ISSN 0392-095X
E-ISSN 3035-3769

Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa
Classe di Lettere e Filosofia
serie 5 / 2023, 15/2
pp. 285-308

La circolazione delle opere ambrosiane in Gallia: il caso di un sermone attestato nel *De incarnatione* di Giovanni Cassiano

Michele Cutino

Abstract This research study examines in depth the question of the authenticity of the fragment of a sermon *in natale Domini* attributed to Ambrose of Milan in a dossier of patristic testimonies compiled by Cassian at the end of his *De incarnatione Domini contra Nestorium* (VII, 25). This examination shows that the fragment cannot actually be attributed to the Bishop of Milan. In any case, it constitutes important evidence of the circulation in Gaul under the name of Ambrose of a discourse conceived at the end of the 4th century in the context of ecclesiastical controversies on asceticism and Mary's *virginitas in partu*, which was reused in a completely different context, in that of the Christological questions leading up to the Council of Ephesus in 431. The sermon had a certain success, since a modified version of it seems to have been retained in three pseudepigraphic sermons of the 5th to 6th centuries.

Keywords: Ambrose of Milan; John Cassian; pseudepigraphic literature; homiletic production; virginity of Mary

Parole chiave: Ambrogio di Milano; Giovanni Cassiano; letteratura pseudepigrafa; produzione omiletica; verginità di Maria

EDIZIONI DELLA NORMALE

Revisione tra pari/Peer review
Submitted 01.09.2023
Accepted 26.01.2024
Published 24.04.2024

Accesso aperto/Open access
© 2023 Michele Cutino (CC BY-NC-SA 4.0)

DOI: 10.2422/2464-9201.202302_02

La circolazione delle opere ambrosiane in Gallia: il caso di un sermone attestato nel *De incarnatione* di Giovanni Cassiano

Michele Cutino

Il tema della mia relazione è quello della circolazione del pensiero e delle opere di Ambrogio in Gallia a partire dal V secolo. Questo tema è senza dubbio da inserire nel più vasto fenomeno della fondazione dell'argomentazione patristica in Occidente a partire dalla questione pelagiana[1], in cui il ruolo autoritativo del vescovo milanese è, com'è noto, di assoluta importanza[2]. Già lo stesso Pelagio sappiamo che documentava il principio dell'*impeccantia* basandosi, fra l'altro, su un passo dell'*Expositio* di Ambrogio su Luca[3], e che nel suo *Pro libero arbitrio* tesseva il suo elogio come vera autentica espressione della fede cattolica, che faceva il consenso generale, in quanto mai contestata da alcuno, neppure dagli avversari[4]. Ma è nello scontro con Giuliano di Eclano nel decennio 420-30 che Agostino elabora il detto principio dell'argomentazione patristica mostrando come tutta la tradizione ecclesiastica anteriore a lui, occidentale e orientale, concorda con le sue posizioni[5], e specialmente Ambrogio che diviene una sor-

[1] Cfr. Eno 1981; Maschio 1986; Rébillard 2000; Rébillard 2001.

[2] Rinvio allo studio recente ed esaustivo di Aka-Brou 2022.

[3] Si tratta del famoso caso di Zaccaria ed Elisabella 'giusti dinanzi a Dio' discusso da Ambrogio, già nella prospettiva della questione dell'*impeccantia*, in *Exp. in Luc*. I, 17, nel quale Pelagio, secondo Agostino (*nat. et grat*. 63, 74), vedeva una conferma autoritativa alla sua affermazione di tale principio: cfr. per un esame dettagliato della questione Aka-Brou 2022, in particolare pp. 79-102.

[4] Questo elogio da parte di Pelagio è menzionato da Agostino a partire dal *De gratia Christi et de peccato originali* I, 42-3, 46-7, (per altri testi, cfr. Aka-Brou 2022, pp. 105-6), in cui sembra essere riportato testualmente il testo di Pelagio: *Beatus Ambrosius episcopus, in cuius praecipue libris Romana elucet fides, qui scriptorum inter Latinos flos quidam speciosus enituit, cuius fidem et purissimum in Scripturis sensum, ne inimicus quidem ausus est reprehendere*. Cfr. de Veer 1975, in part. pp. 694-7.

[5] Cfr. Grossi 2004; Ribreau 2019; Aka-Brou 2022, in part. pp. 182-287.

ta di *alter ego* del suo pensiero[6]. Quando poi intorno al 427 dei monaci di Marsiglia – nell'ambito di quella che è chiamata impropriamente 'questione semi-pelagiana'[7]- esprimono dei dubbi sull'idea della predestinazione agostiniana, il vescovo di Ippona invia loro nel 429 il *De praedestinatione sanctorum* et il *De dono perseverantiae* – costituenti, in effetti, all'origine, primo e secondo libro di una stessa opera - in cui le citazioni ambrosiane in quanto autorevoli antecedenti del suo pensiero, hanno la loro parte[8]. Perciò non deve stupire che Prospero di Aquitania continuerà nella direzione di Agostino, citando il vescovo milanese[9] nelle opere contro i monaci marsigliesi, per esempio nel *Contra Collatorem*, del 432-3, che è diretto contro le *Conlationes* di Cassiano.

A partire dunque da questo momento, l'immagine di Ambrogio *doctor ecclesiae catholicae* è solidamente affermata dappertutto, Gallia compresa, secondo i già menzionati canoni dell'autorità patristica. Peraltro, che Ambrogio fosse fra gli autori ben disponibili nelle biblioteche facenti capo al contesto monastico provenzale, in particolare con gli scritti ascetici sulla verginità, con le esegesi sui salmi e con la sua *Expositio* sul vangelo di Luca, è cosa ben provata[10].

[6] Anche la commissione della *Vita Ambrosii* a Paolino da parte di Agostino, a mio avviso da datare al 422 (cfr. Cutino 2021), rientra in questo processo di appropriazione del modello, per cui si veda anche Zelzer 1998.

[7] Per la storia della questione, cfr. Weaver 1996 e Ogliari 2003.

[8] Si tratta esclusivamente di citazioni appartenenti al *De dono perseverantiae* (8, 19; 13, 33; 19, 48-50; 23, 64), in cui appunto si rivendica all'azione della grazia non solo l'*initium fidei*, ma anche il dono di perseverare nella fede a coloro che Dio ha predestinati. I testi citati (*fuga*, 1, 1-2; *Exp. in Luc*., I, 10; VII,27) sono già tenuti in conto nella stessa prospettiva nella polemica con Giuliano (cfr. *c. duas epist. Pelag*., IV, 11, 30; *c. Iulian*., II, 8, 23; *c. Iulian. op. imp*., I, 93; 138; II, 85), in cui anche si ritrova insistentemente il binomio Cipriano-Ambrogio (cfr. Aka-Brou 2022, pp. 231-46).

[9] Ambrogio è l'unico che Prospero ritiene degno di figurare, accanto al preponderante Agostino, fra i *Patres* che rivestono un ruolo autorevole nella tradizione, in *C. coll.*, 9, 3. Cfr. Delmulle 2018, in part. pp. 202-7.

[10] Cfr. Kelly 1989, in particolare p. 141; Dulaey 2006, in part. p. 203-7.

1. *Status quaestionis*

Per approfondire i dati relativi alla circolazione delle opere del vescovo di Milano in Gallia, mi pare particolarmente interessante prendere in considerazione un caso esemplare di tale circolazione. Mi riferisco alle citazioni di alcune opere di Ambrogio da parte di Giovanni Cassiano nel settimo e ultimo libro del suo *De incarnatione Domini contra Nestorium*[11], concepito dal monaco marsigliese nel periodo immediatamente antecedente il concilio di Efeso del 431, che egli conclude appunto con una carrellata di opinioni di autori ecclesiastici, secondo il detto criterio dell'argomentazione patristica[12], citando fra quelli occidentali Ilario di Poitiers, Ambrogio di Milano, Girolamo, Rufino ed Agostino[13]. L'autorevolezza di Ambrogio, che possiamo dunque considerare topica in virtù della sua generale condivisione, è sottolineata dal monaco marsigliese, oltre che attraverso l'epiteto che lo accompagna, *eximius dei sacerdos*, anche dalla bella definizione di lui come "anello splendente costantemente al dito di Dio"[14]. Cassiano cita nell'ordine un passaggio del *De virginibus* I, 46, ma in modo selettivo e con rimaneggiamenti[15], alcune linee di un

[11] Cassian., *incar. Domin. c. Nest*., VII, 25, CSEL XVII (1888), ed. M. Petschenig, p. 383, 16 – p. 384, 7.

[12] Anche se questo criterio non è del tutto enucleato: in effetti gli autori ecclesiastici non sono citati come esempi di autorità accanto alla Scrittura, alla quale solo si riconosce questo ruolo autoritativo, ma come conferma, sul piano della fede dei *Christiana tempora*, dei dati scritturali sui quali Cassiano ha basato la sua argomentazione: cfr. VII, 24 *Sed tempus tandem est finem libro, immo universo operi inponere, si pauca tamen sanctorum virorum atque illustrium sacerdotum dicta subdidero, ut id, quod auctoritate testimoniorum sacrorum iam approbavimus, etiam fide praesentis temporis roboremus.*

[13] VII, 24-27. Seguono ai parr. 28-30 fra i Padri greci, Gregorio di Nazianzio, Atanasio di Alessandria e Giovanni Crisostomo.

[14] VII, 25, 383, ll. 16-17: *Ambrosius, eximius Dei sacerdos, qui a manu Domini non recedens, in Dei semper digito quasi gemma rutilavit…*

[15] Questo il testo di Cassiano (VII, 25, 383, ll. 18-23): *in libro qui est ad virgines ita memorat: "Fraternus meus candidus et rubeus"* (Ct 5, 10), *candidus quia patris splendor est, rubeus quia partus est virginis. Memento tamen in eo antiquiora divinitatis insignia quam corporis sacramenta. Non enim coepit ex virgine, sed qui erat, venit in virginem.* E questo il testo originario di Ambrogio nell'edizione di Cazzaniga 1948: *"Fraternus meus candidus et rubeus"* (Ct 5, 10). *Decet enim ut plene noveris, virgo, quem diligis atque omne in eo et in-*

altrimenti sconosciuto *in Natale Domini*, e una breve citazione dell'inizio del secondo libro dell'*Expositio* sul vangelo di Luca (II,1[16]). Sapere dunque se è la Gallia, nello specifico la Provenza, che ci restituisce un inedito ambrosiano, attestando così una circolazione di sue opere sconosciute anche alla tradizione milanese, che pure, assai ricca, ben presto, subito dopo la morte di Ambrogio nel 397, si premura di curare varie edizioni, spesso tematiche, delle sue opere, esprimendosi per conseguenza sull'autenticità ambrosiana del passo, è di estremo interesse per l'oggetto di questo convegno. Peraltro le citazioni ambrosiane di Cassiano hanno avuto un certo successo tanto che le ritroviamo come *Excerpta Ambrosii*, nonostante siano anche comprese le frasi di raccordo di Cassiano, che le introducono, nel ms. Parisinus Latinus 2785 del X sec., f. 46-46v, in cui essi sono stati identificati da P. Courcelle[17].

La situazione del frammento di questa presunta opera ambrosiana è complicata innanzitutto dal fatto che anche fra i passi addotti prima per Ilario di Poitiers si trova un *excerptum* che Cassiano dice appartenere al prologo dei *Commentarii in Matthaeum*, non altrimenti attestato, in cui questo autore ci fornirebbe una sorta di schizzo del piano dell'opera appunto annunciato in detto prologo[18]. J. Doignon, che di Ilario, come è noto, era grande esperto, nega qualsiasi veridicità all'esistenza di questo prologo[19]: egli ritiene che Cassiano abbia fatto una sorta di parafrasi di espressioni del commento ilariano a Mt 2. 5, così come aveva fatto il papa Celestino in occasione di un concilio tenutosi a Roma nel 430, generando un frammento apocrifo dell'*Ad Constantium*, ma in effetti frutto della

genitae divinitatis et adsumptae mysterium incorporationis agnoscas. Candidus merito, quia patris splendor, rubeus quia partus est virginis. Color in eo fulget et rutilat utriusque naturae. Memento tamen in eo antiquiora divinitatis insignia quam corporis sacramenta, quia non coepit ex virgine, sed qui erat, venit in virginem. Ho indicato con una doppia sottolineatura le modifiche nel testo di Cassiano, e con la sottolineatura scempia le omissioni, non riconducibili né le une né le altre a varianti nella trasmissione testuale, per cui esse sono dovute alla *ratio* approssimativa con cui Cassiano cita la lettera del passo.

[16] Questa sì, vista anche la breve estensione, fedele (VII, 25, 384, ll. 7-9): *item in expositione evangelii secundum Lucam: Quod ea potissimum lecta est ur deum pareret, quae erat desponsata viro.*

[17] Courcelle 1955.

[18] Cassian., *incar. Domin. c. Nest.*, VII, 25.

[19] Doignon 1971, in part. pp. 228-9.

contaminazione di espressioni tratte dal *De trinitate* del vescovo di Poitiers, che sarà in seguito riprodotto da Arnobio il Giovane[20]. Che però Cassiano si produca per l'*in Matthaeum* di Ilario nella stessa operazione epitomatrice di Celestino, è tutto da dimostrare: penso che su questo aspetto potrà ben pronunciarsi Ch. Guignard, che ha recentemente sostenuto a Strasburgo il suo Habilitationschrift, strettamente connesso al commento di Ilario sul Vangelo[21]. Ciò che ci importa è che Doignon applica a Cassiano epitomatore di Ilario quanto ha rinvenuto nel Celestino effettivamente autore di un apocrifo ilariano, sulla scorta del fatto che il passaggio dell' *in natale Domini* per lui è appunto una parafrasi, operata sempre da Cassiano, di passi ambrosiani, in particolare di *inst. virg*., 8, 52 e *epist. extra coll.*, 15, 6. D'altra parte proprio sulla affinità con questi passi si fonda Courcelle[22] per motivare la paternità effettivamente ambrosiana del frammento, contestando da parte sua le perplessità che H. Frank[23] aveva espresso sul carattere ambrosiano di alcuni elementi della lexis del frammento.

La situazione del frammento citato da Cassiano è però ulteriormente complicata dal fatto che esso trova riscontro anche all'interno di alcuni sermoni probabilmente di VI/VII sec., in parte pseudoagostiniani, in parte attribuiti ad altri autori come Massimo di Torino o Severiano di Gabala, i cui rapporti reciproci sono stati oggetto di dibattito. Si tratta in particolare del *sermo in natali Domini*, intitolato dall'incipit *Quis tantarum rerum*[24], di un altro sermone cominciante per *Diei huius adventum*, pubblicato da A.B. Caillau, I, 10 Caillau-Saint-Yves[25], e dell'omelia *Proxima dominica* attribuita a Massimo di Torino[26].

Il rapporto fra questi testi e il frammento ambrosiano, e le relazioni genetiche fra questi testi al loro interno sono particolarmente intriganti. W. Bergmann[27] riteneva già che il *Quis tantarum rerum* ci restituisse nella sua

[20] Cfr. *Conflictus cum Serapione* II, 13. Per la complessa questione si veda Doignon 1964.

[21] Guignard 2020.

[22] Courcelle 1955, p. 319.

[23] Frank 1952, in part. p. 215.

[24] Consultabile ancora in PL 39, 1987-1989.

[25] Riprodotto nel *Supplementum* della Patrologia, PLS 927-929.

[26] Edita anch'essa in PL 57, 235-238 come omelia 5.

[27] Bergmann 1898. Cfr. anche Frank 1952, pp. 203-4.

integralità il sermone ambrosiano originario, che però aveva subito degli importanti correttivi in senso nestoriano[28]. Su questa linea si poneva il Courcelle, aggiungendo da parte sua argomenti invero assai poco solidi, e cioè l'uso in questo sermone del termine *paranymphus*, termine raro già ambrosiano[29], che però appartiene ad una porzione del testo giudicata già dai Maurini[30] interpolata, un riferimento[31] alla IV ecloga virgiliana, v. 21 *nova progenies caelo demittitur alto*, che si inquadrerebbe secondo lo studioso francese nella nota sensibilità ambrosiana verso la poesia virgiliana, bucolica in particolare[32], e infine la citazione di Ez 44, 2, abituale in Ambrogio, come vedremo fra breve, a proposito della verginità di Maria: tale argomento tuttavia non è cogente per provare l'autenticità ambrosiana dell'intero *sermo in natali Domini* perché la citazione di Ez 44, 2 è appartiene alla porzione del sermone coincidente col frammento citato da Cassiano. I successivi pronunciamenti su questa vicenda, quelli di L. Brou[33] e di H. Barré[34], danno per scontata l'autenticità del frammento ambrosiano. Barré, che costituisce in effetti l'ultimo pronunciamento su questa complessa questione, precisa però che il *Quis tantarum rerum* non è la versione nestoriana del sermone ambrosiano riprodotto da Cassiano, in quanto esso si basa sul *Diei huius*, che a sua volta tiene in conto, modificandolo, il sermone ambrosiano e vi aggiunge un passo del *De fide* del vescovo di Milano[35], per cui a suo avviso la situazione di dipendenza fra tutti i testi del dossier può essere schematizzata in tal modo[36]:

[28] Si tratta in effetti di espressioni che riducono la dimensione umana del Cristo ad una nascita *secundum carnem* (par. 4-5), per cui si parla di *ortum dominici corporis* (par. 1),e di *miraculum corporis dominici* (par. 4).

[29] Cfr. Ambr. *epist.* IX, 62, 18.

[30] Cfr. PL 39, 1987, nota b: «in manuscriptis variis cum insigni varietate reperitur. Quidam id totum omittunt quod ansulis comprehensum est, ab illis verbis, *Praedicamus hodie*, etc., usque ad finem n. 3». Il Frank attribuisce un'origine greca a questo inciso: cfr. Frank 1952, pp. 197-202.

[31] PL 39, 1989.

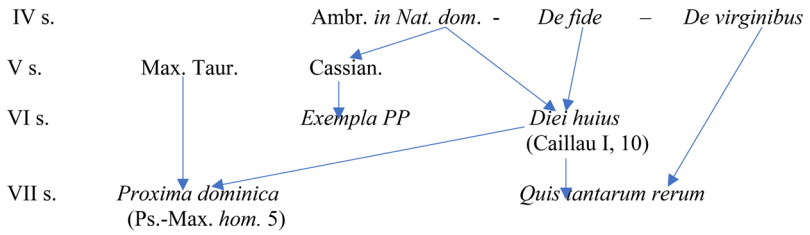
[32] Courcelle 1955, p. 319 n. 1.

[33] Brou 1952.

[34] Barré 1963.

[35] *Fide*, I, 4, 31-32

[36] Barré 1963, p. 137.



La questione merita, a mio avviso, di essere riconsiderata perché a più di 60 anni di distanza non ci sono di fatto esami affidabili dell'autenticità o dell'inaffidabilità del frammento, essendosi di fatto concentrata la critica soprattutto sul rapporto interno fra i sermoni posteriori in cui esso è incluso. Bisogna in effetti esaminare in sé e per sé il frammento cassianeo per verificarne gli elementi che possono essere chiaramente stabiliti, e nello stesso tempo vederlo nella 'profondità' della sua trasmissione, alla luce del trattamento che ad esso riservano i sermoni di incerta attribuzione che lo contengono.

2. *Il frammento ambrosiano*

Riproduco innanzitutto il frammento secondo l'edizione CSEL del *De incarnatione* di Cassiano, eccezion fatta per *parturit*[37] (l. 3), attestato dalla parte più significativa dei manoscritti presi in considerazione nell'edizione CSEL e confermato dagli *Excerpta* del Parisinus Latinus 2785, in luogo del *parturiit* accolto dall'editore M. Petschenig:

Item ipsius in natale Domini: Videte miraculum matris dominicae : virgo concepit, virgo peperit, virgo cum parturit, virgo gravida, virgo post partum, sicut in Ezechiele dicitur: "Et porta erat clausa et non est aperta, quia dominus transivit per eam" (Ez. 44, 2). Gloriosa virginitas et praeclara fecunditas. Dominus mundi nascitur, et nullus est gemitus parientis: vacuatur uterus, infans excipitur, nec tamen virginitas violatur. Fas erat ut Deo nascente meritum cresceret castitatis, nec per eius egressum violarentur integra, qui venerat sanare corrupta.

[37] Così anche Courcelle 1955, p. 319 e n. 2.

Il frammento si focalizza sul prodigio/*miraculum* della madre del Signore la cui maternità virginale è sottolineata in varie dimensioni attraverso l'accumulo di espressioni in anafora, *virgo concepit, virgo peperit, virgo cum parturit, virgo gravida, virgo post partum*, corroborate dalla citazione di Ez 44, 2 (*sicut in Ezechiele dicitur*), riferito a Maria porta chiusa per la quale può passare solo il Signore. Sulla base di questa citazione il frammento, come è evidente, risulta così centrato sull'aspetto più prodigioso della duplice caratteristica di vergine e madre di Maria (tradotto nel binomio *gloriosa virginitas/praeclara fecuditas*), ossia quello della sua *virginitas in partu*: di Maria si sottolinea il fatto che partorisce senza gemiti il Signore del mondo, e che la sua virginità non risulta violata dall'uscita/*egressus* del Cristo, ciò di cui si dà un'interpretazione morale: non poteva ledere l'integrità, in tal caso virginale, chi era venuto a sanare ciò che era corrotto.

a) Comincerei la mia analisi dal nesso *mater dominica* da cui il passo è inaugurato: sulle 265 occorrenze ambrosiane dell'aggettivo *dominicus*, in nessun caso esso è riferito a Maria[38]: lo troviamo comunemente, come equivalente di un genitivo soggettivo, riferito a *passio*[39], *incarnatio*[40], *oratio*[41], *crux*[42], *resurrectio*[43], e ovviamente *dies*[44], mentre per il titolo di Theotókos, Madre di Dio, come si sa, oggetto di discussioni particolarmente virulenti fra Cirillo e Nestorio nel periodo che precede il pronunciamento dogmatico definitivo a questo riguardo del Concilio di Efeso del 431, Ambrogio è il primo in ambito latino a presentare questa qualifica[45], appartenente alla tradizione cristiana, in specie a quella alessandrina secondo il principio della *communicatio idiomatum*.

[38] Altrove, si veda Claud. Mam., *anim.* 8, 6: *Gabriel ante oculos dominicae matris adsisteret*.

[39] Cfr. *e.g. hex.*, IV, 4, 13; VI, 10, 76; *Cain et Abel*, I, 8, 31.

[40] Cfr. *e.g. Cain et Abel*, I, 4, 7.

[41] Cfr. *e.g. Cain et Abel*, I, 9, 37.

[42] Cfr. *e.g. Cain et Abel*, II, 4, 14.

[43] Cfr. *e.g. Abr.*, I, 5, 39.

[44] Cfr. *e.g. Abr.*, II, 11, 79.

[45] Cfr. *virg.*, II, 7: *Quid nobilius Dei matre?* Si vedano anche *hex.* V, 20, 65; *Exp. Luc.* II, 10; 13; X, 130, e Huhn 1954, in part. pp. 13-9.

b) In secondo luogo stupiscono le distonie sul piano stilistico, e cioè non solo l'*inconcinnitas*, ma in qualche modo l'incongruenza delle accumulazioni in anafora che connotano le dimensioni della verginità di Maria. Infatti dopo la coppia perfettamente omogenea *virgo concepit, virgo peperit*, una prima incongruenza sembrerebbe essere costituita da *virgo cum parturit*, sul piano sintattico per il ricorso alla proposizione temporale col presente, su quello concettuale in virtù dell'insistenza di *pario* e *parturio*, pur nelle sfumature che li differenziano – l'uno essendo l'equivalente del greco generico τίκτω[46], il suo derivato mettendo più l'accento sull'aspetto doloroso del generare come il greco ὠδίνω[47]- sull'idea del parto virginale di Maria, tant'è che subito dopo, quando il frammento si riferisce al parto senza dolore di Maria, *nullus est gemitus parientis*, e ci si sarebbe perciò aspettati piuttosto *parturio*, troviamo invece *pario*, per cui non sembra che l'autore faccia un uso semanticamente differenziato dei due termini, li ritiene anzi intercambiabili. Ma c'è di più. La serie verbale è bruscamente interrotta poi dal nesso nominale *virgo gravida*, che peraltro concettualmente ritorna all'idea iniziale del concepimento, ed è seguito da *virgo post partum*. Questa incongruenza ci dice che la serie anaforica non può essere qualificata come un'attestazione della triplice formula della verginità di Maria *ante partum*, *in partu* e *post partum*, sul piano di quella che troviamo per la prima volta in Zenone di Verona[48]. Piuttosto i cinque membri della serie sembrerebbero seguire, sul piano formale e concettuale, una successione 2+1+2, in cui il primo binomio (*virgo concepit, virgo peperit*) e il secondo (*virgo gravida, virgo post partum*) alludono alla concezione e al parto virginale di Maria, e sono intervallati da quella che ha tutta l'aria di una sorta di glossa, precisante il *peperit* nella direzione esplicita del mantenimento della verginità di Maria all'atto del partorire, *in partu* appunto. Che anche il secondo binomio vada nella direzione del primo si evince dal fatto che *post partum* non può essere inteso nel frammento nel senso dell'affermazione della verginità perpetua di Maria, anche dopo la generazione di Gesù, che esso avrà tecnicamente, e ha anche nel passo

[46] Cfr. Paul. Fest. p. 52: *quod graece κύειν parere sit*; Gloss. *pario: τίκτω*. Si veda ThlL X/1, 399, ll. 39-40.

[47] Si veda Mar. Victorin. *in Gal.*, IV, 27: *parturire … in dolore esse est, cum partus effunditur*; Ambrosiast., *in Rom.* 8, 22: *parturire dolere est.*

[48] Zeno *tract.*, I, 54, 5: *Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit.*

di Zenone appena evocato: lo mostra chiaramente il fatto che la serie è chiosata – *sicut in Ezechiele dicitur-* da una 'citazione' particolare di Ez 44, 2 che con i tempi al passato (*Et porta erat clausa et non est aperta, quia dominus transivit per eam*), fa capire di essere riferita alla porta/Maria che rimane chiusa anche al passaggio del Cristo dopo il parto. E la notazione finale del frammento *nec per eius egressum violarentur integra* ribadisce quest'idea.

c) Quanto c'è di ambrosiano in questa serie? Certo nulla sul piano stilistico-formale, essendo abitualmente il vescovo milanese, come è noto, stilisticamente sorvegliato nelle sue articolazioni retoriche in anafora. Se poi si guardano i membri prendendoli isolatamente, certamente ambrosiano è il primo binomio[49], ma il doppione *pario/parturio* nel vescovo milanese è sempre giustificato su base scritturistica[50], e nel caso di Maria esso risponde a una intenzionalità teologica ben precisa[51] che qui non sembra affatto emergere. *Virgo gravida* è nesso del tutto inattestato perché dell'aggettivo in tutta l'opera ambrosiana c'è una sola occorrenza, e non in riferimento alla gravidanza di Maria[52].

[49] La concorrenza dei due verbi in riferimento a Maria è particolarmente insistita nell'opera ambrosiana (cfr. *exp. Luc*. II, 7; *inst. virg*., 16, 98; *epist. extra coll.*, 15, 5), ma la formulazione più prossima a quella del nostro frammento, per *virgo* in anafora è senz'altro *virginit*., 11, 65: *virgo concepit, virgo peperit bonum odorem, dei filium*.

[50] È il caso di *Cain et Abel*, I, 10, 47 o *di Iacob,* II, 11, 57 in cui *et parturivit et peperit* sono in linea con il dettato di Is. 26, 18 nella forma della Vetus Latina = Septuaginta, o di *Isaac*, 8, 73 *illic parturivit te quae peperit* te che tiene in conto Ct 8, 5.

[51] È il caso di *expl. ps.*, 47, 11 che differenzia i due verbi a proposito di Maria *Ideo eum Maria non parturit, sed peperit, quia et dominum et salutare sciebat ex se esse generandum,* in cui Ambrogio, come nota giustamente Pizzolato 1980, p. 237 n. 19, sulla scorta di Io 16, 21, distingue con *parturio* il parto di Maria nel tempo, storicamente, dal fatto che ella l'ha già misticamente generato (= *pario*) nella fede, riconoscendolo come Signore e Salvatore. Non si può certo, d'altra parte, fare ricorso a questo passo come fa Frank 1952, p. 215 – in questo ha perfettamente ragione Courcelle 1955, p. 318, che si richiama a *inst. virg.* 5, 39: *et utique minus erat hominem resurrexisse quam virginem parturisse* – per motivare che Ambrogio non usa *parturio* per il parto della vergine.

[52] Cfr. *hex.*, VI, 4, 25: *Quamvis cibi desiderio teneatur et potus, transcurrit tamen aliena ubera gravida.*

d) Se poi si passa alla citazione del profeta Ezechiele le considerazioni che si possono fare diventano davvero interessanti. Dico subito che la forma nella quale Ez 44, 2 è citato nel frammento *sicut in Ezechiele dicitur: "Et porta erat clausa et non est aperta, quia dominus transivit per eam"* non trova corrispondenza nelle due occorrenze in cui esso è citato esplicitamente da Ambrogio. Le riproduco entrambe perché, come abbiamo visto, sono appunto le occorrenze che vengono oppostamente interpretate da Doignon come la base del centone ambrosiano realizzato da Cassiano nel frammento, e da Courcelle, invece, come prova dell'autenticità del frammento stesso.

inst. virg., 8, 52-53. 55: "Porta haec clausa erit et non aperietur, et nemo transibit per eam, quoniam dominus deus Israel transibit per eam" … Quae est haec porta, nisi Maria? Ideo clausa quia virgo. Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non solvit. Mansit intemeratum septum pudoris, et inviolata integritatis duravere signacula, cum exiret ex virgine, cuius altitudinem mundus sustinere non posset. "Haec" inquit "porta clausa erit et non aperietur". Bona porta Maria, quae clausa erat, et non aperiebatur. Transivit per eam Christus, sed non aperuit. … "Porta haec clausa erit et non aperietur et nemo transibit per eam", hoc est nemo hominum, "quoniam dominus", inquit, "Deus Israel transibit per eam". "Eritque clausa", id est post transitum domini erit clausa et non aperietur a quoquam, nec aperta est.

Epist. extra coll., 15, 5-6: Haec est virgo quae in utero concepit, virgo quae peperit filium; sic enim scriptum est: "Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium" (Is. 7, 14), non enim concepturam tantummodo virginem sed et parituram virginem dixit. Quae autem est illa porta sanctorum, illa exterior ad orientem quae manet clausa "et nemo" inquit, "pertransibit eam sed solus deus Israhel transibit per eam?" Nonne haec porta Maria est per quam in hunc mundum redemptor intravit? Haec est porta iustitiae sicut ipse dixit: "Sine nos implere omnem iustitiam" (Mt 3, 15), haec porta est Maria de qua scriptum est quia dominus pertransibit eam et erit clausa post partum, quia virgo et concepit et genuit.

Il primo passaggio fa parte di una delle opere ascetiche di Ambrogio, il *De institutione virginis*, composto intorno al 392-3 in rapporto all'affaire del vescovo Bonoso, combattuto da Ambrogio in quegli anni, perché negava la *virginitas post partum* di Maria, e cioè la verginità perpetua di Ma-

ria anche dopo avere messo al mondo il Cristo[53]. È in questo contesto che Ez 44, 2 acquisisce un ruolo centrale accanto a Io 19, 26-7. La porta chiusa è Maria attraverso la quale il Cristo, e nessun altro più anche in avvenire, è potuto venire al mondo senza infrangere i *signacula integritatis*, i segni della verginità. Si noterà che il testo di Ezechiele è innanzitutto interpretato in relazione al parto virginale di Maria[54] (*Quae est haec porta, nisi Maria? Ideo clausa quia virgo. Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non solvit*), sicché, nonostante i tempi al futuro della profezia, essa è parafrasata da Ambrogio con i tempi al passato, in riferimento alla già verificatasi venuta al mondo del Cristo attraverso il parto di Maria, in una forma che è esattamente speculare alla citazione esplicita del nostro frammento, come mostra bene questo raffronto:

in natale Domini	*inst. virg.* 8, 53
Sicut in Ezechiele dicitur: "Et *porta erat clausa* et non est aperta, quia *dominus transivit per eam*	"Haec" inquit "porta clausa erit et non aperietur". Bona *porta* Maria, *quae clausa erat*, et non aperiebatur. *Transivit per eam Christus*, sed non aperuit

La corrispondenza non può essere casuale, perché il contesto è identico, la profezia di Ezechiele in rapporto alla *virginitas in partu* di Maria. Ciò che nel testo ambrosiano è parafrasi interpretativa applicata al passato= evento già realizzatosi di Ez 44, 2, nel frammento è presentato come il dettato stesso del testo di Ezechiele, che peraltro in questa formula in tutte le versioni bibliche è attestato esclusivamente nel nostro frammento.

Nel *De institutione virginis* Ambrogio non si ferma a questa prospettiva. Egli riferisce infatti la profezia non solo alla nascita già avvenuta del Cristo, ma anche alla dimensione posteriore ad essa, per dirla con le parole del vescovo milanese, *post transitum Christi*: *Porta haec clausa erit et non aperietur et nemo transibit per eam", hoc est nemo hominum, "quoniam dominus", inquit, "Deus Israel transibit per eam". "Eritque clausa", id est post transitum domini erit clausa et non aperietur a quoquam, nec aperta*

[53] Su questa faccenda e la datazione dell'opera, cfr. Gori 1989, pp. 59-62; 78-80.

[54] Per il tema della *virginitas in partu*, rinvio a De Aldama 1962, in part. pp. 113-8; Neumann 1962, in part. pp. 105-38.

est. Si tratta di una interpretazione della profezia che si ritrova in Girolamo[55] e che Ambrogio potrebbe avere attinto da una omelia di Anfilòchio di Iconio[56].

L'altro testo si riferisce invece all'affaire Gioviniano, prete romano, come è noto, contestatore delle basi ideologiche dell'ascetismo monastico, e, fra le altre cose, proprio della *virginitas in partu* di Maria[57]. Gioviniano fu condannato all'inizio del 393 da un sinodo romano riunito da papa Siricio, e Ambrogio si adoperò poco dopo per ribadire questa condanna in occasione di un sinodo milanese – e ciò perché le idee di Gioviniano avevano fatto presa anche negli ambienti monastici e più generalmente clericali, dell'Italia settentrionale[58]–, i cui pronunciamenti ufficiali sono costituiti appunto dalla *epist. extra coll.* 15, da cui proviene il nostro passo. Notiamo che esso esordisce con l'affermazione del parto virginale di Maria, evocato con il binomio, che abbiamo visto ormai topico in Ambrogio, dei verbi *concipio* e *pario* con *virgo* in anafora proprio come nel nostro frammento (*virgo quae in utero concepit, virgo quae peperit filium … non enim concepturam tantummodo virginem sed et parituram virginem dixit*). La profezia di Ezechiele, sempre correttamente citata al futuro, è interpretata, come nel caso del passaggio di *inst. virg.*, nella prospettiva dell'avvenimento effettivamente già verificatosi del Cristo dando alla luce il quale Maria rimane vergine[59]. E alla fine del passo il concetto è di nuovo ribadito, con un'interpretazione del nesso *post partum* in riferimento strettamente alla *virginitas in partu* (« la porta rimarrà chiusa dopo il parto » = Maria non perde la sua verginità avendo partorito Gesù), supportata

[55] Hier., *In Ez.* XIII, 44, 2.

[56] Cfr. Amph., *Orat.* 1, 3 e Harmuth 1933, in part. pp. 53-71.

[57] Su quest'altra vicenda, si vedano Duval 2003; Hunter 2007.

[58] Alcuni monaci milanesi avevano rinunciato al loro stato a seguito della predicazione di due seguaci di Gioviniano, tali Sarmazione e Barbaziano: questi soggetti, a quanto risulta dalla lunga *epist. extra coll.* 14, inviata da Ambrogio alla chiesa di Vercelli, rischiavano anche di influenzare negativamente la successione episcopale in questa sede, dipendente da Milano, dove Ambrogio voleva insediare una figura di asceta/vescovo, in linea con la tradizione di questa città, rappresentata da Eusebio: su tutta questa complessa questione, mi permetto di rinviare a Cutino 2016.

[59] È interessante notare che qui a Ez 44, 2 Ambrogio applica l'interpretazione che una lunga tradizione cristiana applicava già a Is 7, 16 secondo il testo della Settanta – «la vergine partorirà un figlio».

ancora una volta dal binomio concepire/partorire, *haec porta est Maria de qua scriptum est quia dominus pertransibit eam et erit clausa post partum, quia virgo et concepit et genuit*, esattamente nella stessa prospettiva del nostro frammento, in cui la locuzione temporale *post partum*, come abbiamo visto, è da intendersi così alla luce della particolare citazione di Ez 44, 2 fornita a suo supporto.

e) Se si passa poi alla seconda parte del frammento, notiamo che esso si produce in dei concetti che sono complementari in Ambrogio rispetto alle tematiche della verginità di Maria, e cioè nella fattispecie l'idea che Maria generi il Signore del mondo[60], nonché quella del parto senza gemiti di Maria che supporta la *virginitas in partu*[61], e infine ribadisce il punto nodale del parto virginale di Maria. Ma invano si cercherebbero in questa parte corrispondenze formali specifiche con Ambrogio, in quanto la lexis risulta piuttosto autonoma, a differenza di quanto osservato nelle prime due linee.

Cosa possiamo dunque osservare sulla base di questa analisi? La presenza letterale del binomio ambrosiano *virgo concepit, virgo peperit* in rapporto alla *virginitas in partu*, come in *epist. extra coll.* 15, 5, l'accezione di *post partum* nella prospettiva di questo stesso tema (= avendo partorito), come in *epist. extra coll.*, 15, 6, la citazione di Ez 44, 2 secondo in effetti una parafrasi al passato, riferita ancora a quanto si è già verificato in occasione del parto prodigioso di Maria, che è perfettamente corrispondente alle espressioni di *inst. virg.*, 8, 53, ma contraria alla prassi ambrosiana della citazione letterale di passi biblici, tutti questi elementi, in connessione con

[60] Si vedano a tal proposito ancora *inst. virg.*, 8, 52 *inviolata integritatis duravere signacula, cum exiret ex virgine,* cuius altitudinem mundus sustinere non posset, e soprattutto *epist. extra coll.*, 14, 33: *Quid autem loquar quanta sit virginitatis gratia, quae meruit a Christo eligi ut esset etiam corporale Dei templum, in qua «corporaliter» ut legimus «habitavit plenitudo divinitatis» (Col 2,9)? Virgo genuit mundi salutem, virgo peperit vitam universorum. Sola ergo non debet esse virginitas quae omnibus in Christo profuit? Virgo portavit quem mundus iste capere ac sustinere non potest*, testo in cui si ritrova anche il motivo del merito della verginità, presente egualmente nel nostro frammento (*ut meritum cresceret castitatis*).

[61] Come mostra sufficientemente un passaggio dell'*expositio* su Luca, II, 7 *concepit nos virgo de spiritu, parit nos virgo sine gemitu*, cui si connette bene *nullus est gemitus parientis* del frammento.

le disfunzioni stilistiche – l'anafora 2+1+2, con la distonia della temporale *cum parturit-* e lessicali (*virgo gravida*), riscontrabili nelle stesse prime linee del frammento, nonché con il 'commento' più libero delle altre linee del frammento, non riconducibili formalmente alla lexis ambrosiana, mi fanno senz'altro propendere per il carattere non autentico del frammento citato da Cassiano. Ciò però non vuole affatto dire che sia Cassiano a far passare per ambrosiano quello che è il frutto di una sua selezione orientata, come suppone Doignon, anzi. L'analisi operata ci fa intravedere l'esistenza di un sermone, da cui il frammento è tratto, che doveva essere stato concepito in stretta connessione con le spinose questioni ecclesiastiche che avevano accompagnato le polemiche e i pronunciamenti ufficiali contro Bonoso e contro Gioviniano fra 393 e 396, e che attingeva a piene mani al repertorio ambrosiano, visto il ruolo importante che il vescovo milanese aveva svolto in tali questioni, come responsabile della sede metropolitana più importante dell'Italia annonaria. Non stupisce che questo documento a destinazione pastorale sia circolato rapidamente sotto il nome stesso di Ambrogio (morto nel 397), cui si rifaceva: la pseudoepigrafia, come è noto, è fenomeno assai frequente nelle dispute teologiche tardoantiche, tendente a far passare sotto l'autorità di personaggi importanti le idee che si intendevano caldeggiare. È suggestivo pensare che questa attribuzione indebita sia avvenuta in ambito gallico, documentando così come le polemiche sull'ascetismo monastico, cui il dibattito sulla verginità di Maria era connesso, avevano avuto un'eco anche in Gallia, ciò che ci lascia anche intravedere una composizione poetica come la *Laus Iohannis*, di cui mi sto occupando[62], la quale sembrerebbe risalire alla fine IV secolo-inizi V e connettersi egualmente all'ambiente gallico.

3. *I testi omiletici e il frammento ambrosiano*

3.1

Come abbiamo avuto modo di rilevare, Barré pensa che all'origine dei testi omiletici che comprendono il frammento, ci sia il sermone *Diei huus* = I, 10 Caillau-Saint-Yves, da collocare nel VI secolo, cui attingerebbero autonomamente il sermone *Proxima dominica* dello Ps.-Massimo di Torino e il *Quis tantarum rerum*, entrambi del VII secolo. In effetti, almeno

[62] Cfr. Cutino 2022.

a guardare più da vicino il modo in cui il frammento è ivi trasmesso, - ciò che non è stato mai fatto- la situazione mi sembra più complicata. Fornisco innanzitutto in questo schema 1 una sinossi comparativa delle quattro fonti:

Sermo in natale Domini in Cassian. *De incar. Domin. c. Nest.* VII, 25, CSEL XVII (1888), 383,16-384, 7	Ps.-Aug. *In natali Domini* V, PL 39, 1987-1989	Sermo I, 10 Caillu-Saint-Yves, PLS 927-929	Ps. Max. *hom.* V, PL 57, 235-238
Ambrosius, eximius Dei sacerdos, qui a manu Domini non recedens, in Dei semper digito quasi gemma rutilavit, in libro qui est ad virgines ita memorat […] Item ipsius in natale Domini: Videte miraculum matris dominicae: *virgo concepit, virgo peperit, virgo cum parturit, virgo gravida, virgo post partum*, sicut in Ezechiele dicitur: "Et porta erat clausa et non est aperta, quia dominus transivit per eam" (Ez. 44, 2). *Gloriosa virginitas et praeclara fecunditas.* Dominus mundi nascitur, et nullus est gemitus parientis: vacuatur uterus, infans excipitur, nec tamen virginitas violatur. Fas erat ut Deo nascente meritum cresceret castitatis, nec per eius egressum violarentur integra, qui venerat sanare corrupta. *Parturit* Par. Lat. 2785, f. 46^{v}; *parturiit* Petschening	Vide miraculum matris dominici corporis. *Virgo concipit, virgo gravida, virgo cum parturit, virgo post partum. Praeclara ergo illa virginitas et gloriosa fecunditas.* Virtus mundi nascitur, et nullus parientis est gemitus: vacuatur uterus, infans excipitur, nec tamen virginitas violatur. Fas enim erat, ut Domino ex virgine secundum carnem nascente meritum cresceret castitatis, ne per eius adventum violarentur integra, qui veniebat sanare corrupta.	Videte miraculum matris Domini; *virgo concepit, virgo parturit, virgo gravida, virgo post partum*. Gloriosa virginitas et praeclara fecunditas. Virtus mundi nascitur et nullus est gemitus parturientis. Vacuatur uterus, infans excipitur, nec tamen virginitas violatur. Necesse erat, ut Deo nascente meritum cresceret castitatis, nec per eius adventum violarentur integra, qui venerat sanare corrupta.	Videte miraculum matris dominicae; *virgo est cum concipit, virgo cum parturit, virgo post partum*. Gloriosa virginitas et praeclara fecunditas. Virtus mundi nascitur et nullus est gemitus parturientis. Vacuatur uterus, infans excipitur, nec tamen virginitas violatur. Necesse erat, ut Deo nascente meritum cresceret castitatis, nec per eius adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta.

3.1.1

Se confrontiamo la porzione delle tre omelie riproducenti tale frammento, possiamo innanzitutto notare che tutte e tre presentano delle caratteristiche importanti che le accomunano nella divergenza dalla forma della citazione cassianea.

3.1.2

Sermo in natale Domini ≠ Ps.-Aug. *In natali Domini* V + Sermo I, 10 Caillu-Saint-Yves + Ps. Max. *hom.* V	
virgo peperit	*om.*
Sicut in Ezechiele dicitur… per eam	*om.*
Dominus mundi	Virtus mundi
Per eius egressum	Per eius adventum

Una, l'omissione di *virgo peperit*, nasce evidentemente dall'esigenza formale di evitare il doppione *virgo peperit- virgo cum parturit*: faccio notare, altresì, che tutti i tre testi, *Diei huius* compreso, hanno *parturit* al presente, variante attestata anche nei manoscritti del *de incarnatione* e negli *Excerpta*, che noi privilegiamo. *Virtus mundi* è sostanzialmente variante di *Dominus mundi*, accentuante se si vuole l'aspetto dinamico in senso etimologico del Logos/*Verbum* che si incarna. Ma le altre due sono difformità sostanziali rispetto al testo tradito da Cassiano: si tratta dell'omissione della citazione di Ez. 44, 2 e della variante *per eius adventum*, «attraverso la sua venuta», del Cristo, evidentemente, al posto di *per eius egressum*, «in virtù della sua fuoriuscita». Questi due fattori fanno sì che la seconda parte del frammento nelle omelie pseudepigrafe che lo contengono sia incentrato non specificamente sulla *virginitas in partu*, ma sulla maternità virginale in generale di Maria, dovuta al fatto che l'incarnazione divina, finalizzata a sanare tutto ciò che era corrotto, non poteva infrangere la purezza virginale che da questa corruzione era appunto del tutto esente.

Ora, tale coincidenza di prospettive fra i tre testi potrebbe spiegarsi, con la dipendenza reciproca di questi testi, in particolare, come sostiene Barré, con la dipendenza di *Quis tantarum rerum* e dell'omelia pseudomassimiana dal *Diei huius*= sermone I. 10 Caillu. In effetti i dati sembrerebbero non autorizzarci affatto a procedere in questa direzione, come mostrano i tre schemi seguenti:

3.1.3

Sermo in natale Domini + Ps.-Aug. *In natali Domini* V ≠ Sermo I, 10 Caillu-Saint-Yves + Ps. Max. *hom.* V	
Parientis	parturientis

3.1.4

Sermo in natale Domini + Sermo I, 10 Caillu-Saint-Yves ≠ Ps.-Aug. *In natali Domini* V + Ps. Max. *hom.* V	
Videte	Vide
Gloriosa virginitas et praeclara fecunditas	Praeclara… virginitas et gloriosa fecunditas
Deo nascente	Domino ex virgine secundum carnem nascente
Nec (per eius egressum/adventum)	Ne
venerat	veniebat

3.1.5

Sermo in natale domini	Ps.-Aug. *In natale Domini* V	Sermo I, 10 Caillu-Saint-Yves	Ps. Max. *hom.* V
Miraculum matris dominicae	Miraculum matris dominici corporis	Miraculum matris domini	Miraculum matris dominicae
virgo concepit, virgo peperit, virgo cum parturiit, virgo gravida, virgo post partum.	Virgo concipit, virgo gravida, virgo cum parturit, virgo post partum.	Virgo concepit, virgo parturit, virgo gravida, virgo post partum.	Virgo est cum concipit, virgo cum parturit, virgo post partum.
Fas erat	Fas enim erat	Necesse erat	Dignum enim erat

Il sermone pseudoagostiniano *in natali domini* sembrerebbe il più autonomo rispetto agli altri due sulla base della precisazione *matris corporis dominici* in luogo di *matris dominicae*, nonché della sostituzione di *Deo nascente* con *Domino ex virgine secundum carnem nascente*, elementi che vanno nella direzione del sapore nestoriano di questo sermone già notata dal Bergmann, ma non è così. Basta notare nello schema 3 la presenza di *parientis* del frammento cassianeo di contro alla sua variante più specifica *parturientis* del *Diei huius* e dello Ps.-Massimo, nonché nel terzo raffronto dello schema 5, *fas erat* – unica variante l'aggiunta di *enim* – rispetto alle varianti difformi *necesse erat* del sermone Caillau e *dignum enim erat* del sermone *Proxima dominica*.

D'altra parte, anche il testo dello Ps.-Massimo che Barré ritiene, con qualche ragione, in effetti, un ampliamento del *Diei huius*, presenta un'importante tangenza autonoma con il frammento cassianeo: mi riferisco al nesso *matris dominicae* – primo raffronto dello schema 5 - che gli altri due testi modificano, coscienti del carattere straniante dell'espressione, normalizzandola il sermo Caillau nel più usuale *matris domini*, intendendola in modo teologicamente orientato, come detto, il *Quis tantatum rerum* pseudagostiniano, con *matris dominici corporis*.

Questi elementi ci dicono che all'origine di queste tre omelie, se si considerano le modalità secondo cui il frammento cassianeo si trova riprodotto, c'è un testo originario comune che non è comunque il *Diei huius*, perché tutti e tre i discorsi hanno forme disgiuntive significative che escludono la possibilità di poter parlare di dipendenza diretta reciproca, almeno per questa parte delle tre omelie. Sarei propenso a ritenere questo testo comune una variante rimaneggiata del sermone cui attingeva Cassiano, non posteriore comunque al V s.. L'omelia che in generale si mostra più fedele a questo Urtext è senza dubbio il *Diei huius*, come attesta bene, fra l'altro, il secondo raffronto dello schema 5. Già nell'Urtext della serie anaforica riprodotta nel frammento, era stato omesso *virgo peperit*, ma l'incongruenza della sequenza che abbiamo rilevato, restava: il sermone Caillau non attua nessun accorgimento, lasciando peraltro la forma del perfetto *virgo concepit* non più giustificata dal pendant con *virgo peperit*, laddove gli altri due testi normalizzano al presente *concipit* per esigenze di *concinnitas* con gli altri verbi della serie; il *Quis tantarum rerum*, invece, sana quella che ritiene un'incongruenza logica invertendo l'ordine di *virgo gravida* con *virgo cum parturit*, per cui si ha la successione concepimento-gravidanza-parto; l'omelia attribuita a Massimo va oltre, omettendo *virgo gravida* e uniformando i tre membri rimasti tutti come espressioni temporali delle tre dimensioni della verginità perpetua di Maria, *virgo cum concipit, virgo cum parturit, virgo post partum*.

Conclusioni

Concludendo la nostra ricerca, mi dispiace, tanto più in convegno dedicato a circolazione di persone/opere/idee fra Gallia e Italia nel V-VI secolo, di non poter corroborare, alla luce dell'analisi fatta, l'idea di un inedito ambrosiano restituitoci in Gallia. Tutto l'esame indiziario sembra andare in altra direzione, ciò che è utile comunque al fine di dirimere la

questione della paternità ambrosiana del frammento cassianeo. In ogni caso, al di là della questione paternità, questo dossier attesta anch'esso l'importanza del ruolo autoritativo acquisito da Ambrogio anche in Gallia in questioni dottrinali, in questo caso cristologiche. Mi pare interessante soprattutto rilevare che in Gallia all'inizio del V secolo circolava sotto il nome di Ambrogio un discorso *in natale Domini*, che risente senza dubbio del contesto delle discussioni sulla *virginitas in partu* di Maria di fine IV s., e che esso è stato adattato a tutt'altro contesto, quello della polemica sulle due nature del Cristo: in maniera fedele da Cassiano – che perciò non può essere affatto tacciato di iniziative epitomatrici personali, e questo è importante anche ai fini di una corretta valutazione dell'altro frammento inedito, proveniente dal prologo del Commento a Matteo di Ilario,- con adattamenti che ne mutano già la prospettiva nella versione originaria che ipotizzo all'origine di tre testi omiletici pseudepigrafi, e che diventano più consistenti e marcati – in senso nestoriano – in uno di essi in particolare, il sermome *Quis tantarum rerum.*

Bibliografia

Aka-Brou 2022: J.-P. Aka-Brou, *Naissance d'une tradition patristique. L'autorité d'Ambroise de Milan dans la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Paris 2022.

Barré 1963: H. Barré, *Le sermon pseudo-augustinien App. 121*, «RÉAug», 9, 1963, pp. 111-37.

Bergmann 1898: W. Bergmann, *Studien zur einer kritischen Sichtung des südgall. Predigtliteratur des fünften und sechsten Jahrhunderts*, in *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, t. I, 4, Leipzig 1898, pp. 276-9.

Brou 1952: C. Brou, *L'ancien répons* Videte miraculum*. Un cas complexe de composition patristique*, dans *Colligere fragmenta, Mélanges A. Dold*, Beuron 1952, pp. 172-84.

Courcelle 1955: P. Courcelle, *Sur quelques fragments non identifiés du Fond Latin de la Bibliothèque Nationale*, dans *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel par ses amis, collègues et élèves*, Paris 1955, pp. 311-21.

Cutino 2016: M. Cutino, *Digiuno e alimentazione nell'epist. 14 extra coll. di Ambrogio di Milano: fra modelli di santità episcopale e polemiche antiascetiche*, in *Ambrogio e la natura. Atti del IV Dies Ambrosianus*, Milano 2016, pp. 145-72.

Cutino 2021: M. Cutino, *Il ruolo di Agostino nella redazione della* Vita Ambro-

sii *di Paolino di Milano*, in *Satis episopaliter me dilexit, Ambrogio e Agostino*, Studia Ambrosiana, Accademia Ambrosiana, Milano 2021, pp. 189-207.

Cutino 2022: M. Cutino, *L'annonciation dans la* Laus Iohannis *(fin IV^e s.- début V^e s.)*, dans Ch. Guignard (éd.), *Beata Virgo Maria. Études sur la doctrine et le culte mariaux dans l'Église ancienne et médiévale*, avec la collab. de Lucie Legat (Théologie historique 134), Paris 2022, pp. 98-132.

De Aldama 1962: J.A. De Aldama, *La virginidad in partu en la exegesis patristica*, «Salmaticensis», 9, 1962, pp. 113-53.

Delmulle 2018: J. Delmulle, *Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien. Le* Contra collatorem, *l'appel à Rome du parti augustinien dans la querelle postpélagienne*, Rome-Barcelone 2018.

De Veer 1975: A.C. de Veer, *L'utilisation de l'oeuvre ambrosienne en* De gratia Christi et de peccato originali, note complémentaire n°. 6, in *Oeuvres de saint Augustin* 3^e série: *La grâce*, t. 22: *La crise pélagienne II*, introduction, traduction et notes par J. Plagnieux-Fr.J. Thonnard, Paris 1975.

Doignon 1964: J. Doignon, *Une compilation des textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin I^er à un concile romain en 430*, dans *Oikoumene: Studi Paleocristiani in onore del Concilio Vaticano II*, Catania 1964, pp. 477-97.

Doignon 1971: J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exile*, Paris 1971.

Dulaey 2006: M. Dulaey, *La bibliothèque du monastère de Lérins dans les premières décennies du V^e s.*, «Augustinianum», 46, 2006, pp. 187-230.

Duval 2003: Y.-M. Duval, *L'Affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Rome 2003

Eno 1981: R. Eno, *Doctrinal Autority in saint Augustine*, «Augustinian Studies», 12, 1981, pp. 133-172

Frank 1952: H. Frank, *Patristisch-homiletische Quellen von Weihnachtstexten des römischen Stundengebetes*, «Sacris Erudiri», 4, 1952, pp. 206-216.

Gori 1989: F. Gori (ed.), *Sant'Ambrogio, Opere morali II/1, Verginità e vedovanza,* 2 voll. Milano-Roma 1989.

Grossi 2004: V. Grossi, *Il ricorso ad Ambrogio nell'Opus Imperfectum contra Iulianum* di Agostino, in A.V. Nazzaro, *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, Napoli 2004, pp. 115-146.

Guignard 2020: Ch. Guignard, *"Comme des brebis au milieu des loups". Le commentaire d'Hilaire de Poitiers sur Matthieu dans le contexte de l'offensive religieuse de Constance II en Occident*, Monographie inédite présentée par C.G. en vue de l'obtention de l'HDR en Théologie Catholique, 9 décembre 2020.

Harmuth 1933: K. Harmuth, *Die verschlossene Pforte. Eine Untersuchung zu Ez 44, 1-3*, Breslau 1933.

Hunter 2007: D.G. Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity : The Jovinian Controversy*, New York 2007.

Kelly 1989: J.F. Kelly, *Eucherius of Lyon: Harbinger of Middle Ages*, in E.A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica*, vol. 23: *Papers presented to the Teenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford. Late Greek Fathers, Latin Fathers after Nicea*, Leuven 1989, pp. 138-42.

Maschio 1986: G. Maschio, *L'argomentazione patristica di Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)*, «Augustinianum», 26, 1986, pp. 459-79

Neumann 1962: C.W. Neumann, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Fribourg 1962.

Ogliari 2003: D. Ogliari, *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Leuven 2003.

Pizzolato 1980: L.F. Pizzolato (ed.), *Sant'Ambrogio, Opere esegetiche VII/2, Commento a Dodici Salmi,* 2 voll. Milano-Roma 1980.

Rébillard 2000: E. Rébillard, *A New Style of Argument in Christian Polemic: Augustine and the Use of Patristics Citations*, «Journal of Early Christian Studies», 8, 2000, pp. 559-78.

Rébillard 2001: E. Rébillard, *Augustin et ses autorités: l'élaboration de l'argumentation patristique au cours de la controverse pélagienne*, «Studia Patristica», 38, 2001, pp. 245-63.

Ribreau 2019: M. Ribreau, *La constitution du dossier patristique du* Contra Iulianum *d'Augustin*, «Augustiniana», 69, 2019, pp 239-75.

Weaver 1996: R. Weaver, *Divine Grace and human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Chicago 1996.

Zelzer 1998: M. Zelzer, Meus est praeceptor Ambrosius *(Aug. contra Iulianum op. imperf. 6, 21)*, in Ch.-Fr. Collatz (hrsg. von), *Dissertatiunculae criticae. Festschrift für Günther Christian*, Würzburg 1998, pp. 367-75.