

BEATRICE GIROTTI

*Occhi petulanti e petulantia.  
Codici espressivi, differenze sociali, (pre)giudizi sessuali e  
abbinamenti concettuali a partire dagli epistolari cristiani*

*Introduzione*

La Corrispondenza di Cipriano di Cartagine, una raccolta di epistole che costituiscono lo scambio tra lo stesso Cipriano e il clero di Cartagine durante l'esilio del vescovo<sup>1</sup>, ha suscitato diverse letture, stimolate anche dal fatto che le lettere dell'episcopo di Cartagine sono un primo esempio di scambio letterario a scopo di cura pastorale (conforto, edificazione ed esortazione)<sup>2</sup>. La critica si è spesso soffermata su diversi elementi della raccolta, sia di natura dottrinale che politica<sup>3</sup> proprio perché essa è rappresentata da un carattere specifico dato che comprende anche il carteggio tra i rappresentanti e alti presbiteri di altre chiese tra cui il vescovo Cornelio e il clero di Roma a Cipriano. Nella Corrispondenza viene descritta la situazione dei cristiani nel panorama complesso della grande persecuzione di Decio<sup>4</sup>, non solo a livello di rapporti tra Cipriano e coloro che sono rimasti a Cartagine, ma anche con una struttura che mette in evidenza e discute le problematiche da affrontare (anche) relativamente a coloro che erano

<sup>1</sup> Edizione di riferimento: Bayard 1962. Su esilio e/o fuga, con anche proscrizione e beni cfr. Brent 2010; Bakker-Van Geest-Van Loon 2010.

<sup>2</sup> Bauer 2020, 51.

<sup>3</sup> Per es. si veda lo studio sul significato del Battesimo (Nkoa Lebogo 2011) o quello sull'espressione del potere (Brunet 2009).

<sup>4</sup> Su cui almeno Duval 2000, 157-172; Ameling 2008, 133-160; Krostenko 2018 (in relazione soprattutto alla testimonianza di Cipriano), 149-177 (su Decio in partic. p. 157).

definiti dai cristiani *lapsi* e *stantes*. Come noto, la questione dei *lapsi* si presentò originando serie dispute all'interno delle comunità cristiane e favorendo un ulteriore sviluppo della disciplina penitenziale della Chiesa<sup>5</sup>. Nella lettera 31, scritta dai presbiteri Moyses e Maximus e dai Confessori romani Nicostrato e Rufino insieme ad altri, che contiene ringraziamenti e elogi a Cipriano per le sue azioni episcopali anche in esilio, queste sono alcune delle descrizioni dei *lapsi* che vengono presentate: una fede poco salda, l'impazienza, una bocca *petulans* e senza freni.

Tra i vari temi importanti della lettera la suggestiva e singolare espressione *petulans os* sarà il punto di partenza delle riflessioni più generali che seguiranno nel corso di questo lavoro, non solo relative al nesso usato da Cipriano<sup>6</sup>. Partendo proprio da quest'ultimo, risulta in effetti difficile nel contesto ciprianeo trovare una traduzione calzante e precisa di bocca *petulans* e capirne anche l'origine stilistico-lessicale: letteralmente "bocca petulante", *petulans os*, presenta l'accostamento della *petulantia* a una parte fisica del corpo in collegamento ai *lapsi*. I *lapsi* durante le persecuzioni avevano mostrato la loro debolezza di fronte all'idea della tortura ed avevano rinnegato la loro fede sacrificando agli dei pagani o con altre azioni: dovremmo forse pensare che tra le varie debolezze, a loro si imputasse anche quella di una bocca dedita ai piaceri<sup>7</sup>, anche se l'*os petulans* sembra evidentemente essere maggiormente in rapporto alle intemperanze verbali, ai *convicia*, con la quale i *lapsi* pretendono di essere riammessi alla comunione. Se seguiamo questa seconda traduzione, dobbiamo ritenere la bocca petulante come il mezzo fisico da cui si producono insulti (e parole) che divengono quindi petulanti, con schema concettuale simile a quello, parimenti raro, che leggiamo in Properzio<sup>8</sup>. In ogni caso i *lapsi* sono caratterizzati negativamente, come «cristiani non più cristiani»<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> La prima occasione in cui la questione dei *lapsi* divenne seria e condusse ad uno scisma fu durante la persecuzione di Decio. Cipriano affronta il problema dei *lapsi* anche nel *De Lapsis*. Cfr. Minelli 1998; Berardi 2004; Saggiaro 2017.

<sup>6</sup> *Cypr. Ep.* 31.8.2: *Quod si nimiam impatientiam praeferunt et intolerabili festinatione communicationem exposcunt, frustra querula ista et invidiosa ac nihil adversus veritatem valentia iactant petulanti et infreno ore convicia, quandoquidem licuerit illis suo iure retinere quod nunc sua sponte quaesita necessitate coguntur postulare.*

<sup>7</sup> La bella traduzione dell'edizione Belles Lettres (Bayard 1962) p. 83 è «bouche ardente». Se utilizzassimo il primo significato di *petulantia* (sfrontatezza) dovremmo pensare a un eloquio sfacciato e volgare, ma in questo caso sarebbe già sufficiente il termine *infrenus*.

<sup>8</sup> *Propert.* 1.16.37 *Te (ianua) non ulla meae laesit petulantia linguae.* Su altre tipologie di lingua petulante cfr. *infra* e nota 40.

<sup>9</sup> Definizione provocatoria e acuta di Saggiaro 2017.

### Occhi petulanti e petulantia

Le occorrenze di *petulantia*/fisicità corporale sono davvero infrequenti nella letteratura e nella storiografia<sup>10</sup>; da quanto mi è stato possibile rilevare, quella di Cipriano è la prima attestazione cristiana in cui il termine *petulantia* viene accostato a parti del corpo. Circa un secolo dopo Cipriano, intorno al 385 d.C., Gerolamo usa un nesso che si distingue per originalità nella lettera 45, e cioè *oculus petulans*, affiancandolo a *sermo obliquus*. Anche per Gerolamo sempre di una lettera dall'esilio si tratta, anche se in forma diversa da quello di Cipriano: la lettera 45 è scritta alla vergine Asella<sup>11</sup> mentre Gerolamo sta per imbarcarsi per lasciare Roma e l'Italia. L'Epistola è densa di racconti e lamenti per le accuse che proprio dal clero romano e non solo gli sono state rivolte: Gerolamo precisa che le proprie colpe non superano quelle degli accusatori che hanno parlato male di lui e, riferendosi ai problemi creati dalla sua frequentazione del circolo di aristocratiche romane convertite al cristianesimo, è senza dubbio curioso che scelga di mettere in rapporto la *petulantia* con gli occhi. Nell'interrogazione retorica in difesa di sé stesso lo Stridonense nega di avere avuto occhi petulanti, e nello stesso tempo nega pure di avere tenuto un *sermo obliquus*: *in manu mea aes alicuius insonuit? obliquus sermo, oculus petulans fuit?*<sup>12</sup>. L'allontanamento da Roma di Gerolamo segue a fatti noti. Nonostante il successo iniziale del periodo romano, egli entra in grave conflitto soprattutto con il clero e, anche a seguito della sua feroce difesa dell'ascetismo come forma ideale di vita cristiana, sembra essere incolpato della stessa cosa di cui riteneva responsabili i suoi rivali: con la sua quotidiana frequentazione delle case delle più facoltose matrone senatorie dell'Aventino aveva fornito il mezzo ideale di accusa per i suoi detrattori<sup>13</sup>. In genere il nesso *oculus petulans* viene tradotto con «occhi volgari»: Cain nel 2009 ha letto nell'espressione un chiaro riferimento alla lascivia, soprattutto in relazione al richiamo immediatamente successivo a Paola, vedova aristocratica che Gerolamo aveva frequentato a Roma<sup>14</sup>, senza però rilevare l'anomalia e la rarità di questa scelta espressiva. Nel passo di Gerolamo infatti la *petulantia*, come nel caso della lettera di Cipriano, non ha il suo primo significato di sfrontatezza (di norma la *petulantia* denota un'aggressività sfacciata, maleducata e sfrenata)<sup>15</sup> ma sembra molto più probabilmente da collegare a un senso di ses-

<sup>10</sup> Cfr. *ThLL*. X. 13.1984-1986.

<sup>11</sup> Notizie recenti sulla donna e sulla possibile dedica che Gerolamo le fece nella sua *Vita Hilariionis* in Harvey 2005, pp. 286-297.

<sup>12</sup> Hier. *Ep.* 45.2.

<sup>13</sup> Sulle lettere cfr. dal meno recente Kelly 1975 a Cain 2009; Lawrence 2012; Van Westeinde 2021.

<sup>14</sup> Cain 2009, partic. Cap. 4 "Expulsion from Rome"; su Paola: Cain 2013.

<sup>15</sup> Si veda anche *ThLL*. X 1.74-75 a proposito di *petulans*: *dicitur de eis, qui alios petere cupiunt, lacessere vel laedere student*.

sualità, piacere e lussuria, come avviene già in Cicerone nel *de Senectute* (*Petulantia et libido magis est adolescentium, quam senum; nec tamen omnium adolescentium, sed non proborum*), in cui la passione sfrenata è attribuita ai giovani<sup>16</sup>. Difficile comprendere se Gerolamo, lettore di Cipriano<sup>17</sup>, decida forse di rielaborare il nesso *os petulans et infrenus* alludendo al fatto che i suoi occhi non sono deboli (e dediti alla lussuria) e difendendo la sua cristianità salda e non fragile come quella dei *lapsi*: in questo senso, saremmo di fronte a una presa di distanza da quei cristiani che si reputano tali ma che nei comportamenti non lo sono, tema piuttosto ricorrente nell'opera epistolare geronimiana. D'altronde, Gerolamo già nell'Epistola 4 ha parlato di un tratto importante degli occhi, e cioè della loro *inbecillitas*<sup>18</sup>. Va precisato inoltre che nella lettera 45 Gerolamo cita il particolare degli occhi richiamando quei principi definiti da Valerio Neri con "disciplina dello sguardo", e lo fa mediante una scelta stilistica relativa alla *petulantia* che non deve essere improvvisata o casuale: nella lettera ad Asella parla di *sermo obliquus* ma altrove egli usa *obliquus* per gli occhi<sup>19</sup>.

Di recente è emerso un tratto significativo in relazione all'epistolografia bizantina, e cioè che la comunicazione epistolare segue una sorta di ritualità: «essa (la lettera) era scritta, orale, materiale, visiva e aveva la sua cerimonia»<sup>20</sup>. In questo lavoro si indagherà la frequenza con cui cristiani sono soliti accostare la *petulantia* (con riferimenti sessuali) agli occhi o a parti del corpo; il primo passo sarà quello di cercare di comprendere il motivo dell'abbinamento e di evidenziare i soggetti a cui esso viene ascritto. Il secondo passo sarà quello di verificare se

<sup>16</sup> Cic. *De senect.* 11. 36. Cfr. anche Cic. *Pro Fonteio.* 12. 27: *Nulla turpitudinis, quae a libidine, aut a petulantia, aut ab audacia nata esset.*

<sup>17</sup> Si veda Cain 2009 a, partic. 41-46.

<sup>18</sup> Hier. *Ep.* 4.54: *in illo conspicies expressa sanctitatis insignia; ego cinis et vilissimi pars lutii et iam fauilla, dum vegetor, satis habeo, si splendorem morum eius inbecillitas oculorum meorum ferre sustineat.*

<sup>19</sup> Hier. *Contra Iohann.* 4.9: *Tu beatissimus papa et fastidiosus antistes, solus dives, solus sapiens, solus nobilis ac disertus, conseruos tuos et redemptos sanguine domini tui, rugata fronte et obliquis oculis despicias? Spesso nelle sue opere obliquus è collegato al modo di esprimersi: per obliquus riferito al modo di parlare cfr. per es. Hier. *Comment. in Eccles.* 8.1: *oblique autem de se loquitur, quod nemo ita fuerit sapiens, ut ipse, et nullus sic scierit problematum solutiones, et sapientia eius a cuncto laudata sit populo, quae non solum intrinsecus latuerit, sed et in superficie corporis et speculo vultus eluxerit, ultra que omnes homines prudentiam mentis in facie sua pinxerit; in Herem. Prof.* 2.102: *quorum reprobavit templum, consequenter reprobat et sacrificia et oblique arguit eos, quod non veneratione sui, sed epularum desiderio immolent victimas.* Sugli occhi e sullo sguardo, sul dualismo oculare degli autori cristiani e sulla "disciplina dello sguardo": Neri 2014, 157-169.*

<sup>20</sup> Cfr. Bernard 2020, partic. 307 e nn. 2 e 4. Per le lettere bizantine come comunicazione ritualizzata cfr. inoltre Riehle, 2020 a, 1-30 e Gillett 2012.

il tema della *petulantia* corporale possa essere considerato una sorta di codice espressivo “rituale”, dell’epistolografia cristiana in primo luogo, per indicare un pregiudizio sessuale e/o una presa di distanza rispetto ad alcune categorie sociali e religiose. Con l’obiettivo di offrire una panoramica più completa possibile relativa alla ritualità oculare con associazione di *petulantia*, si proporrà anche una rassegna e un confronto di nessi simili nella storiografia classica, valutando, laddove sia possibile, evoluzioni, persistenze e mutamenti e tenendo sempre presente la natura estremamente differente dei contesti.

a. *Petulantia negli occhi e petulantia cristiana. È (non solo) questione di sguardi.*

Nell’Epistola 45 di Gerolamo contribuiscono a caratterizzare il contesto, assieme all’insistenza parossistica e unilaterale dell’autore, l’agilità e la forza verbale con cui egli adopera la sua arma di difesa contro le dicerie che gli sono mosse. Come già è stato opportunamente rilevato per la lettera 17, anche in questa Epistola lo Stridonense costruisce una sorta di «ethos del perseguitato»<sup>21</sup>, strumentalizzando a suo favore il campo lessicale. Pure nella lettera 45 infatti è possibile suddividere i termini e le espressioni che compongono il lessico in diverse categorie per mostrare più chiaramente la costruzione di questo ethos da parte di Gerolamo: si tratta di una metodologia per la sua difesa, che mette in primo piano i crimini (di cui è accusato) e le sofferenze (di cui è vittima). Gerolamo fa chiaramente ricorso a una sorta di registro che oscilla tra toni polemicici e di autocompatimento. Nella lettera ad Asella vengono menzionate le donne del circolo dell’Aventino e Gerolamo cerca di cancellare ogni idea di una qualsiasi relazione troppo stretta con alcune di loro. Da qui è possibile l’ideazione della negazione di possedere un occhio *petulans*, *unicum* nei testi dello Stridonense. In un lavoro sul lessico della prostituzione, Adams ha evidenziato come la parola *petulantia* suggerisce l’adescamento. Secondo una glossa (CGL V.555.45) *petulae* significava infatti meretrici; è interessante che un altro derivato di *peto*, *petulans*, si trova per esempio nel testo di Aurelio Vittore con riferimento al genere femminile e in particolare alle donne disoneste e improbe che non furono comunque impure quanto Eliogabalo (*Caes.* 23.2 *hoc impurius ne improbae*

<sup>21</sup> Per la definizione cfr. Balavoine 2020, p. 2. Nella lettera 17 Gerolamo costruisce il cosiddetto ethos del monaco perseguitato: (Gerolamo) «propose une stratégie rhétorique particulièrement travaillée pour attaquer ses adversaires et défendre son orthodoxie. Ce faisant, il établit auprès de ceux qui s’opposent à lui un ethos qu’il reprendra par la suite, celui du défenseur cultivé mais maltraité de l’orthodoxie chrétienne» (1).

*quidem aut petulantes mulieres fuere*)<sup>22</sup>. Questi pochi passi confermano la scelta lessicale e tematica di Gerolamo nella sua difesa contro accuse sessuali, e nel contempo mettono in risalto una sorta di rovesciamento di genere: Gerolamo attribuisce infatti la petulanza degli occhi a quello che è visto come un possibile adescamento maschile, ma in realtà usa la sua abile retorica per negare totalmente che lui si possa macchiare di questo peccato. Immediatamente dopo avere parlato di *oculus petulans*, infatti, Gerolamo ancora prima di citare Paola afferma che il suo solo crimine è costituito dal suo essere un uomo (lett.: *nihil mihi aliud objicitur nisi sexus mens*). Va poi rilevato che la scelta della petulanza, se richiama l'esempio dei *lapsi*, potrebbe incidere nell'individuare nel termine una caratteristica originale e non scontata attribuita ai cattivi cristiani, e a conferma di questa ipotesi sono utili confronti con definizioni altrettanto singolari che compaiono altrove nelle opere di Gerolamo, dove certi sinonimi di lussuria sono utilizzati per parlare degli eretici, che per esempio sono detti avere cuore, spirito e occhi fornicatori<sup>23</sup>.

Scorrendo l'epistolario, il motivo dell'occhio è sovente connesso al reiterato invito alle donne, vedove e vergini a non guardare in modo seducente e a non provocare attraverso lo sguardo gli uomini, con risvolti svariati che vedono tra le altre cose l'esortazione a mantenere lo sguardo basso e fisso a terra. Va letta tenendo presente una medesima intensità di motivi e significati la famosa Epistola 22 a Eustochio, nota con il titolo *Libellus de virginitate servanda*<sup>24</sup>, che si segnala in più di un paragrafo per la presenza e ricorrenza degli occhi che, secondo la duplicità caratteristica di molti testi cristiani<sup>25</sup>, sono alle volte definiti come spalancati dal Signore per vedere Dio o aperti per vedere il carro di fuoco che innalza fino alle stelle (22.54: *et apertis oculis videbis igneum currum, qui te ad exemplum heliae in astra sustollat*<sup>26</sup>), e che in altre occasioni invece sono trat-

<sup>22</sup> Cfr. Adams 1983, p. 333. Per *petulca* e *petulans* cfr. Fest. 206: *petulantes, et petulci etiam appellantur, qui protervo impetu, et crebro petunt laedendi alterius gratia*.

<sup>23</sup> Si pensi ad esempio al Commentario ad Ezechiele (Hier. *Comm in Ezech.*) 2.6: *iuravit autem atque decrevit se facturum esse quae opere monstravit, siue contrivit cor fornicans et recedens a deo - eorum quibus per osee loquitur: spiritu fornicationis seducti sunt -, et oculos fornicantes post idola - per quorum fenestras mors intrasse perhibetur; prodest autem et haereticis ut coneratur cor eorum, thesaurus pessimus dogmatum perversorum, quia recessit a domino et fornicantes oculi post ad inventiones suas, qui, cum domini fuerint recordati, displicebunt sibi in universis abominationibus suis, et, intelligentes verae fidei veritatem, scient quia ipse sit dominus*. Cfr. anche Hier. *Ps.* 93 in cui l'adultero o il fornicatore non osa alzare gli occhi al cielo.

<sup>24</sup> Su cui Laurence 2012; Laurence 2014.

<sup>25</sup> Sulla duplicità dello sguardo cfr. Neri 2014, 159 (e cfr. n. 27 *infra*). Cfr. per es. Hier. *Ep.* 1.54: *illa oculos ad caelum tendit*.

<sup>26</sup> Ancora, sul dualismo dello sguardo: i piaceri della vista, anche quelli che derivano dalla contemplazione della natura, contengono una dualità di significato e di valore. Neri 2014, p. 159,

teggiate come impudichi e furtivi (che hanno mosse furtive). La lettera 22 si concentra su consigli, incitamenti, precetti per le vergini; particolare attenzione merita la definizione degli occhi del paragrafo 13. Dice Gerolamo: in pubblico queste (le donne da non imitare) passeggiano in modo da richiamare l'attenzione, e con mosse furtive degli occhi (*furtivis oculorum nutibus*) si tirano dietro un codazzo di giovani corteggiatori. Esse meritano sempre il rimprovero del profeta Geremia: «Hai una faccia da donna perduta, sei diventata una spudorata»<sup>27</sup>. Il legame tra *furtivus* e i cenni degli occhi si trova nel solo Gerolamo<sup>28</sup>: se furtivo come primo significato richiama l'idea di mosse veloci e nascoste degli occhi, va però detto che l'aggettivo è usato anche in riferimento all'adultero nei testi cristiani ma non solo, e in questa menzione allora dovremmo nuovamente intravedere un senso di lussuria e lascivia proprio come per la *petulantia*<sup>29</sup>. È significativo che *furtivus* viene accostato talvolta ai pregiudizi degli eretici e agli eretici stessi, per differenziarli dai veri cristiani<sup>30</sup>: si può allora pensare a un ulteriore legame con la *petulantia* ciprianea e geronimiana. In entrambe le direzioni, di non cristianità e di lussuria, parrebbe quindi andare il messaggio di Gerolamo, dato che nel passo della lettera esplicitamente viene menzionata la donna che ha atteggiamenti da *inpudorata* e da *meretrix*<sup>31</sup>.

*b. Comunicazione ritualizzata, codici espressivi, rituali e ritualità oculare: ragionamenti e confronti. Alcuni indizi dalla storiografia classica e dalla letteratura cristiana.*

ha evidenziato come per es. Clem. Alex. *Strom.* 4.18. 116 dice che ci sono due modi opposti di guardare: guardare in modo carnale e peccaminoso, e guardare secondo lo spirito: «deux façons opposées de regarder: regarder de façon charnelle et pêcheresse et regarder selon l'esprit, en revenant à dieu».

<sup>27</sup> Hier. *Ep.* 22.13: *hae sunt, quae per publicum notabiliter incedunt et furtivis oculorum nutibus adolescentium gregem post se trahunt, quae semper audiunt per prophetam: facies meretricis facta est tibi, inpudorata es tu.*

<sup>28</sup> Svet. *Cal.* 32 ha il solo *nutibus oculorum*.

<sup>29</sup> Per es. Tert. *Nat.* 2.13 *furtivus infans vester Iuppiter*; Sulp. Sev. *Dial.* 1.38.2 e 9.24.

<sup>30</sup> Pregiudizi "furtivi" e insolenti dell'intelligenza eretica in Vigil. Taps. *Dial. Contra Arrian.* 1.22 (*contra insolentes et furtivas haereticas intelligentiae pravitates*). Si veda inoltre la definizione in Sancti Hilarii *Lib. De Syn.* 6: *Forte enim omnis hic fidei meae sermo praestabit, ut neque furtivi haeretici quod volunt fallant, et perfecti catholici quod desiderant consequantur*. Nella letteratura pagana cfr. per es. Ov. *Fast.* 6.573; Verg. *Aen.* 4.171.

<sup>31</sup> Hier. *PS.* 114: *ubicumque enim aliquis fuerit, periculum est: si in deserto, scorpiones sunt: si in civitatibus, oculus meretricis pernicies est hominis: si in mare, latrones et piratae*. Cfr. anche Cass. *Exp. Psalm.*, *PS.* 123. 1.163: *Laqueus est autem venantium, mundi istius qualibet dulcedo proposita, in qua tunc capimur, quando sua is esse iudicatur, sicut de mulieribus scriptum est: oculus meretricis laqueus peccatoris*.

L'uso del mezzo epistolare corrisponde a un rito sociale ben definito nella tarda antichità. Esso è praticato da un'élite molto consapevole di sé, che utilizza il codice dello scambio epistolare per gestire le sue relazioni sociali. Nello stesso tempo, le pratiche religiose come comunicazione hanno un approccio innovativo e un notevole potenziale<sup>32</sup>. Queste consentono infatti di influenzare relativamente a un dato fenomeno e non si configurano quindi semplicemente come promotrici di un'azione religiosamente intesa, ma anzi nello stesso tempo permettono di costruire alcune reti di interazione con altri individui o gruppi. Si tratta, in un certo senso, di una elaborazione di teorie e strategie utili a influire sulla realtà sociale e religiosa. In questo modo la comunicazione non solo risulta efficace, ma anche performante<sup>33</sup>.

Secondo questa prospettiva, non deve perciò stupire che la strategia lessicale appena evocata per Gerolamo, che evidenzia il tema di codici espressivi che riflettono una sorta di "ritualità oculare" con presa di distanza dai non cristiani e non cristiane, trova riscontro nell'opera dello Stridonense anche in altri casi, come per esempio quello che possiamo leggere nell'*Adversus Virgilium* (16.29: *me capiat oculus meretricis, ne forma pulcherrima ad illicitos ducat amplexus*). La ripetizione del messaggio, quasi una ritualità di messaggio, assume una dimensione pratica, utile a ottenere risultati validi e efficienti in quanto il lessico, solo apparentemente semplice, descrittivo e ridondante, rafforza e precisa la costruzione di un'identità comportamentale cristiana.

Più o meno i medesimi meccanismi sopra citati sono attivati nelle lettere di Ambrogio. Nella lettera 2 vengono citati occhi petulanti (desiderosi, vogliosi) affascinati dalla bellezza delle forme: il caso riguarda il comportamento della moglie del padrone del Patriarca Giuseppe, venduto come schiavo e diventato attento e fedele a tal punto che il suo padrone Putifarre, capo delle guardie del Faraone, gli affidò tutta la sua casa. La lettera descrive nel dettaglio la resistenza di Giuseppe all'insidia della donna, che letteralmente gettò gli occhi su Giuseppe, affascinata dalla bellezza delle sue forme. La donna e Giuseppe diventano per Ambrogio *exempla* di cattivo e buono comportamento (lei egiziana, con mo-

<sup>32</sup> Cfr. Rüpke 2018 e la recensione di Ferri 2019 reperibile online (<https://journals.openedition.org/mythos/1147>): «la ritualizzazione e la sacralizzazione, la routinizzazione e la caratterizzazione della comunicazione come "peculiare", modificarono la quotidianità, aggiungendo nuove forme all'attività religiosa e rendendola maggiormente visibile in molti modi, insomma facendola diventare "pubblica"». E ancora: «il focus sull'atto comunicativo inserito nel contesto sociale di riferimento sposta l'asse della ricerca su dinamiche di azione-reazione, conformismo-devianza». Cfr. in linea generale sulla comunicazione epistolare cristiana e i suoi potenziali Morello-Morrison 2007; Baslez 2016 e Müller 2018.

<sup>33</sup> Cfr. ancora Ferri 2019.

ralità criticabile, perfetto cristiano lui). Il vescovo infatti afferma che non siamo in difetto se la nostra età o la nostra bellezza diventano oggetto di desiderio per occhi *petulanti*; se non c'è arte, non c'è colpa per la bellezza; se l'allettamento è lontano, l'apparenza e la grazia delle forme sono innocenti. La donna però, accesa d'amore, si rivolge al giovane Giuseppe e, su istigazione della lussuria, sopraffatta dalla forza della passione, confessa il suo crimine (la *libido* della donna è un *crimen*). Giuseppe respinge il crimine, dicendo che contaminare il letto di un altro uomo non è conforme né ai costumi né alle leggi degli Ebrei, la cui cura era di proteggere il pudore e di fornire spose caste a vergini caste, evitando ogni rapporto illecito<sup>34</sup>. È allora opportuno, alla luce di questa lettera esemplare, come una sorta di codice espressivo dell'occhio petulante si riscontra, pur in una casistica limitata, anche altrove. Nel trattato *de Helia* ricorrono temi molto simili a quelli dell'epistola 22 di Gerolamo: anche le donne infatti ricevono un brusco rimprovero da Ambrogio, per non aver obbedito all'ingiunzione apostolica di rimanere a casa e di essere obbedienti ai loro mariti. Invece esse sfilano, inebriate, nelle piazze pubbliche, e con abiti e portamenti vistosi cercano di attirare l'attenzione degli uomini<sup>35</sup>. Ancora, se il codice espressivo degli occhi è già legato in maniera diretta alla lascivia nell'opera del vescovo (*Expositio psalmi* 118.5.30: *fenestra sua intrat, tum intrat, cum aliquem petulantis oculi temptat lascivia*), più articolati e complessi rispetto ai passi che abbiamo preso in considerazione di Gerolamo risultano a volte gli accostamenti di occhi e petulantia connessi esplicitamente alla meretrice, che ha occhi che sono lacci per l'amante

<sup>34</sup> Ambr. *Ep.* 2.20 a Costanzo (379 d.C.): *Unde et uxor eius oculos iniecit in eum, capta formae venustate; nihil enim ad nos, si petulantibus oculis aut aetas expetitur, aut pulchritudo. Ars desit, nullum est crimen decoris: ille cebra facessat, inoffensa est species, et formae gratia. Itaque percita atque animi furens interpellat juvenem, et cogente libidine, victa passionum stimulis crimen fatetur. Verum ille abiurat flagitium, dicens nec moribus Hebraeorum convenire, nec legibus, ut alienum violent thorum, quibus cura est tuendi pudoris; ut integri nuptiarum integris socientur virginibus, nec ulli convenient feminae, quae legitimi usus thori nesciat: religionemque sibi esse, ne ebrius turpis intemperantiae, ingratus herilis indulgentiae; cui obsequium deberet, ei gravem inferret contumeliam.* Per un altro esempio cristiano di bellezza casta (è il caso di Susanna in *Dan.* 13) cfr. Neri 2004, 77-78 con altri passi ivi richiamati.

<sup>35</sup> Ambr. *De Helia et ieiunio* 18.66: *Sed quid de viris loquamur quando etiam feminae, quae oportet sollicitiorem castitatis sobrietatis adhibere custodiam, usque ad ebrietatem bibunt? Illae in plateis inverecundose tiam viris sub conspectu adolescentulorum intemperantium horos ducunt, iactantes comam, trahentes tunicas, scissae mictus, nuda lacertos, plaudentes manibus, sal tantespedibus, personantes vocibus, irritantes in se iuvenum libidines motu histrionico, petulanti oculo, dedecoroso ludibrio.*

(lacci adescanti dello sguardo)<sup>36</sup>. Il tema del pericolo costituito dalle meretrici non è però un motivo nuovo della cristianità: la topicità dello sguardo e la forza che esso può manifestare sono noti fin dalla classicità. Sono però un numero ristretto anche gli autori pagani che presentano l'accostamento di *petulantia* e *oculi*, e tra questi spicca un testo che sembra molto vicino al lessico dei cristiani che è in Petronio. Nel suo *Satyricon* sono menzionati gli occhi petulanti nel famoso passo in cui *Encolpius* tratteggia e loda la bellezza di Circe: lo stesso Paride, si legge nel passo, se questa bellezza dallo sguardo *petulans* fosse apparsa nella gara, avrebbe sacrificato Elena e le altre dee per lei (*quid contra hanc Helenae, quid Venus posset? ipse Paris, dearum litigantium iudex, si hanc in comparatione vidisset tam petulantibus oculis, et Helenen huic donasset et deas*)<sup>37</sup>. Non è possibile indagare il grado di influenza (e di successivo rimaneggiamento) di questo lessico pagano da parte degli autori cristiani, ma non è da trascurare inoltre che Ambrogio, come il pagano Aurelio Vittore, faccia uso del nesso *petulans mulier*; in questo caso il vescovo rimane sull'esempio dei nodi d'amore, che richiamano i lacci delle meretrici, coniugando tra loro la tentazione muliebre, la forza dello sguardo femminile e la cattura letale dell'uomo: le parole di una donna *petulans* sono la rete dei desideri, la sua mano è il nodo dell'amore<sup>38</sup>. Se

<sup>36</sup> Ambr. *Exp. Psalm.* 118.8.36: *non petulantis oculus meretricis inlaqueat; oculus enim meretricis laqueus amatoris est.* Cfr. anche 13.28: *facile capit oculos petulantis forma meretricis, nisi eos odia premant iusta et impuritatem indignatus avertat affectus.*

<sup>37</sup> Petr. *Sat.* 138. Non è questa la sede per ripercorrere il topos dello sguardo seducente nella letteratura e nella storiografia classica. Per Petronio cfr. MacMahon 1998, partic. 82. Su occhi e meretrici segnalo inoltre un passo di Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia* 2.9.2: *sed et censor et Cato, duplex seueritatis exemplum, eo magis illum notandum statuit, quod amplissimi honoris maiestatem tam taetro facinore inquinauerat nec pensi duxerat isdem imaginibus ascribi meretricis oculos humano sanguine delectatos et regis Philippi supplices manus* (espulsione di Flaminio da parte di Catone, dato che Flaminio aveva condannato a morte e decapitato una persona della sua provincia, ma aveva scelto la data dell'esecuzione per compiacere una donna di cui era innamorato facendole assistere all'esecuzione. Catone decise che Flaminio doveva essere censurato a maggior ragione perché aveva disonorato la grandezza della più alta carica con un'azione così bassa e perché non aveva mostrato alcuna preoccupazione per il fatto che le sue maschere mortuarie ancestrali sarebbero state associate sia alla resa del re Filippo sia a una prostituta che con occhi lussuriosi godeva della vista dello spargimento di sangue umano). Spina 1985, 178 richiama alla cautela nella lettura di un frammento attribuito all'oratore ateniese Licurgo da Rutilio Lupo, storico del periodo tiberiano. Spina propende inoltre a una forzatura di Rutilio Lupo sul testo di Licurgo in 1.18 dove si legge *cuius omnes corporis partes ad nequitiam sunt appositissimae: oculi ad petulantem lasciviam*. In ogni caso, qui segnalo l'espressione dello storico che attribuisce agli occhi capacità di lascivia in un soggetto lascivo.

<sup>38</sup> Ambr. *De Paen.* 1.14, l. 55: *verba petulantis mulieris cupiditatum retia sunt, manus eius amoris nodus est.* Sul laccio agostiniano, simbolo «oscillante tra i sensi complementari di esca alllettante e di corda imprigionante» cfr. Illuminati Porcari, partic. 67.

### Occhi petulanti e petulantia

su questo atteggiamento femminile si gioca un parallelo con Aurelio Vittore, non va dimenticato anche un modello epistolare dal mondo classico che è utilizzato da alcuni cristiani, almeno da Gerolamo in certe sue epistole, e cioè Seneca<sup>39</sup>. Il filosofo nella lettera 104.27 parla infatti di lingua petulante, riferendosi alla moglie di Socrate<sup>40</sup>.

Nell'Epistolario del vescovo troviamo poi ancora una volta una certa convergenza con Gerolamo: nella lettera 14 infatti Ambrogio usa per gli occhi un sostantivo simile a *fornicator*, o perlomeno all'atteggiamento del *fornicator*, e cioè *procax*<sup>41</sup>. In questa lettera di Ambrogio alla comunità di Vercelli, il passaggio espressivo e "rituale" è quello in cui si esalta l'esempio del martirio di Santa Tecla, che con la sua verginità può ammansire i leoni e le bestie che hanno occhi procaci<sup>42</sup>.

Anche Agostino sembra seguire gli stessi presupposti formali e teorici di Gerolamo e Ambrogio, e almeno nella lettera 211 ci riporta ancora una volta al tema del significato dello sguardo come motore di comportamenti. Già da tempo un'analisi attenta della corrispondenza agostiniana ha fatto emergere le interazioni di Agostino e dei suoi partner sociali fornendo un'immagine complessa della sua partecipazione al rito epistolare dell'élite sociale e culturale del suo tempo<sup>43</sup>. È significativo allora, proprio anche rispetto alla comunicazione rituale, che l'Ipponense accosti gli occhi alla *petulantia*, e indubbiamente anche in questo caso il senso con cui intendere il termine è quello sessuale, di lussuria e la-

<sup>39</sup> Mazzoli 2003-2004.

<sup>40</sup> Sen. *Ep. ad Luc.* 104.27: *Quibus ille domi exercitus <est>, sive uxorem eius reminiscimur moribus feram, lingua petulantem, sive liberos indociles et matri quam patri similiores.* La lingua e le mani, in questo caso non tenute a freno dall'individuo *petulans* si trovano invece in *Ep. ad Luc.* 83.20: *Tunc petulans non linguam, non manum continet.*

<sup>41</sup> Ambr. *Ep.* 14.34: *Quo munere autem venerabilis Tecla etiam leonibus fuit ut ad pedes praedae suae stratae impastae bestiae sacrum deferrent ieiunium nec procaci oculo virginem nec ungue violarent aspero, quoniam et ipso aspectu virginittatis violatur sanctitas.*

<sup>42</sup> Si noti il rovesciamento tematico fornito dalla presenza dei leoni che non poteva non richiamare il tema dei giochi del circo: Tecla con la sua virtù (e verginità) ammansisce le bestie come nel mondo pagano l'imperatore fa con la sua *clementia*: cfr. Lubian 2013, 88. *Procax oculus* è pure in Ambr. *De excessu fratris Satyri* 2.12: *Sic procaces oculi provocantur, ut concupiscant, ut amare incipiant membra nudata, quae si non aspicerent, non amarent.* Ringraziando l'anonimo revisore per il suggerimento preziosissimo, posso aggiungere un ulteriore e indicativo elemento che viene dalla lettura di Tertulliano (*Bapt.* 17). Qui, sebbene non si tratti di opera epistolare, compare il termine *petulantia* in riferimento a Tecla e si parla di *bestiae*, cioè delle donne eretiche: *Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tinguendi ius sibi rapiet, nisi si quae novae bestiae venerint similes pristinae, ut, quemadmodum illa baptismum auferebat, ita aliqua per se eum conferat.* In questo passo va in effetti sottolineato come il lessico è simile a quello di Ambrogio (in senso opposto).

<sup>43</sup> Per es. cfr. Rebillard 1998, 127-152, partic. 127-128.

scivia. L'epistola è scritta a una comunità monastica femminile di Ippona tra il 411 e il 430 come *regularis informatio*, indirizzi per una regola. In questo caso, rispetto alla lettera di Gerolamo, si tratta dunque di una modalità epistolare differente e speciale. Come è stato rilevato da Cecconi «assai lunga è la digressione sulla psicologia dello sguardo»: la lettera ben riflette temi sulla distinzione della libido femminile attestata o percepita in virtù di stereotipi culturali a fronte di una comunicazione non verbale come quella dell'occhio<sup>44</sup>. Nel testo è immediato il rinvio a tematiche simili, si pensi al motivo agostiniano della *concupiscentia oculorum*<sup>45</sup> per esempio, e vengono analizzate le modalità comportamentali di alcune consorelle in libera uscita o in presenza di frequentatori maschili del monastero; esse lasciano cadere il loro sguardo su uomini incontrati e tale comportamento deve essere controllato e eliminato<sup>46</sup>. Non trascurabile è poi il fatto che si tratta di una situazione che non coinvolge soltanto soggetto e oggetto dello sguardo<sup>47</sup>, ma anche l'occhio di terze persone che osservano la scena, esprimono un giudizio morale ed esercitano così controllo sociale e disciplinare nella

<sup>44</sup> Cfr. Cecconi c.d.s. 2023. Il denso testo di Cecconi, incentrato su epistolografia e psicologia e ascoltato nella sua versione orale ad un recente convegno, ha suscitato la mia curiosità sul tema della *petulantia* ed è base imprescindibile anche per alcune delle considerazioni che seguono sulla lettera 211 di Agostino.

<sup>45</sup> Cfr. per es. Aug. *Ep.* 220.

<sup>46</sup> Aug. *Ep.* 211.11: *Et si hanc de qua loquor, oculi petulantiam in aliqua vestrum adverteritis, statim admonete, ne coepta progrediantur, sed ex proximo corrigantur. Si autem et post admonitionem iterum, vel alio quocumque die idipsum eam facere videritis, iam velut vulneratam sanandam prodat quaecumque invenire potuit hoc, prius tamen et alteri vel tertiae demonstratam, ut duarum vel trium possit ore convinci, et competenti severitate coerceri. Nec vos iudicetis esse malevolas, quando hoc indicatis. Magis quippe innocentes non estis, si sorores vestras, quas indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Si enim soror tua vulnus haberet in corpore, quod vellet occultari, dum timeret secari, nonne crudeliter abs te sileretur, et misericorditer indicaretur? Quanto ergo potius eam debes manifestare, ne perniciosius putrescat in corde? Sed antequam aliis demonstretur, per quas convincenda est si negaverit, praeposita debet ostendi, si admonita negaverit corrigi, ne forte possit secretius correpta non innotescere caeteris. Si autem negaverit, tunc neganti adhibendae sunt aliae, ut iam coram omnibus possit, non ab una teste argui, sed a duabus tribusve convinci. Convicta vero, secundum praeposita vel presbyteri arbitrium debet emendatoriam sustinere vindictam: quam si ferre recusaverit, et si ipsa non abscesserit, de vestra societate proiciatur. Non enim et hoc fit crudeliter, sed misericorditer, ne contagione pestifera plurimas perdat. Et hoc quod dixi de oculo non figendo, etiam in caeteris inveniendis, prohibendis, indicandis, convincendis, vindicandisque peccatis diligenter observetur, cum dilectione hominum et odio vitiorum.*

<sup>47</sup> «Le regard est une façon de voir consciente qui présente des caractéristiques facilement identifiables à la fois par ceux qui voient et par ceux qui sont vus: le regard est une façon de voir» (Neri 2014, 159; e ancora, Cecconi c.d.s. 2023).

responsabilità dello sguardo<sup>48</sup>. Insomma, si tratta in tutto e per tutto di una lettera che ha chiari intenti di controllo comportamentale. In questa *Regola* agostiniana si tratta di una forma di controllo sul genere femminile<sup>49</sup>: la codificazione espressiva, quasi ormai un rituale lessicale, della *petulantia oculorum* e quella del motivo del controllo sessuale vengono ripresi, in forma differente e con obiettivi di altro genere, nella lettera 246. Qui il motivo è allargato alle forme di controllo, cura della casa e *emendatio* della moglie, che deve essere corretta con le parole e con colpi, non solo se scherza in modo oltremodo malizioso ma anche se guarda fuori dalla finestra in atteggiamento più smodato<sup>50</sup>. Non di *petulantia oculorum* si tratta, ma di *petulantia* comportamentale con conseguente presa di distanza da coloro che hanno questo atteggiamento si occupa altrove anche Agostino, a conferma di una confluenza di argomentazioni e precetti con i testi di Gerolamo e Ambrogio sulla condotta dei cristiani e dei non cristiani. Nella lettera Agostino si scaglia contro la *petulantissima turba saltantium* di quei pagani che, nonostante ormai perfino le leggi lo proibissero, continuavano a celebrare le loro feste sacrileghe<sup>51</sup>. Il modo di intervenire di Agostino con un linguaggio diretto e forte non deve stupire: infatti, come di recente ha sostenuto Tronca, la maggior parte delle espressioni polemiche sulla gestualità coreutica si ravvisano in contesti omiletici<sup>52</sup>. Questo genere di messaggi è veicolato per mezzo dei sermoni con un linguaggio diretto. Vale la pena di ricordare inoltre il sermone pronunciato *in natali Cypriani martyris*, studiato da Tronca particolarmente in relazione alla *choreia*, ma che contiene ancora indicazioni interessanti relative alla *petulantia*. Il contesto è quello dell'invasione che il luogo di sepoltura di Cipriano aveva subito da parte degli atteggiamenti non appropriati di al-

<sup>48</sup> Per una differente sensibilità etica da un punto di vista cristiano e da quello pagano, su temi di responsabilità morale dell'attore e quella dello spettatore, cfr. per esempio sul *prodire in scaenam* Tronca 2018, partic. 78; Cecconi c.d.s. 2023.

<sup>49</sup> Nella *Regola* di Eugippio la *petulantia* degli occhi è per i monaci (*Reg.* 1.84): *Et si hanc unde loquor oculi petulantiam in aliquo vestrum aduerteritis, statim admone, nec coepta egrediantur, sed proximo corrigantur.*

<sup>50</sup> Aug. *Ep.* 246: *nam cum aliquis eorum hominibus nummatis fatua fata vendiderit, mox, ut oculum a tabellis eburneis ad domus suae moderamen ac sollicitudinem revocaverit, non solum vocibus sed etiam plagis emendat uxorem, non dico si petulantius iocantem sed si immoderatus per fenestram aspiciente animadverterit.* Cfr. Neri 2016, 51-78, sulle forme di violenza familiare nella tarda antichità.

<sup>51</sup> Aug. *Ep.* 91: *Contra recentissimas leges Kalendis Iuniis festo paganorum sacrilega sollemnitas agitata est, nemine prohibente tam insolenti ausu, ut quod nec Iuliani temporibus factum est, petulantissima turba saltantium in eodem prorsus uico ante fores transiret ecclesiae.*

<sup>52</sup> Tronca 2022, partic. 100-101.

cuni *saltatores*<sup>53</sup>: Agostino vuole insistere su come fosse opportuno comportarsi nei luoghi santi, pratica che deve essere ben diversa dal mondo pagano: significativo che tra ciò che si deve evitare vi sia la *petulantia* dei *saltatores*, a ulteriore riprova del valore amorale e inopportuno sotteso dai cristiani in questo termine. Rispetto a questa posizione, è opportuno ricordare un altro motivo curioso di presa di distanza da un comportamento giudicato eccessivamente pagano, che è quello che Sidonio Apollinare invoca per sé stesso: la *petulantia*, in questo caso della sua poesia, non è più adatta al suo essere cristiano e al suo dovere scrivere da cristiano. Sidonio nella lettera 9.16 a Firmino del 482 d.C. si sofferma a ricordare i versi composti da giovanissimo che non si addicono più al decoro della carica episcopale e ai vv. 56-64 dichiara che non si dedicherà più alla poesia a meno che non racconti la storia dei martiri: *quod perhorrescens ad epistularum transtuli cultum genus omne curae, ne reus cantu petulantiore sim reus actu*<sup>54</sup>.

È certo che la *petulantia*, degli occhi o dell'atteggiamento in tutte le sue declinazioni, è allora da intendersi come qualcosa che va al di là di un semplice comportamento volgare e non consono ai cristiani, e questo un trova riscontro effettivo ancora nel VI secolo d.C. nelle definizioni e nei precetti che ci trasmette Isidoro di Siviglia: *petulantia autem libido dicitur, ab eo quod petit male alienum pudorem*<sup>55</sup>.

#### *Alcune conclusioni.*

«La correspondance est un champ d'observation privilégié»<sup>56</sup>. Grazie all'analisi del mezzo epistolare si è resa possibile, sempre dentro alcuni limiti, una diversa lettura di certe tipologie di interazione tra gli autori delle lettere e i loro destinatari intesi in senso ampio.

Attraverso la decodifica, la comprensione e la decifrazione del “linguaggio degli occhi” abbiamo avuto modo di constatare come il codice espressivo della *petulantia* giochi un ruolo importante nelle interazioni personali e comunitarie nelle epistole cristiane non solo in rapporto allo sguardo. Lo scopo degli autori che abbiamo sottoposto alla nostra analisi non è solo quello di tentare di differenziare l'amore dal desiderio sessuale in base allo sguardo che si scambiano le

<sup>53</sup> Aug. Ser. 311: *absit ut redeat adhuc illa petulantia: audite potius quid velit intelligi sapientia.*

<sup>54</sup> Sid. Ep. 9.16.3. Cfr. Furbetta 2017, 131-134, con rinvio a Prud. praef. 10 ss. *Tum lasciva protervitas et luxus petulans (heu pudet ac piget) foedavit iuvenem nequitiae sordibus ac luto.*

<sup>55</sup> Isid. Hispal. Lib. Different. I, 327, col. 44. Cfr. anche 327, col. 43: *Lascivus luxu, petulans temeritate.*

<sup>56</sup> Così Rebillard 1998, 128.

persone coinvolte in una relazione, ma vi anche un motivo più profondo, di differenziazione religiosa. *Oculus petulans* e in forma variabile anche la stessa *petulantia* sembrano infatti costituire vocaboli d'elezione deputati da Ambrogio, Gerolamo e Agostino ad indicare le funzioni sensoriali e di controllo sessuale ma anche la presa di distanza dai comportamenti dei non veri cristiani, siano essi eretici, pagani, meretrici o pessimi monaci. Rimane importante definire una distinzione che è emersa: l'*oculus petulans* va considerato come espressivo soprattutto di *libido*, mentre la *petulantia* comportamentale viene attribuita ai cattivi cristiani. Nelle lettere l'incidenza dell'intenzione comunicativa, nonostante il variare di stile e di destinatari oltre che di autori, non ha escluso la possibilità di evidenziare nei testi i procedimenti messi in atto per chiedere ai propri interlocutori l'obbedienza al volere divino, l'osservanza di alcune regole comportamentali o l'azione e le parole decise contro i nemici della fede: non si omette mai, nell'articolazione delle epistole, l'esortazione, l'incitazione o anche l'ordine a tenere un determinato comportamento o a compiere una particolare azione. Sebbene le lettere mostrino una notevole flessibilità formale, di norma gli autori cristiani sembrano seguire alcune convenzioni standard per la scrittura, e la peculiarità del fatto che le espressioni usate esistessero in diverse versioni a seconda dell'occasione e della relazione in questione ci offre l'opportunità di comprendere meglio l'ambiente e la situazione specifici in cui la lettera veniva scritta, e quindi il suo obiettivo<sup>57</sup>. Nell'insieme, la struttura compositiva delle lettere prese qui in considerazione comprende una situazione e un'impostazione comunicativa con i destinatari che fa uso e gioca sulla presentazione di metafore e descrizioni di situazioni molto simili, che danno luogo a una cornice estremamente chiara di esempi funzionale spesso esposti con continuità e con una certa ripetitività.

La sollecitudine con cui i Padri chiedono mostra chiaramente anche l'imperiosità del messaggio, che è solo talvolta formalmente attenuato: anche solo a una veloce lettura delle lettere qui prese in considerazione si comprende quanto reiterare un motivo fosse per i cristiani importante mezzo per la veicolazione del messaggio cristiano. In sede conclusiva, merita attenzione un aspetto a cui abbiamo accennato anche solo marginalmente. Modelli dal mondo classico potrebbero arrivare all'epistolografia cristiana e vengono utilizzati e successivamente interpretati secondo particolari necessità collegate a forme di controllo sessuale: penso a Petronio, Cicerone, Seneca, ma pure a Valerio Massimo (che forse influenza anche Aurelio Vittore), ma non vanno dimenticate le espressioni di Cipriano e di Properzio (rispettivamente su bocca e lingua) che possono avere

<sup>57</sup> Come accade ed è stato rilevato per le lettere bizantine: si vedano i recenti contributi editati da Riehle 2020, e in partic. cfr. Riehle 2020 a, 18-20 che evidenzia gli stessi motivi.

un duplice significato, e va segnalato inoltre che a differenza dagli *oculi* che hanno codici espressivi che, come finestra dell'anima, sono rivelatori dei suoi affetti, la bocca non ha questi codici propri e la sua attività può essere valutata solo in funzione delle parole che pronuncia.

Dalle riflessioni emerse in questo studio, in ogni modo si evince ancora una volta come le lettere fossero strumenti comunicativi di grande importanza non solo per scopi privati, ma anche legali, diplomatici, didattici, dogmatici o propagandistici. L'analisi presentata ha evidenziato come è necessario continuare a delineare i motivi per cui le lettere hanno svolto un ruolo così vitale nella costruzione di alcune comunità antiche, ponendo l'accento su questo tipo di comunicazione a distanza, sulla sua forza ideologica e sulla preponderante prospettiva sociale del genere epistolografico e in particolare su quella «rivoluzione introdotta dal cristianesimo» dinanzi «all'irruzione di un complesso fattore ideologico culturale, che modifica coerentemente e radicalmente non soltanto il linguaggio ma anche i modi e le forme della corrispondenza»<sup>58</sup>. L'unitarietà dei testi, che si rileva al di là delle variazioni provocate da contenuto, occasione, destinatario e, complessivamente, dalla situazione comunicativa, trova conferma non solo nella ripetitività della struttura: attraverso questa rapida rassegna di epistole e di testi cristiani è piuttosto evidente che ci troviamo di fronte a una sorta di messaggio politico attuato anche attraverso la scelta originale del lessico della *petulantia*, lessico che aiuta i Padri a farsi intendere dalla comunità cristiana nei vari e delicati aspetti proprio in momenti culmine di quello che può essere considerato un dibattito teorico e teologico<sup>59</sup>.

Nella panoramica qui proposta ho lasciato volontariamente escluso, per il IV secolo, il cristiano Orosio, che in ogni caso meriterebbe un discorso a sé stante dato che la sua produzione esula dall'epistolografia cristiana. In sede conclusiva tengo però a ricordare che nelle sue Storie contro i pagani l'autore attribuisce la *petulantia* a due uomini (e mai a donne). I due "petulanti", imperatori, sono Nerone<sup>60</sup> e Costantino II<sup>61</sup>. Per quest'ultimo, il termine esula decisamente da un discorso sessuale ma porta comunque in sé un valore negativo e di critica,

<sup>58</sup> Pellizzari-Tropea 2018, 280.

<sup>59</sup> Sulle lettere cristiane come strumento di comunicazione e di potere si veda ancora per es. il recente Baslez 2016.

<sup>60</sup> Oros. *Hist. adv.* pag. 7.1: *Gai Caligulae avunculi sui erga omnia vitia ac scelera sectator immo transgressor, petulantiam libidinem luxuriam avaritiam crudelitatem nullo non scelere exercuit; siquidem petulantia percitus omnia paene Italiae ac Graeciae theatra perlustrans, adsumpto etiam varii vestitus dedecore, cerycas citharistas, tragoedos et aurigas saepe sibi superasse visus est.*

<sup>61</sup> Oros. *Hist. adv.* Pag. 7.29: *Constantinus dum Constantem fratrem bello insectatur, incauta petulantia periculis sese offerens, ducibus eius occisus est.* La traduzione Lippold Chiarini 2001, 337 è: «si espose incautamente ai pericoli».

come sottolineato anche da Pizzolato: l'*incauta petulantia* attribuita a Costantino II è un'incauta leggerezza che egli dimostra mentre insegue con proposito di fare guerra il fratello Costante<sup>62</sup>. Difficile, o meglio quasi impossibile è capire se dietro alla *petulantia* con questo significato di leggerezza si possa scorgere una volontà orosiana di attribuire a Costantino II un vizio comportamentale femminile, quello della leggerezza; resta inteso che da ciò che abbiamo potuto rilevare, la *petulantia* cristiana per il femminile sembra avere un significato ben più critico del nostro "leggerezza". Di sicuro Orosio fa suo il senso di *petulantia* cristiana collegata al desiderio sessuale, dato che accusa Nerone di libidine, lussuria, avarizia, crudeltà e altri vizi oltre che di *petulantia*<sup>63</sup>.

beatrice.girotti3@unibo.it

#### Bibliografia

- Adams 1983: J.N. Adams, *Words for "prostitute" in latin*, «Rhein. Mus. f. Philol.» 126/3-4, 321-358.
- Ameling 2008: W. Ameling, *The Christian lapsi in Smyrna, 250 A.D. ("Martyrium Pionii" 12-14)*, «*Vigiliae Christianae*» 62,2, 133-160.
- Balavoine 2020: É. Balavoine, *La rhétorique polémique dans la lettre 17 de Jérôme*, «Exercices de rhétorique», [Online], 14 pp. 1-11, <http://journals.openedition.org/rhetorique/950>.
- Bayard 1962: *Saint Cyprien. Correspondence, Texte établi et traduit par le chanoine Bayard (Louis Bayard)*, Paris.
- Bakker-Van Geest- Van Loon 2010 = H. Bakker, P. Van Geest, H. Van Loon (a cura di), *Cyprian of Carthage. Studies in his life, language, and thought*, Leuven.
- Bauer 2020: Th. J. Bauer, *Letter Writing in Antiquity and Early Christianity*. In *A Companion to Byzantine Epistolography*, A. Riehle (ed.), Leiden, 33-67.
- Berardi 2004 = C. C. Berardi, *La persecuzione di Decio negli scritti di Cipriano*, in «*Auctores nostri*», 1, p. 41-60.
- Bernard 2020: F. Bernard, *Epistolary Communication: Rituals and Codes*, in *A Companion to Byzantine Epistolography*, Leiden, 307-332.

<sup>62</sup> Pizzolato 2014, 151: Orosio «riprende, ma con un certo minimalismo, la ovvia critica lealista contro Costantino II, accusato di "incauta leggerezza"».

<sup>63</sup> Rimane un altro punto interrogativo: Orosio usa la *petulantia* "sessuale" per Nerone perché cristiano, o perché influenzato da Tacito che considera *petulans* Otone e caro a Nerone perché suo emulo in dissolutezze? Cfr. *Hist.* 1.13.3: *Otho pueritiam incuriose, adulescentiam petulanter egerat, gratus Neroni aemulatione luxus*.

- Baslez 2016: M.-F. Baslez, *Les premiers bâtisseurs de l'église. Correspondances épiscopales*, Paris, 2016.
- Brent 2010 = A. Brent, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge.
- Brunet 2009: C. Brunet, *L'expression du pouvoir dans la correspondance de Cyprien: étude sémantique des noms en -tas*, «Dialogues d'histoire ancienne» 35/2, 133-162.
- Cain 2009: A. Cain, *Letters of St. Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford.
- Cain 2009 a: A. Cain, *Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome's Commentary on Galatians*, «Revue d'études augustinienne et patristiques», 55, 23-51.
- Cain 2013: A. Cain, *Jerome Epitaph on Paula: A commentary on the Epithaphium Sanctae Paulae with an Introduction, Text and Translation*, Oxford.
- Cecconi c.d.s. 2023: G.A. Cecconi, *Epistolografia e psicologia*, c.d.s. «Historikà» XIII.
- Duval 2000: Y. Duval, *Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cyp., Ep. 37)*, «REAug» 46 (2), 157-172.
- Ebbeler 2012: J. Ebbeler, *Disciplining Christians: Correction and Community in Augustine's Letters. Oxford studies in late antiquity*. Oxford, New York.
- Ferri 2019: G. Ferri, recensione a Jörg Rüpke, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*. Traduzione di Roberto Alciati e Maria dell'Isola (La biblioteca, 37), Torino, Giulio Einaudi Editore, 2018, pp. XVI–512, <https://journals.openedition.org/mythos/1147>.
- Furbetta 2017: L. Furbetta, *Da Lucrezio a Sidonio Apollinare. Esempi di intertestualità nei versi di Avito di Vienne*, in *Il Calamo della Memoria VII*, a cura di Lucio Cristante e Vanni Veronesi, Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale di Trieste, Biblioteca statale, 29-30 settembre 2016, Trieste, 85-147.
- Gillett 2012: A. Gillett, *Communication in Late Antiquity: Use and Reuse*, in *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, S.F. Johnson (ed.), Oxford, 815-840.
- Harvey 2005: P. B. Harvey, Jr., *Jerome Dedicates His "Vita Hilarionis"*, «Vigiliae Christianae» 59, No. 3, 286-297.
- Illuminati Porcari 2019: C. Illuminati Porcari, *Le insidie sulla via del giusto. Il Laccio e le Metafore Venatorie nei Salmi e nell'interpretazione dei Padri Cristiani*, «ВІСНИК МАРИУПОЛЬСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ СЕРІЯ: ФІЛОЛОГІЯ», ВИП. 20, 65-73, DOI 10.34079/2226-3055-2019-12-20-65-73 (= Perfidy on the path of the righteous man, Visnik Mariupol's'kogo deržavnogo universitetu. Seriâ: Filologiâ, 20).
- Kelly 1975: J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London.
- Krostenko 2018: B. A. Krostenko, *Three Kinds of Ambiguity: Rhetoric and Christian Citizenship in the Martyr Act of Cyprian*, «Wiener Studien» 131, 149-177.
- Laurence 2012 : P. Laurence, *Jérôme, Lettre 22 à Eustochium, De virginitate servanda, Introduction, traduction et commentaire par P. Laurence*, «Revue des sciences religieuses» [Online], 86/1.
- Laurence 2014: P. Laurence. *La correspondance de Jérôme et le monachisme: l'épître 22*. In *La lettre gréco-latine, un genre littéraire?*, Lyon, Maison de l'Orient et de la

### Occhi petulanti e petulantia

- Méditerranée Jean Pouilloux, 209-224. (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique, 52).
- Lippold Chiarini 2001: *Orosio, Le storie contro i pagani*, a cura di A. Lippold; traduzione di G. Chiarini, Milano 2001 (IV edizione).
- Lubian 2013: F. Lubian, *I titoli historiarum a tema biblico della tarda antichità latina. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento*, Phd Th., Macerata.
- Mazzoli 2003-2004: G. Mazzoli, *La memoria consolatrice: riuso dei classici e ricodificazione letteraria nell'epist. 60 di S. Girolamo*, in «Incontri triestini di filologia classica» 3, 165-179.
- McMahon 1998: J. M. McMahon, *Paralysin Cave: Impotence, Perception and Text in the Satyrical of Petronius*, Leiden.
- Minelli 1998: C. Minelli, *La questione dei «lapsi»: il caso delle «insignes personae», in Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico (Scienze storiche 65. Contributi dell'Istituto di Storia antica 24)*, a cura di M. Sordi, Milano, 239-247.
- Morello-Morrison 2007: *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, R. Morello - A. Morrison (eds), Oxford.
- Müller 2018: *Zwischen Alltagskommunikation und literarischer Identitätsbildung. Studien zur lateinischen Epistolographie in Spätantike und Frühmittelalter*, G.M. Müller (hrsg.), Stuttgart.
- Nkoa Lebogo 2011: J.B. Nkoa Lebogo, *Le baptême dans la correspondance de Cyprien de Carthage*, Paris.
- Neri 2004: V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardoantica: rappresentazioni visive e valutazione estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna.
- Neri 2014: V. Neri, *La discipline chrétienne du regard et ses racines dans la culture classique et juive*, in *Le débat des cinq sens de l'Antiquité à nos jours*, G. Puccini-Delbey (éd.), Pessac, 157-159.
- Neri 2016: V. Neri, *Il marito dominus e la violenza coniugale nella società tardoantica (a partire da una costituzione di Teodosio II)*, in V. Neri, B. Girotti, *La famiglia tardoantica: società, diritto, religione*, Milano, 51-78.
- Pizzolato 2014: L.F. Pizzolato, *L'Enigma del padre di Sant'Ambrogio*, «Aevum», Anno 88, Fasc. 1 137-166.
- Pellizzari-Tropea 2018: A. Pellizzari, S. Tropea, *Introduzione*, «Historikà» VIII, 279-280.
- Rebillard 1998: É. Rebillard, *Augustin et le rituel épistolaire de l'élite sociale et culturelle de son temps. Éléments pour une analyse processuelle des relations de l'évêque et de la cité dans l'Antiquité tardive*, in *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorité*, Roma, 127-152.
- Riehle 2020: A. Riehle (ed.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, Leiden.
- Riehle 2020 a: A. Riehle, *Byzantine Epistolography: a Historical and Historiographical Sketch*, in *A Companion to Byzantine Epistolography*, A. Riehle (ed.), Leiden, 1-30.
- Rüpke 2018: J. Rüpke, *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Torino.
- Saggioro 2017: A. Saggioro, *Cristiani e non più cristiani. Il problema storico del nomen apostatarum*, Publications de l'École française de Rome, Roma.

- Spina 1985: L. Spina, *L'incomparabile pudore dei giovani Spartani* (Senofonte, "Costituzione degli Spartani" III 5), Quaderni Urbinati di Cultura Classica, 1985, Vol. 19, No. 1, 167-181.
- Tronca 2018: D. Tronca, Christiana choreia. *Un'antropologia cristiana della gestualità coreutica nella Tarda Antichità*, Phd Th., Ravenna.
- Tronca 2022: D. Tronca, Christiana choreia. *Danza e cristianesimo tra Antichità e Medioevo*, Roma.
- Van't Westeinde 2021: J. Van't Westeinde, *Roman Nobilitas in Jerome's Letters. Roman Values and Christian Asceticism for Socialites*, Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 127).

*Abstract*

Le epistole cristiane sono state oggetto di numerosi studi storici, filologici, retorici e letterari. L'analisi qui presentata intende individuare l'incidenza dell'intenzione comunicativa e il valore della ripetitività di alcuni termini e concetti rari, fino ad oggi parzialmente trascurati dalla critica. In particolare ci soffermeremo sul nesso *oculus petulans* presente nell'epistolario di Gerolamo: attraverso letture e confronti anche con espressioni simili e confortati da alcune interpretazioni proposte riguardo alla *petulantia* cristiana, verranno messi in luce temi ricorrenti sulla sessualità, sulla religiosità e sull'elemento femminile nell'Epistolografia dei Padri (ma non solo), che confermano il forte valore unitario del messaggio cristiano e il valore strategico del mezzo epistolare.

The Christian Epistles have been the subject of numerous historical, philological, rhetorical and literary studies. The analysis presented here intends to identify the incidence of communicative intention and the value of the repetitiveness of certain rare terms and concepts, hitherto partially neglected by critics. In particular, we will focus on the nexus *oculus petulans* found in Jerome's epistolary: through readings and comparisons also with similar expressions and comforted by certain interpretations proposed regarding Christian *petulantia*, recurring themes on sexuality, religiosity and the feminine element will be highlighted in the Epistolography of the Fathers (but not only), which confirm the strong unitary value of the Christian message and the strategic value of the epistolary medium.