

BIBLIOTECA DELLA
SOCIETÀ ITALIANA DI GLOTTOLOGIA - 41

MUTAMENTO LINGUISTICO E BIODIVERSITÀ

Atti del XLI Convegno
della Società Italiana di Glottologia

Testi raccolti a cura di
L. Costamagna, E. Di Domenico,
A. Marcaccio, S. Scaglione, B. Turchetta

Perugia, 1-3 dicembre 2016



Il volume è stato pubblicato con il contributo del Rettorato e del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università per Stranieri di Perugia

PROPRIETÀ RISERVATA

©

COPYRIGHT MMXVIII

EDITRICE 'IL CALAMO' SNC

www.ilcalamo.it

info@ilcalamo.it

ISBN: 9788898640317

INDICE

<i>Premessa</i>	7
---------------------------	---

RELAZIONI

MAURIZIO GNERRE, <i>Il dialogo delle rappresentazioni mutanti: segni del socio-ambiente e enunciazioni umane, cantate e parlate</i>	9
---	---

SILVIA DAL NEGRO, <i>Lingue minori e deissi sociale</i>	45
---	----

PIERA MOLINELLI, <i>Fattori identitari, modelli e attori dell'Italia centro-settentrionale tra II e IV secolo</i>	67
---	----

MARCO PATRIARCA, ELS HEINSALU, JEAN LÉO LÉONARD, <i>Applicazioni alla linguistica dei metodi e modelli della teoria dei sistemi complessi</i>	103
---	-----

LUIGI RIZZI, <i>Questioni di invarianza e variazione nella cartografia delle strutture sintattiche</i>	145
--	-----

MAURO TOSCO, <i>Con un occhio all'altopiano: spazio e movimento in gawwada (Etiopia)</i>	171
--	-----

ANDREA SCALA, <i>Fonologia turcica su lessico armeno: l'importazione di regole fonologiche come esito del contatto</i>	189
--	-----

SEZIONE GIOVANI RICERCATORI

SERENA BARCHI, <i>Varianti grafo-fonologiche della preposizione ad nelle epistole documentarie</i>	209
--	-----

IOLI BARONCINI, <i>La riorganizzazione del lessico. Due lingue a confronto: strategie di ripresa in bilingui italiano-greco</i>	215
ANGELA BIANCHI, <i>Mutamento linguistico, scrittura, biodiversità nella Romània linguistica</i>	221
FRANCESCA COTUGNO, <i>Voci di Britannia: microstorie di latinizzazione</i>	229
IRENE DE FELICE, <i>Strutture sillabiche nel lessico latino</i>	235
MARGHERITA DI SALVO, <i>L'italiano in un contesto di superdiversità: prospettive di ricerca in Ontario</i>	243
VITTORIO GANFI, <i>Percorsi di sviluppo dei sistemi di allineamento semantico: un'indagine diacronica</i>	251
FRANCESCO GIURA, <i>Activity ed Experience nei verbi latini di percezione uditiva</i>	259
EMANUELE MIRANDA, <i>Nuove prospettive sul lessico greco antico dei colori</i>	265
EMILIO SERVIDIO, <i>Risposte a domande polari con un focus ristretto</i>	273
LUCIA TAMPONI, <i>I nominativi plurali in -e(i)s, -is della seconda declinazione nelle epigrafi latine di età arcaica: un caso di interferenza osca?</i>	281

PIERA MOLINELLI

FATTORI IDENTITARI, MODELLI E ATTORI
DELL'ITALIA CENTRO-SETTENTRIONALE TRA II E IV SECOLO

0. INTRODUZIONE¹

Studi importanti degli ultimi quindici anni hanno riportato al centro della riflessione di linguisti, storici e studiosi dell'antichità il complesso rapporto tra le lingue del passato in diversi momenti storici e anche il rapporto tra le lingue e le società in cui esse erano strumento di comunicazione. Al mondo antico che ruotava attorno al binomio linguistico e culturale greco-latino e al Mediterraneo sono state dedicate importanti monografie, come quelle di Adams (2003, 2007, 2013) e Ong (2015) e densi volumi collettivi (Adams / Janse / Swain 2002, Molinelli 2017). I temi non sono nuovi, in sé, ma nuovi possono essere l'approccio e il punto di vista e forse da questi può derivare un orizzonte più aperto.

In un capitolo di commento all'interessante raccolta di saggi curata da Mullen e Patrick (2012) sul multilinguismo nel mondo greco-romano, Osborne (2012: 331) fissa due punti di metodo: “the sort of mapping of linguistic relationships in time and space ... and the social situation of particular classes of documents ... must be the right way to proceed”.

I nostri spunti di partenza sono dunque la necessità di una mappatura delle relazioni tra lingue e culture nel tempo e nello spazio da una parte e l'opportunità di cercare risposte in documenti che abbiano una connotazione chiara in riferimento ad una certa situazione sociale. I nostri “campioni” ideali saranno da una parte l'eccellente studio di Ong sulla Palestina dell'epoca di Cristo (2015) e quello di Haeussler (2013) che ha ricostruito la romanizzazione dell'Italia nordoccidentale (Liguria, Piemonte, Valle d'Aosta) attraverso la documentazione archeologica ed epigrafica.

Entrambi gli studi focalizzano, da angolature diverse, gli individui, le comunità locali e le loro scelte in relazione al momento in cui la romanizzazione penetra nella *facies* identitaria al punto da generarne una nuova.

Metteremo dunque al centro l'uso linguistico in contesti da considerare

¹ Questo lavoro ha beneficiato degli interventi avvenuti durante la discussione congressuale, per i quali ringrazio Rosanna Sornicola, Marco Mancini, Mauro Tosco, Michela Cennamo, Paolo Ramat. Sono molto grata a Chiara Fedriani, Paolo Greco, Maria Napoli e Ignazio Putzu per la lettura attenta, i suggerimenti e il sostegno amicale che non è scontato nell'attività scientifica. Un grazie particolare a don Giuseppe Pezzani: alle sue dotte e appassionate discussioni con me su temi complessi che richiedono più punti di vista sono debitrice di molte riflessioni.

in relazione sia al dominio sociale che alla specifica tipologia di documenti: l'asse portante sarà la comunicazione nei termini di Hymes, e la sua dipendenza dal contesto, dal destinatario e dalle finalità.

Se guardiamo ai primi secoli della nostra era, diverse parti del mondo antico hanno ricevuto attenzione: la Palestina appunto, la Gallia, la penisola Iberica, le coste dell'Africa fino all'Egitto. Ben noto è il fatto che l'Italia offre un quadro del tutto diverso se la si considera – rispettivamente – nella sua parte meridionale, per la rilevanza dei contatti di lunga data con il mondo greco e orientale, o nella parte settentrionale. Roma costituisce il polo aggregante di ciascuna parte sia nelle epoche in cui il punto di riferimento sono i poteri civili e militari, sia quando lo diventano la nuova religione e la sua struttura ecclesiale.

Questo studio ha preso avvio dall'idea di porre sotto la lente di osservazione l'Italia settentrionale in un periodo di sviluppo sociale e culturale relativamente omogeneo per l'area stessa. Abbiamo ritenuto di non adottare una periodizzazione basata su canoni linguistici e letterari² che abbia come centro di riferimento la lingua latina *tout court*, ma di partire dalla considerazione della realtà specifica dell'area considerata. Le prime indagini di natura storico-culturale hanno consentito di stabilire due elementi: mentre nei secoli prima di Cristo quest'area è soggetta ad importanti assestamenti sociali e alla romanizzazione, a partire dal primo secolo della nostra era l'Italia settentrionale ha una facies romanizzata piuttosto coesa e con rapporti frequenti con Roma.

Per il centro di quest'area, grosso modo l'attuale Lombardia, i primi secoli costituiscono una sorta di età d'oro, con Milano che diventa sede di imperatori e sede papale tra il 286 e il 402, in contrasto a quella crisi dell'impero generalmente ascritta al III secolo. Solo con la fine del IV secolo e l'inizio del V si ha un'importante rottura di equilibri storico-sociali, con le prime significative guerre barbariche che determinano lo spostamento della sede imperiale da Milano a Ravenna. Un secondo elemento porta in primo piano il IV secolo: mentre nei primi tre secoli la nuova comunità cristiana si andava costituendo, è nel IV che si ha il suo pieno riconoscimento ufficiale prima con la libertà di culto e poi con la proclamazione del cristianesimo come religione di Stato (editto di Tessalonica, 380). Il IV secolo rappresenta dunque un punto di arrivo nel rapporto tra mondo romano laico e mondo cristiano e una

² Ad esempio Cuzzolin / Haverling (2009: 20) individuano la seguente periodizzazione, basata su ragioni letterarie e storiche: latino postclassico 14 d.C. – 200 circa; latino tardo 200 – 600 circa. Sull'arbitrarietà delle periodizzazioni e delle denominazioni di fasi e varietà di latino si veda Vincent (2016).

personalità di rilievo come Ambrogio ne è il simbolo: di famiglia cristiana da alcune generazioni, è prima governatore e poi vescovo.

Definiamo allora l'Italia centro-settentrionale (dalle Alpi a Roma) come nostra area di interesse anche perché gli equilibri sociali sia in ambito civile che in ambito cristiano in questi primi secoli si concentrano, oltre che su Roma, su un polo settentrionale rappresentato da Milano, sede non solo di imperatori, ma di personalità determinanti come Ambrogio. Naturalmente la considerazione di quest'area va vista in rapporto dialettico con altre parti dell'impero, soprattutto in riferimento ai modelli che erano trasversalmente diffusi per quanto riguarda sia i documenti cristiani (le lettere di papi e vescovi, oltre alle Sacre Scritture, erano il vettore della nuova religione da oriente a occidente) sia nella formazione scolastica del tempo.

Nell'area e nell'epoca considerata si possono intravedere quelle che possiamo definire due comunità di pratica diverse, applicando la sintetica definizione di Eckert (2006) che orienta il concetto, nato nell'ambito di una teoria dell'apprendimento, verso il punto di vista linguistico:

A community of practice is a collection of people who engage on an ongoing basis in some common endeavor. *Communities of practice emerge in response to common interest or position*, and play an important role in forming their members' participation in, and orientation to, the world around them. It provides an accountable link, therefore, between the individual, the group, and place in the broader social order, and it provides a setting in which linguistic practice emerges as a function of this link. [...] In the course of regular joint activity, a community of practice develops ways of doing things, views, values, power relations, ways of talking. [...] The community of practice is thus a rich locus for the study of situated language use, of language change, and of the very process of conventionalization that underlies both (Eckert 2006: 683, enfasi mia).

Presenteremo più avanti le due comunità di pratica, quella dell'educazione di ambito romano-imperiale e quella cristiana. Entrambe hanno nel plurilinguismo una caratteristica comune. Nella prima, il latino è la lingua comune, ma il greco vi riveste un ruolo culturale per le classi alte³; inoltre occorre tener conto della variazione interna al latino e probabilmente anche delle lingue e delle culture dei nuovi gruppi germanici che via via vi si insediavano in modo pacifico a partire da Nord. Nella seconda, come vedremo, si osserva una iniziale preponderanza del greco in un contesto comunque plurilingue ed

³ Al rapporto tra latino ed altre lingue sono stati dedicati moltissimi studi, per il nostro lavoro si sono rivelati davvero importanti Kaimio (1979), Langslow (2002), Mancini (2005) e Rochette (2011), oltre ai monumentali Adams (2003) e (2007) e ai lavori citati di seguito puntualmente.

un successivo passaggio al latino in Occidente per ragioni politico-sociali: la volontà di diffondere la religione in un contesto latinofono e la scelta di differenziare la Chiesa d'Occidente da quella d'Oriente. Infatti, come afferma Lafferty (2003: 24): "As social historians of language have argued, the choice of one language over another is never a neutral or transparent one".

Per indagare la realtà linguistica e socioculturale di queste due comunità, guarderemo due tipologie di testi, spesso poco considerati dal punto di vista dei linguisti, ma rilevanti per tracciare il repertorio linguistico dei secoli II-IV in quanto documenti che sono chiare espressioni di un contesto storico-culturale definito:

- lettere di ambito cristiano⁴, a partire dalla prima redatta in greco e poi tradotta in varie lingue, tra cui il latino (Prima lettera di Clemente), motivata dalla necessità di fissare le prime regole della Chiesa, fino ad alcune lettere di secoli successivi scritte in latino (Cipriano, Ambrogio);
- glossari bilingui di carattere didattico, in particolare le parti di natura dialogica dei cosiddetti *Colloquia scholica*, portati alla nostra attenzione da Marco Mancini durante il convegno SIG perugino del 2003 (Mancini 2005).

Entrambe queste tipologie di testi, i loro redattori e i loro destinatari raccontano una storia linguistica e culturale che merita di essere valutata per quello che ci può dire in merito ai modelli e agli attori protagonisti dei secoli che consideriamo. Entrambe condividono due tratti:

- sono espressione di un contesto plurilingue,
- hanno uno scopo normativo di natura non tanto linguistica, ma in primis culturale; testimoniano quindi una pianificazione a più livelli, ciascuna di rilievo per la propria comunità.

Per valutare la relazione tra i testi, considerati nel loro valore all'interno della rispettiva comunità, e la variazione linguistica di cui sono testimonianza, abbiamo individuato due tratti:

- sul piano sintattico, analizzeremo un tipo di complementazione, verificheremo cioè il rapporto tra la struttura dell'accusativo con l'infinito (AcI) e le subordinate completive esplicite come segnale di evoluzione dal sistema latino alla luce del confronto con la versione greca per l'epistola di Clemente e i *Colloquia scholica*. Questa analisi intende affrontare le domande: stante il ruolo del greco nelle prime comunità cristiane e nei loro primi documenti, possiamo ipotizzare una sua forte influenza sulla varietà di latino parlata in queste comunità? E se i primi documenti in

⁴ Chiaramente si tratta di una tipologia specifica di lettere: non certo quelle di uso quotidiano e strumentale, ma quelle redatte e consciamente tramandate come pilastri della nuova Chiesa.

latino rispondono al modello greco, le lettere degli scrittori cristiani successivi (Cipriano e Ambrogio) confermano tale tendenza?

- sul piano pragmatico, prenderemo in esame la deissi dialogica nelle lettere e nei *Colloquia scholica*; questa analisi è guidata dalla domanda: ipotizzando che le lettere e i dialoghi dei *Colloquia scholica* rappresentino due diverse tipologie di interazione tra parlanti, quali sono le modalità di allocuzione e i tratti caratteristici delle lettere cristiane considerate? Quali norme sociali e quali peculiarità semantico-lessicali della comunità cristiana riflettono? E quali norme sociali e quale comunità richiamano i *Colloquia scholica*?

1. L'ITALIA CENTRO-SETTENTRIONALE TRA II E IV SECOLO

1.1. Comunità, organizzazione e attori laici

All'inizio della nostra era, l'Italia settentrionale è generalmente riconosciuta dagli storici come un'area romanizzata⁵. Nel processo di assimilazione di quest'area al mondo romano, Roma ha negoziato con le élites locali tra il secondo e il primo secolo a.C. concedendo progressivamente i diritti latini (89 a.C.), la cittadinanza romana (49 a.C.), poi l'integrazione totale nello stato romano, con la fine dello statuto provinciale in età augustea. La romanizzazione fu pervasiva e precoce nei centri urbani, fossero colonie (Piacenza, Cremona) o centri come Como, Bergamo, Brescia, Milano, Pavia; nelle campagne invece giunse a compimento in età augustea con la centuriazione e la suddivisione in *regiones*.

Le informazioni archeologiche, storiche ed epigrafiche sui primi secoli della nostra era restituiscono per l'area settentrionale un quadro di sostanziale tenuta e consolidamento organizzativo dell'amministrazione romana, benché con differenze tra le *regiones*, ad esempio il territorio lombardo non subì gli eventi traumatici che interessarono il Veneto⁶.

Le città erano governate dall'aristocrazia locale, che, grazie alle grandi ricchezze, aveva intense relazioni con Roma arrivando ad integrarsi con i nobili romani: ne sono esempio, da Como, Plinio il Vecchio, divenuto cavaliere, e suo nipote Plinio il Giovane, console e governatore della Bitinia.

⁵ Basteranno per i nostri scopi alcuni dati di sintesi ricavati principalmente da Michelotto (2003), Angeli Bertinelli (2007).

⁶ Ne sono esempio le invasioni barbariche dei Quadi e dei Marcomanni sotto Marco Aurelio, le guerre civili come la rivolta dell'imperatore Massimino il Trace, sconfitto ad Aquileia nel 238 o la lotta tra l'imperatore Filippo I'Arabo e Decio a Verona nel 249.

Alla metà del III secolo, Gallieno fa dell'asse Milano – Verona – Aquileia il cardine della difesa contro le incursioni barbariche anche grazie alle vie d'acqua che costituivano una parte importante, e sicura, dei collegamenti. Massimiano, tra il 286 e il 305 imperatore d'occidente con Diocleziano, stabilisce a Milano la sede imperiale, ruolo che di fatto la città condivide con Aquileia, e in entrambe le città la presenza della corte determinò espansione urbanistica in un'epoca che altrove iniziava a mostrare segni di indebolimento economico e sociale. Diocleziano riorganizza il territorio dell'impero articolandolo in 12 diocesi⁷, di cui due in Italia: l'Annonaria⁸ con capitale Milano e la Suburbicaria con capitale Roma, ciascuna divisa in province poco aderenti alle omologhe augustee. È importante sottolineare che una delle personalità più rilevanti del IV secolo, il nobile romano Ambrogio, è dapprima governatore della provincia *Aemilia et Liguria* e poi vescovo di Milano dal 374 al 397 con grande influenza sul potere imperiale, elementi che rivelano da un lato il profondo legame tra Roma e le province e dall'altro, fatto nuovo, tra il potere civile e quello ecclesiastico.

Mi pare che Ambrogio possa rappresentare il simbolo del passaggio che nella fase tardoantica si realizza tra centralità delle figure politiche (e loro sede) e centralità delle figure ecclesiastiche e loro organizzazione di riferimento.

Tra IV e V secolo le minacce sempre più frequenti di Alarico sull'Italia determinano lo spostamento della corte imperiale da Milano a Ravenna (402).

Negli stessi secoli si può osservare l'affermazione di un'altra comunità, fondata sulla dottrina cristiana, la Chiesa.

1.2. Comunità, organizzazione e potere ecclesiastico

L'Italia settentrionale dei primi secoli non mostra nella religione un forte collante della popolazione. La molteplicità di iscrizioni rinvenute, per lo più costituite da brevissime dediche, ci parla delle divinità del pantheon romano, ma non solo, in quanto anche i nuovi culti di provenienza orientale si fanno strada in questa zona crocevia di importanti collegamenti (si pensi alla divinità asiatica Mitra, penetrata a partire dai porti veneti, alla dea Iside venerata a Brescia e Milano, a Esculapio dio guaritore a Pavia).

⁷ Già la parola diocesi (dal greco διοίκησις, “amministrazione”) rivela l'intreccio tra lingua greca e cultura amministrativa orientale in quanto ‘diocesi’ stava ad indicare un distretto di raccolta delle tasse.

⁸ Annonaria perché destinata a mantenere con le tasse la corte e gli eserciti imperiali.

In questa situazione di grande commistione di credenze e culti religiosi si fa largo lentamente il cristianesimo: la prima iscrizione cristiana datata con certezza a Milano è del 368. Questa presenza tangibile di una comunità cristiana in area lombarda arriva in contemporanea a quanto si è detto sui grandi eventi che a metà del IV secolo vedono in Milano il Concilio e il centro focale dell'azione vincente della Chiesa su potere imperiale e fazione ariana. Occorre dunque richiamarsi a Roma per cogliere il formarsi dell'organizzazione cristiana e delle dinamiche che tra il I e il III-IV secolo portano alla diffusione capillare di questa comunità.

Com'è ben noto, la nuova dottrina cristiana si affaccia in Roma da oriente. I primi tre secoli testimoniano da oriente a occidente il consolidamento della Chiesa, soprattutto impegnata a costruire l'ortodossia e il proprio primato sia su fazioni interne (ad es. arianesimo) che sui culti pagani.

Nel corso del IV secolo progressivamente il cristianesimo prende forza e Milano diventa il centro di scontro tra la corte imperiale filoariana e i vescovi di Milano e del Nord che nel Concilio del 355 determinano la sconfitta di Dionigi, vescovo cattolico in carica (David 2003: 50). Da questo momento la Chiesa milanese con il vescovo Ausenzio esercita una chiara egemonia religiosa su tutta l'Italia del nord e ancor più nell'ultimo quarto del secolo, quando gli succede una personalità determinante come Ambrogio.

Aurelio Ambrogio nasce a Treviri nel 340 dove il padre era prefetto del pretorio delle Gallie. La sua famiglia, di origini senatorie, è cristiana da alcune generazioni. Frequenta gli studi tradizionali del trivio e del quadrivio nelle migliori scuole di Roma⁹, per prepararsi alla carriera amministrativa come il padre. A Milano nel 370 come governatore della provincia *Aemilia et Liguria* compone i contrasti tra ariani e cattolici e per questa ragione, probabilmente, alla morte di Ausenzio, ariano e vescovo di Milano, nel 374 l'imperatore Valentiniano I lo vuole nuovo vescovo. Da quel momento riesce ad imporre il cattolicesimo sull'arianesimo ed esercita un'influenza importante su imperatori e chiesa fino alla sua morte (Milano, 397). Educa secondo il dettame cristiano l'imperatore Graziano ed è punto di riferimento per diversi confratelli della regione Cisalpina e per tutti quelli con cui corrisponde¹⁰. Ambrogio ha un ruolo importante nella preparazione del clero: attorno al 391 scrive il *De officiis ministrorum*, che pur riprendendo il titolo ciceroniano, ne è lontanissimo quanto a contenuti in quanto indica ai sacerdoti come comportarsi nella vita quotidiana

⁹ Trivio: grammatica (cioè latino), retorica, dialettica. Quadrivio: aritmetica, geometria, astronomia, musica.

¹⁰ Il suo epistolario consta di 91 lettere che sembrano imitare nella disposizione l'epistolario di Plinio il Giovane.

ispirandosi all'Antico Testamento e agli esempi positivi che mostrano come la felicità non sia terrena, ma legata alla felicità eterna, dono di Dio.

Ambrogio, dunque, rappresenta il punto di cesura tra poteri civili e potere religioso e determina una svolta antiariana che mostra la sua autonomia e forza nei confronti della corte imperiale.

1.3. *Comunità di pratica, repertorio linguistico e competenza comunicativa*

Il concetto di comunità di pratica nasce all'interno di una teoria dell'apprendimento secondo cui apprendere è innanzitutto "fenomeno sociale" radicato nella natura umana e frutto di un'esperienza contestualizzata (fondativi Wenger / Lave 1991, poi Wenger 1998). Questo approccio matura poi nel contesto della psicologia culturale e dell'etnografia applicata alle realtà organizzative.

Wenger (1998, cap. 2) definisce le tre principali dimensioni per definire tale una comunità di pratica:

- l'esistenza di un **impegno reciproco**, sulla base del quale i membri interagiscono e condividono l'esperienza;
- la realizzazione di un'**impresa comune**, attraverso la formazione di un'immagine condivisa dei problemi e delle soluzioni percorribili, e lo sviluppo di una comune consapevolezza;
- la presenza di un **repertorio condiviso**, rappresentato da insiemi di conoscenze, strumenti, metodi e artefatti attraverso i quali veicolare il sapere collettivo e custodire la memoria della comunità; dunque, da risorse linguistiche a non linguistiche.

Jucker e Kopaczyk (2013: 7), applicando i concetti wengeriani alla storia dell'inglese, mettono a fuoco la relazione tra comunità di pratica e linguaggi della comunicazione:

A community of practice may typically develop a specific vocabulary for entities that are important in their joint engagement; they may develop **phraseological conventions, interactive patterns, or turn-taking routines** in their interactions. But the repertoire may also be non-linguistic such as gestures, ways of doing things, actions, and so on.

Nel loro studio, Jucker e Kopaczyk (2013: 9) adattano uno schema wengeriano (fig. 1) che bene si applica anche alla nostra interpretazione della Chiesa dei primi secoli come comunità di pratica. In quella che viene definita *joint enterprise* possiamo notare l'etichetta *dissemination of religious learning*, o in altri termini l'opera evangelizzatrice, e i due ambiti *mutual engagement* e *shared linguistic repertoire*, tutti aderenti alla comunità che consideriamo.

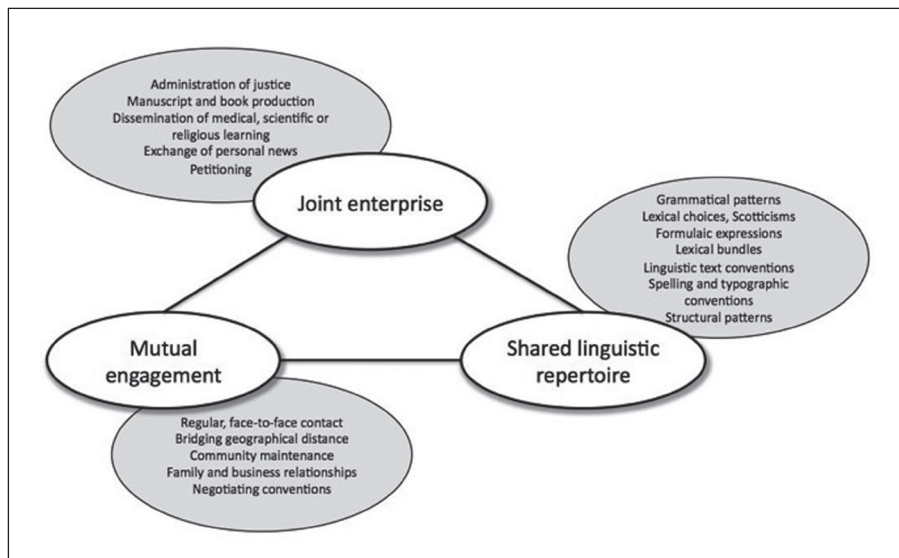


Figura 1. Dimensioni specifiche di pratica

Non tutte queste dimensioni devono essere ‘perfettamente’ presenti per avere una comunità di pratica; Jucker e Kopaczyk, in riferimento a diverse situazioni analizzate nel volume dedicato alla storia dell’inglese, osservano che il tratto costitutivo di una comunità di pratica è l’interazione tra i suoi membri, mentre le altre dimensioni possono giocare in contesti diversi un ruolo preminente o marginale (2013: 8).

Considerare dunque la comunità cristiana di area italiana centro-settentrionale dei primi secoli come comunità di pratica significa capire come essa costruisce la propria identità e come i suoi valori sono codificati ed espressi dalla o dalle lingue in uso¹¹.

Una differenza fondamentale tra comunità laica e comunità cristiana dei primi secoli è data dalla circolazione dei testi: se nella prima la parola scritta dei testi ufficiali è generalmente destinata ai gradi più alti dell’organizzazione amministrativa e militare, nella comunità cristiana la parola scritta è recitata al popolo. Questo produce una grande quantità di copie dei documenti e la conseguente necessità di fissare un canone. La Chiesa dei primi due secoli

¹¹ Si confronti con quanto dice Eckert (2006: 685): “The importance of the community of practice lies in the recognition that identity is not fixed, that convention does not pre-exist use, and that language use is a continual process of learning. The community of practice is a prime locus of this process of identity and linguistic construction.”

produce innanzitutto le proprie regole attraverso la forma delle epistole, sorta di “circolari” che dovevano dotare le diverse comunità di norme precettive.

In alcuni casi diversi manoscritti testimoniano lo stesso contenuto indirizzato a diverse comunità di fedeli, come ad es. l'incipit della lettera di Paolo agli Efesini: “Paolo, apostolo di Cristo Gesù secondo la volontà di Dio, ai santi che sono in Efeso...” (Ef. 1, 1) in alcuni manoscritti compare con “in Laodicea”. In altri addirittura invece della città compare uno spazio bianco che probabilmente andava riempito con il nome della città destinataria. Ma il testo della lettera è identico, perché fissa la norma della comunità.

Le lettere, come i testi sacri, venivano lette e commentate nelle omelie: scritto e parlato erano dunque il fondamento della vita della comunità ed erano anche il fondamento della catechesi in un registro più o meno alto a seconda della cultura dell'autore (ad esempio nell'epistolario di Cipriano, accanto alle sue lettere, di registro alto, troviamo lettere di confessori della fede che testimoniano una varietà di latino molto meno controllata).

I problemi principali della comunità cristiana dei primi secoli riguardano la definizione dei fondamenti dottrinali e l'organizzazione interna. Infatti fino alla prima metà del secondo secolo circolano varie versioni di scritti più o meno direttamente risalenti agli apostoli. Attorno al 140 d. C. con Marcione e la corrente dello gnosticismo si pone in modo forte il problema del canone, cioè una lista di documenti sui quali le gerarchie della Chiesa romana fondano l'ortodossia. La più antica lista di libri ‘canonici’ che conosciamo è il cosiddetto canone muratoriano¹², di autore ignoto, compilato tra il II e il III secolo d.C. e conservato in un manoscritto dell'VIII secolo. Si tratta di un testo in latino di 85 righe, forse traduzione di un originale greco.

La definizione del canone risulta tanto pressante da trovarne successive riconferme molto ravvicinate sia a oriente che a occidente e risulta uno dei punti chiave nella divisione delle due Chiese. A oriente il canone è rivisto rapidamente due volte nel IV secolo (nel 318 da Eusebio di Cesarea, nel 327 da Atanasio, vescovo di Alessandria d'Egitto) ed è l'oggetto di tre sinodi del mediterraneo: a Laodicea in Siria (363), ad Ippona, (393) e a Cartagine, in Africa (397). Contemporaneamente anche la Chiesa di Roma pone al centro l'esigenza del canone e nel 382 il Sinodo di Roma recepisce la lista di Atanasio con il decreto *De Explanatione Fidei* di papa Damaso I¹³. Con questo atto inizia l'opera di traduzione latina delle Scritture commissionata dallo stesso

¹² Così chiamato perché scoperto nel 1740 da Ludovico Antonio Muratori nella biblioteca ambrosiana di Milano.

¹³ Tuttavia solo alla fine del VI secolo con Gregorio Magno si arriverà alla fissazione definitiva del Canone.

Damaso a Gerolamo, che conosciamo come *Vulgata*. Possiamo anche porre alla fine del IV secolo (attorno al 380) l'epoca in cui la lingua latina diventa lingua liturgica soppiantando il greco nella Chiesa d'Occidente.

Quanto al rapporto tra attori, documenti e lingua giova ricordare alcuni elementi relativi ai papi e alle personalità più rilevanti da un lato e ai testi dall'altro¹⁴.

Il fondamento degli scritti cristiani, come della dottrina della Chiesa, è il primo versetto al prologo del Vangelo dell'apostolo Giovanni Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*).

Questa centralità della Parola in qualche modo provoca la rottura con i modelli stilistici delle epistole latine per costruire un nuovo modello che avesse come fondamento il rispetto del messaggio cristiano e l'assicurazione che quanto veniva divulgato era aderente alle fonti e alle autorità riconosciute dalla Chiesa. Per questo chi redigeva o traduceva i documenti che regolavano la vita delle prime comunità cristiane da oriente ad occidente - lettere, editti, rescritti - non si poneva tanto il problema della lingua greca o latina, quanto che i destinatari ricevessero contenuti aderenti alla dottrina e comprensibili nelle due lingue (agile il confronto sulla stessa lettera in greco e in latino, come vedremo). Alla necessità di stabilizzazione della norma si affianca la necessità di testimoniare l'ideale cristiano "a tutte le genti" e questo da una parte è stimolo alle traduzioni e alla scrittura di epistole, dall'altra porta nella cultura ellenistico-romana la penetrazione di moduli nuovi di derivazione semitica, espressioni bibliche che si fanno citazione di espressioni in aramaico ed ebraico.

Naturalmente la storia personale di ogni scrivente di questi primi secoli diversifica l'impatto delle diverse lingue nel repertorio individuale: Arnobio è un retore convertito rapidamente e la sua conoscenza delle sacre scritture non è né quella di Agostino, dalla profonda conoscenza dottrina, né quella di Gerolamo, in grado di leggere i testi in diverse lingue o di Tertulliano, che ancora scriveva in greco e in latino. Merita un cenno il fatto che Tertulliano (155-230), Cipriano (210-258), Arnobio (255-327) e Agostino (354-430) vengano dall'Africa mentre Gerolamo (347-419/420) dall'Istria. Come ricorda Fontaine "per la maggior parte di questi scrittori, la cultura biblica non è che una seconda componente, posteriore all'assimilazione profonda della cultura tradizionale". E l'acquisizione della cultura tradizionale passava per "il normale *cursus* di studi presso il *litterator*, il grammatico e il retore" (1973: 13).

¹⁴ Quanto segue è ricavato da Fontaine (1973).

2. COSTRUIRE IDENTITÀ E MODELLI

2.1. *La nuova comunità cristiana: attori, lingue e norme*

La Chiesa dei primi secoli può essere dunque descritta come una serie di comunità di pratica che, venendo da oriente, utilizza in primis il greco per comunicare attraverso lettere che vengono diffuse anche tramite la traduzione in latino e in altre lingue orientali¹⁵. Poiché questi primi scritti servono a stabilire l'ortodossia, chi traduce dall'originale, o nei secoli successivi ricopia, non può alterare il testo, quindi si può ritenere che gli aspetti sintattici, semantico-lessicali e pragmatici che li caratterizzano siano piuttosto fedeli alla prima redazione ufficiale.

Nel primo secolo d. C. Roma è una città multietnica e multiculturale (si veda la discussione in Banfi 1991), in cui le prime comunità cristiane (soprattutto costituite, pare, da ebraici) usano il greco, come è evidente dalla Lettera di Paolo ai Romani (scritta tra il 50 e il 60) e i successivi documenti del II secolo, tra cui la Prima lettera di Clemente che analizzeremo. Nei primi due secoli, la componente greca della cristianità di Roma è testimoniata sia dai nomi dei papi che dalle iscrizioni tombali. Sono in greco anche la liturgia e le lettere, in questi primi secoli principalmente redatte da papi e vescovi, che costituivano innanzitutto un momento importante di standardizzazione nella comunità da oriente a occidente.

La necessità di tradurre in latino dal greco dunque è il tema del II-III secolo, anche nato dalla diffusione del Cristianesimo in aree dove i meno colti non conoscono il greco e in ossequio a quanto aveva scritto Paolo alla metà del I secolo nella prima lettera ai Corinzi (14,9):

οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὖσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες.

“ita et vos per linguam nisi manifestum sermonem dederitis quomodo scietur id quod dicitur? eritis enim in aera loquentes”

L'adozione del latino come lingua della Chiesa è ancora oggetto di discussione, soprattutto per quanto riguarda il suo luogo di avvio. Una linea di pensiero di lunga data lega all'Africa settentrionale le prime traduzioni e i primi testi in latino che sarebbero stati opera delle comunità giudaiche in occidente

¹⁵ Le lingue usate nel culto cristiano del primo Millennio sono il greco nella tradizione bizantina, il latino in tutte le tradizioni liturgiche occidentali (come rito romano e ambrosiano), il siriano nel patriarcato di Antiochia e nella Chiesa d'Oriente, l'armeno, il georgiano, il copto, l'etiopico, il paleoslavo (Lang 2009).

e soprattutto in Nord Africa, terra dove i convertiti al cristianesimo erano per lo più di madrelingua latina (Rives 1995: 223). Probabilmente il ruolo assegnato al latino d'Africa è anche da ricondurre alle grandi personalità, come Tertulliano, Cipriano e Agostino, che costituirono i primi importanti punti di riferimento dottrinale, linguistico e letterario della nuova tradizione. In questa attività avrebbero avuto un ruolo anche i seguaci di Marciano, ma la loro documentazione sarebbe poi sparita per effetto sia delle persecuzioni di Diocleziano che dell'opera di fissazione del canone ad opera della Chiesa ufficiale.

Secondo Lafferty (2003) invece è proprio l'asse Roma-Milano, con i papi da un lato e Ambrogio dall'altro, ad avere un ruolo centrale nel passaggio al latino.

Solo alla metà del III secolo, le gerarchie della Chiesa romana iniziano a scrivere direttamente in latino; tralasciando le opere dottrinali a carattere letterario (come il *De trinitate* di Novaziano) è importante notare il fatto che i papi e i vescovi inizino a scrivere le loro lettere in latino: il primo è Cornelio (papa tra il 251 e il 253) che scrive sette lettere a Cipriano, vescovo di Cartagine, due delle quali giunte fino a noi. L'epistolario di 81 lettere di Cipriano (di cui 59 sue e 16 di suoi corrispondenti), vissuto a Cartagine nel III secolo, è la prima raccolta di lettere di carattere cristiano in latino.

Un secondo genere del latino usato dai cristiani, di grande rilievo per la sua diffusione, è la liturgia. I suoi punti nodali sono la relazione tra oralità e scrittura, la sua fissazione e quindi la formularità, oltre al carattere fortemente transculturale condiviso con tutti i generi della lingua dei cristiani. Bisogna arrivare al IV secolo perché la liturgia passi da una forma orale semicontrollata ad una forma scritta standardizzata e codificata in latino. Infatti, nei primi secoli, durante i riti il clero utilizzava le sacre scritture come base di contenuto e di stile, sul quale aveva una certa libertà di improvvisare. Nella seconda metà del IV secolo, Damaso (papa tra 366 e 384), insieme all'adozione del canone di Atanasio, completa il passaggio dal greco al latino della liturgia romana e, come si è ricordato, incarica il dotto Gerolamo dell'opera di fissazione delle Sacre Scritture¹⁶.

Se nei primi secoli Roma prende forma come sede papale della Chiesa di Occidente, è tuttavia in altri luoghi dell'impero che abbiamo visto emergere le prime grandi figure della comunità di pratica cristiana. Occorre arrivare ad Ambrogio in pieno quarto secolo per trovare una personalità che si muove in modo compiuto tra potere laico e potere ecclesiale, tra Roma e l'impero, in particolare Milano.

¹⁶ Sul tema, affascinante, dello sviluppo della lingua liturgica vanno confrontati studi di diversa estrazione come Mohrmann (1959), Bouley (1981), Day (2014).

Al di là della precisa datazione del passaggio in latino di questa o quella componente dei riti e delle Sacre Scritture è chiaro che nel periodo tra il II e il IV secolo la comunità cristiana si fonda in tutto il mondo antico sull'uso di più lingue, e poi la Chiesa di Roma consolida la propria leadership in occidente attraverso l'uso del latino¹⁷.

Questi eventi di natura dottrinale e linguistica si intrecciano chiaramente alle scelte politiche che ratificano il cristianesimo come religione dell'impero, formando il contesto ideale alle grandi personalità di questo periodo (Agostino, Ambrogio, Gerolamo...).

2.1.1. Le lettere nella vita della Chiesa dei primi secoli: fissare la norma, con quale lingua?

Vedremo ora lo sviluppo delle lettere tra greco e latino esemplificandolo con alcuni testi significativi tra II e IV secolo: per la sua importanza e antichità iniziamo con la prima lettera di papa Clemente (papa sul finire del I secolo), redatta in greco, ma ritenuta di sicura origine romana e molto diffusa già dal secondo secolo grazie alle traduzioni in latino, copto e siriano¹⁸.

Per il III secolo, analizzeremo alcune lettere dall'epistolario di Cipriano che fanno parte di scambi con un destinatario, scelte in quanto configurano un vero dialogo a distanza. L'epistolario contiene sia tre lettere di Novaziano, antipapa e primo teologo di Roma in lingua latina, che rivelano la sua colta formazione retorica e di filosofo stoico, sia alcune lettere di personaggi di estrazione e cultura più modesta. Cipriano corrisponde sia con Novaziano, che con il suo avversario, papa Cornelio (Quasten 1980: 412). Cipriano (210-258) si converte attorno al 245 e nel suo epistolario si osserva il cambiamento da uno stile più costruito in eloquenza ad uno che persegue la semplicità.

Per il secolo successivo, alcune lettere dall'epistolario di Ambrogio costituiscono l'oggetto della nostra indagine.

Nel dettaglio, il corpus è costituito da:

- prima lettera di Clemente (sia originale greco che traduzione latina),

¹⁷ Lafferty analizza in modo magistrale il ruolo della fissazione del canone e della liturgia nella formazione del concetto di *Latinitas* "as a unifying characteristic of western Europe" (2003: 22), sottolineando come queste operazioni consentirono a Damaso e Ambrogio di appropriarsi della cultura Romana tradizionale fondendola con la nuova religione.

¹⁸ La presente analisi è condotta sull'edizione di Schneider (1994). Si veda Dentesano (2011/12) per un inquadramento della lettera, lo studio della sua versione originale in greco e l'ampia bibliografia di riferimento. La lettera è oggetto di diversi studi patrologici, come Cattaneo (2010), utile per capire il contesto teologico di riferimento. Nell'ambito della linguistica, lo studio di Mohrmann (1949) è punto di riferimento, benché datato.

- sette lettere dal corpus epistolare di Cipriano:
 - o l'Epistola VIII, scritta dal clero di Roma a quello di Cartagine,
 - o quattro epistole che testimoniano il carteggio tra San Cipriano e Cornelio (XLIX e L da Cornelio a Cipriano, LI e LII da Cipriano a Cornelio),
 - o due epistole scritte da Novaziano durante la persecuzione a nome del clero romano, poi girate a san Cipriano (Epistole XXX e XXXVI).
- Tre lettere dall'epistolario di Ambrogio:
 - o l'Epistola XX alla sorella Marcellina;
 - o le lettere all'imperatore: l'Epistola I a Graziano, l'epistola XL a Teodosio.

Riassumiamo dunque i principi che guidano questa analisi:

- tra II e IV secolo l'innesto del cristianesimo genera in diverse aree una comunità di pratica che vede parallelamente il consolidarsi della gerarchia e dei testi di riferimento;
- questa comunità, mettendo al centro la Parola di Dio, di fatto porta modelli espressivi semitici nel mondo ellenistico-romano che fino a quel momento si basa sull'insegnamento "tradizionale";
- le epistole cristiane testimoniano alcuni tratti linguistici, significativi a diversi livelli di analisi - lessico, sintassi, pragmatica - in quanto marche che contribuiscono a definire l'appartenenza al gruppo, o il suo costituirsi.

La lingua di testi e autori cristiani è stata al centro degli studi della cosiddetta scuola di Nimega, che ha come maestri di riferimento prima Schrijnen e poi Mohrmann. A loro si deve la definizione di "langue spéciale des chrétiens", ossia "une langue qui n'est employée que par des groupes d'individus placés dans circonstances spéciales", caratterizzata da una stessa tendenza: "adapter le langage aux fonctions du groupe qui l'emploie" (Mohrmann 1947: 1-2). In sostanza il latino cristiano nella loro definizione è una *Sondersprache*, mentre la prospettiva linguistica della comunità di pratica che qui propongo sottrae le singole lingue (greco, latino, copto...) in uso nell'ambito cristiano ad un confronto obbligato con la medesima lingua di uso comune per vederle come diverse varietà che, insieme ad altre lingue in aree geografiche e momenti storici precisi, compongono il repertorio di specifiche comunità cristiane. Il centro dell'attenzione non è il latino o il greco, ma l'uso che una certa comunità di pratica fa di diverse varietà in dipendenza da contesti precisi (l'omelia, la liturgia...) e da condizionamenti di varia natura, ad esempio la fedeltà alle Sacre Scritture.

Sui testi individuati indaghiamo un tratto sintattico, la completiva a verbo finito in luogo dell'accusativo con l'infinito (AcI), e alcune forme di deissi dialogica.

a. La complementazione: costruzione analitica vs. AcI

Secondo Mohrmann (1949: 174), la costruzione analitica (congiunzione + subordinata) al posto dell'infinitiva è una delle costruzioni più caratteristiche del latino dei cristiani; è certamente uno sviluppo tipico del tardo latino, ma negli autori cristiani sarebbe fortemente favorita dal modello greco. Nell'Antico Testamento, la costruzione con *quia* e *quoniam* (*quod* è più colto) è frequentissima. Persino un 'uomo di lettere' come Novaziano usa le subordinate con *quoniam* 'volgare', "parce cette construction faisait part des éléments constructifs de la langue des chrétiens" (Mohrmann 1949: 182), cioè, secondo la nostra prospettiva, queste costruzioni qualificano la lingua della comunità di pratica, indipendentemente dall'originale connotazione diastratica.

Benché studi più recenti abbiano di molto ridimensionato il peso dell'influsso greco nella diffusione del costrutto dandogli motivazioni teoriche diverse e approfondite (Cuzzolin 1994 e 2013, Greco 2012), la nostra indagine può apportare qualche ulteriore considerazione sul tema.

La Tabella 1, che illustra la distribuzione quantitativa delle complete introdotte da *quia*, *quod* e *quoniam* nel corpus considerato, mostra chiaramente come nel testo latino di Clemente, ossia in una traduzione dipendente da un modello greco, tale strategia di complementazione sia di gran lunga più frequente rispetto agli altri testi (ed è addirittura assente nello scambio epistolare intercorso tra Cipriano e Cornelio).

	<i>quia</i> nel testo latino dell'autore	<i>quod</i> nel testo latino dell'autore	<i>quoniam</i> nel testo latino dell'autore	<i>quia</i> introduttore di citazione scritturale	<i>quia</i> all'interno di citazione scritturale	Tot.
Clemente	22	3 (es. 3)	4 (es. 2)	1 (es. 1)	2	32
Novaziano		4			1	5
Epist. VIII		1	1			2
Cipriano						-
Cornelio						-
Ambrogio	1	5		1 (es. 4)		7

Tabella 1. Distribuzione quantitativa di *quia*, *quod* e *quoniam* nel corpus considerato

I contesti di occorrenza dei complementatori presi in esame sono svariati. Ciò è vero in particolare nel caso di *quia*, che è anche il complementatore più frequente dei tre nel corpus (62%). *Quia*, infatti, oltre a occorrere come complementatore nel testo latino dell'autore, così come *quod* (es. 1) e *quoniam*

(es. 2; entrambi gli esempi, tratti dall'epistola latina di Clemente, corrispondono a un ὅτι nell'originale greco), compare anche all'interno di citazioni scritturali e soprattutto funziona come marca introduttiva che segnala l'inizio di una citazione biblica (es. 3). Quest'uso è documentato sia nella lettera di Clemente, in dipendenza da un ὅτι che esplica la medesima funzione (e si noti che in italiano tutto ciò è reso riportando semplicemente il discorso diretto: "come Dio aveva promesso: 'La tua discendenza sarà numerosa come le stelle del cielo'"), sia in Ambrogio (es. 4).

(1) 59. 1. Si autem quidam diffident his quae ab illo per nos dicta sunt, sciant, **quod** delicto et periculo non modico se tradent.

Ἐὰν δὲ τινες ἀπειθήσωσιν τοῖς ὑπ'αὐτοῦ δι' ἡμῶν εἰρημένοις, γινώσέτωσαν ὅτι παραπτώσει καὶ κινδύνῳ οὐ μικρῷ ἑαυτοὺς ἐνδήσουσιν.

(2) ut sciant omnes gentes, **quoniam** tu es Deus solus et Iesus Christus filius tuus

γνώτωσάν σε ἅπαντα τὰ ἔθνη, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου

(3) 32, 2. tamquam promittente Deo **quia** Erit semen tuum sicut stellae caeli.

τὰ δὲ λοιπὰ σκηπτρα αὐτοῦ οὐκ θεοῦ, ὅτι ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ.

(4) Ambr. XX, 21. Completum est illud quod de Dominu Jesu David propheta cecinit, **quia** factus est in pace locus eius, et: *Ibi confregit cornua arcuum, scutum, gladium et bellum.*

La Tabella 2 riassume schematicamente i verbi che reggono una subordinata introdotta da *quia*, *quod*, *quoniam* nel corpus. Tali verbi sono organizzati secondo le classi semantiche enucleate da Cuzzolin (1994: 61), seguendo Hooper (1975)¹⁹, che distingue tra:

- fattivi: dolersi, gioire, dispiacersi, rammaricarsi, stupirsi, lamentarsi..
- semifattivi: sapere (*scire*), apprendere, trovare, ricordare, rendersi conto, percepire..

¹⁹ Il quadro teorico relativo a questa classificazione nel frattempo è stato aggiornato, benché in modo non determinante ai fini del presente lavoro, tuttavia ho ritenuto di applicare le stesse tipologie di predicati per avere un quadro comparabile con quello di studi centrali per questo fenomeno (Cuzzolin 1994, Greco 2012).

- assertivi; questi ultimi sono a loro volta distinti in
 - o assertivi forti che riportano enunciati reali (affermare, dire, scrivere, essere sicuro, essere evidente, presupporre)
 - o assertivi deboli che riportano opinioni, supposizioni (*pensare, credere, immaginare aspettarsi*)

Classe semantica	Verbi	Clemente	Novaziano	Epistola VIII	Cipriano	Cornelio	Ambrogio
Fattivi	miror		1 (es. 5)				
	video	4		1	1 (es. 6)		
Semifattivi	scio	8 (es. 7)					
	obliviscor	1					
	intellego	4					
	cognosco	5 (es. 8)					
	considero	3					
	agnosco						1
	ignoro	1					
Assertivi forti	dico	1	2	1			
	promitto	1					
	certus sum		1 (es. 9)				
	notum est	2					
	proclamo						1 (es. 10)
	propheto						1 (es. 11)
	cano						1
	palam facio	2					
	nuntiatum est						1 (es. 12)

Tabella 2. Verbi che reggono una completiva introdotta da *quia, quod, quoniam*

L'ipotesi verificata da Cuzzolin (1994: 67, 81-82) è che i predicati fattivi, semifattivi e assertivi forti favoriscano maggiormente l'autonomia della subordinata dal predicato, e che dunque facilitino in latino il diffondersi sulla subordinata esplicita; i predicati assertivi deboli, per lo stretto legame con la subordinata, tendono invece a favorire iconicamente una maggiore integrazione con la subordinata stessa e quindi a mantenere più a lungo AcI (cfr. Cuzzolin 1994: 132, che sottolinea come gli assertivi deboli sono attestati per ultimi (Petronio) con poche testimonianze e più tarde di quelle degli assertivi forti).

Come si può notare, l'implicazione prevista da Cuzzolin per le classi di verbi (fattivi > semifattivi > assertivi forti > assertivi deboli) è verificata all'interno del corpus epistolare qui considerato, ove la strategia di subordinazione esplicita non è attestata con verbi assertivi deboli (del tipo *credo, puto*): come vedremo sotto, questi verbi tendono infatti a comparire con AcI, e questo vale anche per il testo originale greco dell'epistola di Clemente.

- (5) Novat. XXXVI, III, 3. Unde etiam mirati sumus **quod** quaedam in te per epistulam iniecta durius notaremus
- (6) Cypr. 8, 3, 1. Videtis, ergo, fratres, **quoniam** et vos hoc facere debetis
- (7) Clem. 38, 2. ὁ ἀγνός τῆ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστὶν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν
qui castitatem servat, non gloriatur, sed sciat **quia** Deus est, qui praestat illi castitatem.
- (8) Clem. 56, 13. εἶτα γνώση, ὅτι εἰρηνεύσει σου ὁ οἶκος
Deinde cognosces **quoniam** pax est domus tua
- (9) Novat. XXXVI, III, 1. Et idcirco certi sumus **quod** spatio productionis temporis impetu isto consenescente amabunt hoc ipsum ad fidelem se dilatos esse medicinam
- (10) Ambr. XL, 8. Proclamo **quod** ego synagogam incenderim, certe **quod** ego illis mandaverim; ne esset locus in quo Christus negaretur.
- (11) Ambr. XX, 25. Liber lectus est, fratres, quo prophetatur **quod** peccatores in poenitentiam revertantur.
- (12) Ambr. XX, 4. Illic nuntiatum est mihi comperto **quod** ad Portianam basilicam de palatio decanos misissent

Si noti che al di là di queste classi la subordinata esplicita compare anche con un verbo di aggiunzione (*addere*): ciò è interessante perché l'uso della subordinata esplicita a discapito di Acl si estende a questo tipo di verbi fin dalle attestazioni più antiche (es. di Terenzio e Lucrezio: Cuzzolin 1994: 97-99). L'esempio del nostro corpus proviene da Ambrogio:

- (13) Ambr. XX, 23. Addidi **quia** numquam sacerdotes tyranni fuerunt, sed tyrannos saepe sunt passi.

Merita ora un approfondimento l'epistola di Clemente, il documento che attesta la maggior frequenza di complementazione analitica nel nostro corpus, fatto da considerare alla luce del suo essere fedele traduzione latina di un originale greco. Innanzitutto è fondamentale comparare l'incidenza quantitativa delle due strategie concorrenti, ossia la subordinazione esplicita come

fenomeno innovante che si espande a discapito di AcI. Nella lettera di Clemente ci sono solo 7 casi di AcI, retti da *video*, *iudico*, *cognosco*, *invenio*, *puto* (2 volte), e *scio*. In ogni caso, la comparazione della frequenza delle due strategie di complementazione con questi verbi (*quia*, *quod*, *quoniam* + verbo finito vs AcI: Tabella 3) mostra che la strategia preferenziale è chiaramente quella ‘innovativa’ (17 casi contro 7 con AcI). Inoltre merita una nota il fatto che qui AcI occorre anche con verbi assertivi deboli, *puto* e *iudico*, ossia con la categoria semantica intaccata più tardi dall’estensione della subordinazione esplicita. Questo vale sia per il latino che per il greco e fornisce ulteriore conferma alla gerarchia proposta da Cuzzolin (1994): questi verbi sono attestati nelle lettere di Clemente, ma prediligono ancora una complementazione di tipo “conservativo”.

	Subordinata con complementatore	AcI
video	4	1
iudico	–	1
cognosco	5	1
invenio	–	1
puto	–	2
scio	8	1
TOTALE	17	7

Tabella 3. Verbi e strategie di complementazione nella Prima lettera di Clemente

I casi di AcI in latino hanno l’equivalente in greco in 5 casi su 7. In un caso, il greco adotta la strategia con complementatore ὅτι; in un altro caso piuttosto peculiare, l’AcI latino aggiunge qualcosa che non c’è nell’originale greco (es. 14):

- (14) 12, 6. καὶ εἶπαν αὐτῆ: Ἔσται οὕτως, ὡς ἐλάλησας ἡμῖν, ὡς πάντα τοὺς σοὺς ὑπὸ τὸ στέγος σου, καὶ διασωθήσονται
 Et dixerunt: Sic erit quomodo locuta es. Cum ergo **cognoveris venire nos**, induc omnes in domum tuam, et erunt salvi.
 ‘Essi le risposero: «Sarà come tu hai detto. Quando **ti accorgi che stiamo per venire** [parte mancante in greco], riunisci tutti i tuoi sotto il tuo tetto e saranno salvi”’

Come si evince dalla Tabella 4, quando nel testo latino incontriamo *quia*, *quod* o *quoniam*, queste forme corrispondono sempre a un ὅτι del greco, in due casi a πῶς. In altre parole, i complementatori latini ricalcano sempre un modello greco, e non traducono altri tipi di strutture (ad esempio, un AcI). In

un caso (es. 15), al *quia* latino non corrisponde un complementatore nel greco, testimonianza del fatto che questa struttura è un tratto stabilizzato nella varietà di latino, lingua di traduzione dal greco, di cui ci stiamo occupando, ossia il latino cristiano prodotto e fruito in una specifica comunità di pratica in un determinato momento storico, il primo-secondo secolo.

	corrisponde a ὅτι	corrisponde a πῶς	non c'è nel greco
Quia	23	1	1 (es. 15)
quoniam	4		
Quod	2	1	

Tabella 4. Corrispondenze tra complementatori latini e greci nella Prima lettera di Clemente

(15) 4, 1. Intelligite, fratres, **quia** zelus et invidia fecit, ut frater fratrem suum occideret

ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ζήλος καὶ φθόνος ἀδελφοκτονίαν κατειργάσατο.

b. Forme di deissi dialogica

Prendiamo ora in considerazione le strategie pragmatiche che servono a richiamare l'interlocutore ad un presente, ad una compresenza nel dialogo. Le nostre lettere sono, almeno in parte, costruite per avvicinare l'interlocutore ed in effetti testimoniano spesso la costruzione di un dialogo a distanza tra *fratres*. Innanzitutto, rientrano in questa strategia frequenti domande rivolte al lettore, che servono a sollecitarne un coinvolgimento diretto (es. 16). Molte di queste sono domande retoriche (es. 16-17); altre servono a far procedere la costruzione dell'argomentazione, a introdurre scarti nel ragionamento condotto dall'autore (es. 18).

(16) Clem. 43, 6. τί δοκεῖτε, ἀγαπητοί; οὐ προήδει Μωϋσῆς τοῦτο μέλλειν ἔσεσθαι;

Quid putatis, fratres? Non sciebat Moyses hoc fieri?

(17) Clem. 45, 6. τί γὰρ ἔπωμεν, ἀδελφοί; Δανιήλ ὑπὸ τῶν φοβουμένων τὸν θεὸν ἐβλήθη εἰς λάκκον λεόντων;

Quid enim dicimus, carissimi? Danihel a timentibus Deum missus est in lacu leonum?

(18) Clem. 47, 1-2. Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. 2. τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν;

Recipite epistolam beati apostoli Pauli. 2. Quem ad modum vobis in principio evangelii scripsit?²⁰

Altri elementi di deissi dialogica sono, ad esempio, l'appello diretto con *vide*, un marcatore pragmatico (più specificamente, un segnale allocutivo di richiamo), evidente tratto altamente pragmaticalizzato dell'oralità, che si accorda infatti spesso con un plurale (es. 19)²¹. Si noti che nell'originale greco di tale passo non c'è alcun corrispettivo.

Si registra poi un diffuso uso di *ecce*, usato come focalizzatore volto a una chiara attualizzazione deittica del dialogo: questo elemento serve sostanzialmente per passare dalla narrazione a un discorso in presa diretta (es. 20).

- (19) Clem 47, 5. νυνὶ δὲ κατανοήσατε, τίνες ὑμᾶς διέστρεψαν καὶ τὸ σεμνὸν τῆς περιβοήτου φιλαδελφίας ὑμῶν ἐμείνωσαν.
Nunc **vide**, inspice, qui vos perverterunt et quietum abundantis fraternitatis vestrae minuerunt.

- (20) Cypr. a Cornelio, LI, 1, 2. **Ecce** incolumis et immaculata laudis integritas, **ecce** incorrupta et solida confitentium dignitas, a desertoribus et profugis recessisse [...]

Ecce occorre molto spesso all'interno di citazioni bibliche; ciò è particolarmente frequente in Clemente, ove si hanno molti contesti come il seguente:

- (21) Clem. 14, 5. καὶ πάλιν λέγει· Εἶδον ἀσεβῆ ὑπερυψούμενον καὶ ἐπαιρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου· καὶ παρῆλθον, καὶ ἰδοὺ οὐκ ἦν, καὶ ἐξεζήτησα τὸν τόπον αὐτοῦ, καὶ οὐχ εὔρον
Et iterum dixit: Vidi impium exaltatum et exurgentem tamquam cedros Libani; et transii, et **ecce** non erat, et quaesivi eum, et non est inventus locus eius.

Anche l'allocuzione riveste un ruolo importante nella modulazione della deissi dialogica. Si assiste innanzitutto ad una innovazione delle formule di apertura, in quanto le lettere iniziano spesso senza formula di *salutatio*, ma con un allocutivo vocativo parentetico nella prima frase; ad esempio coloro che scrivono a Cipriano (o a Cipriano e suo fratello) iniziano le lettere con *frater carissime, fratres carissimi*; e lo stesso accade quando Cipriano

²⁰ Ritengo qui utile la traduzione 'Prendete la lettera del beato Paolo apostolo. 2. Che cosa vi scrisse all'inizio della sua evangelizzazione?'

²¹ Per una discussione su *vide* come marcatore pragmatico cfr. Ghezzi / Molinelli (2015).

risponde. Anche se c'è una formula di saluto iniziale, è molto semplice e diretta: *Saluto vos, fratres carissimi, (per Dei gratiam incolumis)* e lo stesso accade per le formule di chiusura, talvolta molto semplici, come nella lettera di papa Cornelio a Cipriano, che si chiude con *Bene vale, frater carissime* (ep. XLIX, L).

Tuttavia nelle formule di chiusura troviamo anche formule più complesse, talvolta innovative, come l'infinito *bene valere* in dipendenza da *opto* in (22)²², talvolta caratterizzate da elementi risemantizzati, come *fraternitatem* in (23), talvolta ancora con estensioni di significato e forme sintattiche nuove, come *oro* con infinitiva in (24); tutti questi esempi sono tratti dall'epistolario di Cipriano:

(22) *Opto/optamus vos, fratres carissimi semper bene valere*

(23) **fraternitatem** meo nomine salutate (ad es. ep. XII); anche con variazioni più complesse: **fraternitatem universam** meo nomine salutate et ut nostri memores sint admonete (ep. XIX).

(24) **oramus** te, frater carissime, multis annis bene valere (ep. LIII)

Tra gli allocutivi, va sottolineato che l'uso di *frater* appartiene ai fenomeni di risemantizzazione di allocutivi generici già usati nelle epistole classiche, ad esempio in Cicerone (Dickey 2002: 257-264 e 327), ma con una frequenza e generalizzazione del tutto peculiari e coerenti con la dottrina e la terminologia della nuova religione. La comunità è *populus, plebs, fraternitas*; i membri della comunità sono *fratres*, oppure *fili*, sempre con riferimento all'essere figli di Dio Padre.

L'importanza di riconoscersi membri nella comunità di pratica in formazione porta dunque a mutuare, risemantizzandolo, il campo semantico della famiglia e non è quindi un caso che i due allocutivi più usati siano *frater* e, in secondo luogo, *filius*: entrambi segnali di appartenenza, ma nel secondo caso con una sfumatura asimmetrica interessante. Il *frater* può anche essere definito *sanctus, dominus*, segno ulteriore della sua risemantizzazione; un esempio tra i molti è tratto dall'Epistola XII contenuta nella corrispondenza di Cipriano, scritta da un tal Celerinus a Luciano, chiamato *Domine frater*. In

²² Secondo Ferri (2008: 120) l'infinito *bene valere* dipendente da *opto* "compare nell'epistolografia latina dall'età di Cipriano, e poi in altri scrittori ecclesiastici, [...] è di imitazione greca e non è formula di commiato". Ferri inserisce questo commento nell'analisi di alcuni passi dei *Colloquia scholica*, testo che vedremo di seguito, commentando in parallelo passo greco e passo latino.

chiusura, si ha: *Salutant te fratres tui Calpurnius et Maria et omnes sancti fratres*. La risposta, contenuta nell'epistola XXII, è *Domine frater dilectissime*. Inoltre la risemantizzazione si estende al collettivo *fraternitas* (da intendersi 'comunità') e si evince anche dagli aggettivi che lo modificano: *omnis* (es. 25), *universa* (es. 26).

(25) Clem. 2, 4. ἀγὼν ἦν ὑμῖν ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ὑπὲρ πάσης τῆς ἀδελφότητος
Sollicitudo erat vobis die ac nocte pro **omni fraternitate**

(26) Cypr. ep. XIX. **Fraternitatem universam** meo nomine salutate et ut nostri memores sint admonete

È interessante osservare come in Ambrogio l'allocuzione nelle lettere agli imperatori sia fortemente influenzata sia dal suo ruolo di precettore cristiano dell'imperatore Graziano, sia, dopo l'editto di Tessalonica del 380, dal nuovo statuto del cristianesimo come religione di stato. In entrambi i casi, le formule allocutive rivolte agli imperatori servono a richiamare prima di tutto il loro essere parte della comunità cristiana (di cui certamente Ambrogio era autorevolissimo principe). Infatti gli aggettivi usati da Ambrogio modificano il nome risemantizzando l'allocutivo e adeguandolo alle doti cristiane; non solo: in *christianissimo* si noti l'uso di un aggettivo relazionale al superlativo, vale a dire l'enfasi sull'essere totalmente di Cristo supera la norma linguistica²³:

(27) 1, 1. **Beatissimo** augusto GRATIANO, et **christianissimo** principi

(28) XL, 1. **Clementissimo** principi, ac **beatissimo** imperatori THEODOSIO augusto

Per quanto riguarda, infine, casi di allocuzione simmetrica e asimmetrica, si nota che usi interessanti di plurale inclusivo compaiono soprattutto nella lettera di Clemente (es. 29):

(29) 7.1. Ταῦτα, ἀγαπητοί, οὐ μόνον ὑμᾶς νοουθετοῦντες ἐπιστέλλομεν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῦς ὑπομιμνήσκοντες
Haec, carissimi mihi, non solum vos monentes **scribimus**, sed et **nos metipsos commonemus**; in eodem enim scemate sumus, et ... idem certamen **nobis** imminet.

²³ Ringrazio Maria Napoli per avermi fatto notare questo aspetto.

Va osservato che spesso chi scrive lo fa a nome di una comunità, il che rende molto frequente *nos/vos* e l'uso del plurale in chi scrive per riferirsi sia a se stesso sia all'interlocutore come membri della propria comunità; possiamo concludere che il plurale inclusivo sia davvero una forma frequente nelle lettere della comunità di pratica cristiana in quanto strategia di posizionamento identitario. Ne sono ulteriore esempio anche le due epistole, già menzionate, di Novaziano a Cipriano, in cui il soggetto scrivente compare al plurale perché scritte a nome dei presbiteri e diaconi di Roma.

Tuttavia in alcuni passi di entrambe le lettere di Novaziano compaiono alcuni riferimenti all'interlocutore con una forma plurale del pronome di seconda persona (XXX, III, 1 *vobis*; XXXVI, III, 2 *in vos*) o dell'aggettivo (XXXVI, III, 2 *vestrum*) che possono essere semanticamente opachi: in altre parole potremmo considerarli sia un caso di plurale inclusivo alla seconda persona, sia una forma reverenziale.

Possiamo ben documentare questa difficoltà interpretativa nello scambio di lettere tra Cipriano e papa Cornelio, che iniziano e terminano con formule che parrebbero indice di rapporto simmetrico: papa Cornelio scrive *Bene vale, frater carissime* (L, 3); e Cipriano risponde *Opto te, frater carissime, semper bene valere* (LI, II, 2).

Tuttavia la simmetria allocutiva sembra quanto meno meritevole di approfondimento. Infatti nella lettera L Cornelio usa il singolare sia parlando di sé che rivolgendosi a Cipriano:

(30) L, 1. sicut prioribus litteris **tibi** ... **significavi**

Nella lettera LI, la risposta di Cipriano, invece compaiono una serie di plurali, più difficilmente spiegabili, se non ricorrendo all'ipotesi del plurale reverenziale:

(31) LI, I, 1. Legimus enim **litteras vestras** et uti communis amplissimum gaudium exultanter excepimus...2 Merito illos revertentes summo, ut **scribitis**, gaudio et clerus et plebs, fraternitas omnis exceptit... II, 1 Nam cum istic **ad litteras vestras quas... misistis** laetatus sit omnis fratrum numerus

L'emergere delle forme reverenziali nella documentazione di ambito cristiano merita ulteriori approfondimenti, ma abbiamo voluto segnalare questi contesti come possibili contesti ponte di quel cammino semantico-pragmatico di natura metaforica che porta dall'inclusione alla reverenza, come ho mostrato in altra sede (Molinelli 2015). Com'è noto, una motivazione piuttosto

sto diffusa vorrebbe che la nascita del *voi* reverenziale sia da ascrivere alla presenza di due imperatori. Ebbene, oltre a quanto abbiamo già argomentato altrove, ci sembra di poter ritenere che questa abitudine alla pluralizzazione dell'emittente e del ricevente in ambito cristiano (e non solo nelle epistole) abbia giocato un ruolo non piccolo nella diffusione del costruito.

2.2. *L'insegnamento: attori, lingue e modelli bilingui*

La seconda tipologia testuale del nostro confronto era diffusa in tutto il mondo antico e non sembra poter essere ricondotta ad un'area geografica specifica. Si tratta dei dialoghi bilingui in greco e latino, denominati *Colloquia scholica*, contenuti nei cosiddetti *Hermeneumata Pseudodositheana*, composti per scopi eminentemente didattici e pervenuti attraverso una complessa vicenda di tradizione manoscritta a partire da una redazione presumibilmente risalente alla fine del quarto secolo d.C.²⁴. Mi sembra che l'ambito educativo e il livello sociale cui esso era legato nel mondo antico possano ben essere interpretati come una comunità di pratica con suoi codici comunicativi e riferimenti culturali. I *Colloquia* sono per noi testimonianza e riflesso della norma linguistica di quella comunità.

Questi testi furono concepiti inizialmente in oriente per parlanti di greco che volevano apprendere il latino, ma successivamente si diffusero ad occidente per studenti latinofoni desiderosi di imparare le strutture di base del greco. Sono riconducibili in un certo senso agli schematici manualetti di conversazione per imparare i rudimenti del lessico e della fraseologia quotidiana di una lingua straniera, diffusi anche oggi. Epoca antica e diffusione capillare ci consentono di definirli come manualetti di istruzione per i *pueri*, quindi trasversali ai due ambiti, pagano e cristiano: in questi primi secoli la prima educazione non sembra coinvolgere forme differenziate per discenti cristiani e non cristiani. Il cristianesimo è una scelta di adulti.

Nei *Colloquia* troviamo essenzialmente fraseologia e brevi dialoghi tra maestro ed allievo, che mirano a trasmettere non solo elementi linguistici, ma soprattutto contenuti socioculturali per dotare i *pueri* di quella che oggi chiameremmo competenza pragmatica interculturale. L'insegnamento della competenza pragmatica corrisponde ai bisogni di un pubblico ben preciso, ossia un gruppo altamente selezionato, colto, capace non solo di leggere e scrivere, ma di leggere e scrivere una lingua straniera: un pubblico, dunque,

²⁴ Una presentazione in sintesi sugli scopi e sulla fruizione di questi testi si trova in Kaimio (1979: 203-204); Mancini (2005: 174-176), Ferri (2008: 120-124), Rochette (2008); Dickey (2012: 4-5, 136); Dickey (2016).

socialmente elevato, generalmente abituato a impartire comandi ai propri schiavi e a costellare la propria vita quotidiana nell'organizzazione di mansioni attribuite ad altri. Saper dare ordini, anche in un'altra lingua, poteva essere molto utile, e così si spiega il fatto che l'imperativo e il congiuntivo con valore esortativo sono modi quantitativamente frequentissimi nei *Colloquia* (cfr. Fedriani / Molinelli, subm.).

Anche il tipo di scene costruite artificialmente per veicolare il lessico, le strutture di base e gli aspetti pragmatici di cui abbiamo discusso rivelano alcuni dettagli significativi e ci permettono di aggiungere un tassello al composito quadro restituitoci da questi testi. Presumibilmente, gli apprendenti non solo (e non tanto) grecofoni e latinofoni, ma anche i parlanti alloglotti che per varie ragioni si accostavano a queste lingue di cultura, imparavano insieme alla/e lingua/e anche i modelli comportamentali salienti per muoversi nell'ambito degli scenari culturali prototipici legati ai due mondi, greco e, soprattutto, latino (si pensi a quanto frequentemente sono rappresentate le scene dei bagni termali in questi testi).

I cinque *Colloquia* qui brevemente presi in esame, *Colloquium Harleianum* (ed. Goetz 1892), *Colloquium Leidense* (ed. Goetz 1892), *Colloquium Celtis* (ed. Dionisotti 1982), *Colloquium Montepessulanum* (ed. Goetz 1892), e *Colloquia Monacensia-Einsidlensia* (ed. Goetz 1892), ammontano complessivamente a 5,202 tokens²⁵.

Per quanto brevi, i dialoghi consentono alcune osservazioni relative ai due livelli di analisi qui indagati, sintassi e pragmatica. Per lo scopo e i limiti di spazio di questo lavoro sarà sufficiente riportare gli esempi in latino, lasciando il confronto con il testo greco agli ottimi lavori di Dickey (2012, 2015) e Ferri (2008).

a) Sintassi: la complementazione

Le completive introdotte da *quia*, *quod*, *quoniam* costituiscono la forma normale nei *Colloquia* (cfr. Ferri 2008: 151) e compaiono con le medesime categorie semantiche dei verbi delle epistole, ossia fattivi (*video*: es. 32), semifattivi (*nescire*, es. 33 e verbi di percezione: es. 34), assertivi forti (*dico*, *nuntio*, es. 35-38; *demonstro*: 39).

(32) *Harl.* 14. uideo quod lotus ad cenam ibas

²⁵ Tutti i *Colloquia* sono stati riediti di recente da Dickey (2012 e 2015). La studiosa compie analisi interessanti, qui puntualmente richiamate, ma talvolta opera scelte testuali peculiari la cui validazione è al vaglio dei filologi, pertanto restano qui utilizzate le fonti tradizionali.

- (33) *Harl.* 18. nescis **quod** non expedit tibi?
- (34) *Monac.* 4. audisti **quia** uicimus, Gaie?
- (35) *Celtis* 48. dic meae matri **quod** iterum habeo reverti ad domum magistri.
- (36) *Leid.* 19. ne obliuiscaris dicere illi **quia** hic eram
- (37) *Montepess.* 4. nuntia **quoniam** uenio
- (38) *Montepess.* 14. nuntiet **quoniam** uenio in balineum Tigillinum
- (39) *Montepess.* 2. demonstrabo tibi, fili, **quoniam** non est cuiuslibet hominis deprehendere, sed docti et ingeniosi esse doctrinam.

b) Forme di deissi dialogica

Data la natura del testo, le forme di deissi dialogica che emergono dai *Colloquia* sono ovviamente ascrivibili a situazioni comunicative improntate alla familiarità, al colloquialismo e alla lingua d'uso. Non sono attestati casi di pluralizzazione dell'interlocutore; diffusi sono i saluti più tipici, ossia *ave* (*avete*) e *salve* (Pocetti 2010: 111-113), spesso accompagnati dal titolo professionale (es. 40-41), familiare (es. 42), o da *dominus*, e che traducono il saluto standard greco $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$. Il saluto è un rituale socio-pragmatico di assoluta rilevanza nell'apprendimento di una lingua seconda, e per questo è altamente rappresentato in diversi *Colloquia*, dove sono usuali le situazioni di asimmetria comunicativa (*discipulus* – *magister*: es. 40, 41; *filius* – *pater familias*: es. 42).

- (40) *Leid.* 3. Primum saluto magistrum, qui me resalutavit. **ave** magister. **avete** condiscipuli
- (41) *Harl.* 3-4. eamus, salutemus. **Ave**, domine praeceptor, bene tibi sit.
- (42) *Harl.* 23. Accedens ergo salutabo eum. **ave**, pater familias.
- (43) *Harl.* 12. Domine, **salve**. salvus sis semper, amantissime

Ave appare chiaramente come formula di saluto *pass partout*, che si può

impiegare per rivolgersi agli interlocutori più diversi (sono solo *dominus* e *domina*, ma anche *rex* e *regina*, variamente connotata tramite epiteti), come appare chiaro dal seguente stralcio:

(44) *Montepess.* 9. Have, domine. have, domina. rex, have. regina, have, Amorum <mater>, filia pelagi Venus.

In alcuni casi, il saluto è accompagnato dallo scambio di un bacio, fatto diffuso a Roma dalla prima età imperiale (si veda ad es. Ferri 2008: 163). Tale scena è però limitata al *Colloquium Monacense*:

(45) *Monac.* 2. introivi, dixi: **Ave** magister, et ipse **me osculatus est** <et> resalutavit

(46) *Monac.* 4. et dixit: **Ave**, Gaie. et **osculatus est eum** et resalutavit dicens: **Bene valeas**, Lucie

Val la pena notare che in (46) ricorre il *bene valeas* già commentato sopra in relazione allo scambio epistolare tra papa Cornelio e Cipriano. Si noti, però, che in tale contesto (e anche, ad esempio, nelle tavolette di Vindolanda: Dickey 2012: 159) questa costituisce una formula di chiusura, e non di apertura (cfr. Poccetti 2010: 103). Di *vale* come formula di commiato abbiamo peraltro due esempi: uno nel *Colloquium Celtis* 63: *vale, domine, bene tibi sit*, uno nel *Leidense* 7: *et ille me dimisit. ego illi bene valere dixi. resalutavit me*.

L'uso specifico che viene fatto di *bene valeas* in questo passo del *Monacense* appare dunque non del tutto appropriato: forse, lo scopo era quello di condensare in un solo scambio di battute il maggior numero di informazioni possibili, anche se non perfettamente idonee al contesto comunicativo (*ave*, il gesto del bacio, e un altro saluto che andava imparato, diverso dal primo). Allora come oggi, una delle prime competenze che vanno acquisite imparando una lingua straniera è quella di salutare il proprio interlocutore.

Merita almeno un cenno l'uso di *ecce*, che è attestato anche nei *Colloquia* nella sua funzione di focalizzatore con significato presentativo, sia in senso concreto, per segnalare deitticamente oggetti visibili nella scena (es. 47-49) sia in senso discorsivo, per focalizzare 'oggetti' astratti, ossia testuali/predicativi (es. 50-51). In entrambi i casi il corrispondente è sempre il greco ἰδοὺ (proprio come nella lettera di Clemente: es. 21). Nel primo caso, *ecce* è strumento linguistico di vivida attualizzazione ('ecco a te, ecco a voi'). Con questo significato, *ecce habes* (es. 49) è molto comune in latino tardo e medievale: Agostino impiega questa espressione 35 volte (Dickey 2012: 175).

(47) *Harl.* 15. primum in domum ibo. **ecce** hic sedentem.

(48) *Monac.* 6. Haec est, puto, domus eius. haec est. **ecce** ostiarius.

(49) *Monac.* 8. Tu, puer, refer ad domum, ut possimus ire ad olerarium et emere olera, quae necessaria sunt, et poma, mora, ficus, persos, piras, tuberes. **ecce habes** omnia, quae emimus

Gli esempi (50) e (51) illustrano invece l'uso testuale, discorsivo di *ecce*. In simili contesti, *ecce* funziona come un segnale allocutivo di richiamo volto a concentrare l'attenzione dell'interlocutore sul contenuto proposizionale che segue (*concedo tibi, attendo*). Si realizza dunque in questi impieghi un chiaro passaggio dalla sfera percettiva (oggetti concretamente visibili) a quella cognitiva ('oggetti' testuali, discorsivi): *ecce* è in questo caso traducibile con "guarda":

(50) *Harl.* 10. Bene dicis. **ecce** concedo tibi.

(51) *Harl.* 4. **ecce**, attendo

Un altro marcatore allocutivo colloquiale, dalla connotazione quasi scortese, è *tibi dico*, sicuramente appartenente a un registro familiare e tipico dell'oralità:

(52) *Montepess.* 19. et in foro te hodie inquisivi: **tibi dico**, pater familias

Come afferma Ferri (2008: 160) sono gli elementi pragmatici forse a rappresentare meglio il livello colloquiale, informale dei *Colloquia scholica* ricercato dai loro redattori perché fosse lo specchio dell'uso linguistico coevo. La stessa situazione si osserva oggi se si confronta una grammatica di italiano per italofoeni ed una per stranieri: gli aspetti pragmatici emergono come primo fattore differenziante proprio per la necessità di consentire al non nativo di apprendere gli elementi socioculturali necessari ad acquisire competenza comunicativa, al di là del mero aspetto grammaticale.

3. CONCLUSIONE

In questo lavoro abbiamo cercato di mostrare come un'analisi linguistica riferita alle comunità di pratica possa portare ad una revisione di diversi aspetti concettuali e ad una migliore comprensione di aree e periodi definiti, evitando 'l'effetto coperta' distorsivo delle macro-etichette.

Questo nuovo sguardo ci ha portato a considerare greco e latino (senza poter considerare le altre lingue) nelle scelte di politica linguistica di due comunità di pratica, per quanto possibile nell'Italia centro settentrionale, tra II e IV secolo: quella a base cristiana e quella del mondo romano-imperiale identificabile con l'élite che accedeva alla formazione e all'amministrazione pubblica. Dal IV secolo, con il cristianesimo religione ufficiale dell'impero, queste due comunità di pratica convergono all'interno della società. Sono due tra le altre possibili comunità di pratica del tempo, ma sono quelle con ruolo determinante nella vita culturale e sociopolitica dell'epoca.

Tracciato rapidamente un quadro storico-sociale, siamo passati ad analizzare alcuni fatti linguistici per vederne la significatività, e ne traiamo ora una sintesi riprendendo le domande della nostra Introduzione (§ 0).

Per quanto riguarda il piano sintattico e la complementazione, abbiamo verificato il rapporto tra AcI e subordinate complete esplicite come segnale di evoluzione dal sistema latino arcaico e classico in un testo cardine dell'inizio del II secolo, la Prima lettera di Clemente, nella versione greca originaria e nella traduzione latina, anche alla luce del confronto con i *Colloquia scholica*.

Abbiamo osservato che la lettera latina di Clemente dipende in modo sistematico dal modello greco, e l'analisi quantitativa delle due strategie di complementazione concorrenziali ha mostrato come in effetti la costruzione analitica sia predominante. Lo stesso non si può dire delle scelte operate da autori successivi che scrivono direttamente in latino, come Cipriano (solo AcI nelle lettere esaminate) e Ambrogio (26 AcI vs. 7 costruzioni analitiche nelle lettere analizzate). Possiamo dunque concludere che sicuramente il modello greco è stato uno tra i fattori 'cospiranti' che hanno determinato, nella diacronia lunga, l'abbandono di AcI. Le subordinate esplicite con *quod*, *quia* e *quoniam*, per quanto tratto caratteristico spesso presente nei testi cristiani sin dai primi secoli, attraversano un lungo periodo di coesistenza con la vecchia struttura classica; Cipriano, che scrive in latino, non le usa; Ambrogio ricorre spesso alla struttura che riceve dalla tradizione, ossia AcI.

Questo significa che un testo che costituisce una traduzione diretta dal greco reca una traccia molto più evidente del modello, ma che la costruzione analitica, per quanto ampiamente 'infiltrata' nel latino cristiano, ha preso piede presumibilmente molto prima nel parlato che non nello scritto sorvegliato, dove, ancora in autori successivi, il peso della tradizione classica ne ridimensiona l'espansione. La distribuzione e diffusione, diamesicamente differenziata, della 'nuova' strategia analitica sembra essere confermata dai dati dei *Colloquia*, dove le complete esplicite costituiscono la forma normale. Come abbiamo a più riprese notato, i *Colloquia* sono testi scritti per essere letti ad alta voce, recitati o imparati a memoria, e rispecchiano presumibilmente modelli e costruzioni in voga nella lingua parlata e corrente. Questo, però, sembra ridimensionare l'idea di Morh-

mann ed altri che vede nella complementazione analitica un tratto caratterizzante del latino cristiano. Quello che possiamo dire è che il latino dei cristiani, lingua di comunità che era presumibilmente più aperta a suggestioni derivanti da modelli stranieri (come il greco) e meno soggiacente all'ossequio sistematico della tradizione, accoglie forse prima, anche nei testi scritti, queste novità; novità che comunque circolavano anche al di fuori di quella comunità di pratica, come si evince dalla presenza delle complete con *quia*, *quod* e *quoniam* nei *Colloquia*.

Per quanto riguarda il piano pragmatico, abbiamo preso in considerazione la deissi dialogica nelle lettere e nei *Colloquia scholica* per cercare indizi sulle norme sociali in uso nelle due comunità di pratica.

Abbiamo osservato che uno dei fenomeni sicuramente più macroscopici che si diffonde all'interno della comunità di pratica cristiana è la risemantizzazione dei termini di parentela, già parzialmente in uso in senso affettivo-intimistico in epoca classica (si pensi a Cicerone che usava *frater* per rivolgersi ad Attico), in ottica spiccatamente cristiana. Questo fenomeno è da correlare anche alla generale ristrutturazione dell'idea della relazione padre-figlio come specchio del rapporto tra Dio e Gesù, e Dio come padre di tutti gli uomini; l'uomo cristiano è per definizione figlio di Dio, e questi termini rimandano dunque a una visione del mondo profondamente connotata in senso religioso. La risemantizzazione di *pater*, *frater*, *fraternitas*, *soror* e *filius* va dunque considerata in questa prospettiva generale. L'essere parte di una *fraternitas* e il richiamarla così di frequente nell'allocuzione, ossia nell'interazione diadica che ricostruisce un *hic et nunc* virtuale, a distanza, come segno di impegno reciproco sono, a mio parere, alcuni dei tratti definitivi della comunità di pratica e contribuiscono in modo determinante a costruire l'identità della comunità stessa e di chi ne è membro.

Nulla di tutto ciò nei *Colloquia*, dove piuttosto emerge un tipo di organizzazione sociale basato sul rapporto gerarchico e verticale padrone (o giovane padroncino) – schiavo, o dove si rappresenta la scuola 'classica', col *magister* che impartisce ordini ed esercizi ai *pueri*. Queste figure non sono ulteriormente specificate; forse perché funzionano come personaggi stilizzati, generici, da connotare eventualmente a piacimento in diversi contesti ove questi testi circolavano e venivano usati e adattati.

Nella relazione lingue – modelli – comunità di pratica, si è rivelato centrale il rapporto tra norma socioculturale e norma linguistica: nella comunità di pratica cristiana l'esigenza di fissare la norma della Chiesa 'costruisce' la nuova norma linguistica, improntata a chiarezza e uso quotidiano. Nei primi testi il modello non è la lingua letteraria e non viene dal mondo latino; il modello è in fieri e viene da oriente portato dai divulgatori del nuovo credo. La

Chiesa di Roma quindi si appropria del latino per usarlo come strumento di diffusione in occidente e per distinguersi dalla Chiesa di Oriente.

La comunità cristiana dei primi due secoli, in luoghi differenti, fa uso strumentale delle diverse lingue, non uso 'politico', le comunità cristiane impiegano la lingua più consona a raggiungere il maggior numero di fedeli, le gerarchie ecclesiastiche hanno innanzitutto nel greco la lingua comune.

Nell'area italiana, pur senza dimenticare l'apporto africano, l'asse Roma-Milano vede costruire tra II e IV secolo i fondamenti della comunità cristiana con il passaggio dal greco al latino. Sul piano culturale, nei primi tre secoli il latino usato dai cristiani rifugge dai modelli letterari classici, anche un colto come Cipriano abbandona i modelli retorici in favore di una semplicità e chiarezza che ritiene consona al messaggio evangelico.

Nel corso del IV secolo, mentre nell'Italia centro-settentrionale la religione cristiana si fa largo nella comunità laica e nella struttura imperiale, il latino si afferma, sia come lingua della cultura cristiana (da Tertulliano), sia come lingua della comunicazione, sia come lingua della liturgia (la lingua sacra vera e propria); ne consegue una diversificazione di registri che entrano a far parte del diasistema latino dell'epoca. Non esiste un latino dei cristiani, ma diversi registri che si fissano via via (meno: le epistole, più: la lingua liturgica).

Nella seconda metà del IV secolo, quando si ha la sintesi tra potere civile e comunità cristiana, il latino dei modelli classici torna ad esercitare influenza e, come abbiamo visto confrontando lettere di tipologia simile tra I e IV secolo, si abbandonano tratti eccessivamente dipendenti da un modello greco. Il latino della comunità cristiana non deve più marcare separazione dalla cultura pagana, le classi colte cristianizzate non rinunciano ad una formazione che attinge alla classicità e realizzano l'élite di convergenza tra le due comunità.

Nell'Italia centro-settentrionale del IV secolo, fattori identitari, modelli e attori sono giunti ad una nuova sintesi, che poi rapidamente sarà rimessa in discussione dall'arrivo di popolazioni germaniche più o meno bellicose. Flussi sociali e mutamenti linguistici si rincorrono nel cercare equilibri, e credo che questo abbia due conseguenze per la sociolinguistica storica:

- a) non esistono epoche "di transizione": ogni giorno è transizione;
- b) prendere in esame singoli fatti linguistici in isolamento genera il rischio di non capirli fino in fondo, ma soprattutto priva il (socio)linguista storico di un diritto-dovere: restituire alla comunità scientifica strumenti di conoscenza che concorrano alla comprensione corretta di aree e periodi storici più o meno lontani.

In ultima analisi, in un paradigma scientifico che vive grandi cambiamenti, mi sembra necessaria una linguistica sociale che possa rigenerare antiche discussioni "sporcondosi le mani" con quanto accade attorno alla lingua (e al linguista).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADAMS, J. N. (2003), *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ADAMS, J. N. (2007), *The Regional Diversification of Latin, 200 BC–AD 600*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ADAMS, J. N. (2013), *Social Variation and the Latin Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ADAMS, J. N. / JANSE, N. / SWAIN, S. (eds.) (2002), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word*, Oxford, Oxford Scholarship Online.
- ANGELI BERTINELLI, M. G. (2007), *Da Liguri a Romani*, in G. Assereto / M. Doria (a cura di), *Storia della Liguria*, Roma-Bari, Laterza, pp. 5-23.
- BANFI, E. (1991), *Alloglotti in Roma imperiale: per una definizione della storia linguistica del latino come L2*, in *Studia Linguistica Amico et Magistro Oblata. Scritti di amici e allievi dedicati alla memoria di Enzo Evangelisti*, Milano, Unicopli, pp. 79-105.
- BOULEY, A. (1981), *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- CATTANEO, E. (2010), *L'origine apostolica dell'episcopò nella lettera di Clemente ai Corinzi (1 Clem 40-44)*, «Rassegna di Teologia» 51, 3, pp. 357-378.
- CUZZOLIN, P. (1994), *Sull'origine della costruzione dicere quod: aspetti sintattici e semantici*. Firenze, La Nuova Italia.
- CUZZOLIN, P. (2013), *The Latin construction dicere quod revisited*. «Graeco-Latina Brunensia» 18, 1, pp. 23- 38.
- CUZZOLIN, P. / HAVERLING G. (2009), *Syntax, sociolinguistics, and literary genres*, in Ph. Baldi / P. Cuzzolin (eds.), *New perspectives on historical Latin syntax. Vol. 1. Syntax of the sentence*, Berlin, De Gruyter Mouton, pp. 19-64.
- DAVID, M (2003), *Un'altra geografia*, in L. Antonielli / G. Chittolini (a cura di) *Storia della Lombardia. Dalle origini al Seicento*, Roma-Bari, Laterza, pp. 42-54.
- DAY, J. J. (2014), *Reading the Liturgy: An Exploration of Texts in Christian Worship*, New York, Bloomsbury.
- DENTESANO, A. (2011/12), *La lingua della Prima Clementis: analisi sintattica, lessicale, retorica e confronto con la versione latina*, Tesi di dottorato, Udine.
- DICKEY, E. (2002), *Latin Forms of Address. From Plautus to Apuleius*, Oxford, Oxford University Press.
- DICKEY, E. (2012), *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana. Vol. I: Colloquia Monacensia-Einsidlensia, Leidense-Stephani, and Stephani*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DICKEY, E. (2015), *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudodositheana II: Colloquium Harleianum, Colloquium Montepessulanum, Colloquium Celtis, and fragments*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DICKEY, E. (2016), *Learning Latin the Ancient Way. Latin Textbooks from the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ECKERT, P. (2006), *Communities of Practice*, in *Encyclopedia of language and linguistics*, Amsterdam, Elsevier, pp. 683-685. Disponibile online: <http://web.stanford.edu/~eckert/PDF/eckert2006.pdf>

- FEDRIANI, C. / MOLINELLI, P. (subm.), *The Pragmatics of Speech Acts in the Colloquia scholica*, in G. Haverling (éd.), *Latin Vulgaire Latin tardif XII*, Uppsala.
- FERRI, R. (2008), *Il latino dei Colloquia scholica*, in F. Bellandi / R. Ferri (a cura di), *Aspetti della scuola nel mondo romano: Atti del convegno, Pisa, 5-6 dicembre 2006*, Amsterdam, Hakkert, pp. 111-177.
- FONTAINE, J. (1973), *La letteratura latina cristiana*, Bologna, il Mulino.
- GHEZZI, C. / MOLINELLI, P. (2015), *Segnali allocutivi di richiamo: percorsi pragmatici e sviluppi diacronici tra latino e italiano*, «Cuadernos de Filología Italiana» 22, pp. 21-47.
- GRECO, P. (2012), *La complementazione frasale nelle cronache latine dell'Italia centro-meridionale (secoli X-XII)*, Napoli, Liguori.
- HAEUSSLER, R. (2013), *Becoming Roman? Diverging Identities and Experiences in Ancient Northwest Italy*, Walnut Creek (CA), Left Coast Press (UCL Institute of Archaeology Publications).
- HOOPER, J. B. (1975), *On assertive predicates*, in J. P. Kimball (ed.), *Syntax and Semantics 4*, New York, Academic Press, pp. 91-124.
- JUCKER, A. H. / KOPACZYK, J. (2013), *Communities of practice as a locus of language change*, in A. H. Jucker / J. Kopaczyk, J. (eds.), *Communities of Practice in the History of English*, Amsterdam, John Benjamins, pp. 1-16.
- KAIMIO, J. (1979), *The Romans and the Greek Language*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.
- LAFFERTY, M. K. (2003), *Translating Faith from Greek to Latin: Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan*, «Journal of Early Christian Studies» 11, pp. 21-62.
- LANG, U. M. (2009), *Il Latino come lingua liturgica del Rito Romano*, in V. Nuara (a cura di), *Il Motu proprio "Summorum Pontificum" di SS Benedetto XVI*, Roma, Fede & Cultura, pp. 65-80.
- LANGSLOW, D. R. (2002), *Approaching Bilingualism in Corpus Languages*, in J. N. Adams / N. Janse / S. Swain (eds.) (2002), pp. 23-51.
- MANCINI, M. (2005), *La romanizzazione linguistica e l'apprendimento del latino L2*, in L. Costamagna / S. Giannini (a cura di), *Acquisizione e mutamento di categorie linguistiche*. Atti del XXVIII Convegno della Società Italiana di Glottologia (Perugia 25- 28.10.2003), Roma, Il Calamo, pp. 151-188.
- MICHELOTTO, P. G. (2003), *La Lombardia romana*, in L. Antonielli / G. Chittolini (a cura di) *Storia della Lombardia. Dalle origini al Seicento*, Roma-Bari, Laterza, pp. 20-41.
- MOHRMANN, C. (1947), *Le latin commun et le latin des Chrétiens*. «Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language» 1, pp. 1-12.
- MOHRMANN, C. (1949), *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, «Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language» 3, pp. 67-106; 163-183.
- MOHRMANN, C. (1959), *Liturgical Latin: Its Origins and Character. Three Lectures*, London, Burns & Oates.
- MOLINELLI, P. (2015), *Plural pronouns and social deixis in Latin: a pragmatic development*, «Studi e Saggi Linguistici» 53, 2, numero speciale a c. di G. Marotta / F. Rovai, *Ancient Languages between Variation and Norm*, pp. 65-88.
- MOLINELLI, P. (ed.) (2017), *Language and Identity in Multilingual Mediterranean Settings. Challenges for Historical Sociolinguistics*, Berlin-Boston, De Gruyter Mouton.
- MULLEN, A. / JAMES, P. (eds.) (2012), *Multilingualism in the Graeco-Roman worlds*, Cambridge, Cambridge University Press.

- ONG, H. T. (2015), *The Multilingual Jesus and the Sociolinguistic World of the New Testament*, Leiden, Brill.
- OSBORNE, R. (2012), *Cultures as languages and languages as cultures*, in A. Mullen / P. James (eds.) (2012), pp. 317-334.
- POCETTI, P. (2010), *Greeting and farewell expressions as evidence for colloquial language: between literary and epigraphical texts*, in E. Dickey / A. Chahoud (eds.), *Colloquial and literary Latin*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 100–126.
- QUASTEN, J. (1980), *Patrologia. Vol. I. I primi due secoli (II-III)*, Torino, Marietti.
- RIVES, J. B. (1995), *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford, Clarendon Press.
- ROCHETTE, B. (2008), *L'enseignement du latin comme L² dans la Pars Orientis de l'Empire romain: les Hermeneumata Pseudodositheana*, in F. Bellandi / R. Ferri (a cura di), *Aspetti della scuola nel mondo romano. Atti del convegno (Pisa, 5–6 dicembre 2006)*, Amsterdam, Hakkert, pp. 81–109.
- ROCHETTE, B. (2011), *Language policies in the Roman Republic and Empire*, in J. Clackson (ed.), *A Companion to the Latin Language*, Malden-Oxford, Wiley/Blackwell, pp. 549–563.
- VINCENT, N. (2016), *Continuity and change from Latin to Romance*, in J. N. Adams / N. Vincent (eds.), *Early and Late Latin: Continuity or Change?*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-13.
- WENGER, E. C. (1998), *Communities of Practice. Learning, Meaning and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WENGER, E. C. / LAVE, J. (1991), *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge, Cambridge University Press.

FONTI

- Clemens von Rom. Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther*. Hg. G. SCHNEIDER. Freiburg: 1994.
- Sancti Cypriani Episcopi Epistolarium* (CSEL III B/IIIC) ed. G. F. DIERCKS, Turnholti 1994/1996.
- DIONISOTTI C. (1982), *From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and Its Relatives*, «Journal of Roman Studies» 72, pp. 83-125.
- GOETZ, G. (1892). *Hermeneumata pseudodositheana*, (CGL III), Leipzig.
- Lettere di S. Ambrogio*, recensivit O. FALLER; introduzione, traduzione italiana (con testo latino a fronte) e note di commento di G. BANTERLE; in *Opera Omnia di Sant' Ambrogio – Tutte le opere di S. Ambrogio, voll. XIX – XXI*, Milano/Roma, 1988.