

SILENO

DIRETTORI

MICHELE R. CATAUDELLA (RESP.)

CASIMIRO NICOLOSI

GIOVANNI SALANITRO

COMITATO SCIENTIFICO

GÉZA ALFÖLDI

FILIPPO DI BENEDETTO

GIAN FRANCO GIANOTTI

ANDRÉ LARONDE

REDAZIONE

SERENA BIANCHETTI, GABRIELLA FOCARDI,
DONATELLA FOGAZZA, ADALBERTO MAGNELLI,
CARMELA MANDOLFO, GABRIELE MARASCO,
GIUSEPPE MARIOTTA, IDA MASTROROSA, VINCENZO ORTOLEVA,
ANNAMARIA PAVANO, MARIA ROSARIA PETRINGA,
ANNA QUARTARONE SALANITRO

Direzione

Prof. Michele R. Cataudella
Università di Firenze - Dipartimento di Storia
via San Gallo 10 - 50129 Firenze
tel. 055 2757902/3/4/5

Redazione

Dott.ssa Anna Quartarone Salanitro
via Andrea Costa 8 - 95129 Catania
tel. 095 532591

SILENO

RIVISTA SEMESTRALE
DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI
FONDATA DA QUINTINO CATAUDELLA



ANNO XXXVI
1-2/2010

ΠΩ

POLIS EXPRESSE

SILENO è una pubblicazione semestrale
Condizioni di abbonamento: € 75,00 / CHF 120 / USD 125
Costo di un numero (due fascicoli): € 80,00 / CHF 130 / USD 133
Per gli abbonamenti e gli acquisti rivolgersi a:
Licosa S.p.a.
Via Duca di Calabria 1/1
I-50125 Firenze
telefono: +39(0)55-6483201 - fax: +39(0)55-641257
e-mail: laura.mori@licosa.com

*Volume pubblicato con il concorso del Consiglio Nazionale delle Ricerche
e dell'Università degli Studi di Catania*



©2010 LUMIÈRES INTERNATIONALES
Lugano

E-mail: lumieresinternationales@yahoo.it

PROPRIETÀ ARTISTICA E LETTERARIA RISERVATA PER TUTTI I PAESI
È vietata la traduzione, la memorizzazione elettronica,
la riproduzione totale o parziale, con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico

Impaginazione e stampa a cura della Tipografia dell'Università di Catania

Copertina a cura di Milena Bobba

ISSN 1128-2118

SOMMARIO

ARTICOLI

- Sergio Audano, *Agostino, Cicerone e il destino ultraterreno dei bambini prematuramente scomparsi: una proposta di lettura di Aug. contra Iulianum 5.11.44 = PL 44,809* 3
- Michele R. Cataudella, *Alessandro Magno e la geografia patristica* 15
- Carmela Mandolfo, *Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris* 25
- Monica Martini, *Il ruolo paradigmatico della figura di Marco Aurelio in Cassio Dione. Confronto con la figura di Caracalla* 63
- Claudio Micaelli, *Matrimonium e stuprum in Tertulliano cast. 9.1-4. Osservazioni su un brano controverso* 79
- Lorenzo Nosarti, *Cicerone e due βίοι a confronto, Tusc. 5.57-66: fra attualità politica, filosofia ed archeologia* 103
- Gualtiero Rota, *Sir. 9.1-3 LXX / VL: ἐταιριζομένη - multivola e un plausibile ipotesto catulliano* 129
- Francesco Trisoglio, *San Cesario come testimone della società arlesiana del suo tempo* 195
- NOTE
- Alberto Borghini - Mario Seita, *C'è fabbro e fabbro...: Apul. met. 9.7.5* 213
- Alberto Borghini - Mario Seita, *Leopardi fra Omero e Virgilio in A Silvia* 217
- David Butterfield, *Lucretianum (3.663)* 221
- Tommaso Guardì, *Frammenti di Nevio comico nell'Anonymus ad Cuimnanum* 227
- Ilaria L. E. Ramelli, *Luke 23.34a. A case against its athetesis* 233

RICORDI

- Luigi Lehnus, *Ricordo di Dario Del Corno* 253
- Carlo Santini, *Ricordare Nino Scivoletto (1923-2008)* 259

CRONACHE

- Giovanni Salanitro, *Presentazione della collana "Multa Paucis"*
(Torino, Salone internazionale del libro, 15 maggio 2010) 269
- Valentina Sineri, *Aspetti della fortuna dell'Antico nella
Cultura Europea. VII giornata di studi: Sestri Levante, Baia del
Silenzio, Convento dell'Annunziata, 19 marzo 2010* 273

RECENSIONI

- G. Salanitro - A. Pavano - A. M. R. Tedeschi - G. Vergari,
Imago Maiorum. Profili e voci di autori latini (S. Audano) 281
- E. Berti, *Scholasticorum studia* - E. Migliario, *Retorica e storia* -
A. Echavarren, *Nombres y personas en Séneca el Viejo* (A. Balbo) 285
- M. Blancato - G. Nuzzo (a c. di), *La commedia latina: modelli,
forme, ideologia, fortuna* (G. Basile) 294
- A. Capra et alii, *Alla fonte delle Muse. Introduzione alla civiltà
greca* (E. Berardi) 298
- F. J. González Ponce, *Periplógrafos griegos* (S. Bianchetti) 299
- A. Barchiesi - G. Guidorizzi (a c. di), *La stella sta compiendo
il suo giro* (F. Nolfo) 303
- E. Bona, *La libertà del traduttore* (M. R. Petringa) 310
- A. Quincoces Lorén, *Giuseppe in veste greca* (M. R. Petringa) 311
- C. Moreschini, *I Padri Cappadoci: storia, letteratura,
teologia* (F. Trisoglio) 312
- NOTIZIARIO BIBLIOGRAFICO 314

ARTICOLI

AGOSTINO, CICERONE E IL DESTINO ULTRATERRENO
DEI BAMBINI PREMATURAMENTE SCOMPARSI:
UNA PROPOSTA DI LETTURA DI AUG. *CONTRA IULIANUM*
5.11.44 = PL 44,809

SERGIO AUDANO

Agostino, come noto, si dedicò nell'ultimo ventennio della sua esistenza, con la consueta *vis* polemica, sempre fortificata da una solida preparazione retorica e teologica¹, alle controversie dottrinarie contro l'eresia di Pelagio, sviluppando e affinando, proprio grazie alla costante dialettica stimolata da questo radicale contrasto, le sue argomentazioni sul tema della predestinazione e della grazia².

Molte delle proposizioni ereticali, che furono condannate nel 418 nel sinodo di Cartagine promosso da papa Zosimo, riguardavano il peccato originale e la somministrazione del sacramento del battesimo ai bambini³. Pelagio, infatti, riteneva che la colpa primigenia fosse da imputarsi al solo Adamo e, pertanto, il peccato consistesse in singoli atti compiuti in maniera consapevole senza essere necessariamente ereditario e, di conseguenza, legato inesorabilmente a ogni uomo fin dal momento del suo concepimento: per il monaco irlandese, quindi, il peccato originale ha un peso di fatto relativo nella fragilità naturale dell'uomo a commettere peccati, una tesi che si colloca in netta opposizione rispetto alla dottrina cattolica rappresentata da Agostino, secondo cui, al contrario, la colpa originaria, per quanto cancellata dal

¹ P. Prestel, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in "De Doctrina Christiana"*, Bern 1992, particolarmente utile per le molte riflessioni sul rapporto tra Cicerone e Agostino circa i metodi di ricezione della retorica classica.

² Mi limito a ricordare, vista l'immensa bibliografia teologica sul tema: V. Grossi-B. Sesboüé, *Grazia e giustificazione: dalla testimonianza della Scrittura alla fine del Medioevo*, in *Storia dei Dogmi*, 2: *Uomo e la sua salvezza*, Casale Monferrato 1997, 237-284; V. Grossi, *Pelagio - Pelagiani - Pelagianesimo*, in «Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane» 3, Milano 2008, 2730-2736.

³ Sulla controversia tra Pelagio e il papato cfr. per una visione d'insieme O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, Stuttgart 1975, 209-238.

battesimo, contribuisce inesorabilmente alla tentazione verso il peccato per tutta la durata dell'esistenza umana. In conseguenza di ciò, secondo le teorie di Pelagio, non solo risultava inutile il battesimo ai bambini, che, a suo avviso, rappresentava solo l'accoglienza all'interno della comunità cristiana, rendendo di fatto sufficiente la somministrazione in età adulta che avrebbe definitivamente cancellato, con quell'unico atto, la traccia del peccato originale, ma non si poteva neppure mettere in discussione la salvezza di quei neonati che fossero morti prima di ricevere il sacramento, vista la loro oggettiva impossibilità a commettere qualsivoglia peccato: la tesi opposta, come vedremo tenacemente sostenuta da Agostino, avrebbe, inoltre, concorso a offuscare il senso di giustizia e di misericordia di Dio nei confronti di esseri di fatto innocenti nelle loro azioni, ma solo colpevoli di appartenere alla stirpe di Adamo e, quindi, sottoposti anch'essi al peccato originale.

Prima ancora che il sinodo cartaginese definisse nove dogmi da opporre alle proposizioni ereticali⁴, Agostino aveva iniziato a polemizzare contro Pelagio fin dal 411 col trattato *De peccatorum meritis et remissione* (poi completato col *De baptismo parvulorum*)⁵, in cui la discussione, pur rimarcando il dissenso di fondo tra i due, era tuttavia rimasta priva di toni particolarmente violenti sul piano personale⁶. La disputa era proseguita in modo più acceso in altri scritti, in particolare quelli direttamente indirizzati contro uno dei più brillanti difensori del Pelagianesimo, che aveva, a sua volta, duramente polemizzato nei confronti di Agostino in particolare circa il tema della Grazia, il vescovo Giuliano d'Eclano⁷;

⁴ Rappresentano i canoni 222-230 dell'*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* di H.J. Denzinger - A. Schönmetzer (ed. it. bilingue, Bologna 2004), a cui si farà riferimento nella n. 10 con la sigla D.-S.

⁵ Sulla datazione del trattato *De peccatorum meritis et remissione* al 411/12, dietro richiesta dell'amico Flavio Marcellino, contro altre ipotesi di stesura posteriore cfr. B. Delaroche, *La datation du De peccatorum meritis et remissione*, «REAug» 41/1, 1995, 37-57, il quale fa leva in particolare sulla *Lettera 139* per giustificare la sua proposta.

⁶ Sulla corrispondenza tra Agostino e Pelagio (sono documentate quattro lettere, di cui pervenuta solo una, databile al 410) cfr. Y.-M. Duval, *La correspondance entre Augustin et Pélagie*, «REAug» 45/2, 1999, 363-384.

⁷ La bibliografia su Giuliano è ovviamente notevole; per i rapporti con Agostino è ancora utile A. Brückner, *Die vier Bücher Julians von Eclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins*, Berlin 1910 (allo stesso autore si deve la più autorevole biografia di Giuliano, *Julian von Aclanum, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig 1897). Un più recente, esaustivo quadro di riferimento sulla più importante personalità del Pelagianesimo è dato dalla raccolta di saggi curata da A.V. Nazzaro, *Giuliano d'Eclano e l'Irpinia Christiana*, Napoli 2004 (particolarmente importante il contributo di M. Marin, *Risultati e prospettive dell'incontro giuliano*, 415-421, con l'invito a "deideologizzare" il contrasto tra Giuliano e Agostino).

in opposizione a costui, oltre ai sei libri composti nell'ultima parte della vita (forse tra il 428 e il 430) e rimasti incompleti, che costituiscono il *Contra Iulianum opus imperfectum*⁸, Agostino scrisse, completandolo molto probabilmente intorno al 421, un altro trattato, anch'esso in sei libri, intitolato *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem*⁹, nel quale, mediante una serrata opera di confutazione fondata sull'autorità dei testi sacri e dei Padri Apostolici, il vescovo di Ippona dimostra l'assenza di ortodossia di molte asserzioni che Giuliano gli aveva polemicamente rivolto e che di fatto rappresentavano la *summa* dell'eresia pelagiana.

Uno dei temi di maggior vivacità dialettica è costituito proprio dal battesimo dei neonati, che Agostino considera, in ogni caso, imprescindibile, al punto da impedire la piena salvazione di quanti fossero morti prima di riceverlo proprio a causa della mancata rimozione del peccato originale, come del resto decretato dal sinodo di Cartagine che si mostrava categorico nel negare la vita eterna agli infanti non battezzati¹⁰. Su questo punto la discussione di Agostino si dimostra saldamente coerente nel corso del *Contra Iulianum*: in particolare già nel IV libro, discutendo una celebre asserzione della *Prima Lettera a Timoteo* di Paolo secondo cui Dio vuole la salvezza di ogni uomo¹¹, il

⁸ Per questo scritto cfr. Augustinus, *Contra Iulianum opus imperfectum* (Recensuit post Ernestum Kalinka Michaela Zelzer), Tomus prior Libri I-III, Vindobonae 1974, Tomus posterior Libri IV-VI, Vindobonae 2004 (un ottimo inquadramento generale in B. Alexanderson, *Quelques idées sur le texte et l'interprétation du Contra Iulianum opus imperfectum d'Augustin*, «WS» 121, 2008, 285-298).

⁹ Noto semplicemente come *Contra Iulianum*, di cui manca ancora un'edizione critica di riferimento (ragion per cui è necessario rifarsi ancora alla *Patrologia Latina*); esistono, tuttavia, diverse traduzioni, talora accompagnate da buoni commenti: S. Agostino, *Contro Giuliano*, Roma 1985; S. Agustín, *Obras completas de San Agustín. XXXVII: Escritos antipelagianos (5.º): Réplica a Juliano (Libros IV-VI)*, Madrid 1985; R.J. Teske (cur.), *Answer to the Pelagians, II: Marriage and Desire, Answer to the Two Letters of the Pelagians, Answer to Julian*, New York 1997.

¹⁰ Can. 224 D.-S.: *Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: 'In domo Patris mei mansiones multae sunt' (Jo 14,2), ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt. Nam cum Dominus dicat: 'Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum caelorum' (Jo 3,5), quis catholicus dubitet participem fore diaboli eum, qui coheres esse non meruit Christi? Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio partem incurret.*

¹¹ *1 Tim. 2, 3-4*: τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Per un'analisi di questo brano, fondamentale per delineare i presupposti teologici della funzione universalmente salvifica di Cristo e variamente interpretato, si rimanda almeno ai commenti di S. Cipriani (in *Lettere pastorali. I-II Timoteo - Tito*, Roma 1983³, 81-82, che sottolinea

vescovo di Ippona la «interpreta in senso restrittivo, nel senso che Dio vuole la salvezza soltanto di tutti quelli ai quali dona la sua grazia giustificante. Il termine “tutti” deve essere inteso nel senso di “molti”»¹², con esclusione, quindi, dei bambini non battezzati, ai quali non riconosce neppure l'esistenza di un luogo, intermedio tra cielo e inferno, dove questi ultimi, pur senza godere della beatitudine eterna, siano esclusi dal tormento riservato ai peccatori volontariamente consapevoli¹³.

come la volontà divina non sia in realtà assoluta a causa dell'utilizzo del verbo θέλει, che indica «volontà di desiderio», e non di βούλεται, espressione invece di una «volontà ben determinata e che raggiunge il suo effetto») e di L. Oberlinner (in *Le lettere pastorali I. Volume primo. La prima lettera a Timoteo*, Brescia 1999, 157-160, che mette, invece, in risalto la dimensione pienamente soteriologica del passo, in evidente raccordo non solo con la tradizione vetero-testamentaria, ma anche con quella di matrice ellenistica, in cui «Dio viene proclamato come colui la cui volontà salvifica non conosce limiti»).

¹² A. Carpin, *Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo*, Bologna 2005, 91. Cfr. anche R.J. O'Connell, *The Origin of the Soul in the St. Augustine's later Works*, New York 1987.

¹³ Aug. C. *Iul.* 4.3.26 = PL 44, 751: *an forte et istis qui exhibuerunt terrenae patriae Babilonicam dilectionem, et virtute civili, non vera, sed veri simili daemonibus vel humanae gloriae seruiuerunt, Fabriciis videlicet, et Regulis, et Fabiis, et Scipionibus, et Camillis, ceterisque talibus, sicut infantibus qui sine Baptismate moriuntur; prouisuri estis aliquem locum inter damnationem regnumque caelorum; ubi non sint in miseria, sed in beatitudine sempiterna, qui Deo non placuerunt, cui sine fide placere impossibile est, quam nec in operibus, nec in cordibus habuerunt? Non opinor perditionem vestram usque ad istam posse impudentiam prosilire. “Erunt ergo - inquis - in damnatione sempiterna, in quibus erat vera iustitia?”. O vocem impudentia maiore praecipitem! Non erat, inquam, in eis vera iustitia; quia non actibus, sed finibus pensantur officia.* L'esistenza di un luogo “liminare” (che un certo filone della dottrina cristiana definirà col nome di “limbo”) destinato non solo agli incolpevoli bambini, ma anche ai non cristiani meritevoli per le loro intrinseche virtù morali (si pensi al celeberrimo canto IV dell'*Inferno* dantesco) viene quindi negata da Agostino, ma trovava autorevoli attestazioni anche nell'immaginario letterario e religioso della tradizione classica, ovviamente ben conosciute dal nostro vescovo che, con un procedimento ricorrente nella sua tecnica retorica (e più volta sperimentata con efficacia nel *Contra Iulianum*), si avvarrà della prassi intertestuale non solo per confutare immediatamente Giuliano, il suo diretto interlocutore nel trattato, ma più in generale tutto un filone pagano che poteva trovare punti di pericolosa consonanza con le tesi dell'eresia pelagiana; nel caso specifico di questo “limbo” il riferimento più immediato era indubbiamente il VI libro dell'*Eneide*, vv. 426-429: *continuo auditaē voces vagitus et ingens/infantumque animae flentes, in limine primo/quos dulcis vitae exsortis et ab ubere raptos/abstulit atra dies et funere mersit acerbo* (per una breve, ma efficace contestualizzazione di questi versi e della loro problematica esegesi, mi limito a rimandare ad A. Setaioli, s.v. *Inferi* in *EV II*, 956-957): Agostino, infatti, “mimetizza” abilmente l'intertesto virgiliano, chiaramente riferibile ai vv. 428-429, nell'argomentazione svolta all'inizio del sesto libro del trattato (*C. Iul.* 6.1.1 = PL 44, 821: *in praedestinitis utique parvulis quod odit absument, ut etiam ipsos a vanitate liberatos cum sapientia diligit habitantes: quos certe si ab ubere raptos abstulerit ultimus dies, miror si audes dicere habitaturos cum sapientia praeter regnum Dei, quo eos “bonum”, secundum te, “inviolatae inculpataeque natura” non permittit accedere, nisi veri Salvatoris gratia redemptos liberet a falsi insipientia laudatoris*); cfr. K. H. Schelkle, *Virgil in der Deutung Augustin*, Stuttgart 1939, 119, e H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, 2, Göteborg 1967, 402.

A prescindere dai problemi teologici, che sono stati solo accennati per sommi capi al fine di inquadrare bene nel suo contesto il passo del quinto libro che si andrà a esaminare, è opportuno notare preliminarmente come anche nell'ultimo Agostino, nel quale, come è stato autorevolmente osservato, «l'elemento biblico ed ecclesiastico viene alla ribalta in maniera più determinante»¹⁴, le tecniche della retorica classica rivestano ancora un'importanza non trascurabile, al punto da consentire un più corposo allargamento della prospettiva esegetica grazie a una sofisticata prassi intertestuale in cui il riferimento pagano, nel caso specifico riconducibile con buona verosimiglianza al primo libro delle *Tusculanae* ciceroniane, è sapientemente mimetizzato da una esplicita citazione tratta dal *Vangelo di Matteo*, con cui condivide una sorprendente analogia di formulazione a livello verbale.

Nel quinto libro, proprio al fine di dimostrare che gli infanti non battezzati, per quanto impediti a godere della pienezza della salvezza, non potranno tuttavia essere puniti come gli altri peccatori, scrive (*C. Iul.* 5.11.44 = *PL* 44, 809):

Quod autem commemorasti ex Evangelio: "Melius erat homini illi non nasci", nonne ut nasceretur plus opere Dei actum est, quam parentum? Cur non ipse imagini suae praestitit quod melius erat, qui malum quod ei futurum fuerat praesciebat, quod parentes nosse non possunt? Et tamen ab eis qui recte intellegunt, non tribuitur Deo, nisi quod benignitati tribuendum est Creatoris. Sic et parentibus sine nodo difficilis quaestionis hoc tribuitur, quod filios voluerunt, quorum futura nesciverunt. Ego autem non dico parvulos sine Christi Baptismate morientes tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret; cum hoc Dominus non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiissimis dixerit. Si enim quod de Sodomis ait, et utique non de solis intellegi voluit, alius alio tolerabilius in die iudicii punietur; quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quae qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret. Verum vos quoque, qui eos velut liberos ab omni damnatione esse contenditis, cogitare non vultis qua illos damnatione puniatis, alienando a vita Dei et a regno Dei tot imagines Dei, postremo separando a parentibus piis, quos ad eos procreandos tam disertus hortaris. Haec autem iniuste patiuntur, si nullum habent omnino peccatum: aut si iuste, ergo habent originale peccatum.

Si tratta di una replica che Agostino muove nei confronti della polemica suscitata da Giuliano, il quale ricorre al conforto di una citazione, come vedremo alquanto problematica, del *Vangelo di Matteo*, *melius erat homini illi non nasci* (*Mt* 26.24)¹⁵, riferita, come noto, a Giuda

¹⁴ M. von Albrecht, *Storia della letteratura latina*, 3, Torino 1996, p. 1707.

¹⁵ Tra i molti commenti a questo passo particolarmente interessante è J. Schniewind, *Il vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977, 444, il quale interpreta questa espressione come la

Iscariota nel momento dell'ultima cena, poco prima del tradimento di quest'ultimo, per asserire, in maniera efficacemente paradossale, che il destino migliore per quanti destinati, come gli infanti privi di battesimo, alla perdizione sarebbe stato appunto quello di non essere mai nati.

Agostino si rende conto che l'argomentazione proposta dal suo avversario è persuasiva sia dal punto di vista strettamente dottrinario sia anche per l'intrinseca abilità retorica con cui viene presentata: i Pelagiani, in questo modo, hanno buon gioco a dimostrare come il Dio dipinto dal nostro autore sia di fatto crudele e ingiusto, dal momento che si pone a condannare allo stesso modo, e con la medesima pena, sia il peccatore per antonomasia, Giuda, colpevole consapevole del crimine più grande, sia il bambino privo di qualsiasi colpa personale. Non è infatti un caso che dedichi larga parte del paragrafo precedente (*C. Iul. 5.10.43=PL, 44,809*), alla confutazione di questo assunto, ad esempio quando scrive *nec tamen Deo tribuitur, nisi bonitas atque iustitia, qua de bonis et malis omnia bene ac recte facit*.

Apparentemente Agostino è preoccupato, in primo luogo, dall'esigenza di bilanciare l'*auctoritas* di Matteo, abilmente sfruttata da Giuliano, col ricorso a un altrettanto significativo *exemplum* in grado, questa volta, di giustificare in maniera pienamente convincente la propria tesi: questo spiega la menzione, subito dopo, del destino ultraterreno di Sodoma alla quale, per ben due volte nello stesso *Vangelo di Matteo* (10.15 e 11.24), Cristo promette, nel giorno del giudizio, un trattamento meno severo rispetto a città come Cafarnao, che, nonostante i miracoli compiuti, permangono ostinatamente impenitenti. Utilizzando lo strumento dell'analogia, il vescovo di Ippona argomenta che, proprio in considerazione di quanto scritto circa la differenziazione del castigo dei Sodomiti, non si può razional-

conseguenza, ampliata retoricamente per esprimere il tradimento perpetrato contro il Figlio di Dio, delle maledizioni precedentemente lanciate da Cristo contro chi scandalizza i *pusilli* (*Mt 18. 1-11*); a supporto di questa lettura si può aggiungere anche un riscontro testuale: l'espressione di 26, 24 contro Giuda, che nella formulazione della *Vulgata* suona, come vedremo, *bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*, trova un preciso parallelo in *Mt 18. 9, bonum tibi est cum uno oculo in vitam intrare*. Non mancano altre prospettive di lettura, come L.A. Perotto, in Tommaso d'Aquino, *Commento al libro di Giobbe*, Bologna 1995, 60-62, che, dopo aver tracciato un sintetico, ma lucido bilancio dello *status quaestionis*, riconduce l'intera espressione nel solco della tradizione vetero-testamentaria, con riferimento particolare al libro di Giobbe (3.13), a cui si possono aggiungere diverse analoghe citazioni tratte da Geremia e dall'*Ecclesiaste* (per un'analisi eccellente di questi luoghi dell'Antico Testamento rimando a U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino 2008, 188-232).

mente dubitare del fatto che, allo stesso modo, i bambini non battezzati, poiché gravati dal solo peccato originale, avranno sì una pena, ma di fatto lievissima.

Ma risulta evidente che questa tipologia di risposta non appare ad Agostino pienamente sufficiente a controbilanciare l'efficacia argomentativa della citazione di Giuliano: non è, quindi, un caso che, nello stesso tempo, si sforzi di attutirne ulteriormente la portata, dapprima asserendo che il testo di Matteo non si riferisce a peccatori generici (e, di conseguenza, men che mai a dei bambini), ma solo ai colpevoli più empì e scellerati (*non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiissimis*), poi accentuando la distinzione rispetto a Giuliano, ma con l'accortezza di non confutare nel merito la pericope evangelica (*non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret*).

Tutto il passo merita, tuttavia, una rilettura più approfondita dal punto di vista testuale, a partire proprio dalla citazione del *Vangelo di Matteo* (*melius erat homini illi non nasci*), che appare riportata in una forma radicalmente compendiata rispetto alla formulazione, che diverrà poi canonica, della *Vulgata* di Girolamo, dove suona *bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*, ricalcando praticamente alla lettera il greco *καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*¹⁶.

Per quanto Agostino non utilizzasse, come noto, la *Vulgata* (e lo stesso vale anche per Giuliano, nel caso in cui si ipotizzasse, ma sembra un'interpretazione troppo forzata, che quest'ultimo sia qui menzionato *ad litteram*)¹⁷, le differenze appaiono troppo sostanziali per ipotizzare una semplice variante di lettura o un poco credibile *lapsus* di memoria: difficilmente, ad esempio, il sintagma *melius erat* può rappresentare l'equivalente del greco *καλὸν ἦν*, che correttamente Girolamo traduce con *bonum est*, vista la presenza di un aggettivo di grado positivo.

¹⁶ La stessa versione, in greco quanto in latino, compare anche in Marco 14.21. Oltre all'utilizzo di *melius*, esistono, inoltre, ulteriori elementi degni di attenzione, che possono fornire probabili indizi circa l'ipotesi di un riecheggiamento di un modello classico nell'elaborazione di questa frase: la collocazione di *homo ille* in dativo al centro della frase, rispetto alla posizione enfatica che ha, invece, nella *Vulgata*, quale conclusione dell'intero, drammatico discorso di Cristo, che inizia già nel versetto precedente, a 26.23, sull'imminente attuazione del tradimento, contribuisce a sminuire la valenza di *auctoritas* con cui Giuliano aveva utilizzato la citazione, trasformandola di fatto in una sorta di *sententia*, contrastabile a sua volta sul piano dialettico, come si è visto, con l'ausilio di un altro *exemplum* evangelico.

¹⁷ Ricco di riflessioni di metodo (e di importanti riferimenti bibliografici) G. Visonà, *Citazioni patristiche e critica testuale neotestamentaria. Il caso di Luca 12, 49*, Roma 1990 (cfr. in particolare per Agostino 20, n. 99).

Il passo di Matteo, inoltre, era già stato oggetto di particolare attenzione da parte di Agostino che in *Quaestionum Evangeliorum libri duo*, uno scritto esegetico databile probabilmente intorno al 404, così lo menziona (1.40 = *PL* 35, 1331):

Quod Dominus de Iuda dixit: Bonum erat illi non nasci, utrum in hanc vitam, ut usitate locutus sit? Non enim potest bonum esse aliquid ei qui non est.

Agostino conosce quindi la lezione *bonum* e la reduplicazione del termine nel breve spazio del contesto sopra citato non lascia dubbi circa la correttezza del testo; inoltre una verifica sulla *Vetus Latina* conferma che in nessun testimone è attestata la presenza di *melius*, mentre è sempre concordemente registrato solo *bonum*¹⁸.

Non è, quindi, impossibile supporre che Agostino avesse in mente – per quanto sia difficile, tuttavia, stabilire se per precisa modalità intertestuale oppure, più probabilmente, per semplice associazione mentale, peraltro giustificabile, come vedremo, dall'affinità di contenuti – un passo del primo libro delle *Tusculanae* ciceroniane, contenente una delle più note massime dell'antichità pagana, la cosiddetta *sententia Sileni*, che, a livello di mera enunciazione verbale¹⁹, poteva presentare delle sorprendenti consonanze con la citazione evangelica, facilmente sfruttabili dal punto di vista dialettico per accentuare la consistenza dottrina della polemica agostiniana²⁰.

¹⁸ *Das Neue Testament in allateinische Überlieferung. I. Matthäus-Evangelium*. 2te verbesserte Auflage. Adolf Jülicher, rev. Walter Matzkow & Kurt Aland, Berlin 1972 (manca ancora l'edizione di Matteo nella serie pubblicata a Friburgo, *Vetus Latina: Die Reste der allateinischen Bibel*). Tra i tanti studi sull'argomento sono di particolare rilievo per le questioni di ordine filologico e linguistico: B. Fischer, *Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. I. Varianten zu Matthäus*, Freiburg 1988, ed E. Valgiglio, *Le antiche versioni latine del Nuovo Testamento. Fedeltà e aspetti grammaticali*, Napoli 1990².

¹⁹ Ovviamente era abissale la differenza dal punto di vista del giudizio etico e religioso: non è un caso, infatti, che la *sententia Sileni* (reperibile in ambito latino, oltre che nelle *Tusculanae*, anche nella *Consolatio* ciceroniana e successivamente in Seneca e in un celebre passo del VII libro della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio) sia stata ripetutamente condannata con forti parole da parte di molti scrittori cristiani, come Tertulliano e, in particolare, Lattanzio che la definisce (*Inst.* 3.19.14) *inepta sententia e vanissimum dictum* (cfr. S. Audano, *Il giudizio di Lattanzio sulla Consolatio di Cicerone*, «Koinonia» 30-31, 2006-2007, 101-109).

²⁰ Agostino utilizza più volte le *Tusculanae* nel trattato *Contra Iulianum*: cfr. M. Ruch, *Consulares Philosophi chez Cicéron et chez Saint Augustin*, «REAug» 5, 1959, 99-102 e anche la replica di J. Glucker, *Consulares philosophi Again*, «REAug» 11, 1965, 229-234. Ottimi elementi fornisce, sempre con riferimento alla nostra opera, anche J. Doignon, *Clichés cicéroniens dans la polémique de Julien d'Éclane avec Augustin*, «RhM» 125, 1982, 88-95, mentre per una prospettiva più allargata, relativa alla teoria delle passioni, è utile J. Brachtendorf,

Troviamo infatti scritto (*Tusc.* 1.48.114)²¹:

adfertur etiam de Sileno fabella quaedam; qui cum a Mida captus esset, hoc ei muneris pro sua missione dedisse scribitur: docuisse regem non nasci homini longe optimum esse, proximum autem quam primum mori.

I riscontri formali tra i due brani sono in apparenza evidenti, a iniziare dal *non nasci homini* (che ha un chiaro equivalente nel *homini illi non nasci* del *Contra Iulianum*) e dal fatto che è più probabile l'attenuazione del superlativo *optimum* nel comparativo *melius* (come vedremo, maggiormente funzionale alla successiva argomentazione), piuttosto che il passaggio contrario, ovvero l'intensificazione del positivo *bonum*: in ogni caso questi paralleli non sono di per sé decisivi a garantire con certezza l'influsso dell'autore classico nel passo in esame, dal momento che, come si è visto, il nucleo della discussione di Agostino continua a permanere intorno al *Vangelo di Matteo*²².

Tuttavia possono sussistere elementi di ordine contestuale che lasciano ipotizzare almeno un riecheggiamento ciceroniano: in primo luogo la *sententia Sileni* è collocata nelle *Tusculanae* immediatamente prima di due citazioni, una traduzione dal *Cresfonte* di Euripide e la narrazione di un *exemplum*, ricavato dal Περὶ πένθους di Crantore (dagli antichi considerato il modello per eccellenza del genere consolatorio), riguardante un certo Elisio di Terina (*Tusc.* 1.48.115). In entrambi i casi il riferimento è al destino dei bambini appena nati: nel brano tragico si afferma, in modo paradossale, che è opportuno il pianto luttuoso nella casa dove nasce un bimbo (*ubi esset aliquis in lucem editus*),

Cicero and Augustine on the Passions, «REAug» 43, 1997, 289-308 (per il *Contra Iulianum* cfr. 293, n. 15). Il nostro passo non è registrato nei più autorevoli repertori sulla ricezione di Cicerone nell'opera agostiniana: M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, 1-2, Paris 1958 e Hagendahl, op. cit. (in particolare la ricca raccolta di *Testimonia* del primo volume). Questi due importanti strumenti di lavoro, diversi per metodo e impostazione (più meticoloso nell'analisi delle singole citazioni Testard, più aperto alla comunanza di problematiche tra i due autori Hagendahl), non hanno tuttavia la pretesa di essere esaustivi e numerosi sono stati gli studi integrativi con ulteriori segnalazioni: in questa sede mi piace ricordare, tra l'altro in riferimento proprio alle *Tusculanae*, Q. Cataudella, I «Soliloqui» di Agostino e il libro delle «Tuscolane», «Aevum» 40, 1966, 550-552.

²¹ Per un'analisi di questo passo (con la relativa bibliografia) mi permetto di rimandare al mio articolo *Il silenzio di Sileno. Genesis di una presunta variante narratologica in Cicerone (Tusc. I, 114)*, in «Concentus ex dissonis». Scritti in onore di Aldo Setaioli, Napoli 2006, 49-65.

²² Nella *Vetus* il passo di Matteo conosce, tra le altre, anche la versione compendiate (peraltro, come visto, già attestata anche nei *Quaestionum Evangeliorum libri duo* di Agostino) *bonum erat illi non nasci*, con l'uso dell'infinito presente al posto del periodo ipotetico irreali adottato dalla *Vulgata*.

pensando agli *humanae vitae varia mala* che si sarebbe trovato ad affrontare nel corso della sua esistenza, mentre Elisio, disperato per la morte prematura del figlio Eutino, riceve, durante una sorta di seduta spiritica, una tavoletta di tre versi nell'ultimo dei quali sta scritto significativamente *sic fuit utilius finire ipsique tibi*.

Il testo ciceroniano, quindi, connettendo l'arcaico pessimismo degli antichi sulla preferenza della morte rispetto alla vita, di cui la *sententia Sileni* era sintesi efficace, al destino dei bambini appena nati, poteva offrire ad Agostino lo spunto per allargare con abilità retorica lo spazio della confutazione polemica contro Giuliano, grazie a una tecnica sottilmente allusiva che consentiva di sovrapporre alla citazione evangelica, in sé non contestabile, il riflesso di una delle più discusse e controverse massime della tradizione pagana: non è, infatti, casuale che il cuore dell'argomentazione del vescovo di Ippona consista proprio nel negare, seppure con qualche incertezza dovuta proprio all'autorevolezza della menzione evangelica proposta da Giuliano, che lo induce a premettere la formula attenuativa *non tamen audeo dicere*, il fatto che per i bambini morti senza battesimo il destino migliore (e questa argomentazione spinge Agostino a sfruttare al meglio l'uso del comparativo, come visto sopra) sarebbe stato quello di non nascere (*quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret*), tra l'altro in piena coerenza con quanto espresso anche in altre opere dove il riferimento, in adesione con l'assunto del *Vangelo di Matteo*, viene assegnato a personaggi notoriamente e consapevolmente colpevoli²³.

Di conseguenza i Pelagiani, con la loro negazione del peccato originale, si sarebbero resi responsabili di aver in ogni circostanza, anche in quella relativa ai bambini, preferito comunque la morte, in questo caso la morte eterna dovuta alla condanna divina per il peccato originale non cancellato dalla mancata somministrazione del battesimo, esattamente come gli antichi pagani, mediante l'*inepta sententia silenica*²⁴, asserivano di anteporre la morte alla vita: a maggior ragione la necessità di una discussione alquanto sofisticata sotto il profilo retorico era quanto mai opportuna, visto che lo stesso Agostino, come poi dirà espressamente nel libro seguente, individuava in Giuliano l'"architetto" del dogma pelagiano, riconoscen-

²³ Ad esempio in *De baptismo* 1.10.14 (su cui cfr. Augustinus, *De baptismo -Über die Taufe*, Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von H.-J. Sieben, Paderborn 2006), con riferimento a Simon Mago: *etenim Simonem magum per Baptisma ipsa pepererat: cui tamen dictum est, quod non haberet partem in haereditate Christi. Sed quia ei caritas defuit, frustra natus est, et ei expediebat fortasse non nasci.*

²⁴ Richiamo qui il giudizio di Lattanzio su cui cfr. n. 19.

done quindi le indubbiamente ragguardevoli qualità intellettuali²⁵.

Lo stesso gioco retorico, in cui ancora una volta ricopre una notevole rilevanza ai fini dialettici l'utilizzo del comparativo *melius*, ben rimarcato dal ricorso all'anafora, ritorna più avanti nel libro successivo in cui Agostino ribadisce la polemica sull'insensatezza della vita mortale qualora priva del battesimo, a riprova di una notevole coerenza interna, non solo sotto l'aspetto strettamente teologico, ma anche nell'utilizzo, ai fini della pregnanza delle argomentazioni, della più opportuna strumentazione retorica (*C. Iul.* 6.9.26 = *PL* 44, 837):

utrum melius esse voluisti nasci quam perfundi? An melius esse perfundi, quia ibi est et nasci? Non enim perfundi poterit qui natus non fuerit. An utrumque aequa lance perpendis? Si nasci putas esse melius, regenerationi spiritali facis iniuriam, cui generationem carnalem sacrilego errore praeponis.

Se l'ipotesi di un riecheggiamento ciceroniano può trovare, anche in un contesto di pura disputa teologica interna alla Chiesa, una sua plausibilità, avremmo un'ulteriore conferma della straordinaria capacità di Agostino di attingere in modo originale alla tradizione classica al fine di ampliare, anche in maniera sottilmente allusiva, la prospettiva culturale delle proprie opere, in cui il retaggio dell'eredità antica «può in tal modo diventare cultura – e, al suo interno, letteratura – ausiliaria di una visione religiosa più alta e autenticamente spirituale, questa sì di valore assoluto perché veicolata dalla parola stessa di Dio»²⁶.

SVMMARIVM - Disputando pugnaciter contra Iulianum Pelagianum de pueris sine baptismo mortuis, Augustinus sententiae Sileni, quae in "Tusculanarum Disputationum" libro primo reperitur, fortasse memoriam tenet.

²⁵ Così infatti scrive poco dopo in *Contra Iulianum* (6.11.36 = *PL* 44, 842): *quis autem nostrum dicit: "Malum hoc quod parvuli originaliter trahunt, sine substantia in qua est, aut esse posse, aut umquam fuisse"? Quod tamquam dicamus, ita quaeris dialecticos iudices, et irrides vulgum, quasi ad ipsum te iudicem adducam, a quo iudicari ista non possunt: quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset.* E non mancano le prove di un'ottima conoscenza da parte del vescovo di Eclano della retorica ciceroniana e di un buon uso dialettico di una vasta serie di testi (cfr. Doignon, art. cit. 89-94). Tuttavia, in particolare nel *Contra Iulianum opus imperfectum* (ad es. 3.141: *mirabili studio brevitatis octo libros uni meo reddis, quem nec tanta multiloquii prolixitate convellis [...] Quid vanis vera involuere et occultare conaris?*), Agostino, forse proprio al fine di sminuirne consapevolmente le qualità intellettuali, irride più volte con asprezza Giuliano per la sua prolissità (cfr. N. Mazza, *Note sull'interpretazione agostiniana di Proverbi 10.19*, «Quaderni del Ludovicianum» 2009, 93-113, soprattutto 102-105).

²⁶ D. Devoti, *Agostino fondatore di una retorica cristiana*, in F. Gasti-M. Neri, *Agostino a scuola: letteratura e didattica*, Pisa 2009, 70.

ALESSANDRO MAGNO E LA GEOGRAFIA PATRISTICA

MICHELE R. CATAUDELLA

In un breve saggio scritto nel 2003, uscito in questi giorni¹, avevo rivolto l'attenzione a un aspetto del pensiero geografico patristico, quello relativo alla concezione del Mar Caspio (o Ircano), se golfo o bacino chiuso; richiamavo a tal proposito il ruolo verosimile di Basilio, quale sembra deducibile soprattutto da un passo dell'*Hexaemeron*², e dal rapporto con la storiografia alessandrografa là dov'essa si sforza di manipolare, in un modo o nell'altro, lo stato dei luoghi e la relativa toponimia, allo scopo di adulare il re e condottiero macedone, gratificandolo della conquista dell'intera Asia, che in realtà non aveva conquistato. La scelta cristiana, riguardo al Caspio, è caduta sull'idea di golfo, quella errata, quella legata alla propaganda di Alessandro, e alla sua idea di impero assai più che alla «scienza», ma anche, in qualche misura, all'idea di *oikoumene* come un'isola³; ed è stata una scelta unanime, si può dire, attestata, in linea di massima, dal IV fin almeno al VII sec.: Cosma Indicopleustes (2.29 e 48) potrebbe far da punto di riferimento con la sua *summa* di «sapienza» geografica cristiana⁴.

Un aspetto essenziale di questa propaganda, per altro verso, era lo spostamento del Tanais dalla Palude Meotide al Caspio, denominando Tanais il fiume Iassarte, che sbocca nel Caspio, cosicché il confine fra Europa e Asia veniva spostato a oriente, e il territorio che restava a occidente del Tanais veniva di conseguenza a far parte dell'Europa, e

¹ «Orbis Terrarum», Internationale Zeitschrift für Historische Geographie der Alten Welt ist das Publikationsorgan der Ernst-Kirsten-Gesellschaft. Internationale Gesellschaft für Historische Geographie der Alten Welt, Band 9, 2003-2006, 2010 Franz Steiner Verlag Stuttgart, 11 sgg.

² In *Basilio di Cesarea, Sulla Genesi*, a c. di M. Naldini, Milano 1990, 346 s.

³ Un punto su cui avevo già fermato l'attenzione in «Studi Tardoantichi», 9, 1990, 51 sgg. e Sileno, 18, 1992, 37 sgg.

⁴ Cfr. in part. W.Wolska-Conus, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustes, Théologie et Science au 6e siècle*, Paris 1962; Ead., *Cosmas Indicopleustes, Topographie Chrétienne*, Paris 1968, 73, I, 15 ss.

quindi non era territorio d'Asia al di fuori del dominio di Alessandro, erede ideale degli Achemenidi⁵. L'operazione propagandistica era di vasto disegno, e ben studiata, e la proiezione verso oriente – quella stessa che aveva «spostato» il Tanais fino al Iassarte – non poteva quindi rimanere isolata: in altre parole, nella prospettiva orientale dell'Asia, a restar fermo non poteva essere il Caucaso, e che esso facesse parte dell'operazione messa in atto dagli adulatori di Alessandro (o promossa dallo stesso Alessandro) è ben attestato⁶. Pensiamo soprattutto a Strabone, geografo «ufficiale» dell'impero augusteo (11, 7, 4, ...ἐκ τοῦ τὸν Τάναϊν εἰς αὐτὴν ἐμβάλλειν· ἐκ γὰρ τῶν αὐτῶν ὁρῶν τῶν Ἰνδικῶν ἐξ ὧν ὁ τε Ὑψος καὶ ὁ Ὠξος καὶ ἄλλοι πλείους φέρεται καὶ ὁ Ἰαξάρτης ἐκδίδωσί τε ὁμοίως ἐκείνοις εἰς τὸ Κάσπιον πέλαγος πάντων ἀρκτικώτατος. τοῦτον οὖν ὠνόμασαν Τάναϊν...); se, e come la «scienza» patristica abbia recepito questo aspetto della geografia dell'oriente, legato essenzialmente agli obbiettivi di una propaganda adulatoria di matrice alessandrografa, è allora domanda legittima.

La concezione del Caspio come golfo, anziché mare chiuso, divenne patrimonio comune della dottrina cristiana, e per lungo corso di secoli, come si diceva; e certamente alla sua genesi non poteva essere estraneo il lavoro dei circoli che facevano capo ad Alessandro, e ispirati da Alessandro secondo ogni verosimiglianza (era lui che si proclamava certo che il Caspio fosse un golfo, e altrettanto certo di poterlo dimostrare, come leggiamo in Arriano)⁷. I temi della propaganda ben conosceva Basilio, se abbiamo visto bene nel saggio citato, anche se non sappiamo se fin in fondo si sia posto un problema di compatibilità con la visione esamerale dell'*oikoumene*; ma certamente non poteva sfuggire che fosse una svolta rivoluzionaria quella dell'età di Alessandro in quanto rovesciava la dottrina dominante sostenuta da Erodoto e dall'autori-

⁵ Vd. anche *FGrHist* 153 F 4. Polykleitos di Larisa (*FGrHist*, 128 F 7), storico di Alessandro (cfr., ad es., Pearson, cit., 70 ss.) è la fonte citata da Strabone, verosimilmente a titolo di esempio (per la spedizione di Eraclide in Ircania, vd. Arr., *An.*, VII, 16, 1; W. W. Tarn, *Alex. the Great. Sources and Stud.*, 1-2, Cambridge, 1948, II, 10 n. 1 intende diversamente, dando valore avversativo a δέ, e quindi non considerando Polykleitos come uno degli adulatori; ma vd. H. Strassburger, «*Bibliotheca Orientalis*», 9, 1952, 201 ss. e Pearson, *Cl. Quart.*, 45, 1951, 80 ss.).

⁶ Altro materiale in P. Daffinà, «SCO», 43, 1968, 363 ss.; vd. anche F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, Halle 1948, 2, 14 ss. e F. Altheim - R. Stiehl, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970, 449 ss.

⁷ Del concetto di *Asia* mi sono occupato nella relazione in J. J. Ferrer Maestro y P. Barceló (eds.), *I Congreso Internacional «Europa: historia, imagen y mito»*, Castelló 2008, pp. 283-298, ivi fonti e bibl.; ampio materiale e discussione in F. Muccioli, *Simbolos*, 4, 2004, 105 ss.

tà di Aristotele, il maestro di Alessandro: in ogni caso, una svolta coerente con la volontà del monarca macedone d'essere erede e continuatore dell'impero achemenide e della sua politica di espansione⁸.

Ebbene, di questo «spostamento» verso oriente al pensiero cristiano era nota la genesi nell'ambiente della propaganda adulatoria di Alessandro fino in età molto tarda. Ne aveva tenuto vivo il ricordo Eustazio⁹ (1153,64 ss.), Εἰ δέ τι χρῆ προσπαῖξαι τοῖς κόλαξιν, εὐφυέστερον ἦν εἰς κολακίαν τὸ μὴ τοιαῦτα πλάττειν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποστενοῦν τῷ Ἡρακλεῖ καὶ τῷ Διονύσῳ τὰς ἐκδημίας, ὡς ἂν δοκοίη ὁ κολακευόμενος Ἀλέξανδρος εἰς τοιούτους ἀφικέσθαι τόπους, εἰς οὓς οὐδὲ Ἡρακλῆς οὐδὲ Διόνυσος, οἱ τοῦ Διός. Οἱ δ' αὐτοὶ κόλακες κατὰ τοὺς παλαιοὺς Καύκασον ὠνόμασαν ὁμοῦ τὸν τε Παροπαμιστὸν καὶ τὸ Ἡμωδὸν καὶ τὸ Ἰμάιον, τὰ Ἰνδικὰ ὄρη. Ὅρα δὲ κόμπον Ἑλληνικόν, ὡς καὶ φθάσαντες εἶπομεν, ἐὰν ἐξ Ἑλλάδος ἦσαν Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος, οἱ τοὺς τῆς γῆς ἀνδραγαθίαις περιελθόντες τέρμονας. Ἀρριανὸς δὲ τάδε γράφει περὶ τῆς εἰς Ἰνδοὺς τοῦ Διονύσου στρατείας: «Διόνυσον πολεμῆσαι Ἰνδοῖς λόγος, ὅστις δὴ οὗτος ὁ ἐπὶ Ἰνδοὺς στρατεύσας Διόνυσος...». E già prima (1153.47 ss.), καὶ τὰ περὶ Ἡρακλέος, ἄπιστά φασι καὶ μυθώδη καὶ κολακείας ἀναπλάσματα. Πάντων γὰρ, φασὶ, τὰ κατὰ τὸν δεσμὸν τοῦ Προμηθέως ὑποθεμένων ἐν τῷ ἀρκτῶφ γενέσθαι Καυκάσῳ, οἱ Μακεδόνες κολακεία τῇ πρὸς τὸν Ἀλέξανδρον μετέθηκαν τῷ λόγῳ τὸν Καύκασον εἰς τὴν ἐφ' ἄνθα θάλασσαν, καλέσαντες Καύκασον ὄρη τινὰ ἐκεῖ Ἰνδικά. Οἱ δ' αὐτοὶ κόλακες καὶ τι σπήλαιον ἱερὸν ἐν Παροπαμιστάδαις τῷ Ἀλεξάνδρῳ δεικνύοντες Προμηθέως δεσμοπτήριον αὐτὸ ἀπέφαινον, καὶ τὸν...

Sono due i punti di rilievo, l'«aggancio» al supplizio di Prometeo, e quindi l'arrivo di Eracle nel Caucaso, e l'opera degli adulatori di Alessandro, volta a esaltare le mete raggiunte dal condottiero macedone, in competizione con Eracle e Dioniso, figli di Zeus; è la traccia che prevale a scapito dell'obbiettivo iniziale dell'*entourage* di corte, legato al programma di conquista dell'intera Asia e dell'eredità achemenide.

Sulla stessa linea Costantino Porfirogenito (*de sent.* p. 62.17 ss.), un paio di secoli prima, sempre in pieno contesto cristiano: μῦθον ἐπιχώριον ἀκούσαντας ἢ καὶ αὐτοὺς ξυνθέντας φημίσαι ὅτι τοῦτο ἄρα ἦν τοῦ Προμηθέως τὸ ἄντρον, ἵνα ἐδέδετο, καὶ ὁ ἀετὸς ὅτι ἐκεῖσε ἐφοίτα δαισόμενος τῶν σπλάγχων τοῦ Προμηθέως, καὶ ὁ Ἡρακλῆς

⁸ Vd. nota prec. e già prima in Studi in mem. di S. Mazzarino, Quaderni catanesi di cultura classica e medievale, I, 1989, 147 ss. e in «Responsabilità, vendetta e perdono nel mondo antico», a c. di M. Sordi, CISA 24, Milano 1998, 47 ss.

⁹ *Comm. in Dion. Per., Orb. descr., GGM*, 2, 1153.

ὅτι ἐκεῖσε ἀφικόμενος τὸν τε ἀετὸν ἀπέκτεινε καὶ τὸν Προμηθεά τῶν δεσμῶν ἀπέλυσε. τὸν δὲ Καύκασον τὸ ὄρος ἐκ τοῦ Πόντου ἐς τὰ πρὸς ἕω μέρη τῆς γῆς καὶ τὴν Παραπαμισαδῶν χώραν ὡς ἐπὶ Ἴνδους μετάγειν τῷ λόγῳ τοὺς Μακεδόνας, Παραπάμισον ὄντα τὸ ὄρος αὐτοὺς καλοῦντας Καύκασον τῆς Ἀλεξάνδρου ἔνεκα δόξης, ὡς ὑπὲρ τὸν Καύκασον ἄρα ἐλθόντα Ἀλέξανδρον. ἔν τε αὐτῇ τῇ Ἰνδῶν γῆ βούς ἰδόντας ἐγκεκαυμένας ῥόπαλον τεκμηριοῦσθαι ἐπὶ τῷδε ὅτι Ἑρακλῆς ἐς Ἰνδοὺς ἀφίκετο. ὅμοια δὲ καὶ ὑπὲρ Διονύσου τῆς πλάνης ἀπιστεῖ Ἑρατοσθένης· ἐμοὶ δὲ ἐν μέσῳ κείσθωσαν οἱ ὑπὲρ τούτων λόγοι. A sopravvivere è sempre solo un motivo di vanagloria, all'altezza del X sec., l'essere Alessandro non inferiore a Eracle e a Dioniso per la distanza delle mete raggiunte; in ogni caso, è inequivocabile lo «spostamento» del Caucaso dal Ponto alla regione del Paropamiso, e il trasferimento di questo nome al Paropamiso stesso (come il trasferimento del nome Tanais al fiume Iassarte), tutto ciò che risale agli adulatori di Alessandro.

Dunque fa parte di un sapere diffuso lo «spostamento» verso oriente con i riflessi relativi sul piano della toponimia, e di una consapevolezza altrettanto diffusa – per lo meno fra i dotti – fa parte l'infondatezza dei nuovi siti e dei nuovi toponimi in quanto inventati dagli adulatori di Alessandro, ma privi di qualsiasi rispondenza nella realtà. Se così è, sarebbe lecito attendersi che i dati geografici errati fossero del tutto abbandonati, tanto più se da secoli erano venuti meno i presupposti da cui avevano tratto origine, legati com'erano agli interessi propagandistici di Alessandro. In tal caso, i testi citati potrebbero essere nulla più che testimonianza di erudizione cui forniva lo spunto la triste sorte di Prometeo, incatenato a una rupe del Caucaso fino all'arrivo di Eracle liberatore, con una rilevanza del fattore geografico tendente ad affievolirsi fin quasi a scomparire.

Alcuni testi tuttavia fanno riflettere. Un'affermazione esplicita è quella che si legge in Filostrato, *V. Apoll. Tian.*, 2.6, riportato in Phot. 241.324b: Εἰσὶ δ' οὗτοι μέσοι Καυκάσου καὶ ποταμοῦ Κώφηνος, ἄβιοί τε καὶ ἰππόται τῆς ἀγέλης ταύτης. Καὶ κάμηλοι δὲ ἐνίους ἤγον, αἷς χρῶνται Ἰνδοὶ ἐς τὰ δρομικά· πορεύονται δὲ χίλια στάδια διὰ τῆς ἡμέρας, γόνυ οὐδαμοῦ κάμψασαι. Ὅτι Ἰνδὸν ἐπεραιώθησαν οἱ περὶ Ἀπολλώνιον σταδίου μάλιστα μὲν τὸ γὰρ πλωϊμὸν αὐτοῦ τοσοῦτον. Ἀρχεσθαι δὲ αὐτόν φασιν ἐκ τοῦ Καυκάσου μείζω αὐτόθεν ἢ οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ποταμοὶ πάντες, προχωρεῖν δέ ...; Non lascia adito a dubbi la localizzazione fra il Caucaso e il Kopphen, affluente dell'Indo: il Caucaso non può essere che il Paropamiso; lo stesso vale per l'affermazione successiva, che l'Indo nasce dal Caucaso. L'intero passo pare

sotto l'influenza della propaganda adulatoria delle origini mirante a spostare verso oriente il confine Europa-Asia.

Così, con ogni probabilità, Costantino Porfirogenito, anche se questa non è di certo un'affermazione esplicita, *de insid.*194.10, Ὅτι οἱ Σκύθαι ὄμορον χῶρον οἰκοῦντες τῆς Ἰνδικῆς ἐξ ἀρχῆς μὲν ὀλίγην ἐνέμοντο χῶρον, ὕστερον δὲ κατ' ὀλίγον αὐξηθέντες διὰ τὰς ἀλκὰς καὶ τὴν ἀνδρείαν πολλὴν μὲν κατεκτήσαντο χῶρον, τὸ δὲ ἔθνος εἰς μεγάλην ἡγεμονίαν καὶ δόξαν προήγαγον. καὶ προσεκτήσαντο χῶρον, τῆς μὲν ὀρεινῆς ἕως πρὸς τὸν Καύκασον, τῆς δὲ πεδινῆς <τὰ> παρὰ τὸν ὠκεανὸν καὶ τὴν Μαιῶτιν λίμνην ἕως Τανάιδος ποταμοῦ. Pensiamo infatti che, partendo dalla regione indiana con cui gli Sciti confinavano (ὄμορον χῶρον οἰκοῦντες τῆς Ἰνδικῆς), la loro espansione difficilmente potesse «saltare» il Caspio per giungere al Caucaso e alla Palude Meotide; pare invece che di Sciti orientali si trattasse e quindi il loro dominio occupasse il territorio a est del Caspio. In tal caso, il Caucaso non potrebbe che identificarsi col Paropamiso e la Palude Meotide col Caspio secondo la traccia ben nota della propaganda di Alessandro.

Analoga matrice appare abbastanza evidente in schol. Dion. Per., 714, Ἀριανοὶ ἔθνος εἰσὶν οἱ παροικοῦντες τῇ Ἐρυθρᾷ, οὓς φασιν οἰκῆσαι πρὸς τὰ περὶ τὸν Καύκασον πεδία. Βέλτιον δὲ γράφεσθαι Ἀραβίης κνημίδας· παρὰ γὰρ τῷ Ἀραβικῷ ὄντες τῆς Ἐρυθρᾶς οἰκοῦσιν. Ἐρυθραίων δὲ τῶν ἀπὸ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης μετοικησάντων. Γίνεται δὲ παρ' αὐτοῖς σάπφειρος, ὡς φησιν ἐν τοῖς Λιθικοῖς. Il punto di vista è diverso, non da nord, ma da sud; l'area cui si riferisce il testo è comunque quella a oriente del Caspio, e il Caucaso ivi citato molto difficilmente, per conseguenza, potrebbe essere altro che il Paropamiso.

Di Eustazio di Tessalonica (*Comm. ad Hom., Il.*¹⁰) merita di essere citato, 518, Κρήτης, φασίν, ὄρος καὶ πόλις δὲ περὶ τὸν Ἰνδικὸν Καύκασον, per quest'ultima espressione, che certo non è riconducibile a un Caucaso collocato fra il Ponto Eusino e il Caspio, né a esso è riconducibile l'area a cui si riferisce Phot. Bibl., 241.324b, Ὁ δὲ Καύκασος ὀρίζει μὲν τὴν Ἰνδικὴν καὶ τὴν Μηδικὴν, καθήκει δὲ ἐπὶ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν ἐτέρῳ ἀγκῶνι, un'area decisamente collocata a sud-est rispetto al Caucaso reale.

La stessa collocazione del Caucaso, nel quadro di una descrizione della regione indiana, si legge in Eustazio, *Comm. Dion. Per.*, 1134, espressione del pensiero patristico: σχῆμα τῆς Ἰνδικῆς, ὡς καὶ ὁ Γεωγράφος φησὶ, τέσσαρσιν ἡρμοσται πλευραῖς λοξαῖς πάσαις, ῥόμβον

¹⁰ Ed. M. Van der Valk, Leiden 1971, I, 518.

ἀποτελούσαις. Ὡν ἐσπερία μὲν ἢ πρὸς τῷ Ἰνδῷ ποταμῷ, νοτία δὲ ἢ πρὸς τὴν Ἐρυθρὰν νεύουσα, ὁ δὲ Γάγγης ἐφα..., Ὅτι δὲ ὁ Γάγγης καὶ ὁ Ἰνδὸς μέγιστοι ποταμῶν, καὶ αὐτὸ προεΐρηται... ἄρκτων ὁ Καύκασος, ἤγουν κατὰ τὸν Γεωγράφον τὰ τοῦ Ταύρου ἔσχατα. Καὶ σημειῶσαι ὅτι κατὰ τὸν Διονύσιον καὶ Ἰνδικὸς ἐστὶ Καύκασος, ὡς καὶ ἀνόπιν εἴρηται. Dionisio Periegeta è dunque indicato come autorevole teste dell'esistenza di un Caucaso orientale, «un altro» Caucaso, che quindi non sostituisce quello sito fra il Ponto Eusino e il Caspio; ed è probabilmente questa la posizione acquisita nella concezione patristica di cui Eustazio è legittimo esponente. Ancora il medesimo tema è presente nella *Paraphr. in Dion. Per.*, 1128-40, Καὶ αὐτὴ μὲν ἢ Ἰνδία ἐπὶ ταῖς τρισσαῖς πλευραῖς ... ὁ Καύκασος τὰ ἄρκτῶα τοῦ οὐρανοῦ μέρη. Καὶ ταύτην μὲν τὴν χώραν πολλοὶ καὶ πλούσιοι ἄνδρες κατοικοῦσιν, οὐχ ὁμόνυμοι οὐδ' ὁμοῦ ὄντες, ἀλλ' ἀμφοτέρωθεν κεχωρισμένοι. Οἱ μὲν Δαρδανέες ἔγγιστα τοῦ μεγίστου καὶ ἀπείρου Ἰνδοῦ ποταμοῦ...; ancora inequivocabile è la collocazione indiana del Caucaso.

E in effetti nel medesimo Eustazio, *Comm. Dion. P.*, 689, 37 ss. leggiamo Ὁ δὲ Καύκασος καὶ Κάσπιος ὑπὸ τῶν ἐκεῖ καλεῖται, ὡς ὁ Γεωγράφος φησὶν· ὃς λέγει καὶ ὅτι τὰ πρὸς θάλασσαν αὐτοῦς Κεραύνια ὄρη καλοῦνται ὁμωνύμως δηλονότι τοῖς Ἰλλυρικοῖς· καὶ ὅτι ὑπέρκειται ὁ Καύκασος οὗτος τοῦ Κασπίου πελάγους, διατειχίζων τὸν αὐτόθι ἰσθμὸν, καὶ ἀφορίζων πρὸς μὲν νότον Ἀλβανούς καὶ Ἰβήρας, πρὸς δὲ ἄρκτον Σαρμάτας, attestazione del Caucaso fra il Ponto Eusino e il Caspio, al di fuori delle manipolazioni degli adulatori, mentre successivamente leggiamo, al contrario, 1088 Ῥέειν δέ φασι τὸν Ἰνδὸν, καθὰ καὶ τὸν Γάγγην, ἀρξάμενον ἀπὸ τινος Καυκάσου ὄρους ἄρκτικοῦ ἀνατολικοῦ, λαβρότατον ῥόον ὄξυν ἐπὶ νότον ὀρθὸν ἐλαύνοντα, κατεναντίον τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης¹¹.

Appare ancora indicativa *Paraphr. Dion. Per.* 706 ss., οὐδὲ ἐπὶ τὸν Γάγγην πεπόρευμαι, ὅποια πολλοὶ διὰ τοῦ Ἐρυθραίου πόντου πλέουσιν, ἵνα πολὺν πλοῦτον λάβωσι τῆς ψυχῆς αὐτῶν οὐ φροντίζοντες, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς Ὑρκανίοις ἐπιμίσγομαι, οὐδὲ τοῦ Καυκάσου ὄρους τὰς κνημίδας, ὃ ἐστὶ τοὺς συμφύτους καὶ δασεῖς τόπους, καὶ τῶν Ἐρυθραίων Ἀριηνῶν, οἵπερ εἰσὶν ἔθνος περὶ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν,...; sulla collocazione orientale, indiana, del Caucaso non concede spazio di sorta al dubbio il riferimento al mare Eritreo.

¹¹ Una traccia del filone adulatorio si potrebbe cogliere in *Etym. Gen.*, 1104 Ἀράξης· ποταμός· παρὰ τὸ ἀράσσειν· ὅτι ἀπὸ Καυκάσου καταρρήγνυται, se è da identificare col Iassarte, il fiume citato; ma c'è un Araxes pure in Armenia, che ben si adatta a trarre origine dal Caucaso autentico.

Vien meno progressivamente il legame fra il motivo geografico e quello politico-propagandistico, ossia fra la proiezione orientale del Tanais e del Caucaso, insieme al Mar Caspio come golfo, da un lato, e la propaganda imperiale dall'altro; una propaganda che aveva probabili, lontane radici achemenidi, se di un Mar Caspio «aperto» possiamo coglier traccia in Ecateo di Mileto, in quella regione ionica che ben conosceva il dominio persiano: una propaganda esaltata in chiave adulatoria dagli anni di Alessandro, ovviamente, e vitale, per quanto se ne riconoscesse l'infondatezza. E vien meno anche il legame con la tradizione mitografica di cui era protagonista Prometeo, vittima dell'ira di Zeus, un legame, anche questo, di matrice adulatoria, se mira al paragone di Alessandro con Eracle e Dioniso per dire che Alessandro è arrivato più lontano.

Persi questi legami (ormai privi di una rispondenza storica), come del resto è naturale, resta in pieno vigore la dottrina geografica, come dimostrano gli esempi citati: dottrina errata certamente, di cui si faceva veicolo la letteratura d'età imperiale, patristica soprattutto nella sua matrice basiliana, esamerale, e ciò non sfuggiva a chi non ne ignorava la genesi di marca propagandistica. Del ruolo possibile della letteratura esamerale ho già illustrato i motivi verosimili¹²; l'*oikoumene* come isola circondata dalle acque è un motivo geografico certamente rilevante¹³; in realtà, l'unità della terra, come un'isola, *arida*, ξερή, *jabāšāh*, che è propria della descrizione veterotestamentaria (del *Genesi*¹⁴, come si sa, ripresa ed elaborata dalla letteratura esamerale), trova la sua rispondenza più naturale nella visione della terra con i quattro golfi, fra cui il Mar Caspio, espressione inequivocabile di continuità e di unità di ciascuno dei due elementi, la terra e l'acqua¹⁵.

¹² Sull'argomento ho scritto (vd. *supra* n. 3), e ora in «Orbis Terrarum», cit., n. 1.

¹³ Ampia e perspicua raccolta di materiale in G. Marinelli, «Boll. Soc. Geogr. Ital.» 19, 1882, 472 ss., 532 ss.; vd. soprattutto W. Wolska-Conus, *Topogr. chrét.*, cit.; Ead., *Cosmas Incopl.*, cit., 1, 15 ss. e *ad ll.*; Ead., *RAC*, 10, Stuttgart 1978, coll. 160 ss., s. v. *Geographie*; ampia rassegna di testi nel saggio di F. E. Robbins, *The Hexaem. Literature*, Chicago 1912; vd. anche E. Mangelot, in *DThC*, 6, 2, 2325 ss., s. v. *Hex.* e J. C. M. van Winden, in *RAC*, 14, 1988, 1250 sgg., s. v. *Hex.*

¹⁴ *Sept.* 1.9-10, Συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν, καὶ ὀφθήτω ἡ ξηρά... συνήχθη τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν, καὶ ὤφθη ἡ ξηρά. καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν καὶ τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων ἐκάλεσεν θαλάσσας. Più sintetica, e forse per questo anche più efficace, la versione di TM: *jīqārū hamajim... 'āl-māqōm 'āhād w'tērā 'āh hajabāšāh.*

¹⁵ Concetti, per altro, propri anche della geografia «scientifica»; cfr., ad es., K. Zimmermann, in «The Hellenistic World: New Perspectives» (ed. D. Ogden, London 2002) 23 ss. (ad es., ἡ δ' οἰκουμένη γλαμυδοειδής ἐν τούτῳ νῆσος..., *Erat. IIB27* = *Strab.* 2.5.6); su Eratostene vd. ora D. W. Roller, *Eratosth. Geography*, Princeton and Oxford 2010, fragments collected and transl., with comm. and additional material, by D. W. R.

E in effetti, un bacino interno, come il Caspio, se tale fosse stato ritenuto, avrebbe del tutto compromesso questa unità, in definitiva avrebbe contraddetto la Scrittura. Questo può spiegare, almeno in parte, la vitalità plurisecolare, attraverso il canale esamerale, del Mar Caspio visto come un golfo, anche se questa concezione ha la sua radice in buona parte nella propaganda di prospettiva imperialistica, legata soprattutto al nome di Alessandro e alle iniziative degli adulatori che davano per conquistate dal condottiero macedone regioni che non lo erano. Ma della prospettiva propagandistica, adulatoria, erano parte essenziale gli sviluppi relativi al Tanais e al Caspio con il loro «spostamento» a oriente: unico scopo l'allargamento dell'Europa a scapito dell'Asia, obiettivo della conquista di Alessandro, quanto più piccola, tanto più facile darla per conquistata interamente nel disegno propagandistico. Ed è proprio questo che trova difficilmente rispondenza in una chiave di lettura patristica; in altri termini, qual era l'interesse a tener in vita così a lungo una grossolana alterazione del profilo geografico dell'oriente euroasiatico? Va da sé che una risposta non è facile, ossia dar ragione di un fenomeno di tale ampiezza, tanto più che non era ignota la configurazione dei luoghi più vicina alla realtà, soprattutto da quando aveva cominciato a diffondersi la conoscenza della geografia di Tolomeo, sostanzialmente il punto d'arrivo della scienza geografica antica¹⁶.

Di fatto si perpetuava una visione parziale, «asiatica», dell'*oikoumene*, eredità del punto di vista di un dominio parziale. E allora, se uno spunto è da cogliere – come si è visto – nel tema della creazione e nel contributo esegetico esamerale, un indizio, nello stesso ambito, sembra suggerire il rapporto fra la terra – la terra abitata, l'*oikoumene* – e il dominio su di essa, rapporto analogo a quello che caratterizza il disegno imperialistico di Alessandro e la sua agognata conquista dell'Asia. Ad es., appunto nel *Genesi* (1, 26), dove l'uomo creato da Dio «domini» sui pesce, gli uccelli, ecc. (ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ...); e sono gli uomini (1.28) che, con la benedizione di Dio, «assoggettino e dominino» (καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ); e il punto di riferimento è sempre la terra, «tutta la superficie della terra» (1.29, δέδωκα ὑμῖν πᾶν..., ὃ ἐστὶν ἐπάνω πάσης τῆς γῆς). Ancora qualche esempio fra i moltissimi: Isaia, 42.10, richiama i confini estremi della terra (ἢ ἀρχὴ αὐτοῦ· δοξάζετε

¹⁶ Cfr. da ultimi, ad es., D. Shcheglov, «Klio», 2006, 351 ss. e A. Schmid, in «Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart», München 2006, 127 ss.

τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἀπὸ ἅκρου τῆς γῆς ...); 45, 22, «regioni di tutte le parti del mondo» è annuncio di salvezza da parte di Dio (πρὸς με καὶ σωθήσεσθε, οἱ ἀπὸ ἐσχάτου τῆς γῆς· ἐγὼ εἰμι ὁ θεός); 54, 5, «è chiamato Dio di tutta la terra» il Dio di Israele (κύριος σαβαωθ ὄνομα αὐτοῦ· καὶ ὁ ῥυσάμενός σε αὐτὸς θεὸς Ἰσραήλ, πάση τῇ γῇ κληθήσεται); ecc. ecc.

È ancora un'affermazione di unità della terra, come nel momento iniziale della creazione, già richiamato, e il punto di vista è quello di chi domina su di essa; è un disegno diverso quello che si delinea, forse anche opposto rispetto al tema propagandistico di ispirazione alessandrografa, fondato sull'identificazione sostanziale dell'obbiettivo col dominio dell'Asia. Non è il dominio dell'*oikoumene* l'obbiettivo di Alessandro e dei suoi adulatori, ma di un continente, l'Asia: non è un disegno di dominio universale quello di Alessandro, come non lo era verosimilmente quello della monarchia persiana degli Achemenidi¹⁷. Dunque un obbiettivo parziale di fronte a una prospettiva universale, quella di Dio, tanto più alta di quella degli uomini: una contrapposizione perspicuamente scandita, ad es., nelle parole di Isaia (55.9), ὡς ἀπέχει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ τῆς γῆς, οὕτως ἀπέχει ἡ ὁδὸς μου ἀπὸ τῶν ὁδῶν ὑμῶν καὶ τὰ διανοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς διανοίας μου¹⁸.

Il tema della propaganda imperialista non ha riscontri di sorta nella tematica patristica, evidentemente, né compatibilità di obbiettivi con essa; eppure attraverso questo canale sembra imporsi il sacrificio dell'ortodossia geografica attraverso la dottrina patristica che eredita e fa propri gli aspetti di originario, puro effetto propagandistico. La lettura geografica cristiana poteva così nutrirsi di un motivo di antiche radici e di gran lustro, oltreché di grande presa e fertilità, come solo il nome di Alessandro poteva assicurarla; e nel contempo si nutriva della contrapposizione fra il dominio del mondo secondo il disegno divino e il dominio «parziale» secondo il disegno di un uomo, pur «grande», come Alessandro¹⁹.

¹⁷ Indizi in questo senso ho cercato di mettere in luce in «Responsabilità, vendetta e perdono...», cit., 47 ss..

¹⁸ Appare certamente di più immediata efficacia il concetto com'è espresso in TM - «il mio senso della vita (? , *d'rākaj*) è p i ù a l t o (*gāb'hū*) rispetto (*mī-*) ai vostri obbiettivi (? , *darkējkm*)», lett., «il mio percorso è più alto dei vostri percorsi» – in confronto all'*ἀπέχει* dei *Settanta*, piuttosto vago nel riferimento generico a una distanza.

¹⁹ Interessanti aspetti del mito di Alessandro in C. Mossé, *Aless. Magno. La realtà il mito*, Bari-Roma 2008²; sull'Alessandro di Strabone vd. J. Engels, in W. Will, ed., «Alexander der Grosse. Eine Welteroberung und ihr Hintergrund», Bonn, 1998, 131 ss., e Orb. Terr., 4, 1998, 63 ss.; sul «momento» augusteo della concezione imperiale vd. ora D. Dueck, «Gött. Beitr. z. Asienforsch.» 2-3, 2003, 211 ss.

Michele R. Cataudella

È un percorso ideale, probabilmente, quello proposto, ma come escludere che in questo percorso la figura di Alessandro sopravvivesse con tutta la forza di una leggenda esaltante²⁰, che di esso, fors'anche si alimentava?

SVMMARIVM - De nonnullis Alexandri Magni extollendi causa in describendis terris mendaciis eorumque apud Christianos scriptores usu et consilio.

²⁰ Su questo tema rimando a P. Goukowski, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, Nancy 1978-81 per l'ampia e approfondita analisi; vd. anche E. Fredriksmeyer, in «Alex. the Great in Fact and Fiction», Oxford 2000; vd. anche D. Spencer, *The Roman Alexander: reading a cultural myth*, Exeter 2002.

SULLA LINGUA E LA DATAZIONE DEL *PERVIGILIVM VENERIS*

CARMELA MANDOLFO

Il *Peruigilium Veneris*¹, adespoto e non datato in settenari trocaici, considerati in genere tetrametri trocaici catalettici², un metro di carattere popolare, è stato oggetto di vari tentativi di datazione e di attribuzione che si estendono lungo l'arco di cinque secoli, dal II al VI d.C.³.

¹ Cito dalla mia edizione critica: Carmela Mandolfo, *Peruigilium Veneris*. La veglia di Venere, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di C. M., «*Multa paucis*», 3, Catania 2008: l'ordine dei versi segue l'ordine stesso proposto dai manoscritti; la numerazione dei versi coincide con quella dell'editore D.R. Shackleton Bailey, *Anthologia Latina I*, fasc. I, *Libri Salmasiani aliorumque carmina*, Stutgardiae in Aedibus B.G. Teubneri 1982, 139-144, rispetto al quale segnalo le lezioni divergenti. La *recensio* del *P. V.* si fonda sui seguenti testimoni: 1) codex Salmasianus, nunc Parisinus Latinus 10318 (S), *saec.* VIII², pp. 108-112: così E.A. Lowe, *Codices Latini antiquiores*, V, Oxford 1950, 593; nel 1895 L. Traube, *Zur lateinischen Anthologie*, «*Philologus*» 54, 1895, 124-125 (= Vorlesungen und Abhandlungen, 3, München 1920 [rist. 1965], 51-52) aveva attribuito il Salmasianus ad un copista spagnolo del sec. VII; B. Bischoff, *Panorama der Handschriftenüberlieferung aus der Zeit Karls des Grossen*, in *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, II, *Das geistige Leben*, Düsseldorf 1965, 249, 252-253, ha datato il codice tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo e questa datazione è stata condivisa da Maddalena Spallone, *Il Par. Lat. 10318 (Salmasiano): dal manoscritto alto-medievale ad una raccolta enciclopedica tardo-antica*, «*IMU*» 25, 1982, 55; è un codice in lettere onciali; 2) codex Parisinus Latinus 8071 (T), *saec.* IX-X, f. 52r-v, anch'esso conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi; è un Thuaneus: l'ultimo possessore fu, infatti, Jacques August de Thou (1553-1617); il codice era precedentemente appartenuto a Pierre Daniel d'Orléans (1603) e poi a Pierre Pithou (1569); è un codice in scrittura corsiva; 3) codex Vindobonensis 9401 (V), *saec.* XVI, ff. 32r-34v (*codex Sannazarii*): si trova alla Biblioteca Nazionale di Vienna; si tratta di un «*Sammelmanuscript*» che ci interessa per 16 folia (da 28 a 43) scritti dalla mano del poeta Jacopo Sannazaro: è un codice in scrittura corsiva; 4) codex Ambrosianus S 81 sup. (A), *saec.* XVI, f. 223r-v: tale ms. riporta solo 43 versi del *P. V.* fino a *congreges* con l'omissione del v. 40, come il cod. T, che tuttavia si può spiegare con un banale 'saut du même au même' (v. 40: *ipsa uellet ...*, v. 41: *ipsa uellet ...*); è un codice in scrittura corsiva ed è appartenuto a Vincenzo Pinelli. Il testo del *P. V.* è stato da me stabilito dalla collazione dei quattro mss. S T V A, che si dividono in due rami:

Il componimento, una perla poetica di rara bellezza, describe, com'è noto, la veglia di una festa religiosa, che si terrà in Sicilia, a Ibla, ai piedi dell'Etna, in onore di Venere, la dea che promuove l'amore concorde e della quale si tessono gli elogi. Il carne si apre con l'esaltazione della primavera e dell'amore e il poeta, con soave abbandono, canta le gioie della primavera congiunte con le gioie dell'amore: il verso ricorrente – *cras amet qui numquam amavit quique amavit cras amet*⁴ –,

S da una parte e TVA dall'altra; risulta poziore S, se teniamo anche conto che alcuni 'errori' di S sono, in realtà, spiegabili con il fatto che S usa spesso *o* per *u* e viceversa, *t* per *d* e viceversa, *c* per *g* e viceversa, ed altri 'errori' si configurano come casi di dittografia e aplografia: *e. g.*: v. 7 *fultassublimi*, v. 22 *manettute*, v. 48 *querissororem*, v. 39 *ferinistragibus*, v. 40 *uelliterogare* (cfr. Mandolfo, op. cit., 31 ss.). Il mio principio costante è stato quello di rispettare il testo trådito, nei limiti del possibile, non introducendo correzioni e congetture quando il testo, con opportuni approfondimenti filologici, è spiegabile: ho evitato di 'normalizzare' o 'razionalizzare' a tutti i costi il testo poetico, modificando la *facies* della tradizione manoscritta: *e. g.*, non sono intervenuta sul testo trådito quando questo presenta ripetizioni, in quanto è propriamente tipica del carne la tecnica ripetitiva, anche a livello stilistico.

² In genere si è propensi a considerare il verso del *P. V.* un tetrametro trocaico catalettico più che un settenario trocaico, in quanto le devianze rispetto alla norma sono minime; B. Luiselli, *Forme versificatorie e destinazione popolare in Ilario, Ambrogio e Agostino*, «Helikon» 22-27, 1982-1987, 67, ricorda che l'autore del *P. V.* «con intento puristico e culto preferì comporre settenari dalla struttura metrica ricalcante quella del tetrametro trocaico catalettico greco»; si veda anche Id., *Metrica della tarda latinità. I salmi di Agostino e Fulgenzio e la versificazione trocaica*, «QUCC» 1, 1966, 29-91; cfr., altresì, W.B. Sedgwick, *The Trochaic Tetrameter and the versus popularis in Latin*, «G&R» 1, 1931-1932, 96-106. Nel *P. V.* le soluzioni conformi all'uso greco, oltre ai numerosissimi spondei in sede pari, che ovviamente non ho elencato a p. 19 della mia edizione, data la 'regolarità' del fenomeno e in cui rientra la mia congettura *cuius* al v. 23 al posto dell'ametrico *prius* (erroneamente il Formicola, recensendo la mia edizione in *BStudLat* 39, 2009, 723, lamenta la mancanza dell'inserimento di tale spondeo 2° «tra i casi di spondeo in seconda sede, a p. 19», in un elenco che non esiste), sono: tribraco in sede dispari: *pōsūit* in 3ª sede, al v. 31; anapesto in sede pari: *Vēnērēm* in 6ª sede, al v. 76; dattili in sede pari: *ēt bipēdes* in 6ª sede, al v. 10; *micānt lācrīmae* in 2ª sede, al v. 17; *uīrgīnēas* in 2ª sede, al v. 21. Rispetto al tetrametro trocaico si possono riscontrare le seguenti deviazioni: spondei in sede dispari: *ārmīs* in 3ª sede, al v. 35; *ādsēderunt* in 5ª sede, al v. 50 (*adsidēbunt* Shackleton Bailey); *uērnīs* in 5ª sede, al v. 60; *nēc mē* in 5ª sede, al v. 91; anapesti in sede dispari: *pūērī* in 5ª sede, al v. 55; *ālērēt* in 5ª sede, al v. 62. Dal punto di vista prosodico al v. 72 ricorre *Romulēas*: A. Grilli (*Peruigilium Veneris*, v. 72, «PP» 24, 1969, 50) sostiene che l'autore del *P. V.* avrebbe introdotto la novità prosodica sulla base di *Iulēus*: cfr. Prop. 4.6.17; Ov. *fast.* 4.124; 5.564; 6.797; *Pont.* 1.1.46; Lucan. 1.197; 9.995.

³ L'assurda attribuzione a Catullo, che ha retto per molto tempo, oggi è stata del tutto abbandonata: l'autore del *P. V.* attinge chiaramente ad autori posteriori a Catullo: *e. g.*, Virgilio, Orazio, Stazio.

⁴ Il carattere popolare del ritornello è confermato da un graffito pompeiano, 4091, CLE 945 = 593 D: *Quisquis amat valeat, pereat qui nescit amare, / bis tanto pereat, quisquis amare*

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

che apre e sigilla il carne, proclamando l'imminenza e l'universalità dell'amore, scandisce anche le dieci strofe che segnano i tempi del rito e del mito; ma nella chiusa il poeta, con malinconica sensibilità, oppone alle immagini di amore totalizzante la propria condizione di persona esclusa, negata alle feste dell'amore e del canto, che non sa farsi rondine e recuperare la gioia del canto⁵: *illa cantat, nos tacemus. quando uer uenit meum? / quando fiam uti* (Rivinus; *ut codd.*) *chelidon ut tacere desinam?* (vv. 89-90). Con sottile malinconia, che lo rende incredibilmente attuale, il poeta, creando un senso metaforico del termine *uer*, si chiede quando verrà per lui 'primavera', quando potrà anche lui porre fine al suo silenzio. Alla fine, dunque, il ritornello suona con ben altro senso e il lettore è costretto a ripercorrere con la visuale dell'escluso, che, per certi versi, ricorda *Il gelsomino notturno* del Pascoli, le immagini che aveva percepito come preludio di appassionata partecipazione.

L'epoca di composizione del *P. V.*, come si è detto, oscilla tra due poli cronologici piuttosto distanti: dal II al VI secolo d.C.

vetat (cfr. M. Gigante, *Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompei*, Napoli 1979, 210-211); è singolare che in *Nem. ecl.* 4.19 ss. ricorra il ritornello *Cantet, amat quod quisque: leuant et carmina curas* (10 volte). Il *Fortleben* del *P. V.* è testimoniato dall'*Epinicium diuini Amoris*, posto a chiusura della *Philomela* di Jacob Balde, un gesuita del '600, dove figura il ritornello: *Nunc amet, quae non amauit, quaeque amauit, nunc amet*: in questa opera mistica si canta l'entrata dell'anima nella vita eterna; cfr. Andrée Thill, *La Philomela de Jacobus Balde. Création poétique dans une «paraphrase» néolatine*, «REL» 58, 1980, 428-448.

⁵ La rondine è fra gli attributi di Venere, come il mirto, la rosa, la mela, il cigno, il piccolo Eros; ed è simbolo della primavera e della *garrulitas*, in questo caso non di segno negativo, bensì necessaria per contrastare il silenzio del poeta (cfr. *ThLL* s. v.): in questo senso ho inteso l'espressione *quando fiam uti* (Rivinus; *ut codd.*) *chelidon ut tacere desinam?* del v. 90 (cfr. il commento *ad l.* della mia ediz., Mandolfo, op. cit., 109 s.) e non nel senso che il Formicola (rec. cit., 723: egli aveva proposto nella sua ediz., v. 90, *Quando? fac iam, tu chelidon, ut tacere desinam*) mi ha erroneamente e arbitrariamente attribuito, cioè che il poeta abbia «l'aspirazione a cantare ... come una *chelidon*» dalla «dubbia melodiocità» (*sic!*), sottacendo il pregnante significato da me attribuito all'espressione; i vv. 86-88 del *P. V.* richiamano il mito di Tereo, che, come è noto, presenta molte varianti nel mondo greco e romano (si veda il commento nella mia edizione Mandolfo, op. cit., 106 ss.). L'immedesimazione del poeta nella rondine la ritroviamo in G. Pascoli in uno dei più suggestivi «Canti di Castelvecchio»: *Addio!*, in cui, fra l'altro, è significativo l'uso del verbo «cantare» riferito alle rondini e l'introspezione psicologica che culmina nell'espressione «ritrovando l'alba del mio giorno» a chiusura del canto: *Oh! se, rondini rondini, anch'io... / Voi cantate forse morti eroi, / su quest'albe, dalle vostre altane, / quando ascolto voi parlar tra voi / nella vostra lingua di gitane, / una lingua che più non si sa. / ... / Oh! se, rondini rondini, anch'io... / rivoltando su le vite loro, / ritrovando l'alba del mio giorno, / rimurassi sempre il mio lavoro, / ricantassi sempre il mio ritorno, / mio ritorno dal mondo di là!*

Il carme è attribuito a Floro⁶ da J. Bouhier⁷, O. Müller⁸, E. Laurenti⁹, M. Latkóczy¹⁰, R. Schilling¹¹, K. Büchner¹², E. Bolisani¹³, P. Grimal¹⁴; il Rand¹⁵ è dell'avviso che sia stato composto tra il 138 e il 161, ossia tra la morte di Adriano e l'ascesa di Marco Aurelio; secondo il Gagliardi¹⁶ i vv. 89-91 si riferirebbero alla vicenda biografica di Floro, il quale, esiliato da Roma in seguito ad una disavventura letteraria, vi aveva fatto ritorno ritrovando anche la vena poetica sotto Adriano. Il Cazzaniga¹⁷ riconduce il carme al movimento neoterico fiorito appunto in età adrianea; P. Boyancé¹⁸ ipotizza che possa essere stato scritto da una poetessa vissuta nel II sec. d.C. e avanza il nome di Iulia Balbilla; G.H. Heidtmann¹⁹ lo attribuisce ad Apuleio; con argomentazioni anche di natura filosofica, su cui tornerò *infra*, lo ascrivono al II sec. d.C.

⁶ A Floro si è pensato anche per la rinascita del culto di Venere nel II sec. d.C., per cui si veda, e. g., J. Aymard, *Vénus et les impératrices sous les derniers Antonins*, «MEFR» 39, 1934, 178 ss.; R. Schilling, *Les origines de la Vénus romaine*, «Latomus» 17, 1958, 3-26.

⁷ J. Bouhier, *Conjectures sur le poème intitulé Pervigilium Veneris*, in *Poème de Pétrone sur la guerre civile entre César et Pompée*, Amsterdam 1737, 165-200: egli, in particolare, divide il componimento in due parti, facendo risalire la prima all'età augustea, la seconda (vv. 37-93) all'età di Adriano, attribuibile a Floro.

⁸ O. Müller, *De P. Annio Floro poeta et carmine quod Pervigilium Veneris inscriptum est*, Berolini 1855.

⁹ E. Laurenti, *De Iulio Annaeo Floro poeta atque historico Pervigilii Veneris auctore*, «RFIC» 20, 1892, 125-143.

¹⁰ M. Latkóczy, *Verfasser und Veranlassung des Pervigilium Veneris*, in «Verhandlungen der 42^{sten} Sammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien vom 24 bis 27 Mai 1893», Leipzig 1894, 255-256 (studio non stampato, ma solo annunciato e riassunto nelle Verhandlungen citate). Secondo lo studioso il *P. V.* è stato composto in occasione della celebrazione di una festa il 6 aprile del 123 d.C. a Ibla, quando l'imperatore Adriano si recò in visita in Sicilia.

¹¹ R. Schilling, *La Veillée de Vénus. Pervigilium Veneris*, Texte établi et traduit par R. S., Paris 1944, XXII ss.

¹² K. Büchner, *Die römische Lyrik*, Stuttgart 1976, 314 ss.

¹³ E. Bolisani, *Quel che rimane della poesia di Floro, uno dei neoterici o novelli dell'età adrianea*, «AIV» 122, 1963-1964, 64 s.

¹⁴ P. Grimal, *Le lyrisme à Rome*, Paris 1978, 265 s.

¹⁵ E.K. Rand, *Sur le Pervigilium Veneris*, «REL» 12, 1934, 83-95.

¹⁶ D. Gagliardi, *Il Pervigilium Veneris e la poesia novella*, in *Da Petronio a Reposiano*, Napoli 1967, 84-99 (già in «P&I» 6, 1964, 53-60).

¹⁷ I. Cazzaniga, *Il «Pervigilium Veneris»*, «Nuova Antologia» 1956, 342.

¹⁸ P. Boyancé, *Le Pervigilium Veneris et les Veneralia*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol», éd. Par Chevallier R., III, Paris 1966, 1562.

¹⁹ G.H. Heidtmann, *De carmine Latino quod Pervigilium Veneris inscribitur*, Gryphiae 1842 (sulla poesia di Apuleio cfr. Silvia Mattiacci, *Apuleio «poeta novello»*, in *Disiecti membra poetae*, a cura di V. Tandoi, II, Foggia 1985, 235-277).

Sulla lingua e la datazione del Pervigilium Veneris

ancora G. Bernardi Perini²⁰ e C. Formicola²¹: in particolare, quest'ultimo lo ascrive al II secolo sia per elementi linguistici sia per elementi di stoicismo, pur ammettendo che alcuni aspetti dello stoicismo sopravvivono autonomamente o perché assorbiti dal neoplatonismo, una sorta di sintesi di elementi platonici, pitagorici, aristotelici e stoici²²; egli ritiene che la stilizzazione della lingua parlata, l'uso ostinato della paratassi, di certi accorgimenti stilistici come l'allitterazione, il chiasmo, l'omeoteleuto, il cosiddetto 'popolarismo' siano tutte componenti della poesia novella.

Il carme è collocato nel III secolo da K. Schenkl²³, P. Monceaux²⁴ (che lo attribuisce a Nemesiano), C. Salemmme²⁵; è posto tra la fine del III e l'inizio del IV secolo da K. Smolak²⁶; al IV secolo è ascritto dal Brakmann²⁷ e dal Rollo²⁸: secondo quest'ultimo è stato composto da Virio Nicomaco Flaviano tra il 350 e il 400; al IV secolo è ascritto anche dal Robertson²⁹, secondo cui sarebbe stato composto nella corte imperiale intorno al 307 d.C. da un poeta appartenente al circolo di Romula, madre di C. Galerio Valerio Massimiano, che «is known to have claimed to be a second Romulus»³⁰ (cfr. *P. V.* v. 74); L. Herrmann³¹ istituisce dei confronti tra il carme e i frammenti poetici di Claudio Antonio, fissandone la data di composizione nell'aprile del 393 d.C.;

²⁰ G. Bernardi Perini, *Per la datazione del Pervigilium Veneris*, in *Storia, letteratura e arte a Roma nel secondo secolo dopo Cristo. Atti del Convegno: Mantova 8-9-10 ottobre 1992*, Firenze 1995, 139-158.

²¹ C. Formicola, *Pervigilium Veneris*, Introd., testo cr., trad., comm. e *Lexicon* a cura di C. F., Napoli 1998, 59 e 63. Il carme è assegnato all'età degli Antonini da P. Fedeli, *Bucolica, lirica, elegia*, in *La poesia latina*, a cura di F. Montanari, Roma 1991, 127.

²² Cfr. H. MacL. Currie, *Pervigilium Veneris*, «ANRW» II 34, 1 Berlin - New York 1993, 214.

²³ K. Schenkl, *Zur Kritik des Pervigilium Veneris*, «ZCEG» 18, 1867, 233-243: lo studioso ritiene che le due citazioni del v. 74 si riferiscono a Gordiano III e a sua madre, figlia di Gordiano I: l'opera sarebbe stata composta nel marzo del 239 d.C.

²⁴ P. Monceaux, *Les Africains. Études sur la littérature latine d'Afrique*, Paris 1894, 381 ss.

²⁵ C. Salemmme, *Letteratura latina imperiale*, Napoli 1993, 199.

²⁶ K. Smolak, *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, V Band: *Restauration und Erneuerung*, München 1989, 258-263.

²⁷ C. Brakman, *Pervigilium Veneris*, Tekst en vertaling met inleiding en commentaar voorzien door C. B., Leiden 1928 e Id., *Quando Pervigilium Veneris conditum est?*, «Mnemosyne» 56, 1928, 254-270.

²⁸ W. Rollo, *The Date and Authorship of the Pervigilium Veneris*, «CPh» 24, 1929, 405-408.

²⁹ D.S. Robertson, *The Date and Occasion of the Pervigilium Veneris*, «CR» 52, 1938, 109-112.

³⁰ Robertson, *ibid.*, 110.

³¹ L. Herrmann, *Claudius Antonius et le Pervigilium Veneris*, «Latomus» 12, 1953, 53-69.

collocano ancora il carme nel IV secolo il Catlow³², che lo attribuisce ad una anonima poetessa, probabilmente africana, P.S. Davies³³ e A. Cucchiarelli³⁴.

Attribuiscono il carme a Tiberiano il Baehrens³⁵, il Fort³⁶, il Cameron³⁷, a cui muove critiche G. Bernardi Perini³⁸; si oppone all'attribuzione a Tiberiano Danuta Shanzer³⁹.

Agli albori del V secolo fa risalire il *P. V.* Gladys Martin⁴⁰, che lo attribuisce a Claudiano; mentre L. Raquettius⁴¹ identifica l'autore del componimento, composto secondo lo studioso il 1° aprile del 476, con Sidonio Apollinare. Uno studioso tedesco che ha preferito l'anonimato celandosi sotto le iniziali G. F.⁴² ha fissato la data di composizione nel 473 d.C., ritenendo che al v. 74 con *Romuli matrem* il poeta alludesse alla madre di Romolo Augustolo e con *nepotem Caesarem* all'imperatore Giulio Nepote; D. Romano⁴³ ha dato credito a questa ipotesi, fissando

³² L. Catlow, *Pervigilium Veneris*, Edited with a Translation and a Commentary by L. C., «Collection Latomus», vol. 172, Bruxelles 1980, 25; a Fulgenzio, collocato nel IV sec., pensa G. Pennisi, in *La letteratura latina pagana dal II al V sec. d.C.*, in *Scrittori di Grecia e di Roma*, a cura di G. D'Anna, IV, Roma 1991, 550-551; precedentemente il Pennisi (*Lo sposalizio delle rose nel Pervigilium Veneris. Mito, funzione referenziale e trasposizione del reale*, «AAPel» 55, 1979, 23 s.) aveva attribuito il carme a Floro.

³³ P.S. Davies, *The Text of Pervigilium Veneris 74*, «CQ» 42, 1992, 575-577.

³⁴ A. Cucchiarelli, *La veglia di Venere. Pervigilium Veneris*. Introduzione, traduzione e note di A. C., Milano 2003, 28.

³⁵ E. Baehrens, *Kritische Saturra*, «JKlPh» 105, 1872, 55 s.; Id., *Unedirte lateinische Gedichte*, Leipzig 1877, 36 s.: egli ha proposto il nome di Tiberiano per presunte affinità di lingua, di tecnica versificatoria e di sentimento della natura.

³⁶ J.A. Fort, *The Pervigilium Veneris and the Tiberiani Amnis in Quatrains*, «CQ» 14, 1920, 173-185; Id., *The Pervigilium Veneris in Quatrains*, Oxford 1922; cfr., inoltre, H. MacL. Currie, art. cit., 214, il quale insiste sull'aspetto filosofico di tipo neoplatonico (cfr. p. 221 ss.).

³⁷ A. Cameron, *The Pervigilium Veneris*, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica*, in *Atti del V Corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà medievali, Erice 6-12 dic. 1981*, a cura di S. Costanza, Messina 1984, 209-234. Si veda F.E. Consolino, *Corso a Erice sulla poesia tardoantica*, «A&R» N.S. 27, 1982, 104 s.

³⁸ Bernardi Perini, art. cit., 143 ss.

³⁹ Danuta Shanzer, *Once again Tiberianus and the Pervigilium Veneris*, «RFIC» 118, 1990, 306-318: la studiosa ascrive il *P. V.* alle soglie del V secolo. Proprio gli Edd. di Tiberiano non sono rimasti persuasi dell'attribuzione: particolarmente cauta S. Mattiacci, *I carmi e i frammenti di Tiberiano*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento, Firenze 1990, pp. 19-22; contrario U. Zuccarelli, *Tiberiano*, introduzione, testo, traduzione e commento, Napoli 1987, p. 105 s.

⁴⁰ Gladys Martin, *Transpositions of Verses in the Pervigilium Veneris*, «CPh» 30, 1935, 255-259.

⁴¹ L. Raquettius, *De auctore carminis Pervigilium Veneris inscripti*, «CR» 19, 1905, 224-225.

⁴² G. F., *Zum Pervigilium Veneris*, «JKlPh» 105, 1872, 494.

⁴³ D. Romano, *La strofe storica del Pervigilium Veneris*, «Pan» 4, 1976, 69-86 (= *Letteratura e storia nell'età tardoromana*, Palermo 1979, 173-197). C. Clementi (*The Pervigilium*

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

il *terminus ante quem* al 480, anno della morte di Romolo Augustolo, e il *terminus post quem* al 476, anno della sua ascesa al potere.

Rimane isolata l'attribuzione a Lussorio, vissuto in Africa sotto il re vandalo Trasamundo (496-523), proposta da P. Scriverius⁴⁴: il *P. V.* e i carmi di Lussorio, contenuti gli uni e l'altro nel *Salmasianus* e nel *Thuaneus*, presenterebbero affinità lessicali.

Tenuto conto dell'oscillazione cronologica piuttosto vistosa, dal II al VI secolo d.C., ritengo che il problema della datazione sia da considerare soprattutto alla luce degli aspetti linguistici, dal momento che neppure l'analisi metrica offre elementi cogenti: infatti, l'esame metrico della produzione latina in tetrametri trocaici catalettici a partire da Seneca effettuato dal Catlow⁴⁵ e dal Di Giovine⁴⁶ ha condotto a risultati diversi: il Catlow esclude la paternità floriana e colloca il carme ad «a date not earlier than the fourth century», aggiungendo che «the death of Fulgentius (A.D. 550) can be accepted as a safe *terminus ante quem* for the composition of the *P. V.*»⁴⁷; come nota ancora il Catlow⁴⁸ «Fulgentius' tetrameters are metrically barbarous, but two of his purer lines are remarkably similar to line 19-20 of the *P. V.* ... Clearly Fulgentius has borrowed these lines, with adaptations, from a poet who knew his metre; this explains their relative purity and there can be no question of the poet of the *P. V.* being the imitator»; dal punto di vista strettamente linguistico è sorprendente come i vv. 19-20 del *P. V.* - *en pudorem florulentae prodiderunt purpurae: / humor (umor* Shackleton Bailey) *ille, quem serenis astra rorant noctibus* - si ritrovino appunto in Fulg. *myth.* 1, p. 7, 11-14 Helm: *ubi guttas florulentae mane rorat purpurae / umor algens, quem serenis astra sudant noctibus*, anche se rispetto a *rorant* del *P. V.* il termine *sudant* di Fulgenzio è certamente più popolare. Dunque sia da punto di vista metrico che linguistico appare evidente che l'imitatore non possa essere l'autore del *P. V.*

Veneris, Oxford 1936³, 90) pone come *terminus ante quem* Fulgenzio, che, osserva lo studioso, in *myth.* 1, p. 7, 11-14 Helm si rifà certamente ai vv. 19-20 del *P. V.*, ed è propenso ad una datazione «not earlier than the first half of the fifth century».

⁴⁴ P. Scriverius (P. Schrijver), *Pervigilii Veneris nova editio auctior et emendatior*, in *Dominici Baudii Amores*, Lugduni Batavorum 1638, 437-468.

⁴⁵ Catlow, op. cit., 37-42, *praes.* 42.

⁴⁶ C. Di Giovine, *Flori carmina*, Introd., testo cr. e comm. a cura di C. D. G., Bologna 1988, 39-46.

⁴⁷ Catlow, op. cit., 42.

⁴⁸ Catlow, op. cit., *ibid.* Si veda S. Mattiacci, 'Divertissements' poetici tardo-antichi: i versi di Fulgenzio grammatico, Firenze 2001, *praes.* p. 13.

Il Di Giovine afferma che da Seneca a Venanzio Fortunato non esiste una rigorosa evoluzione del tetrametro trocaico catalettico; che, in linea generale, la metrica del *P. V.* e quella di Tiberiano sono piuttosto diverse: i due testi presentano divergenze più consistenti di quelle che si possono stabilire tra lo stesso *P. V.* ed il testo di Floro; e che l'analisi delle clausole porterebbe verso un'epoca di composizione «non troppo bassa»⁴⁹.

L'esame linguistico del *P. V.* sarà effettuato per livelli: lessicale, fonetico, morfologico sintattico e stilistico; verranno messe in evidenza le peculiarità all'interno di ciascun livello, ma soprattutto si verificherà a quale 'fase' e a quale 'strato' del latino è da riferire l'uso di determinati termini e costrutti.

Relativamente al lessico, numerosi sono i prestiti dal greco⁵⁰, per lo più di carattere dotto e poetico: *coma* (*comam* v. 4, gr. κόμη), di carattere soprattutto poetico; *myrteus* (*myrteo* vv. 6 e 28, *myrteas* v. 44, da *myrtus*, gr. μύρτος); *thronus* (*throno* v. 7, gr. θρόνος), equivalente di *solium*: di *thronus* abbiamo poche attestazioni e solo in età imperiale; *pontus* (*pontus* v. 9, *pontum* v. 65, gr. πόντος), attestato dopo Ennio, unicamente poetico; *astrum* (*astra* v. 20, gr. ἄστρον), termine che ha carattere dotto e poetico, corrispondente al latino *sidus*; *purpura* (*purpurae* v. 19; *purpuris* v. 24, *purpurantem* v. 13, gr. πορφύρα); *peplus* / *peplum* (*peplo* v. 21, gr. πέπλος), che corrisponde al latino *amictus*; *chorus* (*choros* v. 42, gr. χορός), termine antico (Nevio), latinizzato; *corona* (*coronas* v. 44, gr. κορώνη), anch'esso termine antico e completamente latinizzato; *Aether* (v. 59), prestito dotto, già in Ennio (gr. αἰθήρ); *barbarus* (*barbaro* v. 88, gr. βάρβαρος), termine antico e usuale; *cygnus* (*cygni* v. 85, gr. κύκνος), che ha soppiantato *olor*; *musicus* (*musico* v. 87, gr. μουσικός); *chelidon* (v. 90, gr. χελιδών), di cui abbiamo attestazioni solo nel latino tardo (dal III sec.).

Il *Thll* per *chelidon* cita Ps. Ascon. *Verr.* p. 188 (= p. 247 Stangl): *Qui auspicato a Chelidone. Auspicare dicuntur ineuntes magistratus, et quia chelidon, id est hirundo, urbem frequentat, facete urbanam provinciam Chelidonis auspicio meretricis dicit esse suceptam*, a cui si può aggiungere Id. *Verr.* p. 261 Stangl: *E Chelidonis sinu. Alludit ad nomen, quod hirundo, quam chelidona Graeci vocant, veris, id est temporis Veneris, sit amica; Vespa 55: maestaque sub tecto sua murmuret acta chelidon*; Ps. *Apul. herb.* 73:

⁴⁹ Di Giovine, op. cit., 45. Si veda anche Formicola, op. cit., 48.

⁵⁰ Sull'uso dei grecismi nella lingua poetica latina cfr. H.H. Janssen, *Le caratteristiche della lingua poetica romana*, in *La lingua poetica poetica latina*, a cura di A. Lunelli, Bologna 1988³, 113 ss. e 96 s.

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

(*hirundines*), *quas Graeci chelidonas uocant*; Gloss. IV 33, 2: *hirundo graece* (217, 26 *erundo*); V 459, 44: *hirundo nomen passeris, chelidon*. Possiamo aggiungere anche Pentadio *De aduentu ueris* 17 (Anth. Lat. 227.17 Shackleton Bailey = 235.17 Riese): *garrula ... chelidon*. Pertanto l'uso di *chelidon* è postclassico, anzi direi tardo. Infatti, non si riferiscono a volatili Cic. *Verr. actio secunda* 1.104.106.120.136.137.139.140; 2.24.39.116; 3.78; 4.71; 5.34.38 (l'amante di Verre), Seneca (*epist.* 87.16: *Chelidon, unus ex Cleopatrae mollibus, patrimonium grande possedit*), Giovenale (6.365⁶: *barbata chelidon*).

Grecismi sono ancora: *Dione* (Venere stessa)⁵¹ vv. 7 e 47, *Dionem* (*Dionen* Shackleton Bailey) v. 11, *Dionae* v. 77; *Delia* (la vergine di Delo, Diana) vv. 38 e 47; *Bacchus* v. 45; *Phoebus* e *Musam* v. 91; *Nymphas* v. 28; *Nymphae* vv. 31 e 34; *Amyclas* v. 92; *Hybla* vv. 51 e 52; *Terei* v. 86.

Fra i calchi, trasferimenti alloglotti più complessi e raffinati rispetto ai prestiti e che presuppongono un certo livello culturale e un maggior grado di bilinguismo⁵², figurano *bipes* (*bipedes equos* v. 10) sul gr. δίπους, *balantes* (*balantum greges* v. 83), sostituto poetico di *oues* (Ennio, Lucrezio, Virgilio), sul gr. μηκάδες (Teocr. 1.87 e 5.100).

Propri della lingua affettiva sono i diminutivi *flagello* al v. 6, *osculis* ai vv. 23 e 79, *sacello* al v. 71, *papillas* ai vv. 14 e 21; relativamente a quest'ultimo termine il fatto che *papilla* derivi da *papula* induce Ernout - Meillet⁵³ a ritenere probabile che *-ula* sia suffissale: *papula* è termine di tipo familiare, senza etimologia netta.

Papilla, come termine riferito al mondo vegetale, è tardo: come attesta il *ThlL* s. v. *papilla* (256, 14 ss.), *de gemmis, germinibus florum sim., quae statu quodam papillis comparantur*, esso è usato, oltre che dall'autore del *P. V.* vv. 14 e 21, nella celebre descrizione della fioritura primaverile e del 'matrimonio' della rosa, anche da Repos. *de concubitu Martis et Veneris* 59 (Anth. Lat. 247.59 Shackleton Bailey = 253.59 Riese): *dstrictis teneras foliis constringe papillas* e da Ennod. *carm.* 1.3.1: *exprimit in spicam tellus iam feta papillas*. Il termine *papillatus*, che si può

⁵¹ La sinonimia concorre ad introdurre una certa ricchezza espressiva: *Dione* come sinonimo di *Venus* è un uso particolarmente accentuato nel latino tardo: e. g., Nemes. *ecl.* 2.56, Tiberian. *carm.* 1.10, Sidon. *carm.* 9.173 (cfr. Catlow, op. cit., 58.); mentre *Venus* è nel titolo, trasmesso da S (INCIPIT PER·UIRGILIUM·UENERIS, dove l'errore è da correggere con un piccolo ritocco) e da V (PERVIGILIUM VENERIS INCIPIT): *Veneris*; al v. 37: *Venus*; al v. 76: *Venerem*).

⁵² Cfr. B. Migliorini, *Calco e irradiazione sinonimica*, in Id., *Saggi linguistici*, Firenze 1957, 11-12.

⁵³ Cfr. A. Ernout - E. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1951³, s. v. *papula*.

intendere «*papillis, parvis nodis ornatus*» oppure «*in speciem papillae formatus*», ricorre in Anth. Lat. 72.3 Shackleton Bailey (= 84.3 Riese)⁵⁴: (describuntur quattuor status rosae) *prima papillatos ducebat <tecta>*⁵⁵ *corymbos* e in Hier. *epist.* 66.1: *Quis parturientem rosam et papillatum corymbum, ante quam in calathum fundatur orbis et tota rubentium foliorum pandatur ambitio, immature demessum, aequis oculis marcescere uideat?* L'autore del *P. V.* si è riservato una parte originale nella descrizione della rosa: con un gioco sottile di allusioni evoca il cerimoniale del matrimonio attraverso le fasi della fioritura; negli epitalami la fanciulla è spesso paragonata ad un fiore; nel *P. V.*, infine, l'assimilazione diventa completa: le rose sono fanciulle. Alla realizzazione della personificazione della rosa concorre una serie di 'segni' linguistici: v. 14: *papillas*; v. 19: *pudorem*; v. 21: *uirgineas papillas soluit humenti (umentis Shackleton Bailey) peplo*; v. 22: *uirgines nubant rosae*; v. 25: *ruborem e ueste ... ignea*; v. 26: *unico marita nodo (Noto marita Shackleton Bailey) non pudebit soluere*: tali 'segni' più che creare la metafora *rosa-uirgo* pongono i due elementi quasi su un medesimo piano. L'uso di termini, normalmente riferiti ad esseri umani, impiegati invece per la descrizione della rosa, con una trasposizione che umanizza il fiore, è comune al *P. V.* e al *De rosis nascentibus*, ma nel *P. V.* si coglie una nota di maggiore realismo, come nota G. Cupaiuolo⁵⁶, il quale colloca il *De rosis nascentibus* non prima del IV secolo.

Fra i termini tecnici figura *cateruas* ai vv. 10 e 43: *caterua*, assieme ad altri termini (*comes* v. 29, *arma* v. 31, *armis* v. 35) appartiene propriamente al linguaggio militare, che trova impiego nel linguaggio politico, e non esclusivamente in riferimento ad azioni paramilitari delle fazioni in lotta⁵⁷. Al v. 31 l'espressione *posuit arma* è stilema del linguaggio tecnico militare (cfr., ad es., *Caes. Gall.* 4.37.1: *si sese interfici nollent, arma ponere iusserunt*). La menzione degli *arma* è frequente nel

⁵⁴ E. Courtney (*Observations on the Latin Anthology*, «Hermathena» 129, 1980, 37-50, *praes.* 44-46) ritiene che il c. 84 Riese, da cui dipenderebbero il c. 87 Riese e il *De rosis nascentibus*, sarebbe influenzato da Hier. *ep.* 66: pertanto considera questi tre componimenti non anteriori al IV secolo.

⁵⁵ L. Nosarti (*Filologia in frammenti. Contributi esegetici e testuali ai frammenti dei poeti latini*, Bologna 1999, 248) propone *clausa* o *clusa* 'ancor chiusa, in boccio' al posto del supplemento *tecta* di Oudendorp, che costituisce la vulgata degli Edd. (fronte P. Burman jr.: *Anthologia veterum epigrammatum et poematum sive Catalecta poetarum Latinorum in VI libros digesta*, I, Amstelaedami 1759, 699).

⁵⁶ G. Cupaiuolo, *Il "De rosis nascentibus"*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento di G. C., Roma 1984, 60 e 93.

⁵⁷ Cfr. C. De Meo, *Lingue tecniche del latino*, Bologna 1983, 223.

linguaggio erotico-elegiaco, per l'identificazione del *miles* con l'*amans*, che riceve, com'è noto, il definitivo suggello nella nona elegia del primo libro degli *Amores* di Ovidio. Ai vv. 50 e 55 il verbo *adsideo* è un termine tecnico del linguaggio giudiziale: cfr. ad es. Tac. *ann.* 2.57.3: *Post quae rarus in tribunali Caesaris Piso, et si quando adsideret, atrox ac dissentire manifestus.*

Al v. 6 *casas* (emendamento del Pithou, accolto dagli Edd., del corrotto *gazas* T V A, *gaza* S), termine che figura anche al v. 44, è di origine incerta (*ThlL* s. v.), popolare, come dimostra anche l'impiego proverbiale in Ter. *Phorm.* 788: *ita fugias ne praeter casam*, e ha avuto una grande fortuna nelle lingue romanze.

Al v. 67 *mundus* (*iussitque mundum nosse nascendi uias*) anche nel senso di *homines* figura prevalentemente in autori del periodo postclassico, ma soprattutto tardo (cfr. *ThlL* s. v. n. 3)⁵⁸.

Al v. 5 *copulatrix* è decisamente un termine raro e tardo (dal IV sec.): il *ThlL* s. v. cita, oltre al *P. V.* 5 (*amorum copulatrix ... Dione*), Aug. *trin.* 11.7.12: *corporalium specierum ... et uisionis animi ... copulationi tertia coniungitur copulatrix uoluntas*; 11.9.16: *ubique tamen uoluntas non apparet, nisi copulatrix quasi parentis et prolis*; Ps. Leo M. *humil.* 6: *apparet copulatricem quandam esse uirtutem.*

Al v. 64 figura *procreatrix*: nel *ThlL* (1550, 38-40) *de dea fecunditatis* è citato solo il *P. V.*; diversamente in Cic. *de or.* 1.3.9: *philosophiam esse laudandarum artium omnium procreatricem quandam et quasi parentem* e in Boeth. *arithm.* 1.17.10: *numerorum omnium horum procreatrix et mater unitas*; in ogni caso nel *ThlL* (1550, 31 ss.) le attestazioni *de matre* del termine *procreatrix* sono tarde: Arnob. *nat.* 4.14: *Mineruae ... quinque sunt, ex quibus prima ... ex Volcano Apollinis procreatrix*; CIL X 517 (a. 325/6): *Helenae ... , procreatrici d(omini) n(ostr) Constantini* (cfr. CIL VI 1134 s.: *genetrici*); Cassian. *c. Nest.* 7.5.4: *apes non ex apibus eduntur: operariae tantum sunt, non procreatrices* (syn. *geneticum*); e, inoltre, nel *ThlL* (1550, 35 ss.) viene segnalato *laxius de dea, a qua gentis origo ducitur*: Arnob. *nat.* 4.35: *gentis illa genetrix Martiae, regnatoris et populi procreatrix ... Venus.*

⁵⁸ *Mundus* in un primo momento indicava il cielo, e solo attraverso l'influsso di *κόσμος* assunse la funzione di indicare il mondo. Sul problematico *mundus* si veda W. Kroll, 'Mundus' und Verwandtes, in *Festschrift P. Kretschmer*, Wien 1926, 120 ss.; Id., *Mundus* 1, in *RE* XVI/1, 1933; si veda anche F. Bücheler, *Coniectanea Latina*, Gryphiswaldiae 1868, 5 ss. = Id., *Kleine Schriften*, Leipzig-Berlin 1915 e W. Kroll, *La lingua poetica romana*, in AA.VV., *La lingua poetica latina*, a cura di A. Lunelli, 3^a edizione riveduta e ampliata, Bologna 1988, 14 s. Sull'evoluzione e l'impiego poetico del termine cfr. M. Cini, 'Mundus' in *Seneca tragico. Tradizione e variazione di un poetismo*, «Quaderni dell'Istituto di Filologia Latina. Facoltà di Magistero Univ. Padova» 3, 1974, 61 ss.

Per quanto riguarda gli aggettivi, al v. 4 si trova *maritus* (*de maritis imbribus*), che come aggettivo è attestato in tutta la latinità, ma il senso «fecondante» è tardo (dal III sec.), come dimostrano le attestazioni nel *ThLL*. Mi sembra poco probabile considerare questo termine come un sostantivo in apposizione a *imbribus*, come intende il Catlow⁵⁹. La stessa spiegazione vale a mio giudizio per il v. 11 *de maritis imbribus* (dove *maritis imbribus* è lezione dei codd.; *de marinis fluctibus* Shackleton Bailey)⁶⁰

⁵⁹ Catlow, op. cit., 57.

⁶⁰ I vv. 9-11 recitano: *tunc cruore de superno spumeo pontus globo / caeruleas inter cateruas inter et bipedes equos / fecit undantem Dionem* (Dionen Shackleton Bailey) *de maritis imbribus* (*marinis fluctibus* Shackleton Bailey): l'espressione *de maritis imbribus* è lezione dei codd., accolta peraltro da Romano, Mazzarino e Formicola; non condivido l'emendamento *marinis* dovuto al Rivinus e accolto dalla maggior parte degli Edd., in quanto *marinis imbribus* mi sembra tautologico. In base al mito trasmesso da Esiodo *Theog.* 188 ss. Afrodite è nata dal seme di Urano (Οὐρανός), evirato da Crono (Κρόνος): il membro caduto nel mare produsse una schiuma bianca (ἀμφὶ δὲ λευκὸς / ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὄρνυτο). Secondo la versione ulteriore, Afrodite nacque semplicemente dalla schiuma del mare. Ennio (*ann.* 52 V²) ricorda la nascita dal mare, senza menzionare la mutilazione di Οὐρανός: *Tē sale nata precor; Venus, et genetrix patris nostri*. Il motivo della nascita marina è assente in Lucrezio; appare in Catullo (36.11: *o caeruleo creata ponto*) e non concerne la Madre degli Eneadi, ma la Venere orientale. L'arte ha dovuto favorire la combinazione della leggenda romana con il mito greco: Augusto aveva fatto collocare nel santuario di *Venus Genetrix* una pittura di Apelle che rappresentava Venere Anadiomene (cfr. *Plin. nat.* 35.91). Come nota il Cucchiarelli (op. cit., 97), la menzione congiunta di sangue e mare/schiuma, che Esiodo teneva distinti (dal sangue di Urano caduto sulla terra sarebbero nate le Erinni, i Giganti e le Ninfe Melie), si trova in Tib. 1.2.41-42: *... is sanguine natam, / is Venerem e rapido sentiet esse mari* ed in Serv. *ad Aen.* 5.801: *et ut fert fabula, Caelus pater fuit Saturni. cui cum iratus filius falce uirilia amputauit, delapsa in mare sunt: de quorum cruore et maris spuma nata dicitur Venus*. Il Cucchiarelli (op. cit., 97) rileva inoltre, che per la mentalità antica c'era uno stretto legame, fisiologico-lessicale, tra il seme ed il sangue, rinviando a Giovenale 1.42 (e al commento di E. Courtney, London 1980, 94). Il Lipsio osserva che l'autore del *P. V.* qui *maritos imbres adpellat spumam et cruorem, sane quam eleganter*: ritengo che il termine *imber*, che poeticamente indica ogni umore, indichi qui il seme e il sangue del dio mutilato mescolati all'acqua del mare: la mescolanza produce la schiuma da cui nasce Venere. La stessa espressione (*de maritis imbribus*) figura pochi versi prima, al v. 4: ma piuttosto che pensare a una dittografia nel v. 11, mi sembra che si tratti di una tecnica ripetitiva, tecnica riscontrabile nel carme anche in altri casi: e. g., *montes* vv. 53 e 54 (v. 54 *fontes* Shackleton Bailey), *iura dicit* vv. 7 e 50 (v. 50 *dicet* Shackleton Bailey), *pu dicam uirginem* v. 71 e *Romuli matrem* (*parem* Shackleton Bailey) v. 74, indicanti entrambe le espressioni Rea Silvia (su cui cfr. il mio commento, Mandolfo, op. cit., 100 ss.): tali 'ripetizioni' sono state appunto suscettibili di emendamenti da parte dei vari Edd., che sono intervenuti sul testo trådito ritenuto 'erroneo'. Dal punto di vista sintattico *de maritis imbribus* è un complemento di abbondanza, un caso particolare di abl. strumentale, dipendente da *undantem*, per *abundantem* (*simplex pro composito*), di cui si dirà in seguito. Come osserva il Formicola (op. cit., 114), le acque che hanno generato Venere «a loro volta la rendono generatrice dell'umanità e della vita in genere».

e per il v. 61 (*maritus imber*), mentre al v. 83 *maritis* è sostantivo (*cum maritis*). Al v. 4 è chiara la metafora nuziale, confermata dall'espressione *maritis imbribus (et nemus comam resoluuit de maritis imbribus)*: la selva espande il suo fogliame al contatto della pioggia (*imber* maschile), tale la sposa, che si scioglie i capelli all'arrivo dello sposo.

Riguardo al termine *maritus* nel *ThLL de rebus fecundantibus, gravidantibus* (404, 7 ss.) sono citati, oltre al *P. V.* (vv. 4 e 61), *Mar. Victor aleth.* 2.167; *CE* 2151, 4 (s. III): *frondes sollicitae de flore nouo, de uere marito*; *Avien. orb.* 340: *Nilus fluctu premit arua marito fecundatque solum*; *Claud. rapt. Pros.* 3.265: *fremet illa (sc. tigris) marito mobilior Zephyro* (cfr. *Drac. laud. dei* 1.311: *tigris ... uento fetata marito*); *Drac. laud. dei* 1.453: *in paradiso arbitrio crescit fetura marito*; 2.89: *aure deus, uerbo fetante marito, uirgineos intrasse sinus dignatur*; a cui si aggiunga *Ennod. carm.* 1.4.7: *Genio tellus tumefacta marito*. Dalle citazioni risulta evidente che si possa parlare sicuramente di uso tardo per *maritus* nel significato di «fecondante». Come rilevano Ernout - Meillet⁶¹, l'ipotesi secondo la quale *maritus* si scomporrebbe in **marī-to-* «pourvu de famille» è arbitraria, poiché **marī* non è attestato in altro modo. Questo **marī-* sarebbe imparentato col lit. *marī* «jeune fille» (cfr. Wackernagel, «IF» 31, 255), gr. *μῆτοξ* «fille, garçon», skr. *māryah* «jeune homme», e soprattutto con gall. *merch* «fille», lit. *mergà* «jeune fille». La specializzazione nel senso di «mari» sembra indicare un'influenza secondaria di *mās*, benché i due termini non abbiano nulla in comune in origine (per la formazione cfr. *cerrītus*).

Al v. 66 *seminalis (seminali tramite)* è termine usato prevalentemente nel latino postclassico e tardo: le attestazioni *de animantibus* nel Forcellini sono, oltre a quella del *P. V.*, *Priap.* 26.2: *seminale membrum, h. e. membrum uirile*; *Lact. opif.* 12: *uenae*; *Cael. Aurel. acut.* 3.18.180: *uiae*; *Theod. Prisc.* 4.2: *uascula, h. e., quae ad semen uirile pertinent*.

Al v. 19 *florulentus (florulentae ... purpurae)* è decisamente tardo⁶² (dal IV sec.): nel *ThLL* s. v. *florulentus, de rebus corporeis* (927, 5 ss.) sono citati, oltre al *P. V.* (v. 19: *puorem florulentae prodiderunt purpurae [sc. genarum]*) e Fulgenzio (*myth.* 1, p. 7, 11-14 Helm: *ubi guttas florulentae mane rorat purpurae / umor algens, quem serenae astra sudant noctibus*), *Ambr. epist.* 64.6: *cibum ... animae suauem ac florulentum* e *Ruf. Orig. in*

⁶¹ Ernout - Meillet, op. cit., s. v. *maritus*.

⁶² Cfr. Ernout - Meillet, op. cit., s. v. *flos*. Non mi sembra metodologicamente corretto collocare il *P. V.* nel II sec. d.C. e postulare di conseguenza che *florulentus* sia stato coniato dall'autore del *P. V.* sulla scia della moda apuleiana relativa agli aggettivi in *-ulentus*, come fa il Formicola, rec. cit., 722.

cant. 2: *purior et florulentior est lux diei*. Anche l'uso *de rebus incorporeis* (927, 11 ss.) è tardo: *Vigil. Trid. ad Simplic.* 8: *prope est Christus florulentae legis ruminator in gentibus*; *Ambr. obit. Valent.* 11: *iuuenis aetas est florulentior*; 77: *ex hoc arido et inculto loco ad illas florulentas* (sc. *caelestes*) *delectationes ascendit*; *inst. virg.* 13.86: *excipiatis ... suavis misericordiae gratiam* (*gratiae* codd.) *florulentam*; *Ven. Fort. praef.* 3: *pomposae facundiae florulenta germina*; *Sigist. epist.* p. 3 *Reiff. (PLS III, 447): florulentis apicibus* (i. *litteris*). La distinzione che si legge in *Isid. diff.* 1.246: *florida sunt arbores et herba, florulenta campi uel prata*, appare artificiale all'Ernout⁶³.

Al v. 66 *peruius* (*peruium ... tenorem*) rispetto al significato classico ha il senso attivo «che si traccia una strada»: l'uso di *peruius* in senso attivo, come un virtuale sinonimo di *permeans*, è quasi senza paralleli. Gli esempi nel *ThLL vi activa fere i. q. penetrans* s. v. *pervius* (1880, 50 ss.), oltre al *P. V.*, sono *de rebus Sil.* 10.248: (*describitur impetus Poenorum*) *... qua flatus (Volturnus) agit, qua peruius ensis, qua sonipes ...*; *Coripp. Ioh.* 1.357: *in litore peruia saxis unda sonat*.

Al v. 79 nell'espressione *florum delicatis educauit osculis* il termine *delicatus* nel senso di *blandus, amoris plenus*, come viene registrato nel *ThLL* (445, 15 ss.) riguardo al *P. V.*, ricorre anche in *Hier. in Abd.* 10: *amplexibus delicatis captus*; *Id. Vita Pauli* 3: *coepit delicatis stringere colla complexibus*: pertanto *delicatus* in questo senso è di uso tardo. L'espressione «lo allevò con gli amorevoli baci dei fiori», cioè «lo nutrì con i baci pieni d'amore dei fiori» induce a pensare ad una poetica personificazione dei *flores*, che attraverso gli *oscula* nutrono Amore con il loro nettare⁶⁴. Anche in questo caso, come al v. 4 (*et nemus comam resoluit de maritis imbribus*) e ai vv. 19-26, assistiamo alla poetica umanizzazione della natura.

⁶³ A. Ernout, *Les adjectifs latins en -ōsus et en -ulentus*, Paris 1949, 92; si veda O. Szemerényi, *The Latin Adjectives in -ulentus*, «Glotta» 33, 1954, 266-282. Sul suffisso latino *-ulentus* si veda anche A. Pariente, *El sufijo latino '-ulentus'*, «Emerita» 50, 1982, 253 ss.

⁶⁴ Il Catlow (op. cit., 91) propone: «Perhaps *delicatis osculis* is a poetic way of expressing Amor's nourishment from the drops of dew which gather on flowers». Il Formicola (op. cit., 172 s.), citando *Plat. symp.* 196a, dove Agatone afferma che «Il suo [sc. di Eros] vivere fra i fiori spiega la bellezza del suo colorito. Su ciò che non ha fiore o che è già sfiorito - sia anima, sia corpo, sia qualsiasi altra cosa -, Eros non si posa; dove invece ci sia un luogo fiorito e odoroso qui egli si posa e rimane», ritiene che il poeta «intenda dire che Venere abbia allevato Cupido con le carezze delicate dei fiori, sui quali egli si posava, e sui quali poi sempre si sarebbe posato; nella delicatezza dei fiori c'è sempre amore: è questo il senso spogliato della metafora».

Relativamente a *congreges* al v. 43 (*congreges inter cateruas*) Ernout - Meillet⁶⁵ rilevano che gli aggettivi tardivi e rari *congrex* e *segrex* sono stati formati secondariamente sui verbi *congregare* e *segregare*; *congrexo* attestato fin da Varrone e Cicerone ha fornito numerosi derivati; *congrex* riferito a *homines congregati* è di uso prevalentemente tardo (III-IV sec.): nel *ThlL* s. v. *congrex* (297, 41 ss. e 297, 50) al punto *de hominibus congregatis* figurano oltre al passo del *P. V.* anche Gloss. II 383, 44: *ὁμόφυλος* tribulis, *congrex*, gentilis; Itin. Alex. 8: *satrapae apud flumen Granicum congreges locant castra*; Iul. Val. 1.31: *astris receptum caelitumque congregem*; 2.35: *agmina ... nisi ad decem ... hominum numerum congreges facient*; Auson. 399.21: *cernimus ... uias ... congrege uolgo nomen plateas perdere*; 468.2: *mirati ... lectorum iuuenum congregem densitatem*; Cypr. Gall. gen. 1051: *uidens Esau uallatum congrege (cum grege A G) turma*; exod. 663: *curritur ad fluctus certatim congrege turba (num. 444)*; iud. 444: *blandum ... canit cum congrege turba*. Il *ThlL* aggiunge: *nota*: Tert. *paen.* 11: *nullis conuiuuis celebres, nullis comissionibus congreges (i. qui non congregantur comissandi causa)*. Precedentemente nel *ThlL* (297, 34) *congrex* è citato per l'uso che si trova *de bestiis, eiusdem gregis*: Apul. *met.* 7.16: *equinis armentis namque me congregem pastor egregius mandati dominici serus auscultator aliquando permisit*. Anche se si tratta di Lucio/asino, nel passo in questione è messo soprattutto in rilievo l'atteggiamento propriamente animalesco del personaggio⁶⁶ e quindi il termine riguarda in ogni caso l'uso *de bestiis* e non *de hominibus congregatis*.

Un termine di colore popolare è *conpar* al v. 37: *conpari ... pudore*.

Relativamente a *totus* usato al posto di *omnis* al v. 51 *totos ... flores* e al v. 60 *totis ... uernis ... nubibus* (†*totis*† ... *vernis ... nubibus* Shackleton Bailey), già nel latino classico può essere impiegato al posto di *omnis* (cfr. *ThlL* s. v.), ma questo uso diventa sempre più comune nel latino tardo⁶⁷: quanto al problema testuale connesso a *totis* (concordemente tramandato dalla tr. ms.) rimando al commento *ad l.* della mia edizione⁶⁸: in ogni caso, riferire *totis* a *uernis ... nubibus* (tre termini legati

⁶⁵ Cfr. Ernout - Meillet, op. cit., s. v. *grex*.

⁶⁶ Non condivido, pertanto, l'interpretazione del Formicola (rec. cit., 722): negli autori cristiani, piuttosto, il termine *congrex*, ricollegandosi all'idea del 'gregge' dei fedeli, è molto utilizzato, come nel *P. V.*, per gli esseri umani (cfr. Cucchiarelli, op. cit., 116).

⁶⁷ Cfr. M. Leumann - J.B. Hofmann - A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, II, *Lateinische Syntax und Stilistik*, von J.B. Hofmann, neubearbeitet von A. Szantyr, München 1965, 203; cfr., altresì, E. Löfstedt, *Il latino tardo. Aspetti e problemi. Con una nota e appendice bibliografica di Giovanni Orlandi*, Traduzione italiana dall'originale svedese di Carmen Cima Giorgetti, Edizione italiana a cura di Giovanni Orlandi, Brescia 1980, 37 (Oslo 1959).

⁶⁸ Mandolfo, op. cit., 94.

sintatticamente figurano anche al v. 22 e al v. 42) non modifica l'interpretazione del passo in questione: peraltro, l'aggettivazione frequente sottolinea una tendenza dell'autore del *P. V.* al descrittivismo come avviene per il *De rosis nascentibus*; a proposito poi dell'espressione *uernis ... nubibus* il Formicola⁶⁹ nota che «Le piogge di primavera assicurano la buona fecondazione del terreno e la ottimale produzione dei “frutti” in tutte le stagioni dell'anno»; infatti, nello stesso v. 60 *annus* ha, a mio avviso, il senso di 'annata', cioè l'anno sentito nei suoi concreti frutti, di *anni prouentus*⁷⁰: come osserva il Cucchiarelli⁷¹ «si tratterà, in questo caso, del primordiale inizio», che avvenne in primavera, come emerge dal v. 2; all'*annus* (comunemente *magnus annus*) di concezione stoica, come è del ciclo cosmico, pensa, invece, il Bernardi Perini⁷².

Per quanto riguarda i pronomi, al v. 89 *illa*, da riferire, a mio avviso, a *sororem* del v. 88, per la cui esegesi mi permetto di rinviare al commento *ad l.* della mia edizione⁷³, ha valore di *ea*: è noto che nella lingua parlata le distinzioni fra i dimostrativi tendono a cancellarsi⁷⁴. Il posto di *is* sarà preso da *hic* e soprattutto da *ille*; Ernout -Thomas⁷⁵ rilevano che «*Ille*, encore plus que *hic*, tendait à se substituer à *is* comme anaphorique»: Plaut. *Trin.* 328: *bene uolo ego illi* (sc. *adulescenti*) *facere ...*; Cic. *p. red. ad Quir.* 3: *posteaquam uos me illi et mihi eum reddidistis*; Prop. 4.4.15-16: *Hinc Tarpeia deae fontem libauit; at illi / urgebat medium fictilis urna caput*. Con questo valore si estende notevolmente a partire dal I sec. d.C.: e.g., Petr. 43.6: *Habuit autem oracularios seruos qui illum pessum dederunt ...* (= *eum*); Sen. *cons. ad Helv.* 19.6: *quod illi difficillimum est cui ... placent* (= *ei*).

⁶⁹ Formicola, op. cit., 157: ma si veda Id., rec. cit., 723, dove sconfessa l'interpretazione da lui stesso fornita; a p. 158 della sua ediz., poi, sembra aderire all'interpretazione di Bernardi Perini (art. cit., 150 s.), che identifica l'*annus* con il *magnus annus*, il ciclo della storia universale.

⁷⁰ Per le attestazioni si veda il commento *ad l.* della mia edizione: Mandolfo, op. cit., 94; il Catlow (op. cit., p. 83) commenta: «... *annus*, of course, is used by the poet of the *P. V.*, not with reference to the yearly succession of months and seasons, but to describe the annual cycle of growth and new life which begins in spring and culminates in harvest; ... *annum* is an equivalent for ... *anni fruges*».

⁷¹ Cucchiarelli, op. cit., 127.

⁷² Bernardi Perini, art. cit., 150 s.

⁷³ Mandolfo, op. cit., 106 s.

⁷⁴ Cfr. V. Väänänen, *Introduzione al latino volgare*, a cura di A. Limentani, Traduzione di Annamilla Grandesso Silvestri, Bologna 1982³, 210 ss.

⁷⁵ A. Ernout - F. Thomas, *Syntaxe latine*, Paris 1964, 190; A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg 1955, 105: *ille* si impiega con il semplice valore di un pronome personale di terza persona.

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

Relativamente a *quidquid* al v. 51 il Catlow⁷⁶ osserva che non è un buon latino l'uso del relativo al neutro singolare in relazione ad un precedente plurale maschile e sostiene che «we must understand a dependent genitive - *Hybla totos funde flores, quidquid (florum) annus adtulit*»; secondo C. Formicola⁷⁷ «Non si può escludere l'interpretazione dell'editore inglese, ma va altresì ricordato che a v. 33, *neu quid arcu neu sagitta neu quid igne laederet*, il poeta adopera il neutro per il maschile, per quanto si possa anche pensare ad un uso avverbiale di *quid*». Ritengo che si tratta di un modo popolare e più vivo di quello che sarebbe stato il maschile plurale o *quotquot*.

Proprie della lingua d'uso sono le interiezioni *en* al v. 19 (emendamento del Bouhier accolto dagli Edd.; *iam* Baeh.; *in* codd.), usata sovente nei movimenti enfatici o patetici, ed *ecce* ai vv. 81 e 83.

Per quanto attiene alle congiunzioni, al v. 53 figura *uel*, che soprattutto nel latino tardo ha il valore di *et*, benché questo uso sia attestato anche nel latino classico⁷⁸.

Relativamente ai verbi, al v. 63 *permeo* (*permeanti spiritu*) riferito alla divinità, allo spirito divino, ha attestazioni solo in Apuleio e nel periodo successivo: nel *ThLL* s. v. *permeo* (1536, 53 ss.), *de deo, spiritu divino sim.*, oltre al passo del *P. V.* sono citati: Apul. *mund.* 25: *deum per omnia permeare*; Aug. *civ.* 7.22: *partem animae mundi, quae mare permeat* (e Varrone ut in eadem re 7.23 tit.: *animus mundi ... etiam hanc corporis sui infimam partem permeat* [sc. *terram*]; 7.23: *per illam terram*). Il Catlow⁷⁹ non ritiene che *permeanti spiritu* sia necessariamente di ascendenza stoica; lo studioso respinge la concezione che la stoica *anima mundi* sia identificata con Venere e ritiene che nel *P. V.* «the language ... is drawn from the philosophical $\kappa\omicron\upsilon\nu\eta$ of late antiquity and the fundamental ideas, of God and nature, are not Stoical. For Stoic theology is essentially pantheistic: traditional anthropomorphism is allegorised into philosophical abstracts, and these abstract notions of spirit, soul and creative fire (*ignis artificiosa*) are wholly identified with the universe they animate (cf. Seneca, *Nat. Quaest.* II, 45, and Cicero's exposition of the views of Zeno, *De Nat. Deorum*, XXII, 57-8). But the Venus of the *Peruigilium* is not an allegorical conception; she is the *procreatrix*,

⁷⁶ Catlow, op. cit., 80.

⁷⁷ Formicola, op. cit., 153.

⁷⁸ Si veda Leumann - Hofmann - Szantyr, op. cit., 502. Si veda Väänänen, op. cit., 36, n. 40; M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1980, 315.

⁷⁹ Catlow, op. cit., 84: per la concezione filosofica si vedano anche le pp. 85-86, nonché il mio commento ai vv. 63-66, Mandolfo, op. cit., 95-98, nonché 12-13.

endowed with a life and personality which exist apart from her creation; and nor is her nature submerged in either her *permeans spiritus* or her *pervius tenor* (sc. v. 66) (unlike Clementi, Schilling, *intro.* p. L has realised this); these are divine attributes not theological absolutes»⁸⁰.

Anche il Cucchiarelli⁸¹ rileva che «nell'insieme il *Pervigilium* sembra attingere piuttosto ad un linguaggio di sincretismo filosofico... L'assenza di una accertabile appartenenza filosofica ... non deve far perdere di vista la reale forza speculativa del *Pervigilium*: l'autore, forse coscientemente reagendo alla appropriazione cristiana, sembra essere alla ricerca di parole, concetti, termini della filosofia classica. E che alcuni di essi fossero, probabilmente già ai suoi occhi, riconoscibilmente stoici, è un fatto che passa in secondo piano rispetto all'obbiettivo fondamentale della settima strofa: l'esaltazione, anche dal versante filosofico, della forza di Venere (questo, del resto, un obbiettivo che in nessun modo potrebbe dirsi specificamente 'stoico')».

Per il verbo *copulo*, nell'espressione *copulavit nuptias* (v. 59), è da segnalare che usato in nesso con *nuptiae* è di uso prevalentemente tardo: nel *ThLL* s. v. *copulo* (922, 20 ss. *de matrimonio*) (cfr. Gloss. II 116, 21: *copulat συνζευγνύει, συνάπτει γάμον*) troviamo *copulare* in nesso con *nuptiae*, oltre che nel *P. V.*, in *Vulp. dig.* 1.9.8: *feminae plebeiis nuptiis copulatae*; dopo Paul. frg. Vat. 110: *etiam post nuptias copulatas dotem promitti uel dari posse* e *Apul. Plat.* 2.25: *magistratibus curantibus, ne disparet sui uel inter se dissimiles copulentur nuptiis* le attestazioni diventano molto più frequenti nel IV sec. presso gli autori cristiani: Ps. Hil. *libell.* 19: *cum frequentius etiam, quos legitimae copulauere nuptiae, leue iurgium separet*; Heges. 1.28.5: *Mariammen secundis nuptiis sibi copulauerat*; Hier. *hom. Orig. in Luc.* 6: *qui nuptiis copulati sunt*; Hier. *in Matth.* 14.4: *filiam ... Herodis inimici ... nuptiis copulasse*; *Rufin. epist. Clement.* 8: *iuniores ...*

⁸⁰ Catlow, *op. cit.*, 83. Lo Schilling (*op. cit.*, L), infatti, evidenziava che «si les vers du poète empruntent le langage philosophique, sa conception diffère en un point capital de la doctrine de l'Ecole. Les Stoïciens défiaient le principe igné; ils enlevaient, en somme, le caractère divin à la personnalité mythique pour le reporter sur le principe physique organisateur ... Notre poète est à l'opposé de cette attitude: le souffle vivifiant n'est pas pour lui une entité divine, mais une émanation de Vénus. Vénus est loin de se confondre avec un principe abstrait de physique. Aussi bien l'aspect cosmique, si important soit-il, n'épuise pas sa personnalité». Sull'influsso preponderante dello stoicismo si pronunziano, invece, J. Trotzki, *Zum Pervigilium Veneris*, «Philologus» 81, 1926, 339, Bernardi Perini, *art. cit.*, 150 ss., Formicola, *op. cit.*, 58 ss.

⁸¹ Cucchiarelli, *op. cit.*, 44 s. Lo studioso (p. 130) sottolinea, altresì, che «tra le caratteristiche identificanti del principio vitale stoico c'è l'aspetto 'igneo' ... Nel *Pervigilium*, invece, si insiste costantemente sull'elemento acqueo-marino come apportatore di vita, tramite fisico per l'azione di Venere».

Sulla lingua e la datazione del *Peruigilium Veneris*

uiduas nuptiis copulate; a cui possiamo aggiungere: Id. *Orig. in lev.* 12.5: *quae virgo tam sancta, tam casta sit, ut mereatur etiam Christi nuptiis copulari*; Id. *Orig. in gen.* 10.3: *Ista ergo talis anima, quae agit cuncta patienter, quae tam prompta est et tanta eruditione subnixta, quae de profundis haurire scientiae fluentia consuevit, ipsa potest copulari nuptiis Christi*; Ambr. *in Luc.* 10.86: *inuenis igitur coniugium quod nemo dubitet a Deo iunctum, cum ipse dicat: nemo uenit ad me nisi pater meus, qui misit me, adtraxerit eum* (Gv. 6.44); *ille enim solus has nuptias potuit copulare*, unico caso in cui troviamo l'accusativo in dipendenza da *copulo* come nel *P. V.*

Al v. 72 l'espressione *fecit ... nuptias* mostra un tratto popolare per l'uso del generico *facio*, che figura anche al v. 11: *fecit ... Dionem* (*Dionen* Shackleton Bailey) e al v. 23: *facta ... de cruore ...*. Come osserva H.H. Janssen⁸² «La lingua dell'uso è caratterizzata ... da una nota di banalità, da una negligente imprecisione e inerzia nella scelta delle espressioni».

Rimanendo ancora in ambito lessicale, nel *P. V.* figura l'uso del *simplex pro composito*, in genere impiegato per la ricerca dell'espressività⁸³: al v. 11 *undantem* per *abundantem*, secondo l'esegesi da me proposta («credo Dione stillante di acque maritali») ⁸⁴; al v. 31 *posuit* per *deposuit*; al v. 38 *cede* per *concede*; al v. 58 *ducat* per *inducat* (Shackleton Bailey espunge il verso).

Nell'ambito della fonetica figurano la forma sincopata *peruiglanda* al v. 46, emendamento dello Scriverius (*peruiclanda* S, in cui sono frequenti gli scambi *c/g*, *per uigila* T, *peruigil a* V, A è mutilo; *pervig<i>landa* Shackleton Bailey), e la forma contratta *nil* al v. 56: sia l'una che l'altra sono proprie della lingua parlata.

Per quanto riguarda la morfologia figurano degli arcaismi: gli accusativi *uirentis* al v. 6 (*virentes* Shackleton Bailey); *humentis* al v. 16 (*umentes* Shackleton Bailey); *omnis* al v. 62; i genitivi *posterum* al v. 73 e *balantum* al v. 83.

⁸² Janssen, art. cit., 128.

⁸³ Sul complesso fenomeno si veda Leumann - Hofmann - Szantyr, op. cit., II, 298 ss.; Janssen, art. cit., 127 ss. e bibliografia ivi citata.

⁸⁴ Mandolfo, op. cit., 47 e 69 s.; cfr. Val. Flacc. 1.539: (regio) *undat equis floretque uiris ...*; Claud. *rapt. Pros.* 3.25: *undaret neu silua fauis ...*; Id. *paneg. dictus Probino et Olybrio* 46 s. (= *Carm. maiora* 1.46 s.): *populis undare penates / adsidiuis*; Id. *paneg. de VI cons. Honorii* 545 s. (= *Carm. maiora* 28.545 s.): *undare uideres / ima uiris, altis effulgere matribus aedes*; Id. *paneg. dictus Manlio Theodoro* 21 s. (= *Carm. maiora* 17.21 s.): *mox undare foro uictrix opulentia linguae / tutarique reos*. Per *abundo* nel senso di *aliquid abunde habere* mi sembra interessante l'espressione di Ov. *Ib.* 180: (Tantalus) *semper eget, liquidis semper abundat aquis*; si veda anche Id. *epist.* 16.356: *illa* (sc. *Asia*) *uiris diues, diues abundat equis*; nonché Tib. 1.7.21-22: *qualis ... / fertilis aestiua Nilus abundet aqua?*

Inoltre, al v. 7 *Dione* segue la flessione greca⁸⁵, come al v. 47; mentre al v. 11 e al v. 77 figurano rispettivamente *Dionem* (*Dionen* Shackleton Bailey) e *Dionae* (Edd. uett.; *dione* codd.) secondo la flessione latina. Per quanto riguarda *Dionem* condivido il giudizio del Catlow⁸⁶: «Most editors correct the orthography of S to give a Greek accusative, *Dionen*, but I see no reason for assuming a perfect classical standard in the spelling of Greek proper nouns». D'altra parte la forma è attestata in Ennod. *dict.* 20.3 p. 481.15 Hartel: *Dionem et Palladem*, e, peraltro, figura nella trad. ms. di Stat. *Theb.* 1.288, Sidon. *carm.* 11.36; Drac. *Romul.* 8.498; 10.597.

Relativamente alla sintassi esaminerò in successione la sintassi dei casi, del verbo e del periodo, al fine di mettere in luce le peculiarità sintattiche presenti nel *P. V.*, ma soprattutto gli usi non classici.

Per l'uso del nominativo si ha la costruzione personale di *dico* al v. 77: *ipse Amor, puer Dionae, rure natus dicitur*; di *iubeo* al v. 32: *iussus est inermis ire, nudus ire iussus est*; di *pudet* al v. 26: *unico marita nodo* (*Noto marita* Shackleton Bailey) *non pudebit soluere*; nel caso di *pudet* si tratta di un uso arcaico e raro, ma, altresì, familiare: si riscontrano esempi in Plauto (*Cas.* 877) e Terenzio (*Adelph.* 754), ma si vedano, e. g., anche Lucan. 8.495: *... semper metuet quem saeua pudebunt* e Stat. *Theb.* 3.61: *... pudet ira fateri*. L'uso impersonale di certi verbi è una sopravvivenza; la lingua tendeva a dar loro un soggetto, sia di cosa (Plaut. *Stich.* 51: *... me quidem haec condicio nunc non paenitet*) che di persona (Pac. 31 R³: *Proloqui non paenitebunt liberi ingrato ex loco*)⁸⁷.

Il dativo di direzione, caratteristico della lingua poetica, è al v. 28: *luco ... ire myrteo*.

Relativamente all'uso dell'accusativo figura *subter* e accusativo con verbo o immagine di quiete secondo un impiego popolare al v. 81 (*subter* emendamento del Broukhusius, accolto dagli Edd.; *super* codd.): *ecce iam subter genestas explicant tauri latus*; al v. 83: *subter umbras cum maritis ecce balantum greges*; al v. 86: *adsonat Terei puella subter umbram populi*: in quest'ultimo caso la fonte presenta la forma 'regolare': *qualis populea maerens Philomela sub umbra* (Verg. *georg.* 4.511).

Per quanto riguarda l'uso dell'ablativo, considerata l'esiguità dei versi (82 toglie le 11 occorrenze del ritornello), si ha un'esorbitanza di costrutti con *de* e l'ablativo diffusi precipuamente in età tarda, come il

⁸⁵ L'uso della desinenza casuale greca rappresenta un valore espressivo, in quanto conferisce alla dizione un carattere raffinato (si veda Janssen, art. cit., 96 s.).

⁸⁶ Catlow, op. cit., 62.

⁸⁷ Sull'uso personale di *pudet* nel *P. V.* cfr. A. Traina, *Forma e suono*, Roma 1977, 23 e 127.

Sulla lingua e la datazione del *Peruigilium Veneris*

de causale e strumentale: *de* ha valore causale al v. 4: *de maritis imbribus*; al v. 14: *de Fauoni spiritu*; al v. 17: *de caduco pondere*; al v. 39: *de ferinis stragibus*: in quest'ultimo caso l'aggettivo *incruentus* con *de* è attestato solo nel *P. V.* (cfr. *ThlL* s. v.); al v. 88: *de marito barbaro*; *de* ha valore strumentale al v. 6: *de flagello myrteo*; al v. 11 *de maritis imbribus* (*marinis fluctibus* Shackleton Bailey), di cui si è già detto a proposito di *undantem*: in quest'ultimo caso si tratta, in realtà, di complemento di abbondanza, un caso particolare di abl. strumentale, la cui costruzione con *de* e abl. è attestata nel latino tardo; cfr. Ps. Prosp. *vocat. gent.* 1.6: *plena sunt paginae ueteris testamenti de Israeliticae detectionis relatu*; cfr. Is. 33.4: *cum fossae plenae fuerint de eo*; e si veda anche Aug. *serm.* 196.3: *de te implentur angeli*. Conformemente all'uso classico *de* esprime il complemento di origine al v. 9: *cruore de superno ... / ... / fecit* (vv. 9-11); indica la provenienza al v. 71: *de sacello* (sc. *eductam*); al v. 23 *de cruore* è complemento di materia in senso figurato (un caso particolare dell'ablativo di provenienza), come *deque amoris* (*Amoris* Shackleton Bailey) *osculis*⁸⁸ / *deque gemmis deque flammis deque solis purpuris* (vv. 23-24) in dipendenza da *facta*, verbo dal significato generico, tipico della lingua d'uso.

Ablativo locale senza preposizione, tipico della lingua poetica, si ha al v. 9: *spumeo ... globo*; al v. 18: *orbe paruo*; al v. 49: *Hyblaeis ... floribus*⁸⁹; al v. 78: *suscepit sinu*. Al v. 77 figura *rure*: al posto di *rurī* è usato talvolta anche l'ablativo *rurē* (non in Plauto): si veda Titin. 61: *in foro aut in curia / posita potius quam rure apud te in clausa*; Varro *rust.* 3.3.5: *non*

⁸⁸ C. Formicola (op. cit., 128) osserva che «nessun commento ha mai veramente chiarito il significato di *facta ... de... Amoris osculis*». A mio avviso *amoris* va scritto minuscolo: tutto ciò che concorre a formare la rosa rossa è descritto come rosso: il *cruor*, gli *oscula*, le gemme (cfr. v. 13), le fiamme e le porpore del sole. Mi sembra interessante, a questo riguardo, il c. 712 Riese di Anth. Lat., dove figura l'espressione *purpurea ... oscula*. In questo carne anonimo dal contenuto estremamente sensuale, che si apre e si chiude col ritornello *Amare liceat, si potiri non licet*, leggiamo: *Olli purpurea delibantes oscula / Clemente morsu rosea labia vellicent, / Candentes dentes effigient suavio, / Malas odorent ore et ingenuas genas / Et pupularum nitidas geminas gemmulas*.

⁸⁹ Il v. 49 recita: *iussit Hyblaeis tribunal stare diua floribus*: intendo il verbo *stare* nel senso di «poggiare», «ergersi», comunemente con *in* + ablativo, ma qui con ablativo locale, secondo un uso poetico. Lo Schilling (*La Veillée ...*, op. cit., 6) traduce: «Vénus a prescrit que son tribunal se dresse parmi les fleurs de l'Hybla»; il Catlow (op. cit., 46) traduce: «The goddess has ordered her tribunal to stand among flowers of Hybla». Il Formicola (op. cit., 151) osserva che *stare* è un termine tecnico del linguaggio militare, che ben si intona in un contesto in cui è espresso un ordine (*iussit*) di Venere: il *tribunal* «deve essere adorno di fiori, deve assumere la *divisa* di seggio, trono, fiorato, della regina dell'amore»; pertanto traduce (p. 94): «Lei ha voluto adornare il superbo tribunale dei fiori iblei»; e cita Porfirione per *stare* nel senso di «essere colmo di». Questo uso di *stare* è stilema epico 'elevato': Enn.

enim solum augures Romani ad auspicia primum pararunt pullos, sed etiam patres familiae rure; Hor. *ep.* 1.7.1: *Quinque dies tibi pollicitus me rure futurum* (metri causa); 1.14.10: *rure ... uiuentem*; Ov. *ars* 2.229: *rure erit*; Liv. 7.5.9: *qui rure ... iuuentam egisset*⁹⁰; nel *P. V.* lo spondeo *ruri* in sede dispari, la quinta, sarebbe una deviazione rispetto alla norma.

Per la sintassi del verbo al v. 3 si ha *concordant* (*uere concordant amores*): per la forma intransitiva e assoluta *de rebus* l'attestazione di questo verbo, piuttosto rara in età classica, diviene sempre più frequente nella tarda antichità, specialmente con gli autori patristici: il *ThLL* (87, 84 ss.) cita al riguardo Cic. *Tusc.* 4.30: *cum eius (animi) iudicia opinionisque concordant*; Ov. *met.* 10.147: *sensit uarios ... concordare modos*; Manil. 3.101: *sidera caeli*; Apul. *mund.* 19: *rerum inaequalium multitudo*; Vlp. *dig.* 43.30.1: *matrimonium*; Optat. 6.6: *fratrum mentes*; Ambr. *in Luc.* 1.19: *nulla ... querella est, ubi et mentis bonitas concordat et facti*; Hil. *trin.* 9.47: *non concordat dictorum diuersitas*; Hier. *epist.* 52.7: *sacerdotis ... os, mens manusque concordent*; Ps. Ruf. *in psalm.* 30.6: *ecce quomodo prophetia et euangelium in eodem sermone concordant*; Aug. *civ.* 15.13: *ut summa concordet*; Macr. *sat.* 7.4.11: *nec concordant humores ex materiae uarietate nascentes*; Cod. Theod. 9.40.1: *in unum conspirantem concordantemque rei finem*; Sidon. *carm.* 2.66: *concordant lancis partes*; *epist.* 3.3.1: *concordantibus ciuium uotis*; 4.25.5: *seu sic sentiente concordia seu sic concordante sententia*; Claud. Mam. *anim.* 2.10.2: *quod ... dicitur ... ita profecto concordat*; Anth. Lat. 371.5 Shackleton Bailey (= 376.5 Riese): *in quo (Thrasamundo) concordant pietas, prudentia, mores ...*; Boeth. *herm. pr.* 2.10: *quod si ita ut nunc sunt positae in ueritate concordant*; Ennod. 5.2.2: *concordat scientiae cursus et fluminum*.

Si ha l'uso del *presens pro futuro*, secondo un uso popolare al v. 6: *cras ... / implicat* (vv. 5-6); al v. 7: *cras ... iura dicit*; al v. 50: *iura dicit*; al v. 45: *nec Ceres, nec Bacchus absunt, nec poetarum deus*; al v. 89: *quando uer uenit meum?*

ann. 608 V²: *stant puluere campi*; Verg. *Aen.* 12.407-408: *iam puluere caelum / stare uident*; 6.300: *stant lumina flamma*; Boeth. *cons. phil. carm.* 3.4: *polus stetit imbribus*. Pur concordando con il Formicola, il Cucchiarelli (op. cit., 119) rileva che sull'interpretazione di *stare* si era incerti già nell'antichità, come testimoniano le annotazioni *ad Aen.* 12.407-408 di Servio, che intendeva *plenum esse*, e del Servio Danielino, che parafrasava *puluere caelum constat* (interpretazione da preferire: cfr. A. Traina, *Virgilio. L'utopia e la storia*, Torino 1997, 138) e aggiunge: «Alla medesima tipologia la tradizione esegetica antica aveva ascritto, a torto, un celebre inizio oraziano, *carm.* 1.9.1-2 *Vides ut alta stet nive candidum / Soracte: plenum sit*, di nuovo, è la spiegazione di Porfirione, mentre per *cooperiatur* si pronuncia Ps.-Acron (in realtà, *nive* non va con *stet*, ma con *candidum*). Proprio perché questo uso di *stare* è esclusivo dello stile elevato, su cui non c'è consenso neppure tra gli esegeti antichi, nel *P. V.* mi sembra più appropriato il significato immediato di «poggiare», «ergersi».

⁹⁰ Cfr. R. Kühner - C. Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, zweiter Teil: *Satzlehre*, erster Band, Hannover 1988, 485 s.

Sulla lingua e la datazione del Peruvigilium Veneris

Per quanto riguarda ancora l'uso dei tempi nell'espressione *praeses* (corr. Scalig., *presens* S T, *praesens* V) *ipsa iura dicit, adsederunt* (*dicit adsederunt* codd.; *dicet, adsidebunt* Shackleton Bailey) *Gratiae* al v. 50, il Catlow⁹¹ ritiene che «the 'confusion of tenses', to which Clementi refers, is a deliberate technique. The phrase *iura dicit* is repeated from line 6 and is an obvious instance of *praesens pro futuro*»; continua il Catlow: «The present tense used of future time becomes increasingly common in Late Latin (cf. Leum., II, 307-8) and is a dramatic feature of the *Pervigilium*, contributing to the sense of excitement and expectation which pervades the poem. The meaning, and appropriateness, of the perfect *adsederunt* is also clear; the Graces have *already* taken their seats and are awaiting the arrival of their mistress. This again reinforces the tense and expectant air in which the beginning of the festival is awaited. The use of *dicit, adsederunt* is thus not an example of confusion of tenses, but rather of their imaginative use; now that the metrical fallacy upon which emendation rests has been exploded, the reading of the MSS can be confidently retained as in every way preferable to Lipsius' less vivid future tenses»⁹².

Relativamente al perfetto *adsederunt*, è possibile l'uso del perfetto per esprimere il raggiungimento di una condizione nel futuro⁹³: «In der Umgangssprache, vereinzelt auch im höheren Stil, kann durch das Perf., entsprechend dem futurischen Praes. ..., auch die Erreichung eines Zustands in der Zukunft zum Ausdruck gebracht werden», mentre secondo il Formicola⁹⁴ il perfetto connota la consuetudine del ruolo collaborativo delle Grazie.

In ogni caso sia il presente che il perfetto, tramandati concordemente dai codd., sono da mantenere, in quanto trovano comunque una loro giustificazione nella *Umgangssprache*.

Per quanto riguarda la sintassi del periodo, riveste un ruolo notevole la paratassi⁹⁵, tipica della *Umgangssprache*, caratterizzata dalla coordinazione implicita, ossia dall'asindeto, frequente nel carme anche quale procedimento stilistico, pur non mancando un caso di subordinazione implicita (*iussit ... nubant*): tale struttura sintattica è così diffusa in tutto il componimento che sarebbe superfluo elencare i

⁹¹ Catlow, op. cit., 79 s. Per il Formicola (op. cit., 152) si tratta di azione ordinariamente compiuta.

⁹² Catlow, op. cit., *ibid.*

⁹³ Leumann - Hofmann - Szantyr, op. cit., II, 318.

⁹⁴ Formicola, op. cit., 152.

⁹⁵ Cfr. J.B. Hofmann, *La lingua d'uso latina*, Introduzione, traduzione italiana e note a cura di Licinia Ricottilli, Bologna 1980, 249 ss.

loci interessati; mi sembra interessante tuttavia rilevare che essa è spesso supportata da alcune figure retoriche, di cui tratterò in seguito.

Al v. 40 *uolo* è costruito con l'infinito: *uellet ... rogare*; al verso successivo è costruito con *ut* e il congiuntivo (*ipsa uellet ut uenires*), costruzione piuttosto rara in questo caso rispetto a quella 'classica' prevalentemente con il semplice congiuntivo.

Al v. 22 *iubeo* è costruito paratatticamente: *ipsa iussit mane tutae (tute S V; tuae T A; ut udae Shackleton Bailey) uirgines nubant rosae*; mentre per lo più nel componimento è costruito con l'accusativo e l'infinito (col nominativo e l'infinito al v. 32: *iussus est inermis ire, nudus ire iussus est*, come si è già visto): v. 28: *ipsa Nymphas diua luco iussit ire myrteo*; v. 49: *iussit Hyblaeis tribunal stare diua floribus*; v. 55: *iussit omnes adsidere pueri mater alitis*; v. 56: *iussit et nudo puellas nil Amori credere*⁹⁶; v. 67: *inbuit iussitque mundum nosse nascendi uias*; v. 84: *et canoras non tacere diua iussit alites*.

Al v. 33 la finale negativa è espressa con la ripetizione di *neu*: *neu quid arcu neu sagitta neu quid igne laederet*: si tratta di un costrutto raro⁹⁷, per esprimere appunto la finale negativa; peraltro, la ripetizione è una caratteristica del *P. V.* (cfr. i vv. 24, 54 e 65) e probabilmente questa costruzione è favorita dalla ricerca dell'anafora. Per la rarità della ripetizione *neu ... neu ... neu ...* si veda Liv. 25.38.5-6: *Praesto est enim acerba memoria, et Scipiones me ambo dies noctesque curis insomniisque agitant et excitant saepe somno, neu se neu inuictos pro octo annos in his terris milites suos, commilitones uestros, neu rem publicam patiar inultam; et suam disciplinam suaque instituta sequi iubent ...* Si veda anche Caes. *civ.* 1.76.1: *Quibus rebus confectis flens Petreius manipulos circumit militesque appellat neu se neu Pompeium absentem imperatorem suum aduersariis ad supplicium tradant, obsecrati*. Il Catlow⁹⁸, rilevando che *neu* introduce una finale negativa, rinvia a Prop. 2.29.28 (*neu ... neu*): ma, in realtà, in Properzio si ha una relativa impropria, in quanto la finale negativa è introdotta dal pronome (*quae*), che manca nel *P. V.*: *ibat et hinc castae narratum somnia Vestae, / neu sibi neu mihi quae nocitura forent* (vv. 27-28).

Per *neu* solamente, con il congiuntivo che precede senza alcuna particella si vedano invece: Caes. *Gall.* 5.58.4: *Subito Labienus duabus portis omnem equitatum emittit; praecipit atque interdicit ... unum omnes petant Indutiomarum, neu quis quem alium prius uulneret, quam illum interfectum*

⁹⁶ Non si rinviene la necessità di correggere il trådito *credere* in *cedere*, come propone Christine Schmitz, *Warnung vor dem Liebesgott. Pervigilium Veneris, v. 56 credere oder cedere?*, «RhM» 149, 2006, 359 ss.

⁹⁷ Cfr. Kühner - Stegmann, op. cit., zweiter Band, 211.

⁹⁸ Catlow, op. cit., 75.

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

uiderit; Sall. *Iug.* 83: *proinde consuleret sibi regnoque suo, neu misceret suas res florentis cum perditis Iugurthae*; Liv. 28.36.2: *... coniungeret se Hannibali neu senescere bellum maximo impetu, maiore fortuna coeptum sineret.*

Al v. 62 *unde ... aleret* e ai vv. 73-74 *unde ... crearet* sono relative avverbiali con valore finale: in età arcaica, presso i comici, sono numerosi i casi di *unde* che introduce una proposizione finale⁹⁹, per cui doveva essere tipico della lingua d'uso: Plaut. *Mil.* 687-688: *... eme, mi uir; lanam, unde pallium / malacum et calidum conficiatur...*; Pers. 493 s.: *Nam est res quaedam quam occultabam tibi dicere; nunc eam narrabo, / unde tu pergrande lucrum facias ...*; Poen. 185: *Neque id unde efficiat habet ...*; Trin. 158: *... habeo dotem unde dem*; Ter. *Ad.* 122: *est unde haec fiant ...*

Al v. 60, accogliendo *creauit* del codice poziore S¹⁰⁰ (*crearet* T V Shackleton Bailey; A è mutilo), si ha una consecutiva col verbo all'indicativo: *ut ... creauit*; *ut* consecutivo seguito dall'indicativo è frequente nel latino tardo¹⁰¹, come vediamo, *e. g.*, in Lucian. *ap. Cypr. ep.* 22.2: *ita ut nihil efficiebat fame et siti*; in *Peregr. Aeth.* 19.3: *ecclesia ... ualde pulchra ... ut uere digna est domus Dei.* Anche al v. 90 si ha una consecutiva pure in questo caso senza particella correlativa¹⁰²: *quando fiam uti* (Rivinus; *ut* codd.) *chelidon ut tacere desinam?*

⁹⁹ Cfr. Ch.E. Bennett, *Syntax of Early Latin*, I, *The Verb*, Boston 1910 (Hildesheim - New York 1982), 259. Si veda anche Kühner - Stegmann, op. cit., zweiter Band, 327 e 295-296.

¹⁰⁰ Sulla trad. ms. del *P. V.* e sulla poziarietà di S cfr. n. 1 e Mandolfo, op. cit., 31 ss. *praes.* 38 s. La scelta della lezione *creauit*, contro *crearet* di T V (A è mutilo), anche se tramandata dal solo codice S, è metodologicamente corretta: lo *stemma codicum* è bifido, il ms. S costituisce da solo uno dei rami della tr. ms., è il più antico, nonché poziore; è più facile pensare, piuttosto che a un errore di S, ad una 'correzione' nell'altro ramo della tr. ms. di una forma ritenuta 'erronea'; stabilito, dunque, il testo, esso è stato alla base dell'esame linguistico; per tale motivo non condivido affatto l'affermazione del Formicola, al quale non sembra lecito considerare la scelta di *creauit* una testimonianza a favore della seriorità del testo del *P. V.*, e aggiunge che «altro sarebbe se ci fosse unanimità di tradizione» (rec. cit., 723; ma l'unanimità di tradizione non è prova di lezione esatta!), in quanto, semmai, la considerazione sull'uso dell'indicativo nella consecutiva è una conseguenza, che dipende dalla *constitutio textus* da me effettuata.

¹⁰¹ Cfr. Leumann - Hofmann - Szantyr, op. cit., II, 639; Blaise, op. cit., 164; si veda anche, per i casi di consecutive con l'indicativo nell'*Historia Augusta*, P. Soverini, *Problemi di critica testuale nella Historia Augusta*, Bologna 1981, 40 ss.; P.G. Forni, *Note al testo e sulla lingua delle vite di Caracalla e di Alessandro Severo degli Scriptores Historiae Augustae*, «BStudLat» 2, 1972, 25 ss., a proposito di *Carac.* 9, 5 e *Al. Sev.* 27.10; E. Pasoli, *Note al testo degli Scriptores Historiae Augustae*, «Convivium» N. S. 6, 1959, 729 s. Si veda, altresì, E. Löfstedt, *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins*, zweiter Teil, *Syntaktisch-stilistische Gesichtspunkte und Probleme*, Lund 1933, 431 ss., che pone in rilievo l'influsso del gr. ὄσπε con l'indicativo. Vorrei ricordare, peraltro, che in Cicerone *de orat.* 2.6.23 i migliori mss. tramandano *gestiunt ... cupiunt* in dipendenza da *ut* consecutivo; e in Liv. 27.49.8 figura la consecutiva *ut ... inquit.*

¹⁰² Si veda Bennett, op. cit., I, 297-298 e Leumann - Hofmann - Szantyr, op. cit., 640.

Al v. 35 *quando* ha valore temporale: ... *quando nudus est Amor*; nel latino classico *quando* è congiunzione prevalentemente interrogativa e causale, ma il suo valore temporale è antico, soprattutto nella lingua parlata¹⁰³, e subentra a *cum* nelle lingue romanze; il valore interrogativo si ha al v. 89: ... *quando uer uenit meum?* e al v. 90: *quando fiam uti* (Rivinus; *ut codd.*) *chelidon ut tacere desinam?*

Espressioni che risentono della lingua parlata sono al v. 38: *una res est quam rogamus*; al v. 59: *cras erit quo*; al v. 72: *fecit ... nuptias*, di cui si è detto e che richiama Plaut. *Aul.* 261-262: ... *Sed nuptias / hodie quin faciamus num quae causa est?* nonché Apul. *met.* 6.23: *faxo nuptias*. Colloquialismo è *putes* al v. 87 (cfr. Tiber. *carm.* 1.15).

Espressione proverbiale, un tratto della lingua familiare, è *sic Amyclas, cum tacerent, perdidit silentium* al v. 92.

Concluso l'esame linguistico, ritengo opportuno dedicare qualche osservazione allo stile dell'autore del *P. V.*, particolarmente ricco di figure di parola, di pensiero e di tropi, che appartengono al bagaglio culturale della poetica e della retorica di ogni tempo, ma che hanno largo sviluppo nelle composizioni letterarie della tarda latinità: in particolare, risultano in proporzione notevolmente presenti in un componimento breve qual è appunto il *P. V.* Mi limiterò ad alcuni esempi.

Tra le figure di parola particolare spicco rivestono l'allitterazione, l'omeoteleuto e l'omeoptoto, l'anafora, la paronomasia, il poliptoto, la figura etimologica, l'anastrofe, l'iperbato, l'isocolo, ma non manca l'enjambement.

Considerando che l'allitterazione è un procedimento stilistico e quindi cosciente, non casuale¹⁰⁴, che «consiste à unir par le son les mots unis par le sens et la syntaxe»¹⁰⁵, riscontriamo l'iterazione dei suoni in una sapiente ricerca di effetti musicali e imitativi, accentuata dal ritmo trocaico. La riscontriamo innanzitutto nel ritornello che ricorre ai vv. 1, 8, 12, 27, 36, 48, 57, 68, 75, 80, 93: *amet ... amauit ... amauit ... amet*; e nei seguenti versi: 13: *purpurantem pingit*; 19: *pudorem ... prodiderunt purpurae*; 23: *facta cuius* (mia congettura per l'ametrico *prius*; *Cypridis* Shackleton Bailey) *de cruore*; 26: *nodo* (*Noto* Shackleton Bailey) *non*; 28: *iussit ire*; 29: *puer ... puellis ... potest*; v. 34: *cauete quod Cupido*; 47: *regnet ... Dione ... recede Delia*, con allitterazione alternata; 51: ...

¹⁰³ Si vedano anche Kühner - Stegmann, op. cit., zweiter Band, 365; Leumann - Hofmann - Szantyr, op. cit., II, 607; Ernout - Thomas, op. cit., 360; Väänänen, op. cit., 272 ss.

¹⁰⁴ Cfr. Traina, *Forma ...*, op. cit., 21, nonché P. Ferrarino, *L'allitterazione*, Bologna 1939, 61.

¹⁰⁵ P. Guiraud, *Langage et versification d'après l'oeuvre de P. Valéry*, Paris 1953, 91.

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

funde flores ... annus adtulit; 53: ... *puellae uel puellae ...*, dove figura anche l'omeoptoto; 56: *nudo ... nil*; 66: *sui tenorem seminali tramite*, con allitterazione alternata; 67: *inbuit iussitque ... nosse nascendi*; 71: *moxque Marti de ... dat*; 73: *proque (atque Shackleton Bailey) prole posterum*, in cui c'è anche paronomasia isofonica in *proque prole*; 78: *suscepit sinu*; 82: *quisque tutus quo tenetur*, con allitterazione alternata; 89: *uer uenit*.

Nell'ambito delle corrispondenze sonore speculari all'allitterazione è l'omeoteleuto; ma anche l'omeoptoto, benché ovviamente in una lingua flessiva come il latino abbia una funzione grammaticale piuttosto che stilistica, è generatore di effetti fonici, accentuati, anche in questo caso, dal ritmo trocaico; omeoteleuto e omeoptoto, disposti in modi svariati dal poeta, a volte interessano il termine in diresi e quello in clausola o il termine che precede la clausola e la clausola stessa: v. 2: *nouum ... canorum*; v. 3: *amores ... alites*; v. 5: *amorum ... arborum*; v. 6: *flagello myrteo*; v. 9: *superno spumeo ... globo*; v. 10: *caerulas inter cateruas inter*; v. 11: *undantem Dionem (Dionen Shackleton Bailey)*; v. 16: *noctis ... relinquit spargit humentis (umentes Shackleton Bailey)*; v. 17: *et (en Shackleton Bailey) micant*; v. 19: *florulentae ... purpurae*; v. 21: *uirgineas papillas*; v. 22: *mane tutae (tutae: ut udae Shackleton Bailey) ... rosae*; v. 23: *amoris (Amoris Shackleton Bailey) osculis*; v. 24: *gemmae ... flammis ... solis purpuris*; v. 26: *unico ... nodo (Noto Shackleton Bailey)*; v. 28: *ipsa ... diua luco ... myrteo*; v. 32: *iussus ... nudus ... iussus*; v. 35: *totus ... nudus*; v. 42: *tribus ... noctibus*; v. 44: *floreas ... coronas, myrteas ... casas*; v. 46: *detinenda (Heinsius; detinente S, detinent et T V; continenter Shackleton Bailey) tota ... peruiglanda (peruiclanda S, per uigila T, peruigil a V; pervig<i>landa Shackleton Bailey)*; v. 50: *ipsa iura*; v. 52: *quantus ... campus*; v. 53: *puellae uel puellae*; v. 58: *rigentibus ... floribus* (espunge il v. 58 Shackleton Bailey); v. 60: *totis (†totis† Shackleton Bailey) ... uernis*; v. 62: *fetus mixtus*; vv. 65-66: *caelum ... pontum subditum / peruium*; v. 67: *inbuit iussitque*, dove l'enclitica non interferisce con l'effetto fonico; v. 69: *Troianos ... Latinos*; v. 70: *Laurentem ... coniugem*; v. 72: *Romuleas ... nuptias*; v. 73: *unde Ramnes ... Quirites proque (atque Shackleton Bailey) prole*; v. 74: *matrem (parem Shackleton Bailey) ... nepotem Caesarem*; v. 79: *delicatis ... osculis*; v. 88: *marito barbaro*; v. 90: *fiam ... desinam*.

Una figura retorica piuttosto ricorrente nel *P. V.* è l'anafora, tipica delle preghiere, delle invocazioni, degli scongiuri, oltre che delle cantilene e delle filastrocche. Ai vv. 5, 7, 8 e 57, 59 si ha la ripetizione anaforica di *cras* (in 8 e 57 *cras* apre il ritornello); anafora ancora ai vv. 2-3: *uer ... uer ...; uere ... / uere ... uere ...*; ai vv. 13-15: *ipsa ... / ipsa ... / ... ipsa ...*; vv. 23-24: *... deque ... / deque ... deque ... deque ...*; v. 33: *neu*

... *neu ... neu ...*; vv. 40-41: *ipsa ... / ipsa ...* (dove si ha anche parallelismo); v. 45: *nec ... nec ... nec ...*; ai vv. 51-52: *Hybla ... / Hybla ...* (dove si ha anche parallelismo); al v. 54: *quaeque ... quaeque ... quaeque ...*; vv. 55-56: *iussit ... / iussit ...*; al v. 65: *perque ... perque ... perque ...*; vv. 69-70: *ipsa ... / ipsa ...*; v. 76: *rura ... rura*, dove *rura* ad inizio di ciascun emistichio ha la doppia funzione sintattica di oggetto e di soggetto; vv. 78-79: *... ipsa ... / ipsa ...*; vv. 89-90: *... quando ... / quando ...*

Paronomasia si ha al v. 63: *mentem permeanti* e al v. 73: *proque (atque Shackleton Bailey) prole*, come si è detto.

Il poliptoto, che come figura della ripetizione contribuisce alla realizzazione della tecnica ripetitiva propria del carme, è riscontrabile ai vv. 1, 8, 12, 27, 36, 48, 57, 68, 75, 80, 93: *amet ... amavit ... amavit ... amet*; 2-3: *uer ... uer ... uere ... / uere ... uere ...*; 3-5: *amores / ... / amorum*; 28-32: *... ire ... / it ... / ... / ite ... / ... ire ... ire ...*; 30-31: *... Amorem ... / ... Amor e, inoltre, esse ... feriatum ... / ... feriatum est ...*; 37-41: *uirgines ... / ... uirgo ... / ... / ... / ... uirginem*; 49-52: *... floribus / ... / ... flores ... / ... florum ...*; 53-54: *... montium / ... montes (fontes ... Shackleton Bailey: accolgo la lezione tràdita; in realtà, il poeta ha menzionato le ninfe dei monti nel verso precedente, ma la tecnica ripetitiva¹⁰⁶ ed enfatica è tipica del carme) ...*; 70-71: *... dedit, / ... dat ...*; 76-77: *rura ... rura ... / ... rure*, dove *rura* ha la doppia funzione sintattica, di oggetto e di soggetto, ad inizio di ciascun emistichio e *rure* è ablativo locale; 90-92: *tacere ... / ... tacendo ... / ... tacerent*; 91-92: *perdidi ... / ... perdidit ...*

Una figura etimologica è al v. 29: *it ... comes*, dove *it* è emendamento del Pithoeus, accolto dagli Edd., del tràdito *et*.

L'anastrofe rappresenta molto spesso un'enfasi: v. 10: *caerulas inter cateruas inter et bipedes equos*; v. 43: *congreges inter cateruas*; v. 44: *floreas inter coronas, myrteas inter casas*; al v. 56 in *iussit et* l'anastrofe è probabilmente favorita dalla ricerca dell'anafora con il v. 55 (*iussit ... / iussit*), di cui si è detto.

L'iperbato, che, al pari dell'anastrofe, si colloca tra quelle modificazioni nell'ordine dei costituenti di frase dovute a variazioni nel 'distribuire' l'informazione, determina l'enfasi sugli elementi 'spostati' e figura ai vv. 15-16 (dove si ha anche enjambement): *... ipsa roris lucidi / noctis aura quem relinquit spargit humentis (umentes Shackleton Bailey)*

¹⁰⁶ E. g., *de maritis imbribus* vv. 4 e 11 (v. 11 *marinis fluctibus* Shackleton Bailey); *montes* vv. 53 e 54 (v. 54 *fontes* Shackleton Bailey), *iura dicit* vv. 7 e 50 (v. 50 *dicet* Shackleton Bailey); queste ed altre 'ripetizioni', come si è detto, sono state ritenute erronee da vari Edd. e, pertanto, emendate. Per tale motivo non accolgo la correzione *fontes* dello Scriverius, condivisa dal Formicola nella sua ediz. e ribadita in rec. cit., 723.

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

aquas, con il genitivo *roris lucidi* notevolmente distanziato dallo stilema cui è legato, ed il pronome relativo posposto al soggetto; 28: *ipsa Nymphas diua luco iussit ire myrteo*; 37: *conpari Venus pudore mittit ad te uirgines*; 42: *iam tribus choros uideres feriatas noctibus*; 60: *ut pater totis (†totis† Shackleton Bailey) creauit (crearet Shackleton Bailey) uernis annum nubibus*; 61: *in sinum maritus imber fluxit almae coniugis*; 62: *unde fetus mixtus omnis aleret magno corpore*; 78: *hunc, ager cum parturiret, ipsa suscepit sinu*; 82: *quisque tutus quo tenetur coniugali foedere*.

Isocolo o parisosi si ha al v. 3: *uere concordant amores, uere nubunt alites*; ai vv. 40-41: *ipsa uellet te rogare, si pudicam flecteret; / ipsa uellet ut uenires, si deceret uirginem*; al v. 44: *floreas inter coronas, myrteas inter casas* (in cui è presente anche l'anastrofe); al v. 46: *detinenda (continenter Shackleton Bailey) tota nox est, peruiglanda (pervig<i>landa Shackleton Bailey) canticis*; ai vv. 51-52: *Hybla, totos funde flores, quidquid annus adtulit; / Hybla, florum sume uestem, quantus Aetnae campus est*; al v. 89: *illa cantat, nos tacemus*: il parallelismo dei membri è tipico fra l'altro dello stile biblico.

Nonostante la coincidenza fra metro e sintassi sia una prerogativa pressoché costante del *P. V.*, non mancano casi di enjambement come ai vv. 5-6: *cras amorum copulatrix inter umbras arborum / implicat casas uirentis (virentes Shackleton Bailey) de flagello myrteo*; vv. 14-15: *ipsa surgentes papillas de Fauoni spiritu / urget in notos penates*¹⁰⁷ (*nodos tumentes Shackleton Bailey*); vv. 15-16: *... ipsa roris lucidi / noctis aura quem relinquit spargit humentis (umentes Shackleton Bailey) aquas*; vv. 66-67: *peruium sui tenorem seminali tramite / inbuit iussitque mundum nosse nascendi uias*; 73-74: *unde Ramnes et Quirites proque prole posterum / Romuli matrem (parem Shackleton Bailey) crearet et nepotem Caesarem*.

Tra le figure di pensiero figurano l'antitesi, il chiasmo, la sentenza, l'apostrofe, la personificazione o prosopopea.

¹⁰⁷ Ho preferito, con I. Cazzaniga (*Saggio critico ed esegetico sul Pervigilium Veneris*, «SCO» 3, 1953, 75-76), attenermi alla tradizione manoscritta: *ipsa surgentes papillas de Fauoni spiritu / urget in notos penates* ...: in sostanza, *penates* di S e V (*pen//tes* et a s. l. V) e *pentēs* di T A (*patentes* s. *pentēs* A) concordano: si può aggiungere che il termine *penates* ben si adatta in un contesto in cui gioca un ruolo significativo l'«umanizzazione» della natura e la personificazione delle *rosae* (cfr. il mio commento: Mandolfo, op. cit., 73 ss.); anche l'aggettivo *notos* di S, laddove tramandano *totos* T V A (*toros* s. *totos* A), è da mantenere e non è necessario correggere *notos penates* in *nodos tumentes* (Shackleton Bailey) o apportare altre correzioni (per le proposte avanzate rinvio all'apparato critico della mia ediz. *ad l.*): l'espressione *in notos penates* è davvero raffinata e preziosa: i *penates* sono *noti*, in quanto sempre medesimi sono quelli che ad ogni primavera i fiori rinati abitano (cfr. I. Cazzaniga, *ibid.*, 76). Per i motivi suddetti non condivido *nodos tenaces* di Scriverii amicus, correzione difesa dal Formicola nella sua ediz. e ribadita in rec. cit., 723.

L'antitesi, prediletta dall'oratoria e dalla poesia di tutti i tempi, si presta, com'è noto, a dare corpo alle inquietudini esistenziali: così al v. 89 si ha *illa cantat, nos tacemus*, in cui la perfetta simmetria, espressa nel *dicolon*, già evidenziato, rende ancora più vivo il contrasto.

Il chiasmo è realizzato ai vv. 30-31: *esse Amorem feriatum ... / ... feriatum est Amor*; al v. 32: *iussus est inermis ire, nudus ire iussus est*; al v. 53: *ruris hic erunt puellae uel puellae montium*; al v. 76: *rura fecundat uoluptas, rura Venerem sentiunt*, in cui figurano i due soggetti al centro, ma nel contempo è realizzata anche l'anafora.

L'uso retorico della sentenza come condensazione 'a effetto' di un *topos* si presenta nella forma assertiva nel motto proverbiale posto alla fine del carme al v. 92: *sic Amyclas, cum tacerent, perdidit silentium*.

Un'enfatica apostrofe è ai vv. 51-52, *Hybla, totos funde flores, quidquid annus adtulit; / Hybla, florum sume uestem, quantus Aetnae campus est*, mirante a suscitare *pathos* e provocare partecipazione emotiva: il vocativo e l'imperativo attuano la funzione 'conativa' del linguaggio, perché orientano il discorso sulla 'seconda persona', che viene così introdotta direttamente nell'enunciazione. Tali versi offrono, peraltro, un'altra figura di pensiero, la prosopopea o personificazione, con l'immagine di *Hybla (Gereatis)* che sparge tutti i fiori che la stagione ha prodotto, indossando una veste di fiori, quanto è grande *Aetnae campus*, ossia la «pianura di Catania»¹⁰⁸: qui si inserisce anche un'iperbole, un tropo, che, per dirla con il Fontanier¹⁰⁹, presuppone la 'buona fede' in chi la usa: cioè si presentano le cose con l'intenzione non d'ingannare, ma di condurre proprio alla verità e di imprimere ciò che si deve realmente credere, attraverso ciò che l'iperbole dice di incredibile.

Personificazione si ha anche nella descrizione della rosa ai vv. 19-26, in cui il poeta evoca il cerimoniale del matrimonio attraverso le fasi della fioritura, come si è detto, e i vv. 20-21 - *humor (umor Shackleton Bailey) ille, quem serenis astra rorant noctibus, / mane uirgineas papillas soluit humenti (umentis Shackleton Bailey) peplo* - sintetizzano lo sbocciare della *rosa-uirgo*: lessemi utilizzati anfibologicamente sono *papilla, rubor, pepulum, ignea uestis*.

Al v. 79 l'espressione *ipsa florum delicatis educauit osculis*, «ella lo allevò con gli amorevoli baci dei fiori», induce a pensare ad una poetica personificazione dei *flores*, che attraverso gli *oscula* nutrono Amore con il loro nettare.

¹⁰⁸ C. Ciccìa (*Il mito di Ibla nella letteratura e nell'arte*, Cosenza 1998, 58 ss.) ha riscontrato nel *P. V* la fonte più vicina della «Primavera» del Botticelli, dipinto nel quale il pittore ha dato un corpo e un volto a Ibla: quelli della fanciulla che indossa 'la veste di fiori'.

¹⁰⁹ P. Fontanier, *Les figures du discours*, Paris 1977, 180.

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

Fra i tropi la metonimia, la sineddoche, la metafora, la perifrasi.

Metonimie sono *annum* al v. 13 e *annus* al v. 51 («stagione») e *annum* al v. 60 («raccolto dell'anno»), *penates* (*tumentes* Shackleton Bailey) al v. 15 («calici»); *osculis* ai vv. 23 («baci»); *ore* ai vv. 85 e 87 (nel senso di «voce»); *ruborem* al v. 25 («pudore»).

Sineddoche con l'uso del singolare per il plurale si ha al v. 6: *de flagello myrteo*, al v. 81: *explicant tauri latus*; del plurale per il singolare singolare al v. 18: *casus suos*; del tutto per la parte: *aquas* per *guttas*, al v. 16; della parte per il tutto al v. 63: *uenas*, per indicare l'elemento fisico.

Fra le metafore: al v. 4, *nemus comam resoluit*, si ha l'uso metaforico di *coma* riferito a esseri inanimati (cfr. Hor. *c.* 1, 21,5 e 4, 3, 11); al v. 17 *lacrimae* indicano poeticamente la «rugiada»: *et (en* Shackleton Bailey) *micant lacrimae trementes de caduco pondere* (cfr. Ov. *met.* 6.396-397); metaforiche ai vv. 23-24 sono le espressioni riferite alla rosa rossa, che dal poeta è stata personificata: *facta ... de cruore deque amoris* (*Amoris* Shackleton Bailey) *osculis / deque gemmis deque flammis deque solis purpuris*; metaforica è l'espressione *nascendi vias* al v. 67; in senso metaforico è usato, per la prima volta, il termine *uer* al v. 89 nell'espressione: *quando uer uenit meum?*

Numerose le perifrasi con la funzione di innalzare il registro stilistico, a volte utilizzate per realizzare un'altra figura retorica, l'antonomasia: v. 5: *amorum copulatrix* (Venere); v. 38: *uirgo Delia* (Diana); v. 45: *poetarum deus* (Apollo); v. 53: *ruris ... puellae* (le ἀργονόμοι νύμφαι citate da Om. *Od.* 6, 105) e *puellae montium* (Oreadi); v. 55: *pueri mater alitis* (Venere); v. 70: *Laurentem puellam* (Lavinia); v. 71: *puericam uirginem* (Rea Silvia); v. 74 *Romuli matrem* (*parem* Shackleton Bailey) (Rea Silvia, secondo l'esegesi da me proposta nella mia ediz. *ad l.*); v. 86 *Terei puella* (Filomela, secondo l'esegesi da me proposta nella mia ediz. *ad l.*).

L'autore del *P. V.*, come si è avuto modo di constatare, usa con frequenza gli *ornamenta* retorici, prediligendo le figure della ripetizione.

Nella ricercatezza espressiva rientra anche il gioco onomatopeico, come si nota al v. 11: *... undantem Dionem* (*Dionen* Shackleton Bailey) *de maritis imbribus*; al v. 39, *ut nemus sit incruentum de ferinis stragibus*, «i gruppi *-cr-*, *-ri-*, *str-* fissano la corrispondenza tra il suono, crudo e stridente, ed il significato che riflette per aposiopesi l'immagine delle ferite subite dagli animali colpiti»¹¹⁰; al v. 61, *in sinum maritus imber fluxit almae coniugis*, «le insistenti liquide riproducono il senso del flui-

¹¹⁰ Formicola, op. cit., 38.

re dell'acqua fecondatrice che penetra nella terra»¹¹¹; al v. 85, *ore rauco ... cygni perstrepunt*, il ripetersi della -r riproduce lo stridio dei cigni.

Nella descrizione della primavera la ricercatezza espressiva si manifesta in un caleidoscopio di colori e di luce, espressioni di gioia, come spesso in Lucrezio, ma che risultano alla fine del carne stridere con la malinconia del poeta: v. 6: *casas uirentis (virentes Shackleton Bailey)*; v. 9: *tunc cruore de superno spumeo pontus globo*; v. 10: *caeruleas inter cateruas*; v. 13: *ipsa gemmis purpurantem pingit annum floribus (floridis Shackleton Bailey)*; v. 19: *en (Bouhier; in codd.) pudorem florulentae prodiderunt purpurae*; vv. 23-26: *facta cuius (Cypridis Shackleton Bailey) de cruore deque amoris (Amoris Shackleton Bailey) osculis / deque gemmis deque flammis deque solis purpuris, / cras ruborem, qui latebat ueste tectus ignea, / unico marita nodo (Noto marita Shackleton Bailey) non pudebit soluere.*

E anche le frequenti citazioni del termine *flos* e derivati contribuiscono a screziare di colori il paesaggio primaverile: oltre ai versi citati *supra*, ricordiamo il v. 44: *floreas inter coronas ...*; il v. 49: *iussit Hyblaeis tribunal stare diua floribus*; i vv. 51-52: *Hybla, totos funde flores, quidquid annus adtulit; / Hybla, florum sume uestem, quantus Aetnae campus est*; il v. 79: *ipsa florum delicatis educauit osculis.*

La luminosità è espressa ai vv. 15-16: *... ipsa roris lucidi / noctis aura quem relinquit spargit humentis (umentes Shackleton Bailey) aquas*; al v. 17: *et (en Shackleton Bailey) micant lacrimae tremantes de caduco pondere.*

Sono presenti anche le ombre, benché apportatrici di benessere: v. 5: *cras amorum copulatrix inter umbras arborum*; v. 58: *et rigentibus uirentes*¹¹² *ducat umbras floribus* (Shackleton Bailey espunge il verso); v. 83: *subter umbras cum maritis ecce balantum greges*; v. 86: *adsonat Terei puella subter umbram populi.*

Antinomici sono invece il canto e il silenzio: il canto espresso al v. 2: *uer iam canorum*; al v. 46: *detinenda (continenter Shackleton Bailey) tota nox est, peruiglanda (pervig<i>landa Shackleton Bailey) canticis*; ai vv. 84-86: *et canoras non tacere diua iussit alites. / iam loquaces ore rauco stagna cygni perstrepunt: / adsonat Terei puella subter umbram populi, / ut putes motus amoris ore dici musico*; al v. 89: *illa cantat*; il silenzio, di contro, espresso ai vv. 89-90: *... nos tacemus ... / quando fiam uti chelidon ut tacere desinam? / perdidit Musam tacendo, nec me Phoebus respicit. / sic Amyclas, cum tacerent, perdidit silentium.*

Il carne si chiude, dunque, con l'introspezione psicologica, che ci mostra un poeta malinconico, misterioso e incredibilmente attuale.

¹¹¹ Formicola, op. cit., *ibid.*

¹¹² Per lo stilema *uirentes ... umbras* cfr. Stat. *Theb.* 4.804 s.: *Illi per dumos et opaca uirentibus umbris / deuia.*

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

Traendo le conclusioni della presente ricerca, si può affermare che la lingua del *P. V.* è intrisa di elementi classici, ma anche post classici e tardi; di forme auliche e di espressioni della lingua d'uso; presenta mescolanza di tono elevato e di tono prosastico: il carne è caratterizzato da un ricco spettro di registri espressivi la cui *lexis*, dunque, non è uniforme, ma ora si avvicina all'*elocutio* classica ora scende quasi al livello del *sermo humilis*, ora mescola i mezzi espressivi dell'una e dell'altro. L'autore ha utilizzato tutti i possibili livelli linguistici che era in grado di esprimere: si tratta con certezza di un poeta colto, che ben conosce gli *ornamenta* retorici e i classici¹¹³, di cui si serve ampiamente, armonizzandoli con termini, espressioni e costrutti che rispecchiano il *sermo familiaris* e *cotidianus*, creando un impasto ricercato e davvero originale.

Come si è evidenziato, colti e di uso poetico sono per lo più i grecismi, fra cui *chelidon*, di cui come nome comune abbiamo attestazioni solo nel latino tardo; di carattere poetico sono alcuni arcaismi morfologici, le numerose determinazioni di luogo senza preposizioni e il dativo di direzione (*luco ... ire myrteo*); impiegato per la ricerca dell'espressività è il *simplex pro composito* (*undantem, posuit, cede, ducat*); propri della lingua affettiva i diminutivi, di cui *papilla* come termine riferito al mondo vegetale è tardo; popolari sono alcuni termini come *casa, compar*, popolare è l'uso di *quidquid* in relazione ad un precedente plurale maschile e di *illa* con il valore di *ea*; propri della lingua d'uso le interiezioni *en ed ecce* e l'impiego del generico *facio* in luogo di verbi più appropriati e specifici (*fecit ... Dionem; facta ... de cruore; fecit ... nuptias*); proprie della lingua parlata sono la forma sincopata *peruiglanda* e la forma contratta *nil*; frequente l'uso del *presens pro futuro* proprio della *Umgangssprache*; di uso arcaico e raro, ma altresì familiare, è *puDET* costruito personalmente; un impiego popolare è quello di *subter* e accusativo con verbo o immagine di quiete; tipico della lingua d'uso l'impiego delle relative avverbiali con valore finale introdotte da *unde* (*unde ... aleret e unde ... crearet*); espressioni che risentono della lingua parlata sono *una res est quam rogamus; cras erit quo; fecit ... nuptias*; espressione proverbiale, un tratto della lingua familiare, è *sic Amyclas, cum tacerent, perdidit silentium*.

L'esame linguistico ha permesso di evidenziare termini e costrutti appartenenti non solo alla *Umgangssprache*, ma soprattutto al latino tardo.

Il termine *mundus* anche nel senso di *homines* figura prevalentemente in autori del periodo postclassico, ma soprattutto tardo; *seminalis*

¹¹³ Per questo aspetto rinvio al commento della mia edizione, C. Mandolfo, op. cit., *passim*.

di sporadico uso postclassico, riferito all'ambito riproduttivo è di uso prevalentemente tardo; *permeo* riferito alla divinità, allo spirito divino, ha attestazioni solo in Apuleio e nel periodo successivo; *copulo* in nesso con *nuptiae* è di uso prevalentemente tardo, soprattutto presso gli autori cristiani; *totus*, impiegato al posto di *omnis* già nel latino classico, diventa sempre più comune nel latino tardo; *uel* soprattutto nel latino tardo ha il valore di *et*, benché questo uso sia attestato anche nel latino classico.

Nell'ambito del lessico termini sicuramente tardi, e alcuni di uso raro, sono il grecismo *chelidon*, come si è detto, riferito a nome comune; *copulatrix*, attestato da Agostino e dallo Pseudo Leone Magno; *procreatrix* per quanto riguarda le attestazioni *de matre* e *laxius de dea, a qua gentis origo ducitur*; *papilla* relativamente alle attestazioni *de gemmis, germinibus florum sim., quae statu quodam papillis comparantur* e presente in Reposiano ed Ennodio; *maritus* nel senso di «fecondante», cioè *de rebus fecundantibus, gravidantibus*; *florulentus* per attestazioni sia *de rebus corporeis* sia *de rebus incorporeis*; inoltre, *delicatus* nel senso di *blandus, amoris plenus* e *congrex* riferito specificamente a *homines congregati* e non per l'uso *de bestiis, eiusdem gregis*, come ho chiarito.

Nell'ambito della sintassi, considerata l'esiguità dei versi, ci troviamo di fronte a un'esorbitanza di costrutti di *de* con ablativo diffusi precipuamente in età tarda, come il *de* causale e strumentale, ivi compreso il complemento di abbondanza, un caso particolare di ablativo strumentale: anche se con l'impiego di questo nesso sintattico l'autore del *P. V.* ha voluto mirare a un effetto ritmico-stilistico ed emotivo¹¹⁴ non si può negare che questo ben si inserisce e acquista rilievo in un contesto che orienta, anche per altre vie, verso il latino tardo; *concordant* in forma intransitiva e assoluta *de rebus*, attestato piuttosto raramente in età classica, diviene sempre più frequente nella tarda antichità, specialmente con gli autori patristici; un costrutto raro è quello della finale negativa espressa con la ripetizione di *neu* (*neu quid arcu neu sagitta neu quid igne laederet*); l'uso di *quando* con valore temporale è antico ed è tipico della lingua parlata, ma si sviluppa soprattutto nel latino tardo; infine, accogliendo *creavit* del codice poizore S, che rappresenta da solo, come si è detto, uno dei due rami della tr. ms., si ha una consecutiva con l'indicativo (*ut ... creavit*), frequente nel latino tardo.

Dunque numerosi sono i termini e i costrutti appartenenti al latino tardo. L'autore del *P. V.* presenta punti di contatto e affinità con autori

¹¹⁴ Cfr. Cucchiarelli, op. cit., 29, il quale, come si è rilevato, assegna il *P. V.* al IV sec.

del III e IV sec. d.C., quali Pentadio, Reposiano, Ausonio, Claudiano (della cui attività letteraria non abbiamo testimonianze dopo il 404), ma soprattutto Tiberiano¹¹⁵, che scrive nello stesso metro usato dall'autore del *P. V.*, e l'anonimo autore del *De rosis nascentibus*, in distici elegiaci; proprio all'inizio del IV secolo il tetrametro trocaico catalettico viene adottato in composizioni poetiche di maggiore impegno, per stile e idee, e viene ereditato dall'innologia cristiana.

Al v. 78 del *P. V.* l'espressione *ager cum parturiret* richiama *De aduentu ueris* 3 e 4 (Anth. Lat. 227.3 e 4 Shackleton Bailey = 235.3 e 4 Riese) di Pentadio, poeta che in distici elegiaci «ecoici», com'è noto, descrive l'arrivo della primavera: *parturit omnis ager*; l'espressione, comunque, è già in Virgilio *ecl.* 3.56: *nunc omnis ager; nunc omnis parturit arbos e georg.* 2.330: *parturit almus ager*; il v. 13 del *P. V.* *ipsa gemmis purpurantem pingit annum floribus* richiama *De aduentu ueris* 11: *floribus innumeris pingit ...*; e il termine tardo e raro *chelidon* di *P. V.* 90 - *quando fiam uti* (Rivinus; *ut codd.*) *chelidon ut tacere desinam?* - figura in *De aduentu ueris* 17: *garrula ... chelidon.*

Per le affinità con Reposiano: *P. V.* 13: *ipsa gemmis purpurantem pingit annum floribus* (*floridis* Shackleton Bailey) e *De concubitu Martis et Veneris* 38 (Anth. Lat. 247.38 Shackleton Bailey = 253.38 Riese): *pingunt* (*ut sunt* Shackleton Bailey) *purpureos candentia lilia flores*; *P. V.* 14: *ipsa surgentes papillas de Fauoni spiritu* e *De concubitu Martis et Veneris* 59: *dstrictis teneras foliis constringe papillas*: in entrambi si ha l'uso tardo e raro di *papilla*, già esaminato, nel senso di «bocciuolo»; ancora nel *De concubitu Martis et Veneris* compare la rosa, il fiore prediletto di Venere: al v. 54 la dea annoda i capelli con le rose (*et roseis crinem nodis subnecte decenter*); di rose è cosparso il letto nel verso precedente (*tu lectum consterne rosis ...*); e al v. 30 - *de roseis conecte manus, Vulcane, catenis* - figura l'ablativo strumentale con *de* e ablativo.

In Ausonio il carme 11, *De uere primo*, un *technopaegnon* in esametri uscenti tutti in monosillabi, comincia con termini cari all'autore del *P. V.*: *Annus ab exortu cum floriparum reserat uer, / cuncta uigent: nemus omne uiret: nitet auricomum rus ...* Del lezioso componimento *Cupido cruciatur* il verso 77 esce in termini che sembrano una parafrasi della rosa *facta ... de cruore* di *P. V.* 23: *... stilus ut tenuis sub acumine puncti / eliciat tenerum, de quo rosa nata, cruorem ...* Né del tutto casuale sembra il rincorrersi nello stesso verso di un aggettivo come *caerulus* e di un so-

¹¹⁵ Si vedano: Baehrens, *Kritische ...*, art. cit., 55 s.; Id., *Unedirte ...*, op. cit., 36 s.; Fort, *The Pervigilium Veneris and the Tiberiani ...*, art. cit., 173 ss.; Id. *The Pervigilium Veneris in ...*, op. cit.; Cameron, art. cit., 209 ss.; Mattiacci, op. cit., 19 ss.

stantivo come *caterua*, sia pure in diversa concordanza: *P. V.* 10: *caeruleas inter cateruas...* e *Mos.* 84: *dissere caeruleo fluitantes amne cateruas.*

Alcune coincidenze anche con Claudiano: l'espressione di *P. V.* 7 - *cras Dione iura dicit fulta sublimi throno* - per cui Venere appare, appunto, *fulta ... throno*, ricorre nell'*epithal. de nuptiis Honorii Augusti* (*carmin. maiora* 10.151 s.) (398 d.C.) ancora riferita a Venere, il cui trono è costituito dal dorso squamoso di Tritone: ... *hoc nauigat antro / fulta Venus...* Nello stesso carme, la descrizione dei campi di Cipro, isola di Venere, è intrisa (vv. 60-66) di termini e di immagini (più che di espressioni) che ricordano il *P. V.*: *intus rura micant, manibus quae subdita nullis / perpetuum florent, Zephyro contenta colono, / umbrosumque nemus, quo non admittitur ales, / ni probet ante suos diua sub iudice cantus: / ... / uiuunt in Venerem frondes omnisque uicissim / felix arbor amat ...* Lo stesso possiamo dire di un celebre passo di *rapt. Pros.* 2.89-93 (397 d.C. circa) : ... (scil. *Zephyrus*) *glaebas fecundo rore maritat, / quaque uolat, uernus sequitur rubor; omnis in herbas / turgēt humus medioque patent conuexa sereno. / sanguineo splendore rosas, uaccinia nigro / imbuit et dulci uiolas ferrugine pingit.*

In Tiberiano *c.* 1, *Amnis ibat* (*Anth. Lat.* 809 Riese), 20 versi composti nello stesso metro del *P. V.*, si rinvencono maggiori punti di contatto: oltre ai numerosi termini in comune con il *P. V.*, come *flos* (vv. 2, 5, 10, 20), *pictus* (v. 2), *caeruleus* (v. 3), *myrteus* (v. 3), *aura* (v. 4), *nemus* e *spiritus* (v. 7), *uer* (v. 8) e *uernus* (v. 16), *rosa* (v. 10), *nemus* e *rigeo* (v. 11), *fons* (v. 12), *uireo* (v. 13), *gutta* e *lucidus* (v. 14), *umbra* e *ales* (vv. 15, 20), *canorus* (v. 15), *strepo* (v. 16), *musa* (v. 18), *musicus* (v. 19), *lucus* (v. 20), si vedano le espressioni: *P. V.* 13: *ipsa gemmis purpurantem pingit annum floribus* (*floridis* Shackleton Bailey) e *c.* 1.2: ... *flore pictus herbido*; *P. V.* 15: *roris lucidi* e *c.* 1.14: *guttis ... lucidis*; *P. V.* 84 ss.: *et canoras non tacere diua iussit alites. / iam loquaces ore rauco stagno cygni perstrepunt: adsonat Terei puella subter umbram populi, / ut putes motus amoris ore dici musico* e *c.* 1.15-20: *has per umbras omnis ales plus canora quam putes / cantibus uernis strepebat et susurris dulcibus; / ... / ... / sic euntem per uirecta pulchra odora et musica / ales amnis aura lucus flos et umbra iuuerat.*

Numerosi elementi il *P. V.* ha in comune con l'adespoto *De rosis nascentibus*, non solo a livello lessicale per la presenza nel *De rosis nascentibus* di numerosi termini presenti nel *P. V.*, come *uer* (v. 1), *gutta* (v. 9), *gemma* (v. 13), *rosa* (vv. 15, 36, 43, 49), *rubor* (vv. 15, 38), *flos* (vv. 16, 18, 21, 23, 37, 41, 49), *ros* (v. 17), *Venus* (v. 18), *compar* (v. 24), *uireo* (v. 25), *tego* (vv. 25, 38), *purpureus* (v. 28), *ignis* e *coma* (v. 33), *tellus* e *mico* (v. 38), *uirgo* (v. 49), ma soprattutto a livello concettuale: è comune, infatti, ai due componimenti l'uso di termini, normalmente riferiti ad esseri umani, impiegati per la descrizione della rosa, con

Sulla lingua e la datazione del Peruigilium Veneris

una trasposizione che umanizza il fiore, come ha ben messo in luce G. Cupaiuolo¹¹⁶, il quale avanza l'ipotesi che il *De rosis nascentibus*, con la spinta allegorica, lascia presupporre l'esperienza del *P. V.* e colloca il *De rosis nascentibus* non prima del IV secolo e non dopo il VI secolo.

In definitiva, numerosi sono i termini e i costrutti che inducono a considerare il *P. V.* appartenente al latino tardo: in particolare, non è soltanto l'uso di termini o costrutti considerati in sé e per sé (per quanto anche questo basterebbe per ipotizzare una datazione tarda), ma è soprattutto il loro impiego 'concentrato' in pochi versi (82, in quanto 11 sono costituiti dal ritornello) che induce a formulare un'ipotesi credibile e non arbitraria circa la datazione: ritengo, dunque, che per gli elementi linguistici relativi soprattutto all'ambito lessicale e sintattico il *P. V.* sia da collocare non prima III secolo, verisimilmente nel IV, anche per le numerose affinità con autori tardi quali Pentadio, Reposiano, Ausonio, Claudiano, ma soprattutto Tiberiano e l'anonimo autore del *De rosis nascentibus*, e, comunque, anteriormente a Fulgenzio, il quale, come si è rilevato, ha sicuramente imitato il *P. V.* e la cui data di morte (550 d.C.) può essere assunta come *terminus ante quem*.

SVMMARIVM - *Carminis quod Peruigilium Veneris inscribitur lingua ac scribendi genus inuestigantur. Disseritur praesertim de uocabulis eorumque origine necnon significatione, de phonetica, de formis flexionalibus ac grammaticalibus, de structura ad uerborum constructionem pertinente, de uerborum sententiarumque ornamentis et conformationibus. In Peruigilio Veneris una cum eruditis uel excultis uocibus, locutionibus, constructionibus elementa cotidiani uel usitati sermonis reperiuntur. Permulta uocabula, uerborum significationes compositionesque pertinent ad tertii atque quarti saeculi p.Ch.n. sermonem Latinum. Peruigilii Veneris aliquot loci cum Pentadii, Reposiani, Ausonii, Claudiani, carminis De rosis nascentibus incerti Auctoris locis nonnumquam congruunt.*

Quibus rationibus censeo Peruigilium Veneris tertio uel potius quarto saeculo p.Ch.n. adscribendum esse.

¹¹⁶ Cupaiuolo, op. cit., 60 ss., *praes.* 64.

IL RUOLO PARADIGMATICO DELLA FIGURA DI MARCO AURELIO IN CASSIO DIONE. CONFRONTO CON LA FIGURA DI CARACALLA

MONICA MARTINI

Il Scopo di questo articolo è dimostrare la dimensione esemplare¹ di Marco Aurelio, in Cassio Dione, come emerge dalla lettura dei libri 71-80² della sua opera. Questo ruolo paradigmatico di Marco viene sottolineato non solo attraverso passi in cui lo si loda o se ne raccontano vita e ἀρεταί, ma anche grazie alla descrizione diametralmente opposta di Caracalla, modello negativo perché esatto contrario dell'imperatore filosofo³.

¹ Il giudizio positivo su Marco Aurelio è condiviso da tutti gli autori antichi – anzi, pare esserci un crescendo, fino ad arrivare ad Aurelio Vittore e allo Pseudo Aurelio Vittore, che gli attribuiscono quasi prerogative divine –, anche da quelli cristiani che, alla luce della persecuzione di Lione del 177, avrebbero dovuto criticarlo pesantemente: Erodiano afferma che ci furono molti uomini saggi al tempo di Marco Aurelio perché si adeguavano all'imperatore (Hdn. 1.2.4); Tert. *apol.* 5.8 lo definisce «imperatore tra i più venerabili»; Eutr. 8.11.1 dichiara che Marco fu più meritevole di ammirazione che di lode; Aur. Vict. *Caes.* 16.2 narra che tutte le sue azioni, sia in pace che in guerra, furono degne di un dio; Ps. Aur. Vict. 16.2 scrive similmente che fu dotato di tutte le virtù e di un genio quasi divino.

² Per la citazione dei libri dionei, mi avvalgo dell'edizione di U. P. Boissevain, *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*, 1-5, Berlin 1895-1931, tuttora la migliore. Occorre tenere presente che Boissevain, pur avendo proposto una nuova divisione degli ultimi venti libri rispetto a quella canonica, ipotizzata nel 1606 da Löwenklaw, ha mantenuto anche la tradizionale scansione in libri, capitoli e paragrafi. Per la precisione, l'autore ha segnato ai margini delle pagine di sinistra la numerazione da lui ideata, mentre in quelli delle pagine di destra ha posto la numerazione tradizionale. Cfr. Boissevain, op. cit., I, LV-LVI. Dunque, nel citare i passi, indicherò la numerazione tradizionale e, tra parentesi, quella suggerita da Boissevain.

³ Non sembra però che la considerazione di Dione dipenda da questa caratteristica di Marco; in vari passi, infatti, lo storico si esprime in termini poco lusinghieri nei riguardi di filosofi e stoici: D.C. 52.36.4; 66 [65].12.1; 66 [65].13.1; 66 (65).15.5. Cfr. anche C. J. D. Aalders, *Cassius Dio and the Greek world*, «Mnemosyne» 39, 1986, 293. Una posizione diversa è quella di G. Zecchini, *Modelli e problemi teorici della storiografia nell'età degli Antonini*, «CS» 20, 1983, 31. Cfr. anche G. R. Stanton, *Marcus Aurelius emperor and philosopher*, «Historia» 18, 1969, 570 ss.

È necessario premettere che il testo è filologicamente un problema: lo possediamo nell'epitome di Xifilino, (XI secolo), integrato da *excerpta* tratti dalle raccolte compiute su commissione dell'imperatore Costantino Porfirogenito nel X secolo⁴.

II¹ Nei libri a lui dedicati, il 71 e il 72, le lodi per Marco ricorrono costantemente, ma, secondo un tipico procedimento dioniano⁵, si concentrano nell'*excursus*, sull'indole e il regno, che l'autore pone dopo la morte dell'imperatore: fin dall'infanzia Marco mostrò un carattere semplice e amabile⁶, e questo fu la principale causa della predilezione di Adriano nei suoi confronti (71 [72].35.3)⁷.

Dione apprezza il sovrano per la sua eccelsa personalità⁸: era per natura portato alla virtù (71 [72].35.2: πρὸς ἀρετὴν ὄρμητο), anzi, le possedeva tutte (71 [72].34.2). Era un uomo onesto, nobile e pio⁹, ma anche sicuro e determinato: niente lo poteva indurre a compiere qualcosa al di fuori dei suoi principi (71 [72].30.2). In più, era una persona autenticamente buona, senza finzione (71 [72].34.5)¹⁰.

⁴ Per la situazione del testo di Dione, cfr. E. Schwartz, *Griechische Geschichtschreiber*, Leipzig 1959, 447-450 e F. Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford 1964, 1-3.

⁵ Cfr. F. Millar. op. cit., 61; J. D. Harrington, *Cassius Dio: a Reexamination*, Lexington 1971, 75-115; M. Hose, *Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio*, Stuttgart 1994, 444.

⁶ Cfr. D.C. 71 [72].35.4-5: Marco, da ragazzo, visitava i malati, e andava a trovare i maestri. Inoltre (71 [72].35.3) nonostante fosse stato designato Cesare, non divenne mai superbo, ma fu sempre sottomesso ad Antonino Pio, e rispettoso verso le persone importanti.

⁷ Adriano aveva disposto che Antonino Pio adottasse Lucio Commodo e Marco Annio Vero, il futuro Marco Aurelio. In 69.21.2, Dione aveva scritto che Adriano, in realtà, sperava nella successione di Marco, di cui apprezzava il carattere energico. Dione notava anche che Adriano, prendendo spunto dal *cognomen* del giovane, lo aveva soprannominato *Verissimus*. Questo particolare è confermato anche da Hist. Aug. *Aur.* 1.10. P. Grimal, *Marco Aurelio*, (trad. it.), Milano 1993 (= Paris 1991), nota che sono possibili varie spiegazioni per questo nomignolo: per esempio una notevole somiglianza tra Marco e il nonno, o, forse, una burla benevola per la propensione del ragazzo alla filosofia. Ma è comunque evidente che questo soprannome, secondo lo storico, è stato conferito a Marco a causa del suo amore per la verità e orrore per la menzogna.

⁸ R. Bering-Staschewski, *Römische Zeitgeschichte bei Cassius Dio*, Bochum 1981, 12.

⁹ Cfr. D.C. 71 [72].34.2: Marco era tanto pio che sacrificava in privato anche nei giorni nefasti.

¹⁰ Cfr. Hist. Aug. *Aur.* 29.6, ove è detto che Marco fu talvolta accusato di non essere sincero.

E ancora, Marco è definito, senza mezze misure, l'imperatore migliore tra tutti quelli che mai furono al potere (71 [72].34.2):¹¹ con lui, dice Dione, termina un'epoca d'oro, e ne comincia una di ferro e ruggine (71 [72].36.4).

Già nel modo in cui Dione chiama più volte Caracalla è evidente la contrapposizione con Marco: adopera il soprannome «Tarauta», rifacendosi a quello di un gladiatore di aspetto dimesso, ma di indole feroce (78 [79].9.3: τὸ τ' εἶδος καὶ σμικροτάτου καὶ κακοιδεστάτου καὶ τὴν ψυχὴν καὶ θρασυτάτου καὶ μαιφονωτάτου)¹².

Caracalla è descritto in termini decisamente negativi: egli apparteneva a tre razze, la gallica, l'africana e la siriana, ma di esse aveva ereditato tutti i difetti e nessuna qualità; l'imperatore, infatti, era codardo, incostante e spericolato come i Galli, crudele e feroce come gli Africani, scaltro come i Siriani (77 [78].6.1^a: τῆς μὲν Γαλατίας τὸ κοῦφον καὶ τὸ δειλὸν καὶ τὸ θρασύ, τῆς Ἀφρικῆς τὸ τραχὺ καὶ ἄγριον, τῆς Συρίας ὅθεν πρὸς μητρὸς ἦν, τὸ πανοῦργον)¹³.

I lati negativi maggiormente evidenziati, comunque, sono la crudeltà, l'avidità di denaro e la falsità¹⁴; pur affermando di essere molto pio, in realtà era assetato di sangue (77 [78].16.1)¹⁵ e detestava quelli che fingeva di amare, soprattutto se eccellevano in qualcosa. Era inoltre αὐτογνώμων, voleva essere l'unico a sapere tutto, e pretendeva di essere non solo colui che aveva il potere, ma l'unico ad averlo; perciò non chiedeva mai consiglio a nessuno, ed invidiava coloro che avessero una qualche utile conoscenza (77 [78].11.5).

¹¹ Questo giudizio è condiviso da Hist. Aug. *Aur.* 1.1.

¹² D.C. 78 [79].10.3; 11.4; 12.6; 13.4; 15.2; 17.2; 18.4; 20.4; 21.1; 23.1; 26.2; 27.4; 28.2; 31.3; 32.1 e 4; 33.2; 36.3; 79 [80].2.6; 3.5. Il giudizio su Caracalla appare molto più duro nelle fonti a lui contemporanee (Dione ed Erodiano), e nell'*Historia Augusta* – che pongono l'accento sulla sua crudeltà –, che negli altri autori – tardi, e di carattere riassuntivo –, i quali si limitano a definirlo più aspro di Settimio Severo, e dominato dalla libidine; anzi, Aurelio Vittore esprime anche parole di lode, parlandone come di un uomo pacifico e disponibile verso tutti: Hdn. 4.3.4; Hist. Aug. *Carac.* 9.3; Eutr. 8.20.1; Oros. 7.18.2; Aur. Vict. 21.2. Su Caracalla cfr. C. Letta, *La dinastia dei Severi* in «Storia di Roma», 2.2, Torino 1991, 675 ss.

¹³ Poco dopo (77 [78].10.2), Caracalla è definito come focoso, leggero e furbo, riconducendo, ancora, quest'ultima caratteristica all'origine siriana della madre.

¹⁴ Cfr. per esempio D.C. 77 [78].11.5 (falsità); 12.6 (avidità); 4.2-5 (crudeltà). Cfr. Hist. Aug. *Carac.* 9.3; 11.5.

¹⁵ In questo passo è riferito l'episodio della Vestale, prima sedotta, poi condannata a morte da Caracalla per aver violato il voto di castità.

II² Lo storico nota che Marco, già ricco di doti, trasse grandi frutti dalla sua educazione (71 [72].35.1-2 e 6): un aspetto che Dione ammira è proprio quello ‘intellettuale’¹⁶. Marco infatti, dopo aver ricevuto un’ottima istruzione¹⁷, continuò a dedicarsi agli studi retorici e filosofici anche quando ormai sapeva di divenire imperatore (71 [72].35.6)¹⁸. Colmò Atene di doni per il beneficio di tutti, e vi istituì insegnamenti, retribuiti, di ogni disciplina (71 [72].31.3)¹⁹.

Dione dà notizie contrastanti su Caracalla, pur essendo dentro di sé convinto che fosse un individuo privo di interessi culturali; secondo lui, infatti, l’imperatore era dotato di capacità di espressione e di giudizio, si dimostrava acuto nella comprensione di molti argomenti, e sapeva parlare con prontezza (77 [78].11.4: οὐ μέντοι καὶ κακορρήμων ἢ κακογμώνων ἦν, ἀλλὰ καὶ συνίει τὰ πολλὰ ὀξύτατα καὶ ἔφραζεν ἐτοιμότατα). Aveva, in effetti, frequentato maestri, e studiato la filosofia, anche dopo che l’ascesa al trono, ma disprezzava chiunque avesse una certa educazione (77 [78].11.2: οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν ἐλογίζετο ... καὶ ἐν ὀλιγοῦρά ἡμᾶς τούς τι παιδείας ἐχόμενον εἰδόμενος ἐπιοιεῖτο)²⁰.

II³ Dione, osservando che Marco passò quasi tutta la vita a combattere contro i barbari della regione del Danubio (71 [72].3.1²) sottolinea la fermezza del sovrano verso i soldati²¹: una volta che essi, dopo aver ottenuto una splendida vittoria, avanzarono la richiesta di un donativo, l’imperatore lo rifiutò categoricamente, perché ciò avrebbe significato spremere il sangue dei loro genitori e parenti (71 [72].3.3; si riferiva, forse, ad un aumento della pressione fiscale); soltanto la divinità, aggiunte, aveva il diritto di decidere del potere personale. Con tale dichiarazione egli dimostrava di non temere eventuali rappresaglie dei soldati. Alla fine di questo esemplare comportamento, l’autore commenta che, nonostante le aspre guerre in cui fu coinvolto, Marco Aurelio non fece mai niente, nei riguardi dell’esercito, al di là di ciò che era giusto, spinto dall’adulazione o dal timore (71 [72].3.4).

¹⁶ Anche Hdn. 1.2.3 sottolinea la sapienza di Marco; vedi anche Aur. Vict. 16.9. Cfr. F. Gascò, *Casus Dion. Sociedad y política en tiempos de los Severos*, Madrid 1988, 17.

¹⁷ In D.C. 71[72].35.1 vengono citati scrupolosamente i maestri che lo hanno introdotto alle varie discipline: Cornelio Frontone e Claudio Erode Attico per la retorica, Giunio Rustico e Apollonio di Calcedonia per la filosofia. Cfr. Hist. Aug. *Aur.* 3; Eutr. 8.12.1.

¹⁸ Cfr. anche 71 [72].1².2: Marco, una volta ascenso al trono, non si vergognava di frequentare maestri.

¹⁹ Cfr. Aalders, op. cit., 285.

²⁰ Gascò, op. cit., 17, sottolinea che, per Dione, l’odio per la cultura è tipico dei tiranni.

²¹ Sul rapporto tra Marco Aurelio e i soldati cfr. A. Bianchi, *Marco Aurelio e l’esercito: testimonianze numismatiche*, «Miscellanea greca e romana» 15, Roma 1990, 147 ss.

Il ruolo paradigmatico della figura di Marco Aurelio in Cassio Dione

Caracalla, dopo l'omicidio del fratello Geta, riuscì ad ottenere l'appoggio dell'esercito, promettendo grandi favori e dichiarando persino che lui viveva soltanto per poter beneficiare i soldati (77 [78].3.1-2)²². Infatti, egli attuava grandi spese a favore dell'esercito, a scapito dei senatori, e, in generale, di tutto l'impero (77 [78].9.1)²³.

La propensione per l'elemento soldatesco si manifestò ad esempio quando l'imperatore, per onorare Achille, fece celebrare dei giochi presso la sua tomba, e distribuì denaro ai soldati, come se, commenta Dione ironicamente, volesse premiarli per aver preso la vera Troia (77 [78].16.7)²⁴.

II⁴ La ribellione di Avidio Cassio invita Dione a ribadire le virtù di Marco, e ad esaltarne la clemenza. Avidio Cassio, che aveva ricoperto un ruolo determinante nella sconfitta dei Parti all'inizio del regno di Marco, aveva poi ottenuto il governo della Siria, con autorità anche su tutte le province orientali²⁵. Egli intraprese la rivolta istigato da Faustina, moglie di Marco: aspettandosi che il marito, caduto malato²⁶, morisse da un momento all'altro, ella temeva che il trono passasse ad un'altra persona, dal momento che Commodus era troppo giovane e immaturo, e di scendere perciò alla condizione di privata cittadina (71[72].22.3)²⁷. Così Faustina avrebbe promesso ad Avidio Cassio se stessa e il trono nel caso che Marco fosse morto.

Quasi per giustificare il ribelle, per il quale nutre una certa ammirazione²⁸, Dione precisa che si era sparsa la voce della morte di Marco: Cassio, allora, senza aspettare conferme, si autoproclamò imperatore. Quando poi la voce venne smentita, egli non poteva più tornare indietro (71 [72].23.2)²⁹, e decise di conquistare il trono con la guerra.

²² Hist. Aug. *Carac.* 2.8 parla di una somma elargita ai soldati dopo la morte di Geta.

²³ Cfr. L. De Blois, *Volk und Soldaten bei Cassius Dio*, in *ANRW* 2, 34.3, Berlin-New York 1997, 2660 ss.

²⁴ La visita di Caracalla a Troia è narrata anche da Hdn. 4.8.5-7.

²⁵ Cfr. J. Spieß, *Avidius Cassius und der Aufstand des Jahres 175*, München 1975, 31 ss. e M.L. Astarita, *Avidio Cassio*, Roma 1983, 57 ss.

²⁶ Marco Aurelio era di salute cagionevole: cfr. D.C. 71.1.2; 71 [72].6.3; 34.2.

²⁷ Cfr. Hist. Aug. *Aur.* 24.6; *Avid.* 7.1, ove è riportata la stessa versione, ma con un margine di dubbio. Al contrario, Hist. Aug. *Avid.* 11.1 pare proprio escludere la colpevolezza di Faustina.

²⁸ Dione in 71 [72].22.2 scrive infatti che ognuno avrebbe voluto un uomo del genere come imperatore, anche se poi osserva, con malcelata disapprovazione, che era figlio di un uomo divenuto prefetto d'Egitto per merito dell'abilità oratoria.

²⁹ Hist. Aug. *M. Ant.* 24.7; *Avid.* 7.2 affermano che Cassio diffuse ad arte la diceria della morte di Marco.

In questo frangente emerge la grandezza morale di Marco. Dopo appena tre mesi, Cassio venne ucciso da un decurione: e l'imperatore, che già in un lungo discorso (71 [72].24-26)³⁰ ai soldati aveva manifestato l'intenzione di perdonarlo, ne fu molto addolorato, e rifiutò di vedere la sua testa, facendola immediatamente seppellire (71 [72].27.1-3¹)³¹. Dione ne è sicuro: se Cassio fosse stato catturato vivo, sarebbe stato risparmiato (71 [72].30.4).

La clemenza di Marco non si esaurì con il capo della rivolta, ma si esplicò anche verso i suoi seguaci: nessuno degli abitanti delle province che si erano unite a lui, né di alto né di basso ceto, fu mandato a morte (71 [72].27.3²)³². Furono condannati soltanto coloro che, oltre ad avere aderito alla causa di Cassio, si erano macchiati di altri crimini: Calvisio Staziano, prefetto d'Egitto, benché schieratosi con Cassio, fu relegato su un'isola, mentre coloro che gli si erano uniti furono rilasciati (71 [72].28.3-4).

Un avvenimento terribile, e particolarmente significativo della crudeltà di Caracalla³³, fu, per Dione, il massacro di Alessandria, avvenuto tra l'autunno del 215 e la primavera 216³⁴. L'imperatore, poiché aveva sentito che in quella città veniva criticato e burlato per varie ragioni, tra cui per l'assassinio di suo fratello, aveva deciso di vendicarsi. Così, giunto ad Alessandria, prima finse di accogliere cordialmente i cittadini più importanti venuti a salutarlo nei quartieri periferici, poi li fece uccidere. Quindi marciò sulla città, facendo massacrare tutti i suoi abitanti, ed espellendo gli stranieri, tranne i commercianti, dopo averne confiscato il denaro (77 [78].22-23.2)³⁵.

³⁰ Anche se talvolta si è dubitato della sua autenticità, generalmente si pensa che sia stato realmente tenuto: cfr. Birley, *Marco Aurelio*, (trad. it.) Milano 1990 (London 1966), 234; Grimal, op. cit., 172. In esso, Marco appare sostenuto da valori altissimi, come lealtà, fedeltà, amicizia, interesse al bene comune.

³¹ La stessa cosa è riportata in *Hist. Aug. Aur.* 25.3.

³² La clemenza di Marco in questo frangente è attestata anche da *Hist. Aug. Aur.* 25.6-9.

³³ Questa si era già evidenziata in parecchie uccisioni, tra cui quella di Geta, della moglie Plautilla, del prefetto Papiniano: *D.C.* 77 [78].1.1; 2; 4.1. Cfr. *Hdn.* 4.4.3; 4.6.3.

³⁴ Per questa data propende A. Lukaszewicz, *Alexandrie sous les Sévères et l'historiographie*, in «Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba» Bologna 1989, 496. Cfr. K. Buraselis, *Zu Caracallas Strafmaßnahmen in Alexandrien (215/6): die Frage der Leinenweber in P. Giss. 40 II und der syssitia in Cass. Dio 77 (78).23.3*, «ZPE» 108, 1995, 166 ss.; A. Favuzzi, *Caracalla e i syssitia degli Alessandrini*, «ZPE» 121, 1998, 251. Cfr. *Hist. Aug. Carac.* 6.1-3.

³⁵ *Hdn.* 4.8.6-9.8 e *Hist. Aug. Carac.* 6.2-3 riportano circa le stesse notizie, tranne per il fatto che i primi ad essere uccisi non sarebbero stati i notabili del luogo, ma i giovani, radunati per essere arruolati.

II⁵ La mitezza di Marco si manifestò anche nel comportamento verso i gladiatori: poiché era contrario agli spargimenti di sangue, li faceva combattere con armi smussate (71 [72].29.3).

Caracalla, al contrario, amava gli spettacoli cruenti, in cui morissero non solo tante belve, ma anche più gladiatori possibile³⁶; era assetato di sangue in ogni aspetto della sua vita (77 [78].6.2)³⁷.

III Fin qui un parallelo per contrasto tra Marco e Caracalla, che fa vedere come il giudizio di Dione cambi nettamente quando parla dell'uno e dell'altro. Vorrei analizzare, adesso, più dettagliatamente, due altri comportamenti di Marco Aurelio e Caracalla, su cui Dione si sofferma: il rapporto con le rispettive mogli e con il senato.

III^{1a} Faustina, moglie di Marco Aurelio, e Plautilla, moglie di Caracalla, erano molto diverse per condizione sociale, provenienza, educazione, anche se, forse, non molto distanti come età. Faustina, figlia dell'imperatore Antonino Pio, al momento delle nozze era più o meno quindicenne³⁸. Plautilla, figlia di Plauziano, il prefetto del pretorio di Settimio Severo, che in quegli anni (200-205 d. C.) assurse a grande potenza (75 [76].14.2-7), al punto da detenere il vero potere imperiale (75 [76].15.1)³⁹, era quattordicenne⁴⁰. L'influenza di Plauziano su Settimio Severo fu talmente grande che questi volle la figlia del prefetto come moglie per il primogenito, pur essendoci, secondo Dione, molte altre ragazze di alto rango su cui poteva cadere la scelta (75 [76].15.2).

Anche il matrimonio di Marco era stato voluto dal predecessore⁴¹, principalmente per conferire maggiore stabilità alla successione, ma

³⁶ Egli stesso talvolta combatteva nell'arena (D.C. 77 [78].17.4), ma non sappiamo quale tipo di armi usasse. Caracalla amava anche fare stragi di animali nel circo e guidare personalmente il carro nelle corse (D.C. 77 [78].10.1-2); cfr. *Hist. Aug. Carac.* 5.5.

³⁷ D.C. 77 [78].19.3-4: con uno spettacolo del genere festeggiò anche un suo compleanno.

³⁸ *Hist. Aug. Pius* 10.2; *Aur.* 6,6; *PIR²* A 716. Cfr. D. Kienast, *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt 1990, 141; A. Birley, *Marco Aurelio*, 39: Faustina ebbe la prima figlia nel 147, e l'ultimo nel 170, perciò è ipotizzabile una data di nascita intorno al 130.

³⁹ La figura di Plauziano, cui Cassio Dione dedica lunghe pagine, appare appena abbozzata in *Hist. Aug. Sept. Sev.* 5.8 e *Carac.* 1.8. Invece *Hdn.* 3.10.6-12.12, si dilunga sulle vicende del prefetto.

⁴⁰ Anche Caracalla, all'epoca del matrimonio aveva quattordici anni. Cfr. *PIR²* F 564; Kienast, op. cit., 165. Cfr. anche B. M. Comucci Biscardi, *Donne di rango e donne di popolo nell'età dei Severi*, Firenze 1987, 37-38.

⁴¹ *Hist. Aug. Aur.* 6.2: dopo la sua ascesa al trono, Antonino Pio ruppe i fidanzamenti (voluti da Adriano) tra Lucio Aurelio Vero e sua figlia Faustina, e tra Marco Aurelio e Ceionia Fabia (sorella di Lucio), e invitò Marco a prendere in moglie Faustina. Lucio Vero sposò poi Lucilla, figlia di Marco: cfr. *Hist. Aug. Aur.* 7.8; D.C. 71.1.3.

quello di Caracalla non fu nemmeno una decisione libera di Settimio Severo, in quanto la sposa venne imposta dall'ambizioso amico del padre. Il matrimonio doveva rafforzare la posizione di Plauziano, non quella di Caracalla, che, infatti, odiò la sposa fin dall'inizio (76 [77].3.1)⁴².

Tuttavia la figura di Faustina appare, nel quadro di Dione, tutt'altro che cristallina, come abbiamo visto: l'autore la ritiene responsabile della rivolta di Avidio Cassio⁴³. Marco Aurelio, comunque, tollerò le colpe della moglie senza mai punirle (71 [72].34.3)⁴⁴.

⁴² Secondo D. Tudor, *Donne celebri del mondo antico* (trad. it.), Milano 1980, (=Bucarest 1972), 309-310, le discordie tra Plautilla e il marito sarebbero state fomentate da Giulia Domna, madre di Caracalla, e Plauziano, che si detestavano a vicenda. Similmente, J. P.V. D. Baldson, *Roman Women. Their History and Habits*, London 1962, 152, ripreso poi da E. Wallinger, *Die Frauen in der Historia Augusta*, Wien 1990, 89, afferma che Giulia Domna odiava Plautilla in quanto era un segno evidente di come Plauziano avesse un ascendente più forte di lei su Settimio Severo.

⁴³ Cfr. *supra*, 67. Sulla possibilità che Faustina si sia realmente accordata con Cassio, gli studiosi si sono divisi: nettamente favorevoli all'ipotesi della complicità sono Astarita, op. cit., 114 ss.; R. Syme, *Avidius Cassius. His rank, age and quality*, in «BHAC» 1984/1985, Bonn 1987, 221-222; Birley, *Marco Aurelio*, 232 e 237; P. Grimal, op. cit., 175; K. Rosen, *Marc Aurel*, Reinbek bei Hamburg 1997, 116; favorevoli, ma con qualche riserva, appaiono Spieß, op. cit., 34; H.G. Pflaum, *Les impératrices de l'époque des Antonins dans l'Historia Augusta*, in «BHAC» 1979/81, Bonn 1983, 249; E. Frézouls, *Le rôle politique des femmes dans l'Historia Augusta*, in «Historiae Augustae Colloquium Genevense», 2, Bari 1994, 125; decisamente contrari invece si mostrano A. Baldini. *La rivolta bucolica e l'usurpazione di Avidio Cassio (Aspetti del principato di Marco Aurelio)*, «Latomus» 37, 1978, 654 e C. Parain, *Marco Aurelio* (trad.it.), Roma 1986 (Bruxelles 1957), 142. Originale, ma discutibile, mi pare l'interpretazione di M. T. Schettino, *Usurpazione del 175 e la «clementia» di Marco Aurelio*, in «Amnistia, perdono, vendetta nel mondo antico», Milano 1997, 119 ss.: la rivolta sarebbe stata organizzata da una parte del ceto senatorio per impedire l'ascesa al trono di Commodo nel caso che Marco fosse morto. Faustina avrebbe divulgato la falsa notizia della morte del marito per far precipitare le cose, in modo che le truppe fedeli a Marco si sollevassero contro la congiura di Avidio Cassio e parte dei senatori. Ciò spiegherebbe anche l'ostilità di cui Faustina è fatta oggetto nella storiografia di matrice senatoria, e la benevolenza da Marco sempre dimostrata.

⁴⁴ Marco stesso (1.17) definisce Faustina «moglie docile e affettuosa». Forse Dione conosce la tradizione di avventure extraconiugali di Faustina, cui accennano autori molto più tardi, come quello dell'*Historia Augusta* (*Aur.* 19; 23.7; *Avid.* 9.9) e Aurelio Vittore (16.2). Secondo A. Dubreuil, *Le message idéologique de la «Vita Marci» dans le recueil de l'«Histoire Augusta»*, «CEA» 29, 1995, 173, l'*Historia Augusta*, pur esaltando in generale l'indulgenza di Marco, ritiene eccessiva quella dimostrata a Faustina. K. Rosen, *Sanctus Marcus Aurelius*, in «Historiae Augustae Colloquium Argentoratense» Bari 1998, 288 ss., osserva che l'ostilità dell'*Historia Augusta* verso Faustina riflette forse quella di una sua fonte, Mario Massimo. Gli storici moderni non sono concordi: accanto a chi pensa che effettivamente Faustina abbia intrecciato relazioni adulterine, come C. Parain, op. cit., 57,

Il ruolo paradigmatico della figura di Marco Aurelio in Cassio Dione

La nobiltà d'animo di Marco Aurelio⁴⁵ si palesò ancor di più dopo la morte di Faustina, sulla quale Dione riporta, senza prendere posizione, due versioni: 1) l'imperatrice è deceduta di gotta; 2) poiché essa è morta pochi mesi dopo la sconfitta di Cassio, mentre stava compiendo, con il marito, un viaggio nelle province che avevano partecipato alla rivolta, sarebbe morta suicida, spinta dalla vergogna e dal timore che Marco la punisse. Questa versione, affermata verosimilmente subito dopo la morte di Faustina, è riportata solo da Dione (71 [72].29.1)⁴⁶.

Marco pianse sinceramente la moglie (71 [72].30.1) e le tributò molti onori (71 [72].31.1-2)⁴⁷.

III^{1b} Come è stato già detto, Caracalla non aveva mai apprezzato la moglie, e, del resto, aveva sempre detestato il prefetto Plauziano (76

M. L. Astarita, op. cit., 116 ss., Tudor, op. cit., 297, altri, come H. Mattingly, *The consecration of Faustina the Elder and her daughter*, «HThR» 41, 1948, 149, nega recisamente ogni eventualità che l'imperatrice, impegnata costantemente a portare avanti gravidanze, abbia avuto anche la minima possibilità di darsi ai piaceri. Così anche P. Grimal, op. cit., 178. Scettico si mostra pure A. Birley, *Marco Aurelio*, 286.

⁴⁵ Anche se Dione ne accenna appena (71 [72].10.5), è interessante la notizia che Faustina, dopo la vittoria miracolosa sui Quadi (il cosiddetto "miracolo della pioggia") ricevette il titolo di "madre degli eserciti" (μήτηρ τῶν στρατοπέδων). Hist. Aug. *Aur.* 26.4-9, conferma parzialmente il fatto, spostando però il conferimento del titolo onorifico (*mater castrorum*) dopo la morte dell'imperatrice: ella, infatti era stata con Marco nei quartieri estivi. Era la prima volta che una donna riceveva questo titolo, ed è possibile perciò ipotizzare che esso sia stato un tangibile segno di rispetto di Marco verso la moglie. Cfr. CIL XIV,40; P. Herz, *Kaiserfeste der Prinzipatszeit*, in *ANRW* 2, 16.2, Berlin-New York 1978, 1175; E. Wallinger, op. cit., 60.

⁴⁶ Hist. Aug. *Aur.* 26.4, ricorda solo la morte per malattia di Faustina. Soltanto Astarita, op. cit., 117, a quanto mi risulta, presta fede alla versione del suicidio; gli altri studiosi propendono per la morte naturale: Birley, *Marco Aurelio*, 239; Grimal, op. cit., 177; Rosen, op. cit., 121; E. Wallinger, op. cit., 61.

⁴⁶ Hist. Aug. *Aur.* 26.4, ricorda solo la morte per malattia di Faustina. Soltanto Astarita, op. cit., 117, a quanto mi risulta, presta fede alla versione del suicidio; gli altri studiosi propendono per la morte naturale: Birley, *Marco Aurelio*, 239; Grimal, op. cit., 177; Rosen, op. cit., 121; E. Wallinger, op. cit., 61.

⁴⁷ Simulacri d'argento di Marco e Faustina furono posti nel tempio di Venere e Roma, fu eretto un altare sul quale tutte le fidanzate avrebbero dovuto compiere sacrifici con i loro promessi, una statua d'oro dell'imperatrice venne portata a teatro ogni volta che c'era uno spettacolo, e posta nel luogo ove lei era solita sedere, circondata dalle matrone più nobili e ricche. Anche Hist. Aug. *Aur.* 26.5-9, riporta gli onori decretati a Faustina. Nota giustamente Mattingly, op. cit., 150-151, che gli onori tributati alla moglie avevano anche lo scopo di esaltare la casa imperiale; similmente Grimal, op. cit., 178.

[77].3.1)⁴⁸, perché si immischiava nelle sue questioni e non gli risparmiava rimproveri. Ma, come se volesse giustificare in parte Caracalla, solo Dione riporta una versione negativa su Plautilla, definendola γυνὴ ἀναιδεστάτη: giudizio che potrebbe essere stato influenzato da quello su Plauziano⁴⁹.

Caracalla sopportò la moglie finché non riuscì a fare uccidere il suocero; allora esiliò Plautilla, insieme al fratello Plauzio, a Lipari, dandole appena il necessario per vivere e mantenendola costantemente sotto minaccia di morte (76 [77],6.3)⁵⁰.

Dopo la morte di Settimio Severo e quella di Geta, Caracalla fece trucidare anche la moglie e il cognato: rimasto unico regnante, aveva abbandonato ogni remora (77 [78].1.1)⁵¹. In questa reazione, dunque, Caracalla si distingue da Marco Aurelio: Marco non era venuto meno alla sua magnanimità, già evidente in altri frangenti⁵², nemmeno davanti alle intemperanze della moglie.

III^{2a} Quanto alle relazioni con il senato, *ordo* cui Cassio Dione apparteneva, e che, ai suoi tempi, era ormai un docile strumento in mano all'imperatore⁵³, Marco Aurelio stabilì che nessun senatore⁵⁴ sarebbe stato messo a morte⁵⁵: alla fine del racconto della rivolta di Cassio,

⁴⁸ Anche Hdn. 3.10.8 riporta che Caracalla odiava sia il padre che la figlia; con questa, a suo dire, nemmeno avrebbe consumato il matrimonio; Hist. Aug. *Carac.* 1.8, invece, fa appena un accenno all'odio di Caracalla per Plauziano. La cosa d'altra parte era reciproca: Dione (76 [77].2.5) afferma che Plauziano detestava Caracalla, tra le altre cose, perché maltrattava Plautilla. Sarebbe da chiedersi se la coppia abbia avuto o meno dei figli: tale è l'opinione di J. Gagé, *Les jeux séculaires de 204 ap. J.-C. et la dynastie des Sévères* «MEFR» 51, 1954, 48 ss. Altri invece hanno decisamente negato una maternità di Plautilla: così A. Birley, *The African Emperor Septimius Severus*, London 1988, 161; scettico si mostra anche A. Calderini, *I Severi. La crisi del III secolo*, Bologna 1949, 80.

⁴⁹ Per esempio, D.C. 75 [76].15.7 scrive che il prefetto amava sfrenatamente i banchetti e le unioni con fanciulli e ragazze.

⁵⁰ Hdn. 3.13.3 invece, scrive che essa fu relegata in Sicilia, ove, però, Severo aveva provveduto affinché avesse abbondanza di tutto.

⁵¹ Queste vicende sono narrate più o meno alla stessa maniera da Hdn. 3.13.2-3; 4.6.3.

⁵² Per esempio, nei riguardi di Ariogeso, eletto re dai Quadi, dopo che era stato depresso Furzio (D.C. 71 [72].13.3-14.2): Marco Aurelio, pur non riconoscendolo come re, e pur avendo messo una taglia sulla sua testa, quando lo ebbe alla sua mercé, si limitò a relegarlo ad Alessandria.

⁵³ In questo periodo non si conoscono nemmeno iniziative come la congiura dei quattro senatori avvenuta sotto Adriano: cfr. Hist. Aug. *Hadr.* 7.1- 3; D.C. 69.2.5. Cfr. anche R. J. A. Talbert, *The Senate of imperial Rome*, Princeton 1984, 295 ss.

Dione riporta il viaggio in oriente che Marco fece per prendere visione delle province che si erano sollevate (71 [72].27.3²). Egli ordinò che i senatori coinvolti nell'insurrezione fossero mandati a Roma, per essere processati davanti al senato (71 [72].28.2) invece che giudicati dal tribunale imperiale: sembrerebbe che Marco li accusasse non di *laesa maiestas*, ma di un reato giudicabile da un tribunale del loro grado⁵⁶.

Dopo la morte di Faustina (cfr. p. 81), inoltre, Marco chiese al senato⁵⁷, come unico sollievo possibile al suo dolore, che non mettesse a morte nessuno dei suoi membri schieratisi con Cassio (71 [72].30.1-2); qui, probabilmente, viene fatto riferimento ai senatori di Roma⁵⁸.

I casi in cui Marco non consultò il senato prima di prendere decisioni furono eccezioni: infatti, al momento di partire per la seconda spedizione sul Danubio, l'imperatore chiese al senato il permesso di prendere denaro dal tesoro pubblico, dicendo che esso apparteneva soltanto al senato e al popolo romano (71 [72].33.2); invece, dopo che la pioggia miracolosa ebbe salvato il suo esercito e procurato la vittoria sui Quadi⁵⁹

⁵⁴ Dione attesta decisioni analoghe anche per Nerva (D.C. 68.2.3), Traiano (D.C. 68.5.2) e Adriano (D.C. 69.2.4).

⁵⁵ Cfr. Hist. Aug. *Aur.* 25.6; *Avid.* 8.7-8. Schettino, op. cit., 129 ss., comunque, ridimensiona la generosità di Marco affermando che la non passibilità di morte dei senatori era propria del diritto romano. Nelle *Sententiae* di Giulio Paolo (7.22) per il crimine di *seditione* era prevista, per i senatori, la *relegatio*. Forse, come ipotizza A. R. Birley, *The Oath not to put Senators to death*, «CR» 12, 1962, 197 ss., questo principio risaliva alla *Lex de imperio Vespasiani*.

⁵⁶ Schettino, op. cit., 125, ipotizza il reato di *seditione*. La studiosa nota però che un processo *de maiestate* poteva anche essere intentato dopo la morte del colpevole: dunque, più che di un vero e proprio perdono, si può parlare di una sorta di sospensiva. Sicuramente, in ogni modo, sotto i Severi c'era stato un inasprimento della legge *de maiestate*, e questo fu uno dei motivi per cui Dione apprezzò il regno di Marco Aurelio. Cfr. A. R. Birley, *The Oath...*, 197 ss.

⁵⁷ Schettino, op. cit., 127 ritiene che questa richiesta al senato sia stata fatta subito dopo la morte di Cassio.

⁵⁸ Il passo di Dione è riportato anche da Giovanni d'Antiochia (fr. 118 Müller) in relazione esplicita ai senatori di Roma. Inoltre, Hist. Aug. *Avid.* 12.4; 9, e *Aur.* 25.7 parlano di richiami in patria di senatori esuli e di restituzioni di patrimoni confiscati in conseguenza della rivolta: perciò è probabile che si tratti dei senatori di Roma. Cfr. Schettino, op. cit., 125.

⁵⁹ Oros. 7.15.8; Tert. *apol.* 5.8. Cfr. R. Freudenberger, *Ein angeblicher Christenbrief Mark Aurels*, «Historia» 17, 1968, 251 ss.; H. Z. Rubin, *Weather miracles under Markus Aurelius*, «Athenaeum» n. s. 57, 1979, 357 ss.; I. Ramelli, *Protector Christianorum (Tert. Apol. V, 4): il miracolo della pioggia e la lettera di Marco Aurelio al Senato*, «Aevum» 76, 2002, 101 ss. Sull'abitudine di consultare sempre i senatori, cfr. Hist. Aug. *Aur.* 22.3.

(71 [72].10.5), Marco fu acclamato imperatore per la settima volta: ed egli accettò tale onore, nonostante che il senato non lo avesse precedentemente votato, dato l'evento soprannaturale avvenuto⁶⁰.

III^{2b} Completamente diverso appare il comportamento di Caracalla, per il quale emerge un cattivo rapporto con il senato in questioni militari, giuridiche, finanziarie.

Egli, come già suo padre, regnava con l'appoggio dei soldati⁶¹, e teneva al contempo in scarsissima considerazione (77 [78].13.6)⁶² i senatori, molti dei quali - a differenza dei seguaci di Cassio - furono uccisi dopo l'assassinio di Geta (77 [78].4.2-6.1)⁶³.

In una lettera, Caracalla scrisse al senato di rendersi conto che i suoi comportamenti non riscuotevano il suo plauso, ma di non farsene un problema, dal momento che l'esercito era dalla sua parte (77 [78].20.2). Secondo Dione, i senatori erano in pratica soggetti a una sorta di tirannia da parte dei soldati, che li spiavano per conto del regnante (77 [78].17.2)⁶⁴.

Quanto alle spese a carico dei membri del senato, Dione riferisce, ad esempio, di denaro usato per costruire anfiteatri e palazzi nei luoghi ove Caracalla contava di fermarsi durante i suoi viaggi e le sue campagne; ma, spesso, l'imperatore nemmeno vedeva queste opere:

⁶⁰ Inoltre, quando gli giunse notizia della sollevazione di Cassio, Marco stipulò in tutta fretta una pace con gli Iazigi, ma non fece sapere al senato le condizioni secondo le quali si era accordato; a causa della gravità della situazione, questa prassi passò in secondo piano: D.C. 71 [72].17.1. Cfr. H. U. Instinsky, *Cassius Dio, Mark Aurel und die Jazygen*, «Chiron» 2, 1972, 475 ss.

⁶¹ Cfr. *supra*, 67.

⁶² Una manifestazione del controllo che Caracalla tendeva ad assumere sul senato si può vedere nel fatto che sotto il suo regno aumentò notevolmente, in esso, il numero degli *adlecti*, evidentemente uomini di sua fiducia (sotto Marco Aurelio erano solo otto): cfr. A. Chastagnol, *Le sénat romain à l'époque impériale*, Paris 1992, 111 ss. Probabilmente questo atteggiamento di Caracalla si può ricondurre all'apparente eclissi del ceto senatorio (che in realtà continuava a detenere sia la proprietà fondiaria che il prestigio) a favore del ceto equestre documentato per il III secolo da A. Chastagnol, *L'évolution de l'ordre sénatorial aux III^e et IV^e siècles de notre ère*, «RH» 114, 1970, 307 ss.

⁶³ La notizia è riportata anche da Hist. Aug. *Carac.* 4.4-10, e da Hdn. 4.6.2. Può spiegarsi così l'affermazione di P. Lambrechts, *La composition du sénat romain de Septime Sévère à Dioclétien*, Roma 1968 (ristampa anastatica), che, poiché Caracalla aveva messo a morte un gran numero di senatori, erano stati introdotti senatori orientali e africani per riportare l'*ordo* al numero stabilito.

⁶⁴ Dione, sdegnato, parla anche di un eunuco che li controllava, «cosa indegna del senato e del popolo romano»

per Dione (77 [78].9.6-7) l'unico suo scopo era quello di fare impoverire i senatori. Ugualmente, questi erano tenuti a fornire molti degli animali che Caracalla si divertiva a uccidere nel circo. Invece, l'imperatore sosteneva grandi spese a beneficio dei soldati (77 [78].9.1)⁶⁵.

Caracalla avrebbe dimostrato scarso rispetto per i senatori anche mentre si trovava in Bitinia: non amministrava quasi mai la giustizia⁶⁶, ma, frequentemente, diceva ai senatori che il giorno successivo l'avrebbe fatto subito dopo l'alba. In realtà, egli faceva fare loro lunghe anticamere, mentre si divertiva con banchetti, combattimenti di gladiatori, uccisioni di belve; dopo aver sottoposto in questo modo i senatori a snervanti attese, faceva loro annunciare che quel giorno non avrebbe nemmeno accolto le loro *salutationes*; talvolta, invece, a tarda sera, intentava qualche processo (77 [78].17.3-4)⁶⁷.

IV Conclusioni

Da quanto si è visto, Dione presenta Marco come imperatore ideale, guida di un governo equo e giusto; egli è riuscito a salvare l'impero romano, di cui lo storico si sente parte integrante⁶⁸, anche in circostanze sfavorevoli sia interne che esterne (71.36.3)⁶⁹.

⁶⁵ Hdn. 4.7.4 afferma che Caracalla dispensò ai soldati molti donativi.

⁶⁶ Nell'amministrazione della giustizia si era ormai affermata la procedura della *cognitio extra ordinem*. Le antiche *quaestiones*, per lo più di origine sillana, avevano ceduto il posto a nuovi tipi di procedimenti. A partire da Augusto, infatti, avevano acquisito sempre più importanza due tipi di tribunali: quello supremo, costituito dall'imperatore, assistito dal suo *consilium*, cui si ricorreva in appello, ma che poteva giudicare su qualsiasi altro reato, e alla cui competenza erano per lo più soggetti liberti e procuratori imperiali; e quello dei senatori, presieduto dai due consoli, destinato soprattutto ai crimini, compiuti da altri senatori, di *maiestas* e *repetundae*, ma che poteva anche giudicare su altri delitti, e che comunque, era soggetto al controllo de *princeps*, il quale poteva, per esempio, impedire l'emanazione della sentenza in virtù della *tribunicia potestas*.

La giurisdizione senatoria continuò ad essere esercitata fino alla fine del II secolo, poi cedette il passo alla giurisdizione imperiale. Cfr. B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1998, 213 ss.

⁶⁷ Anche in questo caso, spicca per contrasto il comportamento di Marco Aurelio, che, come Dione aveva notato, occupava giorni e giorni nell'amministrazione della giustizia: D.C. 71 [72].6.1; cfr. Hist. Aug. *Aur.* 10.10-12.

⁶⁸ Cfr. W. Ameling, *Cassius Dio und Bithynien*, «EA» 4, 1984, 123 ss.; C. J. D. Aalders, op.cit., 282 ss.; M. Reinhold, *In praise of Cassius Dio*, «AC» 55, 1986, 220 sgg; E. Noè, *Storiografia imperiale pretacitiana*, Firenze 1984, 146.

⁶⁹ Le circostanze, drammatiche, e da lui dominate con coraggio ed energia, in cui visse Marco Aurelio sono ricordate anche da Aur. Vict. 16.2-4.

Il governo di Marco incarnava le idee di Dione: senza voler entrare in merito alle questioni del discorso di Mecenate del LII libro⁷⁰, è comunemente accettato che esso rifletta le concezioni di Dione⁷¹; egli auspicava un governo in cui l'imperatore fosse circondato da un consiglio di senatori e cavalieri (52.19.1-4), l'esercito mantenuto in costante esercizio tramite una severa disciplina (52.19 e 27), in cui il regnante, però, si comportasse con clemenza (52.34.4-9), senza eccedere nel rigore, e non lesinando premi a chi li meritasse.

Come Mecenate aveva proposto ad Augusto un modello di impero valido anche per i suoi successori, così Dione riteneva indispensabile che gli imperatori successivi a Marco Aurelio imitassero il suo esempio.

Nonostante che Dione presenti Settimio Severo come molla di tutta la sua produzione (anche se con suggerimento divino)⁷², lo giudica

⁷⁰ In proposito, cfr. B. Manuwald, *Cassius Dio und Augustus*, Wiesbaden 1979, 21 ss.; U. Espinosa Ruiz, *Debate Agrippa-Mecenas en Dion Cassio. Respuesta senatorial a la crisis del Imperio Romano en época severiana*, Madrid 1982; T. Dorandi, *Der 'gute König' bei Philodem und die Rede des Maecenas vor Octavian*, «Klio» 57, 1985, 56 ss.; D. Fishwick, *The Emperor and the Ruler Cult*, «Phoenix» 44, 1990, 267 ss. M. Pani, *Osservazioni su alcune proposte di Mecenate nel libro LII di Cassio Dione*, «Epigrafi e territorio» 4, 1996, p. 274 ss.; L. De Blois, *The perception of emperor and empire in Cassius Dio's Roman History*, «AnSoc» 29, 1998-1999, 268 ss. Cfr. anche L. de Blois, *The world a city: Cassius Dio's view of the Roman Empire*, in «L'ecumenismo politico nella coscienza dell'occidente», Roma 1998, 358.

⁷¹ M. Schmidt, *Politische und persönliche Motivation in Dios Zeitgeschichte*, in «Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jh. n. Chr.», Stuttgart 1999, 107 ss., ritiene invece che il discorso di Mecenate non abbia alcuna valenza politica, ma che sia stato composto unicamente perché risultava a Dione che Ottaviano avesse realmente valutato i pro e i contro di una restaurazione repubblicana. Schmidt nega, perciò ogni eco della situazione contemporanea a Dione nelle proposte di Mecenate.

⁷² Dione racconta (72 [73].23) che, dopo che ebbe composta un'operetta sui sogni e i prodigi che avevano spinto Settimio Severo ad aspirare al trono, ed ebbe ricevuto da lui molte congratulazioni, la notte stessa sognò una divinità (τὸ δαιμόνιον) che lo incitò a scrivere storia (72 [73].23.2). Compose allora un altro libriccino sulle sollevazioni e le guerre in cui fu coinvolto Settimio Severo, dopo la morte di Commodus. Poiché anche questo libretto ebbe successo presso l'imperatore, Dione decise di scrivere un'opera che comprendesse tutta la storia di Roma (72 [73].23.3), arrivando al punto che gli avrebbe concesso la Fortuna (Τύχη); questa lo ha sempre sostenuto e incoraggiato, per mezzo di sogni, anche quando, davanti all'immensa mole della sua fatica, Dione cadeva preda dello sconforto, destando in lui speranze di gloria e di prestigio (72 [73].23.4). Sui problemi connessi alla stesura dell'opera dionea, cfr. E. Schwartz, op.cit., 397 ss.; E. Gabba, *Sulla storia romana di Cassio Dione*, «RSI» 67, 1955, 295 ss.; F. Millar, op.cit., 29 ss.; C. Letta, *La composizione dell'opera di Cassio Dione: cronologia e sfondo storico-politico*, in «Ricerche di storiografia greca in età romana» Pisa 1979, 148 ss.; T. D. Barnes, *The Composition of Cassius Dio's Roman History*, «Phoenix» 38, 1984, 246 ss.; M. Sordi, *La data di composizione dell'opera*

Il ruolo paradigmatico della figura di Marco Aurelio in Cassio Dione

in maniera contraddittoria⁷³; perciò, non poteva essere lui il modello di imperatore, ma, per il ragionamento finora svolto, Marco Aurelio, in netto contrasto con il figlio e successore dello stesso Settimio Severo.

SVMMARIVM - Hoc opusculo probare conata sum quomodo Cassius Dio imperatorem Marcum Aurelium ut bonum ac rectum virum, et exemplum sequendum ab aliis imperatoribus indicaverit; contra, Caracallam ut pessimi et vilis imperatoris exemplum pinxerit.

di Dione Cassio, in «Studium atque urbanitas. Miscellanea in onore di Sergio Daris», Galatina 2000, 393 ss.; M. T. Schettino, Cassio Dione e le guerre civili di età severiana, «Gerión», 19, 2001, 556 ss. Sui sogni, cfr. J. Puiggali, Les démons dans l'Histoire romaine de Dion Cassius, «Latomus» 43, 1984), 876 ss.; G. Guastella, ONAP IΔEIN/ONEIPATA ΛEΓEIN Inganni nella percezione e nel racconto dei sogni, «AFLS» 16, 1995, 31 sgg; M. Schmidt, Die 'zeitgeschichtlichen' Bücher im Werke des Cassius Dio von Commodus zu Severus Alexander, ANRW 2, 34.3, Berlin-New York 1997, 2598 ss. G. Weber, Kaiser, Träume, und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Stuttgart 2000, 30 ss..

⁷³ Cfr. per esempio, D.C. 74 [75].2.1-5, ove sono criticate alcune iniziative di Settimio Severo. Ma il giudizio finale (D.C. 76 [77], 16-17), invece, è positivo.

MATRIMONIUM E STUPRUM IN TERTULLIANO CAST. 9.1-4:
OSSERVAZIONI SU UN BRANO CONTROVERSO

CLAUDIO MICAELLI

Pochi aspetti del pensiero di Tertulliano sono complessi e problematici come la sua posizione circa il matrimonio e le seconde nozze. Su questi temi specifici non mancano, negli scritti del Cartaginese, contraddizioni e affermazioni al limite del paradosso, sulle quali gli studiosi hanno da tempo soffermato la loro attenzione individuandone le cause, di volta in volta, o nella progressiva adesione di Tertulliano al rigorismo montanista o nelle forzature polemiche che così spesso caratterizzano l'argomentazione dello scrittore. Muovendoci, a nostra volta, nell'alveo di questa consolidata tradizione esegetica, della quale riconosciamo certamente la sostanziale plausibilità, vogliamo tuttavia operare un ulteriore approfondimento a proposito di quello che forse costituisce, a nostro avviso, il brano in assoluto più difficile e sconcertante, in quanto in esso la distinzione tra *matrimonium* e *stuprum* sembra veramente ridotta ad una dimensione non sostanziale ma puramente formale. Al fine di rendere più perspicuo lo svolgimento della nostra indagine riteniamo opportuno riportare qui di seguito il passo che sarà oggetto di discussione:

Ipse dominus, qui viderit, inquit, mulierem ad concupiscendum, iam stupravit eam in corde suo. Qui autem ad ducendum viderit, minus an plus fecit? Quid si etiam duxerit? Quod non fecisset, nisi et ad ducendum concupisset et ad concupiscendum vidisset. Nisi si potest duci uxor quam non videris nec concupieris. Multum sane interest, maritus an caelebs aliam concupiscat. Omnis mulier etiam caelibis alia est, quamdiu aliena, nec per aliud tamen fit marita nisi per quod et adultera. Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem illiciti, non per condicionem rei ipsius¹. Alioquin quae res et viris et feminis omnibus adest ad matrimonium et stuprum? Commixtio carnis

¹ La traduzione di Jean-Claude Fredouille (cfr. *infra* n. 4) sembra presupporre un segno di interrogazione dopo *facere*: «Les lois semblent faire une différence entre mariage et débauche? – c'est en raison d'une distinction relative à ce qui est illicite, non en

scilicet, cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit. 'Ergo', inquit, 'iam et primas, id est unas nuptias destruis?' Nec immerito, quia et ipsae ex eo constant quod est stuprum. Ideo optimum est homini mulierem non attingere, et ideo virginis principalis est sanctitas, quia caret stupri affinitate. Et cum haec etiam de primis et unis nuptiis praetendi ad causam continentiae possint, quanto magis secundo matrimonio recusando praeiudicabunt?²

L'aspetto più 'imbarazzante', per così dire, del brano riportato, è costituito dal fatto che *matrimonium* e *stuprum* siano, di fatto, equiparati³, in quanto l'essenza di entrambi è individuata nella *concupiscentia* e nella conseguente *commixtio carnis*. La difficoltà dovette apparire evidente già in età alto-medievale, come è dimostrato dal fatto che nei manoscritti del *Corpus Cluniacense*, secondo quanto puntualmente osserva C. Moreschini, appare evidente la tendenza ad edulcorare il testo rispetto a quello conservatoci dal *Codex Agobardinus*, apportando tagli o altri correttivi che cercano di stabilire, in qualche modo, la legittimità del desiderio sessuale nell'ambito del matrimonio⁴. Per procedere ad un ordinato tentativo di analisi del brano intendiamo ricercare, in primo luogo, i possibili elementi di omogeneità o disomogeneità rispetto al complesso delle opere dello scrittore. Notiamo, in primo luogo, che la condanna del desiderio appare particolarmente

raison de la nature de la chose elle-même:» W.P. Le Saint, *Tertullian. Treatises on Marriage and Remarriage*, (*Ancient Christian Writers* 13) Westminster, Maryland 1951, 56-57, traduce invece nel modo seguente: «Marriage and fornication are different only because laws appear to make them so; they are not intrinsically different, but only in the degree of their illegitimacy». Ci sembra inaccettabile, peraltro, intendere *matrimonium* e *stuprum* come due *illicita*: la loro differenza, secondo Tertulliano, consiste precisamente nel fatto che solo il primo dei due termini è *licitum*, anche se identico nella sostanza.

² Tert. *cast.* 9.1-4.

³ Ben diversa, rispetto a quella espressa dal Cartaginese nel passo prima citato, la posizione di Clemente Alessandrino, come osservava M. Simon: «L'Église a rejeté cette position extrémiste, que Clément d'Alexandrie condamne énergiquement: "Il n'y a rien de commun entre *porneia* et mariage, parce qu'il y a loin de Satan à Dieu ... Oser dire que le mariage est une *porneia*, c'est s'insurger contre la loi et le Seigneur, c'est blasphémer" (*Strom.* 3.12.84.4 e 89.1).» Cfr. M. Simon, *De l'Observance Rituelle à l'Ascèse, Recherches sur le Décret Apostolique*, «RHR», 193, 1, 1978, 27-104, ristampato in *Le christianisme antique et son contexte religieux: scripta varia*, 2, Tübingen 1981, 725-802, in particolare 794.

⁴ Cfr. *Tertullien Exhortation à la chasteté*, Introduction, texte critique et commentaire par Claudio Moreschini, Traduction par Jean-Claude Fredouille, Paris 1985, *SCh* 319, 53-54: «Une caractéristique du *Corpus Cluniacense* ... a été la modification du texte là où les paroles de Tertullien, telles que nous pouvons les lire dans l'*Agobardinus*, apparaissent entachées d'encratisme ou de montanisme ... Des modifications dans les passages coupables d'encratisme, aux yeux de l'orthodoxie, se lisent surtout au chapitre 9, où est développé le raisonnement, typiquement sophistique, qui met sur le même plan mariage et *stuprum*».

Matrimonium e stuprum in Tertulliano cast. 9.1-4

netta ed esplicita soprattutto nel *De paenitentia*:

Denique Dominus quemadmodum se adiectionem legi superstruere demonstrat, nisi et voluntatis interdicens delicta, cum adulterum non eum solum definit qui comminus in alienum matrimonium cecidisset, verum etiam illum qui ad aspectus concupiscentia contaminasset⁵?

Nel *De exhortatione castitatis*, tuttavia, è indubbio che il versetto di Matteo è sottoposto, da parte di Tertulliano, ad una applicazione che C. Moreschini giustamente definisce «tendancieuse», in quanto essa sembra porre *matrimonium* e *stuprum* sullo stesso piano⁶. Molto più equilibrata, al confronto, appare la utilizzazione di questo versetto fatta dal Cartaginese in un trattato come il *De pudicitia*, scritto in aperta polemica con la Chiesa:

Pro 'non moechaberis', 'qui viderit ad concupiscendum, iam moechatus est in corde suo'... Quaere, an salva sit lex non moechandi, cui accessit nec concupiscendi⁷.

Il trattato montanista, peraltro, ribadisce la proibizione, già affermata nel *De paenitentia*, dei peccati connessi con il desiderio e la volontà, presentando tale divieto come il perfezionamento introdotto dalla legge evangelica:

Frustra enim lex superstructa est, origines quoque delictorum id est concupiscentias et voluntates non minus quam facta condemnans, si ideo hodie conceditur moechiae venia, quia et aliquando concessa est⁸.

L'equiparazione di fatto tra *matrimonium* e *stuprum* è operata da Tertulliano riconducendo entrambi i termini ad una radice comune, che è quella del rapporto tra *videre* e *concupiscere*. Il ragionamento, anche se non è formalmente strutturato come sillogismo, tuttavia presenta una forte analogia con questa figura di pensiero, i cui elementi sono in qualche modo presenti nello sviluppo del discorso: 1) Guardare una donna con desiderio equivale ad uno *stuprum*⁹; 2) Non è possi-

⁵ Tert. *paen.* 3.13. Cfr. Mt. 5.28.

⁶ Cfr. Moreschini, op. cit., 171.

⁷ Tert. *pud.* 6.6.

⁸ Tert. *pud.* 6.7.

⁹ In proposito può essere interessante osservare che mentre la Scrittura parla esclusivamente del desiderio dell'uomo verso la donna, nella letteratura classica non mancavano riferimenti al desiderio colpevole da parte della donna. Alcuni testi sono citati a confronto

bile che un uomo sposi una donna senza averla vista e desiderata; 3) Chi sposa una donna, dunque, è implicitamente passato attraverso l'esperienza dello *stuprum*. Per quanto concerne l'equivalenza tra la *concupiscentia* del *maritus* e quella del *caelebs* ci sembra utile riportare la spiegazione fornita da C. Moreschini, il quale riprende, per sua esplicita dichiarazione, alcune suggestioni di P. Petitmengin:

Tertullien, pour faire face à l'objection des "psychiques" et des personnes de bon sens, selon laquelle ce n'est pas la même chose d'être mari ou *caelebs*, soutient que, au contraire, tous les deux sont dans la même situation parce que tous les deux désirent une *alia*. En fait, toute femme non mariée est *alia*, soit pour un mari (qui a sa femme), soit, c'est évident, pour un célibataire, car cette femme est *aliena* aussi bien pour l'un que pour l'autre. L'objection des "psychiques" est alors que si elle est devenue *non aliena*, c'est-à-dire mariée, alors le célibataire qui l'épouse ne commet plus de péché. Mais si! rétorque Tertullien, parce que, pour l'épouser le célibataire réalise la même union de la chair que lorsqu'il commet l'adultère¹⁰.

Per quanto paradossale possa apparire il ragionamento di Tertulliano esso non costituisce, tuttavia, un caso isolato di argomentazione forzatamente sofistica: nel *De monogamia*, ricordiamo, lo scrittore aveva deliberatamente equivocato sulla valenza del termine *frater* per sostenere la illegittimità delle seconde nozze, con un tipo di argomentazione che, di fatto, avrebbe reso illegittime anche le prime. Nel caso specifico del passo del *De exhortatione castitatis* che stiamo esaminando, ci sembra che Tertulliano operi *ex parte viri*, per così dire, la equiparazione tra *adulterium* e *stuprum*, equiparazione che nel *De pudicitia* sarà presentata in maniera più plausibile, che potremmo definire *ex parte mulieris*:

Inprimis quod moechiam et fornicationem nominamus, usus expostulat. Habet et fides quorundam nominum familiaritatem. Ita in omni opusculo usum custodimus. Ceterum et si adulterium et si stuprum dixerò, unum erit contaminatae carnis elogium. Nec enim interest nuptam alienam an viduam quis incurset, dum non suam feminam.¹¹

con la posizione cristiana in *L'Apologétique et les Prescriptions de Tertullien, Traduction de l'Abbé de Courcy, Nouvelle Édition revue et corrigée, suivie de L'Octavius de Minucius Félix, Traduction nouvelle, avec le texte en regard et des notes*, Lyon-Paris 1823, 619: «*Si qua metu dempto casta est, ea denique casta est; / Quae, quia non liceat, non facit, illa facit. ... Omnibus oclusis intus adulter erit.* OVID. *Am.* II, 4. *Incesta etiam sine stupro quae cupit stuprum.* SENECA (si tratta, in realtà, di Seneca *Rhet.*, *contr.* 6, 8).» Analoghi paralleli tra il testo di Mt 5.28 e brani di autori classici si trovano in Edward William Grinfield, *The Connection of Natural and Revealed Theology ...* London 1818, 550.

¹⁰ Moreschini, op. cit., 171-172.

¹¹ Tert. *pud.* 4.2-3.

Matrimonium e stuprum in Tertulliano cast. 9.1-4

Le parole *nuptam alienam an viduam* corrispondono *ex parte mulieris*, per così dire, alla coppia *maritus an caelebs* presente nel *De exhortatione castitatis*. Per tentare di esprimere in maniera più chiara quello che rimane, comunque, un paradosso, potremmo dire che nel *De pudicitia* Tertulliano formula il seguente concetto: “È indifferente che un uomo desideri la moglie di un altro o una donna libera da vincoli”. Nel *De exhortatione castitatis*, invece, l’idea sembra essere la seguente: “È indifferente che sia un uomo sposato o un celibe a desiderare un’altra donna”. A ben considerare la questione, il concetto espresso dal Cartaginese, per cui ogni donna, anche in relazione ad un celibe, è *alia*, in quanto appartiene ad un altro uomo (*aliena*), non fa che rispecchiare la condizione giuridica della donna, la quale passava dalla tutela paterna a quella del marito. Una conferma indiretta di tutto ciò ci viene dal fatto che nell’età della Scolastica Tommaso d’Aquino dovrà confutare le tesi di coloro che sostenevano la liceità della *fornicatio simplex*, vale a dire del rapporto extra-coniugale tra un uomo ed una donna consenziente, libera da qualunque potestà paterna o di altri soggetti:

Ex hoc autem apparet vanam esse rationem quorundam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: sit aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate, ut patris vel alicuius alterius, existat. Si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi iniuriam: quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem. Alteri non facit iniuriam: quia sub nullius potestate ponitur esse. Non videtur igitur esse peccatum¹².

L’affermazione apparentemente più paradossale di Tertulliano è invece quella secondo la quale una donna diviene sposata o adultera in virtù della stessa causa, vale a dire l’atto sessuale, la *commixtio carnis*, il cui desiderio, secondo il Cartaginese, è stato equiparato da Cristo all’adulterio¹³.

¹² Thom. Aq., *Contra Gentiles*, Lib. 3, cap. 122, n. 1. Cfr., in proposito, L. Cova, *Natura e persona nell’etica sessuale di Tommaso d’Aquino*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 4, 2, 2002 (rivista on-line), 2: «... piuttosto, come fonte filosofica, si potrebbe pensare a Mosè Maimonide, cui Egidio Romano negli *Errores philosophorum* rimprovera di aver insegnato che la fornicazione è peccato *ratione prohibitionis* ma non *jure naturali*, mentre, a livello letterario, nel secondo *Roman de la Rose* (composto comunque negli anni immediatamente successivi alla morte di Tommaso) si lascia intendere che l’unione libera è degna di lode in quanto obbedisce alle leggi della natura.»

¹³ Ci sembra eccessivo, peraltro, affermare che anche il matrimonio, per Tertulliano, era qualcosa di peccaminoso, accostando la posizione del Cartaginese a quella di Taziano. In questo senso si è espresso David G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford 2007, 118: «According to Tertullian’s later reading, Paul did not merely teach that marriage is a lesser evil than fornication. Like Tatian, he argued

Si pongono, in proposito, due interrogativi, il primo dei quali riguarda il giudizio di Tertulliano sul desiderio sessuale; il secondo, invece, la identificazione della *res matrimonii* con la congiunzione carnale. Relativamente alla prima questione non vi è dubbio che Tertulliano assuma, nel *De exhortatione castitatis*, la posizione più negativa che sia dato di registrare, nelle sue opere, relativamente al desiderio sessuale. Gli studiosi non hanno mancato di rilevare, in proposito, le contraddizioni del Cartaginese, sviluppando, al contempo, degli interessanti confronti con le posizioni di autori non cristiani, presso i quali il matrimonio è caratterizzato come un esercizio casto e moderato dell'attività sessuale, distinto dalla *libido* sfrenata. C. Rambaux, in particolare, afferma che «Tertullien s'appuie sur l'exemple des païens pour exclure le désir sexuel du mariage»¹⁴, citando, a riprova di ciò, *Marc.* 5.15.3:

libido autem nec apud gentes matrimonio adscribitur sed extraordinariis et non naturalibus et portentosis luxuriae.

Senza negare valore a questo ed altri raffronti osserviamo, tuttavia, che il Cartaginese è spesso condizionato dalle esigenze contingenti della polemica che si trova ad affrontare. Nell'*Ad Uxorem*, ad esempio, dove lo scopo è quello di sconsigliare le nozze di una cristiana con un pagano, lo scrittore afferma che presso i pagani si trovano *ipsa matrimonii secreta maculosa*, mentre tra i fedeli, che sanno di agire *tamquam sub oculis Dei*, gli atti coniugali sono compiuti *modeste ac moderate*. In nessun caso, peraltro, Tertulliano arriva a definire l'atto coniugale come intrinsecamente cattivo, pur considerando la finalità procreativa come superata dalla imminenza del compimento escatologico:

is caedet silvam qui plantavit; is metet segetem qui seminavit; is dicet: superest ut et qui uxores habent sic sint atque si non habeant, cuius et retro fuit: crescite et multiplicamini; eiusdem finis cuius et initium ... Sic et connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata ...¹⁵

that marriage actually is a sin, that is, a kind of 'fornication' (*stuprum*). Although the main object of Tertullian's attack was the practice of remarriage, he applied this negative judgement even to monogamous first marriage: 'Yes, and with good reason, since this, too, in the shameful act which constitutes its essence, is the same as fornication'. A proposito di questa citazione di *cast.* 9.4 notiamo che Hunter, pur citando l'edizione di Moreschini (*SCh* 319, 100), presenta una traduzione inglese che sembra presupporre il testo costituito da Kroymann (le parole *shameful act* sembrano presupporre la congettura *probro*, formulata dal filologo austriaco).

¹⁴ C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979, 249.

¹⁵ Tert. *Marc.* 1.29.4-5.

Matrimonium e stuprum in Tertulliano cast. 9.1-4

Le affermazioni contenute nel *De exhortatione castitatis*, dunque, che in qualche modo equiparano il *matrimonium* allo *stuprum* sotto il comune denominatore della *concupiscentia*¹⁶, sembrano un eccesso isolato nel complesso dell'opera del Cartaginese¹⁷, ma nella letteratura cristiana antica non mancano esempi di una pari se non maggiore intransigenza. Ci riferiamo non tanto a Girolamo, i cui debiti nei confronti di Tertulliano sono ben noti, ma ad un'opera che, se pure non direttamente dipendente dallo scrittore africano, porta tuttavia alle conseguenze più esplicite le tesi abbozzate nel *De exhortatione castitatis*: si tratta dell'*Opus imperfectum in Matthaëum*, un testo dalla tradizione manoscritta complessa e la cui attribuzione è ancora incerta¹⁸, letto e conosciuto nel Medioevo come opera di Giovanni Crisostomo. Nella prima delle omelie che compongono tale opera¹⁹ si incontra una esplicita equiparazione tra la *libido* dell'adulterio e la *libido* del matrimonio, per cui l'atto coniugale, per quanto permesso da Dio, è intrinsecamente cattivo:

Dico autem non ad desperationem et confusionem nuptorum, sed ad consolationem et gloriam continentium, quoniam haec ipsa coniunctio maritalis

¹⁶ Circa il concetto tertulliano di *concupiscentia* come 'preparazione' della successiva concezione agostiniana cfr. J.P. Yates, *Was there "Augustinian" concupiscentia in pre-Augustinian North Africa?*, «Augustiniana» 51, 2001, 39-56, in particolare 48-55.

¹⁷ Non condividiamo, in proposito, quanto si legge in Katharina M. Wilson-Elizabeth M. Makowski, *Wykked Wyves and the Woes of Marriage*, Albany NY, 1990, 41: «The *De pudicitia* is perhaps Tertullian's most violent antigamous work». È piuttosto al *De exhortatione castitatis*, a nostro avviso, che si addice un tale 'primato'.

¹⁸ Cfr. C. Magazzù, *Motivi encratici nell'Opus imperfectum in Matthaëum*, in «Ἀγαθὴ ἔλπις», Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi, a cura di Giulia Sfameni Gasparro, Roma 1994, 427-441, in particolare 428: «Non meno tormentata è la questione relativa all'autore, per il quale sono state fatte diverse ipotesi di identificazione: con Giovanni di Gerusalemme, con Wulfila, con l'ariano Massimino, con Timoteo di Costantinopoli, con l'anonimo traduttore latino di alcune omelie origeniane su Matteo, fino alla più recente supposizione dello Schlatter, che ha proposto come autore del commentario Anniano di Celeda, ...». Per quanto concerne la data di composizione dell'opera Magazzù, art. cit., 429, nota 16, così riassume i termini della questione: «L'utilizzazione del Commento geronimiano a Matteo che data al 398 da parte dell'autore dell'*Opus imperfectum in Matthaëum* permette di fissare il *terminus post quem*, per quanto riguarda il *terminus ante quem* non ci si può spingere oltre il VI secolo».

¹⁹ L'anonimo scritto, peraltro, sembra avere piuttosto le caratteristiche del commento scritturistico. Cfr., in proposito, le osservazioni di Magazzù, art. cit., 429: «Nonostante la suddivisione in «omelie» attestata nei manoscritti più tardi e riproposta nella *Patrologia* del Migne, nonostante il tono retoricamente appassionato e l'impiego frequentissimo della seconda persona da parte dell'anonimo autore, tuttavia l'opera tradisce la sua natura di commento scritto, in quanto vi si afferma chiaramente nei confronti di un ipotetico pubblico fraterno nella fede l'esortazione alla "lettura": ...».

malum est ante Deum: non dico peccatum, sed malum. Nam quantum ad naturam rei ipsius, peccatum est; concessione autem Dei factum est, ut non sit peccatum ... Ideo ergo ista coniunctio maritalis cum esset peccatum, quantum ad naturam rei ipsius, concessione Dei facta est licentia. Licentia, dico, facta est, non iustitia. Nam etsi propter necessitatem rei peccatum esse desiit, tamen iustitia esse non meruit. Ideo utentibus se, etsi poenam non infert, mercedem tamen non praestat: et si non occidit, tamen non salvat ... Ecce una est libido, quae fornicationem generat, et quae maritalem usum ministrat ... Si ergo una est libido in maritis, et in adulteris: quomodo potest fieri, ut una eademque res pro dimidia quidem parte sit iustitia, pro dimidia autem sit peccatum? Aut enim tota est peccatum, aut tota iustitia: quia una est res. Verum est autem, quia libido iustitia non est, ergo tota peccatum est. Sed peccati illius poena non imputatur, donec iste odibilis et corruptibilis transeat mundus²⁰.

Con buone ragioni M. Simonetti ha parlato, a proposito dei brani prima riportati, della presenza di una fortissima punta encratita, che esalta la continenza e sostiene che la generazione carnale è di per sé male in quanto generazione di realtà destinata a corruzione²¹. Nonostante ciò, tuttavia, l'autore dell'*Opus imperfectum* non ignora la dimensione spirituale del matrimonio. Ne fa fede il seguente brano, nel quale, pur ricomparando il concetto di *malum licitum*, questa volta applicato al ripudio, appare chiaro che l'essenza del matrimonio non consiste, secondo l'anonimo scrittore, nella *commixtio carnis*:

Sic permissum est dari repudium, malum quidem, tamen licitum a creatione²². Et apostoli praeceperunt secundas adire nuptias, propter incontinentiam hominum. Nam secundam quidem accipere secundum praeceptum Apostoli est: secundum autem veritatis rationem vere fornicatio²³ est, sed dum permittente Deo publice et licenter committitur, fit honesta fornicatio. Propterea bene dixit, quia Moses hoc permisit, non praecepit. Aliud est praecipere, aliud est permittere. Quod enim praecipimus, semper placet: quod autem permittimus, nolentes praecipimus: quia malam voluntatem hominum ad plenum prohibere non possumus. Omnis

²⁰ *Op. imp. In Matth., hom. 1, PG 56, 631-632.*

²¹ Cfr. M. Simonetti, *Note sull'«Opus imperfectum in Mathaeum»*, «StudMed», Ser. 3, 10, 1, 1969, 117-200, in particolare 151.

²² L'espressione *a creatione* appare insoddisfacente per il senso. Forse è da preferire la variante riportata in *Decretum Gratiani*, Pars secunda, Causa XXXI, Quaest. I, C. IX, PL 187 1456 B: *Hac ratione et Apostoli, praeceperunt secundas adire nuptias propter incontinentiam hominum*. Non disponendo ancora di una edizione critica, tuttavia, formuliamo l'osservazione con la dovuta cautela.

²³ Si vedano, in proposito, le osservazioni riportate in nota in PL 187 C: «Longe cautius loquitur verus Joannes Chrysostomus cum alibi, tum potissimum in epistola ad viduam juniorem de non iterando conjugio, ... negatque perspicue secundum matrimonium fornicationem esse».

Matrimonium e stuprum in Tertulliano cast. 9.1-4

res, per quas causas nascitur, per ipsas absolvitur. Matrimonium enim non facit coitus, sed voluntas: et ideo illud non solvit separatio corporis, sed separatio voluntatis²⁴.

Il passo riportato ci suggerisce varie considerazioni. In primo luogo notiamo, senza per questo voler entrare nell'insidioso terreno della ricerca delle fonti, che l'espressione *honesta fornicatio* presenta una forte analogia formale e concettuale con la definizione data da Atenagora delle seconde nozze come εὐπρεπὴς μοιχεῖα. La distinzione tra ciò che è prescritto e ciò che è permesso ci ricorda, invece, certe argomentazioni di Tertulliano nel *De exhortatione castitatis*, soprattutto quella che considera le cose non ordinate da Dio, ma soltanto permesse da Lui, come l'espressione della Sua indulgenza e non della Sua volontà:

Nam etsi quaedam videntur voluntatem dei sapere, dum ab eo permittuntur, non statim omne quod permittitur ex mera et tota voluntate procedit eius qui permittit. Ex indulgentia est quodcumque permittitur. Quae etsi sine voluntate non est, quia tamen aliquam habet causam in illo cui indulgetur, quasi de invita venit voluntate, passa causam sui quae cogit voluntatem. Vide qualis sit voluntas cuius alter est causa.²⁵

Diversamente da Tertulliano, invece, che individua nella *commixtio carnis* la materia costitutiva comune del matrimonio e delle relazioni illecite, l'autore dell'*Opus imperfectum* ritiene che l'essenza del matrimonio sia il consenso mutuo, la *voluntas*²⁶, di fatto riecheggiando un concetto giuridico che ha una esplicita formulazione in un passo di Ulpiano:

non coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio.²⁷

²⁴ *Op. imp. In Matth., Hom.* 32,8-9, PG 56, 801-802.

²⁵ *Tert. cast.* 3.1-2.

²⁶ È da rilevare, peraltro, che nel pensiero dell'anonimo autore la *voluntas* è il fondamento della moralità di una azione, sia essa buona o malvagia. In proposito un significativo passo della *Homilia XXXII* sarà riportato in *Decretum Gratiani, Pars secunda, Causa XXXII, Quaest. V, C. X, PL 187 1487 B-C: Sicut enim peccatum sine voluntate opus non facit, ita et iustitia ex opere non consummatur, nisi et voluntas affuerit. Multi enim corpore quidem castitati student, adulterium autem voluntate committunt. Nisi enim ex voluntate sola fornicatio consummaretur, numquam Dominus diceret: Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo. Ergo voluntas sine opere frequenter peccat. Illa est gloriosa continentia, non quam transgredi non potest necessitas debilitati corporis, sed quam complectitur voluntas sancti propositi.*

²⁷ *Ulp. dig.* 24.1.32.13. Anche Magazzù, art. cit., 433, nota 33, sofferma la propria attenzione su questa importante affermazione dell'anonimo autore, senza tuttavia mettere

Il concetto di *maritalis affectio*, peraltro, come è stato osservato²⁸, può essere considerato molto vicino a quella che Quintiliano definiva *mens matrimonii*, vale a dire il consenso, che, a giudizio del retore, rende valido il matrimonio anche prima della sottoscrizione delle *tabulae nuptiales*. Sta di fatto che nella letteratura teologica medievale relativa al matrimonio si svilupperà l'idea secondo la quale è la *voluntas*, o *consensus*, a costituire l'essenza del patto coniugale²⁹; il testo dell'*Opus imperfectum* figurerà, in tal senso, come una autorevole testimonianza, trasmessa sotto il nome di Giovanni Crisostomo. Una importante novità sarà invece costituita, negli scritti di autori medievali, da una caratterizzazione più positiva dell'atto sessuale e del desiderio che lo suscita, anche se ci pare eccessivo affermare che occorre attendere Alberto Magno per trovare un teologo che osi conciliare, in una qualche misura, l'amore coniugale e l'atto sessuale e consideri gli sposi come amanti³⁰. Abbiamo dunque trovato, nell'*Opus imperfectum in Matthaëum*, un testo che, analogamente a quanto avviene nel *De exhortatione castitatis*, accomuna *matrimonium* e *stuprum* sotto l'unico

in rilievo la possibile contiguità con concetti comunemente diffusi nel diritto: «La definizione che l'autore dell'*Opus imperfectum in Matthaëum* dà del matrimonio è abbastanza indicativa di come egli ponga in secondo piano il rapporto fisico: *Matrimonium enim non facit coitus sed voluntas* (PG 56, 802).» Il confronto con i testi giuridici romani era già stato proposto, per quanto ci consta, da Jacques Gaudemet, nella sua recensione del libro di M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1968, pubblicata in «Archives des sciences sociales des religions» 28, 1, 1969, 227-229, in particolare 229: «M. Meslin s'arrête à la définition du mariage donnée par l'*Opus imperfectum*: "*Matrimonium enim non facit coitus sed voluntas et ideo non solvit separatio corporis sed separatio voluntatis*". Il segnale qu'elle sera reprise par Nicolas I dans le *responsum* aux Bulgares (P.L. 119, 980 C) et par Gratien (C. 27, qu. 2, c. 1 et c. 4). Il aurait pu rappeler qu'elle était très romaine et très orthodoxe, elle aussi, car c'était celle des juristes (*Dig.* 50, 17, 30) et d'Ambroise (*De inst. virg.*, 6, 41).» Quest'ultimo brano di Ambrogio sarà citato proprio nel passo del *Decretum Gratiani* indicato da Gaudemet (PL 187 1394 A-B): *Quum initiatur conjugium, tunc conjugii nomen adsciscitur. Non enim defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio conjugalis. Denique quum jungitur puella, conjugium est, non quum viri admixtione cognoscitur.*

²⁸ Cfr. S. Treggiari, *Roman Marriage Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpianus*, Oxford 2002, 54: «*Mens matrimonii* seems to be much like some as *affectio maritalis*.» Di Quintiliano si veda 5.11.32: *Nihil obstat quominus iustum matrimonium sit mente coeuntium, etiamsi tabulae firmatae non fuerint: nihil enim prodest signari tabulas, si mentem matrimonii non fuisse constabit.*

²⁹ Per una agile ma documentata sintesi sull'argomento si può consultare A. Carpin, *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale: da Isidoro di Siviglia a Tommaso di Aquino*, Bologna 1991.

³⁰ Cfr. C. Tibiletti, *Virginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, «AFLM», 2, 1969, 9-217, in particolare 47, nota 113.

concetto di *libido*, ma che tuttavia non individua nella congiunzione carnale l'essenza del matrimonio, bensì nella *voluntas*. Nella letteratura patristica esiste, tuttavia, un altro interessante termine di confronto con la posizione di Tertulliano: si tratta di un brano del commento di Teodoreto di Ciro al libro del profeta Osea. L'esegeta, in esso, si sforza di dimostrare che l'ordine impartito da Dio al profeta, affinché quest'ultimo si unisca in matrimonio con una meretrice, non ha provocato in Osea alcuna contaminazione o perdita della purezza. Le argomentazioni addotte in proposito sono, a nostro avviso, particolarmente interessanti ai fini del confronto con Tertulliano, per cui riteniamo opportuno e utile riportarle qui di seguito integralmente:

Se il Dio dell'universo tollerò la Sinagoga intemperante e adultera, e la fonte della santità non fu contaminata da quella esecrabile impura, neppure il profeta ha ricevuto una macchia da quella moglie piena di impurità: infatti fu coinvolto in quella relazione non in quanto schiavo della libidine, ma perché compiva ciò che gli era stato comandato da Dio. Si deve sapere che il bene e il male sono distinti in base al proposito (τῷ σκοπῷ): da questo il matrimonio è separato dall'adulterio, e, pur non avendo alcuna differenza relativamente alla congiunzione carnale (τῆς συνουσίας), la distinzione si dimostra in base al proposito e alla legge (τῷ νόμῳ), per cui secondo questo criterio l'una cosa è legittima, l'altra illegittima. Questa medesima considerazione, ad un attento esame, si potrebbe formulare anche a proposito dell'uccisione: uccide infatti l'omicida, ma uccide anche il giudice, però quest'ultimo lo fa legittimamente e con giustizia, quello in modo ingiusto ed illegittimo, e, pur essendo unica e identica l'azione, la differenza risiede nel proposito. Per apprendere ciò più chiaramente dalla Sacra Scrittura, esaminiamola nel modo seguente: Caino compì un omicidio, ma tormentato dall'invidia e con malvagio inganno; Finees uccise, ma infiammato di zelo e combattendo per la vera pietà in odio all'empietà. L'azione compiuta è la medesima, ma il proposito è diametralmente opposto³¹.

Il brano di Teodoreto sembra concordare con il *De exhortatione castitatis* nel sostenere che la *res* del matrimonio e dello *stuprum* è la medesima, vale a dire la congiunzione carnale, ma rispetto al testo del Cartaginese la differenza tra il matrimonio e la relazione extra-coniugale non è ricondotta esclusivamente ad una liceità formale, in quanto la discriminante fondamentale è individuata nello σκοπός, vale a dire nel proposito, che viene indicato come il criterio generale per la distinzione del bene dal male. L'integrazione, per così dire, operata da Teodoreto rispetto al testo di Tertulliano è della massima importanza ed è alquanto simile, a nostro avviso, alle obiezioni che Agostino muo-

³¹ Theodoret. Cyr. *In Os.* PG 83, 1556 C - 1557 A.

veva contro Giuliano di Eclano, secondo il quale l'autenticità del matrimonio consisteva nella sola unione carnale: se così fosse, replicava il Dottore di Ippona, tra matrimonio e adulterio non vi sarebbe nessuna differenza. Giuliano, peraltro, muoveva da premesse ben diverse da quelle di Tertulliano ed il suo intento non era quello di svalutare le nozze, bensì quello di sostenere la contraddittorietà della posizione agostiniana, che nella concupiscenza connessa alla congiunzione carnale, anche a quella lecita, vedeva comunque il segno della ferita del peccato originale. Riportiamo, per maggiore chiarezza, il brano di Agostino:

IUL. Argui ergo et iure argui deiectam et debilem varietatem, qua fuerat effectum, ut et nuptias te non damnare praemitteres et diceres ob viri et feminae commixtionem, quam de nuptiarum condicione et natura venire perspicuum est, immo in qua sola, quantum ad conflictum nostrum respicit, nuptiarum veritas est, homines in diaboli iura transcribi. AUG. Si in sola viri et feminae commixtione est veritas nuptiarum, eadem ergo est veritas adulteriorum quae nuptiarum, quia in utrisque est ista sexus utriusque commixtio. Quod si absurdissimum est, non in sola ut deliras commixtione maris et feminae nuptiarum veritas est, quamvis sine illa nuptiae filios propagare non possint, sed alia sunt ad nuptias proprie pertinentia, quibus ab adulteriis nuptiae discernuntur, sicuti et thori coniugalis fides et cura ordinate filios procreandi et, quae maxima differentia est, bonus usus mali, hoc est bonus usus concupiscentiae carnis, quo malo adulteri utuntur male³².

Il passo sarà citato anche nel *Decretum Gratiani* come ricavato dal primo libro del *Contra Iulianum*, il che non ha mancato di creare qualche difficoltà agli editori della *Patrologia Latina* per una sua precisa individuazione³³. E' innegabile che nel brano agostiniano il desiderio sessuale, indicato come *concupiscentia carnis*, sia qualificato come *malum*³⁴. L'autore che per primo, a nostro avviso, opererà una radicale revisione di un simile giudizio sarà Pietro Abelardo, il quale, peraltro, si renderà conto del fatto che la sua personale posizione rappresentava un contrasto tra la *ratio* e la *auctoritas*. Riportiamo, in proposito, alcuni interessanti passi dell'*Ethica*:

³² Aug. *c. Iulian. op. imperf.* 1.68 CSEL 85,1, 63.

³³ Cfr. la nota in PL 187 1466 D: «In Panormia citatur eodem modo, itemque apud Ivonem, nisi quod habet: libro secundo».

³⁴ È interessante osservare che in *Decretum Gratiani*, Pars secunda, Causa XXXII, Quaest. I, C. XI, PL 187 1466 C, il brano di Agostino è riportato con una significativa variante, certamente frutto di consapevole emendazione: *...hoc est bonus usus concupiscentiae carnis, quo bono adulteri male utuntur*.

Matrimonium e stuprum in Tertulliano cast. 9.1-4

Sunt qui non mediocriter moveantur cum audiunt nos dicere operationem peccati nihil addere ad reatum vel ad damnationem apud deum. Obiciunt quippe quod in actione peccati quaedam delectatio sequatur quae peccatum augeat, ut in coitu vel esu illo quem diximus. Quod quidem non absurde dicerent, si carnalem huiusmodi delectationem peccatum esse convincerent, nec tale quid committi posse nisi peccando. Quod profecto si recipiant, utique nemini licet hanc carnis delectationem habere. Unde nec coniuges immunes sunt a peccato cum hac sibi carnali delectatione concessa permiscetur...³⁵

Tutto ciò, afferma il teologo medievale, è assurdo, in quanto la legittima unione coniugale risale al momento stesso della creazione:

Si ergo concubitus cum uxore vel esus etiam delectabilis cibi a primo die nostrae creationis, quo in paradiso sine peccato vivebatur, nobis concessus est, quis nos in hoc peccati arguet si concessionis metam non excedimus?³⁶

È impensabile, argomenta ancora Abelardo, che Dio possa avere concesso l'unione coniugale a condizione che essa avvenga senza *delectatio*, perché ciò è impossibile:

Sed rursus inquit quia coniugalis quidem coitus et delectabilis cibi esus ita concessus est ut delectatio ipsa non concedatur, sed ut ista omnino sine delectatione agantur. Sed profecto si ita est, sic fieri sunt concessa quomodo ea nullatenus fieri possunt, nec rationabilis fit permissio quae ita fieri concessit quomodo ea certum est non posse fieri³⁷.

Queste ultime osservazioni presentano una certa analogia con quanto Tertulliano sosteneva, con finalità opposte, nel *De exhortatione castitatis*, volendo dimostrare che anche il matrimonio nasce dalla *concupiscentia*. Nel replicare ad ulteriori obiezioni Abelardo osserva che esse sono fondate più sulla *auctoritas* che sulla *ratio*, ma al contempo si sforza di superare, citando Girolamo, il contrasto tra i due termini:

Quod si obicias, ut quibusdam videtur, delectationem carnis in concubitu quoque legitimo peccatum imputari, cum David dicit: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et Apostolus cum dixisset, Item revertimini in id ipsum ne temptet vos Satanas propter incontinentiam vestram, adiungat Hoc autem secundum indulgentiam dico non secundum imperium, magis nos auctoritate quam ratione videntur constringere, ut ipsam scilicet carnis delectationem peccatum esse fateamur. Non enim in fornicatione sed in matrimonio David conceptum fuisse

³⁵ Petr. Abel. *Eth.* PL 178 640 B.

³⁶ Petr. Abel. *Eth.* PL 178 640 D-641 A.

³⁷ Petr. Abel. *Eth.* PL 178 641 A.

constat nec indulgentia, hoc est venia, ut asserunt, intercedit, ubi culpa poenitus absistit. Quantum vero mihi videtur, quod ait David in iniquitatibus vel peccatis fuisse se conceptum, nec addit quorum, generalem originalis peccati maledictionem induxit qua videlicet unusquisque ex culpa priorum parentum damnationi subicitur, iuxta illud quod alibi scriptum est: Nemo mundus a sorde, nec infans unius diei si sit vita eius super terram. Ut enim beatus meminit Hieronimus et manifesta ratio habet, quamdiu anima infantili aetate constituta est peccato caret³⁸.

L'argomentazione di Abelardo si muove sulla base della distinzione tra *delectatio* e *libido*, distinzione che è possibile riscontrare anche negli scritti di Agostino, autore del quale il teologo medievale cita ampi brani in altre sue opere, tra le quali un particolare interesse è riscontrabile in *Problemata Heloisae* 42: *Utrum aliquis in eo quod facit a Domino sibi concessum, vel etiam iussum, peccare possit quaerimus*. Tra i brani agostiniani ivi citati figura *bon. con.* 16.18, che sembra confermare la distinzione tra *delectatio* e *libido*:

Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali. Quae tamen modificata, et temperantia refrenante in usum naturalem redacta, libido esse non potest³⁹.

Tra gli antichi scrittori cristiani abbiamo trovato una analoga valutazione positiva, o quanto meno non negativa, del desiderio sessuale, nell'ambito della polemica anti-manichea di Tito di Bostra: la necessità di difendere, contro i detrattori, la bontà naturale della sessualità, voluta dal creatore, spinge il teologo a considerare come provvidenziale l'istinto naturale (φυσικὴ ὄρεξις) che, quando asseconda la ragione e la legge del creatore, rende il piacere (ἡδονή) dei corpi senza colpa (ἀνάτιος)⁴⁰. Agostino, invece, nella polemica anti-pelagiana, considerava con grande cautela la corrispondente locuzione latina *naturalis appetitus*:

Sed inter tot nomina bonarum rerum, id est, corporum, sexuum, coniunctionum, libidinem vel concupiscentiam carnis iste non nominat. Tacet, quia pudet, et mira (si dici potest) pudoris impudentia, quod nominare pudet, laudare non pudet. Denique vide, quemadmodum magis eam circumloquendo maluerit significare quam dicere. "Postquam autem vir – inquit – naturali appetitu cognovit uxorem". Ecce iterum dicere noluit: Carnis concupiscentia cognovi uxorem, sed: "Natu-

³⁸ Petr. Abel. *Eth.* PL 178 641 B-D.

³⁹ Citato in Petr. Abel. *Probl. Hel.* 42 PL 178 727 A-B.

⁴⁰ Cfr. Tit. Bostr. *adv. Manich.* 2.33 PG 18 1197 A-C.

Matrimonium e stuprum in Tertulliano cast. 9.1-4

rali – inquit – appetitu”, ubi adhuc possumus intellegere ipsam voluntatem iustam et honestam, qua voluit filios procreare, non illam libidinem, de qua iste sic erubescit, ut ambiguo nobis loqui malit quam perspicue quod sentit exprimere. Quid est “naturali appetitu”? Annon et velle esse salvum et velle ipsos suscipere, nutrire, erudire filios, naturalis est appetitus idemque rationis est, non libidinis?⁴¹

In Agostino, tuttavia, l'*usus naturalis*, vale a dire l'unione sessuale senza *libido*, appare più spesso come una condizione pre-lapsaria, come si evince da un altro passo citato da Abelardo:

Quocirca commisionem quoque honestam coniugum non reprobabimus propter pudendam libidinem corporum. Illa enim posset esse nulla praecedente perpetracione peccati, de qua non erubescerent coniugati. Haec autem exorta est post peccatum, quam coacti sunt velare confusi ... Proinde pudenda libidine qui licite concumbit, malo bene utitur; qui autem illicite, malo male utitur. Rectius enim accipiet nomen mali quam boni, quoniam erubescunt boni et mali⁴².

La posizione agostiniana, peraltro, si muove lungo un difficile equilibrio tra l'affermazione della bontà naturale del matrimonio e quella della ferita inferta dal peccato originale, che ha introdotto il disordine della *libido*. Nelle *Retractationes* il dottore di Ippona, riprendendo in esame il passo, prima citato, di *bon. con.* 16.18, conierà una delle sue tipiche espressioni “dialettiche”, formulando il concetto, apparentemente paradossale, secondo il quale non è libidine il retto uso della libidine stessa:

Quod ideo dictum est, quoniam libido non est bonus et rectus usus libidinis. Sicut enim malum est male uti bonis, ita bonum est bene uti malis, de qua re alias, maxime contra novos haereticos Pelagianos, diligenter disputavi⁴³.

⁴¹ Aug. *nupt. et concup.* 2.7.17.

⁴² Aug. *nupt. et concup.* 2.21.36, citato in PL 178 729 B-730 A. Cfr. anche Aug. *nupt. et concup.* 2.22.37: *In paradiso autem si peccatum non praecessisset, non esset quidem sine utriusque sexus commixtione generatio, sed esset sine confusione commixtio. Esset quippe in coeundo tranquilla membrorum obedientia, non pudenda carnis concupiscentia.*

⁴³ Aug. *retr.* 2.22.2. Su questo passo di Agostino ha di recente attirato l'attenzione George Lawless: «A gloss on marriage near the end of his life should give Augustine's critics second thoughts in the regard: 'The good and correct use of libido is not libido.' See *retr.* 2.22.2: 'quoniam libido non est bonus et rectus usus libidinis'». Cfr. G. Lawless, *Augustine's Decentring of Ascetism*, in *Augustine and his critics*, in «Essays in honour of Gerald Bonner», edited by R. Dodaro and G. Lawless, London-New York 2002², 142-162, in particolare 157, nota 4. Lo studioso, art. cit., 142, così sintetizza quelli che ritiene i persistenti luoghi comuni circa la dottrina agostiniana relativa al matrimonio e alla verginità: «A brief look at some of the recent criticism of Augustine sets out the issues in stark terms. One author has suggested that 'Augustine's ascetic agenda established elite standards of spirituality'.

Rispetto a Tertulliano è conservata l'idea per la quale anche nell'atto lecito dei coniugi si ha la *libido*, che anche l'autore dell'*Opus imperfectum in Matthaeum* considerava come la caratteristica comune dell'atto coniugale e dell'adulterio, ma al contempo si ha la netta affermazione della bontà, *sub specie usus*, dell'unione coniugale rispetto all'adulterio. Non rientra negli scopi del presente lavoro una trattazione ampia ed esaustiva dell'etica matrimoniale nella riflessione teologica medievale, ma vogliamo concludere questo breve *excursus* citando un passo di Tommaso d'Aquino nel quale il Dottore Angelico, pur sforzandosi di differenziare al massimo il matrimonio e l'adulterio, li presenta tuttavia accomunati non dalla *concupiscentia*, ma dalla *potentia generativa*:

Actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et premium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem⁴⁴.

Ci resta da esaminare una questione sollevata dal brano di Teodoreto prima citato, la quale coinvolge anche Tertulliano, per quanto non esplicitamente presente nel passo del *De exhortatione castitatis* da cui ha preso l'avvio la nostra indagine. Il profeta Osea, afferma Teodoreto, è da ammirare perché non ha seguito la libidine, ma ha obbedito ad un ordine di Dio:

Il meraviglioso Osea, dunque, non servendo alla concupiscenza, ma attenendosi agli ordini di Dio, prese la meretrice, e quell'unione (ὄμιλία) era più venerabile di ogni matrimonio, non solo perché avvenne secondo l'ordine divino, ma anche perché mostrava la figura (τύπον) di Dio⁴⁵.

L'ordine di Dio, dunque, rende retto un agire che, di per sé, sarebbe in contrasto con la Legge stessa. La difficoltà può essere superata o ammettendo che Dio concede, in circostanze particolari, una deroga alla Sua stessa Legge, oppure stabilendo il principio generale per il quale Dio non ordina una azione perché è buona in sé, ma è la Sua

Another critic identified Augustine as 'the man who fused Christianity together with hatred of sex and pleasure.' Furthermore, we are told that an 'escapist version of Christianity' and a 'depreciation of marriage *vis-à-vis* celibacy' characterise much of the bishop's thought. Such criticism appear to be perennial, almost predictable».

⁴⁴ Thom. Aq. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, ad 3.

⁴⁵ Theodoret. Cyr. *In Os.* PG 83, 1557 B.

Matrimonium e stuprum in Tertulliano cast. 9.1-4

stessa volontà a renderla buona. Per quanto concerne la prima ipotesi è da osservare che in Tertulliano prevale piuttosto l'idea di un "adattamento", da parte di Dio, alle necessità generali dell'uomo. Ci limitiamo a citare, in proposito, due brevi passi dell'*Adversus Iudaeos*:

Sed, ut congruit bonitati dei et aequitati ipsius, utpote plasmatoris generis humani, omnibus gentibus eandem legem dedit, quam certis statutis temporibus observari praecepit quando voluit et per quos voluit et sicuti voluit ... Nec adimamus hanc dei potestatem pro temporum condicione legis praecepta reformantem in hominis salutem⁴⁶.

La seconda ipotesi, invece, è nettamente affermata dal Cartaginese nel *De paenitentia*:

De bono paenitentiae enumerando diffusa et per hoc magno eloquio committenda materia est: nos vero pro nostris angustiis unum inculcamus, bonum atque optimum esse quod deus praecepit. Audaciam existimo de bono divini praecepti disputare; neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecepit: ad exhibitionem obsequii prior est maiestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis. Bonum est paenitere an non? Quid revolvis? Deus praecepit!⁴⁷

Tertulliano, peraltro, fonda la bontà del precetto divino sulla natura stessa di Dio, che è universalmente conosciuto come buono:

Domino enim cognito, ultro spiritus a suo auctore respectus emergit ad notitiam veritatis, et admissus ad dominica praecepta, ex ipsis statim eruditur id peccatum

⁴⁶ Tert. *Iud.* 2.2 e 10.

⁴⁷ Tert. *paen.* 4.5-7. A. v. Harnack considerava questo e altri passi del *De paenitentia* come esemplificativi del rapporto intercorrente, in Tertulliano, tra *auctoritas* e *ratio*. Cfr. A. v. Harnack, *History of Dogma*, trad. inglese di Neil Buchanan, edizione elettronica realizzata a cura di Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids MI 2005, 5, 26-27, nota 27: «Most closely connected with the legal contemplation of problems is the abstract reference to authority; for one does not obey a law because he finds it to be good and just, but because it is law. ... This attitude of Tertullian, led up to by his dialectical procedure and his alternations between auctoritas and ratio, produces in many passages the impression that we are listening to a medieval Catholic. ... He writes, De paenit. 4: "Nos pro nostris angustiis unum inculcamus, bonum atque optimum esse quod deus praecepit. Audaciam existimo de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est majestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis." ... But the same theologian writes, De paen. 1: "Res dei ratio, quia deus nihil non ratione providit, nihil non ratione tractari intellegique voluit." The work De paenit. is in general peculiarly fitted to initiate us into Tertullian's style of thought».

deputandum, a quo Deus arceat: quoniam, cum Deum grande quid boni constet esse, utique bono nisi malum non displiceret, quod inter contraria sibi nulla amicitia est⁴⁸.

Le affermazioni del Cartaginese, a nostro avviso, sono l'eco, sia pure limitata e, tutto sommato, marginale, del grande dibattito filosofico inaugurato dall'*Eutifrone* di Platone circa il rapporto tra ciò che è santo e ciò che è amato dalla divinità. Siamo confortati nella nostra asserzione dalla grande attualità che il suddetto dialogo platonico sembra conoscere in recenti dibattiti su temi etici, svoltisi anche al di fuori dei tradizionali canali accademici⁴⁹. Non è peraltro tra gli scopi del presente contributo una trattazione approfondita di tale problematica filosofica, per cui ci limitiamo a documentare, attraverso un passo del teologo gesuita F. Suarez, come l'argomento in questione, solo marginalmente sfiorato da Tertulliano, abbia accompagnato attraverso i secoli la riflessione teologica cristiana:

Qui etiam addunt totam rationem boni et mali in rebus ad legem naturae pertinentibus positam esse in voluntate Dei, et non in iudicio rationis, etiam ipsius Dei, neque in rebus ipsis, quae per talem legem vetantur, aut praecipiuntur. Fundamentum hujus sententiae videtur esse: vel quia actiones non sunt bonae aut malae, nisi quia a Deo praeceptae aut prohibitae: quia ipsemet Deus non ideo vult hoc praecipere, aut prohibere creaturae, quia malum est aut bonum, sed potius ideo hoc est justum vel injustum, quia Deus voluit illud fieri, aut non fieri, juxta illud Anselmi in Proslog., c. 11. Illud est justum, quod vis; et non justum, quod non vis. Quod etiam sentit Hugo Victor., de Sacr. P. 4, c. 1, et Cyprianus, l. de Singularit. Clericorum, illi attributo⁵⁰.

⁴⁸ Tert. *paen.* 3.2.

⁴⁹ Riteniamo opportuno riportare, in proposito, un brano di un articolo di Roberta De Monticelli, dal titolo «I valori condivisi dell'umanesimo ateo», comparso su «la Repubblica» del 22 Agosto 2009: «Ed ecco l'argomento a difesa della tesi che l'umanesimo ateo non implica necessariamente il nichilismo morale. Risale a Platone, a quel suo dialogo che libera l'etica dalla religione. Sostenere che ateismo implica nichilismo è sostenere che se Dio non c'è tutto è permesso. Ma questa tesi è vera solo se, nel dilemma di Eutifrone, è vero uno dei due corni dell'alternativa: il bene è bene perché Dio lo vuole. Solo in questo caso, evidentemente, se Dio non c'è, "tutto è permesso". ... Ma naturalmente può invece essere vera la tesi alternativa del dilemma: che, semmai, Dio vuole il bene perché è bene. In questo caso, anche se Dio non c'è, il bene resta bene, il male male.» Di Tertulliano possiamo ulteriormente citare un passo del *De exhortatione castitatis* (2.4), in base al quale si può affermare che Dio, secondo il Cartaginese, non può volere che il bene: *Et ideo non debemus quod nostro expositum est arbitrio in domini referre voluntatem, quod non ipse vult aut non vult quod bonum est qui malum non vult.*

⁵⁰ Cfr. R.P. Francisci Suarez *E societate Jesu Opera Omnia, Editio nova, a Carolo Berton, ... accurate recognita*, Tomus Quintus, Liber II, *De lege aeterna, naturali et iure gentium*, cap. VI, Parisiis 1856, 105.

Ritornando, dopo queste considerazioni di ordine filosofico, alla specifica tematica dell'opuscolo di Tertulliano, vogliamo concludere la nostra ricerca con un breve *excursus* di carattere storico, teso ad illustrare come le paradossali affermazioni di Tertulliano circa l'identità sostanziale tra *matrimonium* e *stuprum* non abbiano mancato di suscitare reazioni anche nella cultura dei secoli diciottesimo e diciannovesimo. La nostra breve digressione vuole altresì fornire un esempio di come il testo di Tertulliano e degli altri Padri sia stato talvolta citato in modo alquanto approssimativo. A tale scopo prendiamo in esame un passo tratto dall'opera di E. de Vattel, considerato tra i fondatori del moderno diritto internazionale. In un contesto nel quale viene discussa l'importanza dello sviluppo demografico per la forza e la stabilità degli stati, il pensatore svizzero, dopo avere tessuto l'elogio dei cittadini che, facendosi carico di una famiglia, contribuiscono alla prosperità della nazione, così stigmatizza, in nota, le posizioni espresse da Tertulliano e da Girolamo nei confronti del matrimonio:

On ne peut lire sans éprouver une sorte d'indignation, ce que quelques Pères de l'église ont écrit contre le mariage, et pour recommander le célibat. Tertullien disait: *Videtur esse matrimonii et stupri differentia, sed utrobique est communicatio. Ergo, inquis, et primas nuptias damnas? Nec immerito, quoniam et ipsae constant ex eo quod est stuprum.* Tertull. De exhort. Castit. Et saint Jérôme: *Hanc tantam esse differentiam inter uxorem et scortum, quod tolerabilius sit uni esse prostitutam quam plurimis*⁵¹.

Per esprimerci in modo analogo a de Vattel, non è possibile leggere queste citazioni senza rimanere sconcertati dal loro carattere approssimativo e deformante: il passo del *De exhortatione castitatis* non presenta un simile testo in alcuna delle edizioni a stampa a noi note, e, per quanto concerne Girolamo, si può riconoscere, non senza fatica, una qualche affinità con un brano della epistola 123 a Geruchia⁵². Si trat-

⁵¹ E. de Vattel, *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*. Par Vattel. Nouvelle édition, augmentée, revue et corrigée, avec quelques notes de l'auteur et des éditeurs, Paris 1820, 168, nota.

⁵² Per far meglio comprendere il grado di deformazione del testo geronimiano riportiamo in modo più ampio il brano di *ep.* 123.9: *Damnamus secunda matrimonia? Minime; sed prima laudamus. Abicimus de Ecclesia digamos? Absit: sed monogamos ad continentiam provocamus. ... Nam cum in semente terrae bonae, centesimum, et sexagesimum, et trigesimum fructum Evangelia doceant ... digamia in quo erit numero? Imo extra numerum. Certe in bona terra non oritur, sed in vepribus, et spinetis vulpium, quae Herodi impiissimo comparantur, ut in eo se putet esse laudabilem, si scortis melior sit: si publicarum libidinum victimas superet, si uni sit prostituta, non pluribus.*

ta, evidentemente, di un uso alquanto disinvolto della citazione mnemonica, che, nel caso del Dottore di Stridone, produce un sensibile cambiamento di prospettiva rispetto al testo autentico, in quanto Girolamo non impiega simili espressioni nei confronti del matrimonio *sic et simpliciter*, ma a proposito delle seconde nozze. È interessante osservare che le affermazioni del pensatore svizzero saranno citate, non senza rilievi critici, da Proudhon, il quale, da parte sua, non si dimostrerà così scandalizzato dalle affermazioni paradossali dei due antichi scrittori cristiani:

Tertullien, *Exhort. Ad cast.*, cité par Vattel: *Videtur esse matrimonii et stupri differentia, sed utrobique est communicatio. – Ergo, inquis, et primas nuptias damnus?(sic) Nec immerito, quoniam et ipsae constant ex eo quod est stuprum.* Vattel, en bon protestant, s'indigne de cette assimilation. Mais le protestantisme, qui a rétabli le divorce, a prouvé que le mariage n'était aussi pour lui qu'un moyen de *soulager la nature*. Le roman de J.-J. Rousseau et ses *Confessions* expliquent comment le protestantisme entend le mariage; l'histoire de *Sophie* de même. On sait que MM. les ministres protestants, quoique mariés, – cultivent la galanterie tout autant que nos prêtres; et il n'y a rien en général de plus paillard que le mari protestant, en tant qu'il obéit au protestantisme. Luther a fait aussi à cet égard une profession de foi non équivoque; la consultation en faveur du landgrave le démontre. Saint Jérôme prétend (Vattel, qui cite ce passage, ne dit pas où il l'a pris): *Hanc tantum esse differentiam inter uxorem et scortum, quod tolerabilius sit uni esse prostitutam quam plurimis.* C'est clair. Dans tout amour, il y a souillure et prostitution du corps, dit le vrai chrétien. C'est pour cela que la bénédiction nuptiale n'est qu'une absolution préalable⁵³.

Il passo del *De exhortatione castitatis* oggetto della nostra indagine appare citato anche a partire dalla seconda edizione dell'opera maggiore di Arthur Schopenhauer, non in modo impreciso e marginale, ma nell'ambito di una ampia discussione della dottrina patristica sulla sessualità e sulla procreazione, sviluppata, da parte del filosofo tedesco, con numerosi riferimenti a testi cristiani dei primi secoli. La posizione di Tertulliano è considerata dal filosofo tedesco come una delle autentiche espressioni del radicalismo ascetico cristiano:

Questo indirizzo ascetico si manifesta posteriormente in modo più deciso che all'inizio, quando il cristianesimo, che cercava ancora proseliti, non poteva porre le sue esigenze troppo in alto, e con l'inizio del terzo secolo si impone con forza. Il matrimonio è giudicato, nel cristianesimo autentico, solo un compromesso con la natura peccaminosa dell'uomo, una concessione, qualcosa di permesso a quelli a cui manca la forza di mirare a quanto è più alto, e come una scappatoia

⁵³ P.-J. Proudhon, *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, Paris 1875, 177 s.

Matrimonium e stuprum in Tertulliano cast. 9.1-4

per evitare una corruzione maggiore; in questo senso esso riceve la sanzione della Chiesa, affinché il legame sia indissolubile. Ma come superiore consacrazione del cristianesimo, per la quale si entra nella schiera degli eletti, si pongono il celibato e la verginità: ... Più lontano di tutti sono andati su questo punto certamente gli eretici ... ma solo in quanto essi facevano, con rigorosa coerenza, onore alla verità, insegnando quindi, in conformità allo spirito del cristianesimo, la completa continenza ... Ma anche i Padri ortodossi considerano il matrimonio nella luce sopra indicata e predicano fervidamente la continenza totale ... Tertulliano chiama il matrimonio *genus mali inferioris, ex indulgentia ortum (de pudicitia, c. 16)* e dice: *Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, iam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum (de exhort. castit., c. 9)*⁵⁴.

Nel *De pudicitia* di Tertulliano, a dire il vero, non si legge la definizione riportata dal filosofo tedesco, anche se i concetti espressi sono sostanzialmente analoghi⁵⁵: per quanto riguarda la lettera del testo, essa sembra nascere dalla combinazione di *cast. 3.8*⁵⁶ e *3.2*⁵⁷. Per quanto concerne, invece, il secondo passo di Tertulliano citato da Schopenhauer, alcuni particolari della interpunzione adottata ci fanno ipotizzare, sia pure con la dovuta cautela, che il filosofo avesse a disposizione l'edizione curata dal Semler⁵⁸, il cui testo, peraltro, è sostanzialmente identico a quello della successiva edizione di F. Oberthuer⁵⁹. A riprova della diffusione che doveva avere, all'epoca, l'edizione di Semler nella cultura tedesca, osserviamo che ad essa sembra fare esplicito riferimento anche un manuale di storia delle dottrine etiche cristiane⁶⁰ e che una citazione di *cast. 9.3-4*, con la stessa interpunzione riscontrata in Schopenhauer, sarà presente nella seconda edizione dell'opera di

⁵⁴ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e come rappresentazione* (titolo originale dell'opera: *Die Welt als Wille und Vorstellung*), edizione italiana a cura di Sossio Giametta, 2, cap. 48, Milano 2009³, 865-867.

⁵⁵ Cfr. Tert. *pud.* 16.23: *Indulget sane non adulteria, sed nuptias. Parcit sane matrimoniis, non stupris.*

⁵⁶ *Ceterum si per mali collationem cogitur bonum dici, non tam bonum est quam genus mali inferioris, ...*

⁵⁷ *Ex indulgentia est quodcumque permittitur.*

⁵⁸ Cfr. Q. Septimii Florentis Tertulliani *Opera* recensuit Ioh. Salomo Semler, Halae Magdeburgicae apud Ioh. Christian. Hendel, Volumen Tertium, 1770, 123: *Alioquin, res et viris et feminis omnibus adest; et matrimonium et stuprum commixtio carnis; scilicet cuius concupiscentiam dominus stupro aequavit. Ergo, inquis, iam et primas, id est unas nuptias destruis? nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant quod est stuprum.*

⁵⁹ Cfr. Q. Septimi Florentis Tertulliani *Opera Omnia*, Wirceburgi, In Officina Libraria Staheliana, 1781, Tomus II, 127.

⁶⁰ Cfr. W.M.L. de Wette, *Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben*, Berlin 1833, 95: *Matrimonium et stuprum commixtio carnis.*

Ferdinand Christian Baur dedicata alla storia della Chiesa dei primi tre secoli⁶¹. Ludwig Feuerbach, invece, nella seconda edizione della monografia consacrata all'analisi dell'essenza del cristianesimo, dimostra di conoscere un testo di Tertulliano non dipendente dalle edizioni prima citate e sostanzialmente coincidente con quello che oggi comunemente leggiamo. Si veda, in proposito, il seguente passo, che per comodità citiamo secondo la versione inglese condotta sulla seconda edizione dell'opera:

Marriage is sanctioned not in order to hallow and satisfy the flesh, but to restrict the flesh, to repress it, to kill it-to drive Beelzebub out by Beelzebub. "Quae res et viris et feminis omnibus adest ad matrimonium et stuprum? Commixtio carnis scilicet, cujus concupiscentiam Dominus stupro adaequavit. ... Ideo virginis principalis sanctitas, quia caret stupri affinitate." - Tertullianus (de Exhort. Cast. c. 9)⁶².

Il filosofo tedesco, peraltro, opera la citazione in un contesto fortemente polemico, nel quale rivaluta, in opposizione al cristianesimo, l'etica 'pagana', la quale sarebbe stata immune da quella che Feuerbach presenta come ipocrisia teologica:

What then, speaking briefly and plainly, is the distinction between Christians and heathens in this matter? The heathens confirmed, the Christian contradicted their faith by their lives. The heathens do what they mean to do, the Christians what they do *not* mean: the former, where they sin, sin with their conscience, the latter against their conscience; the former sin simply, the latter doubly; the former from hypertrophy, the latter from atrophy of the flesh. The specific crime of the heathens is the ponderable, palpable crime of licentiousness, that of the Christians is the imponderable, theological crime of hypocrisy,-that hypocrisy of which Jesuitism is indeed the most striking, world-historical, but nevertheless only a particular manifestation⁶³.

La discussione delle tesi di Feuerbach non rientra, ovviamente, nelle finalità del presente contributo, ma non possiamo esimerci dal rilevare una evidente forzatura esegetica di brani di Girolamo e di Tertulliano, citati in nota dal filosofo allo scopo di avvalorare l'idea

⁶¹ Cfr. F. Chr. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Zweite, neu durchgearbeitete Ausgabe, Tübingen 1860, 497, nota 3: *Matrimonium et stuprum commixtio carnis*.

⁶² L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (titolo originale dell'opera *Das Wesen der Christentum*), translated from the second german Edition by Marian Evans, New York 1855, 402.

⁶³ L. Feuerbach, op. cit., 404.

secondo la quale il matrimonio, alla luce del cristianesimo autentico, sarebbe qualcosa di intrinsecamente peccaminoso:

Marriage in itself is, in the sense of perfected Christianity, a sin⁶⁴, or rather a weakness, which is permitted and forgiven thee only on condition that thou for ever limitest thyself to a single wife. In short, marriage is hallowed only in the Old Testament, but not in the New. The New Testament knows a higher, a supernatural principle, the mystery of unspotted virginity. ... Why then should I, who am destined for heaven, form a tie which is unloosed in my true destination? Why should I, who am potentially a heavenly being, not realize this possibility even here⁶⁵? Marriage is already proscribed from my mind, my heart, since it is expelled from heaven, the essential object of my faith, hope, and life⁶⁶.

Con queste ultime osservazioni si conclude il nostro breve *excursus* circa la recezione del pensiero di Tertulliano da parte di alcune figure della cultura moderna: il nostro scopo era soprattutto quello di opporci alle tentazioni semplificatrici, che ci portano a liquidare la posizione del Cartaginese con formule frettolose come ‘Tertulliano rigorista’ o ‘Tertulliano misogino’. Il nostro autore, in realtà, pur abusando, talora, di espressioni paradossali che si possono ricondurre, peraltro, nell’ambito della sua consumata tecnica retorica, non fa altro che dare voce, a nostro avviso, ad una aspirazione profonda: ricondurre la sessualità umana entro i confini della razionalità. Tutto questo comporta una riflessione sulla natura del desiderio sessuale, definito dal Cartaginese come *concupiscentia* e da Agostino come *libido*. Resta irrisolta una aporia: se la sessualità è opera di Dio come è possibile che le sia connaturato qualcosa di peccaminoso? Agostino cercava una soluzione ipotizzando una condizione pre-lapsaria dell’uomo nella quale avrebbe dominato non la *libido* ma la *voluntas*. Con Abelardo, molti secoli dopo, si opererà la distinzione tra *libido* e *delectatio*, indicando con quest’ultimo termine il piacere lecito, in assenza del quale l’esercizio stesso della sessualità sarebbe impossibile,

⁶⁴ A sostegno di questa tesi Feuerbach, op. cit., 217, cita in nota il seguente passo di Girolamo: «Perfectum autem esse nolle delinquere est.» - Hieronymus (Epist. Ad Heliodorum de laude Vitae solit.). Il Dottore di Stridone, peraltro, dipende da Tert. *cast.* 3.5: *Non porro et promereri nolle delinquere est?* Il passo di Girolamo (*ep.* 14.7), tuttavia, non tratta l’argomento del matrimonio, ma afferma la necessità, per il monaco, di allontanarsi dal suo luogo di origine per dedicarsi all’ascesi.

⁶⁵ Questa volta il filosofo tedesco cita in nota, alla pagina 218, Tert. *cast.* 13.4: «Praesumendum est hos qui intra Paradisum recipi volunt debere cessare ab ea re, a qua paradisus intactus est.» - Tertullian (de Exhort. cast. c. 13).

⁶⁶ L. Feuerbach, op. cit., 217 s.

per cui, se esso fosse peccaminoso intrinsecamente, Dio avrebbe ordinato all'uomo di compiere qualcosa di impossibile, vale a dire un atto sessuale senza desiderio. La riflessione teorica, a nostro avviso, è tutt'altro che conclusa, e da parte nostra riteniamo che la cultura moderna, anche dopo la scoperta freudiana dell'inconscio, non debba esimersi dal confronto con quegli autori le cui posizioni hanno rappresentato delle tappe importanti nella storia del pensiero.

SVMMARIVM - Satis constat inter viros doctos Tertullianum parum aequum fuisse erga matrimonium, cum nuptias quidem licitas agnosceret, utpote a creatore institutas, minime vero virginitati comparandas iudicaret, asserens eas a Domino non praeceptas, sed tantum indultas esse, ut infirmioribus remedio essent contra concupiscentiae ignes. In illo autem opusculo, quod 'De exhortatione castitatis' inscribitur, Tertullianus non dubitavit quin nullam status differentiam inter matrimonium et stuprum constitueret, cum in utroque fiat commixtio carnis, quae concupiscentiae opus est, nisi quod in matrimonio secundum legem transigitur. Non est autem quod miremur eum ita locutum esse, nec huiusmodi asperitas tribuenda est sectae Montani, cui Tertullianus favebat. Nam Theodoretus quoque, Cyrrensis episcopus, in commentariis suis aperte fatetur matrimonium et stuprum idem esse, quantum ad carnis commixtionem, proposito vero longe alterum ab altero distare. Ceterum fere omnes veteres Ecclesiae scriptores invenias, inter quos et Augustinum, qui matrimonii rem libidinis opus iudicent, nisi quod christiani coniuges, ut Hipponensis episcopi verba referamus, bene utuntur libidinis malo. Illud praecipue animadvertendum est, ecclesiasticos scriptores nullum discrimen posuisse inter libidinem et naturalem appetitum, quo sublato, ut Abelardus monuit, ne casta quidem corporum coniunctio fieri potest, quapropter idem theologus naturalem delectationem, quae carnis commixtionem comitatur, ut licitam et necessariam exserte defendit. Quae Tertullianus scripsit de matrimonio et stupro varie retractata sunt etiam a nonnullis recentioris aetatis philosophis, inter quos Schopenhauer ac Feuerbach numerantur, quorum sententias breviter collegimus atque illustravimus.

CICERONE E DUE βίot A CONFRONTO, *TUSC.* 5.57-66:
FRA ATTUALITÀ POLITICA, FILOSOFIA ED ARCHEOLOGIA

LORENZO NOSARTI

00. La composizione delle *Tusculanae*, avvenuta con ogni probabilità fra l'estate e l'autunno del 45 a.C.¹, almeno per quel che riguarda la maggior parte dell'opera, cade in un periodo particolarmente travagliato e difficile della vita di Cicerone. Dopo le vittorie di Tapso (6 aprile 46 a.C.) e di Munda (17 marzo del 45) Cesare aveva dato un colpo decisivo alle residue speranze dei Pompeiani e dei repubblicani e la sua dittatura appariva ai loro occhi sempre più avviata a chiudere ogni spazio al libero confronto e al libero dibattito politico. Scrivendo infatti all'amico L. Papirio Peto (*fam.* 9,16,3-5), Cicerone confidava di preferire in tali circostanze un prudente silenzio: «Mentre prima pensavo di poter parlare liberamente in una città, la cui libertà era opera mia, ora, dopo la sua perdita, ho capito che non dovrei dire nulla che possa offendere lui e i suoi uomini [...] Non dovrei senza giudizio e senza riflessione parlare contro i più forti, perché anche questo, a mio avviso, è dovere del saggio»². È ben comprensibile quanto costasse quel silenzio ad un uomo che, nato per l'agone politico, aveva fatto dell'eloquenza uno strumento di lotta e di affermazione personale; ripensare al passato e servire ora la repubblica solo con la scienza

¹ La cornice drammatica invece presuppone che le cinque giornate di discussioni si siano tenute nella villa di Cicerone a Tuscolo in occasione della visita di alcuni amici fra il 16 e il 20 giugno di quell'anno, vd. P. Groebe in Drumann-Groebe, *Geschichte Roms*, 6, Leipzig 1929², 300 n. 12; diversamente O.E. Schmidt, *Der Briefwechsel des M. Tullius Cicero*, Leipzig 1892, 57 sposta la data delle discussioni fra il 20 e il 24 luglio. Propone di interpretare quest'opera ciceroniana non come un trattato di filosofia greca in latino, ma piuttosto come «a Roman drama in education, with a strong political subtext» I. Gildenhard, *Paideia Romana. Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge Univ. Press 2007, 4.

² Ecco il testo latino: *ut enim olim arbitrabar esse meum libere loqui, cuius opera esset in ciuitate libertas, sic ea nunc amissa nihil loqui quod offendant aut illius aut eorum qui ab illo diliguntur uoluntatem [...] reliquum est ne quid stulte, ne quid temere dicam aut faciam contra potentis: id quoque puto esse sapientis.*

(*fam.* 9.2.5)³ non era la stessa cosa che servirla in senato e nel foro. È stato acutamente osservato che nel *Brutus*, dialogo composto nella prima metà del 46 a.C. e pieno delle gravi inquietudini del momento, Cicerone «proponendosi di delineare la storia dell'eloquenza romana, ne aveva di fatto celebrato l'elogio funebre»⁴. A lui, che si adoperava di continuo per il rientro di esuli amici⁵ ed era nel frattempo tornato all'attività oratoria e forense⁶), pesava moltissimo l'inattività forzata,

³ Lettera inviata da Roma all'amico Varrone verso la metà di aprile del 46 a.C.: *modo nobis stet illud, una uiuere in studiis nostris, a quibus antea delectationem modo petebamus, nunc uero etiam salutem [...] si nemo utetur opera nostra, tamen et scribere et legere πολιτεία et, si minus in curia atque in foro, at in litteris et libris, ut doctissimi ueteres fecerunt, nauare rem publicam et de moribus ac legibus quaerere*. Si tenga presente anche l'amara allusione alla propria inattività politica fatta in *Tusc.* 3,83 *superest enim nobis hoc, cuiusmodi est, otium*. Sulle strategie ciceroniane della 'comunicazione persuasiva' vd. N. Jakob, *Öffentliche Kommunikation bei Cicero. Publizistik und Rhetorik in der späten römischen Republik*, Baden-Baden 2005, spec. 176 ss. e 203 ss.

⁴ Vd. E. Narducci, *La storia dell'eloquenza romana nel 'Brutus'*, saggio intr. a Cicerone, *Brutus*, Milano 1995, 6 = *Cicerone e l'eloquenza romana. Retorica e progetto generale*, Roma-Bari 1997, 98: è la tesi di fondo sostenuta da R. Haenni in un lavoro in gran parte invecchiato, *Die literarische Kritik in Ciceros 'Brutus'*, Diss. Freiburg, Sarnen 1905, 52: «Cicero's *Brutus* ist in gewissem Sinne die grosse politische Grabrede auf die *eloquentia Romana*, die wie alle Grabreden mehr die Licht- als die Schattenseiten hervorkehrt und über dem Weihrauch und den Lobeshymnen die ohne Zweifel vorhandenen Fehler und Mängel vergisst».

⁵ Non sempre con successo; si pensi al caso di Nigidio Figulo che, malgrado il suo interessamento, morirà in esilio nel 45 a.C.; vd. *fam.* 4.13.3 «Io che un tempo potevo aiutare non solo persone sconosciute, ma perfino colpevoli, ora non posso nemmeno promettere un favore al dottissimo e onestissimo Publio Figulo, un tempo così influente e certo il più grande degli amici».

⁶ Nel settembre del 46 a.C. con la *Pro Marcello*; nel mese intercalare fra novembre e dicembre del 46, anno che durò ben 445 gg. secondo il nuovo calendario giuliano, con la *Pro Ligario*. Sui giudizi della critica circa le vere finalità perseguite nella *Pro Marcello* da Cicerone, problema tuttora aperto, fa il punto Antonella Tedeschi, *Lezione di buon governo per un dittatore. Cicerone, Pro Marcello: saggio di commento*, Bari 2005, 16 ss. (da integrare con le osservazioni del recensore P. M. Martin, «*RÉL*» 83, 2005, 324-326); da tener presenti inoltre G. Dobesch, *Politische Bemerkungen zu Ciceros Rede 'Pro Marcello'*, in «*Römische Geschichte, Altertumskunde und Epigraphik*», Festschrift A. Betz, hrsg. v. E. Weber u. G. Dobesch, «*Arcäologisch-epigraphische Studien*» 1, Wien 1985, 151-231; F. Gasti, *Cicerone. Orazioni cesariane: Pro Marcello, Pro Ligario, Pro rege Deiotaro*, Milano BUR 1997 = 2001³, 21-36; H.C. Gotoff, *Cicero's Caesarian Orations*, in «*Brill's Companion to Cicero*», ed. by J.M. May, Leiden-Boston-Köln 2002, 224-235; A. Kerkhecker, *Priuato officio, non publico. Literaturwissenschaftliche Überlegungen zu Cicero's 'Pro Marcello'*, in «*Klassische Philologie 'inter disciplinas'*», hrsg. von J. P. Schwindt, Heidelberg 2002, 93-149, spec. 122-127; non mi è stata accessibile la dissertazione di C.E. Ramos, *Politics and Rhetoric. Studies in Cicero's Caesarian Speeches*, Univ. of Texas at Austin 1994. Sullo scambio epistolare di Cicerone con M. Claudio Marcello e sulle congratulazioni come *politeness strategy* vd. J. Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford 2009, 44 ss.; sulle pressioni da lui esercitate sull'ex console per convincerlo a rientrare dal volontario esilio di Mitilene in una «sia pur deteriore» *res*

l'emarginazione dalla politica attiva, il sentirsi inutile, perché nessuno ricorreva al suo consiglio e al suo aiuto. Cicerone d'altra parte si mostrava preoccupato grandemente non tanto per la propria incolumità personale, poiché di fatto poteva godere dei benefici della *clementia Caesaris*⁷, quanto per la difesa della sua *dignitas*, del suo buon nome⁸, e per certi atteggiamenti del dittatore, contrastanti con un'illusione coltivata con tenacia dentro di sé, cioè la possibilità di ripristinare in qualche modo la repubblica⁹. Il dopo Munda sancì invece il tramonto

publica vd. P. Li Causi, *Strategie per un ritorno. Il 'gioco' della persuasione e la rappresentazione dell'esilio nelle Epistulae ad Marcellum di Cicerone*, in «Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio» a cura di G. Picone, Palermo 2008, 105-127; sulla particolare abilità mostrata da Cicerone nel mettere in luce 'i pregi di Marcello' di fronte a Cesare vd. G. Picone, *Il paradigma Marcello. Tra esilio e Clementia Caesaris*, *ibid.*, 63-81, in part. 70 ss. (l'autore evidenzia anche «il ribaltamento del ritratto ciceroniano di Marcello» operato da Seneca (77 ss.). Sulle novità contenutistiche e formali dell'orazione M. von Albrecht, *Ciceros Rede für Marcellus. Epideiktische und nicht-epideiktische Elemente*, in «Die Antike in literarischen Zeugnissen», hrsg. v. P. Neukam, München 1988, 7-14; *Cicero's Style. A Synopsis Followed by Selected Analytic Studies*, Leiden 2003, 161-174 (172 «*clementia* is not the pivotal theme of the *De Marcello*»; 173 «distinct oratorical intentions or attitudes coexist. The same is true of the corresponding styles - epideictic, forensic, political»); Gotoff, *Cicero's Caesarian Speeches. A Stylistic Commentary*, Chapel Hill-London 1993, Introd. XXX-XXXII e *passim*; P. MacKendrick, *The Speeches of Cicero*, London 1995, 406-421.

⁷ Vd. *fam.* 9,17,1 s. (a L. Papirio Peto, agosto-settembre 46 a.C.) *de lucro prope iam quadriennium uiuimus, si aut hoc lucrum est aut haec uita, superstitem rei publicae uiuere ... nihil tamen timeo. Fruor, dum licet, opto ut semper liceat; si id minus contigerit, tamen, quoniam ego uir fortis idemque philosophus uiuere pulcherrimum duxi, non possum non diligere, cuius beneficio id consecutus sum*. Sul problema della *clementia Caesaris* oltre al volume curato da Picone e citato alla nota precedente vd. anche M. Sabine Rochlitz, *Das Bild Caesars in Ciceros Orationes Caesarianae. Untersuchungen zur clementia und sapientia Caesaris*, Frankfurt am Main - [...] - Wien 1993, 92-115.

⁸ Vd. *fam.* 9.16.6 a Peto: «In effetti, poiché la storia dei Greci ci mostra in abbondanza come i più saggi si siano adattati alla tirannia ad Atene [Socrate] e a Siracusa [Platone] e pur in tali circostanze si siano mantenuti liberi, perché non dovrei sperare di salvaguardare il mio stato, in modo da non offendere nessuno e da non compromettere la mia dignità?». Sui tentativi di Cicerone di riguadagnare credito e prestigio presso l'opinione pubblica vd. J.M. May, *Trials of Character. The Eloquence of Ciceronian Ethos*, Chapel Hill and London 1988, 88 ss.; E. Doblhofer, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der heimatferne in der römischen Literatur*, Darmstadt 1987, 245; J. Nicholson, *Cicero's Return from Exile*, New York [...] Paris 1992, spec. 35 ss. (Cicerone cerca di identificare la sua vicenda personale e il ripristino del proprio prestigio con quello dello stato).

⁹ Ne aveva parlato in due lettere, una è la già citata *fam.* 9.17.2 s. a Peto: «Ammettiamo che egli voglia la repubblica e che la voglia secondo un disegno che va bene a lui e a noi, non ha tuttavia il potere di realizzarla; a troppi si è legato ... sappi che non solo io, che son fuori dei centri decisionali, ma neppure lo stesso *princeps* sa che cosa accadrà»; l'altra è quella inviata a Publio Servilio Isaurico, allora governatore d'Asia, *fam.* 13,68 del 2 settembre 46: «Mi sembra che si possa sperare che il nostro collega [cioè Cesare che, come loro,

definitivo di queste speranze e di un'altra illusione, da Cicerone fatta trasparire in maniera un po' sibillina in un passo della *Pro Marcello* 9.27 (forse pensando a Silla?), che cioè Cesare, una volta sistemate le cose della *res publica*, potesse ritirarsi a vita privata: «Tale compito ti attende e a questo obiettivo bisogna mirare per riordinare la repubblica e, godendo della propria opera, poter trascorrere il resto della vita in tutta pace e riposo»¹⁰.

01. Alla depressione e allo scoraggiamento dovuto alla situazione politica, cui reagirà su pressione degli amici con qualche impennata d'orgoglio¹¹ e di cui ci resta significativa testimonianza in una lettera a Plancio (*fam.* 4.14.1)¹², si aggiungevano i dispiaceri famigliari (fine 46 - inizi del 45 a.C.): il divorzio della figlia Tullia dal terzo marito, il prodigo Dolabella, le difficoltà finanziarie (spese per il mantenimento degli studi del figlio ad Atene, restituzione della dote a Terenzia), che lo indussero già sessantenne a un nuovo matrimonio con la giovanissima e ricca Publilia, suscitando nell'opinione pubblica facili motteggi¹³; la morte di Tullia alla metà di febbraio del 45, cui era legatissimo, la sola persona che gli era stata di vero conforto nei mo-

era augure] cercherà e forse sta già cercando di fare in modo che la repubblica sopravviva». Vd. al riguardo J. Boes, *La philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*, «Collection travaux et mémoires», Nancy 1990, 292 ss.; Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Roma-Bari 1992, 150.

¹⁰ Così interpreta queste parole K. Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Roma 1972, 458.

¹¹ Ne è prova la composizione, sollecitata da Bruto, dell'*Elogio di Catone*; nel maggio-giugno del 46 confidava ad Attico (*Att.* 12,4,2) che «scrivere l'elogio di Catone era difficile come risolvere un problema di Archimede»; ma a distanza di poco più di un mese l'elogio era già terminato e dichiarava ad Attico soddisfatto: «*Cato me quidem delectat*» (*Att.* 12.5.2). Sappiamo che Cesare in Spagna lo aveva letto, apprezzandone le doti di scrittore, non i contenuti, come si evince dalla lettera fatta scrivere dal suo luogotenente Irzio, nella quale si mettevano in evidenza torti e difetti dell'uomo Catone (vd. *Att.* 12.40.1; 12.41.4); nella primavera del 45 egli stesso rispose alla provocazione politica di Cicerone con un *pamphlet* in due libri dal titolo eloquente, *Anticato* (cfr. Suet. *Iul.* 56.5 e vd. le testimonianze raccolte da Schanz-Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, 1, München 1927⁴, 335 s. sulla questione non chiara relativa al titolo, se esso fosse al singolare o al plurale).

¹² Egli così scriveva: «Se tu chiami dignità pensare bene della repubblica e vedere che le persone oneste approvano le tue idee, allora senz'altro mantengo la mia antica dignità. Se invece la dignità consiste nel poter fare ciò che pensi o almeno difendere liberamente la tua opinione, allora non è rimasta neppure traccia della mia antica dignità».

¹³ Particolarmente aspra fu la reazione della ex-moglie Terenzia, cfr. Plut. *Cic.* 41. «Da vecchio ha perduto la testa».

menti più delicati e gravi¹⁴. Il matrimonio con Publilia e i legami con la nuova famiglia in queste circostanze mostrarono tutta la loro fragilità; l'immenso dolore per la perdita inattesa della figlia rese Cicerone irritabile e desideroso di appartarsi, di fuggire da tutto e da tutti; l'irritabilità era la spia di un profondo disagio interiore, di un'amezza e di una scontentezza che riguardava allo stesso modo la sua situazione personale e quella generale dello stato. Egli trovò allora rifugio prima nella villa suburbana di Attico, l'amico sincero e fidato e sempre disponibile, poi nella sua villa di Astura; l'unico conforto, oltre alle parole di consolazione e di sostegno degli amici più cari, erano i libri e il rituffarsi negli amati studi, specie in quelli letterari e filosofici: questi ultimi avevano sempre esercitato in lui una forte attrattiva fin da giovane (cfr. *Tusc.* 5.5). L'epistolario ci ha lasciato tracce inequivocabili dello stato d'animo e del dolore di quei momenti; in una lettera indirizzata ad Aulo Manlio Torquato, che stava in esilio dal 48, cioè da dopo Farsalo, leggiamo: «dubito che si possa trovare qualche altra consolazione in così grande sventura [dello stato] all'infuori di quella che ciascuno può trovare nella forza del proprio animo [...] dopo la perdita di tutto soltanto la virtù può mantenersi» (*fam.* 6.1.3 s.) e ad Attico confidava: «non c'è libro che sia stato scritto sul modo di lenire il dolore, che io a casa tua non abbia letto; ma il dolore [della perdita di Tullia] vince ogni consolazione; anzi ho fatto ciò che nessuno ha fatto prima di me, mi sono scritto delle lettere consolatorie, che ti invierò appena i copisti le avranno trascritte» (*Att.* 12.13[14].3) e ancora: «Dopo di te nulla mi è più caro della solitudine e in essa converso con i libri e solo il pianto mi strappa da essi, al quale cerco di resistere finché posso, ma finora non mi riesce di dominarlo» (*Att.* 12.14[15]). In queste circostanze dolorose gli venne l'idea – coltivata per qualche tempo – di onorare degnamente la memoria della figlia con l'erezione di un tempio¹⁵ e, come al solito, mise a parte del progetto Attico, chiedendo il suo generoso aiuto (*Att.* 12.37[38].1). È in questo clima di dolore, di tensioni e di contrarietà per le vicende domestiche e pubbliche che nasce in Cicerone il desiderio profondo di estraniarsi dalla vita reale, di chiudersi in se stesso e nei propri studi e di dedicarsi a tempo pieno allo studio della filosofia, l'unica in grado

¹⁴Sulle lettere consolatorie ricevute dagli amici in occasione del luttuoso evento vd. G.O. Hutchinson, *Cicero's Correspondance. A literary Study*, Oxford 1998, 62 ss.; inoltre vd. Boes, op. cit., 278 ss.

¹⁵La c.d. 'apoteosi', vd. P. Boyancé, *L'apothéose de Tullia*, «RÉA» 1944, 179-184 = *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970, 335-341.

di colmare il vuoto lasciato dall'abbandono della politica attiva e dalla perdita della figlia¹⁶: egli cercava un itinerario di saggezza e di autoconsolazione. Non c'era in gioco soltanto il bisogno urgente di trovare un antidoto ai mali esistenziali, una medicina in grado di consolare e lenire il dolore spirituale, molto più devastante di quello fisico, ma anche di dare una risposta persuasiva a un problema di portata più generale e ineludibile per chiunque abbracci la via della saggezza, quello della felicità, affrancandolo da tutto ciò che era soggetto alla mutevolezza e precarietà dell'umana fortuna come la gloria, l'onore, il potere, la ricchezza. Per usare le parole di Alain Michel¹⁷, Cicerone ha tentato di opporre ai grandi drammi della sua vita personale la risposta eternamente valida della filosofia, inserendoli in un percorso tradizionale di educazione filosofica, che non rifiuta, anzi valorizza per i propri fini gli strumenti offerti dalla retorica. Il retore e il filosofo in lui convivono, perché c'è la convinzione che il compito della filosofia sia non solo quello di formulare principi teorici di carattere

¹⁶ La rivalutazione degli studi filosofici 'a tempo pieno', da lui fatta per es. nel *De finibus* 1,2 e nelle *Tusculanae* 2,1 ss., rappresenta una presa di posizione importante contro il modello culturale prevalente in ambito romano del *philosophari paucis*; su questi problemi vd. Narducci, Cicerone, *Tuscolane*, Milano 1996= 2004⁵, intr. 9 ss. = *Le Tuscolane: un percorso di lettura*, in «Cicerone e i suoi interpreti. Studi sull'Opera e la Fortuna», Pisa 2004, 118 ss.; G. Cambiano, *Cicerone e la necessità della filosofia*, in «Interpretare Cicerone». Percorsi della critica contemporanea, Atti del «II Symposium Ciceronianum Arpinas», Arpino 18 maggio 2001, a cura di E. Narducci, Firenze 2002, 66-83. Nell'*Hortensius*, come apprendiamo da *diu.* 2.1.1 e *Tusc.* 3,6, egli aveva insistito sull'importanza di applicarsi con continuità alla filosofia: *quamquam de uniuersa philosophia, quanto opere et expetenda esset et colenda, satis, ut arbitror, dictum est in Hortensio*. Secondo Cicerone anzi è giunto il momento che i Romani strappino alla Grecia, ormai in declino, il primato di questo genere di studi (*Tusc.* 2,5). Altro fatto importante è che la retorica, del cui declino c'è ormai piena consapevolezza per le mutate condizioni politiche di Roma, viene posta da Cicerone a servizio della filosofia – fatto che caratterizzerà le ultime opere della sua produzione –: cfr. *Tusc.* 1.7 *sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte uersari. Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere* e vd. P. MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989, 165: «This use of rhetoric for philosophical ends is, here as elsewhere, the heart of Cicero's originality»; E. Lefèvre, *Ciceros Weg zur Stoa*, in «Vitae philosophia dux. Studien zur Stoa in Rom», hrsg. v. B. Zimmermann, Freiburg i.Br.-Berlin-Wien 2009, 27-47, 47.

¹⁷ Vd. *Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron*, ANRW 3, 1973, 174; egli ritiene che tutta l'opera filosofica ciceroniana dopo la morte di Tullia segua un quadro comune alla retorica e alla filosofia, conformemente alle teorie espresse nel *De oratore*: a) questioni pratiche, esortazione / protrettico (*Consolatio, Paradoxa, Hortensius*); b) questioni teoriche, studio dei dogmi e dei valori (*Academica, De finibus, Tusculanae, De natura deorum, De diuinatione, De fato*); c) questioni pratiche, applicazione dei valori nell'esercizio quotidiano della virtù (*Cato maior, Laelius, De officiis*).

generale (δόγματα, *decreta*) che parlano alla ragione, ma anche quello di persuadere attraverso regole particolari (*praecepta*), che parlano al cuore (cfr. i senecani *ire ad pectus, descendere in pectus*). La *contemplatio* non deve mai essere disgiunta dall' *admonitio*¹⁸: per chi cerca la verità e la perfezione morale il momento ideale e quello pratico sono inscindibili, come la vita stessa insegna; anzi l'esperienza del vissuto può talora dare il giusto supporto anche alla riflessione teorica¹⁹. Ad esempio, certi paradossi degli Stoici che in lui, simpatizzante della Nuova Accademia (di Carneade *in primis*), avevano suscitato sul piano teorico atteggiamenti critici e di rifiuto (cfr. *Pro Murena*), ora, di fronte alle difficili prove che è chiamato ad affrontare, gli appaiono sempre più come delle verità poggianti su solidi fondamenti; nei *Paradoxa*, scritti nel 46 a.C. subito dopo il *Brutus*, Cicerone cerca infatti di sostenere alcune di quelle 'tesi' provocatorie, che sembravano attagliarsi così bene ai casi della sua vita, come 'la virtù basta da sola alla felicità', 'solo il saggio è libero e ricco', 'solo il saggio è cittadino, gli stolti sono esuli', ecc. Vivendo tutto chiuso nel proprio dolore sente in maniera più acuta la vanità delle umane cose, i travimenti dovuti alle passioni; se la filosofia non può dare risposte sul piano politico, può almeno liberare l'animo dai timori, in particolare da quello della morte, ed elargire tranquillità e serenità. Anzi in *Tusc.* 5,104, gettando uno sguardo retrospettivo sul proprio passato di uomo pubblico, speso a servizio della *res publica*, arriva perfino a fare autocritica con una punta di sincero dispiacere: *Ille (sc. sapiens) uero nostras ambitiones leuitatesque contemnet honoresque populi etiam ultro delatos repudiabit; nos autem eos nescimus, ante quam paenitere coepit, contemnere*. Tra ansie e amarezze di ogni genere la filosofia, lungi dal rappresentare uno strumento di prestigio culturale o, peggio, uno strumento di affermazione personale, com'era stata in passato per lui la retorica, diviene l'unica bussola

¹⁸ Cfr. Sen. *epist.* 95.65 s. *Posidonius non tantum praeceptionem [...] non prohibet, sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat [...] Haec res (sc. l'ethologia) eandem uim habet quam praecipere; nam qui praecipit dicit 'illa facies si uoles temperans esse', qui describit ait 'temperans est qui illa facit, qui illis abstinet'. Quaeris quid intersit? Alter praecepta uirtutis dat, alter exemplar*. Una rassegna dei filosofi greci presenti nelle lettere fornisce F. Guillaumont, *Les philosophes grecs dans la correspondance de Cicéron*, in «*Epistulae antiquae*», Actes du colloque intern. «Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens», Univ. F. Rabelais, Tours 28-30 sept. 2000», éd. par L. Nadjó et Élisabeth Gavoille, Louvain-Paris 2002, 61-76.

¹⁹ Cfr. *Tusc.* 5.5 *Cuius (sc. philosophiae) in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra uoluntas studiumque nos compulisset, his grauissimis casibus in eundem portum ex quo eramus egressi magna iactati tempestate confugimus*.

in grado di indicargli la via della virtù fine a se stessa, l'approdo tanto agognato fuori dalle tempeste della vita²⁰: consapevole di quale efficacissimo balsamo essa rappresenti contro le sventure che s'abbattono sull'uomo²¹, Cicerone ne tesse un commosso elogio nello stile di un 'Gebetshymnus' (*Tusc.* 5.5): *O uitae philosophia dux, o uirtutis indagatrix expultrixsque uitiorum! Quid non modo nos, sed omnino uita hominum sine te esse potuisset? Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem uitae conuocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et uocum communiione iunxisti, tu inuentrix legum tu magistra morum et disciplinae fuisti; ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus. Cuius igitur potius opibus utamur quam tuis, quae et uitae tranquillitatem largita nobis es et terrorem mortis sustulisti?*²² All'eloquenza come madre e faro della civiltà ora viene sostituita la filosofia: Cicerone opera un significativo cambiamento nella scala dei valori ideali e culturali, specchio senza dubbio del suo mutato atteggiamento interiore.

²⁰ Per un primo orientamento su Cicerone filosofo e la sua produzione filosofica vd. S. Timpanaro, *Cicerone, Della divinazione*, Milano 1988 = 1998, intr. XVII ss.; P. MacKendrick, op. cit., spec. 149 ss.; AA.VV., *Cicero the Philosopher. Twelve Papers Edited and Introduced by J.G.F. Powell*, Oxford 1995: in particolare sulle *Tusculanae* A.E. Douglas, *Form and Content in the Tusculan Disputations*, 197-218; Narducci, *Cicerone, Tuscolane*, op. cit., introd. 5-44, poi ristampato in *Cicerone e i suoi interpreti*, op. cit., 115-144; Margaret Graver, *Cicero on the Emotions: 'Tusculan Disputations' 3 and 4*, Chicago and London 2002, Introd. XI-XXXV e *passim*.

²¹ Cfr. *Tusc.* 3.6 *Est profecto animi medicina philosophia, cuius auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris omnibusque opibus uiribus ut nosmet ipsi nobis mederi possimus elaborandum est*. Per la funzione terapeutica della filosofia vd. B. Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros 'Tusculanae Disputationes'*, Stuttgart 2006.

²² «O filosofia, guida della vita, sempre impegnata a ricercare la virtù e a scacciare i vizi! Che cosa sarebbe avvenuto di noi e dell'umana vita senza di te? Tu alle città hai dato origine, gli uomini dispersi hai riunito in società, li hai congiunti insieme prima con le dimore, poi con le nozze, quindi con la scrittura e il linguaggio comuni; tu sei stata inventrice delle leggi, tu maestra di civiltà; in te cerchiamo rifugio, a te chiediamo aiuto, a te ci affidiamo, se prima in gran parte, ora con tutti noi stessi. Un sol giorno vissuto bene e in armonia con i tuoi precetti è da preferirsi a una vita immortale vissuta nell'errore. A chi dovremmo chiedere aiuto se non a te, che ci hai donato la serenità della vita e ci hai liberati dal terrore della morte?». Sulla struttura innica di questo elogio e sui suoi contenuti vd. H. Hommel, *Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie, Tusculanen V 5*, Heidelberg 1968; A. Grilli, *Politica, cultura e filosofia in Roma antica*, Napoli 2000, 420 s.

02. Com'è noto, il *De finibus* e le *Tusculanae*, entrambe in 5 libri²³, sono due opere strettamente collegate tra loro dall'argomento svolto, la ricerca del sommo bene considerato in sé e in rapporto all'agire umano, nodo fondamentale dell'etica ellenistica. Mentre la prima opera discute il problema sul piano teorico, tenta di mettere d'accordo Stoici, Accademici e Peripatetici, e giunge a una conclusione problematica, perché se è vero che il sommo bene è quello dell'anima e coincide senz'altro con la virtù, come sostiene Cicerone in accordo con la dottrina stoica, non è altrettanto sicuro per la dottrina accademico-peripatetica che la virtù sia l'unico bene; la seconda opera invece sottopone a verifica sul piano pratico il suddetto principio che identifica il sommo bene nella virtù e la virtù nel massimo grado di felicità, mettendolo a confronto con la mutevolezza e l'imprevedibilità della vita. Le *Tusculanae* affrontano dunque, secondo un piano unitario e sistematico, al di là di qualche ripetizione e qualche pesantezza espositiva, dovute al loro carattere divulgativo – nel senso alto del termine –, tematiche che toccano le radici profonde dell'esistenza individuale, cercando di dare risposta alle 'tesi' seguenti: 'se la morte sia un male (lib. I), 'se il dolore fisico è il più grande dei mali' (lib. II), 'se il saggio è soggetto alle affezioni dello spirito' (*aegritudo*, lib. III) 'se il saggio è soggetto alle altre passioni' (*perturbationes* lib. IV)', infine 'se la virtù basta da sola per ottenere la felicità (lib. V), assunto che, come dice Cicerone, «più degli altri dà splendore alla filosofia», ma che aveva suscitato un dibattito molto articolato già all'interno dello Stoicismo stesso, del quale ci viene fornita un'informazione dettagliata nel *De finibus*²⁴. Dopo aver risposto che la morte e il dolore non sono mali, che il saggio è inaccessibile all'afflizione, all'angoscia e a tutti gli altri

²³ Nessuna delle due opere ha tratti di vera originalità ed esse rivelano piuttosto i caratteri di un lavoro di compilazione, di cui si mostra consapevole per primo forse l'autore stesso, al di là della topica professione di modestia, cfr. per es. *Att.* 12.57 [52],3: ἀπόγρῶρα sunt; minore labore fiunt, uerba tantum adfero, quibus abundo. Bisogna comunque con Narducci, *Cicerone, la parola e la politica*, Roma-Bari 2009, 392 s., tener presenti anche i numerosi passi in cui egli si vanta «di avere dato alla sua patria [...] una letteratura filosofica in forma artistica, basata su un personale ripensamento delle varie correnti del pensiero ellenistico».

²⁴ Cfr. ad es. *fin.* 3.20 ss.; 50 ss.; 58 s.; 4.78. Si ricordino in proposito le due metafore dell'arciere e dell'attore. Il grosso problema era quello dello spazio di valore da assegnare agli 'indifferenti', ai 'preferibili', cioè a quelle polarità positive che sono secondo natura (la vita, la salute, la bellezza, la ricchezza, ecc.) e che sul piano morale hanno i loro corrispettivi nel conveniente (τὰ καθήκοντα, *officia*: onorare i genitori, la patria, avere buoni rapporti con gli amici, ecc.). Per un'informazione dettagliata su questi problemi vd. per es. M. Vegetti, *Etica degli antichi*, Roma-Bari 1989, 282 ss.

turbamenti interiori, egli affronta dunque nell'ultimo libro la 'tesi' più impegnativa, l'autarchia della virtù, vista come garante suprema dell'unica e vera felicità²⁵. Le linee-guida del ragionamento di Cicerone su questo problema fondamentale, non sempre in verità nitidissime, possono essere così riassunte: dopo aver tracciato una rapida storia della filosofia fino a Carneade (214-129 a.C.), del quale condivide e fa proprio il metodo 'socratico' di indagine, fondato su tre cardini, 'sospendere il proprio giudizio personale, liberare gli altri dall'errore, cercare in ogni argomento la massima verosimiglianza' (cfr. § 11), viene ad affrontare l'argomento proposto per la discussione nell'ultima giornata: *non mihi uidetur ad beate uiuendum satis posse uirtutem*. Egli, schierandosi con gli esponenti della vecchia *Stoa* Zenone, Crisippo, Aristone, afferma invece che la virtù comporta di necessità una vita onesta e felice, quindi virtù e felicità sono inseparabili (§§ 12-14). Ne viene di conseguenza che si può essere felici anche in mezzo ai tormenti, perché il saggio, inaccessibile a qualsiasi passione, lo è anche al timore e alla paura (§ 17). Allora la questione si può considerare a questo punto chiusa? Niente affatto. Il filosofo non è come il matematico, che può dare per scontati i teoremi dimostrati in precedenza; 'ogni tema richiede di essere di nuovo affrontato con argomentazioni e osservazioni appropriate', capaci di rafforzare la fiducia di ciascuno riguardo alla verità sopra enunciata (§§ 18-20). Prima obiezione dell'uditore: concediamo pure che l'onesto (τὸ καλόν) sia alla base della virtù, che la felicità si realizzi attraverso la virtù, che di conseguenza non esista altro bene all'infuori della virtù. Ma Bruto, il dedicatario dell'opera, seguace degli accademici Aristo e Antioco di Ascalona²⁶, è

²⁵ I primi quattro libri delle *Tusculane*, che rappresentano il logico completamento del *De finibus*, sono legati tematicamente a coppie (I-II e III-IV); il V riprende in qualche modo gli assunti degli altri libri legandoli attorno al binomio virtù-felicità. Com'è noto, nell'opera il dialogo è fittizio, secondo lo schema fornito dalle lezioni di Aristotele; le obiezioni dell'anonimo interlocutore, che rappresenta l'opinione media, servono solamente per offrire spunti di argomentazione al monologante. Il tono complessivo della discussione è sostenuto e il linguaggio è quello tipico della conversazione dell'alta società romana (non quindi quello basso e popolare della diatriba). Le sigle A (= *auditor*) e M (= *magister*), mancanti nei codici più autorevoli, sono quasi sicuramente state aggiunte nel VI sec. da Iulio Africano, cfr. Pohlenz, «Hermes» 46, 1911, 627 e pref. *ad Tusc.* XIV. Per la loro storia vd. G. Polara, *Quali itinerari paralleli seguirono Bloom e Stephen al ritorno?* in «Il dialogo. Scambi e passaggi della parola», a cura di G. Ferroni Palermo 1985, 47-62.

²⁶ Dei due fratelli, esponenti della Nuova Accademia, il più autorevole fu Antioco, 125-68 a. C., discepolo di Filone di Larissa; cercò di conciliare la dottrina accademica con quella stoica e peripatetica. Succeduto a Clitomaco nello scolarcato ad Atene, ebbe come uditori Bruto e Cicerone.

di parere diverso; secondo lui la virtù basta da sola alla felicità, anche quando esistano altri beni al di fuori di essa (§ 21). Cicerone, ricordando il suo soggiorno ad Atene nel 50 a.C. di ritorno dalla Cilicia, fa presente che già allora dissentiva su questo punto dai suoi maestri, secondo i quali, se ci sono altri beni al di fuori della virtù, la virtù non può più da sola assicurare la felicità; ne consegue che la virtù può sì rendere felici, ma non felicissimi, che è come dire che esistono tanti diversi gradi di felicità. Questa tesi, che aveva sostenitori non solo tra i 'filosofi antichi' (Aristotele, Speusippo, Senocrate, Polemone)²⁷, ma anche fra esponenti dello stoicismo c.d. medio, in particolare quello di II e I sec. a.C., Diogene di Babilonia, Antipatro, Panezio, Posidonio²⁸, per i quali la sola virtù è insufficiente a raggiungere la vera felicità e sono necessari anche i beni 'intermedi', 'i preferibili', che riguardano il benessere individuale e quello sociale (§§ 21-31), viene da Cicerone impugnata come contraddittoria: ammettere la presenza di beni al di fuori della virtù comporta di necessità l'ammissione anche di mali con tutte le conseguenze immaginabili; esempio clamoroso di questa contraddizione è Epicuro, il quale proclama felice il saggio, ma al tempo stesso dichiara il dolore come sommo o unico male; quando il saggio è in preda al dolore come potrà allora dire: *quam hoc suaue est!* (§§ 30-31). Segue una nuova obiezione dell'uditore: se è coerente con la dottrina di Zenone l'affermazione, già di Platone, che 'la virtù è sufficiente a garantire la felicità', perché non si dovrebbe consentire ai Peripatetici di dire la stessa cosa, visto che tu stesso nel libro IV del *De finibus* (§§ 52 ss.; cfr. anche 3.10) hai sostenuto che le differenze fra l'uno e gli altri si riducono in sostanza a innovazioni terminologiche (*uerborum nouitas*)? Cicerone nella sua risposta si rifà alla teoria platonica sulla virtù. L'anima umana, se è stata bene educata, diventa 'mente perfetta', cioè razionalità assoluta, che è come dire depositaria della virtù: «se è felice ogni essere al quale nulla manca e che nella sua specie ha realizzato il massimo grado di perfezione, e se questo è proprio della virtù, ne segue che tutti quelli che sono in possesso della virtù sono felici». Egli si dichiara dunque d'accordo con Bruto e gli antichi filosofi, sottolineando però che chi possiede la virtù è non solo felice, ma completamente felice (§ 39), in quanto essa sola è l'unico

²⁷ Dopo Aristotele (cfr. per il nostro problema *Eth. Nic.* 1101a 6-8) sono elencati i primi tre successori di Platone nella direzione dell'Accademia (347-265 a.C.): Senocrate (396-314 a.C.), Speusippo († 340/339), Polemone (315/14-266/65 a.C.).

²⁸ Diogene di Babilonia, Antipatro, Panezio (ca. 185-109 a.C.), Posidonio (135-51/50 a.C.).

bene veramente stabile²⁹. Sotto questo aspetto Cicerone prende le distanze dai Peripatetici, i quali suddividono i beni in tre categorie, quelli che appartengono all'anima, quelli che appartengono al corpo e quelli dipendenti dalla fortuna. In pieno accordo con Socrate, il *princeps philosophiae*, egli identifica il sommo bene in ciò che è onesto e dichiara che è inutile disprezzare i beni del corpo e quelli della fortuna, se poi la virtù non basta a dare al saggio, sempre tetragono 'ai colpi di ventura', la piena felicità. Segue poi nell'esposizione una lunga serie di esempi per illustrare casi di felicità e infelicità, tra i quali spiccano quelli esemplari di Dionisio il Vecchio, tiranno di Siracusa dal 405 al 367, con l'inserzione dei famosi aneddoti di Damocle, suo adulatore, e degli amici pitagorici Damone e Finzia (§§ 57-63)³⁰, e quello di Archimede, una vita interamente spesa per la scienza, del quale Cicerone, abbandonandosi a una piacevole digressione³¹, racconta con una punta di giustificato orgoglio di aver rintracciato il sepolcro quando era questore in Sicilia nel 75 a.C. (§§ 64-66). Questi due βίαι, volutamente contrapposti, occupano dal punto di vista strutturale e strategico il centro del libro V e incarnano in maniera perfetta l'assunto che Cicerone intendeva dimostrare, lasciando trasparire nella morale, che il lettore ne trae, un riferimento velato alla sua situazione personale in quel preciso periodo della propria vita e all'atmosfera pesante che allora gravava su Roma sotto il profilo politico. Nell'ultima parte del libro (§§ 83-118) si riprende la tesi che il saggio è felice anche fra i tormenti, affermando che se tale tesi può essere sostenuta perfino da Epicuro, che ripone la felicità nella ricerca del piacere e nell'assenza del dolore, a maggior ragione potranno sostenerla i Peripatetici, Ieronimo e Carneade, e le altre scuole filosofiche, la cui definizione del sommo bene non è affatto in contrasto con essa. Si passa poi a dimostrare, fornendo i relativi esempi, che certi presunti beni come il lusso, le ricchezze, il favore popolare non possono darci la felicità, così come non ce la possono togliere l'esilio e i dolori fisici. In particolare, quando passa a illustrare l'assunto che il saggio è felice anche se colpito da cecità, Cicerone ricorda la figura dello stoico

²⁹ Per la virata in senso stoico di Cicerone sul problema della felicità vd. Narducci, *Le Tuscolanae: un percorso di lettura*, introd. a Cicerone, *Tuscolane*, op. cit., 37 ss. = *Cicerone e i suoi interpreti*, op. cit., 138 ss.

³⁰ Per il primo episodio vd. anche Hor. *carm.* 3.1.17 ss.; Persio 3.40; Amm. 29.2.4; per il secondo Cic. *off.* 3.45.

³¹ Sottolinea il carattere retorico della *digressio* Mary Jaeger, *Cicero and Archimedes' Tomb*, «JRS» 92, 2002, 49-61, spec. 52 ss.; *Archimedes and the Roman Imagination*, Ann Arbor 2008, 32-47, spec. 37 ss.: il fuoco della narrazione è tutto incentrato su Cicerone.

Diòdoto, che, cieco, visse per parecchi anni in casa sua. Nell'epilogo (§§ 119-121) si sostiene che tutte le scuole filosofiche concordano sul fatto che il saggio è sempre felice; le divergenze esistenti devono pertanto considerarsi un problema più formale che sostanziale. Chiude l'opera una nota autobiografica: l'essersi applicato alla filosofia ha costituito per lui, colpito da acerbissimi dolori e da fastidi di ogni genere, il miglior sollievo e la migliore consolazione.

Due βίοι a confronto

03 Cicerone per corroborare i due principi che «la virtù ha quanto basta per essere forti nella vita, dunque anche felici» e che «la sapienza è sempre contenta di ciò che ha e non è mai scontenta di sé» (5.53 s.) ricorre a esempi tratti dalla storia di Roma, giocati abilmente su coppie contrapposte (Gaio Lelio, il saggio amico di Scipione Emiliano, valente oratore e studioso di filosofia, *vs* il sanguinario L. Cornelio Cinna, l'irioso e vendicativo Gaio Mario *vs* Quinto Lutazio Catulo, oratore, storico e poeta), ma chiude la breve rassegna con una sorta di *climax*, parlandoci più diffusamente – invero un po' a sorpresa – di una coppia più lontana nel tempo e proveniente da un'illustre città della Magna Grecia, Siracusa. Che egli nutrisse simpatie e ammirazione per questa incantevole città e le riconoscesse una sorta di primazia fra le città siciliane è universalmente noto³²; basta riandare con la memoria a quanto scriveva in anni ormai lontani (70 a.C.) nel lib. IV dell'*actio secunda in Verrem*, §§ 117 ss., dove troviamo la più precisa e analitica descrizione antica della città³³: *Urbem Syracusas maximam esse Graecarum, pulcherrimam omnium saepe audistis*, descrizione finalizzata a far risaltare maggiormente le depredazioni di opere d'arte fatte da Verre; o *ibid.* II 5.95 *qui [...] saepe audissent nihil esse pulchrius quam Syracusarum moenia ac portus*. In questa sezione delle *Tusculane* Siracusa è invece ricordata per due suoi figli, appartenenti a epoche diverse, entrambi famosi, anche se per ragioni opposte, il tiranno Dionisio I il Vecchio (430 ca. – 367 a.C.) e lo scienziato Archimede (287-212 a.C.); Cicerone non mancherà anche in questa occasione di esaltare, seppur fuggacemente, la bellezza e l'opulenza della città, ma lo farà, come aveva

³²Dopo Roma la città di Siracusa e i suoi abitanti sono tra i più citati nel complesso delle opere ciceroniane.

³³Vd. F. Coarelli - M. Torelli, *Guida archeologica della Sicilia*, Roma 1992³, 220; H.-P. Drögemüller, *Syrakus. Zur topographie und Geschichte einer griechischen Stadt*, Heidelberg 1969;

fatto alcuni anni prima nel *De republica*³⁴, con un senso di amarezza e di rimpianto per lo stato di oppressione in cui essa si trovava: *qua pulchritudine urbem, quibus autem opibus praeditam seruitute oppressam tenuit* (sc. *Dionysius*) *ciuitatem* (5.57)³⁵. Il tono è così sofferto che è difficile non collegare quanto dice di Siracusa con quella che era la situazione di degrado politico e morale della Roma contemporanea; in una lettera a Plancio (*fam.* 4.14.1 della fine del 46, cfr. *supra* n. 12) Cicerone confidava sconcolato questi suoi sentimenti all'amico in esilio: «Se la dignità consiste nel poter fare ciò che pensi o almeno difendere liberamente la tua opinione, allora non è rimasta neppure traccia della mia antica dignità». La *synkrisis* dei due personaggi, già utilizzata brevemente anche in *rep.* 1.28, occupa dal punto di vista strutturale e strategico proprio il centro, il cuore del libro V (§§ 57 - 66 sui 121 di cui consta il libro); il fatto non può certo essere casuale, ma, prima di cercare di individuare le motivazioni profonde che stanno alla base di tale scelta, vediamo da vicino come Cicerone ha costruito sotto il profilo artistico queste due vite perfettamente antitetiche. Egli mostra anzitutto di avere una approfondita conoscenza della vita di Dionisio il

Antonella Ippolito, *De antiquae Syracusarum urbis situ ac conformatione*, «Latinitas» 43.1, 1995, 11-16. Una panoramica storica sulla Sicilia da Enea ad Augusto in R. J.A. Wilson, *Ciceronian Sicily: an archeological perspective*, in «Sicily from Aeneas to Augustus: new approaches in archeology and history», ed. by C. Smith and J. Serrati, Edinburgh 2000, 134-160, 160: «but his [sc. di Verre] actions did not ruin Sicily. Cicero's *tour de force* is a good and colourful 'read', but it is not, and was never intended to be, history». Mary Jaeger, *Archimedes and the Roman Imagination*, op. cit., 79 e 89 evidenzia l'abilità di Cicerone nelle *Verrine* di contrapporre Marcello a Verre, presentando il sacco della città ad opera del conquistatore come evento meno disastroso rispetto all'avidità e alla sistematica spogliazione operata dal governatore. Per un commento puntuale al passo vd. G. Baldo, *M. Tulli Ciceronis in C. Verrem actionis secundae liber quartus (De signis)*, Firenze 2004, 504 ss.; Alessandra Lazzeretti, *M. Tulli Ciceronis, In C. Verrem actionis secundae Liber quartus (De signis). Commento storico e archeologico*, Pisa 2006, 324 s.

³⁴ Cfr. 3.43, dove l'enumerazione delle bellezze è ancora contrapposta alla tetraggine e all'avvilimento causati dal potere tirannico: *urbs illa praeclara, quam ait Timaeus* [IV-III sec. a.C.] *Graecarum maxumam, omnium autem esse pulcherrimam, arx uisenda, portus usque in sinus oppidi et ad urbis crepidines infusi, uiae latae, porticus, templa, muri nihilo magis efficiebant, Dionysio tenente, ut esset illa res publica. Nihil enim populi et unius erat populus ipse.*

³⁵ Si noti l'importante opposizione dal punto di vista semantico fra *urbs*, la città come complesso urbanistico, e *ciuitas*, la città come insieme di cittadini.

³⁶ Personaggio molto citato da Cicerone nelle sue opere, soprattutto in quelle degli ultimi anni, che incarna per così dire l'archetipo del tiranno: vd. *De oratore*, *De re publica*, *Pro Rabirio Postumo*, *De finibus, Tusculanae*, *De officiis*, *De natura deorum* oltre all'epistolario. Nel *De diuinatione* 1.39 Cicerone ci racconta che la madre di Dioniso finché era incinta aveva sognato di aver partorito un satiretto; i Galeoti, indovini di Ibla, le predissero che il nascituro sarebbe stato l'uomo più famoso della Grecia e avrebbe avuto una fortuna duratura.

Vecchio³⁶, segno che il personaggio, al di là della negatività che lo caratterizza, doveva aver suscitato in lui un'attrazione e una curiosità indiscusse; infatti è Cicerone stesso a informarci³⁷ che aveva letto con molto interesse la monografia su Dionisio scritta dallo storico Filisto. Questo scritto aveva procurato a Filisto la fama di essere «amico del tiranno non meno che della tirannide»³⁸, anche se tale condizione privilegiata non aveva potuto evitargli un temporaneo esilio per dissapori proprio con Dionisio³⁹. Il materiale impiegato da Cicerone in questo passo delle *Tusculane* proviene dunque con ogni probabilità da Filisto (precisione dei dati cronologici, come l'inizio e la durata della tirannide; dovizia di particolari riguardanti la vita privata), ma sua è di certo la particolare elaborazione retorico-letteraria, cui lo ha sottoposto; vi si trovano tutti gli ingredienti tipici che rendono riprovevole dal punto di vista morale la figura del tiranno greco, arricchiti da puntuali annotazioni psicologiche: diffidenza, sospettosità, paura, difesa personale affidata alla guardia del corpo, intemperanza e insofferenza di ogni regola (*libido*), violenza (*uis*), crudeltà (§ 60 uccisione del servo e dell'amasio), mancanza di relazioni umane (§ 63 *societate uictus*, gr. κοινωμία)⁴⁰, consapevolezza della infelice scelta di vita fatta (episodio di Damocle), ma anche consapevolezza dell'impossibilità di tornare, pur volendolo, a una vita normale, § 62 *atque ei ne integrum quidem erat ut ad iustitiam remigraret, civibus libertatem et iura redderet; iis enim se adulescens improvida aetate inretierat erratis eaque commiserat, ut saluus esse non posset, si sanus esse*

Secondo Grimal, *Cicéron et le tyran de Sicile*, in «Ciceroniana», Atti del IV *Colloquium Tullianum*, Palermo, 28 sett. - 2 ott. 1979, Roma 1980, 67 n. 17 «le petit satyre [...] annonce sans doute le caractère du futur tyran: lubrique, irrespectueux, caricature d'un être humain, voué à la violence et à l'instinct». Un rapido profilo sulla figura e l'opera di Dionisio offre L. Braccesi, *I tiranni di Siracusa*, Roma-Bari 1998, 69-86.

³⁷ Vd. la lettera 2.11 al fratello Quinto del 13 febbraio del 54 a.C.: *me magis de Dionysio delectat; ipse est enim uetator magnus et perfamiliaris Philisto Dionysius*.

³⁸ *Nep. Dion. 3.2 hominem (sc. Philistum) amicum non magis tyranno quam tyrannis*.

³⁹ Vd. in proposito il contributo di Marta Sordi *Filisto e la propaganda dionisiana*, in «Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C.», Proceedings of the International Colloquium, Leuven 24-26 May 1988, «Studia Hellenistica» 30, Lovanii 1990, 159-171 = *La dynasteia in Occidente (Studi su Dionigi I)*, Padova 1992, 93-104.

⁴⁰ Il vivere in società è un concetto basilare della morale stoica. Sul concetto di *societas hominum* in Cicerone vd. per es. N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1988 = Paperb. 1991, 138 ss.

⁴¹ Il problema della felicità è centrale anche nel dialogo *Ierone* di Senofonte e riguarda Dionigi I secondo Marta Sordi, *Lo 'Ierone' di Senofonte, Dionigi I e Filisto*, «Athenaeum» N.S. 58, 1980, 3-13 = *La dynasteia in Occidente*, op. cit., 105-117, 113 «il dialogo è in effetti incentrato sulla felicità e l'infelicità del tiranno, proprio come la conversazione che, nello

*coepisset*⁴¹. A causa della sua natura malvagia e ingiusta, che lo rende schiavo delle peggiori passioni, egli è un ‘mostro’ destinato a vivere fuori dell’umano consorzio, pur avendo concentrato nelle proprie mani tutto il potere che un uomo può desiderare; perché l’esercizio di un potere ingiusto ha come prezzo l’isolamento e la mancanza di affetti. Il tiranno può essere solo temuto, non amato; nessun uomo libero può essergli amico e questo egli lo sa bene⁴²: l’aneddoto dei due amici pitagorici è un esempio di lealtà sublime, che fa esclamare a Dionisio tra l’ammirato e lo sconcolato: *utinam ego ... tertius uobis amicus adscriberer*. La sua vita doveva invece trascorrerla tra disertori, uomini scellerati e barbari, lui uomo di raffinata cultura, appassionato di musica e poeta!

04 Anche della figura di Archimede Cicerone doveva avere una conoscenza approfondita, che risale a prima della sua esperienza in terra di Sicilia in qualità di questore a Lilibeo (75 a.C.); la fama di questo matematico e fisico, il più geniale cittadino di Siracusa⁴³, figlio dell’astronomo Fidia, era tale, che senz’altro il suo nome era noto nel mondo della scuola. Per di più Marco Claudio Marcello, il conquistatore della città nel 212 a.C. aveva portato a Roma il celebre planetario, che Cicerone ci descrive nel *De republica* con accenti di viva ammirazione, in quanto con un unico motore Archimede era riuscito a rappresentare le diverse velocità dei movimenti del sole, della luna e degli altri pianeti⁴⁴: per bocca di Furio Filo nella *Repubblica* 1.22 afferma che *plus in illo Siculo ingenii, quam uideretur natura humana ferre potuisse, iudicabam fuisse* e nel primo libro delle *Tuscolane* lo paragona addirittura quasi a un dio (forse ricordando l’elogio lucreziano a Epicuro di 5.8 ss.), cfr. § 63 *Nam cum Archimedes lunae, solis, quinque errantium*

stesso 388/7, provocò l’ira di Dionigi I contro Platone [...] diversamente da Platone, Senofonte parla a Dionigi un linguaggio che il tiranno è in grado di capire assai bene. La virtù che egli suggerisce è una virtù politica, un metodo di governo capace di guadagnare la popolarità e la *eunoia* dei sudditi». Per la caratterizzazione psicologica in senso negativo della figura del tiranno vd. D. Lanza, *La maschera del cattivo*, in *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, 194 ss.

⁴² Per l’assenza dell’amicizia vd. Cic. *Lael.* 52 ss.; Plat. *resp.* 580a; Aristot. *Eth. Nic.* 8.13; *Pol.* 7.

⁴³ Vd. per es. *Verr.* 4,131 *mathematicus clarissimus*; *Tusc.* 5,66 *sui* [di Siracusa] *ciuis unius acutissimi monumentum*.

⁴⁴ Cicerone lo menziona complessivamente una dozzina di volta, specie nelle opere della maturità: *Verr.* II, 4.131, *Cluent.* 87, *de orat.* 3.132, *rep.* 1.21-28, *Ac.* 2.116, *fin.* 5.50, *Tusc.* 5.64, infine nell’epistolario, *Att.* 12.4.2 e 13.28.3. Un carme sulla *sphaera Archimedis* scrive, com’è noto, Claudiano, cfr. *c.m.* 51 Hall.

*motus in sphaeram inligavit, effecit idem quod ille qui in Timaeo mundum aedificavit, Platonis deus, ut tarditate et celeritate dissimillimos motus una regeret conuersio*⁴⁵. Il suo nome poi era legato perfino a modi di dire divenuti proverbiali; per es. nella *Pro Cluenzio* 87 Cicerone accenna con intento ironico alla bravura dell'avversario nel corrompere la giuria dicendo *si ... ut quadraginta milia nummum sedecim iudicibus darentur, non Archimedes melius potuit describere*⁴⁶. Quando su pressione di Marco Giunio Bruto egli fu invitato a comporre un elogio di Catone, parlando della cosa ad Attico in una lettera del maggio del 46 inviata da Tuscolo, dichiarava la propria esitazione con questa espressione (12.4.2): *sed de Catone πρόβλημα Ἀρχιμηδεῖον est*⁴⁷. In questo libro delle *Tusculane* Cicerone lo ricorda per un'altra importante scoperta nell'ambito della geometria dei solidi, la determinazione del volume della sfera e del cilindro legati da un rapporto di 2:3, vale a dire che una sfera ha un volume pari ai 2/3 di quello del cilindro ad essa circoscritto⁴⁸. È comunque indicativo che nel contrapporlo a Dionisio I egli

⁴⁵ Val la pena ricordare che il grande Galileo Galilei quando menziona Archimede e il suo pensiero lo fa sempre con lode e ammirazione (in voluta contrapposizione ad Aristotele): *divinus, suprahumanus, inimitabilis*, vd. Francesca Romana Berno, *Appunti sul latino di Galileo Galilei*, in «Atti e memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere e Arti già dei Ricoverati e Patavina», parte III: Memorie della Classe di Scienze Morali, Lettere e Arti, CXIX, 2006-2007, 15-37, 24.

⁴⁶ Vd. anche A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890 = Hildesheim 1962, 36.

⁴⁷ Vd. anche l'altra lettera, *Att.* 13.28.3 *abiit illud quod tum me stimulabat cum tibi dabam πρόβλημα Ἀρχιμηδεῖον*.

⁴⁸ Vd. l'opera intitolata appunto *Sulla sfera e sul cilindro*, che ci è stata conservata, e anche la testimonianza di Plutarco *Marc.* 17.12. Per una prima informazione sulle altre scoperte e gli altri apporti in campo matematico e delle scienze applicate vd. per es. gli articoli *Archimedes* di Hultsch nella *RE* II, 1, 1895, 507-539 con il supplemento di Arendt, *ibid.*, Suppl. 3, 1918, 144-152, di G. J. Toomer nel *Dizionario di antichità classiche*, 1, 1981, 182 ss. (da tener presente anche quello nel *Dizionario della civiltà classica*, 1, 1993, 426-428); la monografia di E. J. Dijksterhuis, *Archimedes*, Princeton, Univ. Press 1987²; discute una testimonianza plutarca S. Bocci, *Archimede fra matematica e fisica: la testimonianza di Plutarco*, in «Miscellanea greca e romana» XXI, Roma 1998, 227-234 (Plutarco più che documentare l'interesse scientifico di Archimede riflette i pregiudizi platonici contro la meccanica). Da ricordare in particolare sono i famosi 'specchi ustori' e le altre macchine da guerra messe a punto da Archimede, grazie alle quali i Siracusani tennero testa per tre anni ai Romani. Le sue invenzioni sono ricordate con ammirazione anche da Tito Livio 24.34 e Silio 14.341 ss. Vd. in proposito M. Geymonat - F. Minonzio, *Scienza e tecnica nell'Italia romana. I saperi della tradizione*, in «Storia della società italiana», 4, *Restaurazione e destrutturazione nella tarda antichità*, Milano 1998, 205 ss. e *passim*; Geymonat, *Il grande Archimede*, intr. di Z. Alferov, pref. di L. Canfora, Milano 2006² [2008³], spec. 79 ss.; M. Scaffai, *Il console Marcello e Archimede nei 'Punica' di Silio Italico*, «Paideia» 49, 2004, 483-509; Mary Jaeger, *Archimedes and the Roman Imagination*, op. cit., 101 ss.

faccia prima menzione di altri due nomi illustri, Platone ed Archita, definendoli *docti homines et plane sapientes*⁴⁹, con i quali fa capire che il paragone è assolutamente improponibile; intende invece metterlo a confronto con un suo umile concittadino. C'è un punto da chiarire in via preliminare; di solito si suole spiegare il terzo posto 'tra cotanto senno' assegnato ad Archimede con il fatto che le scienze applicate vengono posposte nella considerazione di Cicerone alla 'scienza della dialettica' e alla filosofia; questo è certo vero, ma, secondo noi, rischia di essere una spiegazione parziale⁵⁰, perché in questo particolare contesto bisogna tener conto che il vero termine di confronto, secondo la linea di ragionamento dello scrittore, è Dionisio, cioè la vita attiva, impegnata e sfarzosa di un uomo potentissimo (cfr. § 61 *copias eius, opes, maiestatem dominatus, rerum abundantiam, magnificentiam aedium regiarum*). L'autore vuol dirci che, se è scontato che il tiranno sia infelice di fronte al filosofo⁵¹, che rappresenta il massimo grado della saggezza e quindi della felicità per chi sceglie la vita contemplativa, lo è pure di fronte allo scienziato, che vive umilmente e senza sfarzi (cfr. Sil. 14.344 *nudus opum, sed cui caelum terraeque paterent*)⁵², dedito anima e corpo ai propri studi, dai quali egli può trarre un immenso diletto spirituale, abbinando sagacemente indagine teorica e applicazione pratica; grazie a questo diletto egli può sentirsi totalmente appagato e per questo felice, § 66 *alterius mens rationibus agitandis exquirendisque alebatur cum oblectatione sollertiae*,

⁴⁹ La venerazione di Cicerone per il sommo Platone è risaputa, tanto da fargli esclamare *malo mehercule cum Platone errare* (*Tusc.* 1.39). Archita, tarantino, uomo di notevole versatilità e di grande rigore morale, fu statista, generale, matematico, scrittore, filosofo, esponente del pitagorismo del IV sec., grande amico di Platone. Viene menzionato più volte da Cicerone nelle opere dell'ultimo periodo, *Lael.* 88, *de orat.* 3.139 *fin.* 2.45; in *Tusc.* 4,78 come esempio di moderazione, qualità opposta all'*ira* che caratterizza il tiranno (*quo te modo ... accepissem, nisi iratus essem*); nel *Cato Maior* 40 s. si ricorda un suo pensiero: Dio non ha dato all'uomo nulla di più bello della mente e nulla è più contrario a questo dono divino della voluttà e quando essa regna nell'animo non può esservi posto per la virtù.

⁵⁰ Vd. per es. il comm. *ad l.* di O. Heine, *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V, Libri III-V*, Stuttgart 1957, 131. Tra l'altro esso contrasta con le menzioni elogiative che di lui fa Cicerone stesso altrove, vd. *supra* n. 44.

⁵¹ Cicerone corregge il proprio punto di vista rispetto a quanto aveva affermato nella parte iniziale del *De re publica*, dove aveva affermato la superiorità della vita attiva su quella contemplativa e ritirata, la superiorità del politico sul filosofo; anche allora tuttavia aveva mostrato una certa indulgenza verso quelli che, come Platone, si erano occupati nelle loro opere dello Stato.

⁵² L'espressione siliana indulge a un chiaro effetto retorico; nota giustamente R.M. Henry, *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*, II, Cambridge 1934, 256 che «Archimedes, according to Plutarch, *Marc.* c. 14, was ἰερόν τι βασιλεῖ συγγενής... καὶ φίλος, and can scarcely have been in poverty».

qui est unus suavissimus pastus animorum. La *iunctura* ‘*humilis homunculus*’⁵³ riferita ad Archimede (Tusc. 5.64) si rivela particolarmente significativa e frutto di una scelta lessicale ben meditata: infatti essa è giocata non a caso dal punto di vista semantico sul doppio livello della ridondanza/intensificazione, in quanto *homunculus*, come i sinonimi *homuncio* e *homullus*, ha già in sé implicita una connotazione di commiserazione e/o di deprezzamento; l’unione con l’allitterante *humilis* ha la precisa funzione di rafforzare questa connotazione fino appunto a un esito pleonastico, in virtù del rapporto etimologico con *humus*, che gli antichi sentivano sia per il sostantivo che per l’aggettivo⁵⁴. Ma il rafforzamento del contenuto semantico della *iunctura* non è diretto secondo le attese e secondo l’uso prevalente ‘in malam partem’, bensì grazie alla sfumatura affettiva presente nel diminutivo⁵⁵ essa si carica di un grande valore ideologico positivo, perché sottintende un apprezzamento verso chi mette a frutto le risorse del proprio ingegno e vive ponendosi umilmente a servizio della comunità, cui appartiene, senza pretese di dominio illegale e senza ricorso a violenze e sopraffazioni. La conferma a questa interpretazione viene, ci pare, da quanto Cicerone stesso aveva già detto riguardo alla realizzazione del planetario in *rep.*

⁵³ Essa sembra ripresa solo da Sulp. Seu. *dial.* 1.21.1, vd. *Library of Latin Texts*, s. A.; *Homunculus* è usato ancora da Cicerone in Tusc. 1.17 ma in opposizione da un lato nientemeno che ad Apollo e dall’altro al *sapiens*: *ea quae vis ut potero explicabo nec tamen quasi Pythius Apollo certa ut sint et fixa, quae dixero, sed ut homunculus unus e multis probabilis coniectura sequens [...] certa dicent tibi qui et percipi ea posse dicunt et se sapientis esse profitentur*. Vd. anche A. Haury, *Cicerone giudice della genialità di Archimede*, in «Ciceroniana», Atti del IV *Colloquium Tullianum*, op. cit., 115-120: qui è in gioco non soltanto la critica rivolta erroneamente all’eliocentrismo di Aristarco di Samo, ma anche il fatto che nell’ambito dei νοητά la scienza della dialettica (ἐπιστήμη), secondo l’insegnamento platonico, è superiore a quella delle scienze specialistiche, le τέχναι, fondate sull’esperienza.

⁵⁴ Vd. *ThL* VI.3, 2894,74 ss.; inoltre vd. *homullus*, *ibid.*, 2894,12 ss. e *homuncio*, *ibid.*, 2894,40 ss.; per la formazione del sostantivo con il suffisso diminutivo *-culus* dei temi in *n-* vd. M. Leumann *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München 1977, 216.; per il rapporto etimologico con *humus* vd. per es. Hyg. *fab.* 220.3 Rose *homo uocetur quoniam ex humo uidetur esse factus*; Seru. auct. *georg.* 2.340 ed *Aen.* 4,255; Arator *act.* 1.373 ss.: questa etimologia è però contestata da Quint. 1,6,34. Vd. *ThL* VI.3, 2871,50 ss.; R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymology*, Leeds 1991, 281 s. e 284; C. Marangoni, *Supplementum etymologicum Latinum* I, Edizioni Università di Trieste 2007, 60; M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden-Boston 2008, 287 s. e 292.

⁵⁵ Simile connotazione affettiva del vocabolo si incontra pure in un passo stilisticamente molto elaborato delle *Menippeae* di Varrone, 335 B. *tum denique omnibus suis numeris absolutum est* (sc. *conuiuium*) *si belli homunculi conlecti sunt, si electus locus, si tempus lectum, si apparatus non neglectus*: vd. J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées*, 9, École française de Rome 1990, 1441; W. Krenkel, Marcus Terentius Varro, *Saturae Menippeae*, hrg., übers. und komm. bei W. K., 2, «Subsidia classica» 6, St. Katharinen 2002, 606.

1.28: *quis enim putare uere potest plus egisse Dionysium tum cum omnia moliendo eripuerit ciuibus suis libertatem quam eius ciuem Archimedes, cum istam sphaeram, nihil cum agere uideretur, effecerit?* L'autore insomma vuol evidenziare che, pur vivendo una vita ritirata e oscura, con le scoperte del suo brillante ingegno Archimede si rese più utile alla patria del tiranno Dionisio, che invece la tenne schiava e oppressa; in tal modo si viene a sancire la superiorità anche della vita dedicata alla scienza (nel nostro caso alla matematica, alla fisica) rispetto a quella attiva, ma spesa male: cfr. § 66, dove egli si rivolge a uomini di cultura, forse per timore di essere smentito dal pubblico incolto, *quis est omnium qui modo cum Musis, id est cum humanitate et cum doctrina, habeat aliquod commercium, qui se non hunc mathematicum malit quam illum tyrannum?* È un'altra significativa rivincita degli *otia* nei confronti dei *negotia*, che ci permette di capire anche la rivalutazione fatta dall'ultimo Cicerone nei confronti del βίος θεωρητικός.

05 Con una punta di giustificato orgoglio lo scrittore passa poi a narrarci la scoperta della tomba di questo grande siracusano da lui fatta in presenza dei *principes ciuitatis*⁵⁶; egli era allora animato unicamente dalla passione della cultura e della scienza, passione disinteressata e per questo più nobile. La punta di compiacimento che si coglie nelle sue parole è dettata da più di un motivo: in primo luogo l'omaggio reso alla memoria del grande scienziato non era solo un atto individuale, ma si caricava sul piano morale e politico di un significato che andava ben oltre la sua persona; aveva il sapore di un atto ufficiale di riparazione, compiuto a distanza di tempo da un magistrato romano verso i Siracusani tutti per l'uccisione sciagurata di un loro concittadino così illustre⁵⁷. In secondo luogo ritrovarne il sepolcro, la cui esistenza era ignorata perfino dai Siracusani stessi, vd. § 64 *cum esse* (sc. *sepulcrum*) *omnino negarent*, era come restituiregli nuovamente la vita e

⁵⁶ «Le autorità locali»; ma il *mecum* «serve a dar rilievo alla persona di Cicerone» V. D'Agostino, *M. Tullio Cicerone, Il libro quinto delle 'Tuscolane'*, Firenze 1948, 95. Sull'identità di questi *principes ciuitatis* in Sicilia vd. F. P. Rizzo, '*Principes ciuitatis*' nelle '*Verrine*': realtà civica e idealità ciceroniana, in «Ciceroniana», Atti del IV *Colloquium Tullianum*, op. cit., 211-221.

⁵⁷ Questo episodio era ancora *a sore point* nella coscienza degli intellettuali romani, vd. Mary Jaeger, *Cicero and Archimedes' Tomb*, art. cit., 54 = *Archimedes and the Roman Imagination*, op. cit., 37. Si veda anche il resoconto datone da Livio 25,31,9 s., Val. Max. 8,7, ext. 7, Plinio il Vecchio 7,125, Plutarco *Marc.* 19,8 ss. Sul nostro passo ciceroniano vd. ora Stephanie Kurczyk, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit. Autobiographisches Schreiben in der späten römischen Republik*, Köln, Böhlau Verlag - Wien, Weimar 2006, 346-349; Jaeger, op. cit., pp. 32 ss.; L. Braccesi, *L'assassinio di Archimede*, «Hesperia» 22, 2008, 161-166.

rinverdirne la fama⁵⁸; inoltre significava acquistare per sé una pubblica benemerenzza nei confronti della città. In terzo luogo Cicerone sembra suggerire in filigrana una certa analogia fra la propria vita e quella di Archimede, ambedue vite esemplari in quanto dedite allo studio ma anche spese utilmente a servizio della propria patria. Infine ricordando questa sua scoperta di trent'anni prima Cicerone mostrava di non aver mai rinunciato alla scienza nemmeno agli inizi della carriera pubblica; in tal modo per aver saputo coniugare scienza e politica egli affermava la propria superiorità intellettuale nei confronti della classe dirigente romana e in particolare dei settori più sordi e miopi della nobiltà, che, preoccupati unicamente di mantenere il proprio potere e i propri privilegi, guardavano con disprezzo al progetto politico di un *homo novus* (per di più proveniente dallo stesso *municipium* di Arpino del famigerato Mario), che chiedeva al reggitore ideale dello stato una mente acuta e la capacità di contemperare l'attività pratica con la meditazione filosofica. Ma lasciamo la parola al suo racconto pieno di 'verve' fatto in prima persona, un'autentica lezione di archeologia sul campo; egli parte nella sua indagine dal ricordo della particolare figura che contraddistingueva il monumento e dall'iscrizione appostavi con funzione di didascalìa:

64 *Non ego iam cum huius (sc. Dionysii) uita qua taetrius, miserius, detestabilius excogitare nihil possum, Platonis aut Archytae uitam comparabo, doctorum hominum et plane sapientium; ex eadem urbe humilem homunculum a puluere et radio excitabo, qui multis annis post fuit, Archimedem. Cuius ego quaestor ignoratum ab Syracusanis, cum esse omnino negarent, saeptum undique et uestitum uepribus et dumetis indagavi sepulcrum. Tenebam enim quosdam senariolos, quos in eius monumento esse inscriptos acceperam, qui declarabant in summo sepulcro sphaeram esse positam cum cylindro.* 65 *Ego autem cum omnia conlustrarem oculis (est enim a porta sacra Cyanae magna frequentia sepulcrorum), animum aduertit columellam non multum e dumis eminentem, in qua inerat sphaerae figura et cylindri. Atque ego statim Syracusanis (erant autem principes mecum) dixi me illud ipsum arbitrari esse quod quaererem. Inmissi cum falcibus multi purgarunt et aperuerunt locum.* 66 *Quo cum patefactus esset aditus, ad aduersam basim accessimus. Apparebat epigramma exesis posterioribus partibus uersiculorum dimidiatum fere. Ita nobilissima Graeciae ciuitas, quondam uero etiam doctissima, sui ciuis unius acutissimi monumentum ignorasset, nisi ab homine Arpinati didicisset*⁵⁹.

⁵⁸ «Pronunciare il nome dei morti significa riportarli in vita» recita un'antica iscrizione funeraria egiziana.

⁵⁹64. Per *uestire* detto della vegetazione cfr. ad es. Verg. *georg.* 2,38 *olea magnum uestire Taburnum*; 2,219 *suo semper uiridi se gramine uestit* (sc. *terra*); Liu. 32.13.3 *uestili* (sc. *montes*) *frequentibus siluis sunt*; Mart. 10.51.3 *uestitur humus, uestitur et arbor*; Alc. *Auit. carm.* 1.25 *pulchra repentino uestita est gramine tellus*. Il termine *senariolus* pare rinvenirsi solo qui e in Sidon. *epist.* 9.15.1 *trochaica garrulitate suspensa senariolos aliquos plus requiris* (la presenza del

«64 Ora io non metterò a confronto la vita di costui (sc. Dionisio), della quale nulla riesco a immaginare di più disgustoso, di più infelice, di più detestabile, con quella di Platone o Archita, uomini dotti e veramente sapienti; io desterò dalla sua polvere e dalla sua bacchetta un umile uomo della sua stessa città, che visse molti anni dopo, Archimede. Quando ero questore, mi misi alla ricerca del suo sepolcro tutto circondato e ricoperto di rovi e di pruni; esso era ignoto ai Siracusani, anzi secondo loro non esisteva affatto. Ricordavo infatti alcuni senari di modesta fattura, che sapevo essere incisi sulla tomba; essi dicevano che in cima al sepolcro c'era una sfera con un cilindro. 65 Un giorno perlustrando con lo sguardo la zona (fuori della porta sacra a Ciane c'è infatti un gran numero di tombe), avvistai una piccola colonna che sporgeva appena dai rovi, sormontata dalla figura di una sfera e di un cilindro. Allora dissi subito ai Siracusani – c'erano con me i maggiorenti – che forse si trattava proprio di quello che cercavo. Mandati avanti molti uomini con le falci ripulirono e resero accessibile il luogo. 66 Aperto che fu il passaggio, accedemmo al lato del basamento che ci stava di fronte. Si vedeva un'iscrizione quasi dimezzata per la corrosione delle parti finali dei versi. Così una delle più note città della Grecia, un tempo invero anche delle più dotte, avrebbe ignorato il monumento del più geniale dei suoi concittadini, se non glielo avesse fatto conoscere un uomo di Arpino».

06 La morale da trarre dalla digressione è dunque che allo scienziato da vivo è riservata la gioia consolante dei propri studi e delle proprie scoperte e in più una gloria che l'accompagnerà anche dopo la morte; il tiranno invece deve aspettarsi solo la compagnia scomoda del delitto e della continua paura, che è come dire 'una vita che non è vita', e la cattiva fama anche dopo morto. Il racconto si chiude secondo lo schema della 'Ringkomposition', perché riprende il motivo iniziale, la maggior beatitudine in assoluto dei filosofi, sempre protesi alla ricerca della vera saggezza: *age confer Democritum, Pythagoram, Anaxagoram: quae regna (= dominatus)*⁶⁰, *quas opes studiis eorum et delectationibus antepones?*

termine in Sidonio mi è stata cortesemente segnalata dall'amico e collega V. Ortoleva, che ringrazio). Il diminutivo sembra rivelare un loro scarso apprezzamento da parte di Cicerone; cfr anche al § 66 *uersiculi*. 64-66. *Sphaera, cylindrus, epigramma, basis*: grecismi tecnici, propri dei trattati, ma d'uso anche letterario. 65. *a porta sacra Cyanae* (ninfa connessa con il culto di Proserpina, che diede il nome a una fonte presso Siracusa): Giusta (correzione ribadita in *Il testo delle 'Tusculane'*, Torino 1991, 340), Marinone (UTET 1976², cl. Cic. *leg. agr.* 2.66), Powell; *ad portas Agrigentinas* Camerarius, cett. edd. 66 *Dimidiatum* Bentley; *Arpinati* Wesenberg, Giusta, -e codd., ma la correzione si basa sull'*usus scribendi* ciceroniano. Sul nostro passo vd. Geymonat, *Il grande Archimede*, op. cit., 95.

⁶⁰ Sull'equivalenza *regnum ~ dominatus* vd. J.R. Dunkle, *The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic*, «TAPhA» 98, 1967, 151-171, 161 ss. Per un ritorno *aptus et concinnus* all'argomento principale dopo la digressione vd. Cic. *de orat.* 3.203; von Albrecht, *Ciceros Rede für Marcellus*, art. cit., 14: «Dann erkennen wir, daß Cicero den Regeln des *aptum* folgt, wie er sie im *Orator* ausgeführt hat».

A questo punto s'impone una domanda ben precisa: perché la scelta è caduta proprio su questi due Siracusani? Sicuramente perché, come abbiamo visto, essi erano ben conosciuti e sentiti come simboli, idonei a illustrare due casi esemplari di infelicità e di felicità nella vita, la prima causata dalla detenzione di un potere assoluto e disumano, la seconda dalla completa dedizione alla scienza; forse però non è azzardato pensare anche ad altre motivazioni più suggerite che esplicitate nel testo. Se è vero che le loro vite consentivano al grande pubblico romano di media cultura, più abituato alle «concioni politiche e alle arringhe giudiziarie», di ricavare con immediatezza una morale molto forte e chiara, in armonia con la tesi filosofica da illustrare, è anche vero che quelle due brevi biografie, così fortemente caratterizzate in senso etico, si prestavano, se lette in filigrana, a un sottile gioco di specchi, grazie al quale quello che veniva detto dei due personaggi siracusani poteva applicarsi altrettanto bene anche all'attualità della Roma di allora, vale a dire da un lato alla situazione personale dello scrittore e alle scelte esistenziali fatte in quel preciso periodo della sua vita, in cui era emarginato dalla politica attiva, ma intendeva rendersi egualmente utile alla patria con la sua opera di intellettuale⁶¹, dall'altro alla greve atmosfera politica causata in Roma dal potere autocratico di Cesare. Diversi indizi – ribadiamo indizi, non prove – sembrano legittimare questo duplice livello ermeneutico di lettura, anche se esso non può venir attivato, s'intuisce, in maniera sistematica. Se però chiediamo l'ausilio di testi sussidiari, il quadro che si delinea può acquisire maggiore verisimiglianza e incoraggiare il lettore ad una più proficua cooperazione per cogliere appieno la 'significanza' del testo. a) Anzitutto la luce fortemente negativa gettata sulle summenzionate figure di Cinna e Mario, due eminenti rappresentanti dei *populares*, notoriamente legati a Cesare anche da un rapporto di parentela; il primo era suo suocero, avendone egli sposato la figlia Cornelia, il secondo uno zio acquisito, avendo sposato una sua zia: la *crudelitas* e l'*ira* loro ascritte fanno parte del bagaglio-standard dei vizi che caratterizzano la de-

⁶¹Vd. *fam.* 9.2.5, lettera della metà di aprile del 46, già citata (n. 3), dove Cicerone manifestava con chiarezza le sue future intenzioni all'amico Varrone: «se nessuno ricorrerà all'apporto della nostra opera, ci sarà tuttavia possibile e scrivere e leggere di politica e, se non nella curia e nel foro, potremo almeno servire lo stato, come fecero dei dotti antichi, con i nostri studi e i nostri libri e dedicarci allo studio di costumi e di leggi». Analogie, forse anche troppo sottili, fra Archimede e Cicerone attraverso il gioco della memoria individualia Mary Jaeger, *Cicero and Archimedes' Tomb*, art. cit., 56 ss. = *Archimedes and the Roman Imagination*, op. cit., 38 ss.: «Cicero [...] has usurped Archimedes' role as discoverer (*ego quaestor ... indagavi*)» (40).

scrizione del tiranno e ritornano puntualmente anche in Dionisio, vd. § 60 l'uccisione del servo e del giovinetto che amava per una battuta scherzosa nei suoi confronti. b) A Dionisio, al di là della natura malvagia e ingiusta, vengono riconosciute anche doti positive quali la frugalità e soprattutto la grande energia e la determinazione nell'operare (vd. § 57 *summam fuisse eius in uictu temperantiam in rebusque gerundis uirum acrem et industrium*); queste ultime qualità erano universalmente riconosciute anche a Cesare e Cicerone stesso ne aveva parlato ad Attico in una lettera del febbraio del 49, vd. 8.9b.2 *sed hoc τέρας horribili uigilantia, celeritate, diligentia est*. c) Provenendo da famiglia di rango elevato (anche se qualche fonte si esprime diversamente al riguardo), Dionisio anziché attorniarci di persone del suo rango affidava la protezione della sua persona a 'schiavi, a forestieri e a barbari selvaggi'; ora, una delle accuse ricorrenti mosse nei confronti di Cesare e dei Cesariani dagli avversari politici era proprio quella di aver allestito un esercito con barbari d'ogni risma, provenienti dalla Gallia, dalla Germania e dalla Spagna. Inoltre la guardia del corpo, com'è noto, è uno dei segni più appariscenti che distingue il tiranno e il suo potere dispotico e illegale; Cicerone nella lettera ad Attico del 19 dicembre del 45 ci racconta dell'invito a cena di Cesare nella villa di Pozzuoli e del suo arrivo con una scorta di ben 2000 soldati; l'animo dell'ospite lo possiamo cogliere nel finale della lettera: *quid multa? Homines uisi sumus, hospes tamen non is, quoi diceris: amabo te, eodem ad me, cum reuertere. Semel satis est (Att. 13.57 (52).2)*. Forse Cicerone era in grado ormai di darsi da solo la risposta al quesito che si era posto riguardo a Cesare nel febbraio del 49, parlando ad Attico della sua indecisione di lasciare l'Italia: *ad manendum hiems, lictores, improuidi et neglegentes duces, ad fugam hortatur amicitia Cn., causa bonorum, turpitudine coniungendi cum tyranno, qui quidem incertum est Phalarimne an Pisistratum sit imitaturus (Att. 7.21 (20).2)*. d) Parlando della raffinata educazione di Dioniso, amante della musica e tragediografo, Cicerone inserisce una digressione alquanto sorprendente al § 63, affermando che sul valore delle tragedie composte dal tiranno non intende pronunciarsi in quanto ognuno ha i propri gusti e le proprie preferenze: *quam bonum (sc. poetam) nihil ad rem; in hoc genere nescio quo pacto magis quam in aliis suum cuique pulchrum est*; poi conclude: *adhuc neminem cognoui poetam (et mihi fuit cum Aquinio⁶² amicitia), qui sibi non optumus uideretur; sic se res habet: te tua, me delectant mea*. Se teniamo presente che nel 54 a.C. Quinto

⁶² Poeta mediocre non altrimenti noto; difficile che sia lo stesso poeta menzionato da Catullo (*Aquimus*) nel c. 14.18.

Cicerone aveva fatto leggere a Cesare il poema *De temporibus meis* del fratello, riportandone un parere non proprio entusiastico, forse possiamo meglio spiegarci questa puntualizzazione di Cicerone fatta a distanza di tempo e proprio a proposito dell'attività letteraria di Dioniso, altrimenti la notizia rimarrebbe un po' un corpo estraneo. Comunque nemmeno allora egli l'aveva presa a male e non aveva certo perso il gusto della battuta: *dic mihi uerum, num aut res eum* (sc. *Caesarem*) *aut χαρακτήρ non delectat? Nihil est quod uereare; ne pilo quidem minus me amabo* (*Ad Q. fr.* 2.15.5). e) Dionisio, anche volendolo, non potrebbe più ritornare alla legalità, è schiavo dei suoi crimini; pure Cesare non può tornare ad essere privato cittadino, deve ricoprire una magistratura *cum imperio* per non incorrere nella vendetta dei suoi avversari politici (nel 49 questa fu una delle cause scatenanti la guerra civile). Nel periodo della composizione delle *Tusculane* Cicerone probabilmente non aveva ancora perso del tutto ogni speranza nei confronti di Cesare, anche se certi segnali erano per lui inquietanti; non solo per paura dunque, ma anche per questo motivo forse si spiega perché egli attacchi direttamente Cinna e Mario, ma non si pronunci in modo esplicito contro Cesare, chiamandolo con termine ingiurioso tiranno, cosa che farà invece dopo la sua morte (cfr. per es. *Att.* 14,9,2 del 17 aprile del 44 *uiuuit tyrannis, tyrannus occidit*)⁶³. Forse si illudeva di dare un saggio ammonimento attraverso un esempio celebre e appropriato, sapendo che sarebbe arrivato alle orecchie che più a lui interessavano. Per quanto lo riguardava personalmente i suoi libri e i suoi studi dedicati alla filosofia gli erano per ora un rifugio e un conforto sufficienti, come confessa nell'epilogo delle *Tusculane* (§ 121): *nostris quidem acerbissimis doloribus uariisque et undique circumfusus molestiis alia nulla potuit inueniri leuatio*: era la sua risposta a Cesare, padrone assoluto e incontrastato di Roma⁶⁴. Ma non sarà quello purtroppo un ritiro

⁶³ Nel *De officiis*, come ricorda Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989, 129 Cicerone si scaglierà contro Cesare, che voleva far passare certe riforme in materia di leggi agrarie, dipingendolo con forte effetto retorico come un mostro: *tanta in eo peccandi libido fuit, ut hoc ipsum eum delectaret, peccare, etiam si causa non esset*. «È quasi un'anticipazione del Cesare lucaneo». Cfr. *off.* 3.32 (a proposito di Falaride) *neque est contra naturam spoliare eum, si possis, quem est honestum necare, atque hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est*.

⁶⁴ E considerato ormai come un dio in terra, cfr. Svetonio *Iul.* 76.1-3; Cassio Dione 43.45.2 s. A tale riguardo Cicerone scriveva ad Attico (13.28.3) nel maggio del 45 a.C. con amara ironia, dopo che la statua di Cesare era stata portata in processione fra i simulacri degli dei: *Quid? Tu hunc* (sc. *Caesarem*) *de pompa, Quirini contubernalem, his nostris moderatis epistulis laetaturum putas?*

duraturo, non saprà imitare sino in fondo Archimede, aiutare cioè la patria solo con la scienza e la filosofia; la passione della politica attiva sarà ancora una volta più forte della passione per la saggezza e lo attirerà fatalmente dopo la scomparsa del tiranno nel vortice dell'ultima, generosa, ma ingenua battaglia a favore della repubblica: la sua parola non riuscirà a prevalere contro la spada del nuovo tiranno, Antonio⁶⁵.

SVMMARIVM - *In libro quinto Tusculanarum disputationum exponitur quid de uita beata philosophi senserint quaeriturque satisne possit ad eam adipiscendam una uirtus. Ut exemplis comprobet hoc, de quo disputatur, Cicero comparat uitam taetram detestabilemque Dionysii tyranni cum uita umbratili Archimedis; cuius mentione inductus paulum a proposito aberrat breuiterque narrat se praetorem huius uiri doctissimi sepulcrum, ignoratum ab Syracusanis, indagauisse, cum memoria teneret quosdam senariolos, "quos in eius monumento esse inscriptos acceperat, qui declarabant in summo sepulcro sphaeram esse positam cum cylindro".*

⁶⁵ Sugli ultimi momenti di Cicerone vd. per es. A. Pastor, *Cicerón perseguido*, in «Cicerón», Cuadernos de la Fundación Pastor 3, Madrid, 1961, 41 ss.; Elizabeth Rawson, *Cicero*, London 1975, 293 ss.; A. Wright, *The Death of Cicero. Forming a Tradition: the Contamination of History*, «Historia» 50, 2001, 436-452; Rita Degl'Innocenti Pierini, *Cicerone nella prima età imperiale. Luci e ombre su un martire della repubblica*, in «Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina», Atti del 3. *Symposium Ciceronianum Arpinas*: Arpino 10 maggio 2002, a cura di E. Narducci, Firenze 2003, 3-54; P. Esposito, *La morte di Cicerone da Livio a Frutterio & Lucentini*, in «Cicerone tra antichi e moderni», Atti del 4 *Symposium Ciceronianum Arpinas*, Arpino 9 maggio 2003, a cura di E. Narducci, Firenze 2004, 82-104; F. Pina Polo, *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona 2005, 393 ss. La morte del grande oratore divenne, com'è noto, un celebre tema di declamazione: vd. ora sull'argomento Elvira Migliario, *Retorica e storia. Una lettura delle 'Suasorie' di Seneca Padre*, Bari 2007, 121-159.

SIR. 9.1-3 LXX / VL: ἑταιριζομένη - *multivola*
E UN PLAUSIBILE IPOTESTO CATULLIANO

GUALTIERO ROTA

Il libro di Ben Sira, comunemente conosciuto anche come *Siracide* o *Ecclesiastico*, costituisce, ad oggi, un orizzonte per taluni versi ancora parzialmente inesplorato, e ciò per i numerosi punti oscuri caratterizzanti un testo la cui storia si rivela travagliata da problematiche le più varie: dalla difficile collocazione nel Canone¹ alla tradizione manoscritta², dai processi di evoluzione che soggiacciono al testo³ fino alla polimorfia stilistico-contenutistica traducendosi nel continuo sovrapporsi di generi letterari diversi, e ancora, dai rapporti con la sapienza d'Egitto⁴ ai legami con la superstite produzione qumranita⁵,

¹ Fra gli altri, vd. H.P. Rüger, *Le Siracide: un livre à la frontière du canon*, in J.-D. Kaestli – O. Wermelinger (eds.), «Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire», Genève 1984, 47-69 e M. Gilbert, *L'Ecclésiastique: quel texte? Quelle autorité?*, «RB» 94, 1987, 233-250.

² Una recentissima disamina dello *status quaestionis* di trova in M. Gilbert, *Methodological and hermeneutical trends in modern exegesis on the Book of Ben Sira*, in A. Passaro – G. Bellia (eds.), «The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology», Berlin-New York 2008, 1-20.

³ La complessità del Siracide risiede, anche, nell'esistenza di due edizioni del libro di Ben Sira, delle quali la prima, redatta in ebraico (Hb I), fu tradotta in greco (Gr I), mentre la seconda, originariamente composta in ebraico (Hb II), sopravvive in alcuni manoscritti greci (Gr II) e nella versione di VL, con il testo siriano della Peshitta che, invece, sembrerebbe essere modulato su entrambe le edizioni ebraiche.

⁴ Fra gli altri, vd. J.T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom*, Chico 1983 e, in particolare, C.A. Rollston, *Ben Sira 38:24-39:11 and the Egyptian Satire of the Trades: a Reconsideration*, «JBL» 120, 2001, 131-139, alle cui indicazioni bibliografiche sull'argomento si rimanda.

⁵ Vd., tra gli altri, M.R. Lehmann, *Ben Sira and the Qumran Literature*, «RevQ» 3, 1961, 103-116; J. Carmignac, *Les Rapports entre l'Ecclésiastique et Qumrân*, «RevQ» 3, 1961, 209-218; Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada: With Introduction, Emendations and Commentary*, Jerusalem 1965; J. Priest, *Ben Sira 45,25 in the Light of the Qumran Literature*, «RevQ» 5, 1964, 106-118; É. Puech, *4Q525 et les péripécopes des béatitudes en Ben Sira et Matthieu*, «RB» 98, 1991, 80-106; C. Martone, *Ben Sira Manuscripts from Qumran and Masada*, in P.C. Beentjes (ed.) «The Book of Ben Sira in Modern Research» Proceedings of the First International Ben Sira Conference, 28-31 July 1996, Soesterberg (Netherlands), Berlin 1997, 81-94 ed É. Puech, *Ben Sira and Qumran*, in Passaro – Bellia (eds.), op. cit., 79-118.

non sempre facilmente decodificabili e spesso forieri di ulteriori interrogativi. A ciò si aggiunga che la conoscenza di parti del testo nell'originale ebraico è possibilità solo recente, garantita dalla scoperta, a partire dal 1896, di manoscritti che giungono attualmente alla copertura di circa due terzi del testo ebraico⁶ e che si affiancano, pertanto, alle traduzioni greca, siriana⁷ e latina, le quali hanno rappresentato, unitamente agli *excerpta* e alle citazioni presenti nei testi rabbinici e talmudici, lo strumento unico e fondamentale per la conoscenza del libro di Ben Sira sino alle recenti integrazioni, garantite, appunto, dai suddetti frammenti ebraici.

⁶ Non si può prescindere, a questo proposito, dalla sistemazione dei frammenti provenienti dai MSS A-F + M (Masada Scroll) + 2Q18 + 11QPs^a in P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden-New York-Köln 1997 (cui si aggiunga P.C. Beentjes, *Errata et corrigenda*, in R. Egger-Wenzel (ed.), «Ben Sira's God», Berlin-New York 2002, 375-377) che ha il pregio di integrare le edizioni parziali precedenti (tra cui la poliglotta pubblicata per le cure di F. Vattioni, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli 1968, l'edizione di P. Boccaccio – G. Berardi, *Ecclesiasticus. Textus hebraeus secundum fragmenta reperta*, Roma 1986 e quella del MS F ad opera di A.A. Di Lella, *The Newly Discovered Sixth Manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza*, «Bib» 69, 1988, 226-238), fornendo al contempo la sinossi dei passi in cui il testo ebraico di Ben Sira è testimoniato da più di un manoscritto. Alla bibliografia specifica del Beentjes si rimanda qui per le indicazioni relative ai contributi pubblicati prima del 1997 sui manoscritti ebraici. L'edizione del Beentjes, apparsa successivamente a quella per le cure di Z. ben-Hayyim, *The Book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*, Jerusalem 1973, differisce da quest'ultima per l'adozione a testo dai manoscritti di lezioni spesso divergenti. A ciò si aggiungano le spinose problematiche relative a quei casi, non sparuti, in cui per un determinato testo si registra la compresenza di più testimoni in manoscritti diversi: nonostante le proposte di soluzione avanzate a tal riguardo (su tutti H.P. Rüger, *Text und Textform im hebräischen Sirach*, Berlin 1970 e, in particolare, il puntuale studio di A. Minissale, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico*, Roma 1995), Gilbert ha di recente riespresso la speranza che si possa giungere a una forma del testo ebraico (Hb I) del libro di Ben Sira su cui la critica sia concorde (*Methodological and hermeneutical trends...*, art. cit., 3).

⁷ Per il testo siriano si è consultata l'edizione curata da Nuria Calduch-Benages – J. Ferrer – J. Liesen, *La Sabiduría del Escriba*. Edición diplomática de la versión siriana del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano, con traducción española e inglesa, Estella 2003, corredata da un'ampia introduzione relativa alle versioni Siroesaplare, Siropalestinese e Peshitta del libro di Ben Sira (15-57). Più di recente, si veda la sezione introduttiva (*Sirach in Syriac*) e la puntuale discussione relativa al testo siriano di Ben Sira in W.Th. van Peursen, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira. A Comparative Linguistic and Literary Study*, Leiden-Boston 2007 (alle quali segue l'innovativa *computer-assisted linguistic analysis* realizzata su iniziativa del progetto CALAP [Computer-Assisted Linguistic Analysis of the Peshitta]). Un ancor più recente punto sullo *status quaestionis* e sulle versioni siriane del Siracide si trova in G. Rizzi, *Christian interpretations in the syriac version of Sirach*, in Passaro – Bellia (eds.), op. cit., 280-307.

Sir. 9.1-3 LXX / VL: ἔταιριζομένη - multivola

Il confronto con il testo ebraico e la sinossi con le versioni greca e latina si dimostrano spesso, pertanto, di un certo interesse, risultando altresì fecondi di problemi esegetici di non agevole soluzione, talora per l'ambiguità del testo ebraico stesso, talora, invece, per le conseguenze che alcune rese dei traduttori greco e latino comportano. A questo proposito un esempio significativo è costituito da *Sir.* 9,3.

Sir. 9, 1-3 LXX⁸

- 1 Μὴ ζήλου γυναῖκα τοῦ κόλπου σου
μηδὲ διδάξης ἐπὶ σεαυτὸν παιδείαν πονηράν.
- 2 μὴ δῶς γυναῖκί τὴν ψυχὴν σου
ἐπιβῆναι αὐτὴν ἐπὶ τὴν ἰσχύν σου.
- 3 μὴ ὑπάντα γυναῖκί ἔταιριζομένη,
μήποτε ἐμπέσης εἰς τὰς παγίδας αὐτῆς.

Sir. 9, 1-3 VL⁹

*non zeles mulierem sinus tui ne ostendas super te malitiam doctrinae nequam
non des mulieri potestatem animae tuae ne ingrediatur in virtute tua et confundaris
ne respicias mulierem multivolam ne forte incidas in laqueos illius.*

All'attivo ἔταιρίζειν è positivamente connotato nella misura in cui al verbo si ricorre per la definizione di una *sodalitas* (cf. Ω 335) che, come suggerito dall'*interpretamentum* della glossa esichiana ἔταιρίζειν· συνεργεῖν (Hesych. ε 6484 L.), implica l'associazione in un vincolo collaborativo. Analoga valenza è propria della forma media, ἔταιρίζομαι, che ricorre, con un significato pressoché analogo, transitivamente in N 456 ἢ τινά που Τρώων ἔταρίσσαιτο μεγαθύμων (di fronte a Idomeneo in evidente posizione di vantaggio nello scontro, Deifobo oscilla tra la possibilità di affrontare il nemico da solo oppure ricorrere all'aiuto di qualcuno fra i Troiani μεγάθυμοι), e con valore intransitivo, pur all'attivo, nel sopra citato Ω 335¹⁰.

⁸ Il testo greco è qui citato nell'edizione per le cure di J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, XII/2), Göttingen 1980².

⁹ Per il testo latino si è fatto riferimento all'edizione di W. Thiele, *Sirach (Ecclesiasticus)* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 11/2), Freiburg 1987-2005.

¹⁰ ἀνδρὶ ἔταρίσσαι, detto di Hermes, «not brought in as the messenger of the gods [...] but as a god who is close to men» (C.W. MacLeod, *Iliad. Book XXIV*, Cambridge 1982, 115 *ad loc.*). Cf. al riguardo W. Leaf, *The Iliad*, 2, Amsterdam 1971² (1900-1902¹), 560 *ad loc.* «the intrans. use is strange. [...] The text however is supported by *Hymn. Ven.* 96 (Χάριτες) αἶ τε θεοῖσι παῖσιν ἔταιρίζουσι».

La connotazione evidentemente erotica, che il participio presenta in *Sir.* 9.3, trova ad esempio attestazione, all'attivo, in Lucian. *Dial. mer.* 7.3, laddove la madre di Musario, nel tentativo di persuadere la figlia circa la necessità di un atteggiamento più accorto nella gestione della propria *liaison* con l'amante Cherea, verso di lei poco munifico, pone la giovane di fronte al suo essere μόνη τῶν ἑταιρῶν οὐκ ἐλλόβιον οὐχ ὄρμον οὐ ταραντινίδιον ἔχουσα, disdicevole condizione motivata dall'inesperienza e sanabile grazie al confronto con donne più esperite, le quali, in quanto συνετώτεραι, 'ben conoscono il mestiere' (ἴσασιν ἑταιρίζειν), οὐδὲ πιστεύουσι ῥηματίοις καὶ νεανίσκοις ἐπ' ἄκρου τοῦ χείλους τοὺς ὄρκους ἔχουσι. In Athen. 13.593b si riferisce circa il fatto che Δανάην δὲ τὴν Λεοντίου τῆς Ἐπικουρείου θυγατέρα ἑταιριζομένην καὶ αὐτὴν Σώφρων εἶχεν ὁ ἐπὶ τῆς Ἐφέσου, sebbene la vicenda in esame sia riferibile ad un modello, poi divenuto topico, di cortigiana anticonvenzionalmente "positiva", disposta al sacrificio ultimo per il proprio uomo¹¹: Danae, figlia dell'etere Leonzio allieva di Epicuro, sarebbe stata dunque l'amante di Sofrone, il quale, grazie all'intervento della donna, μὲν ἐσώθη ἐπιβουλευόμενος ὑπο Λαοδίκης, ἦ δὲ κατεκρημνίσθη (Athen. 13.593b, in cui il doloroso epilogo descritto di seguito, e in maggior dettaglio, grazie all'inserzione del passo del testimone [Phylarc. *FGrHist* 81 fr. 24], viene dall'autore anticipato, preludio della rassegna aneddotica di valorose etere sacrificatesi per i propri amati [Athen. 13.593a-e]).

La perspicuità della connotazione negativa del participio in prospettiva etico-morale risulta evidente, ove soprattutto si considerino le attestazioni tarde, dal valore con cui il verbo ricorre in Flavio Giuseppe: si prendano in esame a tale riguardo *Ant.* 5.306 παρέβαινε δ' ἤδη τὰ πάτρια καὶ τὴν οἰκείαν δίαιταν παρεχάρασσε ξενικῶν μιμήσει ἐθισμῶν καὶ τοῦτ' αὐτῷ ἀρχὴ κακοῦ γίνεται· γυναικὸς γὰρ ἑταιριζομένης παρὰ τοῖς Παλαιστίνοις ἐρασθεὶς Δαλάλης τοῦνομα συνῆν αὐτῇ, e 8.417 καὶ τὸ ἄρμα ἀποπλύναντες ἐν τῇ Ἰεζερέλα κρήνη καθημαγμένον τῷ τοῦ βασιλέως φόνῳ ἀληθῆ τὴν Ἥλια προφητείαν ἐπέγνωσαν· οἱ μὲν γὰρ κύνες ἀνελιχμήσαντο τὸ αἶμα, αἱ δὲ ἑταιριζόμεναι ἐν τῇ κρήνῃ τὸ λοιπὸν λουόμεναι τούτῳ διετέλουν. In entrambi i casi il participio, indipendentemente dalla presenza del sostantivo γυνή e, quindi, dal fatto che ἑταιριζομένη sia utilizzato in

¹¹ Cf. in proposito le osservazioni di Maria Luisa Gambato in L. Canfora [et al.], *Ateneo. I Deipnosofisti*, 3, Roma 2001, 1518 nn. 2s. e, in particolare, Eleonora Cavallini, *Le sgualdrine impenitenti. Femminilità 'irregolare' in Grecia e a Roma*, Milano 1999, 88-95, nonché Ead., *Ateneo di Naucrati. Il banchetto dei sapienti: libro XIII (sulle donne)*, Bologna 2001.

funzione sostantivata o meno, denota una tipologia femminile su cui sarebbe arduo equivocare: in *Ant.* 5.306, infatti, lo *status* di Dalila, γυνὴ ἑταιριζομένη, si precisa nella misura in cui la donna ricorre a espedienti più che espliciti sì da poter carpire a Sansone i segreti d'una forza capace di renderlo ἄληπτος ai suoi nemici (compito alla donna assegnato dai τῶν Παλαιστίνων οἱ τοῦ κοινοῦ προεστῶτες e puntualmente da lei portato a buon fine grazie alle femminee blandizie e παρὰ πότον καὶ τοιαύτην συνουσίαν θαυμάζουσα τὰς πράξεις αὐτοῦ). Parimenti *Ant.* 8.417 riferisce della lavanda del carro da guerra di Achab, mortalmente trafitto dal dardo scagliato da un cortigiano di Adado, re dei Siri, nonché della realizzazione della profezia di Elia. L'episodio, piuttosto complesso e non privo di tratti non del tutto perspicui, si fonda sulla ripresa di *1 Re* 22.38 *il carro fu lavato nella piscina di Samaria, dove si lavavano le prostitute, e i cani leccarono il suo sangue secondo la parola che Jahvé aveva pronunciato*¹², con riferimento alla parola rivelata da Jahvé ad Elia in *1 Re* 21.19: *nel medesimo luogo in cui i cani hanno leccato il sangue di Nabot, lecheranno anche il tuo sangue*¹³, sebbene quanto qui esplicitato avrebbe dovuto svolgersi a Izreel, non a Samaria¹⁴, e oltre al fatto che la profezia di 21.19 «non contiene nulla sulle prostitute»¹⁵. A questo proposito il confronto con *Deut.* 23.19 LXX οὐ προσοίσεις μίσθωμα πόρνης οὐδὲ ἄλλαγμα κυνὸς εἰς τὸν οἶκον κυρίου τοῦ θεοῦ σου πρὸς πᾶσαν εὐχὴν, ὅτι βδέλυγμα κυρίῳ τῷ θεῷ σου ἐστὶν καὶ ἀμφότερα, nonché con *Apoc.* 22.15 ἕξω οἱ

¹² Il testo secondo la LXX reca καὶ ἀπένιψαν τὸ ἄρμα ἐπὶ τὴν κρήνην Σαμαρείας, καὶ ἐξέλειξαν αἱ ὕες καὶ οἱ κύνες τὸ αἷμα, καὶ αἱ πόρνοι ἐλούσαντο ἐν τῷ αἵματι κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου, ὃ ἐλάλησεν: vd. al riguardo J.A. Montgomery – H.S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on The Books of Kings*, Edinburgh 1951, 346 *ad loc.*: «Grr. add “the swine [and the dogs]” and “[the harlots washed] in the blood,” the latter indeed a necessary plus».

¹³ Questo il testo della LXX: ἐν παντὶ τόπῳ, ᾧ ἔλειξαν αἱ ὕες καὶ οἱ κύνες τὸ αἷμα Ναβουθαί, ἐκεῖ λείξουσιν οἱ κύνες τὸ αἷμά σου, καὶ αἱ πόρνοι λούσονται ἐν τῷ αἵματί σου, con il greco che registra le aggiunte di αἱ ὕες καὶ οἱ κύνες (obelizzata nella versione siroesaplare) e di καὶ αἱ πόρνοι λούσονται ἐν τῷ αἵματί σου. Cf. Montgomery – Gehman, op. cit., 334, 341 e 346 *ad loc.*

¹⁴ Vd. Montgomery – Gehman, op. cit., 332 *ad loc.*: «Ahab perished in battle, his body was brought to Samaria, not Jezreel, and there he was buried, and then, by development of the later story from Elijah's present word, “when they washed the chariot (of Ahab) by the pool of Samaria, the dogs licked up his blood”».

¹⁵ J.T. Walsh – C.T. Begg, *1-2 Re*, in *Nuovo grande commentario biblico*, Brescia 1997, 228 *ad loc.* Cf., al proposito, Montgomery – Gehman, op. cit., 341 *ad loc.*: «There is the added extravagance of the harlots washing themselves, sc. in the blood, so absurd that the VSS outside of the Grr. attempted another interpretation, which was accepted by AV, and is given in margin by RVV: and they washed his armour», e 346 *ad loc.*

κύνες καὶ οἱ φάρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλόλατραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος, conforterebbe non solo circa il fatto che, come ricordato da Rolla¹⁶, la precisazione di *1 Re* 22.38 circa la lavanda delle prostitute nella piscina di Samaria è «particolare» che «aggiunge maggior disonore» al quadro del passo veterotestamentario, ma anche a proposito della possibilità che «harlots were intruded here by the interpretation of ‘the dogs’ as professional male perverts [...] and probably a technical cultic name in Phoenicia (CIS I, 86, B 10); there may be here reminiscence of obscene praxis»¹⁷. Sotto questo aspetto pare di un certo interesse notare, in relazione al sopra ricordato *Deut.* 23.19, che se μίσθωμα è termine con cui viene designata usualmente la mercede spettante alla prostituta, l'ἄλλαγμα è il prezzo di un **dk** con l'ebraico, in questo caso e conformemente rispetto a quanto testé detto circa l'interpretazione della menzione del “cane”, «being an opprobrious designation of the male kedēshim»¹⁸. Suddetta forma di prostituzione, «profondamente radicata nel culto della fertilità (Ištar – Astarte) di tutto l'Oriente antico da Cipro a Babilonia»¹⁹ e caratterizzata da una sacralità che trova suggello nella radice stessa (*qđš* = *sacro/sacra*)²⁰ alla base dei termini volti ad indicare

¹⁶ A. Rolla, *Libri dei Re*, in «La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali», Cinisello Balsamo 1991, 1, 981 n. 38.

¹⁷ Montgomery – Gehman, op. cit., 341 *ad loc.* Sull'interpretazione dei ‘cani’ in seno all'*excerptum* giovanneo, cf. E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999, 356 n.15: «il contesto mostra chiaramente che egli (*scil.* Giovanni) si riferisce a persone: i “cani” sono uomini eticamente impuri (cf. *Ep. Phil.* 3.2). Il termine, posto in apertura di un elenco di “peccatori”, ne costituisce una sorta di epitome. Così l'intero elenco si differenzia dagli elenchi che troviamo numerosi nel giudaismo, anche a Qumran, e che indicano quali categorie di persone in stato di impurità non possano entrare in Gerusalemme o nella comunità». Si veda inoltre B. Witherington III, *Revelation*, Cambridge 2003, 282: «this term in Semitic circles always had negative and pejorative senses, usually referring to Gentiles and their various forms of uncleanness. Here an impious or immoral person seems likely to be in view rather than the more specific sense the word sometimes has of male prostitute», sebbene lo studioso sia quindi costretto a suggerire fra parentesi il rimando al sopra ricordato *Deut.* 23.18. Come inoltre puntualmente rimarcato da Lupieri, il passo giovanneo è chiaramente significativo del dibattito polemico, che dovette presentarsi come assai acceso, sorto in seno a gruppi più o meno omogenei di osservanti, e di cui è testimonianza di singolare interesse la *Lettera halakhica* di Qumran: si vedano in proposito il commento di Y. Sussmann nell'*Appendix I (The History of the Halakha and the Dead Sea Scrolls)* al volume di E. Qimron – J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqsat Ma'ase ha-Torah*, Discoveries in the Judean Desert X, Oxford 1994, 189s. e, più in generale, M. Philonenko, 'Dehors les Chiens' (*Apocalypse* 22.16 et 4QMMT B 58-62), «NTS» 43, 1997, 445-450.

¹⁹ Von Rad, op. cit., 164.

la donna e l'uomo praticanti tale attività, sembrerebbe²¹ trovare attestazione piuttosto ampia in ambito pagano: indipendentemente sia da quei casi, attestati, in cui spazi attigui a luoghi consacrati a divinità potessero divenire teatro di incontri più o meno espliciti e non necessariamente di carattere meretricio²², sia da supposti "usi sacrali indiretti" dei proventi derivanti da congiungimenti a pagamento²³, già Hdt. 1.199.1-5 si sofferma sull' αἴσχιστος τῶν νόμων²⁴ in uso presso i Babilonesi. Si tratta di una legge che prevedeva l'imposizione a tutte le donne del luogo – ἀπαξ ἐν τῇ ζῳῇ – di congiungersi carnalmente con sconosciuti nei pressi del tempio di Afrodite-Mylitta, per buona pace di quante la cui bellezza e prestanta erano garanzia di una pronta risoluzione del gravoso ufficio, e per la disperazione, invece, delle meno avvenenti (ὄσαι δὲ ἄμορφοι αὐτέων εἰσί, χρόνον πολλὸν προσμένουσι οὐ δυνάμεναι τὸν νόμον ἐκπλῆσαι· καὶ γὰρ τριέτεα καὶ τετραέτεα μετεξέτεραι χρόνον μένουσι)²⁵.

²⁰ Cf., in proposito, J.G. Westenholz, *Tamar, qedēšā, qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia*, «HTHR» 82, 1989, 245-265.

²¹ Cf. nota 23.

²² Cf., e.g., il possibile riferimento a un santuario di Era, in Archil. fr. 196a W.², come sede deputata all'incontro amoroso: si vedano in proposito E. Degani, *Sul Nuovo Archiloco* (Pap. Colon. inv. 7511), in «Poeti greci giambici ed elegiaci. Letture critiche», a c. di E. Degani., Milano 1977, 38, E. Degani, *Giambo*, in «Lirici greci. Antologia», a c. di E. Degani e G. Burzacchini, Firenze 1977, 14-15 [rist. con aggiorn. bibl. a c. di M. Magnani, Bologna 2005²] e il commento al v. 21 nel recentissimo volume per le cure di Anika Nicolosi, *Ipponatte, Epodi di Strasburgo. Archiloco, Epodi di Colonia (con un'appendice su P. OXY. LXIX 4708)*, Bologna 2007, 199-203.

²³ Athen. XIII 569d, citando Nicandro di Colofone (*FGrHist* 271-272 F 9a), riferisce di Solone, che avrebbe finanziato l'edificazione di un tempio dedicato ad Afrodite Pandemos grazie agli introiti provenienti da prostitute precedentemente acquistate (πανδήμου Ἀφροδίτης ἱερὸν πρῶτον ἰδρῶσασθαι ἀφ' ὧν ἠργυρίσαντο αἱ προστάσαι τῶν οἰκημάτων).

²⁴ Cf. D. Asheri, *Book I*, in D. Asheri – A. Lloyd – A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Edited by O. Murray & A. Moreno with a contribution by M. Brosius, Oxford 2007, 211: «usually sexual intercourse in a sanctuary was judged by the Greeks as an act of sacrilege [...] what shocked Herodotus was not sacrilege, but the institutionalization of prostitution».

²⁵ Non molto difformemente da quanto esplicitato nella testimonianza erodotea, una prassi analoga è riecheggiata, e.g., in Lucian. *Dial. mer.* 14.3 (nella rivendicazione da parte di Dorione della propria munificenza a fronte dell'irricoscente ritrosia di Mirtale, a cui il ναύτης ἄνθρωπος ricorda di aver posto unicamente per lei [σοῦ ἔνεκεν], in occasione della festa in onore di Afrodite, una δραχμὴν ἀργυρῶν ai piedi della dea). In proposito vd. inoltre il commento di Jane L. Lightfoot (*Lucian. On the Syrian Goddess*, New York 2003, 323-325) a Lucian. *Syr. D.* 6 (ἐν μιῇ ἡμέρῃ ἐπὶ πρῆσει τῆς ὄρης ἴστανται [scil. γυναικῶν ... ὁκόσαι οὐκ ἐθέλουσι ζύρεσθαι]· ἡ δὲ ἀγορὴ μόνουσι ξείνοισι παρακέαται, καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν Ἀφροδίτην θυσίῃ γίγνεται) e, sebbene cautela sia

Ora, a prescindere da quelle attestazioni in cui ἐταιρίζομαι, al participio, è impiegato in modo sostanzialmente analogo al composto προσεταιρίζομαι – nell’accezione cioè di «take to oneself as a friend», «secure the approval of»²⁶ (LSJ⁹ 1511 s. v.) – Clemente di Alessandria,

auspicabile, Clem. Al. *Protr.* II 13.4. Sul problema in generale della ‘prostituzione sacra’ e sulla sua possibilità di diffusione anche in ambito greco e magnogreco si vedano D. Musti, *Problemi della storia di Locri Epizefirii*, con rif. alle pagine 65-71, M. Torelli, *I culti di Locri*, 147-184, entrambi in «Locri Epizefirii. Atti del XVI Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto-Locri 3-8 ottobre 1976», Napoli 1977, Simona Montagnani, *Riflessioni sul ruolo della donna a Locri Epizefirii. Culturalità femminile e mondo dorico in una prospettiva di ‘Gender Archaeology’*, Torino 2008, e l’ampia discussione delle fonti e testimonianze antiche, finalizzata alla dimostrazione dell’assenza di una realtà identificabile come “prostituzione sacra” nel vicino Oriente e nel bacino del Mediterraneo, in Stephanie Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, New York 2008, che completa più organicamente contributi parziali sull’argomento (cf., tra gli altri, J.G. Westenholz, art. cit.; T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York 1992; G. Cooper, *Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia*, in E. Matsushima [ed.], «Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East», Heidelberg 1993, 81-96).

²⁶ Cf. App. *Syr.* 45.233, in cui si riferisce dell’insediamento di Antioco IV sul trono di Siria grazie all’intervento di Eumene ed Attalo (stando al resoconto di Appiano, essi avrebbero favorito la presa del potere di Antioco IV ἐταιριζόμενοι τὸν ἄνδρα, dunque in vista di future alleanze), e App. *Mithr.* 13.44, con la precisazione circa il fatto che la ἐπιγαμία sancita con Tigrane, re di Armenia, sarebbe stata una delle manovre di avvicinamento strategico operata da Mitridate, impegnato nel contempo a stringere alleanze (προσεταιριζόμενος) con i sovrani d’Egitto e di Siria. Meritevoli di rilievo risultano, inoltre, le attestazioni di ἐταιριζόμενος e προσεταιριζόμενος negli *Excerpta historica iussu Imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*: in particolare, l’uso di ἐταιριζόμενος, in un’accezione volta ad esprimere la consociazione in un rapporto di *sodalitas* tra Ciro e Oibare, negli *Excerpta de Insidiis* (III 26.9-14 de Boor = Nic. Dam. *FGrHist* 90 fr. 66.14 = Ctes. F8d (14) Lenfant) Ἐκ τούτου παρὰ τὸν Ὀναφέρην εἰς Καδουσίους ἦκε, καὶ πίστει λαμβάνει τε καὶ δίδωσι περὶ τῆς προδοσίας· ἐπανήει τε εἰς Μηδίαν· τὸν δὲ Οἰβάρην ἵππῳ τε καὶ στολῇ Περσίδι καὶ θεραπείᾳ ἐτίμησεν, εἶχε τε πέλας, τὴν γνώμην ὀρῶν ἀγαθόν, καὶ ἅμα τοῦ Βαβυλωνίου κελεύοντος διαλέγεσθαι αὐτῷ. ἐκ δὲ τοῦ κατ’ ὀλίγον ἐταιριζόμενος ἐποιεῖτο καὶ σύμβουλον. Relativamente a προσεταιριζόμενος, si veda invece l’occorrenza attestata negli *Excerpta de Virtutibus et Vitiis* (2.2, 403-404, 13ss. Roos = D.C. 79.13.1-3) Ὅτι ὁ Ψευδαντωνῖνος καὶ ὁ Σαρδανάπαλλος, ὁ καὶ τοὺς θεοὺς γάμου νόμῳ συνοικίζειν ἀξιῶν, ἀσελγέστατα αὐτὸς διεβίω. ἔγημε μὲν γὰρ πολλὰς γυναῖκας, καὶ ἔτι πλείοσιν ἄνευ τινὸς νομίμου προσρήσεως συνείργυντο, οὐ μέντοι καὶ αὐτὸς τι αὐτῶν δεόμενος, ἀλλ’ ἵνα τῇ συγκοιμήσει τῇ μετὰ τῶν ἐραστῶν τὰ ἔργα αὐτῶν μιμῆται <καὶ> κοινωνοὺς τῆς ὕβρεως, φύρδην ἀναφερόμενος αὐταῖς, λαμβάνη. πολλὰ μὲν γὰρ καὶ ἄτοπα, ἃ μήτε λέγων μήτ’ ἀκούων τις καρτερήσσειε, καὶ ἔδρασε τῷ σώματι καὶ ἔπαθε· τὰ δὲ δὴ περιφανέστατα, καὶ ἃ μὴδ’ ἂν ἀποκρύψαιτό τις, τάδε ἐστίν. ἐς καπηλεῖα ἐσῆει νύκτωρ περιθεταῖς κόμαις χρώμενος, καὶ τὰ τῶν καπηλίδων εἰργάζετο. ἐς τὰ πορνεῖα τὰ περιβόητα ἐσεφοῖτα, καὶ τὰς ἐταῖρας ἐξελαύνων ἐπορνεύετο. καὶ τέλος ἐν τῷ παλατίῳ οἴκημά τι ἀποδείξας ἐνταῦθα ἠσέλγαινε, γυμνὸς τ’ ἐπὶ τῆς θύρας αὐτοὺς ἐστῶς ὥσπερ αἱ πόρνοι, καὶ τὸ σινδόνιον χρυσοῖς κρῖκοις ἐξηρημένον διασειῶν, τοὺς τε παριόντας ἄβρᾶ καὶ κεκλασμένη τῇ φωνῇ προσεταιριζόμενος. Il testo si rivela di un certo interesse

che pur si serve di προσεταιρίζομαι conformemente al significato testé ricordato per designare coloro che si fanno seguaci di false divinità²⁷, in un caso ricorre a ἐταιρίζομαι secondo un'accezione che pare di un certo interesse: si consideri *Paed.* 2.10.99.3: τὸ σκότος αὐτοῖς ἐστὶ προκάλυμμα τῶν παθῶν· «μοιχεύει γὰρ τὸν ἑαυτοῦ γάμον ὁ ἐταιριζόμενος αὐτόν»²⁸, καὶ οὐκ ἀκούει τοῦ παιδαγωγοῦ βοῶντος (segue quindi la ripresa di *Sir.* 23.18 nella versione dell'Alessandrino) «Ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀναβαίνων ἐπὶ τῆς κλίνης αὐτοῦ, ὁ λέγων ἐν τῇ ψυχῇ· Τίς με ὀρᾷ; Σκότος κύκλω μου, καὶ οἱ τοῖχοι σκέπη μου, καὶ οὐδεὶς βλέπει τὰς ἀμαρτίας μου· τί εὐλαβοῦμαι; Μὴ μνησθήσεται ὁ ὕψιστος». Dunque nel II libro dell'opera esplicitamente destinata all'ammaestramento morale e pratico dei neoconvertiti appartenenti alle agiate classi aristocratiche di Alessandria, Clemente, volendo fornire ai lettori un compendio di morale quotidiana cristiana, tocca nel decimo capitolo il delicato problema della procreazione: Τίνα διαληπτέον περὶ παιδοποιίας. Dopo aver trattato dei rapporti sessuali illeciti e della necessità di moderazione nei congiungimenti carnali, l'Alessandrino giunge, nei parr. 98-99, alla definizione del corretto comportamento cristiano nell'ambito dell'amore coniugale, che, se pur lecitamente sancito, non deve sfuggire all'attenzione circa il mantenimento del pudore. In particolare il sopra menzionato 2.10.99.3, nel ribadire un concetto piuttosto diffuso, quello cioè della tenebra προκάλυμμα τῶν παθῶν, innesta sul recupero veterotestamentario di *Sir.* 23.18 il dato della necessità di una moderazione, sia nel trasporto sia nella frequenza degli incontri amorosi, che pare tanto più cogente

per il fatto che, all'interno dell'elencazione delle nefandezze di cui Avito Bassiano si sarebbe macchiato, la distinzione terminologica fra πόρνη ed ἐταῖρα non pare significativa linguisticamente né distintiva sociologicamente: che l'imperatore fosse solito frequentare lupanari, dai quali egli allontanava le legittime impiegate (designate, nel testo, come ἐταῖραι) così da potersi prostituire liberamente, suggerisce l'assai difficoltosa conciliabilità di suddetti πορνεῖα e delle professioniste ivi operanti, a meno che non si ipotizzi un utilizzo sostanzialmente sinonimico dei termini πόρνη ed ἐταῖρα. Contestualmente, non meno significativa appare la valenza chiaramente erotica di προσεταιρίζομαι, che allude in questo caso all'adescamento dei 'clienti' da parte di Avito ἄβροᾷ καὶ κεκλασμένη τῇ φωνῇ. Sugli *Excerpta Constantiniana* e sulla loro importanza si vedano le puntuali osservazioni (con relative indicazioni bibliografiche) di U. Roberto, *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia Chronica*, Berlin-New York 2005, XXXVII-XLII.

²⁷ Clem. Al. *Protr.* 10.97.2 Θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὄρατοὺς καὶ τὸν σύγκλυδα τῶν γενητῶν τούτων ὄχλον ὁ προσκυνῶν καὶ προσεταιριζόμενος, αὐτῶν ἐκείνων τῶν δαιμόνων ἀθλιώτερος μακροῦ.

²⁸ Sext. *Sent.* 231 Chadwick. Cf. *Adesp. com.* fr. 792 K.-A. ἐταιριζόμενος οὕτω γὰρ οἱ κωμικοὶ ὀνομάζουσιν τὸν περὶ τὰς ἐταίρας ἔχοντα.

quanto più sentito è il dovere morale di evitare di commettere adulterio, per così dire, “*intra moenia*”: finisce infatti per macchiarsi di tale colpa nei riguardi della propria *sponsa* (μοιχεύει γὰρ τὸν ἑαυτοῦ γάμον) «celui qui la traite en prostituée»²⁹ (ὁ ἔταιριζόμενος αὐτόν). Che il valore di ἔταιριζόμενος suggerisca, nell'*excerptum* clementino in esame, il deprecabile svilimento dell'unione maritale legittima a vituperata *liaison* meretricia causato da chi manca di misura, è dato che trova conforto, seppur indirettamente e in chiave contestuale, nel paragrafo immediatamente precedente: *Paed.* 2.10.98.1-3. Dopo aver espresso il proprio totale rifiuto per qualsivoglia comportamento licenzioso³⁰, e una volta citata, seppur anonimamente, la massima epicurea in base alla quale la συνουσία non giova a nessuno (ché, anzi, è già tanto se essa non nuoce)³¹, l'Alessandrino riqualifica in chiave cristiana il detto del filosofo di Samo, prima precisando come suddetta συνουσία sia κατὰ νόμον σφαλερά, εἰ μὴ ὅσον αὐτῆς ἐπὶ παιδοποιία, e quindi integrando il suddetto concetto attraverso la ripresa veterotestamentaria di *Sir.* 26.22 LXX γυνὴ μισθία ἴση σιάλω λογισθήσεται, ὕπανδρος δὲ πύργος θανάτου τοῖς χρωμένοις λογισθήσεται³². «La donna che mercanteggia», pertanto, «è come sputo», con l'aggravante rappresentata dall'abnormità di tale pratica qualora perpetrata nonostante lo *status* muliebre sia quello di ὕπανδρος γυνή: «se è sposata è torre di morte per quanti la usano»³³. Alla citazione biblica segue quindi l'esegesi di Clemente, che chiosa (2.10.98.3): κάπρω ἢ συὶ τὸ ἔταιρικὸν ἀπέικασε πάθος, θάνατον δὲ ζητούμενον εἴρηκεν τὴν μοιχείαν ἐπὶ πόρνη τηρουμένη, facendo mostra di fraintendere il dettato veterotestamentario in σιάλω, dall'esegeta recepito quale dativo di σιάλος anziché di σιάλον³⁴.

²⁹ Così Mondésert in C. Mondésert – H.-I. Marrou, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre II*, Paris 1965, 189.

³⁰ *Paed.* 2.10.98.1: Ρημάτων δὲ ἀκολάστων καὶ σχημάτων ἀσημόνων ἔταιρικῶν τε φιλημάτων [ὀνόματα πορνικὰ] καὶ τοιουτῶνί τινων λαγνευμάτων οὐδὲ ἐπιμνηστέον, sullo sfondo del recupero *verbatim* di *Ef.* 5.3: πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρόπει ἀγίοις.

³¹ Epicur. fr. 62 Usener: συνουσία ὤνησεν μὲν οὐδένα, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ ἔβλαψεν.

³² L'*excerptum* è parte di «un lungo brano, monotono nel suo moralismo e barocco nelle immagini» (A. Minissale, *Siracide*, in «La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali», Cinisello Balsamo 1991, 2, 948 *ad. loc.*), che segue il v. 18 e che è tradito dai soli Gr. 248 e Syr. Più in generale, e per una disamina attenta e puntuale del confronto fra la versione greca del Siracide e quella riferita dal testo ebraico, si veda A. Minissale, *La versione greca del Siracide...*, cit.

³³ Così Minissale, *Siracide...*, cit., 948 *ad. loc.*

³⁴ Vd. Mondésert – Marrou, *op. cit.*, 186 n. 7.

Ma, indipendentemente dall'interpretazione dell'Alessandrino circa quest'ultimo dato, il significato dell'espressione di *Paed.* 2.10.99.3 ὁ ἑταιριζόμενος αὐτόν si chiarisce in senso negativo alla luce del contesto in cui l'*excerptum* è inserito. Seppur con maggior moderazione rispetto a più tarde tendenze patristiche³⁵, l'Alessandrino, intendendo sgombrare il campo da possibili fraintendimenti limitatamente al caso in cui il congiungimento carnale all'interno del matrimonio, già di per sé cosa pericolosa, si trasformi in degenerata passione – pertanto in un comportamento in tutto e per tutto tacciabile di μοιχεία – ricorre ad ἑταιρίζομαι³⁶, la cui connotazione semantica pare tuttavia rimandare ad un ambito che non sembra precisamente distinto da quello che ruota attorno a πόρν-η/-εύω. In questa direzione spinge l'esegesi clementina di *Sir.* 26.22 LXX, fondata sull'argomentazione in base alla quale ἑταιρικὸν πάθος e μοιχεία ἐπὶ πόρνη τηρουμένη risultano sostanzialmente interscambiabili, e ciò alla luce del fatto che τὸ ἑταιρικὸν πάθος è la *variatio* di cui si serve l'Alessandrino per rendere l'espressione γυνὴ μισθία del testo biblico, dato, quest'ultimo, corroborato dallo *schol.* Clem. Al. *Paed.* Stählin 216.4 γυνὴ μισθία ἴση σιάλω καὶ Σολομῶν «τιμὴ πόρνης ὅση καὶ ἐνὸς ἄρτου». A ciò si

³⁵ Cf. la ripresa di Sext. *Sent.* 231 Chadwick (293) *ap.* Hier. *Adv. Iovin.* 1.49 : *PL* 23: *adulter est ... in suam uxorem amator ardentius*, all'interno di un contesto in cui Girolamo «had in mind qualitative as well as quantitative criteria for determining when marital sex was “excessive”. He was denouncing not only too frequent marital intercourse, but also coital techniques and postures of which he disapproved» (J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, 91) e, in generale, nell'ambito di un irrigidimento della concezione in esame rispetto, ad esempio, a quanto precedentemente formulato da Agostino (in proposito si rimanda ai paragrafi della puntuale introduzione alla nuova edizione del *De bono coniugali*, che apporta alcune varianti al testo pur sempre fondamentale di J. Zycha [CSEL 41, Vienna 1900], per le cure di P.G. Walsh, *Augustine. De Bono Coniugali, De Sancta Virginitate*, Oxford 2001, ix-xxiv e, relativamente al testo, 2-63). Più in generale, per una recente panoramica sull'evoluzione della considerazione della donna nel matrimonio — da *diaboli ianua* alla *fida comes* di Prospero d'Aquitania — vd. Stefania Santelia, *Prospero d'Aquitania. Ad coniugem suam*, Napoli 2009, 29-41.

³⁶ Cf. *schol.* Clem. Al. *Paed.* Stählin 216.17 ὁ ἑταιριζόμενος αὐτόν] ὁ κατακόρως χρώμενος τῇ ἑαυτοῦ γαμετῇ· εἰ οὖν τὸ κατακόρως χρᾶσθαι μοιχεύειν ἐστίν, τί ἂν εἴη τὸ πρὸς πολλὰς καὶ κατὰ ταῦτόν τὸ ἀσελγὲς ἐπιδείκνυσθαι; οὐκ οἶμαι τυγχάνειν ὀνόματα κακίας. διὰ τοι τοῦτο οὐ τῶν πάνυ κατεγνωσμένων τῶ μὴ τέλεον σφραρονοῦντι νομίμῳ χρῆσθαι γυναικί, ἐνὶ περιείργοντι προσώπῳ τὸ τῆς ἐπιθυμίας ἀνυποπίστον. τὸ τῆς ἀθεμιτογαμίας περιστέλλοντός ἐστι ταῦτα, οὐκ εἰκότα οὐμενοῦν τοῖς προτέροις σοφίσμασι χεῖρον αἰρέσεως φιλοσοφοῦσι τὸ περὶ τὸν δ' γάμον ἀδιαφορεῖν, εἰ σοι πρὸς ἀοριστίαν ὁ σκοπὸς τῶν γάμων ὀρᾷ· εἰ δὲ πρὸς ἓν καὶ νόμιμον, οὐκ ἔξω τοῦ β' ἢ καὶ τοῦ τυχόντος μὴ νομίμου γ' ὁ γάμος εἰρχθήσεται, καὶ ποία λοιπὸν ἢ ἐνὸς τούτων πρὸς πολλοὺς σύγκρισις καὶ τῆς σοφῆς σου ταύτης νομοθεσίας ἢ περιστασις.

aggiunga inoltre che, in generale, la speculazione di Clemente non è nemmeno scevra di notevoli punti di contatto con talune posizioni sviluppate in ambiente pagano a questo riguardo: si considerino, ad esempio, Plut. *Coniug. praec.* 142c οὐ δύναμαι τῇ αὐτῇ καὶ ὡς γαμετῇ καὶ ὡς ἑταίρῳ συνεῖναι (ripreso in Clem. Al. *Str.* 2.23.143) e Sen. fr. 27 Vottero (= 84-85 Haase [= 5 Bickel]) *in aliena quippe uxore omnis amor turpis est, in sua nimius. ... Nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram*, con i due *excerpta* che, secondo quanto acutamente osservato da La Penna, trovano nel motivo del «rispetto per la dignità della moglie anche nei rapporti intimi» una formulazione tanto affine da suggerire, nonostante l'opportuno *caveat* di una diversa contestualizzazione, «un'ascendenza comune»³⁷.

In *Virg.* 55.2-9 Giovanni Crisostomo, trattando dell'infelice condizione matrimoniale di colei che si trovi ad aver per marito un uomo che disponga di ricchezze in abbondanza (eventualità davvero poco auspicabile, come testimonia la titolazione più che esplicita del paragrafo: Ὅτι ἀφόρητον κακὸν πλουσιώτερον ἄνδρα λαβεῖν), describe quel che ne sarebbe della sventurata qualora essa provenisse da una precedente situazione di ristrettezze economiche: εἰ δὲ συμβαίῃ (*scil. γυνή*) ταύτην μὲν μηδὲν ἔχειν, τὸν δὲ ἄνδρα πλουτεῖν, θεράπαινα μὲν ἀντὶ γαμετῆς καὶ ἀντ' ἐλευθέρας γίνεται δούλη, καὶ τὴν αὐτῇ προσήκουσαν παρρησίαν ἀπολέσασα, τῶν ἀργυρῶνῶν οὐδὲν ἄμεινον διακείσεται, ἀλλὰ κἂν ἀσελγαίνειν κἂν παροινεῖν ἐκεῖνος ἐθέλη κἂν ἀγαγεῖν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἐκείνης εὐνὴν ἑταιριζομένων πλῆθος γυναικῶν, πάντα φέρειν ἀνάγκη καὶ ἀσμενίζειν ἢ τῆς οἰκίας ἐκπεσεῖν. Situazione affatto deplorabile, dunque, resa tanto più amara quanto più dolorosa si rivela la *μεταβολή* conseguente: lo *shift* che se ne determina è fattuale, e non solo “socio/psicologico”, con i due sostantivi deputati a definire lo “*status* d'arrivo” della donna – ora θεράπαινα e δούλη – enfaticamente collocati dal Crisostomo quali poli espressivi del chiasmo, e ἀντὶ γαμετῆς καὶ ἀντ' ἐλευθέρας a demarcare il punto di partenza (o, se si preferisce, di “non ritorno”). E se suddetta *μεταβολή* è garanzia di una condizione squalificata che appare sostanzialmente chiara, altrettanto esplicito è l'effetto che se ne origina in prospettiva maschile, con il marito autorizzato a dare sfogo alle proprie brame e ad ammettere al talamo della moglie uno stuolo di

³⁷ A. La Penna, *Eros dai cento volti. Modelli etici ed estetici nell'età dei Flavi*, Venezia 2000, 31. Cf. inoltre le osservazioni di A. Tirelli, “Una moglie come si deve”. *Lo statuto della γυνή nell'Economico di Senofonte*, Napoli 2001, 37 n. 66.

donne che tutto sono tranne che positivamente connotate (ἐταιριζομένων πλήθος γυναικῶν). Che l'espressione ἐταιριζόμεναι γυνᾶϊκες sia, nell'uso dell'Antiocheno, indicatrice di una tipologia femminile difficilmente distinguibile da quella di donne equivoche, è dato che parrebbe supportato dal valore delle occorrenze della forma in esame presso il Crisostomo, il cui ricorso a ἐταιρίζομαι, proporzionalmente alla totalità dei *loci* in cui il verbo è attestato al participio (sostantivato o in associazione a γυν-ή/-αῖκες), è piuttosto cospicuo. Se ne considerino alcuni esempi:

a) Chrys. *Fem. reg.* 7.62-64 Dumortier: ἀλλ' ἴσως δόξαν ἡγοῦνται αὐτὸ τοῦτο ἡρηκέναι τοὺς ἄνδρας. ἀλλ' οὗτός ἐστιν ὁ πολὺς γέλως, καὶ ᾧ μάλιστα αἱ ἐταιριζόμεναι ἐγκαλλωπίζονται μόνοι. Nel contesto della trattatistica crisostomea di ispirazione omiletica e destinata, come nel caso del *Περὶ τοῦ πῶς δεῖ φυλάττειν τὴν παρθενίαν* in esame, alla discussione delle problematiche etico-sociali derivanti da quelle che si potrebbero definire 'cohabitations suspectes'³⁸, la definizione fornita dall'Antiocheno del retto comportamento femminile si articola, *in oppositione*, sulla base del presupposto per cui il pregio muliebre circa la capacità di "procacciarsi uomini" (ἡρηκέναι τοὺς ἄνδρας) è aspetto non solo affatto risibile (ἀλλ' οὗτός ἐστιν ὁ πολὺς γέλως), ma tipico delle sole ἐταιριζόμεναι. Di non scarso rilievo, a tal proposito, la precisazione immediatamente seguente del Crisostomo, che specifica come siffatto motivo di vanto non si addica né alle donne libere, né tantomeno a quelle virtuose (*Fem. reg.* 7.64-66: οὐ γὰρ δὴ γυναικῶν ἐλευθέρων οὐδὲ σωφρόνων τὸ τούτοις ἐναβρύνεσθαι τοῖς δικτύοις): se ciò non è necessariamente garanzia di interscambiabilità fra ἐταιριζόμεναι e πόρνοι, il contesto suggerito dall'affermazione di 7.62 sopra ricordato – per cui certe donne ἡγοῦνται αὐτὸ τοῦτο ἡρηκέναι τοὺς ἄνδρας – parrebbe tuttavia richiamare allusivamente l'interrogativo, in apertura di capitolo, di 7.11-12 (ἀλλὰ τί; φησί· πορνείας ἔνεκεν καὶ ἀσελγείας;), che risponde retoricamente all'asserzione di 7.10-11: οὐ τοίνυν οὐκ ἀναπαύσεως δεόμεναι ἔλκετε τοὺς ἄνδρας ἔνδον.

b) Chrys. *Laz.* 3.1 : PG 48, 993: τὸ γὰρ πάντων τούτων εὐτελέστατον εἶναι πολλάκις δοκοῦν, μύρων ὁσμὴ προσπεσοῦσά ποθεν παρὰ γυναικῶν ἐταιριζομένων ἐν τῇ παρόδῳ, λαβοῦσα ἀπῆλθεν αἰχμάλωτον ἀπὸ ψιλῆς τῆς συντυχίας, *excerptum* che conclude la prima sezione

³⁸ Il riferimento non può che essere ai sospetti, ampiamente circolanti in ambienti giudaici e pagani, circa la prassi della casta convivenza tra uomini e donne votati a Dio: sull'argomento si rimanda al par. 3 (*Destinataires et date des traités sur les cohabitations*) dell'introduzione di J. Dumortier, *Saint Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes; Comment observer la virginité*, Paris 1955, 21-24.

della *concio tertia* εἰς τὸν Λάζαρον, modulata sull'esegesi crisostomea di *Luc.* 16.25 e incentrata, in chiusa, sulla discussione di tono parenetico circa la pericolosità dei desideri carnali, ἐπιθυμῖαι τῆς σαρκός che χαλεπώτερον τῶν ἐν μέσῳ στρεφομένων κατεξανίστανται (*PG* 48, 992s.). L'autore, dopo aver precisato come vista e udito possano risultare pericolosi tramite perché oscenità verbali e tentazioni visive facciano vacillare τὸ τῆς ψυχῆς εὐτονον, chiude con l'immagine difficilmente equivocabile della fragranza d'unguenti odorosi provenienti παρὰ γυναικῶν ἐταιριζομένων ἐν τῇ παρόδῳ, profumi suadenti al punto di catturare e render prigionieri ἀπὸ ψιλῆς τῆς συντυχίας³⁹. Il ricorso a ἐταιριζομένη, nel *locus* menzionato, tradisce un uso banalizzato, specie nella misura in cui l'espressione ἐν τῇ παρόδῳ, che non può alludere al luogo tradizionalmente deputato all'esercizio professionale delle etere classicamente intese, suggerisce che il participio sia presumibilmente da intendersi quale sinonimo di πόρνη⁴⁰.

c) Chrys. *Laed.* 6.27 e 9.14: due sono le occorrenze di ἐταιρίζομαι, al participio, nelle lettere dall'esilio dell'Antiocheno, nell'uno e nell'altro caso in associazione a γυν-ή/-αῖκες. Nel primo, e all'interno della distinzione crisostomea di carattere 'antropologico-morale' fra quanti trascorrono l'esistenza dividendosi fra occupazioni e piaceri della vita e coloro che, invece, si dedicano in particolare a quest'ultimi⁴¹, l'esortazione del Crisostomo è finalizzata al disvelamento del vero e all'eliminazione di quanto celi la realtà, sì che, τὰ προσωπεῖα ἀφελόντες τὰ φαιδρὰ καὶ περιφανῆ τῆς αἰσχρᾶς καὶ δυσειδοῦς τῶν πραγμάτων ὄψεως τούτων, sia possibile portare alla luce τῆς ἐταιριζομένης γυναικὸς τὴν βδελυγμίαν (*Laed.* 6.25-27). Parimenti, e in modo sostanzialmente analogo anche sotto l'aspetto linguistico-formale, della teorizzazione relativa agli effetti deteriori prodotti nell'uomo dall'esecrabile ricerca della ricchezza materiale (*Laed.* 9.1-13) – con particolare riferimento all'incapacità di distinguere fra ἡ

³⁹ Di ἐταιρίζομαι al participio si registra inoltre una seconda occorrenza, con un valore sostanzialmente analogo a quello attestato nell'*excerptum* sopra menzionato, in *Laz.* 1.8 : *PG* 48, 974: τίς γὰρ γενναῖόν τι καὶ χρηστὸν ὑπολήψεται περὶ τοῦ μύρου ὄζοντος καὶ γυναικιζομένου, μᾶλλον δὲ ἐταιριζομένου, καὶ ὀρχηστικὸν ἀναιρουμένου βίον;

⁴⁰ Accanto a Phot. ε 2066 Th. s.v. ἐταιριζομένη· ἐρεθιζομένη, προσκνωμένη (= *Suda* ε 3271 A.), cf. Phot. ε 2069 Th. s.v. ἐταιρῆσας πορνέσας, Zon. ε 890 T. s.v. ἐταίρα· ἡ πόρνη. καὶ ἐταίρις (ε 892 T. s.v. ἐταιρίζειν· πορνέειν).

⁴¹ Cf. Anne-Marie Malingrey, *Jean Chrysostome. Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles*, Paris 1964, 88 n. 1: «cette dernière catégorie d'hommes est la plus misérable, puisqu'à l'oubli de Dieu s'ajoute la corruption morale».

ὄντως τιμὴ ed *estime apparente*⁴² – Γ'Antiocheno fornisce concreta esemplificazione in *Laed.* 9.13-18: καθάπερ γὰρ τὰ κάλλη τῶν ἑταιριζομένων γυναικῶν ἐπιτρίμμασι καὶ ὑπογραφαῖς συγκεείμενα, κάλλους μὲν ἀποστέρηται, τὴν δὲ αἰσχρὰν ὄψιν καὶ δυσειδῆ καλήν τε καὶ εὐειδῆ δοκεῖν εἶναι ποιεῖ παρὰ τοῖς ἠπατημένοις, οὕτω δὲ καὶ ὁ πλοῦτος τὴν κολακείαν βιαζόμενος τιμὴν δεικνύει. Se, tuttavia, l'occorrenza di *Laed.* 6.27 non contribuisce ad un'identificazione perspicua della γυνὴ ἑταιριζομένη ivi menzionata, l'*exemplum* esplicitato in *Laed.* 9.13-18, con il riferimento alla cosmesi femminile quale *instrumentum* deputato a rendere esteriormente bella e seducente una ὄψις che invece è, *de facto*, turpe e deforme, contribuisce a meglio delineare il profilo delle ἑταιριζόμεναι γυναῖκες ricordate, anche alla luce della degradazione fisica e morale suggerita dagli aggettivi αἰσχρός e δυσειδής. In proposito si osservi inoltre che il carattere 'paraformulare' evidente nel rimaneggiamento e nella condivisione di materiale linguistico comune in entrambi i passi parrebbe suffragare la plausibilità circa il fatto che la γυνὴ ἑταιριζομένη di *Laed.* 6.27 sia assimilabile alle ἑταιριζόμεναι γυναῖκες di *Laed.* 9.14⁴³.

d) Chrys. *Stat.* 14.4 : PG 49, 148 μὴ καταμάνθανε κάλλος ἀλλότριον, καὶ μὴ ὑπάντα γυναικὶ ἑταιριζομένη. Μέλι γὰρ ἀποστάζει ἀπὸ χειλέων γυναικὸς πόρνης, ὃ πρὸς καιρὸν λιπαίνει σὸν φάρυγγα, ὕστερον δὲ πικρότερον χολῆς εὐρήσεις, καὶ ἠκονημένον μᾶλλον μαχαίρας διστόμου: trattasi di una citazione combinata di *Sir.* 9.8 LXX (μὴ ... ἀλλότριον) + *Sir.* 9.3 LXX (καὶ μὴ ... ἑταιριζομένη) + *Prov.* 5.3 LXX (μέλι ... διστόμου) e presentata dal Crisostomo, nella *Homilia* 14 al popolo di Antiochia, al termine di una pericope di testo relativa alla discussione di *1 Sam.* 14.36 (ap. Chrys. *Stat.* 14.4 : PG 49, 148) Καὶ εἶπε Σαούλ· Καταβῶμεν ὀπίσω τῶν ἀλλοφύλων καὶ διαρπάσωμεν αὐτούς· Καὶ εἶπεν ὁ ἰερεὺς· Προσέλθωμεν ἐνταῦθα πρὸς τὸν Θεόν. Lesegesi fornita dall'Antiocheno del dettato veterotestamentario sopra riprodotto poggia sull'*exemplum* rappresentato dalla guerra fra Giudei e Μαδιθηαῖοι e dalla tattica da questi ultimi adottata per prostrare quelli che, alla luce della συμμαχία τοῦ Θεοῦ, non sarebbero potuti risultare sconfitti in uno scontro d'armi. Nella misura infatti in cui essi οὔτε ... ἐξ ἀσθενείας σώματος, ἀλλ' ἀπὸ ἀμαρτιῶν ἠττῶντο, εἴ ποτε καὶ ἠττήθησαν, οὔτε ἀπὸ δυνάμεως καὶ ἀνδρείας ἀλλ' ἀπὸ εὐνοίας τῆς

⁴² Ead., op. cit., 103.

⁴³ Non così Malingrey, op. cit., che parrebbe invece distinguere, optando per «femme adultère» (89) in rif. a γυνὴ ἑταιριζομένη di *Laed.* 6.27 e per «courtisanes» in relazione a ἑταιριζόμεναι γυναῖκες di *Laed.* 9.14 (105).

ἄνωθεν ἐκράτουν, ὅποτε καὶ ἐκράτουν (*Stat.* 14.4), i Madianiti, consci del fatto che da null'altro se non dal peccato gli avversari sarebbero stati abbattuti (ἁμαρτία δὲ μόνον δυνατὸν αὐτοὺς ἐλεῖν), decisero di optare per una più accorta soluzione, ricorrendo pertanto al fascino ed alle blandizie femminili: παρθένους καλλωπίσαντες εὐμόρφους καὶ στήσαντες ἐπὶ τῆς παρατάξεως, εἰς ἀσέλγειαν ἐξεκαλοῦντο τοὺς στρατιώτας, διὰ τῆς πορνείας ἀποστῆσαι τοῦ Θεοῦ τὴν συμμαχίαν σπουδάζοντες (*Stat.* 14.4). Di maggior interesse, inoltre, il fatto che suddetta combinazione di *Sir.* 9.8 + *Sir.* 9.3 + *Prov.* 5.3 sia collocata dal Crisostomo in apertura di un *excursus* incentrato sulla stigmatizzazione delle tentazioni extraconiugali: se, infatti, la πόρνη γὰρ φιλεῖν οὐκ ἐπίσταται, ἀλλ' ἐπιβουλεύει μόνον, è imprescindibile necessità, specie alla luce delle sue perniciose peculiarità (ἰὸν ἔχει αὐτῆς τὸ φίλημα, καὶ φάρμακον δηλητήριον τὸ στόμα), che chi ἡδονὴν διώκει, καὶ εὐθυμίας γέμοντα βίον, rifugga dalla compagnia di suddette πορνευόμεναι γυναῖκες, le quali πολέμων γὰρ μυρίων καὶ θορύβων τὰς τῶν ἐραστῶν πληροῦσι ψυχὰς, μάχας αὐτοῖς καὶ φιλονεικίας κινεῦσαι διηνεκεῖς διὰ ῥημάτων, διὰ πραγμάτων ἀπάντων (*Stat.* 14.4: *PG* 49.149). Alla luce della contestualizzazione di tali inserti veterotestamentari, e considerate le argomentazioni esegetiche apportate dall'Antiocheno in sede di discussione di suddetti *excerpta* biblici, l'uso di *Sir.* 9.3 in seno al "dettato veterotestamentario multiplo" in esame sembrerebbe tuttavia tradire un'interpretazione banalizzata del participio femminile di ἔταιρίζομαι, utilizzato dal Crisostomo ora in alternativa a πόρνη, ora, invece, senza che la coscienza d'una distinzione perspicua sia chiaramente percepibile.

e) Nel contesto della produzione crisostomea di carattere omiletico-esegetico le occorrenze di ἔταιριζ-ομένη /-όμεναι sono piuttosto cospicue: si veda, *e.g.*, *Chrys. Hom.* 87 in *Io.*: *PG* 59, 478 ὁ μὲν γὰρ πόρναις διδοὺς, καταγέλαστος ἔσται καὶ αἰσχρὸς, καὶ πολλοὺς ἔξει πολέμους, καὶ βραχεῖαν τὴν ἡδονήν· μᾶλλον δὲ οὐδὲ βραχεῖαν· ὅσα γὰρ ἂν δῶ ταῖς ἔταιριζομέναις γυναιξίν, οὐδεμίαν χάριν αὐτῶ εἴσονται. Nel commento al noto episodio evangelico dell'incredulità di Tommaso circa la *visio Domini*, condivisa dagli altri discepoli e riportata in *Io.* 20.24-25, l'Antiocheno, passando dalla disamina particolare del *locus* giovanneo alla parenesi più prettamente omiletica, stigmatizza il riprovevole attaccamento al denaro e l'ancor più esecrabile suo utilizzo per la soddisfazione dei desideri terreni: contestualmente alla rassegna dei vizi ivi presentata, l'accento viene infine posto dal Crisostomo su chi sperpera i propri averi tra gli amori meretricii (ὁ πόρναις διδοὺς), rendendosi in tal modo καταγέλαστος e αἰσχρὸς e finendo

per non ricavarne alcuna soddisfazione, indipendentemente da quanto ingente sia la somma spesa per tali ἐταιριζόμεναι (ὅσα γὰρ ἂν δῶ ταῖς ἐταιριζομέναις γυναιξίν, οὐδεμίαν χάριν αὐτῶ εἴσονται). Suddetta argomentazione viene ripresa in modo sostanzialmente simile anche in Chrys. *Hom. 4 in Rom.* : PG 60, 422 οὗτοι πολλῶ τῶ λιμῶ τῆς ἀρετῆς κατεχόμενοι, χορεύουσιν ἐκείνων χορείαν καταγελαστοτέραν, ἀγόμενοι καὶ περιηγόμενοι, νῦν μὲν εἰς τραπέζας πολυτελεῖς, νῦν δὲ εἰς ἐταιριζομένων γυναικῶν καταγῶγιον, νῦν δὲ εἰς κολάκων ἐσμὸς καὶ παρασίτων πλήθος, in cui l'occorrenza dell'espressione ἐταιριζόμεναι γυναικες⁴⁴ – analogamente a quanto risulta dall'*excerptum* sopra riprodotto di *Hom. 87 in Io.* – oltre a essere supportata dalla condivisione con quest'ultimo sia del medesimo contesto (la critica serrata della brama di ricchezze) sia di parte del materiale linguistico (e.g. καταγέλαστος - καταγελαστοτέραν), viene dal Crisostomo inserita nel catalogo delle manifestazioni deteriori prodotte dal *malus usus divitiarum* in chi, di fatto, risulta non differire dai mendicanti, ὀρχούμενοι καὶ συρίζοντες ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς. Siffatta tematica ritorna con frequenza nella predicazione dell'esegeta, che ricorre in più di un'occasione alla menzione delle ἐταιριζόμεναι γυναικες quando impegnato nella disamina degli aspetti più compiutamente caratterizzanti l'attaccamento alle ricchezze mondane: in Chrys. *Hom. 15 in Heb.* : PG 63, 120, alla domanda τί γὰρ αἰσχροτέρων ἀνδρὸς χρημάτων ἐρῶντος; – e di nuovo nel contesto di un lungo *excursus*, all'interno dell'esegesi crisostomea di *Heb. 9.1-14*, sulla negatività della φιλοχρηματία – l'Antiocheno risponde ὅσα αἰ ἐταιριζόμεναι γυναικες, ὅσα αἰ ἐπὶ τῆς σκηνηῆς οὐ παραιτοῦνται ποιεῖν, τοσαῦτα οὐδὲ οὗτος· μᾶλλον δὲ ἐκείνας εἰκός ἐστι παραιτήσασθαι, ἢ τοῦτον. Se, nel caso in esame, una precisa 'collocazione sociale' di suddette ἐταιριζόμεναι γυναικες parrebbe a prima vista difficilmente precisabile, il loro *status* risulta più chiaramente intuibile non solo sulla scorta del carattere si potrebbe dire topico, nella produzione del Crisostomo, del nesso φιλοχρηματία - ἐταιριζόμεναι γυναικες, ma anche alla luce di quanto precisato subito di seguito dall'Antiocheno: colui che è schiavo della ricchezza, oltre che ad esser privo di ritegno alcuno, finisce

⁴⁴ Con riferimento alle omelie crisostomee di commento a *Rom.*, si noti che l'espressione, contestualizzata nell'ambito della speculazione dell'Antiocheno circa la contrapposizione ἄνωθην δόξα vs. ἀνθρωπίνη δόξα, trova attestazione anche presso *Hom. 17 in Rom.* : PG 60, 570 καθάπερ γὰρ ἐταιριζομένη γυνὴ καὶ ἐπὶ τοῦ στέγους ἐστῶσα πᾶσαν ἑαυτὴν ἐκδίδωσιν, οὕτω καὶ οἱ κενοδοξίας δοῦλοι· μᾶλλον δὲ καὶ ἐκείνης αἰσχίους οὗτοι. In questo caso il significato dell'espressione è inequivocabilmente chiarito dalla specificazione ἐπὶ τοὺς στέγους ἐστῶσα.

inequivocabilmente per degradarsi a quanto di più esecrabile vi sia⁴⁵, senza attenuanti di sorta rispetto, invece, alle sventurate costrette dalla fame e dalla povertà al vile mercimonio del proprio corpo (ἐστήκασιν ἐπὶ οἰκήματος αἱ πόρνοι, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἔγκλημα, ὅτι τὸ σῶμα πωλοῦσι χρημάτων ἔνεκεν· ἀλλ' ἔχουσί τινα ἀπολογία, τὴν πενίαν καὶ τὸν καταναγκάζοντα λιμόν).

Parimenti, sebbene nel contesto dell'esegesi di 2 Cor. 9.1, l'Antiocheno propone un'analogia associazione, nell'ambito della quale l'espressione ἐταιριζόμεναι γυναῖκες – inserita all'interno dell'accusa esplicita a coloro che τὸ σῶμα τῶν ἐταιριζομένων καὶ χρυσίῳ περιβάλλουσιν ἀφάτῳ (Chrys. Hom. 19 in 2 Cor. : PG 61, 533, 28-29) – si chiarisce sulla scorta del precedente interrogativo οὐχ ὁρᾷς μίμοις πόσα διδῶσιν ἕτεροι, καὶ γυναῖξί πόρναις; (ibid. : PG 61, 533, 23-25), perspicuo nell'evidenziare la già ricordata correlazione, o forse meglio interscambiabilità (nell'uso crisostomeo), fra ἐταιριζόμεναι γυναῖκες e πόρναι.

Nel commento alla nota condanna del lusso femminile di Is. 3.16-26, l'Antiocheno, impegnato nell'esegesi di Is. 3.16⁴⁶, chiosa l'incipit del dettato veterotestamentario precisando – in riferimento a Is. 3.16 LXX ἐξεπορεύθησαν ὑψηλῶ τραχήλῳ – come nella descrizione del «procedere a collo teso» delle figlie di Sion il profeta αὐτὰς καὶ κομφοδεῖ καὶ τὸ γυναικεῖον δείκνυσι φρόνημα, οὐδὲ ἐν διανοίᾳ στέγεσθαι δυνάμενον, ἀλλ' ἐκρηγνύμενον καὶ διὰ τῶν τοῦ σώματος ἐπιδεικνύμενον κινήσεων (Chrys. Is. interp. 3,8 Dumortier). La denuncia di un'arroganza femminile che si manifesta non tanto a livello interiore, bensì esteriormente attraverso i movimenti del corpo, introduce quindi ad un ampliamento della prospettiva iniziale, con il Crisostomo che propugna la necessità di una più ampia interpretazione dell'accusa isaiaca, essendo essa volta a colpire non solo l'«outrecuidance»⁴⁷ (ἀπόνοια) di tali donne, ma anche, e in senso non meno letterale, la dissolutezza dei loro costumi⁴⁸. E, a tal proposito, commentando di

⁴⁵ Chrys. Hom. 15 in Heb. : PG 63, 120 δουλοπρεπεῖ πράγματα ὑπομένει, κολακεύων οὐς οὐ δεῖ, θρασυνόμενος πάλιν ἔνθα μὴ δεῖ, πανταχοῦ ἀνόματος· πονηροὺς ἄνδρας καὶ γόητας πολλάκις διεφθαρμένους, πολλῶν καὶ πενεστέρους καὶ εὐτελεστέρους αὐτοῦ παρακᾶθηται κολακεύων, καὶ ἑτέρους ἀγαθοὺς καὶ πάντοθεν ἑναρέτους ὑβρίζων καὶ θρασυνόμενος.

⁴⁶ Is. 3.16 τάδε λέγει κύριος Ἄνθ' ὧν ὑψώθησαν αἱ θυγατέρες Σιών καὶ ἐπορεύθησαν ὑψηλῶ τραχήλῳ καὶ ἐν νεύμασιν ὀφθαλμῶν καὶ τῆς πορείᾳ τῶν ποδῶν ἅμα σύρουσαι τοὺς χιτῶνας καὶ τοῖς ποσὶν ἅμα παίζουσαι.

⁴⁷ Così la traduzione di A. Liefoghe del testo critico, per le cure di J. Dumortier, *Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaïe*, Paris 1983, 187.

⁴⁸ Chrys. Is. interp. 3.8 Dumortier οὐκ εἰς ἀπόνοιαν δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰς ἀσέλγειαν αὐτὰς διαβάλλει.

seguito l'espressione νεύμασιν ὀφθαλμῶν di Is. 3.16 LXX, l'Antiocheno aggiunge che tale atteggiamento τῶν ἐταιριζομένων ἐστὶ γυναικῶν, διαστρέφειν τὰς κόρας καὶ τὴν πολλὴν βλακείαν καὶ τὸν μαλακισμὸν ἐντεῦθεν ἐμφαίνειν· τοῦ δὲ θρύπτεσθαι καὶ μαλακίζεσθαι οὐδὲν οὕτω σημεῖόν ἐστιν, ὡς τοῦτο (Chrys. *Is. interp.* 3.8 Dumortier): l'occorrenza del nesso ἐταιριζόμεναί + γυναῖκες, indipendentemente dall'accezione specifica dell'espressione nel contesto in esame, parrebbe tuttavia suggerire più un tentativo da parte dell'esegeta di enfatizzare le manifestazioni esteriori dell'abiezione morale indotta da lascivia, di cui le suddette ἐταιριζόμεναί γυναῖκες sarebbero ipostasi, che la volontà dell'Antiocheno di farne espressione indicativa di una tipologia femminile precisamente identificabile.

Sostanzialmente analogo, inoltre, è il caso dell'attestazione dell'espressione in esame in Chrys. *Hom. 8 in 1 Tim.*: PG 62, 541 μὴ τοίνυν τὰς ἐταιριζόμενας μιμοῦ· διὰ γὰρ τούτου τοῦ σχήματος ἐκεῖναι πολλοὺς ἐπισπῶνται τοὺς ἐραστὰς, κἀντεῦθεν πολλαὶ πονηρὰν ἔλαβον ὑποψίαν πολλὰκις, καὶ οὐδὲν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἀπάναντο· πολλοὺς γὰρ διὰ τῆς δόξης ταύτης ἔβλαψαν. L'occorenza è inserita nel contesto dell'esegesi crisostomea di *1 Tim.* 2.8-10 – con riferimento particolare al versetto 9 (ὡσαύτως γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς, μὴ ἐν πλέγμασιν καὶ χρυσίῳ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ, ἀλλ' ὁ πρόπει γυναιξὶν ἐπαγγελιομέναις θεοσεβείαν, δι' ἔργων ἀγαθῶν) – coerentemente con la polemica dall'Antiocheno diretta a colpire quella profluvie di atteggiamenti muliebri deteriori in aperto contrasto con la *pudicitia* che si conviene a quante «fanno professione di pietà». A ciò si aggiunga che, in linea con l'afflato parenetico che informa i cinque *Sermones in Annam* dell'Antiocheno, l'esortazione a un'educazione dei giovani che abbia come prima, imprescindibile istanza la conservazione delle loro *castitas* e *pudicitia*, si esemplifica nella necessità di una rigorosa tutela genitoriale di tali σωφροσύνη e σεμνότης, da ricercarsi attraverso la negazione di quanto possa rappresentare per i νέοι fonte di perniciosa attrattiva, dai θέατρα e dai συμπόσια sino a tutti quei luoghi la cui frequentazione possa essere veicolo di muliebre lascivia⁴⁹.

⁴⁹ Chrys. *Anna* 1.6 : PG 54, 642 οὐδὲν γὰρ οὕτω σπουδάζειν χρὴ καὶ φροντίζειν τῶν νέων, ὡς σωφροσύνης ἕνεκεν καὶ σεμνότητος ... ταύτην καὶ ἐπὶ τῶν παιδίων τὴν πρόνοιαν ἔχωμεν, καὶ μὴ παράγωμεν αὐτῶν τὰς ὄψεις, ἐνθα θεραπευνίδες ἀσελγεῖς, ἐνθα κόραι ἄσωτοι, ἐνθα δοῦλαι ἀκόλαστοι, ἀλλὰ κελεύομεν, καὶ παρεγγυῶμεν, κἀν θεραπευνίδα τοιαύτην ἔχωμεν, κἀν γείτονα, κἀν ἀπλῶς ἐτέραν τινὰ τοιαύτην, μήτε εἰς ὄψιν, μήτε εἰς συνουσίαν λόγων τοῖς νέοις ἔρχεσθαι, ὥστε μὴ σπινθῆρα ἐκεῖθεν ἐκπεσόντα ὀλόκληρον ἀνάψαι τοῦ παιδίου τὴν ψυχὴν, καὶ ἀπαρὰμύθητον γενέσθαι τὴν συμφορὰν.

Diversamente, qualora cioè gli sforzi paideutici non siano sufficienti, o laddove si trascuri l'integrità morale dei giovani, non v'è di che stupirsi se costoro contraggono un matrimonio destinato a non rivelarsi tale, bensì ἀπλῶς χρημάτων ἐμπορία καὶ καπηλεία: avviene così che essi καὶ μετὰ γάμον πρὸς τὰς ἐταιριζόμενας γυναῖκας τρέχουσιν, ἐπειδὴ πρὸ τοῦ γάμου σωφρονεῖν οὐκ ἐμελέτησαν (Chrys. *Anna* 1.6 : PG 54, 643). Anche in questo caso, tuttavia, l'apparentemente poco perspicua significazione dell'espressione ἐταιριζόμεναι γυναῖκες si chiarisce se considerata in sinossi con quanto poco prima specificato dal Crisostomo, che dopo essersi chiesto a cosa valga un *coniugium* contratto in mancanza d'un'adeguata solidità morale, precisa senza esitazioni: μείζων μὲν οὖν ἢ κόλασις, ἀσύγγνωστος ἢ ἀμαρτία, ὅταν γυναικὸς ἔνδον οὔσης εἰς πόρνας ἑαυτὸν κατασχύνῃ, καὶ μοιχείαν ἐργάζεται. Μετὰ γὰρ γυναῖκα, κἂν πόρνη ἢ ἡ προσφθειρομένη τῷ γεγαμηκότι, μοιχεία τὸ πρᾶγμα ἐστὶ (Chrys. *Anna* 1.6 : PG LIV 642).

Pare pertanto evidente che, nell'uso crisostomeo, πόρνη ed ἐταιριζόμενη siano sostanzialmente interscambiali, specie nella misura in cui, come suggerito in particolare dal sopra riprodotto *Hom. 87 in Io.*, il ricorso a ἐταιριζόμενη sembra dovuto a ragioni d'ordine stilistico più che alla consapevolezza di una distinzione di carattere "sociologico": tale dato, del resto, pare suffragato alla luce sia delle occorrenze considerate sia del riferimento ricorrente a caratteristiche comuni, applicate dal Crisostomo ora alle ἐταιριζόμεναι γυναῖκες, ora, invece, alla definizione degli aspetti più compiutamente propri delle πόρναι.

E anche laddove non si possa escludere *a priori* che, almeno in alcuni casi (ad esempio il precedentemente ricordato *excerptum* di *Hom. 15 in Heb.*: PG 63, 120), la menzione delle ἐταιριζόμεναι γυναῖκες sembri esteriormente alludere a ἐταῖραι più che a πόρναι, il complesso delle attestazioni nell'ambito della produzione omiletico-esegetica dell'Antiocheno parrebbe suggerire un uso banalizzato dell'espressione, spiegabile sia sulla base delle finalità e della fruizione a cui doveva essere destinata certa produzione stessa del Crisostomo⁵⁰, sia dell'effettiva perdita di una precisa consapevolezza, in età post-classica e cristiana, della distinzione fra due tipologie sociali e di costume che, proprio in virtù della subentrata prospettiva cristiana, diventano "unitariamente" oggetto vituperato di strali polemico-moralistici e, pertanto, sempre e comunque stigmatizzabili.

⁵⁰ Si vedano, ad esempio, le sopra ricordate omelie crisostomee di commento a Isaia: «ce n'est pas [...] une oeuvre destinée à la lecture érudite, mais bien plutôt un travail préparatoire à la prédication pastorale» (J. Dumortier, *Jean Chrysostome...*, cit., p. 11).

Analoga connotazione del participio è presumibile anche in riferimento all'attestazione fornita dal *Seismologium* di Vicellio, trādito ai paragrafi 55-58 di un testo di chiara ascendenza pagana⁵¹, il *De ostentis* di Giovanni Lido, 56.13-16 πλείων δὲ ὕβρις γυναιξὶ γενήσεται, καὶ διαφερόντως ταῖς ἑταιριζομέναις. Trattasi di un *excerptum* posto in chiusa alla discussione degli eventi che si accompagnano a movimenti tellurici quando questi si verificano entro i confini geografici considerati dal passo in esame. Si consideri pertanto 56.1-16, incentrato sulla congiuntura Sole in Cancro: εἰ σάλον ἐπιγενέσθαι συμβαίη καθ' ὄντιναοῦν τόπον, ἐπὶ μὲν τῆς ἄνω Ἀσίας τὰ προσεχῆ Πέρσαις ταραχθήσεται, νόσοι τε λοιμώδεις ἐμπεσοῦνται τοῖς σώμασι τῶν ἐν αὐτοῖς ἐνδόξων, ὡς ἐρήμους ἀρχόντων γενέσθαι τὰς πόλεις αὐτῶν. οἱ δὲ μετ' αὐτοὺς τῶν πραγμάτων ἀνθεξόμενοι, ψήφῳ τοῦ πλήθους καὶ αὐτῶν <τῶν> ἀρίστων ἀφελκύσουσι τὰ τέκνα τῶν γονέων, καὶ ἀποδῶνται μακρὰν. ἐπὶ δὲ τῆς κάτω Ἀσίας Βιθυνία Φρυγία τε πᾶσα, καὶ Εὐρώπης μὲν ἢ Κολχική, ἦν νῦν προσαγορεύουσι Λαζικήν, Λιβύης δὲ ἢ μέχρι Νομηδίας Ἀφρικὴ τοῖς αὐτοῖς ὀμιλήσει κακοῖς. ἐκλείψεις τε σεληνιακαὶ ἔσονται, ὅτι σελήνης οἶκος ὁ καρκίνος. πλείων δὲ ὕβρις γυναιξὶ γενήσεται, καὶ διαφερόντως ταῖς ἑταιριζομέναις, ὅτι θῆλυ ζῴδιον ὁ καρκίνος καὶ Ἀφροδίτης, ὅτι ταῦτόν Ἀφροδίτη σελήνη. Ὁ ἥλιος ἐν καρκίνῳ, dunque, quando si verificasse un episodio sismico, le regioni prossime alla Persia ἐπὶ μὲν τῆς ἄνω Ἀσίας ne risulterebbero sconvolte, con conseguenze esiziali su persone e città. Alle analoghe ripercussioni che verrebbero quindi registrate, del tutto similmente, anche in Bitinia, Frigia, Colchide e in quella porzione designata come ἢ μέχρι Νομηδίας Ἀφρικὴ, si accompagnerebbero inoltre eclissi lunari, spiegabili sulla base della residenza della luna in Cancro. A ciò andrebbe infine aggiunta, quale risultanza sul piano etico-comportamentale, una πλείων ὕβρις che si impadronirebbe sì delle donne nel loro complesso, ma in particolar modo delle ἑταιριζόμεναι, un dato che, nelle parole dell'Autore, troverebbe spiegazione astrologica in considerazione sia della natura femminile del Cancro sia della connessio-

⁵¹ Cf. M. Maas, *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*, London-New York 1992, 107: «Two general assumptions underlie *de Ostentis*: that the learning of the past is still valid and that general celestial principles can be seen to operate through their earthly manifestations. Lydus posits no discontinuity with the scientific tradition of which he understood himself to be a part. When he adds his own observations and conclusions to the extensive excerpts he has culled from the astrological corpus, he affirms their validity, continued utility, and reliability. He is, in effect, deliberately contributing to a long scientific tradition. Lydus does not hope to add any new twists, only to demonstrate that the old principles still hold true». A supporto delle posizioni di Maas si veda, più di recente, il convincente contributo di A. Kaldellis, *The Religion of Iohannes Lydos*, «Phoenix» 57, 2003, 300-316.

ne di quest'ultimo con Afrodite. La collocazione del Cancro entro l'alveo dei segni zodiacali femminili è, inoltre, coerente con la classificazione di Ptol. *Tetr.* 1.13.1-2⁵², già indipendente dalle speculazioni pitagoriche miranti a delineare la corresponsione delle nature maschile e femminile rispettivamente con i numeri dispari e i pari e, inoltre, tale da comportare la classificazione 'segni maschili = diurni' – 'segni femminili = notturni' recepita da Manilio⁵³. La valenza erotica della ὕβρις nell'*excerptum* trådito da Giovanni Lido parrebbe qui essere supportata dalla contemporanea presenza delle ἐταιριζόμενοι e di Afrodite, a sostegno di un'interpretazione che, indipendentemente dal carattere curioso e dal sapore inusuale d'una notizia secondo cui una simile πλείων ὕβρις si impadronirebbe delle donne in generale – e di alcune in particolare – in corrispondenza di eventi sismici legati a determinate condizioni ambientali e di altrettanto specifiche risultanze astrologiche, parrebbe alludere, più o meno similmente alla considerazione dei dati meteorologici nella trattatistica medica⁵⁴, al *topos* dell'influenza degli aspetti atmosferici sul carattere e sul desiderio femminile⁵⁵. Di un certo interesse inoltre, a

⁵² πάλιν δὲ ὡσαύτως ἔξ μὲν τῶν δωδεκατημορίων ἀπένειμαν τῆ φύσει τῆ ἀρρενικῆ καὶ ἡμερινῆ, ἔξ δὲ τῆ θηλυκῆ καὶ νυκτερινῆ, καὶ ἡ μὲν τάξις αὐτοῖς ἐδόθη παρ' ἐν διὰ τὸ συνεξεῦχθαι καὶ ἐγγὺς αἰεὶ τυγχάνειν τὴν ἡμέραν τῆ νυκτὶ καὶ τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι. τῆς δὲ ἀρχῆς ἀπὸ τοῦ Κριοῦ δι' ἃς εἶπομεν αἰτίας λαμβανομένης, ὡσαύτως δὲ καὶ τοῦ ἄρρενος ἄρχοντος καὶ πρωτεύοντος, ἐπειδὴ καὶ τὸ ποιητικὸν αἰεὶ τοῦ παθητικοῦ πρῶτον ἐστὶ τῆ δυνάμει, τὸ μὲν τοὺς Κριοῦ δωδεκατημόριον καὶ ἔτι τὸ τῶν Χηλῶν ἀρρενικά τε ἔδοξε καὶ ἡμερινά, ἐπειδὴ περὶ ἰσημερινὸς κύκλος δι' αὐτῶν γραφόμενος τὴν πρῶτην καὶ ἰσχυροτάτην τῶν ὅλων φορὰν ἀποτελεῖ, τὰ δὲ ἐφεξῆς αὐτῶν ἀκολουθῶς τῆ παρ' ἐν ὡς ἔφαμεν τάξει.

⁵³ Man. 2.150-154 *Et primum astrorum varia est natura notanda / carminibus per utrumque genus. Nam mascula sex sunt, / diversi totidem generis sub principe Tauro: / cernis ut aversus redeundo surgat in arcum. / Alternant genus et vicibus variantur in orbem.*

⁵⁴ Vd. Liba Taub, *Ancient Meteorology*, London 2003, 8: «Weather prediction was useful not only for farmers, but also for physicians. For example, the author of the Hippocratic medical treatise on *Airs, Waters, Places* states at the outset that physicians must be familiar with the differences between the seasons, so as to know what changes to expect in the weather and to predict the effects on the health of themselves and their patients».

⁵⁵ In riferimento all'associazione del desiderio femminile con l'influenza di determinate stagioni o di specifiche condizioni atmosferiche cf. Arist. *HA* 542^a32 ὀργᾶ δὲ πρὸς τὴν ὀμιλίαν τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἄρρεν ἐν τῷ χειμῶνι μᾶλλον, τὸ δὲ θῆλυ ἐν τῷ θέρει, Hes. *Op.* 582-588 ἦμος δὲ σκόλυμός τ' ἀνθεῖ καὶ ἠχέτα τέττιξ / δεινδρέφ' ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχέυετ' αἰοιδὴν / πυκνὸν ὑπὸ πτερύγων, θέρεος καματώδεος ὄρη, / τῆμος πιόταταί τ' αἶγες, καὶ οἶνος ἄριστος, / μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀφαιρότατοι δὲ τοὶ ἄνδρες / εἰσὶν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει, / αὐαλέος δὲ τε χρῶς ὑπὸ καύματος, nonché la ripresa dei versi esiodei in *Alcae.* fr. 347 V. τέγγε πλεύμονας οἴνοι, τὸ γὰρ ἄστρον περιτέλλεται, / ἂ δ' ὄρα χαλέπα, πάντα δὲ δίψαισ' ὑπὸ καύματος, / ἄχει δ' ἐκ πετάλων ἄδεα τέττιξ ... / ἀνθεὶ δὲ σκόλυμος, νῦν δὲ γυναῖκες μιαιώταται / λέπτοι δ' ἄνδρες, ἐπεὶ < > κεφάλαν καὶ γόνα Σείριος / ἄσδει, a proposito del cui rapporto con l'ipotesto esiodeo si vedano le puntuali osservazioni di G. Burzacchini, *Lirica monodica*, in E. Degani e G. Burzacchini, op. cit., 233-236.

nostro avviso, il confronto con Ptol. *Tetr.* 2.3.40⁵⁶, che considera in sostanza la stessa porzione geografica presa in esame nel sopra riprodotto *Ost.* 56.1-16, e che parrebbe aggiungere un'ulteriore possibilità interpretativa dell'*excerptum* tratto dal *Seismologium* riprodotto da Giovanni Lido: i popoli di Bitinia, Frigia e Colchide, in quanto più affini al Cancro e alla luna, presenterebbero uomini nella maggior parte dei casi εὐλαβεῖς e ὑποτακτικοί, a differenza invece di donne in tutto e per tutto virili, ἀρχικαί e πολεμικαί non diversamente dalle Amazzoni. La mascolinizzazione volontaria di suddette γυναῖκες si espliciterebbe quindi, sulla base del resoconto di Tolomeo, sia esteriormente – tramite il ricorso a pratiche di automutilazione del seno per finalità militari – sia in senso più prettamente etico, attraverso la negazione femminile della propria identità sessuale espressa mediante il rifiuto dei rapporti con l'uomo. A siffatto processo di virilizzazione autoimposta, ma riqualificata in virtù della subentrata istanza "astrosismologica"⁵⁷, potrebbe alludere la notizia di Lyd. *Ost.* 56.1-16, ed in particolare la menzione ivi contenuta della πλείων ὕβρις da cui le donne, e le ἑταιριζόμεναι nello specifico, sarebbero prese: cf. in proposito Ar. *Nub.* 1067-1069 **Κρ.** καὶ τὴν Θέτιν γ' ἔγημε διὰ τὸ σωφρονεῖν ὁ Πηλεὺς. **Ητ.** καὶ τ' ἀπολιποῦσά γ' αὐτὸν ὄχετ'· οὐ γὰρ ἦν ὕβριστής / οὐδ' ἠδὺς ἐν τοῖς στρώμασιν τὴν νύκτα παννυχίζειν. All'argomentazione offerta dal Discorso Forte, impegnato nel tentativo di presentare Peleo quale modello positivo che, διὰ τὸ σωφρονεῖν, ottenne di poter avere in moglie Teti, il Discorso Debole risponde con l'immediato *discidium* con cui la dea si liberò, stando alla versione fornita da Aristofane, di un amante ben poco focoso ἐν τοῖς στρώμασιν, contrapponendo «la vigoria sessuale della persona priva di inibizioni morali alla moderazione un po' noiosa del σώφρων, incapace [...] di comprendere il riposto masochismo dell'anima femminile»⁵⁸. Come

⁵⁶ καὶ τούτων δὲ πάλιν οἱ μὲν περὶ τὴν Βιθυνίαν καὶ Φρυγίαν καὶ Κολχικὴν συνοικιοῦνται μᾶλλον τῷ τε Καρκίνῳ καὶ τῇ σελήνῃ. διόπερ οἱ μὲν ἄνδρες ὡς ἐπίπαν εἰσὶν εὐλαβεῖς καὶ ὑποτακτικοί, τῶν δὲ γυναικῶν αἱ πλεῖσται διὰ τὸ τῆς σελήνης ἀνατολικὸν καὶ ἠρρενωμένον σχῆμα ἔπανδροι καὶ ἀρχικαὶ καὶ πολεμικαὶ καθάπερ αἱ Ἀμαζόνες, φεύγουσαι μὲν τὰς τῶν ἀνδρῶν συνουσίας, φίλοπλοι δὲ οὔσαι καὶ ἠρρενοποιοῦσαι τὰ θηλυκά πάντα ἀπὸ βρέφους ἀποκοπῆ τῶν δεξιῶν μαστῶν χάριν τῶν στρατιωτικῶν χειρῶν καὶ ἀπογυμνοῦσαι ταῦτα τὰ μέρη κατὰ τὰς παρατάξεις πρὸς ἐπίδειξιν τοῦ ἀθληλύντου τῆς φύσεως.

⁵⁷ Per una discussione di talune forme di devianza nel comportamento sessuale come conseguenza di determinate influenze astrologiche si veda T. Barton, *Ancient Astrology*, London-New York 1994, 163-166.

⁵⁸ G. Guidorizzi (a cura di), *Aristofane. Le Nuvole*. Introduzione e traduzione di Dario Del Corno, Milano 1996, 313.

rilevato da Henderson⁵⁹ in riferimento al linguaggio comico, il ricorso al termine ὕβρις garantisce l'allusione a una pratica amorosa giocata sull'uso consapevole di un atteggiamento virilmente energico nei riguardi della *partner* nonché antipodale rispetto ad una prassi amatoria modulata sulla σωφροσύνη, cosa che determina, proprio in virtù della mancanza di «sexual restraint», che «a faint note of admiration, as for roguish virility, creeps into ὕβριστής»⁶⁰. Su queste basi, relativamente all'attestazione di ἐταιριζόμεναι in Lyd. *Ost.* 56.13-16 πλείων δὲ ὕβρις γυναιξὶ γενήσεται, καὶ διαφερόντως ταῖς ἐταιριζόμεναις, la notizia sembrerebbe coerente, per lo meno in parte, con quanto testimoniato dal resoconto di Tolemeo: se, stando a quest'ultimo, le donne di Bitinia, Frigia e Colchide rifiutano la compagnia degli uomini in virtù d'una mascolinità ricercata e continuamente esibita, la virilità delle γυναῖκες descritte nel *Seismologium* trådito da Giovanni Lido – e delle ἐταιριζόμεναι in particolare – si potrebbe esplicitare non tanto in un'astinenza poco plausibile (vista, appunto, la menzione di suddette ἐταιριζόμεναι), quanto piuttosto in un atteggiamento virilmente energico nel corso degli incontri amorosi.

Nella notizia evagriana relativa all'avidità di Giustiniano⁶¹, i tratti significativi attraverso i quali l'imperatore viene delineato dallo Scolastico poggiano rispettivamente sull'insaziabilità di denaro che avrebbe contraddistinto il monarca e sulla sua smisurata brama degli altrui

⁵⁹ Cf. J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Ancient Comedy*, New York-Oxford 1991² (New Haven-London 1975), 159 e 249, a cui si rimanda per i *loci* dallo studioso segnalati.

⁶⁰ K.J. Dover, *Aristophanes. Clouds*, Edited with Introduction and Commentary, Oxford 1968, 226. In proposito si vedano le osservazioni di G. Mastromarco, *Commedie di Aristofane*, I, 411 n. 138 e, in particolare, di G. Guidorizzi, op. cit., 313, che, in riferimento ad ὕβριστής quale termine atto a definire l'atteggiamento di chi è amante vigoroso e virile, ricorda come «la parola assume una sfumatura simile, relativa alla sfera sessuale (ma con valore negativo, posta com'è in bocca al coro femminile delle Danaidi), in Eschilo, *Supp.* 30: ἐσμὸν ὕβριστήν Αἰγυπτογενῆ; più pertinente ancora è Aristofane, *Thesm.* 63 in cui la nozione si applica all'inesauribile vigoria fisica di un giovane».

⁶¹ Indipendentemente dal fatto che si concordi o meno con L. Jeep (*Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern*, «JClPh» Suppl. 14, 1885, 53-178, in part. 161) circa la conoscenza diretta da parte di Evagrio dell'*Historia Arcana* di Procopio di Cesarea, che tratta diffusamente del tema della cupidigia di Giustiniano, il motivo dell'insaziabile desiderio di denaro di cui l'imperatore sarebbe stato preda doveva presumibilmente afferire ad un complesso di fattori «simply part of the common criticism of Justinianic regime» (M. Whitby, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool 2000, 233 n. 86, a cui si rimanda per la rassegna dei *loci* indicati a sostegno dell'indipendenza del resoconto evagriano rispetto alle notizie trådite dall'*Historia Arcana*).

possedimenti, tale, quest'ultima, da determinare illeciti amministrativi d'ogni sorta e casi di indebita appropriazione di beni materiali appartenenti a terzi ed estorti ai legittimi possessori attraverso il ricorso ad espedienti fraudolenti⁶². Al quadro in tal modo tratteggiato Evagrio aggiunge ulteriori particolari, pertinenti a casi in cui la *partnership* in affari con l'imperatore e l'abilità giustiniana nella gestione finanziaria avrebbero condotto ad episodi di illegalità e frode di particolare gravità: si veda in proposito *Hist. Eccl.* 4.30 Bidez-Parmentier ἦν δὲ καὶ γυνὴ ἑταιριζομένη ἐποφθαλμιῶσά τῳ ὀμιλίαν τινὰ ἢ μῖξιν ἀνέπλασεν, εὐθὺς ἅπαντα φροῦδα τὰ τῶν νόμων καθίστατο, καὶ τὸν Ἰουστινιανὸν προσεταιρισμένη τοῦ ἀτόπου κέρδους ὅλον τὸν πλοῦτον τοῦ συκοφαντηθέντος οἴκοι μετεσκευάσατο.

Nell'*excerptum* considerato, l'accezione del nesso γυνὴ ἑταιριζομένη, nel significato di «prostitute»⁶³, risulta plausibile alla luce della contemporanea presenza di una serie di dati la cui interpretazione difficilmente potrebbe esulare da una contestualizzazione erotica che non fosse riferibile ad un ambito ben preciso: quello cioè, tipico, dell'avidità che contraddistingue per antonomasia le *meretrices*. Ciò non necessariamente comporta, tuttavia, che un possibile riferimento ad un'etera debba essere escluso: il caso considerato, infatti, risulta a nostro parere tra gli sparuti *exempla* in cui l'attestazione del nesso γυνὴ ἑταιριζομένη parrebbe verosimilmente suggerire l'identificazione con una ἑταίρα. In questa direzione sembrerebbe condurre, oltre ad elementi contestuali piuttosto perspicui, l'uso di ἀναπλάσσω, che nel caso in esame designa l'iniziativa muliebre, contrassegnata dalle evidenti connotazioni fraudolente, volta alla creazione fittizia ed *ex nihilo* di una *liaison* amorosa con il malcapitato vittima della truffa⁶⁴. In *Lucian. Im.* 2.1-2 παύου, ὦ Λυκῖνε, τεράστιόν τι κάλλος ἀναπλάττων, ἀλλ' εἰπέ, τίς ἡ γυνὴ ἐστίν, il ricorso al verbo è funzionale alle argomentazioni di Polistrato che, in risposta all'enunciazione

⁶² Ἰουστινιανὸς ἦν μὲν χρημάτων ἄπληστος, καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὕτως ἐκτόπως ἐραστής ὡς καὶ τὸ ὑπήκοον ἅπαν χρυσίου πιπράσκειν τοῖς τε τὰς ἀρχὰς ἐπιτροπεύουσι, τοῖς τε τοὺς φόρους ἐκλέγουσι, καὶ τοῖς ὅσοι ἀπ' οὐδεμιᾶς αἰτίας ῥάπτειν ἐπιβουλὰς τοῖς ἀνθρώποις ἐθέλουσι. Πολλοὺς δὲ καὶ ἀναρίθμους τῶν τὰ πολλὰ κεκτημένων, προφάσεις ἀπροφασίστως ἐπιχρώσας, τὰς οὐσίας ἀπάσας ἐζημίωσεν (*Evagr. Hist. Eccl.* 4.30 Bidez-Parmentier).

⁶³ Così la traduzione in Whitby, *op. cit.*, 232.

⁶⁴ Suddetto aspetto è sottolineato, anche linguisticamente, dal ricorso al participio προσεταιρισμένη, il quale, benché esteriormente privo di una connotazione immediatamente erotica, ribadisce l'intento fraudolento di una *companionship* finalizzata alla truffa della vittima di volta in volta designata.

degli effetti sperimentati da Licino in seguito alla contemplazione della straordinaria bellezza d'una splendida γυνή (e da Licino paragonati a quelli che la Gòrgone soleva produrre in chi s'imbatteva nel suo sguardo), incalza l'amico a rivelargli l'identità della donna, pregandolo di non dilungarsi oltre a "riplasmarne" un aspetto esteriore già di per sé stupefacente. Quest'ultimo, tuttavia, è a tal punto prodigioso da spingere Licino a mettere in guardia il sodale dall'esporsi ad un simile pericolo, giacché il risultato, coerentemente con l'altrettanto topico motivo del potere assoluto del fascino femminile sull'animo maschile, sarebbe a quel punto esiziale: ἀπάξει γάρ σε ἀναδησαμένη ἔνθα ἂν ἐθέλῃ, ὅπερ καὶ ἡ λίθος ἢ Ἡρακλεία δρᾷ τὸν σίδηρον (1.23-25). Analogamente, in Evagr. *Hist. Eccl.* 4.30, anche sulla base del fatto che il verbo ἀναπλάσσω rimanda alla sfera d'una "pre-meditazione", nel nostro caso evidentemente menzognera e fraudolenta, che anticipa la conseguente realizzazione materiale del piano concepito⁶⁵, il contesto e l'espressione ὁμιλίαν τινὰ ἢ μῖξιν ἀνέπλασεν sembrerebbero suggerire che il riferimento sia non all'occasionalità d'un incontro sporadico, dato, questo, che dovrebbe addirsi ad una πόρνη più che ad una ἐταίρα, bensì alle utilitaristicamente ben ponderate possibilità, anche e specialmente economiche, offerte da un rapporto più o meno continuativo ma comunque connotato da una frequentazione prolungata: cosa che, del resto, pare più in linea con le abitudini e la prassi delle etere che con quelle di una 'single-session woman'⁶⁶.

Che dunque, stando a quanto riferito da Evagrio, l'insaziabilità di Giustiniano nella ricerca continua di ricchezze fosse tale da indurlo ad operazioni finanziarie quanto meno riprovevoli è un dato che ben s'inserisce in certa tradizione storiografica, specie di matrice procopiana. Ciò non comporta, tuttavia, che lo Scolastico non mostri consapevolezza circa la munificenza mostrata da Giustiniano nel-

⁶⁵ Vd. Chantraine, *DELG* 911: «le mots de cette famille [scil. πλάσσω] ont fourni le vocabulaire spécifique du travail de l'argile et du modelage, d'où des emplois relatifs à la création et à l'imagination avec toutes les nuances: création littéraire, création de l'homme par Dieu, le mensonge etc.».

⁶⁶ Cf. D. Harvey, *Painted Ladies: Fact, Fiction, and Fantasy*, in J. Christiansen – T. Melander (eds.), «Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and Related Pottery, Copenhagen. August 31-September 4 1987», Copenhagen 1988, 249: «The word *hetaira*, 'companion,' was a euphemism for a woman with whom a man of the leisured classes maintained a fairly long-term sexual relationship, based on 'gift-giving' (cf. Xen. *Mem.* 3.11), whereas a *pornê* is a woman from whom any man might buy a single session on a purely commercial basis».

l'uso dei propri beni, grazie all'investimento dei quali l'imperatore si fece promotore dell'edificazione di numerosi luoghi di culto nonché di una serie di pie iniziative assistenziali di sicuro pregio⁶⁷. Ma se, lo Scolastico aggiunge, fu indubbio merito da parte dell'imperatore προῖξαι τε καὶ ἄλλα μυρία εὐσεβῆ καὶ θεῶ ἀρέσκοντα, la chiusa della sezione evagriana inerente alla gestione economica giustiniana ribadisce, secondo una modalità velatamente gnomica, come suddette attività umanitarie dovrebbero essere finanziate onestamente e attraverso il ricorso alle proprie disponibilità, e non a quelle altrui (εἶπερ ἐξ οἰκειῶν δροῦεν οἱ τούτων ἐργάται καὶ καθαρὰς τὰς σφῶν πράξεις καρποφοροῖεν)⁶⁸.

La difficoltà di demarcare una precisa distinzione socio-antropologica tra le categorie di πόρνη ed ἐταῖρα in età tarda – e ciò sembra valere in specie nella misura in cui la documentazione presa in considerazione è di ispirazione cristiana – emerge chiaramente qualora ci si accosti a quelle fonti di matrice più spiccatamente liturgico-disciplinare che si propongono di discutere la norma del retto comportamento cristiano. Esempio a questo proposito significativo è quello rappresentato dall'attestazione di ἐταιριζομένη nel primo libro delle *Costituzioni apostoliche*, le cui istanze paideutico-pedagogiche sono in questo caso rivolte dal compilatore alla disciplina degli aspetti caratterizzanti la γυνὴ σόφρων καὶ φίλανδρος. A questo particolare riguardo *Const. App.* 1.7-8 rappresentano un florilegio di riprese per lo più veterotestamentarie⁶⁹ fondato sul ricorso sistematico a esemplificazioni facenti leva, spesso *in opposizione*, su di un paradigma contrario a quello improntato alla cristiana rettitudine. Si consideri per-

⁶⁷ *Hist. Eccl.* 4.30 Bidez-Parmentier καὶ ἀφειδῆς δὲ χρημάτων ὑπῆρχεν ὥστε καὶ πολλοὺς ἀγίους καὶ ἕκασταχοῦ νεὸς μεγαλοπρεπεῖς ἀναστῆσαι, ἄλλους τε εὐαγεῖς οἴκους ἐς ἐπιμέλειαν ἀνδρῶν τε καὶ γυναιῶν ἀώρων τε καὶ ἐξώρων καὶ τῶν ὑπὸ νοσημάτων ποικίλων ἐνοχλουμένων συντάξεις τε μεγάλας ἀποκληρῶσαι, ὅθεν δέοι ταῦτα γίνεσθαι.

⁶⁸ Vd. Whitby, op. cit., 233 n. 87: «Justinian's construction of numerous churches and other religious buildings (e.g. the Hospice of Samson at Constantinople) occupies a major part of Procopius' panegyric *Buildings*. In the *Secret History* there is criticism of Justinian's extravagance, but mainly with regard to his generous payments to foreigners in the unrealized hope of maintaining peace; expenditure on building works is only mentioned twice (11.3; 26.23), and on each occasion the target is the cost of senseless buildings constructed over the sea. Evagrius acknowledges Justinian's achievements as a builder but also denies him full credit, especially in the two-edged final sentence».

⁶⁹ In ordine di citazione da parte del compilatore delle *Constitutiones*, cf. *Prov.* 7.1; 7.14-18; 7.21-22; 5.3-4; 9.18; 7.26; *Eph.* 5.22-23; *1 Cor.* 11.3; *Prov.* 8.20; *Is.* 9.5; *Prov.* 30.10-31; 12.4; 14.1; 18.3; *Eccl.* 7.26; *Prov.* 11.22; 12.4; 21.9-19; *Gen.* 1.31.

tanto *Const. App.* 1.8.51-57 Metzger μεμαθήκατε, ὅποια ἐγκώμια γυνὴ σώφρων καὶ φίλανδρος λαμβάνει ἀπὸ Κυρίου τοῦ Θεοῦ. Εἰ πιστὴ καὶ ἀρεστὴ Κυρίῳ βούλει εἶναι, ᾧ γύναι, μὴ καλλωπίζου ἐπὶ τῷ ἀρέσκειν σε ἀλλοτρίοις ἀνδράσιν, μηδὲ τὰ τῆς ἐταιριζομένης ἐμπλέγματα ἢ ἐνδύματα ἢ ὑποδέσεις μιμοῦ φορεῖν ἐπὶ τὸ ὑπάγεσθαι σε τοὺς εἰς τὰ τοιαῦτα παγιδευομένους. Nel contesto, dunque, della parentesi alla castità, il compilatore esorta la donna che voglia essere virtuosa al cospetto del Signore a non adornarsi per piacere a uomini estranei, specie alla luce del fatto che l'imitazione, anche esteriore, di una ἐταιριζομένη (ἐμπλέγματα, ἐνδύματα, ὑποδέσεις), quand'anche finalizzata al semplice abbellimento del proprio aspetto (καλλωπίζεσθαι), determinerebbe una condizione peccaminosa necessariamente esposta alla punizione divina⁷⁰. Ma, a questo proposito, si consideri inoltre, accanto a *Const. App.* 1.8.57-62 Metzger testé ricordato, *Const. App.* 1.8.62-63 Metzger εἰ δὲ καὶ ἀμαρτήσεις ἐνδοῦσα ἑαυτήν, καὶ σὺ ἐπλημμέλησας κάκεινου ἔνοχος τῆς ψυχῆς ἐγένου.

La sinossi dei due *excerpta* qui considerati parrebbe suggerire l'introduzione, da parte del compilatore, d'una distinzione fra due tipologie comportamentali che si rivelerebbe solo superficialmente effettiva dal punto di vista delle conseguenze prospettate, nella misura in cui all'intenzione più o meno esplicitamente peccaminosa si accompagna comunque, in un caso o nell'altro, la punizione escatologica. Ma ciononostante è su questo dato che viene innestata la differenziazione fra le due tipologie di intenti che finiscono per condurre la donna al dato oggettivo del peccato: *se commetterai* – afferma il compilatore in *Const. App.* 1.8.57-63 Metzger – *queste sozzure non per peccare, ma solamente per abbellirti, neppure così sfuggirai alla punizione conseguente a suddette azioni riprovevoli, dal momento che avrai costretto un uomo a interessarsi a te e a desiderarti e poiché non solo non avrai evitato di esporre te stessa al peccato, ma non avrai neppure evitato di esporre gli altri allo scandalo. Ma se tuttavia commetterai peccato offrendo te stessa, avrai fallito e in più sarai debitrice dell'anima altrui.* Che la condanna della concessione del proprio corpo ad altri sia inequivocabile è aspetto perspicuo, specie nella misura in cui si consideri che l'*excerptum* sopra ricordato va collocato nel contesto più ampio di una sezione, *Const. App.* 1.8.1-50 Metzger, interamente dedicata ai consigli destinati alla

⁷⁰ *Const. App.* 1.8.57-62 Metzger καὶ γὰρ εἰ σὺ οὐκ ἐπὶ τὸ ἀμαρτάνειν ταῦτα ποιεῖς τὰ μύση, ἐπὶ δὲ τὸ μόνον καλλωπίζεσθαι, οὐδ' οὕτως ἐκφεύξῃ τὴν δίκην εἰς τὰ μετὰ ταῦτα, ἀναγκάσασα ἐπενεχθῆναι σοὶ τινα εἰς τὸ ἐπιθυμῆσαι σου, καὶ μὴ ἑαυτὴν φυλάξασα ἐπὶ τὸ μήτε σὲ ὑποπесеῖν ἀμαρτίᾳ μήτε μὴν ἐτέρους σκανδάλω.

sposa e intessuta di continui rimandi alla Scrittura: in particolare, accanto alla ripresa incipitaria di *Eph.* 5.22-23 + *1 Cor.* 11.3, il *corpus* centrale dell'*excertum* è interamente occupato dalla corposa citazione di *Prov.* 31.10-31, composizione acrostica modulata sull'elogio della donna efficiente e conclusa con la riproposizione del tema topico della *vanitas* della bellezza femminile nel finale, di sapore gnomico, ψευδεῖς ἀρέσκειαι καὶ μάταιον κάλλος γυναικός (*Prov.* 31.30 LXX).

L'identificazione della ἐταιριζομένη con un particolare tipo di donna (adultera/prostituta) risulta pertanto piuttosto ostica in riferimento all'attestazione fornita da *Const. App.* 1.8.54-55 Metzger: il quadro di riferimento, che tratteggia una serie di situazioni il cui contesto è quello matrimoniale (o, tutt'al più, familiare⁷¹), si caratterizza per la presenza di più riprese veterotestamentarie che rimandano alla sfera coniugale, nell'ambito della quale trovano giustificazione, accanto al già menzionato *Prov.* 21.9-19, le citazioni rispettivamente di *Eccl.* 7.26 LXX καὶ εὐρίσκω ἐγὼ πικρότερον ὑπὲρ θάνατον, σὺν τὴν γυναῖκα, ἥτις ἐστὶν θηρεύματα καὶ σαγῆναι καρδία αὐτῆς, δεσμοὶ χεῖρες αὐτῆς (cf. *Const. App.* 1.8.70-72 Metzger)⁷², *Prov.* 11.22 LXX ὥσπερ ἐνώτιον ἐν ῥινὶ ὑός, οὕτως γυναικὶ κακόφρονι κάλλος (cf. *Const. App.* 1.8.73-74 Metzger) e *Prov.* 12.4 LXX ὥσπερ δὲ ἐν ξύλῳ σκώληξ, οὕτως ἄνδρα ἀπόλλυσιν γυνὴ κακοποιος (cf. *Const. App.* 1.8.74-75 Metzger). La preoccupazione del compilatore, in quest'ottica, si rivolge pertanto a quelle mogli, ovviamente cristiane, il cui primo dovere è quello di guardarsi dall'imitazione di coloro le quali, indipendentemente dall'intento più o meno esplicitamente lascivo, adottano una serie di comportamenti antitetici a quanto la cristiana castità vorrebbe, con evidente riferimento al complesso di aspetti negativi veicolato al lettore

⁷¹ *Const. App.* 1.8.76-77 Metzger κρεῖσσον ἐστὶν οἰκεῖν ἐπὶ γωνίας ὑπαίθρου, ἢ μετὰ γυναικὸς γλωσσώδους καὶ μαχίμης parafrasa *Prov.* 21.9 LXX κρεῖσσον ἐστὶν οἰκεῖν ἐπὶ γωνίας ὑπαίθρου ἢ ἐν κεκονιαμένοις μετὰ ἀδικίας καὶ ἐν οἴκῳ κοινῷ + *Prov.* 21.19 LXX κρεῖσσον οἰκεῖν ἐν γῆ ἐρήμῳ ἢ μετὰ γυναικὸς μαχίμου καὶ γλωσσώδους καὶ ὀργίλου, con la donna che, come già osservato da C.H. Toy (*A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Proverbs*, Edinburgh 1899, 401), «is probably the wife, but any woman, as a mother or a sister, may be meant».

⁷² In questo caso, indipendentemente dal fatto che si concordi, fra gli altri, con L. Di Fonzo (*Ecclesiaste*, Torino-Roma 1967, 244) «la donna, ebraico *hā'isšā*, con l'articolo, è qui intesa in genere, in tutta la sua categoria del sesso femminile» (*contra*, si veda quanto già precisato in G.A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Ecclesiastes*, Edinburgh 1912, 147), non sembrerebbero esservi qui presupposti tali da permettere di ipotizzare, relativamente alla 'donna' del testo, un riferimento ad una tipologia femminile specifica che non sia, semplicemente e genericamente, quella della donna non virtuosa.

grazie alle molteplici esemplificazioni scritturali dall'autore proposte. Tuttavia, il fatto che la contestualizzazione delle istanze parenetiche alla base di *Const. App.* 1.8.1-88 Metzger abbia fondamentalmente come riferimento l'ambito matrimoniale non è sufficiente perché si possa ragionevolmente ipotizzare che l'occorrenza di ἐταιριζομένη rimandi qui o ad una categoria di donne aduse a relazioni adulterine, oppure ad una tipologia che possa avere una qualche attinenza con il mondo delle ἐταῖραι. Parrebbe piuttosto che il participio venga utilizzato, qui e altrove, con una valenza che, se da un lato sembra rievocare esteriormente la tipologia sociale cui afferiscono etere o, secondo un uso probabilmente banalizzante, donne dai costumi non integerrimi, dall'altro è più verosimile alluda a quanto di stigmatizzabile v'è in comportamenti non conformi alla morale coniugale cristiana⁷³. È inoltre in questo contesto che il compilatore conclude ribadendo la necessità, per la donna cristiana, di guardarsi dall'imitazione di simili γυναῖκες, preoccupazione giustificata dalla ripresa di *Gen.* 1.31 καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν e accompagnata da alcuni consigli pratici di condotta quotidiana⁷⁴, uniti all'imperativo negativo circa l'uso di qualsiasi forma di cosmesi finalizzata all'alterazione dell'aspetto esteriore: *Const. App.* 1.8.82-88 Metzger μὴ καταζωγράφει σου τὸ ὑπὸ Θεοῦ σοὶ πεποιημένον πρόσωπον· οὐδὲν γὰρ ἐν σοί, ὃ κοσμήσεως δέεται, ἐπεὶ περ· «Πάντα, ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεὸς, καλὰ λίαν»· ἀσελγῆς δὲ ἐν καλῷ ἐπικόσμησις τεχνίτου χάριν ἐνυβρίζει. Κάτω βλέπουσα τὴν ὁδοιοποιίαν σου ποιοῦ περικαλύπτουσα ἑαυτήν, καθὼς πρέπει γυναίξιν.

Analogo è il motivo che ispira la rilettura di *Ps.* 4.3 (ἵνα τί ἀγαπᾶτε ματαιότητα καὶ ζητεῖτε ψεῦδος;) nell'esegesi omiletica di Ast. Soph. *Ps.* 4 18 Richard: Asterio⁷⁵, integrando l'interpretazione di *Ps.* 4.3 con

⁷³ Il tema della disciplina matrimoniale, per quanto non centrale nella speculazione dei Padri Apostolici, è già presente in alcuni fra i testi più antichi: utili, a questo proposito, le puntuali osservazioni di G. Torti, *Matrimonio e famiglia nei Padri Apostolici*, in «Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica» 43, 2006, 143-151.

⁷⁴ *Const. App.* 1.8.78-82 Metzger Μὴ οὖν μιμεῖσθε τὰς τοιαύτας γυναῖκας ὑμεῖς αἱ χριστιαναὶ ὑπάρχουσαι. Πιστὴ δὲ θέλουσα εἶναι, τῷ σωφί ἀνδρὶ πρόσεχε ἐπὶ τὸ ἀρέσκειν αὐτῷ μόνῳ, ἐν δὲ ταῖς πλατείαις σκέπουσα τὴν κεφαλὴν σου· διὰ γὰρ τῆς ἐπικαλύψεως ἀποκλείσεις τὴν θεάν τοῖς περιεργότεροις.

⁷⁵ L'attribuzione ad Asterio il Sofista di un *corpus* di omelie ai *Psalmi* è stata oggetto di vivace discussione. Per quanto W. Kinzig, *In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms*, Göttingen 1990, abbia rigettato suddetta ipotesi (avanzata dagli studi di M. Richard e M.E. Skard: per l'indicazione dei contributi dei due studiosi si

Prov. 31.30 LXX ψευδεῖς ἀρέσκειαι καὶ μάταιον κάλλος γυναικός, espande così il dettato veterotestamentario mediante l'introduzione della polemica circa la *vanitas* e il carattere necessariamente transeunte della bellezza femminile. L'argomentazione dell'esegeta si articola quindi nella ripresa di *Ier.* 4.30⁷⁶, funzionale alla sottolineatura del carattere compiutamente aleatorio di qualsivoglia gesto che sia finalizzato all'alterazione dell'aspetto esteriore⁷⁷. Si veda dunque Ast. Soph. *Ps.* 4 19 Richard: εἰπέ, ᾧ γύναι, ἵνα τί δακτύλοις ἐπιγράφεις τὴν ὄψιν; Ἴνα τί λαγνείας χειρόγραφον ποιεῖς σου τὸ πρόσωπον; Μίλτω παρειὰς φοινίσσεις· εἰκόνα τοῦ αἰωνίου πυρὸς φέρεις. Στίλβη τὰς ὀφρῶς καὶ τὰ βλέφαρα μελαίνεις· σκότους ἐκδεχομένου σε ἀρραβῶνα ἔχεις. Κόμας καὶ πλοκάμους προβάλλει· δεσμὰ τῆς μελλούσης κρίσεως καθ' ἑαυτῆς πλέκεις. Di matrice evidentemente allegorica, e in linea con la complessa elaborazione retorica conseguente anche all'influsso della Seconda Sofistica sull'oratoria cristiana del IV secolo, è l'esegesi della prima sezione dell'*excerptum* sopra considerato: ripetendo, a più riprese, la porzione di Salmo oggetto di interesse – nel caso di *Ps.* 4 18-19 Richard si tratta, come sopra ricordato, di *Ps.* 4.3 LXX ἵνα τί ἀγαπᾶτε ματαιότητα – Asterio amplifica la speculazione esegetica innestando su *Ps.* 4.3 il recupero di *Ier.* 4.30. Alle immagini desunte da Geremia, rilette alla luce d'una modalità interpretativa che pro-

rimanda alle pagine introduttive di M. Richard, *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt. Accedunt aliquot homiliae anonymae*, Osloae 1961), le argomentazioni addotte e volte invece a suffragare l'attribuzione all'Asterio cappadoce delle omelie in esame risultano particolarmente stringenti: oltre ai succitati contributi di Richard e Skard e ad alcune proposte di M. Simonetti (*Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, 136s. n. 104), si veda a tal proposito soprattutto Maria Pia Ciccarese, *La composizione del "corpus" asteriano sui Salmi*, «ASE» 3, 1986, 7-42; la discussione con cui la studiosa sostiene la necessità dell'attribuzione del *corpus* omiletico ad Asterio il Sofista, già definita da Simonetti «tale da non lasciare alcun dubbio [...] sulla validità dell'attribuzione proposta da Skard e Richard» (M. Simonetti, *Origene dalla Cappadocia ai Cappadoci*, in M. Girardi e M. Marin [a cura di], «Origene e l'Alessandrino Cappadoce (III-IV secolo)», Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» [Bari, 20-22 settembre 2000], Bari 2002, 26 n. 26), si rivela particolarmente convincente.

⁷⁶ καὶ σὺ τί ποιήσεις, ἐὰν περιβάλλῃ κόκκινον καὶ κοσμήσῃ κόσμῳ χρυσοῦ καὶ ἐὰν ἐγγρίσῃ στίβι τοὺς ὀφθαλμούς σου; εἰς μάτην ὁ ὠραϊσμός σου· ἀπώσαντό σε οἱ ἐρασταί σου, τὴν ψυχὴν σου ζητοῦσιν.

⁷⁷ Sull'interpretazione di *Ier.* 4.30 vd. W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, Edinburgh 1986, 1, 112: «Jerusalem is like a prostitute keeping up appearances to the end, with her fine clothes, jewellery and cosmetic aids, but she is unaware that death is round the corner and that those who have made love to her now have murder in their hearts».

duce risultati arditamente antifrastici⁷⁸, Asterio giustappone la loro esegesi, modulandone gli esiti sulla base di una costante ricerca di combinazione ad effetto. Il risultato è un procedimento allegorizzante in virtù del quale, ad esempio, la μίλτος che rosseggia⁷⁹ le gote muliebri diviene εἰκὼν τοῦ αἰωνίου πυρός, la στίλβη⁸⁰ con cui sopracciglia e

⁷⁸ Vd. Simonetti, *Lettera e/o allegoria...*, op. cit., 136-137: «Le omelie sui *Salmi* di Asterio il Sofista, raffrontate alle omelie esegetiche di Origene, rappresentano una grossa novità anche sotto l'aspetto formale. L'espressione vi è atteggiata in forma accentuatamente retorica, spesso enfatica; e l'interpretazione del testo sacro è portata avanti senza alcuna esigenza di ordine e organicità: l'autore si sofferma sovente sulla rubrica introduttiva, e pur seguendo l'ordine del testo del salmo, insiste in particolare su alcuni lemmi, ripetendoli più volte con abilità virtuosistica ed evidente ricerca dell'effetto. Il collegamento della spiegazione, se così si può chiamare, col lemma a volte è molto debole, quasi inesistente, e l'abbondanza di esemplificazione, sempre tratta dalla Scrittura, determina sviluppi dispersivi che solo alla lontana si collegano col tema specifico».

⁷⁹ Sull'uso della μίλτος cf. B. Grillet, *Les Femmes et les fards dans l'antiquité grecque*, Paris-Lyon 1975, 41-43 e 157-160.

⁸⁰ Il testo di *Ier.* 4.30 LXX ha στίβι, lemma più frequentemente attestato nella forma στίμι, «*powdered antimony, used for eye-paint, kohl*», rilevano LSJ⁹ 1646 s.v. (sull'etimologia vd. Chantraine, *DELG* 1057 «emprunt certain: égyptien *stim*, copte σθημ, στημ»; sul consonantismo in -β anziché in -μ vd. E.S. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, 1, München 1959³, 333; cf. inoltre B. Grillet, op. cit., 49). Ast. Soph. Ps. 4 19 dà invece στίλβη, che nell'accezione di «*lamp*» (LSJ⁹ 1645 s.v.) non fornisce senso plausibile, né a tal proposito sembrano soccorrere gli *interpretamenta* di Hesych. σ 350 H. στίλβη: λύχνος, ἐλλύχνιον. ἔνιοι φανόν· Ἄττικοὶ δὲ ἔσοπτρον (cf. Phot. 538.21 P. στίλβη: λύχνω τί ἔοικός· Ἐρμιππος Θεοῖς· — ἐξ ἀγορᾶς δ' ἐγὼ Ὀνησόμαι λύχνον τιν' ἢ στίλβην e, s.v. στίλβηδόν, *Suda* σ 435 A. στίλβηδόν· ἐπίρρημα, ἐκ τοῦ στίλβω, τὸ λάμπω). Tuttavia *Gloss.* 7.643 s.v. *στίλβαῖος reca *coloratus*; più stringente quanto rilevano LSJ⁹ 1645 s.v. στίλβας (sc. γῆ) «*shining earth, perh. antimony or mica*», come suggerito dal rimando a Zos. Alch. 226.24-25 Berthelot καὶ ἐὰν μὲν λευκοῦ θείου χρεῖα, συλλεῖου τῷ ὕδατι γῆν χεῖαν, ἀστερίτην, ἀφροσέληνον ὀπτὸν κοπτικὸν, σαμία, καρική, κιμωλία ἢ στίλβάδα, da cui la possibile associazione στίλβας γῆ = στίλβη sulla base, anche, della caratteristica luminosità che contraddistingue la 'variante femminile' del solfato di antimonio secondo la testimonianza di Plin. *Nat. Hist.* 33.101 *in isdem argenti metallis invenitur, ut proprie dicatur; spumae lapis candidae nitentisque, non tamen tralucens; stimi appellant, alii stibi, alii alabastrum, aliqui larbasim. Duo eius genera, mas ac femina. Magis probant feminam; horridior est mas scabriorque et minus ponderosus minusque radians et harenosior; femina contra nitet, friabilis fissurisque, non globis, dehiscens*. La distinzione tra più tipologie di solfato di antimonio è già in Dsc. 5.84 στίβι δὲ κράτιστόν ἐστι τὸ στίλβον καὶ λαμπυρίζον, ἐν τῇ θραύσει πλακῶδες, μηδὲν ἔχον γεῶδες ἢ ῥυπαρόν, εὐχερῶς τε θλώμενον. τοῦτο ἔνιοι πλατυόφθαλμον, οἱ δὲ λάρβασον ἐκάλεσαν, con Dioscoride che giudica quella brillante come la migliore tra le tipologie di stibnite conosciute, ma senza, tuttavia, introdurre la precisazione d'una variante cosiddetta 'maschile' (presumibilmente il trisolfuro di antimonio, Sb₂S₃) e d'una invece 'femminile' (pentasolfuro di antimonio, Sb₂S₅), distinzione, questa, che pare genuinamente pliniana e fondata su possibili tendenze a forme di categorizzazione oppositiva di matrice filosofica (per un'interessante discussione di alcuni esempi in cui Plinio sembra compenetrare aspetti filosofici e aspetti scientifici nei capitoli metallurgici

palpebre venivano annerite è ἀρραβών della tenebra che attende la peccatrice, gli artifici utilizzati nella disposizione della capigliatura si rivelano i δεσμά del giudizio incombente. Si consideri ora la pericope esegetica immediatamente seguente quella testé considerata, all'interno della quale Asterio sviluppa concretamente la precedente speculazione allegorizzante: Ast. Soph. Ps. 4 19 Richard εἰ σωφρονεῖς τῇ πράξει, τῇ ὄψει μὴ λαγνεύου. Εἰ οὐ πωλεῖς τὴν σεμνότητα, μὴ προσθήκη ἀκολασίας τὴν μορφήν ποίει. Εἰ οὐ προδίδως τὴν κοίτην, ἀποτίναξαι τὴν τοῦς προσώπου κόριν. Εἰ οὐ δουλεύεις τῇ ἀμαρτία, μὴ ταῖς ὑπογραφαῖς μεταποιουμένην δείξης τὴν ὄψιν. Mediante il ricorso a una serie di esemplificazioni, inserite nel contesto d'un periodare serrato e procedente per giustapposizioni di paradigma (εἰ ... εἰ οὐ ... εἰ οὐ ...) + imperativo (μὴ λαγνεύου, μὴ ... ποίει, ἀποτίναξαι, μὴ... δείξης), l'esegeta ribadisce la necessità, avvertita come istanza prima e ineludibile, che la γυνή rifugga sistematicamente da qualsivoglia espediente finalizzato all'alterazione licenziosa dell'aspetto esteriore. È nell'ambito di siffatto contesto che Asterio conclude la speculazione esegetica di Ps. 4.3 LXX ἵνα τί ἀγαπᾶτε ματαιότητα aggiungendo, coerentemente con la propria propensione alla creazione di accostamenti di non immediata decodifica, quanto segue: ὡς γὰρ τὸν οἰκέτην δουλοῖς ὁ χάριτος, οὕτω τὴν ἑταιριζομένην δουλοῖ τὰ νίμματα. Nel primo termine di paragone l'indicazione del *'rotolo di papiro che asserve lo schiavo'* fa presumibilmente riferimento alla funzione esclusiva di servi che, a vario titolo, si dovevano occupare dei vari aspetti

della *Naturalis Historia* si veda E. Paparazzo, *Pliny the Elder on Metals: Philosophical and Scientific Issues*, «CPh» 103, 2008, 40-54). A fianco dell'utilizzo della stibnite quale colorante polverizzato nella cosmesi di sopracciglia e palpebre, l'antica farmacopea riconosceva all'antimonio anche proprietà decongestionanti preziose nella cura di varie forme d'infiammazione oculare (cf. Cels. 6.6.6). La possibilità inoltre che, relativamente ad Ast. Soph. Ps. 4 19 Richard, il copista abbia banalizzato στίβι in στίλβη risulta plausibile alla luce di una pericope esegetica asteriana contigua a Ps. 4 19 e attestante l'uso del verbo στίλβω con la chiara valenza di «glitter, gleam» (LSJ⁹ 1645 s.v.); si veda pertanto Ps. 4 18 Richard, in cui Ps. 4.3 LXX ἵνα τί ἀγαπᾶτε ματαιότητα viene dall'esegeta così interpretato: μὴ σε συναρπασάτω τοῖς βλεφάροις. Ἡ στίλβουσα ὄψις τεσσάρων χυμῶν ἐστι κρᾶσις, σὰρξ καὶ ἰχώρ, ἐσκεπασμένη δορᾶ, σήψεως γείτων, φθορᾶς σύντροφος, δυσωδίας ὕλη. Ἐξῆλθεν ἡ ψυχὴ, καὶ ἐσβέσθη ἡ στίλβουσα μορφή. Sembrerebbe, pertanto, plausibile ipotizzare o che il testo asteriano mostri, nella veste tradita, una banalizzazione dovuta alla difficoltà da parte del copista di leggere στίβι e favorita dalla presenza di στίλβουσα μορφή in una pericope di testo immediatamente precedente, oppure che Asterio intenda effettivamente στίλβη, ma in un'accezione vicina a quelle di στίλβαῖος e/o di στίλβάς γῆ e chiara nella definizione di una forma di pigmentazione o colorazione analogo (o identica) a quella alla base dell'antimonio da cosmesi.

relativi al confezionamento editoriale di un'opera⁸¹, con la prospettiva di risultare 'schiavi' su un doppio livello: quello dello *status*, vincolato *de facto* alla condizione sociale, e quello per così dire etico, legato all'imprescindibile rapporto di dipendenza dalla propria mansione specifica. Parimenti, l'asservimento di colei che è dall'esegeta definita ἐταιριζομένη è legato ai νίμματα, la cui accezione di «water for washing» rilevata da LSJ⁹ 1177 *s.v.* sembrerebbe meno plausibile rispetto al significato, qui forse preferibile, di «cosmetics» (LSJ⁹ 1177 *s.v.*), testimoniato da Crito *ap.* Gal. 12.448 Kühn τοῦ τρίτου κεφάλαια. πρὸς πίτυρα παντοῖα. πρὸς τὰ ἐν τῇ κεφαλῇ ἐκβράσματα. πρὸς ἀχῶρας. πρὸς φθειρας καὶ κόνιδας. πρὸς ἀλωπεκίας. πρὸς τὰς ἐν τῷ προσώπῳ ψωρῶδεις διαθέσεις. πρὸς φακούς. πρὸς ἐφήλεις. νίμματα προσώπου. πρὸς στίγματα. πρὸς πελιώματα. πρὸς ὑπόπια. πρὸς ἰόνθους. πρὸς ἐπινυκτίδας. πρὸς τὰ ἐπὶ τῶν γενείων ὀχθώδη. πρὸς τοὺς ἐπὶ τῶν γενείων λειχήνας. λειχῶν ἐπιχρίσματα. ἐπιθέματα ἐκδόρεια. χλωραὶ μετὰ τὰς ἐκδορὰς ἐπιτιθέμεναι. λευκαὶ πρὸς ἀπούλωσιν. φάρμακα μαλακτικὰ ἐπιτριβέντα λειχῶν. Nella pericope qui considerata del *De compositione medicamentorum secundum locos*, l'autore riassume i *capita* del terzo fra i τέτταρα βιβλία κοσμητικῶν di Critone, opera a tal punto autorevole da spingere Galeno a consigliarne lettura diretta⁸². Se primo e secondo libro sono relativi ai rimedi utili nei processi di colorazione dei capelli, nella cura del volto e nel trattamento delle imperfezioni femminili⁸³, il terzo è dedicato alla discussione di alcuni fastidiosi inconvenienti estetici che assillano le donne, tra i quali figu-

⁸¹ Cf. la notizia relativa alla *familia* di *librarii* e di *anagnostae* altamente specializzati, una parte dei quali di origine greca (vd., tra gli altri, T. Kleberg, *Commercio librario ed editoria nel mondo antico*, in G. Cavallo [a cura di], «Libri, editori e pubblico nel mondo antico», Bari 2002³, 41s. ed E. Puglia, *Tra ḡlūtīⁿ ātōrēs e scribi*, Iⁿ «Atti del V Seminario Internazionale di Papirologia, I ēccē, 27-29 ḡtūḡⁿ ὁ 1994», «pāpⁿ||1 ūpⁿ» 4, 1995, 43-52, Iⁿ pārticōlārē 47), su cui poteva contare Attico secondo la celebre testimonianza di Nep. *Att.* 13.3 *usus est familia, si utilitate iudicandum est, optima, si forma, vix mediocri. namque in ea erant pueri litteratissimi, anagnostae optimi et plurimi librarii, ut ne pedisequus quidem quisquam esset, qui non utrumque horum pulchre facere posset, pari modo artifices ceteri, quos cultus domesticus desiderat, adprime boni.*

⁸² Gal. 12.448 Kühn τί ἂν οὖν ἔγωγε μεταγράφοιμι νῦν αὐτὰ, δυναμένων τῶν βουλομένων παρ' ἐκείνου μαθάνειν;

⁸³ Crito *ap.* Gal. 12.446-448 Kühn τοῦ πρώτου τῶν Κρίτωνος κοσμητικῶν κεφάλαια. διαφυλακτικὰ τριχῶν. αὐξητικὰ τριχῶν. προφυλακτικὰ τριχῶν. βάμματα πολιῶν. βάμματα ὥστε ξανθὰς καὶ χρυσιζούσας ποιεῖν. σμήξεις τριχῶν. ἐπίχριστα προφυλακτικά. προσώπου τετανώματα. προσώπου ἐπίχριστα λαμπρυντικά. προσώπου καταπλάσματα λαμπρυντικά. ὀφρῶν ἐπίχριστα. ὀφρῶν μελάσματα. ὀφθαλμῶν ἐπίχριστα. στιμμίσματα ἔγχριστα. πρὸς δυσωδίαν μυκτήρων. ὀδόντων ἀποτρίμματα. διαμασήματα πρὸς μασχαλῶν δυσωδίαν. περιτρίμματα. διαμασήματα πρὸς δυσωδίαν στόματος. Τοῦ δευτέρου κεφάλαια. ῥύμματα πρὸς τὰς ἐπὶ τοῦ τραχήλου μελανίας. ἐπίχριστα πρὸς τὰς τῶν μασχαλῶν συνιδρώσεις.

rano efelidi e macchie provocate da esposizione solare. Inserito in tale contesto, il riferimento ai νίμματα προσώπου sembrerebbe plausibilmente rimandare più all'uso cosmetico di lozioni per il volto che ad acqua di lavaggio⁸⁴. A questo proposito risulta di un certo interesse, anche a testimonianza dell'abilità di Asterio Sofista di servirsi di lemmi spesso usati in accezioni piuttosto rare e con valenze trasversalmente metaforiche, il rimando a Hesych. v 578 L. νίμματα· λουτρά, πλύματα, e ciò sulla base di una delle possibili accezioni di πλύμα, come riferito da Poll. 7.39.2s. τὸ ἀπὸ τοῦ πλυνοῦ ὕδωρ πλύμα, καὶ ἡ κατατετριμμένη ἐταίρα κλύσμα καὶ πλύμα (cf. LSJ⁹ 1423 s. v. «*water in which something has been washed*»), che tuttavia rilevano anche l'accezione metaforica di «*low prostitute*»).

Alla luce di quanto considerato, e sulla base del contesto in cui il participio sostantivato è inserito, sembrerebbe plausibile ipotizzare che Asterio, nel riferimento alla ἐταιριζομένη schiava dei νίμματα, intenda delineare gli aspetti deteriori d'una figura femminile il cui dato immediatamente caratterizzante non è tanto lo *status* adulterino o l'appartenenza ad una tipologia ben determinata (quella di etere e/o cortigiane), bensì quella lascivia che, anche attraverso le sue manifestazioni meramente esteriori, è in grado di determinare gli esiti esiziali da Asterio metaforicamente descritti (vd., e.g., κόμας καὶ πλοκάμους προβάλλει· δεσμὰ τῆς μελλούσης κρίσεως καθ' ἑαυτῆς πλέκεις).

La valutazione negativa che la cosmesi, in generale, e le sue diverse manifestazioni, in particolare, subiscono nel contesto della rilettura esegetica cristiana si delinea, del resto, sulla base di una *humus* che offriva, già in ambito pre-ellenistico, occasioni favorevoli per una radicalizzazione di suddette valutazioni. Si consideri in proposito l'oc-

ἐπίχριστα μαστῶν διαφυλακτικά. κοιλίας καθαρτικά. σμήγματα χειρῶν λαμπρυντικά. πρὸς τὰς ἐκ τόκου μελανίας. πρὸς τὰς ἐκ τόκου ῥυτίδας. πρὸς τὰς ἐκ τόκου ῥαγάδας. ἐπιχρίσματα πρὸς τὰς τῶν ὀμφαλῶν ἐξοχάς. ἀνήθων παιδίων διαφυλακτικά. παρθενίας διαφυλακτικά. πρὸς τὰς καθύγρους καὶ καταψύχρους γυναῖκας. πρὸς οὐλὰς μελαίνας. ψίλωθρα τριχῶν. σμήγματα λεπτυντικά παντοῖα. ἐπίχριστα ἀφανιστικά τριχῶν. σμήγματα ὄλου τοῦ σώματος. καθαρτικά λαμπρυντικά παντοῖα. καταπλάσματα ἀρωματικά τοῖς ἱματίοις. εὐώδεις βαφαὶ ἱματίων. ῥάσματα θαλάμων καὶ περιπάτων. θυμιαμάτων παντοίων σκευασία. χρισμάτων καὶ μύρων παντοίων σκευασία. ἀμυγδαλίνου, βαλανίνου, καρυίνου, σησαμίνου, μυρσίνου, σχινίνου, δαφνίνου, ῥοδίνου, γλευκίνου, μηλίνου, οἰνανθίνου, σαμψυχίνου, τηλίνου, σουσίνου, ὃ ἔνιοι κρίνινον καλοῦσι, κικίνου, ἰρίνου, ναρκισσίνου, φοινικίνου, κυπρίνου, κροκίνου, ναρδίνου, ἀμαρακίνου, ἡδυχρόου, μενδησίου, μαλαβαθρίνου.

⁸⁴ Vd. Orib. *Ecl.* 81.6.1-5 πρόσταξον τριψιν εἰς τοὺς πόδας καὶ κλύσμα τῆς κάτω γαστρὸς ἡγουν ἔνεμα καὶ νίμμα προσώπου ἀπὸ τοῦ ζωμοῦ τῶν κωδυῶν καὶ ἀνακόλλημα ἀπὸ τοῦ τροχίσκου τοῦ διὰ σπερμάτων ἢ ὀπίου μετὰ τοῦ σπέρματος τῶν κωδυῶν ἢ θριδακίνης σπέρμα.

correnza di ἐταιρίζομαι, al participio femminile, nell'attestazione trādita da Eust. *ad Hom.* Ξ 187⁸⁵, 976.55 (3.611.14-16 Valk) αἱ δὲ νεοτήσῃαι πολιαί, ἄς, φασί, βάπτει παρὰ ταῖς ἐταιριζόμεναις παρανομία φυσικοῦ κάλλους, πάνυ γελῶνται. Il verso iliadico, con il quale si chiude la dettagliata descrizione della *toilette* di Era contenuta in Ξ 170-186, è chiosato da Eustazio all'interno d'una cospicua pericope di testo incentrata, anche, sulla descrizione di quei belletti utilizzati dalle donne per la correzione d'imperfezioni o inconvenienti estetici di varia natura⁸⁶. La menzione delle ἐταιριζόμεναι ivi inserita prelude quindi alla citazione di Eub. fr. 97 K.-A. (Eust. *ad Hom. l.c.*, 976.57 [3.611.17-21 Valk]) μὰ Δί' οὐχὶ περιπεπλασμένοι ψιμυθίοις / οὐδ' ὥσπερ ὑμεῖς συκαμίνωι τὰς γνάθους / κεχρισμένοι. κὰν ἐξίητε τοῦ θεοῦ, / ἀπὸ τῶν μὲν ὀφθαλμῶν ὑδρορροαὶ δύο / ῥέουσι μέλανος, ἐκ δὲ τῶν γνάθων ἰδρῶς / ἐπὶ τὸν τράχηλον ἄλοκα μιλτώδη ποιεῖ, / ἐπὶ τῷ προσώπῳ δ' αἱ τρίχες φορούμεναι / εἶξαι πολιαῖς, ἀνάπλεωι ψιμυθίου, di cui è peraltro testimone Ateneo, ove risulta menzionato il particolare relativo alla differenza che intercorre tra le donne sposate, oggetto della *laudatio* di Larense, e le etere (Athen. 13.557f αἱ δὲ γαμεταὶ ἡμῶν γυναιῖκες οὐκ εἰσι τοιαῦται οἷας Εὐβουλός φησιν ἐν Στεφανοπώλισιν). Per quanto non immediatamente perspicua, benché plausibile, risulti l'identificazione, ipotizzata da Hunter, delle *Venditrici di Corone* con delle ἐταῖραι⁸⁷, tale interpretazione parrebbe supportata anche alla luce di *Suda* ψ 108 A. s.v. ψιμύθιον, in cui la biacca, ricavata dal carbonato di piombo e comunemente utilizzata come pigmentazione bianca da stendere sul volto a mo' di base per il trucco⁸⁸, viene chiosata come χρῶμα ἐταιρικόν⁸⁹.

⁸⁵ Ξ 187 πάντα περὶ χροῖ θήκατο κόσμον.

⁸⁶ Eust. *ad Hom.* Ξ 187.976.50-55 (3.611, 5-14 Valk) τὸ «πάντα κόσμον» σωφρόνως καὶ μετρίως ῥηθὲν περὶ μόνου τοῦ προκειμένου. ἄλλως γὰρ ἀμύθητος ταῖς περιέργοις γυναιξὶν ὁ κόσμος, οὗ μέρος καὶ τὸ ἐκ ψιμυθίου περιπλασμα καὶ ἡ νόθος τῶν παρειῶν ἐρυθρότης καὶ ἡ μέλαινα στίμις ἢ οὐδετέρως τὸ στίμι καὶ αἱ τρίχες, ἃς ὁ ἥλιος ἐπιποιῶν οὐκέτι χρυσοκόμαν, ἀλλὰ ἡλιοκόμαν ποιεῖ τινα λόγῳ λευκότητος καὶ πολὺν τρόπον ἄλλον. Ἐνθα καὶ ἔστιν εἰπεῖν ὡς πολιαὶ μὲν αἱ κατὰ φύσιν ἐπαινοῦνται παρὰ γε τοῖς συνετοῖς, εἰ καὶ οἱ Κωμικοὶ ἀστεϊζόμενοι ἀφιτόχροτας καὶ τοιαῦτά τινα σκώπτουσι τοὺς πολιούς. καὶ θάλασσα δὲ πολιὰ ἔχει τι χαρίεν διὰ τὸν ἐν αὐτῇ γέροντα Νηρέα καὶ τὰς ἐκ γενετῆς μυθικὰς Γραίας, εἰ καὶ ἄλλως ἀφρὸς μυθικὸς τούτοις ἐπανθεῖ.

⁸⁷ R.L. Hunter, *Eubulus. The Fragments*, Cambridge 1983, 192 «the similar characters who appear in the *Ec.* and *Pl.* of Aristophanes suggest that the aged and painted women of fr. 98 are hetaerae who have passed their prime; these may be garland-sellers themselves or they may be a second group contrasted with the garland-sellers».

⁸⁸ Cf. Grillet, *op. cit.*, 33-35.

⁸⁹ Vd. Gambato, in L. Canfora [*et al.*], *Ateneo...*, *op. cit.*, 1404 n. 1 «l'effetto ottenuto era quello di una maschera bianca, su cui si stendevano gli altri colori, ed era senz'altro l'artificio più evidente, nonché il segnale più riconoscibile di meretricio». Cf. inoltre Grillet, *op. cit.*, 100-103.

Che una certa consuetudine, nella Grecia post-classica⁹⁰ ma non solo⁹¹, prevedesse la possibilità che anche le donne rispettabili si rivolgessero al *maquillage* per rendere più piacevole il proprio aspetto e risultare, conseguentemente, più seducenti agli occhi del legittimo consorte, è un dato che trova conforto grazie alla testimonianza di Xen. *Oec.* 10.2-9, descrittiva della severa reprimenda rivolta da Iscomaco alla moglie, rea d'essersi presentata al cospetto del consorte, in una particolare circostanza, ἐντετριμμένη πολλῶ μὲν ψιμυθίῳ (per apparire più bianca di quanto non fosse), e πολλῆς δ' ἐγκούσης (al fine di mostrare un colorito più roseo del consueto). Il passo citato, tuttavia, facente parte di quell'ampia sezione da Strauss⁹² definita γυναικολογία e occupante per intero i capitoli 7-10 dell'*Economico*, è esplicitamente significativo non tanto del fatto che il ricorso a pratiche cosmetiche fosse comune anche presso donne morigerate (aspetto comunque testimoniato, seppur indirettamente, dall'*excerptum* in esame), quanto piuttosto della concezione secondo cui «the practice could also be stigmatized as ἐταιρικός»⁹³, e che quindi un certo sospetto tendesse a permanere, talora sullo sfondo, talora, invece, più direttamente esplicitato, quando l'argomento della cosmesi femminile fosse stato considerato⁹⁴. Se infatti è vero, come ricorda Gentili⁹⁵ – opportunamente citato da Tirelli⁹⁶ – in riferimento alla commedia attica⁹⁷, che «la donna nel suo rapporto con il marito, indipendentemente dal suo ruolo sociale, metteva in atto tutte le arti della seduzione femminile, dalla cura della chioma [...] all'uso dei cosmetici e dei profumi [...], prerogative non riservate in modo esclusivo alle etere e alle cortigiane», lo è altrettanto il fatto che «le arti seduttive

⁹⁰ Il riferimento è alla diffusione, già consolidata nei primi secoli dopo Cristo, dell'utilizzo di belletti tra le donne di estrazione borghese: si vedano in proposito le osservazioni di Grillet, op. cit., 130ss.

⁹¹ Cf. gli interessanti *loci* segnalati da Hunter, op. cit., 192, fra i quali vd. *praes.* Plaut. *Most.* 274-278 e Hor. *Epod.* 12.7-12.

⁹² L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Ithaca 1970, 131-158.

⁹³ R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, 225 n. 35.

⁹⁴ Per una ricca rassegna di *loci* in proposito si rimanda alla dotta discussione di H. Herter, *Il mondo delle cortigiane e delle prostitute*, in Giampiera Arrigoni, «Le donne in Grecia», Bari 1985, 363-397, e, in particolare, 370-373.

⁹⁵ Il riferimento è alla *Prefazione* di B. Gentili al volume di Eva C. Keuls, *Il regno della falloccrazia. La politica sessuale ad Atene*, trad. it. a c. di M. Carpi, Milano 1988, X.

⁹⁶ Tirelli, op. cit., 37 n. 66.

⁹⁷ Sull'argomento si veda Rita Cameranesi, *L'attrazione sessuale nella commedia attica antica*, «QUCC» N.S. 26, 1987, 37-47.

della cosmesi, se praticate dalla moglie legittima, vanno incontro a severe censure, in Grecia come a Roma, nel mondo pagano come in quello cristiano. [...] Il trucco infatti, attraverso l'uso di artifici 'ingannevoli', esalta la forza di seduzione della bellezza femminile, contaminando l'etica del matrimonio, piuttosto refrattaria all'idea del piacere; è come se, sfumandone i confini, la cosmesi avvicinasse pericolosamente il mondo delle mogli a quello delle cortigiane»⁹⁸. Nel caso specifico del sopra ricordato Xen. *Oec.* 10.2-9, inoltre, il biasimo del ricorso muliebre al *maquillage* trova giustificazione sul piano etico nella misura in cui esso diviene sinonimo d'una sofisticazione tanto più riprovevole quanto maggiormente tendente a sfumare nell'inganno⁹⁹.

La considerazione dell'occorrenza di ἐταιρίζομαι nel sopra ricordato Eust. *ad Hom.* Ξ 186.976.55 (3.611.14-16 Valk) parrebbe, pertanto, suggerire, sulla base di una lettura sinottica che tenga conto di Eub. fr. 97 K.-A. e di Athen. 13.557f, un contesto in cui la valutazione sostanzialmente negativa della cosmesi costituisce il volano per la formalizzazione tipologica d'una particolare categoria femminile adusa all'utilizzo di certi apparati ed accessori: se è vero che, in determinati contesti, l'uso del belletto poteva non essere necessariamente indicativo d'una certa tipologia sociale e/o professionale¹⁰⁰, è pur innegabile che il ricorso sistematico al *maquillage* non solo incontra la netta riprovazione di chi, come nel caso dell'Iscomaco senofonteo, potrebbe definirsi 'moralmente conservatore', ma può realisticamente divenire strumento di riconoscimento di quelle categorie specifiche, quali ad esempio prostitute e alcune schiave¹⁰¹, per le quali il trucco era indubbiamente uno tra i principali 'ferri del mestiere'. Di qui alla

⁹⁸ Tirelli, *op. cit.*, 37 n. 66.

⁹⁹ Con la risultante di determinare, in tal modo, quanto da Senofonte prospettato in *Oec.* 10.8 αἱ δ' ἀπάται αὐται τοὺς μὲν ἔξω πως δύναιντ' ἂν ἀνεξελέγκτως ἐξαπατᾶν, συνόντας δὲ ἀεὶ ἀνάγκη ἀλίσκεσθαι, ἂν ἐπιχειρῶσιν ἐξαπατᾶν ἀλλήλους.

¹⁰⁰ Rita Cameranesi, *art. cit.*, 39: «diversi passi della commedia attica antica riguardano la capacità seduttiva del trucco, che ogni donna sapeva far propria, indipendentemente dal suo ruolo sociale. [...] il trucco era adottato da tutti i tipi femminili; le donne sposate si truccavano per apparire attraenti ai mariti, ma sembra che si mostrassero così anche in pubblico, nonostante la disapprovazione dei benpensanti».

¹⁰¹ Cf. le δοῦλαι κοσμούμεναι in Ar. *Eccl.* 721 ss., «che nell'utopica società delle *Ecclesiazuse* avrebbero cessato di rubare gli uomini alle donne libere», e la cui menzione nella commedia di Aristofane «lascia supporre, al di là della comica finzione, che il riferimento alle donne di condizione servile truccate non riguardasse soltanto le prostitute, ma anche le schiave adibite ai lavori domestici che, come sappiamo, erano oggetto delle attenzioni sessuali dei loro padroni» (Rita Cameranesi, *art. cit.*, 39).

sostanziale semplificazione cristiana in virtù della quale la cosmesi diventa sinonimo d'una lascivia che è, di fatto, prostituzione materiale e morale al tempo stesso, il passo risulta piuttosto breve. È così che, non molto difformemente – nonostante la diversa prospettiva etica – da quanto prospettato nel sopra ricordato Xen. *Oec.* 10.8, pur risultando la sofisticazione da uso cosmetico solo esteriormente ingannatrice, essa non è tuttavia in grado di impedire che l'aleatorietà di siffatto *camouflage* possa riuscire a tenere celato il disdoro interiore della γυνή che vi ricorre¹⁰². Né tantomeno stupisce che belletti ed ornamenti muliebri tendano a divenire espressionistici sinonimi di meretricio e cortigianeria anche laddove le loro attestazioni occorrono in contesti chiaramente metaforici: in Tac. *Dial.* 26.1, la predilezione espressa da Messala per l'*impetus* di Gaio Gracco o per la *maturitas* di Licinio Crasso è chiara attestazione del netto rifiuto per le nuove forme d'eloquenza tutte fronzoli, sì che *adeo melius est orationem vel hirta toga induere quam fucatis et meretriciis vestibus insignire*.

Che la valenza di ἑταιρίζομαι al participio, e in riferimento a donne, rimandi all'ambito della lascivia e sia difficilmente circoscrivibile alla sfera particolare del mondo delle etere appare presumibile dall'occorrenza di cui reca testimonianza Anon. *in Rh.* p. 17, 23-28 Rabe διότι, ὅσοις κακῶς ἔχουσι τὰ κατὰ τὰς γυναῖκας, ὅσπερ τοῖς Λακεδαιμονίοις στρατευομένοις πολλάκις, τῶν δὲ γυναικῶν ἑταιριζομένων καὶ ἐπανισταμένων ἐκείνοις, οὗτοι κατὰ τὸ ἥμισυ δυσδαίμονες, οὐκ εὐδαίμονες, τῷ μὲν ἄλλῳ μέρει τυχὸν τῶν ἀγαθῶν εὐδαιμονοῦντες, τῷ δὲ γυναικῶν εὐμοιρεῖν μαινάδων τὸ ἥμισυ τῆς εὐδαιμονίας ἀφαιρούμενοι. Il passo fa riferimento alla discussione di Aristotele circa le qualità, in particolare morali, che dovrebbero essere tenute presenti, tanto in ottica collettiva quanto individuale, per-

¹⁰² Esemplificative in proposito la dura condanna degli apparati esteriori muliebri e l'identificazione 'donna imbellettata = prostituta/adultera' in Clem. Al. *Paed.* 3.2.5.1-3 ταύτη μοι δοκοῦσιν αἱ χρυσοφοροῦσαι γυναῖκες, τῶν πλοκάμων τοὺς ἐνουλισμοὺς ἀσκοῦσαι χρίσματά τε παρειῶν καὶ ὑπογραφὰς ὀφθαλμῶν καὶ βαφὰς μετιοῦσαι τριχῶν καὶ τὴν ἄλλην βλακείαν κακομηχανώμεναι, κοσμοῦσαι τὸν περίβολον τὸν σαρκικόν, αἰγυπτιάζουσαι ὡς ἀληθῶς, ἐπισπᾶσθαι τοὺς δεισιδαίμονας ἐραστάς. 'Ἄλλ' ἦν ἀποκαλύψῃ τις τὸ καταπέτασμα τοῦ νεῶ, τὸν κεκρύφαλον λέγω, τὴν βαφήν, τὴν ἐσθῆτα, τὸ χρυσίον, τὸ φῦκος, τὰ ἐντρίμματα, τουτέστι τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον ὕφος. [τὸ καταπέτασμα], ὡς ἔνδον εὐρήσῃ τὸ κάλλος τὸ ἀληθινόν, μυσάξεται, εὖ οἶδ' ἐγώ. Οὐ γὰρ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ κατοικοῦσαν ἔνδον εὐρήσει τὴν ἀξιόλογον, πόρνη δὲ ἀντ' αὐτῆς καὶ μοιχαλὶς τῆς ψυχῆς κατέλιπε τὸ ἄδυτον, τό τε ἀληθινὸν θηρίον ἐλεγχθήσεται. In generale, per una rassegna di *loci* relativi alla valutazione dei belletti femminili presso gli autori cristiani, si veda Herter, art. cit., 389 n.107.

ché una comunità possa fruttuosamente prosperare: ὅσοις γὰρ τὰ κατὰ γυναικας φαῦλα ὥσπερ Λακεδαιμονίοις, σχεδὸν κατὰ τὸ ἥμισυ οὐκ εὐδαιμονοῦσιν (Ar. *Rhet.* 1361a).

Analogamente, ad un ambito più vasto rispetto a quello specifico delle etere sembrerebbe rimandare il significato di τὸ ἐταιριζόμενον γύναιον nella testimonianza di Niceforo, Patriarca iconofilo di Costantinopoli. Nella *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, composta per colpire la riproposizione delle posizioni iconoclaste sancite dal Concilio dell'815 in aperto contrasto con i decreti, stabiliti in materia, dal secondo Concilio Niceno del 787, Niceforo cita Gr. Naz. *Carm.* 1.2.10.793-807 (= *PG* 37, 737-738)¹⁰³, introducendo sinteticamente l'*excerptum* del Nazianzeno mediante il ricorso ad un breve *abstract* in cui il patriarca riassume la trattazione di un episodio descritto nel carme gregoriano e occorso successivamente alla celebre 'conversione' di Polemone in seguito all'ispirazione al modello senocrateo¹⁰⁴: Niceph. *Refutatio* 110.1-5 Featherstone ὁ δὲ μέγας Γρηγόριος οὐδὲ ἀνέχεται σιγᾶν τὰ κατὰ Πολέμωνα τὸν παλαιὸν ἐκεῖνον, ἀλλὰ καὶ ἐν θαύματι ποιούμενος ἐν τι τῶν ἐκείνου θαυμάτων, πολλῶν δῆπου πάντως γε ὄντων, τίθησιν καὶ ὅτι τὸ ἐταιριζόμενον ὀνίνησιν γύναιον λέξεσιν αὐταῖς ὡδί πως ἔχων [... segue Gr. Naz. *Carm.* 1.2.10.793-807].

Tre sono le occorrenze di ἐταιρίζομαι attestate nel *Commentarius in xii prophetas minores* di Cirillo di Alessandria. Nell'esegesi di *Am.* 4.1-3 LXX, la menzione delle 'vacche del Basan' (δαμάλεις τῆς Βασανίτιδος) è commentata da Cirillo in *Am.* II iv 1-3, I p. 439 Pusey οὐκ ἀπίθανον δὲ δαμάλεις τῆς Βασανίτιδος τὰς ἐν τῇ Σαμαρείᾳ γυναικας ὑπονοεῖν,

¹⁰³ Οὐδ' ὁ Πολέμων ἔμοι γε σιγηθήσεται· / Καὶ γὰρ τὸ θαῦμα τῶν ἄγαν λαλουμένων. / *Ἦν μὲν τὸ πρόσθεν οὔτος οὐκ ἐν σόφροσι, / Καὶ λίαν αἰσχυρὸς ἠδονῶν ὑπηρετής· / Ἐπεὶ δ' ἔρωτι τοῦ καλοῦ κατεσχέθη, / Σύμβουλον εὐρῶν, οὐκ ἔχω δ' εἰπεῖν τίνα, / Εἴτ' οὖν σοφόν τιν', εἴθ' ἑαυτὸν, ἀθρόως / Τοσοῦτον ὄφθη τῶν παθῶν ἀνώτερος, / Ὡσθ' ἐν τι θήσω τῶν ἐκείνου θαυμάτων. / Ἐταῖραν εἰσεκάλει τις ἀκρατὴς νέος· / Ἢ δ' ὡς πολῶνος ἦλθε, φασὶ, πλησίον, / Τῆς δ' ἦν προκύπτων Πολέμων ἐν εἰκόνι, / Ταύτην ἰδοῦσα, καὶ γὰρ ἦν σεβασμία. / Ἀπῆλθεν εὐθὺς καὶ θέας ἠττημένη, / Ὡς ζῶντ' ἐπαισχυνοεῖσα τὸν γεγραμμένον. Per il carme sopra riprodotto (Gr. Naz. *Carm.* 1.2.10.802 [= *PG* 37, 737]), Niceph. *Refutatio* 110.11 Featherstone reca ἐταιρίδ' εἰσεκαλεῖται, anziché ἐταῖραν εἰσεκάλει, sulla base del *Coisl.* 93, uno dei due manoscritti da cui la *Refutatio* di Niceforo è trādita.

¹⁰⁴ Sull'argomento vd., tra gli altri, A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, trad. it. Bari 1974, 173, M. Gigante, *Polemonis Academici Fragmenta*, Napoli 1977, 9 e Margherita Isnardi Parente, *Senocrate. Testimonianze e Frammenti*, 27s. ([url: http://rmcisadu.let.uniroma1.it/isnardi/007.pdf](http://rmcisadu.let.uniroma1.it/isnardi/007.pdf)).

αἱ τρυφῆ τε καὶ χλιδαῖς καὶ τοῖς εἰς ὥραϊσμὸν κοσμήμασιν ἐνσπαταλῶσαί τε καὶ καταπαινόμεναι ταῖς τοῦ σώματος ὥραις, κατηγωνίζοντο πένητας καὶ κατεπάτουν πτωχοὺς, μονονουχὶ καταφλέγουσαι πρὸς ἐκτόπους ἡδονὰς τοὺς ἀσθενοῦντας εἰς τοῦτο καὶ πτωχείαν ἔχοντας τὴν πνευματικὴν, οἱ, τῆς ἀνωθεν εὐσθενείας τὸν πλοῦτον οὐκ ἔχοντες, ταῖς τῶν παθῶν προσβολαῖς εὐδιάθρουπτον ἔχουσι τὴν καρδίαν. αὗται δὲ οὖν αἱ δαμάλεις λέγουσι τοῖς κυρίοις αὐτῶν Ἐπίδοτε ἡμῖν ὅπως πίωμεν. περιουτίζεται γὰρ ἀεὶ τὰ τῶν γυναιῶν ἑταιριζόμενα, καὶ βλακείαις ταῖς ἄγαν μονονουχὶ καὶ ἀποκναίουσι τοὺς συνηρηπασμένους. L'esegesi dell'*excerptum* profetico nel commento dell'Alessandrino si delinea nella specificazione circa la natura e il *modus vivendi* delle donne appartenenti all'alta società di Samaria, la cui offensiva identificazione con le *vacche del Basan* assai difficilmente potrebbe presupporre significati altri¹⁰⁵ rispetto a quello, ben più verosimile, relativo alla mancanza di moderazione di suddette γυναῖκες. Ma se «ad Amos non interessa molto la manifestazione esteriore della vitalità» né «lo sfarzo appariscente quale espressione di vanità e arroganza, bensì il godersi egoisticamente la vita con il continuo bisogno di feste costose»¹⁰⁶, l'esegesi di Cirillo si articola nell'ampliamento della definizione degli aspetti più compiutamente caratterizzanti le donne di Samaria, dalla pompa e dalle affettate mollezze in cui esse indulgono (αἱ τρυφῆ τε καὶ χλιδαῖς καὶ τοῖς εἰς ὥραϊσμὸν κοσμήμασιν ἐνσπαταλῶσαι) alle gozzoviglie godute attraverso la prevaricazione dei meno abbienti, sino al totale sovvertimento del consueto rapporto uomo-donna. L'allocuzione ἐπίδοτε ἡμῖν ὅπως πίωμεν rivolta dalle δαμάλεις αἱ κύριοι, presumibilmente i mariti, prelude a una celebrazione para-simposiale che non solo rappresenta evidentemente una tra le occasioni in cui la *luxuria* muliebre denunciata da Amos trova più riprovevole esplicitazione, ma definisce anche in senso chiaramente morale la lascivia insita nei τὰ τῶν γυναιῶν ἑταιριζόμενα riassunti da Cirillo.

¹⁰⁵ Vd. K. Kock, *Amos, untersucht mit den Mitteln strukturaler Formgeschichte*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1976, 2, 23 e, soprattutto, la poco plausibile interpretazione di H.M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, Leiden 1984, 37ss.; una lettura equilibrata e puntuale è fornita da J. Jeremias, *Amos*, trad. it. Brescia 2000, 85-88, *praes.* 86: «Laltopiano di Basan (altezza 500-600 metri), a est del Lago di Genezaret (oggi *en-Nuqra* in territorio siriano; ma probabilmente la zona comprende anche le alture del Golan) è un terreno di pascolo estremamente fertile per il suolo basaltico decomposto dagli agenti atmosferici, famoso per il 'bestiame da ingrasso' (*Ex.* 39,18; *Deut.* 32,14) e per i tori possenti (*Ps.* 22,13)».

¹⁰⁶ Jeremias, op. cit., 86.

Parimenti, il commento di *Nah.* 3.4 LXX πόρνη καλή και ἐπιχαρής ἡγουμένη φαρμάκων ἢ παλοῦσα ἔθνη ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς και φυλάς ἐν τοῖς φαρμάκοις αὐτῆς è funzionale, nell'esegesi fornita dall'Alessandrino, al chiarimento dei motivi della punizione divina che attende Ninive: vd. *Cyr. in Nah.* iii 4, II p. 52 Pusey ὁ ἐπ' αἰσχροῖς ἔπαινος ἐπίτασιν ἔχει τῶν ἐγκλημάτων, οἷον ὡς εἴ τις ἔλοιτο λέγειν περὶ του τῶν ὄντων, ὅτι κλέπτῃς τεχνίτης και ληστῆς ἀνδρεῖος και γόης εὐφυῆς. οὐκοῦν κἂν εἰ λέγοιτο περὶ τῆς Νινευί Πόρνη καλή και ἐπίχαρις, οὐ πρὸς ἐπαίνου μᾶλλον αὐτῇ τὸ χρῆμα ἔσται, πολλοῦ γε και δεῖ, χαλεπωτέραν δὲ μᾶλλον τὴν κατάρῳησιν ἀπεργάσεται. γύναια γὰρ τὰ ἐταιριζόμενα τότε δὴ μάλιστα δοκοῦσι πολὺ τὸ ἐπίχαρι μελετᾶν, ὅτε φαίνοντό γε στωμύλα τε και κομφοεπῆ. L'accusa rivolta alla città, nella profezia veterotestamentaria, è inserita in un più ampio contesto in cui la distruzione di Ninive viene preconizzata in modo tanto vivido quanto irrimediabilmente fosche risultano le tinte della descrizione degli effetti lasciati dall'esercito assalitore: lo schiocco delle fruste sui cavalli, il vorticare dei carri da guerra, il balenare furioso delle armi, la desolazione del campo di battaglia disseminato di morti e feriti su cui passano senza compassione i vivi¹⁰⁷. In tale ambito *le molte prostituzioni* (*Nah.* 3.4 LXX ἀπὸ πλήθους πορνείας) della πόρνη καλή και ἐπιχαρής, espressiva metafora volta ad esprimere le «trame sottili» di Ninive, con cui «le piccole nazioni venivano irretite al suo prestigio»¹⁰⁸, sono richiamate nell'esegesi di Cirillo, che, oltre a definire tono e severità dell'accusa, sottolinea l'abilità nell'adescamento da parte chi (γύναια τὰ ἐταιριζόμενα [...] στωμύλα τε και κομφοεπῆ), come appunto Ninive 'la meretrice'¹⁰⁹, ha buon gioco nell'ammaliare coloro che si dimostrano facilmente soggetti al suo fascino. Analogamente, in riferimento alla punizione prospettata alla città assira in *Nah.* 3.5-6 LXX ἰδοῦ ἐγὼ ἐπὶ σέ, λέγει κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, και ἀποκαλύψω τὰ ὀπίσω σου ἐπὶ τὸ πρόσωπόν σου και δείξω ἔθνεσιν τὴν αἰσχύνην σου και βασιλείαις τὴν ἀτιμίαν σου και ἐπιρρίψω ἐπὶ σέ βδελυγμὸν κατὰ τὰς ἀκαθαρσίας σου και θήσομαί σε εἰς παράδειγμα, la metafora dell'oltraggiosa denudazione della meretrice-Ninive (ἀποκαλύψω τὰ ὀπίσω σου ἐπὶ τὸ πρόσωπόν σου) e l'altrettanto metaforica allusione all'esposizione delle pudenda *coram nationibus* (δείξω ἔθνεσιν τὴν αἰσχύνην σου και βασιλείαις τὴν

¹⁰⁷ *Nah.* 3.1-3 LXX.

¹⁰⁸ P.G. Rinaldi - F. Luciani, *I Profeti minori*, fasc. 3, Torino-Roma 1969, 68.

¹⁰⁹ In *Cyr. in Nah.* iii 4, II, 52 Pusey, Ninive viene inoltre definita dall'esegeta τεχνίτις εἰς κακουργίαν.

ἀτιμίαν σου) trovano compiuta espressione nell'esegesi di Cirillo¹¹⁰: il fascino esercitato dall'aspetto esteriore della cortigiana presso coloro che la osservano risulta annullato nella misura in cui l'esposizione *coram populo* delle di lei forme avviene in base a una punizione di cui la collettività è testimone e spettatrice. Pertanto, sulla base del fatto che la valenza di ἐταιρίζομαι, nelle tre occorrenze testimoniate da Cirillo, sembra alludere ora a mogli (o genericamente donne: *in Am.* II iv 1-3), ora a meretrici aduse all'adescamento grazie alla professionale padronanza di φάρμακα e blandizie (*in Nah.* iii 4), ora, ancora, alla donna di facili costumi condannata al contrappasso di un'esposizione vergognosa perché coatta (*in Nah.* iii 5), parrebbe plausibile ipotizzare che, anche nella produzione di Cirillo, l'uso participiale di ἐταιρίζομαι, laddove non risponda all'esigenza della definizione di un preciso tipo sociale¹¹¹, testimoni un utilizzo più sfumato nel tratteggio di chi, con variabili più o meno significative, si comporta *more meretricio*. In questa direzione sembrerebbe spingere l'attestazione di ἐταιριζόμενα presso Cyr. *Ador.* 14 (= PG 68, 928C) γύναιά τε γὰρ τὰ μαχλῶντα καὶ ἐταιριζόμενα, καὶ τὸ πάναισχρόν τε καὶ κιβδηλότατον τῶν θηλυδρίων γένος, καὶ μὴν καὶ ὅσοι διαπρέπουσιν ἐν σκηναῖς, καὶ οἷς ἀκόρεστος ἢ φιλοσαρκία, καὶ τὸ πλανᾶσθαι φίλον εἰς βέβηλον εἰδωλολατρίαν, ἐπάρατον ἀληθῶς διαζῶσι βίον, καὶ τὸν εἰς αἰσχροτάτους ἤκοντα μολυσμούς. Qui il catalogo delle categorie etico-sociali volontariamente esponentisi alla nequizia del peccato – e la cui vita è esecrabile oggetto di necessaria riprovazione – si apre con la menzione di γυναῖκα τὰ μαχλῶντα καὶ ἐταιριζόμενα.

Passate in rassegna le occorrenze greche di ἐταιριζομένη, sembra a questo punto quanto mai opportuno, per tentare di chiarire l'accezione del termine nel passo del *Siracide*, prendere in considerazione il

¹¹⁰ Cyr. *in Nah.* iii 5, II, 53 Pusey γέγονε δὲ πάλιν ὁ λόγος ὡς ἐπὶ γυναικὸς ἐταιριζομένης, ἢ ὅσον μὲν ἦκεν εἰς πρόσωπον καὶ τὸν ἔξωθεν ὠραϊσμόν, ἀξιέραστος εἶναι τοῖς ὁρῶσι δοκεῖ· εἰ δὲ δὴ πάθοι τὴν ἀπαμφίεισιν καὶ τοῦ κόσμου τὴν ἀπόθεσιν, γυμνῶ δὴ πάντως ἀσχημονήσει τῷ σώματι, τῶν μορίων τὸ ἀκαλλῆς ἀκρόπτως ἐκφαίνουσα.

¹¹¹ Il valore di 'prostituta/cortigiana' parrebbe preferibile in relazione all'occorrenza testimoniata nel prologo al *Thesaurus de Trinitate*, ed in particolare nella menzione, da parte di Cirillo, di quegli *oblectamenta* muliebri con cui talune donne si adornano sì da celare la turpitudine del proprio *error*: PG 75, 12B τὰ ἐν τοῖς γυναῖκοις ἐταιριζόμενα, τὸ ἐκ τοῦ πράγματος αἴσχος ταῖς ἐξ ἐπινοίας ἀφανίζειν οἰόμενα τέχναις, ὠραίεταί τε καὶ χρισιάζεται, καὶ ταῖς ἄλλαις τοῦ κόσμου προσθήκαις εὐπρεπεστάτην τοῖς ὁρῶσιν ἐπιδεικνύει τὴν ἀπώλειαν.

testo latino¹¹² di *Sir.* 9.1-3, che reca

9:1 *non zeles mulierem sinus tui ne ostendas super te malitiam doctrinae nequam*
(Μὴ ζήλου γυναικα τοῦ κόλπου σου μηδὲ διδάξης ἐπὶ σεαυτὸν παιδείαν
πονηράν)

9:2 *non des mulieri potestatem animae tuae ne ingrediatur in virtute tua et confundaris*
(μὴ δῶς γυναικὶ τὴν ψυχὴν σου ἐπιβῆναι αὐτὴν ἐπὶ τὴν ἰσχὺν σου)

9:3 *ne respicias mulierem multivolam ne forte incidas in laqueos illius*
(μὴ ὑπάντα γυναικὶ ἐταιριζομένη, μήποτε ἐμπέσης εἰς τὰς παγίδας αὐτῆς).

Il traduttore latino di *Sir.* 9.3 rende ἐταιριζομένη, *hapax* nella LXX, con *multivola*, anch'esso *hapax* in seno alla traduzione latina del *corpus* degli scritti vetero e neotestamentari. L'aggettivo presenta una sola occorrenza nella letteratura superstite antecedente alla realizzazione della versione latina del *Siracide*, attestazione garantita dalla *iunctura* catulliana *multivola mulier*:

Catull. 68¹¹³.125-128
*nec tantum niueo gauisa est ulla columbo
compar, quae multo dicitur improbius
oscula mordenti semper decerpere rostro,
quam quae praecipue multiuola est mulier.*

¹¹² Come è noto, la versione latina dell'*Ecclesiastico* non fu approntata da Girolamo, essendosi formata già nel II sec. d.C. nell'ambito della *Vetus Latina* per poi essere successivamente incorporata nella *Vulgata* tra V e VI sec. Il testo dell'*Ecclesiastico* di VL, presumibilmente realizzato sulla base della versione greca estesa comunemente nota come Gr II (sulla cui datazione vd. M. Gilbert, s.v. *Siracide*, in «Dictionnaire de la Bible, Supplément» [12, Paris 1996], 1389-1437, il quale sostiene che «Gr II remonte probablement à la première moitié du II^e s. ap. J.-C. au plus tard, puisque la Vetus Latina qui en dépend semble être antérieure à la fin du II^e s.» [p. 1410]), risulta peraltro problematico per taluni aspetti di non agevole soluzione: oltre alla questione relativa a quelle porzioni di testo da alcuni considerate non originali, bensì frutto di successive revisioni di VL (così D. De Bruyne, *Étude sur le texte latin de l'Écclesiastique*, «RBen» 40, 1928, 5-48: *contra*, vd. Thiele, op. cit., 103-122), rimane ancora aperta la questione relativa alla presenza, nel testo di VL, di *excerpta* o non corrispondenti al testo greco (ma corrispondenti a quello dei manoscritti ebraici), oppure completamente non attestati nel greco (cf. *Sir.* 24.31 VL *qui elucidant me vitam eternam habebunt*). In proposito si veda anche il recente contributo di M. Rossetti, *Le aggiunte ebraiche, greche e latine a Sir 15,11-20*, «Salesianum» 67, 2005, 233-254 (anche all'url www.bibleresearch-rome.org/SALESIANUM2.pdf).

¹¹³ Per il testo si è qui fatto riferimento alla nuova edizione critica e commento per le cure di G. Maggiali, *Il carme 68 di Catullo*, Cesena 2008.

La contestualizzazione dei versi catulliani in esame si colloca in seno all'inserito mitologico, di grande fortuna nel mondo antico se considerate le riprese arcaiche, classiche e quindi augustee¹¹⁴ di cui fu oggetto, relativo alla tragica passione amorosa tra Protesilao e Laodamia: l'amore dell'eroina, centrale nella reinterpretezione catulliana e funzionale a una trattazione ruotante pressoché esclusivamente intorno al personaggio femminile, costituisce il fulcro di un nucleo poetico (vv. 73-86) il cui *incipit*¹¹⁵ risponde alla duplice funzione di enfatizzare, da un lato, la passione bruciante di Laodamia *flagrans amore*, e di porre l'accento, dall'altro, sull'imperfezione delle nozze tra i due amanti, imperfezione dovuta all'omissione, destinata a rivelarsi drammaticamente fatale, delle opportune cerimonie sacrificali (*nondum cum sanguine sacro / hostia caelestis pacificasset eros*). La scaturigine dell'introduzione dell'*excursus* mitologico è fornita dall'ingresso di Lesbia nella dimora di Allio¹¹⁶, che al Veronese «diede a disposizione una casa in cui potesse non solo incontrarsi con Lesbia, ma anche immaginare che il rapporto extraconiugale che intratteneva con la donna avesse i tratti del matrimonio tanto agognato da Catullo e mai realizzato concretamente»¹¹⁷. In simile contesto, per quanto vi sia chi ha ricordato come Catullo, di fatto, non definisca mai espresamente l'amata come *sponsa*¹¹⁸, il mitologhema delle nozze imperfette tra Laodamia e Protesilao consente al Veronese d'imprimere alla propria *liaison* con Lesbia il suggello d'un paradigma mitico, di tipo evidentemente coniugale, attraverso un *exemplum* che è, al contempo, strumento di indubbia nobilitazione letteraria ma, parimenti, anche significativa allusione ad esiti non certo felici. Che il mito in esame non venga trattato da Catullo nel dettaglio è probabilmente dovuto

¹¹⁴ Per una dettagliata panoramica sullo sviluppo e sulla ricezione del mito di Protesilao e Laodamia nel mondo antico, con riferimento alla trattazione catulliana, si rimanda alla disamina di Maggiali, op. cit., 57-64 e alle relative indicazioni bibliografiche.

¹¹⁵ vv. 73-76:

*coniugis ut quondam flagrans aduenit amore
Protesilaeam Laodamia domum
inceptam frustra, nondum cum sanguine sacro
hostia caelestis pacificasset eros.*

¹¹⁶ In merito alla discussione sull'oscillazione tra *Allius* e *Mallius*, che ha giocato un ruolo di un certo peso nella *vexata quaestio* relativa all'unità del carne 68, si vedano le osservazioni di Maggiali, op. cit., 40-57, *praes.* 41-43, alla cui riflessione, e relative indicazioni bibliografiche, si rimanda.

¹¹⁷ Maggiali, op. cit., 151.

¹¹⁸ Cf. E. Schäfer, *Das Verhältnis von Erlebnis und Kunstgestalt bei Catull*, Weisbaden 1966, 88.

ad una presumibile buona conoscenza delle vicende da parte del colto pubblico, che poteva aver ben presenti i celebri antecedenti letterari¹¹⁹. D'altra parte, il riferimento all'«imperfetto» matrimonio mitico si poggia sul fatto che se «la similitudine di Lesbia con Laodamia e altre espressioni mostrano come l'ideale del matrimonio caratterizzi il rapporto di Catullo con Lesbia»¹²⁰, la compenetrazione insistita, e su più livelli, tra piano mitologico e piano biografico sembra nascondere la consapevolezza, da parte del Veronese, che l'infausto esordio del *coniugium* tra Laodamia e Protesilao, rei di non aver completato i sacrifici rituali propiziatori, trova rispondenza nell'incontro, in casa di Allio, di Catullo e Lesbia, il cui calpestare la soglia è presago di esiti non certo fausti¹²¹.

All'*excursus* mitico relativo alla spedizione greca contro Ilio, rilevante sul piano mitologico per il riferimento alla morte di Protesilao, ma soprattutto funzionale alla possibilità d'un ulteriore sviluppo della sovrapposizione tra piano mitico e livello biografico (la sepoltura del fratello del Veronese nella Troade), Catullo dedica i versi successivi (vv. 87-104), che introducono, quindi, ad una nuova e più cospicua sezione incentrata sull'amore di Laodamia. In tal sede il poeta sviluppa il tema della passione amorosa della donna, ricorrendo all'istituzione d'un tritico di termini di confronto che si rivelano, tuttavia, inadatti ad esprimerne appieno la complessità emotiva: non così profondo è infatti un *barathrum* erculeo (vv. 109-116), non similmente intensa è la gioia che un nonno sperimenta nel momento in cui giunge inaspettata la nascita del nipote (vv. 119-124). Alle suddette comparazioni se ne affianca quindi una terza, di natura ornitologica, suggestiva nell'ambivalenza che scaturisce dal doppio valore simbolico di cui l'uccello in esame, la colomba, è latore: come acutamente ricorda Fedeli, «sacre a Venere, per i latini le colombe divengono il simbolo della tenerezza e dell'amore [...]. Ritenute un esempio di lascivia, erano anche celebrate per la loro fedeltà»¹²². Tale comparazione è inoltre anticipata, al v. 124¹²³ (nell'ambito, dunque, del confronto inef-

¹¹⁹ Ad esempio Euripide e Levio: si veda al riguardo Maggiali, op. cit., 59-60.

¹²⁰ La citazione è tratta dal commento di A. Agnesini (*Il carne 62 di Catullo. Edizione critica e commento*, Cesena 2007, 476) al carne 62, che è un epitalamio.

¹²¹ Una puntuale disamina di tali aspetti, considerati anche in sinossi con la descrizione del rituale nuziale del carne 62, si trova in Agnesini, op. cit., 477-482, *praes.* 480-482. Si veda inoltre Maggiali, op. cit., 156-158.

¹²² P. Fedeli, *Properzio. Elegie Libro II*. Introduzione, testo e commento, Cambridge 2005, 457 s., a cui si rimanda qui per la rassegna dei *loci* attestanti l'uno e l'altro valore.

¹²³ Catull. 68.124 Maggiali *suscitat a cano uolturium capiti*.

ficace tra la profondità della passione di Laodamia ed il prorompere d'un sentimento di gioia familiare nell'avo di fronte ad una nascita inattesa), dall'istituzione del paragone tra il parente avido e un uccello, in questo caso l'avvoltoio, paradigma dell'avidità¹²⁴ ben attestato già in antico. In tal modo il passaggio immediato all'immagine del *niveus columbus*, oggetto delle attenzioni della propria compagna, determina uno *shift* contrastivo, sul piano puramente retorico e non immediatamente contenutistico, che si realizza su un duplice livello: da un lato l'opposizione spazialmente contigua, per quanto in contesti separati, *vultur / niveus columbus*, e dall'altro l'introduzione dell'immagine dei due colombi, al cui topico valore simbolico della fedeltà coniugale Catullo affianca suggestivamente quello dell'impeto amoroso (con il contenuto del v. 127 *oscula mordenti semper decerpere rostro* anticipato dalla dislocazione enfatica di *gauisa est* al centro del v. 125, a sua volta controbilanciato dalla posizione incipitaria di *compar* in *enjambement* al v. 126, testimonio del catulliano 'equilibrio instabile' fra inequivocabilità della passione ed aspirazione alla legittimità coniugale). L'immagine che ne risulta è quella di una colomba intenta non semplicemente a coglier baci, ma a strapparli al maschio con il becco (*mordenti ... rostro*): al contempo, conformemente al *refrain* incipitario che apre il paragone in esame e quello dei vv. 119-124¹²⁵, il *furor* che contraddistingue la femmina, e che ne rende l'ardore ancor più eccessivo (*multo ... improbius*¹²⁶) di quello d'una *mulier* che è *multivola*, non è comunque pari all'intensità della passione di cui l'amore di Laodamia è contrassegno. Il risultato è un complesso intreccio in cui i termini di paragone agiscono "in negativo" in quanto non soddisfacenti appieno il paradigma diretto di riferimento, vale a dire il *furor* amoroso di Laodamia, con la figura di Lesbia che tuttavia permane sullo sfondo quale termine di confronto, indiretto ma suggestivamente

¹²⁴ Per la segnalazione dei luoghi a sostegno dell'immagine in esame si veda Maggiali, op. cit., 219 s.

¹²⁵ Il riferimento è all'impossibilità di assimilare perfettamente la passionalità di Laodamia ai dati contenuti nelle similitudini, situazione testimoniata dalla «formulazione negativa che introduce i due paragoni (v. 119 *nec tam*; v. 125 *nec tantum*) e dal *sed* finale (Cf. v. 117) che serve a contrapporre Laodamia e la sua indescrivibile passione agli esempi addotti nelle similitudini» (Maggiali, op. cit., 216).

¹²⁶ Vd. in proposito Claudia Piazzini, *Le due Laodamie di Wordsworth*, «Paideia» 62, 2007, 645 n. 33, che, a proposito del comparativo *improbius*, ricorda come *improbus* presenti «la specifica connotazione di "eccessivo": è tutto ciò che oltrepassa la giusta misura, configurandosi come esagerato o folle», a cui quindi la studiosa aggiunge che, in riferimento alle figure femminili, l'aggettivo designa «le donne sfacciate, che per prime rivolgono proposte agli uomini e lanciano attorno sguardi di seduzione».

centrale, e a cui sembra trasversalmente alludere il ricorso a *multivola*: come la passione dimostrata dalla colomba nei confronti del partner, comunque inferiore a quella di Laodamia, si disarticola secondo una modalità che trascende la giusta misura (*multo ... improbius*) e che si rivela di gran lunga eccessiva rispetto alla lascivia che anima la *mulier multivola*, allo stesso modo la trasversalità dell'allusione catulliana risiede nel fatto che Laodamia è pur sempre il termine di confronto di Lesbia, ipostasi della *multivola* nel suo esser volubilmente incline all'amore per molteplici amanti, *quos simul complexa tenet trecentos, / nullum amans vere, sed identidem omnium / ilia rumpens* (Catull. 11.18-20).

Va da sé, tuttavia, che l'ambiguità intrinseca nell'aggettivo *multivolus*, specie nella misura in cui il referente è una *mulier*, risiede nel fatto che l'accezione volta ad indicare la molteplicità delle femminee brame (*ThLL* 8.1603, l. 79 *i. qui multa vult, cupidus*) non comporta *a priori* che il soggetto a cui l'aggettivo è applicato sia necessariamente da identificarsi con una meretrice¹²⁷ (cf. inoltre *CGL* 6.716 Goetz *s.v.* *multivolus desideria habens in multis; s.v.* *multivolam multis delectationibus*). A tal proposito ci sembra, infatti, che la metafora della colomba, che nel suo duplice valore simbolico è in grado di veicolare tanto l'immagine della fedeltà coniugale quanto quella della passione trascendente la giusta misura, operi su più livelli in modo piuttosto complesso. Da un lato, infatti, essa è funzionale all'amplificazione della colpa di Laodamia, il cui *furor* passionale, secondo la versione del mito tradata da Catullo, è stato responsabile della fine del *coniugium* con Protesilao; dall'altro la metafora in esame sembrerebbe riproporre il tentativo, operato dal Veronese, di giungere alla conciliazione di due aspetti usualmente concepiti in chiave contrastiva in seno al mondo romano, vale a dire cioè la compresenza, nel contesto matrimoniale, di passione erotica e di tradizionale concezione della *nupta* in termini di fedeltà coniugale¹²⁸. Equilibrio, tuttavia, anche in questo caso 'insta-

¹²⁷ Vd. Piazzini, art. cit., 644, secondo cui Laodamia «per la sua lascivia [...] slitta pertanto dall'immagine della sposa a quella della *mulier multivola*, la donna infedele e lussuriosa, quando non esplicitamente la prostituta».

¹²⁸ Esulando dalle pur possibili eccezioni, il mondo romano arcaico concepisce la sessualità matrimoniale in termini pressoché esclusivamente riproduttivi, e ciò sulla base del fatto che, specialmente in riferimento ai *conubia* fra uomini e donne liberi appartenenti all'alta società, essi si configuravano come unioni le cui ragioni erano «soprattutto dinastiche, di alleanza politica ed economica tra famiglie, e in base a una ragione insieme biologica e dinastico-patrimoniale che era la procreazione di eredi» (M. Citroni, *La vita sessuale*, in S. Settis [a cura di], «Civiltà dei Romani, III. Il rito e la vita privata», Milano 1992, 226). Si vedano in proposito le puntuali osservazioni di N. Criniti, *Imbecillus sexus. Le donne nell'Italia antica*, Brescia 1999 (alle cui ricche indicazioni bibliografiche qui si

bile', nella misura in cui è proprio il *furor* di Laodamia, come quello di Lesbia e più di quello della colomba, la cui passione supera la lascivia di una *mulier multivola*, ad aver posto basi infauste al proprio *coniugium*. In questo senso l'ambiguità di *multivola* consiste proprio, ci sembra, nella possibilità che l'aggettivo rimandi indirettamente, nell'uso catulliano, alla volubilità di Lesbia, ma anche, se considerato l'utilizzo dell'aggettivo all'interno di un contesto squisitamente coniugale (Laodamia & Protesilao + *niveus columbus* & *compar*), ad un possibile eccesso di passione all'interno della coppia, traducendosi in insaziabilità amorosa¹²⁹.

Che sia Lesbia ad agire quale *terminus* indiretto a cui la *multivola mulier* allude, pare, inoltre, confermato non solo alla luce dell'impossibilità di tracciare una linea di congiunzione tra Laodamia e la *multivola mulier* (l'eroina è infatti *univira* per eccellenza)¹³⁰, ma anche dal fatto che, ai vv. 135-148, Catullo riprende quanto già introdotto ai vv. 27ss.¹³¹ in riferimento alla natura della propria *liaison* con la donna amata: Catull. 68.135-140 Maggiali *quae tamenetsi uno non est contenta Catullo, / rara uerecundae furta feremus erae, / ne nimium simus stultorum more molesti; / saepe etiam Iuno, maxima caelicolum, / coniugis in culpa flagrantem †cotidiana†, / noscens omniuoli plurima furta Iovis*. La

rimanda in riferimento all'argomento in esame), che ricorda come «malgrado qualche raro e isolato invito alla moglie di vivere con pienezza e reciprocità la passione coniugale [...], la mentalità classica era largamente convinta che un tale atteggiamento fosse del tutto riprovevole, in ogni caso assurdo, visto che – quand'anche la donna fosse stata, come di fatto poteva essere, giovanissima e ben curata [...] – era improponibile, se non addirittura immorale, che venisse amata o desiderata dal proprio marito» (36), e che le poche eccezioni, fra cui anche quella dell'esempio catulliano, «sembrano voler confermare l'abusato adagio che il matrimonio anche nell'Urbe non è certo il luogo né dell'eros né della felicità» (42).

¹²⁹ Vd. W. Kroll, *Catull*, Stuttgart 1968⁵, 236 «*multivola* = *quae multa (multos amplexus) vult*». Cf. inoltre A. Baehrens, *Catulli Veronensis Liber*, recensuit et interpretatus est A. Baehrens. Voluminis II commentarium continentis fasciculus prior, Leipzig 1885, 527 *ad loc.*, che, pur a fronte dell'occorrenza di *multivola* in Sir. 9.3, definisce *hapax* l'attestazione catulliana dell'aggettivo, sostenendo che «*hic non meretrix designatur, sed femina multos coniugis amplexus volens*».

¹³⁰ Vd. G. Williams, *Figures of Thought in Roman Poetry*, New Haven 1980, 57 s.

¹³¹ Catull. 68.27-32 Maggiali *quare, quod scribis "Veronae turpe Catulle / esse, quod hic quisquis de meliore nota / frigida deserto tepefactat membra cubili", / id, mi Alli, non est turpe, magis miserum est. / ignosces igitur si, quae mihi luctus ademit, / haec tibi non tribuo munera, cum nequeo*. I versi catulliani riprodotti contengono una citazione diretta, da parte del poeta, di un *excerptum* della lettera inviatagli dall'amico Allio, preoccupato per la prolungata assenza di Catullo da Roma, dove Lesbia prosegue indisturbata nei suoi tradimenti ai danni del Veronese.

piena consapevolezza del Veronese circa la realtà adulterina del proprio rapporto con l'amata è sancita da un ulteriore procedimento mitologizzante, che, come nel caso del mitologhema di Laodamia e Protesilao, costituisce un nuovo punto di contatto e sovrapposizione tra livello biografico e piano mitologico: la necessità di sopportazione dei tradimenti di Lesbia, purché essi si mantengano nel solco d'un novero che non ecceda quanto Catullo sia realisticamente disposto a tollerare¹³², trova giustificazione, nonché parallelo significativo, nella pazienza di Giunone, avvezza a dover soprassedere alle scappatelle del divino consorte. Il poeta, conscio dell'imperfezione d'una relazione che egli vive quale *coniugium* pur sapendo che, di fatto, di *coniugium* non si tratta, si dice pertanto pronto a sopportare i *rara furta* di Lesbia – in questo evidentemente *multivola*¹³³ – in modo analogo a quanto si trova costretta a fare Giunone di fronte ai *plurima furta* dell'*omnivolus* Giove.

Se, nel caso di *omnivolus*, «l'aggettivo è un *hapax* e si tratta probabilmente di una voluta ripresa di *multiuola* del v. 128»¹³⁴, il gioco linguistico, suggerito dall'istituzione d'un parallelismo significativo che da un lato unisce Giove, *omnivolus*, a Lesbia, *multivola*, e dall'altro congiunge Catullo a Giunone, tradisce ancora una volta la volontà del Veronese di insistere sul fatto che «l'eccessiva passionalità di Lesbia è sopportata dal poeta, proprio perché vive la relazione come un *coniugium*»¹³⁵, pur nella consapevolezza che l'accettazione del tradimento dipende anche dal suo *status* di amante, non di sposo legittimo. Che sia Lesbia a celarsi allusivamente nella *multivola mulier* parrebbe altresì plausibile alla luce della corresponsione aggettivale *omnivolus* – *multivola*. Da un lato, infatti, *omnivolus* sembrerebbe trasferire sul piano della *libido* l'immagine di un Giove che, *omnipotens*, è al contempo 'onnivolo', corroborando l'affermazione del *topos* del

¹³² Diversamente, precisa Agnesini, op. cit., 478, «l'eccessiva passionalità di Lesbia si manifesta apertamente sotto forma di accusa quando il poeta non è più disposto a tollerare i tradimenti di Lesbia», con il commentatore che, a sostegno dell'argomentazione testé riprodotta, rimanda in nota a Catull. 11.19 s. *nullum* (scil. *moechum*) *amans vere sed identidem omnium / ilia rumpens*.

¹³³ Ciò sembra valere nonostante Catullo, in riferimento a Lesbia, «excuses her with apologetic words (136); her *furta* are *rara*, she is *verecunda* (a surprising, even contradictory, and so wishful, word to use)» (Williams, op. cit., 58). Si veda in proposito, inoltre, Maggiali, op. cit., 233s., che ricorda come «benché Lesbia sia sua dea e in quanto tale possa tutto (*era* spesso [...] indica una padrona divina, una dea) Catullo si augura che compia i suoi *furta* in modo sporadico (*rara*) e che lo faccia con discrezione».

¹³⁴ Maggiali, op. cit., 240.

¹³⁵ Agnesini, op. cit., 478.

pagano *deus maximus*: *maximus*, anche, nell'insaziabilità delle proprie brame; dall'altro l'aggettivo veicola un'immagine che è, di fatto, opposta rispetto a quella realizzata da Catul. 68.157 *et qui principio nobis pater addit et aufert*¹³⁶, una perifrasi funzionale all'espressione dell'idea, topica in ambito tanto pagano quanto cristiano, di un'onnipotenza che si manifesta, tra l'altro, nella possibilità di elargire ogni bene (v. 158 *a quo sunt primo omnia nata bona*): un Giove, pertanto, che nella *coincidentia oppositorum* delle due immagini unisce al suo risultare *omnivolus* l'essere *omniparens*¹³⁷. Parimenti, il valore di *multivolus*, detto di una donna e con riferimento, per lo meno allusivo, a Lesbia, sembra rimandare direttamente alla sfera d'una passione che trova collocazione in ambito fondamentalmente adulterino senza che effettivo adulterio si realizzi, e senza tuttavia escludere una valenza più genericamente intesa alla definizione di quegli atteggiamenti muliebri che nell'insaziabilità e nella lascivia trovano compiuta caratterizzazione.

Di sicuro interesse appare, pertanto, la resa di γυνή ἑταιριζομένη di Sir. 9.3 con *mulier multivola* nel passaggio dalla LXX alla traduzione di VL, specie sulla base dell'originalità dell'aggettivo e delle sparute attestazioni di formazioni aggettivali analoghe. I commentatori moderni di Catullo¹³⁸ citano spesso, in raffronto, il composto *multicupidus*, di cui è testimone Varro *Men.* 545 Astbury nell'espressione *multicupida iuvenilitas*¹³⁹. D'una certa rilevanza, inoltre, l'occorrenza di *multivira* e *univira* in Min. Fel. 24.11 Kytzler *alia sacra coronat univira*¹⁴⁰, *alia multivira, et magna religione conquiritur, quae plura possit*

¹³⁶ Accolgo qui a testo la recentissima, convincente proposta di emendazione, avanzata da Silvia Condorelli (*Nota a Catullo 68, 157*, «BStudLat» 39, 2009, 606-615), al verso in esame, ipotizzata accogliendo la sistemazione dei versi finali del carme già suggerita da G. Pennisi, *Il carme 68 di Catullo*, «Emerita» 27, 1959, 223 ss., nonché sulla base di un significativo *locus similis* maniliano: poco perspicuo e assai problematico nella veste trādita, il v. 157 viene solitamente stampato fra *crucis* dai principali editori del testo catulliano (*et qui principio nobis terram dedit aufert*† [così, oltre a Maggiali, op. cit., *ad loc.*, che riproduce la congettura di Condorelli in apparato, anche R.A.B. Mynors, *C. Valeri Catulli carmina*, Oxford 1958, W. Eisenhut, *Catulli Veronensis liber*, Leipzig 1983, e D.F.S. Thomson, *Catullus*, Toronto 1997]).

¹³⁷ Vd. Condorelli, art. cit., 613.

¹³⁸ Si vedano, fra gli altri, Baehrens, op. cit., *ad loc.*; R. Ellis, *A Commentary on Catullus*, Oxford 1889², 425 e Kroll, op. cit., *ad loc.*

¹³⁹ In proposito vd. il commento di W.A. Krenkel, *Marcus Terentius Varro. Saturae Menippeae*, 3, St. Katharinen 2002, 1081ss.

¹⁴⁰ Relativamente al significato dell'espressione, cf. la notizia circa le prescrizioni rituali in uso nel santuario della *Fortuna Muliebris* in Dion. Hal. 8.56.4 αἱ δὲ γυναῖκες ἐν ἔθει κατεστήσαντο τῇ τῆς ἱερείας χρησάμεναι γνώμη, τῷ ξοάνῳ τούτῳ μήτε στεφάνους ἐπιτιθέναι μήτε χεῖρας προσφέρειν γυναῖκας, ὅσαι δευτέρων ἐπειράθησαν γάμων, τὴν δὲ τιμὴν καὶ θεράπειαν αὐτοῦ πᾶσαν ἀποδεδόσθαι ταῖς νεογάμοις. Cf. inoltre Serv. *Aen.*

adulteria numerare. Nel contesto della critica alle forme esteriori della *Romana superstitio*, Ottavio offre un rapido quanto ironico panorama dei *ritus* pagani, denunciandone, al contempo, il carattere ridicolo e le miserabili manifestazioni (*ridenda quam multa et iam miseranda*): dall'allusione all'usanza dei Luperci di procedere intorno al pomeriggio, indossando solamente semplici pelli di capra, in pieno inverno, alla menzione dell'abbigliamento e del *modus operandi* dei Salii e dei sacerdoti di Cibele; ancora, dall'accenno alle restrizioni in vigore presso certi santuari sino alla denuncia circa l'usanza in base alla quale dovessero essere, talora, le donne sposate una sola volta, talora, invece, quelle che avessero avuto più d'un marito, a presiedere certi gesti culturali¹⁴¹. Contestualizzato in tale ambito, il valore del termine *multivira* si definisce polemicamente non solo per il tono generale dell'*excerptum* minuciano, ironicamente diretto alla denuncia della ritualità pagana, ma evidentemente anche per una prassi, quella del divorzio, la cui diffusione – concepita non solo unilateralmente in chiave maschile – doveva rendere le *univirae* rara eccezione¹⁴².

4.19 *propter antiquum ritum quo repellebantur a sacerdotio, id est Fortunam Muliebrem non coronabant bis nuptae* e Tert. Monog. 17.3 Uglione *idolis certe et monogamia et uivitas apparent. Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi univira, sicut Matri Matutae*. Le attestazioni del termine *univira*, attribuito quale *Ehrentitel* (così S.W.J. Teeuwen, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn 1926, 125) alle sacerdotesse del tempio della *Fortuna Muliebris*, risultano affatto sparute nell'ambito della produzione letteraria pagana e cristiana; ben più numerose sono le iscrizioni in cui *univira* è attestato per designare, nelle epigrafi cristiane, colei che non ha contratto seconde nozze in seguito alla morte del marito, mentre, per quanto concerne quelle pagane, l'uso del termine è «riferito quasi esclusivamente alla sposa che in vita è rimasta sempre fedele al proprio coniuge senza mai ricorrere al divorzio o macchiarsi di adulterio» (R. Uglione, *Q.S.F. Tertulliano. Le uniche nozze*. Edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici, Torino 1993, 228). Sull'argomento si rimanda inoltre, fra gli altri, a J.B. Frey, *La signification des termes μόνανδροσ et univira. Coup d'œil sur la famille romaine aux premiers siècles de notre ère*, «RecSR» 20, 1930, 48-60; M. Humbert, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milano 1972, 59-75; B. Kötting, *Univira in Inschriften*, in W. den Boer (et al.), «Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink A.D. VI Kal. Nov. A. MCMLXXIII lustra complenti oblata», Amsterdam – London 1973, 195-206.

¹⁴¹ Min. Fel. 24.11 *Kytzler nudi cruda hieme discurrunt, alii incedunt pilleati, scuta vetera circumferunt, pelles caedunt, mendicantes vicatim deos ducunt; quaedam fana semel anno adire permittunt, quaedam in totum nefas videre; est quo viro non licet et nonnulla absque feminis sacra sunt, etiam servo quibusdam caerimonii interesse piaculare flagitium est; alia sacra coronat univira, alia multivira, et magna religione conquiritur, quae plura possit adulteria numerare*.

¹⁴² Vd. K.R. Bradley, *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, New York-Oxford 1991, 129 «for the upper classes of the central period, there is an abundance of evidence to show that serial marriage was an omnipresent reality, if not a prescriptive norm, and it follows that individuals might expect a succession of marriages in the

Sull'aggettivo *multivolus* già i commentatori antichi di Catullo mostrano la tendenza a considerarne il valore in termini di espressione della volubilità delle pulsioni femminili, intendendo sostanzialmente *multivola* come esplicitativo dell'*instabilitas cupidinum* e della molteplicità dei desideri muliebri¹⁴³, dunque, espressivo d'una donna 'multae voluptatis', con la possibilità che *multivolus* possa porsi quale conio modulato sul greco – per quanto in modo particolare¹⁴⁴ – non diversamente da altre formazioni latine in *multi-* (ad esempio *multinubus* < πολύγαμος: cf. *ThlL* 8.1590 s.v.). A ciò si aggiungano, inoltre, quei casi che tradiscono evidentemente una derivazione alternativa dell'aggettivo ed in cui *multivolus* viene spiegato come composto di *volo*, *-are*¹⁴⁵. Di un'interessante attestazione di *multivola* in questa accezione è testimone la *Glossa ordinaria*, erroneamente attribuita a Valafrido Strabone, che chiosa la *iunctura* di Sir. 9.3 *mulierem multivolam* in *Haereticorum Synagoga, quae per diversos errores volitat*¹⁴⁶

course of their adulthood. Literature might well have promoted the fiction that marriage was a union for life. But in actuality the number of women who could be described at death as univira was always small, and one husband of the late first century B.C. reflected the true situation when commemorating his wife of forty-one years, by remarking on the rarity of such long-lasting unions» (con rif. a *ILS* 8393). Su questo aspetto si veda inoltre, tra gli altri, Susan Treggiari, *Divorce Roman Style: How Easy and how Frequent was it?*, in B. Rawson (ed.), «Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome», Canberra-Oxford 1991, 31-46.

¹⁴³ Si veda e.g. A. Parthenius, *ad loc.*, che a proposito di *multivola* propone *multae.i.multiplicis & mutabiles [sic] uolutatis: & cupidinis instabilis*, nonché A. Guarinus, *ad loc.*, che, accanto all'esegesi dell'aggettivo in *multa oscula uoles*, chiosa *multiuola.i.multiplicis uoluntatis*.

¹⁴⁴ Vd. R. Gusmani, *Per una tipologia del calco linguistico (Parte I)*, «Incontri Linguistici» 1, 1974, 27 «quando Catullo conia, come attributo di una *mulier* libidinosa, il composto *multivola*, ha verosimilmente d'occhio l'omerico πολύβουλος «molto saggio, ricco di consigli», interpretato però come se fosse connesso con βούλωμαι anziché con βουλή».

¹⁴⁵ Cf. A. Parthenius, *ad loc.*, *multiuola: multu uolans*.

¹⁴⁶ L'interpretazione del composto come derivante da *volo*, *-are* appare inoltre corroborata dalla glossa al versetto successivo, che chiosa *cum psaltrice ne assiduus sis* (Sir. 9.4) con *haereticorum turba, quae per diversos errores dissilit* (PL 113, 1194A), dove *dissilit* rende evidentemente un'immagine analoga a quella suggerita da *volito* e *haereticorum turba* chiarisce l'espressione *haereticorum synagoga*, a proposito della quale cf. Firmil. *Cypr. Epist.* 75.14.2 *non est autem una nobiscum haereticorum synagoga, quia nec sponsa est adultera et fornicaria*. Nell'epistola inviata a Cipriano da Firmiliano, vescovo di Cesarea di Cappadocia, la discussione è incentrata sull'assai spinosa questione relativa alla validità del battesimo degli eretici, problema che toccò evidentemente tanto la chiesa africana quanto quella orientale. Le decisioni sinodali con cui i vescovi si erano pronunciati a favore della necessità del battesimo per quegli eretici che avessero deciso di tornare alla chiesa avevano incontrato la ferma resistenza di Papa Stefano. *L'excerptum* sopra riprodotto testimonia

(PL 113, 1194A), ripresa palmare dell'esegesi proposta da Rabano Mauro nel commento all'*Ecclesiastico*: PL 109, 820A «Ne respicias mulierem multivolam, ne forte incidas in laqueos illius». *Multivola mulier est haereticorum synagoga, quia non unionem catholicae fidei, et veritatem evangelicae doctrinae servare appetit, sed per devia diversorum errorum pergere diligit, ubi et laqueos ponit, quia sectas perditionis ad decipiendas animas instruit; ad quam respicere prohibemur, quia nequaquam societati illius commisceri permittimur*. Suddetta attestazione, per il valore evidentemente spregiativo che caratterizza la glossa *haereticorum synagoga*, tradisce peraltro una formulazione esegetica in virtù della quale il senso proprio, in cui l'espressione *mulier multivola* è da intendersi nel testo biblico (considerato il contesto parenetico incentrato sulla precettistica coniugale di *Sir.* 9), viene ora reinterpretato allegoricamente: in tal modo la lascivia della *mulier multivola* e la sua ondivaga dipendenza dal desiderio divengono figura di una *turba haereticorum*, qui volutamente indistinta, avente come prerogative la

la volontà di Firmiliano di ribadire a Cipriano la convinzione che la Chiesa dovesse essere Una, Madre e Sposa, istanza condivisa da Cipriano e, al contempo, palese ripresa degli strali accusatori nei confronti di un Papa che, nelle parole del vescovo di Cesarea, avrebbe mirato a provocare divisioni in seno alla Chiesa stessa (*Cypr. Epist.* 75.2.1-3). A questo proposito le argomentazioni addotte da Firmiliano si fondano sulla puntuale inserzione, nel contenuto epistolare, di *excerpta* neo e veterotestamentari (*2 Cor.* 11.2; *Ps.* 44.11; *Cant.* 4.8 e 5.2), al fine di giustificare la tesi circa la necessità dell'unità della chiesa su basi ben più solide rispetto agli argomenti portati da Papa Stefano in relazione al battesimo degli eretici: *quod si baptismum haereticorum habere potest regenerationem secundae natiuitatis, non haeretici sed filii dei computandi sunt qui apud illos baptizantur* ¶ *secunda enim natiuitas quae est in baptismum filios Dei generat. si autem sponsa Christi una est, quae est ecclesia catholica, ipsa est quae sola generat Deo filios. neque enim multae sponsae Christi, cum dicat Apostolus: 'despondi uos uni uiro uirginem sanctam adsignare Christo'; et: 'audi filia et uide et inclina aurem tuam et obliuiscere populi tui, quia desiderauit rex speciem tuam'; et: 'ueni sponsa de Libano, aduenies et pertransibis a principio fidei'; et: 'ingressus sum in hortum meum, soror mea, sponsa'* ¶ *uidemus unam personam ubique proponi, quia et sponsa est una* ¶ *non est autem una nobis cum haereticorum synagoga, quia nec sponsa est adultera et fornicaria. unde nec potest filios Deo parere. nisi si secundum quod Stephano uidetur haeresis quidem parit et exponit, expositos autem ecclesia suscipit, et quos non ipsa peperit pro suis nutrit, cum filiorum alienorum mater esse non possit* ¶ *Cypr. Epist.* 75.14.1-2 ¶ *iⁿ rīfērīmēⁿ tō āll'ēsprēssīōⁿ ē haereticorum synagoga sī ēēdā āⁿ chē g[¶]w[¶] h lārē, The Letters of St. Cyprian. Volume 4, New York 1989, 269 n. 65, che si chiede se nell'uso del termine *synagoga* possa intravedersi una forma di «exploitation of anti-Jewish sentiment. Firmilian's city of Caesarea must have had a prominent Jewish community if 12,000 Jews can be said to have perished in the Persian attack upon it». Cf. inoltre l'espressione *synagoga superbiorum* di *Sir.* 3.30 VL, a proposito della quale si veda G. Scarpata, *Sanitas come traduzione latina di σωτηρία*, in Nuria Calduch-Benages – J. Vermeylen (eds.), «Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and The Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert», Leuven 1999, 253.*

volubilità¹⁴⁷ e l'inclinazione ai *devia diversorum errorum*. Appare peraltro plausibile che, anche nell'esegesi di Rabano Mauro, l'aggettivo sia interpretato nella derivazione da *volo,-are* (il ricorso all'espressione *per diversos errores volitat* nella *Glossa ordinaria* corrisponde a *per devia diversorum errorum pergere* di Rabano Mauro, con l'unica differenza – ci sembra non sostanziale – rappresentata dal fatto che il più esplicito *volitare* si sostituisce a *pergere*)¹⁴⁸.

In riferimento inoltre alla possibile interpretazione di *multivolus* come composto di *volare* e in *iunctura* con termini (e.g. *vanitas*) atti all'espressione della volubilità dell'animo e di talune sue manifestazioni si veda Cassian. *Conl.* 3.24.4 Pichery *non enim sedare interioris hominis motus et cogitationum suarum tempestatibus obuiare iugi sollicitudine ac perseueranti intentione didicerunt, qui subdiualibus cotidie operibus desudantes tota die sub aëria inanitate non solum carne, uerum etiam mente peruolitant et cogitationes suas cum mobilitate corporea passim in aperta diffundunt. Et idcirco nec multiuolam animi sui sentiunt uanitatem nec eius lubricos possunt cohercere discursus, et contritionem spiritus non ferentes intolerabilem sibi ipsam silentii sui aestimant iugitatem, ac laboriosis ruris operibus indefessi uincuntur otio et quietis suae diuturnitate lassantur*. Nel colloquio tenuto da Abramo sulla mortificazione, la discussione sui luoghi che dovrebbero essere prediletti dagli anacoreti, sì che l'attività di riflessione ne sia favorita e le distrazioni evitate, si accompagna ad un *exemplum* fornito dall'abate circa la difficoltà e la fatica che la vita solitaria comporta: l'attaccamento al lavoro della terra e l'incapacità di sopportazione dell'isolamento nelle proprie celle fa sì che coloro i quali dimorano nel deserto di Calamo, una volta giunti presso altre località, siano oppressi da *cogitationum aestus* ed *animi anxietas*. Ne risulta, pertanto, che essi non sono in grado di opporsi all'assalto dei propri pensieri (*non ... cogitationum suarum tempestatibus obuiare*),

¹⁴⁷ Simile è il valore della *iunctura multivola multitudo*, espressione del carattere volubile della massa, nei *Commentaria* di Murrnellius al libro 3 del *De consolatione philosophiae* di Boezio, all'interno della trattazione circa la *fallacia* dell'umana gloria, *quam plerique mortales tanto studio petunt* (PL 63, 1010B): cf. PL 63, 1011C *geminis de causis ostendit popularem gloriam ne commemoratione quidem dignam, cum nec vero iudicio proveniat, sed nimis corrupto, ut indoctae et stultae, ac (ut ita loquar) multivolae multitudinis, quae saepe laudat nocentes, vituperat innocentes, nec unquam constans permaneat, verum levissimo huc illucque momento transferatur*. Sulla volubilità resa attraverso il ricorso a *iuncturae* in cui *multivolus* è espressivo del *motus animi*, cf. Beda, *Expositio in Samuelem* 1.1 Hurst *ob multiuolum uariantis animi motum*.

¹⁴⁸ Non così, invece, nella tarda attestazione di *multivola*, contenuta nell'esplicita *exhortatio ad vitandum mulieres*, in Raymundus de Rocoello, *Certamen anime* 54, vv. 75-77, *Noli ridere, dormire, loqui, residere, / Pergere, concinere cum multiuola muliere! / Fraus inter uerba latitat uelut anguis in herba*.

perché impegnati nel lavoro quotidiano e in un movimento fisico che trova il proprio corrispettivo interiore nella ‘mobilità’ della *mens* (*non solum carne, uerum etiam mente peruolitant*), concetto, quest’ultimo, suggellato dall’espressione *multivola animi vanitas*, il cui valore si chiarisce in rapporto sia a *pervolito* che ai *lubrici discursus* successivamente dall’autore menzionati¹⁴⁹.

Nella trasposizione in esametri di Eirico d’Auxerre della *Vita Sancti Germani*, composta alla fine del V secolo da Costanzo di Lione, *multivolus*, forse diretta ripresa catulliana¹⁵⁰, è attestato quale attributo autoreferenziale dell’autore, *multivolus poeta*, che, pur riconoscendo quanto degne sarebbero le gesta di *Genovefa, clarissima virgo* d’esser oggetto di composizione poetica, è ciononostante costretto a rinunciare, evidentemente sulla base di fatiche letterarie già iniziate e tali da obbligare il poeta a non potersi gravare di nuovi impegni: Eirico, *Vita S. Germani*, vv. 443-446 (*MGH, Poet. Lat. aevi Carol.* 3, p. 486) *singula gestorum, clarissima virgo, tuorum / committi calamis fuerat devotio nostris, / grandia multivolum revocant sed coepta poetam*. Per quanto appaia plausibile ipotizzare che *multivolus*, nell’*excerptum* testé riprodotto, rimandi al valore proprio dell’aggettivo, e che quindi stia qui a definire le ambiziose aspirazioni di un poeta che ‘molto vorrebbe’ (pur non avendo a disposizione il tempo necessario), non ci pare di poter escludere *a priori* l’utilizzo dell’aggettivo, da parte dell’autore, nella sua derivazione da *volo*, *-are*: l’immagine che ne deriverebbe sarebbe, a questo punto, quella di un poeta che, pur incline a ‘svolazzare’¹⁵¹ tra più temi, viene ricondotto al dovere dai propri *grandia coepta*.

¹⁴⁹ Già Alardus Gazaeus, editore secentesco delle *Conlationes*, nota, a proposito dell’espressione *volucris humanae mentis excursus* (*Cassian. Conl.* 3.23.19 Pichery), sia che Cassiano tratta più diffusamente di tale aspetto nella *Conlatio 7, quae est de mobilitate animae* (Alardus Gazaeus in *Conl.* 3.23.19, *ad loc.* [PL 49, 1277B]), sia che a suddetta espressione corrisponde altrove *multiuolam animi uanitatem et lubricos discursus* (con rif. alla sopra riprodotta *Conl.* 3.24.4), rendendo pertanto chiara l’interpretazione del composto, nella sua corrispondenza con *volucris excursus*, come derivante da *volare*. Sull’occorrenza della *inunctura multivola vanitas* cf. inoltre Adamus Perseniae, *Epist.* 18 (PL 211, 646A) *plumbei cordis gravitas, et multivolae vanitatis dilectio falsae iucunditatis apud me mendacio delectantur*.

¹⁵⁰ Sulla possibile conoscenza di Catullo da parte di Eirico d’Auxerre, e, più in generale, sulla circolazione del *Liber* in Francia nei secoli IX e seguenti, vd. le osservazioni di Agnesini, op. cit., 127ss. e, similmente, già B.L. Ullman, *The Transmission of the Text of Catullus*, in «Studi in onore di Luigi Castiglioni», Firenze 1960, 1027-1057 e G. Fiesoli, *Percorsi di classici nel medioevo: il Lucrezio bobiense. Raterio lettore di Plauto e di Catullo*, «MedRin» 18, 2004, 1-37.

¹⁵¹ Cf. il valore dell’aggettivo riferito alla *proles multivola* di cui si priverrebbero i corvi secondo l’attestazione dell’*Economico* di Corrado di Megenberg (*MGH, Staatsschriften* 3.1, 80) *o quam ingrata corvina impietas, que pocius prolem necat quam commodum amittat, pocius cadavera diglutit sola quam quod decoretur prole multivola*.

Le difficoltà esegetiche nell'interpretazione della 'straniera' / ἑταιριζομένη di Sir. 9.3 devono peraltro essere contestualizzate entro l'alveo della complessità e dell'ambivalenza della concezione matrimoniale, e della donna in generale, mostrata da Ben Sira: a proposito di quest'ultima, l'autore oscilla tra sentimenti spesso contrastanti, e ciò non necessariamente solo quando l'afflato parenetico sia rivolto alla dispensazione ai giovani di consigli relativi alla necessità di tenersi alla larga da pericolose tentazioni mulierbri (Sir. 9.3-9; 47.19), ma anche laddove il discorso cada sul tema coniugale della buona o della cattiva moglie. In questo caso, alla definizione d'una netta e precisa separazione dei ruoli sociali all'interno della casa, Ben Sira – colui che secondo alcune posizioni piuttosto radicali sarebbe il misogino *par excellence*, tanto da meritarsi il titolo di *'male chauvinist pig number one'*¹⁵² – accosta la chiara consapevolezza circa la felicità (maschile) che una buona moglie e un buon matrimonio sono in grado di garantire (cf. Sir. 26.1-4; 26.13-18; 36.21-26). Toni assolutamente divergenti da quelli utilizzati allorché la consorte non si riveli rispondente alle attese (cf. Sir. 25.13-26), oppure quando il discorso si discosti dal tema della moglie per toccare quello, non meno delicato, delle figlie¹⁵³ (cf. Sir. 22.3; 42.9-14). Va da sé, tuttavia, che una corretta inquadratura delle posizioni espresse da Ben Sira a proposito della donna – che non può essere, nel caso in esame, intesa in termini gene-

¹⁵² H. McKeating, *Jesus ben Sira's Attitude to Women*, «ExpT» 85, 1973-1974, 85 (cf. inoltre T. Gallus, *A muliere initium peccati et per illam omnes morimur*, «VD» 23, 1943, 272, il quale, in riferimento a Sir. 25.24, sostiene che «auctor sacer non intendit dare expositionem aliquam dogmaticam de peccato originali. Intentio eius est describere mulierem malam et bonam, "ut tandem omnia, quae in feminas possint conferri mala in unum quasi colligat, monet initium peccati et mortis nos debere mulieri, scil. cum Eva primo ex arbore ederet maritoque ut idem faceret, persuaderet" [C.G. Bretschneider, *Liber Jesu Siracidae graece*, Ratisbonae 1806, 381 s.]»). Per una disamina improntata a maggior equilibrio si veda M. Gilbert, *Ben Sira et la femme*, «Revue Theologique de Louvain» 7, 1976, 426-442 e, più in generale, la discussione delle principali posizioni in materia da parte della critica moderna in F.V. Reiterer, *Review of Recent Research on the Book of Ben Sira (1980-1996)*, in P.C. Beentjes (ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research...*, cit., 23-60, con riferimento particolare al par. 12 (*Ben Sira's attitude towards woman*), 57-59.

¹⁵³ Cf. Duesberg-Fransen, *Ecclesiastico*, Torino-Roma 1966, 50-51 e McKeating, art. cit., 85-86. Sull'argomento si vedano inoltre K.E. Bailey, *Women in Ben Sirach and in the New Testament*, in R.A. Coughenour (ed.), «For Me to Live. Essays in Honor of James Leon Kelso», Cleveland 1972, 56-73, il quale riunisce gli *excerpta* di Ben Sira suddividendoli, ma senza discuterli, a seconda della tipologia femminile («mother», «wife», «daughter», «women in general», «married women», «classes briefly mentioned» e «harlots»), mentre puntuale ed ampia è la discussione di W.C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women: A literary Analysis*, Chico 1982.

rali bensì secondo una dimensione sostanzialmente coniugale – non può esulare dalla considerazione che l’uditorio di Ben Sira, destinato alla fruizione della paretisi, di sapore spesso gnomico¹⁵⁴, dispensata dal saggio, è costituito da un pubblico maschile: «un homme parle à des hommes»¹⁵⁵, e ciò in un contesto tale per cui la donna è vista in funzione della vita coniugale, all’interno cioè di un istituto, quello del matrimonio, che secondo la lettura sapienziale realizza la duplice funzione di fungere e da fonte di stabilizzazione dell’uomo, e da strumento in grado di garantire al maschio integrazione sociale. A ciò si aggiungano, inoltre, le difficoltà oggettive legate alla necessità di delineare contorni precisi per un termine, o meglio un’espressione (**hrz hva**), che tende a sfuggire interpretazioni sicure.

Nel contesto, ad esempio, della letteratura biblica postesilica, le testimonianze legate ad una prassi che prevedeva la netta separazione degli israeliti dagli stranieri si sostanziano spesso nell’identificazione di quei gruppi definiti da termini quali *zār* e *nochrî* con stranieri considerati tali perché appartenenti ad altre etnie, e pertanto, alla luce della loro idolatria, guardati con disprezzo: di qui la convinzione, già preesilica, dell’impossibilità di giungere a forme di integrazione che avrebbero intrinsecamente comportato il rischio del sorgere di nuove forme sincretistiche¹⁵⁶, e ciò indipendentemente dal fatto che già la storia cronista attesti quell’atteggiamento oscillante fra radicalità del rifiuto dello straniero e sua accettazione, atteggiamento peraltro testimoniato anche dai libri profetici esilici, postesilici e

¹⁵⁴ Il suddetto aspetto è anche testimoniato dal successo e dall’ampia circolazione che alcuni dei proverbi di Ben Sira dovettero avere in ambiente rabbinico. Già M. Gilbert (*The Book of Ben Sira: Implications for Jewish and Christian Traditions*, in S. Talmon [ed.], «Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period», Philadelphia 1991, 81-91) si era posto l’interrogativo circa forma e provenienza delle citazioni rabbiniche del libro di Ben Sira. Sull’argomento si veda ora B.G. Wright III, *B. Sanhedrin 100b and Rabbinic Knowledge of Ben Sira*, in Caldich-Benages – Vermeylen (ed.), «Treasures of Wisdom...», cit., 41-50, che conclude asserendo come «some of the proverbs of Ben Sira were undoubtedly more popular than others, and people probably used certain types of material more than others. Proverbs on particular topics, like shame, women, or friends, ideally suit popular advice and homiletical contexts» (48).

¹⁵⁵ Gilbert, *Ben Sira et la femme...*, cit., 427. Sull’argomento si vedano inoltre le osservazioni di Claudia V. Camp, *Understanding a Patriarchy: Women in Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira*, in Amy-Jill Levine, «“Women like This”. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World», Atlanta 1991, 1-39.

¹⁵⁶ Sull’argomento si vedano le puntuali osservazioni di I. Cardellini, *Stranieri ed “emigrati-residenti” in una sintesi di teologia storico-biblica*, «RivB» 40, 1992, 129-181 e di A. Rolla, *Lo straniero nella letteratura biblica del postesilio*, in «Ricerche Storico-bibliche» 8, 1996, 145-161.

nei Midrashim biblici (in particolar modo il *Libro di Giona*). L'applicazione di tale concezione in ambito etico-familiare, nonché giuridico, determina quindi con una certa frequenza che, in taluni scritti, l'imposizione del divieto di contrarre matrimonio con una 'straniera' rappresenti un dato non solo concernente la donna non giudea da cui è bene che gli israeliti si guardino, bensì estensibile e da doversi osservare anche da parte di quei *n'tînîm* che, da 'oblati', appartenevano a etnie straniere pur essendo stati integrati nella comunità giudaica¹⁵⁷. L'oscillazione tra accettazione dello straniero e suo rifiuto permane anche laddove il contesto di riferimento sia rappresentato dai Libri sapienziali: *Proverbi* e *Siracide* costituiscono, sotto questo particolare punto di vista, fonte preziosa di attestazioni relative alla presenza dello straniero, in riferimento ai rapporti con il quale le prescrizioni risultano piuttosto perspicue, specie nella misura in cui il referente non sia genericamente lo straniero stesso, bensì una donna straniera, *'îššâ zārâ* (**hrz hva**). E, in tal senso, la precisa identificazione della *zārâ* di Sir. 9.3 con un tipo particolare di donna piuttosto che con un altro risulta problematico, in modo non sostanzialmente divergente dal problema rappresentato dalla *'îššâ zārâ* / *'îššâ nokrîyâ* in *Prov.* 1-9 (cf., e.g., *Prov.* 2.16; 7.5), a proposito della quale le proposte d'interpretazione¹⁵⁸ si sono fondamentalmente articolate nel solco del quadrinomio 'donna dissoluta dedita alla prostituzione sacra legata al culto di Astarte'¹⁵⁹ / 'israelita

¹⁵⁷ Per la discussione di taluni passi, e.g. *Neh.* 9 ed *Esd.* 9-10, si veda Rolla, art. cit., 147ss. Su *Neh.* 9 si veda inoltre J. Vermeylen, *The Gracious God, Sinners and Foreigners: How Nehemiah 9 Interprets the History of Israel*, in Nuria Calduch-Benages – J. Liesen (eds.), «History and Identity: How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History. International Conference of Deuterocanonical and Cognate Literature 2nd-6th July 2005, Barcelona (Spain)», Berlin-New York 2006, 77-114. Si veda inoltre F. Bianchi, *La donna del tuo popolo. La proibizione dei matrimoni misti nella Bibbia e nel medio Giudaismo*, Roma 2005, 74-83.

¹⁵⁸ Un riepilogo delle posizioni assunte dai vari studiosi in merito sino agli anni '50 si ha in W. Baumgartner, *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1951, 216. Più di recente, oltre ai contributi sotto ricordati, si vedano inoltre J. Vermeylen, *La femme étrangère dans le livre des Proverbs*, in T. Römer (ed.), «Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin», Heidelberg 1991, 221-235; J. Blenkinsopp, *The Social Context of the «Outsider Woman» in Proverbs 1-9*, «Bib» 72, 1991, 457-473; H.C. Washington, *The Strange Woman of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society*, in Athalya Brenner (ed.), «A Feminist Companion to Wisdom Literature», Sheffield 1995, 157-184 e J. Vermeylen, *Pourquoi fallait-il édifier des remparts? Le Siracide et Néhémie*, in Calduch-Benages – Vermeylen (ed.), «Treasures of Wisdom...», cit., 195-213, *praes.* 211 e n. 57; P.A. Bird, *Prostitution in the Social World and the Religious Rhetoric of Ancient Israel*, in C.A. Faraone – Laura K. McClure (eds.), «Prostitutes & Courtesans in the Ancient World», Madison 2006, 40-58, *praes.* 45.

¹⁵⁹ L'ipotesi è di G. Boström, *Proverbiastudien. Die Weisheit und das Fremde Weib in Spruch 1-9*, Lund 1935.

adultera'¹⁶⁰ / 'donna di provenienza varia ma dal comportamento socialmente oggetto di riprovazione'¹⁶¹ / 'straniera considerata una prostituta socialmente'¹⁶². Qualora poi si consideri la possibilità che la menzione della 'iššâ zārâ celi una valenza metaforica funzionale alla rappresentazione poetico-simbolica dell'opposto della sapienza personificata¹⁶³, il valore dell'espressione ebraica continua tuttavia a mantenere un'ambiguità difficilmente interpretabile con sicurezza secondo ora l'una, ora l'altra sfumatura esegetica, e ciò indipendentemente dal fatto che il contesto di riferimento sembri, in taluni casi, poter alludere a posizioni diverse dalle *male perspectives* consuete nei testi sapienziali¹⁶⁴.

¹⁶⁰ P. Humbert, *La 'femme étrangère' du livre des Proverbs*, «RES» 2, 1937, 49-64; Id., *Les adjectifs 'zār' et 'nokrî' et la 'femme étrangère' des Proverbs bibliques*, in «Mélanges syriens offerts à M.R. Dussaud», 1, Paris 1939, 259-266 (= *Opuscles d'un hébraïsant*, «Mémoires de l'Université de Neuchâtel» 26, 1958, 111-118).

¹⁶¹ Vd. L.A. Snijders, *The Meaning of zār in the Old Testament*, Leiden 1954, 1-154 e Id., s.v. *zûr/zar*, *GLAT* 2, coll. 593-600, *praes.* col. 598 (= *ThWAT* 2, col. 562), che ritiene non del tutto soddisfacenti le ipotesi di Boström e Humbert e aggiunge che la 'iššâ zārâ di *Prov.* «si presenta come un determinato tipo, che viene caratterizzato con chiarezza [...], una donna che si è allontanata dal proprio posto nella società». Con Snijders concorda parzialmente W. McKane, *Proverbs. A New Approach*, London 1970, 285. Si veda tuttavia in proposito G. Gjorgjevski, *Enigma degli enigmi. Un contributo allo studio della composizione della raccolta salomonica* (Pr. 10,1 – 22,16), Roma 2001, 237, che, seguendo A. Bonora, *Quale ideale di «società» secondo Pr 22,1-16?*, «RivBib» 39, 1991, 153, ritiene forse preferibile «mantenere l'ambiguità del termine ebraico, che sembra alludere alla prostituta o alla squaldrina, però senza escludere che si riferisca pure alle donne dedite a culti idolatrici».

¹⁶² Questa l'interpretazione di F. Vattioni, *La «straniera» nel libro dei Proverbi*, «Augustinianum» 7, 1967, 352-357. Si vedano inoltre l'analisi di L.A. Schökel - J. Vilchez Líndez, *I Proverbi*, Roma 1988, 235-236, recepita da Vittoria D'Alario, *Le donne nei Libri Sapienziali*, in A. Bonora - Priotto (et al.), «Libri Sapienziali e altri scritti», Torino 1997, 416 e, più di recente, Dinh Anh Nhue Nguyen, «Figlio mio, se il tuo cuore è saggio»: studio esegetico-teologico del discorso paterno in *Pro 23, 15-28*, Roma 2006, 269ss.

¹⁶³ Così A. Bonora, *La "donna straniera" in Pr 1-9*, «RSB» 6, 1994, 101-109. In proposito si vedano inoltre Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985, 115-120; G.A. Yee, «I have perfumed my bed with myrrh»: *The Foreign Woman ('iššâ zārâ) in Proverbs 1-9*, «JStOT» 43, 1989, 53-68 e J. Cook, «'iššâ zārâ (Proverbs 1-9 Septuagint): A Metaphor for Foreign Wisdom?», «ZAW» 106, 1994, 458-476, secondo cui «the figure of the loose woman plays a central role in the first part of the book of Proverbs (Hebrew text). She is used as a metaphor in order to convey various symbolical perspectives on more than one level». J.L. Crenshaw, *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence*, New York 1998, 118, arriva a ipotizzare che la ragione alla base di suddetto uso metaforico fosse la necessità, da parte del maestro, di evitare la noia e il sonno nei discenti, sì che la rappresentazione della Sapienza «as a beautiful bride» e della Stoltezza «as a harlot enticing young men to destruction» (p. 118) potesse tenerli svegli grazie all'erotizzazione della materia. Per la Sapienza e la Stoltezza personificate, cf. rispettivamente *Prov.* 1.20-33; 3.13-18; 4.5-13; 8.1-31; 9.1-6 e *Prov.* 9.13-18.

¹⁶⁴ Se, ad esempio, Camp, *Wisdom and the Feminine...*, cit., e Carol A. Newson, *Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9*, in Peggy L. Day (ed.),

Suddetta difficoltà nell'individuazione di una referente chiaramente definibile per la **hrz hva** permane anche in riferimento a *Sir.* 9.3, a proposito del quale Minissale ricorda che «l'ambigua e controversa designazione ebr. **hrz hva** che in *Pro* 2,16; 5,3.20; 7,5 può indicare sia una donna israelita ma “estranea” in quanto sposata ad un altro, e sia quella etnicamente “straniera” e perciò più facilmente libertina [...] mantiene anche qui la sua genericità», a cui lo studioso aggiunge che «il duplicato dello stico 3ab in 3cd (**dyt st la hrz ~c** “con una prostituta non avere confidenza”: A1a1), che la identifica semplicemente con la **hrz** – πόρνη [...], di cui in realtà si parla in 6a, elimina l'ambiguità privilegiando il secondo significato»¹⁶⁵. Vattioni, nella sua disamina circa la presenza della “straniera” nei *Proverbi*, sostiene che *Sir.* 9.3 costituirebbe un parallelo significativo in grado di confermare che «la *zārāh* è considerata una prostituta socialmente», suffragando la considerazione sostanzialmente sinonimica di *zônāh* e *nokrîyâ* di *Prov.* 23.27. Se poi Peters¹⁶⁶ stimava che la menzione della **hrz hva** in *Sir.* 9.3 alludesse alla figura d'una moglie e non a quella d'una prostituta, con quest'ultima accezione valutata come secondaria, Van Peursen ritiene valida l'identificazione della *zārâ* con una «harlot» sulla base, anche, della resa siriana del passo nella Peshitta: discutendo i casi in cui il testo siriano rechi un «single noun» a fronte della struttura 'nome + aggettivo' dell'ebraico, lo studioso giustappone le due lezioni ebraiche, contrassegnate come A¹ e A² (dunque **hrz hva** e **hrz**), suffragando pertanto un'interpretazione tale da giustificare l'equivalenza *zārâ* = prostituta. Secondo Trenchard, invece, l'espressione rimanderebbe a un'adultera: *Sir.* 9.1-9 «is set in the form of advice to a man, probably

«Gender and Difference in Ancient Israel», Minneapolis 1989, 142-160, discutono le rappresentazioni della donna nei testi Sapienziali come riflesso di prospettive in sostanza maschili, Athalya Brenner (*Some Observations on the Figurations of Woman in Wisdom Literature*, in Heather A. McKay – D.J.A. Clines [eds.], «Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday», Sheffield 1993, 192-208) si chiede se «those figurations [...], in some or a number of cases, reflect female interests and perspectives». Più di recente, tuttavia, M. Sneed, «*White Trash*» *Wisdom: Proverbs 9 Deconstructed*, «JHS» 7, 2007 [url: www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_66.pdf], ha ipotizzato che «the eroticization of wisdom has a darker and more sinister side. Instead of serving to liberate woman, it reinscribes traditional ideology along the lines of gender, social class, and race» (p. 3), specie sulla base della fragilità «of the boundary between both women. In their presentations, each is shown tainted by the Other. For success, Woman Wisdom must be deceptive like Woman Folly. And Woman Folly is revealed to be quite wise and crafty. Both women are accomplices to each other's path. Each supplements the other» (p. 10).

¹⁶⁵ Minissale, *La versione greca del Siracide...*, cit., 229 n. 124.

¹⁶⁶ N. Peters, *Das Buch Ben Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster 1913, 82.

a young man, concerning his dealings with women of various sorts and roles. These verses treat his relationship to married women, i.e., the wives of other men»¹⁶⁷, con l'esegesi proposta dallo studioso che troverebbe indiretto sostegno nell'interpretazione di *Sir.* 26.9 LXX (πορνεία γυναικὸς ἐν μετεωρισμοῖς ὀφθαλμῶν / καὶ ἐν τοῖς βλεφάροις αὐτῆς γνωσθήσεται), in cui «the expression porneia gynaikos clearly refers to the adulterous activity of a wife. [...] The term porneia can refer to prostitution [...]. A prostitute may be a married woman, or a married woman may, for one reason or another, play the role of a prostitute. [...] Thus, en porneia must mean “by means of fornication”»¹⁶⁸ (in riferimento al fatto che la *πορνεία* di una *γυνή*, esplicitandosi nel *μετεωρισμόν ὀφθαλμῶν*, possa non alludere necessariamente alla prostituzione comunemente intesa bensì a comportamenti lascivi propri di colei che usi impropriamente lo sguardo quale strumento di seduzione, cf. *Zon.* ε 892 T. *s.v.* ἐταιριζομένη, che, accanto a ἐρεθιζομένη e προσηνωμένη, interpreta *πορνικῶς βλέπουσα*). Pahk, il quale rimanda alla discussione di Trenchard e concorda con Skehan – Di Lella¹⁶⁹ nel riconoscimento alla **hrz hva** di *Sir.* 9.3 delle peculiarità della donna sposata che si comporta similmente a una prostituta, ammette che «it is difficult to determine the juridico-social condition of the strange woman»¹⁷⁰.

Non si intende tuttavia, in questa sede, tentare di chiarire la *vexata quaestio* inerente all'accezione specifica in cui la **hrz hva** di *Sir.* 9.3 dovrebbe essere intesa (indipendentemente dalle numerose ipotesi prodotte a sostegno ora dell'una, ora dell'altra interpretazione [con rif. particolare alle attestazioni testimoniate dai *Proverbi*], l'espressione ebraica continua a mantenere un'ambiguità di fondo che pare difficilmente risolvibile), bensì le conseguenze ermeneutiche e interpretative derivanti dalle rese rispettivamente del traduttore greco e di quello di VL (*γυνή ἐταιριζομένη* e *mulier multivola*).

Relativamente alla prima, Minissale ricorda che l'utilizzo, da parte del traduttore greco, di *γυνή ἐταιριζομένη* indurrebbe a pensare che vi sia un'allusione al «particolare costume greco delle “eterè”», con-

¹⁶⁷ Trenchard, op. cit., 109.

¹⁶⁸ Ibid., 115-116. Più in generale, su questo argomento si veda Liliana Rosso Ubigli, *Alcuni aspetti della concezione della porneia nel tardo-giudaismo*, «Henoch» 1, 1979, 201-242.

¹⁶⁹ P.W. Skehan – A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, 218.

¹⁷⁰ J.Y.S. Pahk, *Women as Snares. A Metaphor of Warning in Qoh 7,26 and Sir 9,3*, in Caldusch-Benages – Vermeylen (eds.), «Treasures of Wisdom...», cit., 401 n. 22.

cetto che «ritorna in 41,22b (**hrz** γυνή ἑταίρα, questa volta con l'uso dell'agg. [...])»¹⁷¹. Da Hauck-Schultz viene rimarcato come sia significativo il fatto «che i LXX usino costantemente il termine πόρνη, che è duramente negativo e spregiativo. Soltanto in *Iud.* 11,2 e due volte negli scritti sapienziali – mai nel N.T. – la prostituta è detta ἑταίρα», con riferimento cioè a *Sir.* 41.22 + *Sir.* 9.3¹⁷². Più di recente Wagner ha suggerito che il ricorso alla perifrasi γυνή ἑταιριζομένη tradirebbe una certa cautela da parte del traduttore, motivata dalla scelta di un termine meno esplicito rispetto a πόρνη: «gegenüber dem semantisch nahestehenden πορνεύειν ist ἑταιρίζεσθαι sicherlich der unverfänglichere und feinere Ausdruck»¹⁷³.

Sulla base della discussione qui proposta della *summa* delle occorrenze di ἑταιριζομένη (usato unitamente o meno con γυνή) registrate¹⁷⁴, sembrerebbe verosimile affermare che, eccezion fatta per pochi *loci* in cui il participio potrebbe alludere – mai tuttavia esplicitamente – alla figura delle etere, nella gran parte dei casi il termine è utilizzato o come sinonimo di πόρνη per la designazione di una donna che si prostituisce – e ciò senza che una effettiva consapevolezza distintiva tra πόρνη ed ἑταίρα emerga chiaramente – oppure quale espressione deputata alla più generica denotazione di costumi lascivi. Inoltre, an-

¹⁷¹ Minissale, *La versione greca del Siracide...*, cit., 229-230 n. 124. Più di recente Minissale ricorda che «the traditional theme of the strange woman (Prov 2:16; 5:3.20; 7:5; 22:14; 23:27) is taken up again by Ben Sira in the widest acceptance of this term, which can be interpreted as referring to the woman who is not one's own wife, and is, therefore, an outsider, or to the woman who prostitutes herself and can be also ethnically foreign», figura, quest'ultima, che troverebbe espressione nel greco ἑταιριζομένη (A. Minissale, *The metaphor of "falling": hermeneutic key to the Book of Sirach*, in Passaro – Bellia [eds.], op. cit., 257).

¹⁷² F. Hauck – S. Schulz, s.v. πόρνη, in *GLNT* 10, col. 1459 e n. 31 (= *ThWNT* 6, 1959, col. 584).

¹⁷³ C. Wagner, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach. Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts*, Berlin-New York 1999, 207.

¹⁷⁴ Di seguito Athen. 13.593b; Flav. Ios. *Ant.* 5.306 e 8.417; Chrys. *Virg.* 55.2-9; *Fem. reg.* 7.62-64; *Laz.* 1.8 e 3.1; *Laed.* 6.27 e 9.14; *Stat.* 14.4; *Hom.* 87 in Io.; *Hom.* 4 in Rom.; *Hom.* 17 in Rom.; *Hom.* 15 in Heb.; *Hom.* 19 in 2 Cor.; *Is. interp.* 3.8; *Hom.* 8 in 1 Tim.; *Anna* 1.6; *Lyd. Ost.* 56.13-16; *Evagr. Hist. Eccl.* 4.30; *Const. App.* 1.8.51-57; *Ast. Soph. Ps.* 4 19; *Eust. ad Hom.* Ξ 186.976.55; *Anon. in Rh.* 17.23-28; *Niceph. Refutatio* 110.1-5; *Cyr. in Am.* II iv 1-3; *in Nah.* iii 4; *Ador.* 14; *Thes.* (PG 75, 12B). Per ἑταιριζόμενος e προσεταιριζόμενος: *App. Syr.* 45.233 e *Mith.* 13.44; *Excerpta de Insidiis* 3 (26, 9-14 de Boor); *Clem. Al. Paed.* 2.10.99.3; *Sext. Sent.* 231; *Adesp. com.* fr. 792 K.-A.; *Clem. Al. Paed.* Stählin 216.17.

che quando si intenda mantenere la possibilità di una differenziazione in grado di demarcare, e specialmente in chiave sociale, la distinzione tra le due categorie contrassegnate dai termini πόρνη ed ἑταίρα, occorre comunque tenere presente che se, «as reasonable as these distinctions might sound, the two terms are frequently applied to the same woman in all periods of the Greek literary tradition»¹⁷⁵, il dato in questione si rivela tanto più tangibile quanto più, con il trascorrere dei secoli, sembrano perdere contorni chiaramente definiti sia la figura classicamente intesa di etera quale donna colta e abile intrattenitrice, sia la sua distinzione dalla più volgare πόρνη¹⁷⁶. Si tratterebbe, in sostanza, d'un procedimento banalizzante tendente all'omologazione, oggettiva sul piano etico-sociale e soggettiva nella percezione individuale, tra le due categorie; un'omologazione che risulta, peraltro, naturale nel momento in cui, nel contesto della subentrata prospettiva etica cristiana, suddetta distinzione perde significato, lasciando il passo alla stigmatizzazione di chi incarna o si fa latore di comportamenti licenziosi: manifestazioni lascive, pertanto, che divengono unitariamente, e senza distinzioni di sorta, oggetto degli strali polemici. Nel passaggio dall'originale ebraico di *Sir.* 9.3 alla versione greca l'operazione di traduzione determina una situazione tale per cui la resa di **hrz hva** con γυνή ἑταιριζομένη rappresenta una semplificazione, specie nella misura in cui l'espressione greca non è comunque in grado di veicolare la complessità semantica di **hrz**

¹⁷⁵ Laura K. McClure, *Introduction*, in Faraone – McClure (eds.), op. cit., 7. Si veda inoltre, in proposito, L. Kurke, *Inventing the Hetaira: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece*, «ClAnt» 16, 1997, 106-150, che ricorda come «there is frequent slippage between the two terms in ancient sources, and it is often difficult to maintain the distinction in status» (108), concludendo che «the opposition of *hetaira* and *pornê* seems to function within a complex network of economic, social, and political differentiation of middling and elitist traditions, whereby the aristocratic symposium invents the *hetaira* to shield itself from the public sphere, which it figures and traduces through the obscenity of the *pornê*».

¹⁷⁶ Puntuale, a tal riguardo, la disamina proposta da Laura K. McClure, *Courtesans at Table: Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*, New York – London 2003, che registra le occorrenze dei termini deputati a designare le donne impegnate in varie forme di prostituzione (10), precisando quindi che «while the terms *hetaera* and *porne* in the archaic and classical period were semantically distinct, they did not always designate a binary opposition. The terms and behaviours of either category could be applied to the other; in the case of Attic oratory, a *hetaera* could be accused of acting like a *porne*, or even be designated a *porne*, to call into question her status as a freed woman. Moreover, a *porne*, with the help of a male patron, could eventually transcend her servile origins and become a *hetaera*. By the time of Middle and New comedy, however, the terms *hetaera* and *porne* appear to have become interchangeable» (18).

Al contempo, tuttavia, la semplificazione insita nella delimitazione del termine ebraico ad una particolare sfera della lascivia nella resa greca conduce ad un risultato che, sul piano espressivo, risulta peculiare, per quanto non del tutto perspicuo¹⁷⁷. Come già notato, fra gli altri, da Rolla, nel Siracide greco si utilizza solitamente l'aggettivo ἀλλότριος, termine «con cui i LXX traducono per lo più l'ebraico *nokrî* e anche *zār*»¹⁷⁸; puntuale è inoltre in proposito la disamina di Wagner, il quale ricorda che «**rz** (*fremd*) übersetzt Gr abgesehen von ξένος (H^{AB} 10,22) und ἕτερος (H^A 14,4) gewöhnlich mit dem Stamm ἄλλο-: ἀλλότριος (H^A 8,18; H^B 45,18), ἀπαλλοτριούν (H^A 11,34), ἀλλοτρία (H^B 40,29), ἀλλογενής (H^B 45,13)»¹⁷⁹.

Che l'ebraico di Sir. 9.3 sia reso con γυνή ἑταιριζομένη per influenza della menzione, nel versetto successivo, di una cantante (Sir. 9.4 LXX μετὰ ψαλλούσης μὴ ἐνδελέχιζε / VL *cum psaltrice ne adsiduus sis*)¹⁸⁰, pare poco plausibile: in questo caso la γυνή ἑταιριζομένη esprimerebbe il concetto "classico" di etera colta e adusa all'intrattenimento anche musicale. Ci sembra invece più verosimile che la scelta di γυνή ἑταιριζομένη sia motivata dal fatto che il traduttore greco, intendendo il termine ebraico come denotante una donna genericamente lasciva o una prostituta, e consapevole sia dell'ampiezza semantica dell'espressione **hrzhva** sia del pericolo intrinseco nella sua traduzione (come esplicitamente precisato nel *Prologo*, 21-22 LXX οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Εβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῆ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν), sceglie un termine tanto desueto da essere *hapax* nei LXX, ma le cui attestazioni extra-scritturali tradiscono un uso banalizzato e sinonimico di πόρνη. Ciò determina che, nella ricezione del *textus Graecus*, la complessità dell'originale **hrzhva** venga incanalata nel solco d'una semplificazione orientata alla definizione di costumi

¹⁷⁷ Coglie nel segno, a nostro avviso, Rossetti, art. cit., 233, quando afferma: «credo che, seppur indirettamente, molto di ciò il primo traduttore dell'Ecclesiastico avesse intuito, quando nel prologo all'opera scrisse che certe espressioni "non hanno la stessa forza quando sono dette in ebraico e quando si volgono in un'altra lingua"». Per uno studio sulla tecnica di traduzione relativo al passaggio dal testo ebraico a quello greco del Siracide cf. B.G. Wright, *No Small Difference: Sirach's Relationship to Its Hebrew Parent Text*, Atlanta 1989.

¹⁷⁸ Rolla, art. cit., 159.

¹⁷⁹ Wagner, op. cit., 207-208 (vd. 390 per i sigla sopra riprodotti).

¹⁸⁰ Cf. Trenchard, op. cit., 120, il quale sostiene che «it is possible that this reference to a female musician is intended to picture a female singer or instrumentalist whose morals are low and who may seduce the unsuspecting. However, this text immediately follows a distich that deals with a strange woman and comes two distichs before one concerning a prostitute».

genericamente lascivi, tipici della πόρνη o di colei che si comporti *more meretricio*.

Di non minore interesse la resa di VL, che, nel ricorso all'espressione *mulier multivola*, recepisce con ogni probabilità l'ipoteso catulliano prima discusso: il traduttore latino, evidentemente conscio della desuetudine dell'*hapax* (nei LXX) ἑταιριζομένη, ricorre a sua volta ad un *hapax* (in VL / VG) particolarmente calzante, specie nella misura in cui *multivola*, avente per referente sotteso la Lesbia catulliana e sulla base del contesto in cui l'aggettivo è inserito, rimanda alla sfera d'una passione di matrice fondamentalmente adulterina, senza che, tuttavia, una valenza più ampia e intesa alla definizione di quegli atteggiamenti muliebri che nell'insaziabilità e nella lascivia trovano compiuta caratterizzazione possa essere esclusa. Dunque, l'ipotesi di Fordyce, secondo cui «the word (*scil.* multivola) may have belonged to popular language: for it appears again in the Vulgate (*Eccl.* 9.3)»¹⁸¹ non convince, sia perché non supportata da argomenti probanti, sia alla luce di una scelta linguistica, quella del traduttore di VL, che è giustificata e in virtù della palmare volontà del traduttore stesso di rendere con un termine affatto desueto un'espressione correttamente percepita come altrettanto rara, e perché la Lesbia/*multivola* dell'ipoteso catulliano doveva costituire un *exemplum* paradigmatico, anche sotto l'aspetto linguistico, in grado di veicolare quanto sotteso nel participio greco impiegato come aggettivo.

SVMMARIVM - *Ex comparatione Ecclesiastici sive Siracidis Septuaginta Graecae versionis cum veteris Latinae translatione, de significatione verborum "ἑταιριζομένη et multivola" (Eccles. 9.3) atque interpretatione, totis lustratis locis, hic disputatur.*

¹⁸¹ C.J. Fordyce, *Catullus. A Commentary*, Oxford 1961 (ristampe con correzioni 1973, 1978), *comm. ad loc.*

SAN CESARIO COME TESTIMONE DELLA SOCIETÀ ARLESIANA DEL SUO TEMPO

FRANCESCO TRISOGLIO

Cesario¹ si trovò in una situazione ottimale per cogliere e ritrarre la società di cui era pastore. Esercitò l'episcopato per un quarantennio (503-542) operando sotto governi di etnie diverse; un decennio di permanenza a Lerino ne aveva illuminato la coscienza ed acuito lo zelo; la dignità di metropolita e poi di delegato pontificio ne avevano intensificato il senso di responsabilità; la facilità alla predicazione e la profonda convinzione della sua necessità gli avevano aperto un continuo colloquio con la sua gente. Come maestro ne rilevò le ignoranze e gli errori; come sacerdote ne denunciò e curò le deviazioni morali; come personaggio autorevole, nell'afflosciamento dello stato, si trovò a supplire a carenze amministrative patrocinando un volontariato educativo e caritativo, che, se non perfezionava le istituzioni civili, almeno riduceva i disagi personali.

Sua missione era di purificare i costumi aprendo la pratica effettiva dei comportamenti alla considerazione delle realtà escatologiche². Suo

¹ Nacque verso il 470, fu monaco a Lerino, nel 503 venne eletto vescovo di Arles, nel 513 ottenne dal Papa Simmaco la dignità di metropolita e di suo delegato per la Provenza e morì il 27 agosto 542. Visse sotto tre regni: dei Visigoti fino al 507, degli Ostrogoti (508-536), dei Franchi dopo il 536. Ha lasciato una voluminosa opera letteraria, che comprende i discorsi editi da G. Morin in *CCL* 103-104: sono le *Admonitiones* (nn. 1-80), i *Sermones de Scriptura* (81-186), *de tempore* (187-213), *de sanctis* (214-232), *ad monachos* (233-238). Le *Admonitiones* sono state ripubblicate con ampia introduzione e commento da M.-J. Delage in *SC* 175, 243, 330. Cesario compose anche una *regola per le monache* ed una *lettera* loro indirizzata (*Vereor*), che sono state edite da A. de Vogüé e J. Courreau in *SC* 345; i sermoni 232-238 e la brevissima *regola per i monaci* sono stati da loro editi in *SC* 398.

² In serm. 27,1, partendo dal Pastore di Erma, *Simil.* 2 *SC* 53 pp. 214-218, richiama l'apologo dell'olmo e della vite, che egli afferma adattarsi bene tra loro: infatti l'olmo è bello nel suo slancio verso l'alto, ma non porta frutti; la vite è piccola ed inclinata a terra, ma è carica di frutti, i quali però, se non vengono sollevati in alto da un sostegno, marciscono al suolo.

compito era assai più quello di ammonire sul male che di plaudire al bene, ne deriva il colore oscuro del suo panorama sociale; non dice quindi che il mondo sia male, si preoccupa che nel mondo ci sia del male. Al riguardo non rileva grandi novità: dalla perennità della natura umana scaturiva una sostanziale perennità di condotta; gli sbandamenti morali del suo tempo erano quelli di tutti i tempi, al massimo ne variavano i modi e le circostanze. I suoi richiami si distribuiscono quindi lungo tutta la superficie degli atteggiamenti umani, solo in varietà di gravità, di pressione, di urgenza, di toni.

– Preminenza nella vita ha la comprensione del suo valore e quindi la sua difesa. Piaga di tutti i tempi e di tutte le società è l'*aborto*, contro il quale Cesario entra con risolutezza ed insistenza. Denuncia che il diavolo inganna le donne persuadendole, dopo che hanno avuto uno o due figli, ad uccidere i seguenti appena nati o ad assumere bevande abortive, che egli qualifica come pozioni avvelenate, parricide; quelle donne credono che il veleno ingerito sia loro estraneo e non sanno che «quando procurano la morte a ciò che hanno concepito, esse concepiscono nella sterilità» (*Serm.* 52.4; cfr. 44.2): è fortissimo ed acuto questo ossimoro della 'concezione sterile': è un'assurdità di natura che proviene da un pervertimento di azione. E, all'eventualità che la pozione sopprima una vita già in atto affianca quella che la prevenga impedendola; in questo caso «è la natura stessa che è stata condannata dentro la persona umana» (*ibid.* 52.4): sulla materialità dei singoli fatti dischiude l'universalità di una legge che è insita nell'essenza stessa della vita. Quando la concezione è avvenuta, Cesario apre l'alternativa: o nutrire personalmente il concepito o affidarlo ad una nutrice che lo allevi (51.4); è categorico nell'inderogabilità della sopravvivenza come è inflessibile nell'eventualità che all'aborto segua la morte della gestante: «essa è responsabile di tre crimini: omicidio di se stessa, adulterio verso Cristo, parricidio del figlio non ancora nato» (*ibid.* 51.4). Per Cesario la violenza perpetrata contro la natura mediante i contraccettivi è ugualmente colpevole anche se esercitata nell'intenzione opposta; dichiara infatti inganno diabolico anche il ricorso a succhi vegetali per ovviare alla sterilità, nel desiderio di avere figli; a loro inculca la rassegnazione alle disposizioni divine (51.1).

– Alla carenza di controllo sessuale che induce all'aborto Cesario vede accompagnarsi quella che spinge all'*adulterio*, a cui apparenta il *concubinaggio*; deplora che la loro pratica sia ormai entrata nella consuetudine tanto profondamente che molti li credono, in qualche modo, permessi (32.4). Siccome Cesario aveva proclamato un'uguale illiceità dell'*adulterio* maschile e femminile, aveva suscitato l'irritazione di cer-

tuni, che lo contraddicevano e lo perseguitavano (ibid. 32.4)³. Rileva come situazioni favorevoli all'adulterio ed al concubinaggio quelle dei commercianti che, per i loro traffici, stanno lontano dalla famiglia, e dei soldati, trattenuti in ferme militari prolungate (43.7).

– All'immoralità delle azioni conduce facilmente quella delle idee, che viene sottilmente inculcata dall'attrattiva del canto. In 6,3 Cesario esclama, stupito e scandalizzato: «Quanto sono numerosi i contadini e le contadine che ritengono nella memoria e cantano con la voce *canzoni d'amore diaboliche e turpi!*» In 13,4 condanna insieme la maldicenza ed i cori che modulano cantici «lussuriosi e turpi» proprio nelle sante festività, con quella lingua con cui dovrebbero lodare Dio, ed in 33.4 protesta che non è giusto che il personale di casa intoni canzoni turpi e lascive con quella bocca nella quale entra l'Eucaristia. Cesario ha l'avvertenza di far sì che la condanna, più che arrivare da un precetto esterno, giunga da una coerenza interna; la moralità non è costrizione, è libertà di pensiero.

– Il disfrenamento sessuale è proprio di tutte le società, l'abbandonarsi all'*ubriachezza* è tipico di quelle più rozze, soprattutto nelle sue forme più trivialmente volgari. Era proprio l'ambiente in cui operava Cesario, caratterizzato da un fondo di stratificazioni barbariche, solo da poco raffinate dalla cultura. E Cesario vi ritorna incalzante; esorta a «temere l'ubriachezza come la fossa dell'inferno»; sebbene questo

³ In serm. 42 respinge l'impudenza di taluni, i quali sostenevano che l'adulterio, permesso agli uomini, fosse vietato alle donne (§ 3); lamenta che la diffusione del concubinaggio prima del matrimonio fosse un male ormai entrato nel costume, come se fosse legale e non fosse peccato, ma contro quest'aberrazione oppone la norma concreta che tutti quelli che erano stati concepiti da concubine nascevano non liberi ma schiavi (§ 5); ribadisce che, per la severità con cui egli lo condannava, c'erano di quelli che s'irritavano contro di lui, ai quali egli, con felicità d'immagine ed efficacia polemica, replica di essere soltanto uno specchio che ritrae la realtà effettiva: se pertanto uno scorgeva nel proprio volto difetti, era il caso che se ne correggesse, piuttosto che rompere lo specchio (§ 6). Quasi un secolo dopo, Isidoro di Siviglia (ca 560-636) nelle *Sentenze* 3.46.17 rilevava la medesima reazione: «Spesso la riprovazione della Chiesa ai presuntuosi sembra essere superbia e ciò che i buoni fanno in uno spirito di religiosità, i corrotti credono che lo facciano per crudeltà, poiché non riconoscono con rettitudine di sguardo ciò che i buoni compiono con rettitudine di coscienza». È il fenomeno eterno che il male, come lusinga al cedimento ed all'abbandono, assopisce la coscienza ed ottunde lo stimolo alla risalita; con la sua sprezza di sforzo il bene disturba e respinge. S. Giovanni Crisostomo, PG 59,441 inquadro generalmente il problema: «La virtù suole sempre generare odio nei cattivi. Siccome infatti invidiano coloro che vogliono vivere come si deve e credono di allestirsi, personalmente, una difesa se demoliscono la rinomanza altrui, li odiano in quanto seguono vie contrarie e fanno di tutto per coprirne di vergogna la vita».

male, «estremamente grave e aborrito da Dio, in tutto il mondo, da parte di molti, sia così entrato nella consuetudine, che gli spregiatori dei precetti di Dio non credono più che sia peccato; siamo arrivati al punto che nei banchetti taluni si beffano di coloro che non possono bere quanto loro» (46,1). Non è più il cedimento ad un piacere fisico, è l'artificiale compiacimento di una trasgressione che ha pesantissime tracce di trivialità. È una profanazione programmata della dignità umana. La si organizza: alcuni si fanno portare dei cibi salati per «affondare» nell'ubriachezza; si dice che alcuni contadini invitino vicini e parenti a bere per quattro o cinque giorni e li «seppelliscono» nell'ubriachezza completa fino a quando non ci sia più nulla da bere; sarebbe bastato alla famiglia per due o tre mesi, in un uso ragionevole, quello che si è miserevolmente consumato in quattro o cinque giorni (47.7). Scongiora che si abbandoni la consuetudine pagana secondo la quale nei banchetti tre uomini dovevano bere senza misura delle coppe enormi (46.8). Taluni bevono fino a vomitare; «come navi avariate e travolte nel naufragio, sono così malridotti dagli orribili flutti dell'ubriachezza, che non si rendono nemmeno più conto dove si trovino e non sono più assolutamente capaci né di dire né di sentire qualcosa di ragionevole»; gli ubriachi, quando si sono rimpinzati di vino, deridono i sobrii, li sfidano a bere quanto loro: 'Vergognatevi, perché non riuscite a bere quanto noi' ed accusano i sobrii di non essere 'uomini' (47.1). Lamenta che certuni «desiderano affluire alle feste dei martiri soltanto per ubriacarsi, ballare, intonare canzoni sconce e tenere cori diabolici, nei quali rovinano se stessi e perdono gli altri» (55.2). Denuncia però che ci sono anche chierici che si ubriacano ed inducono altri ad ubriacarsi (47.4; 55.4). Il clima generale ha provocato uno slabbramento della coscienza; forse essi credono, familiarizzando con gli altri, di rendersi accettabili anche nel loro ministero, mentre sono «infelici ai quali non basta perire personalmente, ma a perire inducono anche gli altri» (55,4).

– L'ubriachezza è la più macroscopica delle forme di degradazione, ma di *pervertimento* esistono anche altri tipi. Cesario nota che ci sono «molti poveri i quali sovente portano in chiesa le loro offerte, anche se hanno a malapena di che vivere, ed invece ci sono dei ricchi, i quali non danno nulla ai poveri, non portano nessun'offerta alla chiesa e non arrossiscono di fare la comunione con l'offerta che ha portata il povero; così assumono più una condanna che un rimedio» (14.3): c'è un degenerazione della condotta parallela a quella della logica. Ritrae quelli che accampano la loro povertà per non dare l'elemosina ai poveri, ma rinfaccia loro quanto spendono in ubriachezze, golosità e

raffinatezze, ornamenti lussuosi, vestiti preziosi conservati negli armadi per le tarme (31.1); dichiara di vedere molti che fanno l'elemosina col denaro delle loro rapine e delle loro frodi e non vogliono cessare dal continuare (12.6)⁴. Il panorama del degrado morale è assai variegato: riscontriamo infatti quelli che usano bilance false e misure truccate (50.3), l'avvocato che difende la sua causa dinanzi ad un giudice «che egli può circuire, imbrogliare, ingannare; che con la sua eloquenza, mediante certi cavilli, può distogliere dalla giustizia; può, caso mai, corrompere con donativi o adescare con false lodi e adulazioni simulate» (26.2)⁵. Il clima forense poteva essere avvelenato da miasmi particolarmente nocivi: c'erano infatti fedeli che frequentavano regolarmente la chiesa, ma che poi s'impigliavano in processi accaniti con una tale irritazione da lanciarsi in ingiurie e, non raramente, da prendersi anche a pugni ed a calci (55.1). E c'erano molti che, mentre stavano dirigendosi verso un furto o un adulterio, se inciampavano, si facevano il segno della croce, senza tuttavia distogliersi dalla loro cattiva azione (13.1). C'erano altri che il segno della croce se lo facevano e poi mangiavano carni sacrileghe, immolate agli idoli (54.6)⁶; c'era chi, con boriosa sufficienza, si proclamava sicuro di preservare la sua castità anche in una facile familiarità con le donne; Cesario li mette in guardia particolarmente riguardo alle serve: «Più la condizione della donna è bassa, più il crollo è facile» (41.3): spicca un'acutezza di penetrazione psicologica inserita nell'esperienza di una situazione sociale. E non mancavano neppure coloro che, arrivati a qualche carica o ricchezza, in qualsiasi modo raggiunta, disprezzavano talmente i loro parenti poveri che non si degnavano neppure più di guardarli (34.1).

– Nella folta vegetazione di quanti avevano immotivatamente un alto concetto di sé emergevano anche i *permalosi*, insofferenti di biasimi pure meritatissimi: certi lussuosi squilibrati irridevano quelli che li richiamavano, ed anche i superbi ci deridono, mentre noi notte e giorno supplichiamo Dio per la loro salvezza (5.4); ubriachi si irritavano e mormoravano contro il vescovo che li riprendeva (46.6); e

⁴ Gregorio Magno, *Regula pastoralis* 3.21 ammonisce quelli che danno dei loro beni, ma non cessano di rapire quelli degli altri.

⁵ Il quadretto è inciso con evidenza visiva. Sulla corruzione dei giudici mediante *munuscula et xenia* vedi anche 55,3.

⁶ H. Leclercq, *Idolothytes*, «DACL» 68-69, 1925, 63-66, afferma che, a partire dal IV secolo, la questione perse molto del suo interesse. S. Agostino proibì formalmente di mangiare carni sacrificate agli idoli e così pure fecero S. Cirillo di Gerusalemme e S. Giovanni Crisostomo, ma tutto ciò aveva ormai solo più un significato accademico.

c'era la tendenza a passare parecchi giorni, ed anche mesi ed anni, senza più parlare a chi aveva rivolto anche la più piccola critica e ci si rifiutava di andare a pranzo con lui (36.7).

– La ripulsa del richiamo può schermarsi dietro il velo della *scusa giustificativa*. Taluni peccatori impenitenti cercavano ripieghi per rassicurarsi di fronte ai rimproveri: «Sono forse io il solo ad aver fatto questo? Forse il tale ed il talaltro non hanno fatto cose simili ed anche peggiori?» (5.2) A narcotizzare le loro coscienze e ad ottundere i loro rimorsi alcuni avanzavano l'osservazione che individui anche peggiori non soffrivano nessun male in questo mondo, godevano anzi fino alla fine di ogni prosperità (5.3). Cesario è l'apostolo della predicazione, ma non lancia la sua parola nel vuoto; per non rischiarla sterile osserva bene in che terreno essa vada a cadere; rileva gli sterpi, trova inutile ignorarli o lagnarsene, gl'importa solo sradicarli; segnala quindi con esattezza le storture. Gli risulta, così, che alcuni pretendevano una singolare apologia: «Anche se non ho dato (ai poveri) nulla di ciò che possiedo, almeno non ho portato via ciò che posseggono gli altri: potrò stare tranquillo il giorno del giudizio» (15.2)⁷. L'area degli appigli è fertile di multiformi trovate: «Non ho tempo di leggere (la Bibbia) e perciò non posso conoscere ed osservare i precetti di Dio» (6.1); «Sono un contadino e sono continuamente occupato nei lavori della terra e non posso né ascoltare né leggere la lettura divina» (6.3). Più pungente, nella sua componente di malignità, è la possibile reazione: «I predicatori stessi trascurano di praticare ciò che predicano; gli stessi vescovi, presbiteri e diaconi commettono in abbondanza ciò che condannano» (55.5): è la perenne tentazione di assolversi chiamando in correo, di scaricare su altri le proprie inadempienze. Cesario replica con un pacato equilibrio: «Talvolta questo è vero... ma forse che tutti vanno condannati, perché alcuni risultano cattivi? Noi infatti alziamo la voce non solo contro i secolari ed i laici, ma anche contro i chierici e contro noi stessi; noi ci accusiamo da noi stessi, affinché, se fino ad ora abbiamo agito così, almeno ora ci emendiamo» (55.5). Questa magnanima obiettività nell'accusarsi garantisce la legittimità nell'accusare; è testimone fededegno, perché unisce la doppia denuncia.

– Anche senza accampare giustificazioni pretestuose, è frequente il caso che ci si abbandoni, in sconosciuta noncuranza, a *comportamenti deteriori*. Le modalità sono assai variegata: dai gaudenti che prolungano cene raffinate e voluttuose inebriandosi fino a mezzanotte (8.2) a certi pubblici penitenti, i quali, invece di pentirsi, mangiano carne con

⁷ È un atteggiamento che viene rilevato anche da Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, 3.21.

grande avidità e bevono vino, forse talora fino all'ubriachezza (67,3). Alcuni con il superfluo che Dio ha loro concesso preferiscono comperare argenteria per i loro figli e figlie, regalare loro gioielli preziosi, invece di fare la carità ai poveri (30.2) e, d'altra parte, molti poveri, che si vestono di stracci, bruciano di un'estrema cupidigia (49.3). Ma soprattutto, endemico ed opprimente, è il cicaleccio in chiesa: certi uomini, e soprattutto certe donne, chiacchierano tanto che non sentono essi la parola di Dio e non permettono che la sentano gli altri (50.3; cfr. 55.1) e questo vale tanto per i fedeli che per il clero (80,1). Osserva che mentre alcuni pregavano, altri erano occupati in storielle da sfaccendati (pettegolezzi? barzellette?) (76.2). Anche fuori di chiesa bisogna evitare i racconti insulsi, le battute mordaci, le conversazioni lussuose, ed invece attendere alla lettura dei testi sacri (6,1), fuggire le maldicenze e le buffonerie (7.5). Si profila un ambiente in cui stagna un'atmosfera bassa; emana un senso di vuoto, di sterilità.

– Ad accrescere quest'impressione di inattività contribuivano gli *strascichi di abitudini pagane*. Perduravano infatti antichi riti, come fare voti agli alberi e pregare presso le fontane (14.4; 53.1; 54.5); quando poi quegli alberi sacri cadevano, alcuni ne portavano a casa i pezzi, suscitando la commiserazione di Cesario davanti alla stupidità del genere umano che onora un albero morto e disprezza i precetti del Dio vivente (54.5). Anche i viaggi si portavano con sé tradizioni pagane; Cesario scongiura che in essi non si badi al canto di uccelli per ricavarne divinazioni diaboliche; che non si tenga conto del giorno in cui si è partiti di casa e di quello in cui si è ritornati e suggerisce di evitare il ridicolo di dare importanza agli starnuti (54.1). Commiserava quelli che si degradavano al punto da stare attenti al giorno nel quale si mettevano in viaggio per rivolgere il loro ossequio rispettivamente alla Luna, a Marte, a Mercurio, a Giove, a Venere e a Saturno (193.4). La 'esposizione' di chi si metteva in cammino uscendo dalla protettrice abitudinarietà della casa, doveva suscitare in alcuni un senso di sospensione che facilitava il ricorso al sostegno di pratiche che potevano diventare rassicurazione.

– Dall'ansia privata del viaggio poteva diventare agevole passare alla *trepidazione cosmica dell'eclisse di luna*. Lungo tutta la fascia delle regioni circummediterranee⁸ vigea l'ubbia che l'oscuramento dell'astro

⁸ S. Massimo lo documenta per Torino; osserva infatti, con vivace ironia, che i suoi concittadini, «quali devoti cristiani, cercavano di portare aiuto a Dio, come se fosse così debole ed inetto, che, senza il sostegno dei loro schiamazzi, non sarebbe stato in grado di difendere i luminari celesti che egli aveva creati» (*Serm.* 30.2). Li invita quindi a riflettere che la regolarità delle fasi lunari presuppone una razionalità che solo il Creatore poteva conferire (31.1).

fosse dovuto all'attacco che un mostro immane gli sferrava nel tentativo di divorarlo: un'agitazione frenetica, accompagnata da urla e frastuono spaventava il mostro che fuggiva lasciando il satellite indenne. Cesario dichiara che quel baccano era peccato grave, in quanto essi credevano con le loro grida sacrileghe di accorrere in difesa della luna, la quale, per ordine di Dio, in tempi determinati si oscura (13.5)⁹. Di carattere *sociale* era invece l'agitazione tumultuosa con cui, sempre nella medesima larga estensione di regioni, si celebravano le *calende di gennaio*¹⁰ con beffarde mascherate degli dei mitologici e delle persone e con una sfrenatezza di comportamento¹¹; la baldoria era aggravata dall'usanza oppressiva delle *strenae*¹² e da quella fatua della ricerca dei presagi: era una carnevalata a spiccato carattere di volgarità. Cesario respinge sdegnosamente quella *infelix consuetudo* e particolarmente la *sordidissima turpitude* di camuffarsi da cervo (13.5). A distogliere dalle trivialità di queste calende dedica il sermone 192¹³; constatata infatti con sdegno che anche dei cristiani imitavano i pagani assumendo «aspetti adulteri e contro natura», rivestivano pelli di animali e si ponevano in capo teste di bestie, si travestivano da donne (192.2). Stimola poi con fervore i fedeli a rifiutare l'osservazione dei presagi e lo scambio «di

⁹ In 52,3 riferisce che per scongiurare l'incantesimo e venire in soccorso alla luna «che si trovava in crisi», suonavano trombe ed agitavano campanelli. Ch. Lelong, *La vie quotidienne en Gaule à l'époque mérovingienne*, Paris 1963, a p. 203 riporta, sulla testimonianza del concilio di Liftina del 743, che la folla urlava: «*Vince, Luna!*». A p. 205 afferma che la vita quotidiana nella Gallia merovingica dà sotto ogni aspetto l'impressione di un mondo crepuscolare.

¹⁰ Nilsson, *Kalendae Ianuariae*, in *PW* 10,2, 1562-1564, in 1564 traccia lo sviluppo della festa, che egli mette in connessione con i saturnali; su di essa riferisce testimonianze anche cristiane.

¹¹ S. Massimo di Torino, per la circostanza, richiama i fedeli all'austerità del comportamento: «Fratelli, con ogni impegno evitiamo le festività ed i sollazzi dei pagani; quando essi banchettano e sono allegri, noi digiuniamo in sobrietà, affinché capiscano che con la nostra astinenza condanniamo la loro esultanza» (*Serm.* 63 *De kalendis Ianuariis* § 2).

¹² J. Cl. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, trad. M. Garin, Bari 1992, a p. 83, richiamandosi a M. Meslin, afferma che le *strenae* erano legate al clientelismo romano; il *patronus* distribuiva in quel giorno le sue elargizioni per ottenere in cambio la fedeltà dei proprii clienti per tutto l'anno; si opponevano all'ideale cristiano di carità; per gli autori cristiani erano 'diaboliche', in quanto producevano avidità in chi le riceveva e disprezzo per il postulante in chi le dava. Anche S. Massimo, *Serm.* 98 extr. § 2, denuncia realisticamente il rinvilimento di queste *strenae*, che da scambio di affetto erano degenerate ad avido scambio di denaro, ormai diventato obbligatorio, per cui si creavano situazioni di angoscia in quanti non erano in condizione di effettuare simili onerose donazioni.

¹³ E quanto di suo c'è nel *Serm.* 193.

diabolici doni augurali»; testimonia che alcuni contadini, nella notte precedente, ricoprivano tavolini di ogni sorta di cibi, credendo che così per tutto l'anno i loro conviti avrebbero conservato una tale abbondanza (192.3). Ricorda che i santi Padri antichi, considerando che in questi giorni «la massima parte del genere umano» si abbandonava alla lussuria ed all'ubriachezza, indissero per tutte le Chiese un digiuno pubblico (§ 4).

– Si trattava di consuetudini nelle quali si mescolavano sfrenatezza di passioni e derive mentali e si connettevano con quell'impulsività primitiva e prerazionale che nasce dal fondo del temperamento. Sono spinte che quando urtano contro le asprezze, ansiose o dolorose, dell'esistenza, non avendo la maturità della riflessione razionale, defluiscono nella *superstizione*, inconsistente ma attraente; è l'area dell'immaginazione emotiva che non sa tracciare confini tra l'alienazione e l'ingenuità. La forma più diffusa consiste nel trasferire la propria incapacità nella mitica capacità di un altro, che è l'*indovino*¹⁴, il quale esplica la propria prerogativa di 'vedere oltre' in una molteplicità di modi, dall'intuizione diretta all'impiego di speciali riti o strumenti. Essendo prassi radicatissima, Cesario vi insiste in frequenza di richiami e di specificazioni. Deplora il ricorso agli spacciatori di formule magiche (*praecantatores*)¹⁵, alle fonti ed agli alberi, alle *filatterie*¹⁶ diaboliche, ai caragi (maghi incantatori), agli aruspici, agli indovini, ai datori di responsi (*sortilogi*) (13.3). Qui ne allinea un assortimento completo nelle loro categorie specifiche. Proclama che anche ai suoi tempi c'erano 'martiri', cioè, grecamente, coloro che 'rendevano testimonianza' a

¹⁴ G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, cap. IV, *Della magia*, conclude la sua rassegna sulle testimonianze classiche percorrendo gli scrittori cristiani che avevano «ripudiato quest'arte come inutile ed ingannatrice» e commenta: «Così pensavano i saggi dell'antichità. Eppure la magia anche al presente gode del suo credito presso il volgo. V'ha chi si spaccia dotato delle virtù di guarire...».

¹⁵ Il *praecantator* era chi faceva un incantesimo magico soprattutto per guarire dalle malattie ed era vocabolo spesso unito ad *haruspices*, caragi, indovini, sortilegi: questi ultimi, in origine, si esprimevano prevalentemente in versi; cfr. *Thesaurus L. L.* 10,2, 393-394.

¹⁶ H. Leclercq, *Phylactère*, «DACL» 14,1, 1939, 806-810, ne dà, come senso speciale, la designazione di una piccola striscia di pelle o di pergamena che i Giudei si attaccavano sul braccio o sulla fronte, su cui erano scritti versetti della Scrittura; in senso generale, nell'antichità profana era invece un amuleto che si portava addosso per preservarsi da qualche male. In tutta la Gallia merovingica il paganesimo sopravvisse a lungo nei costumi popolari. Il concilio di Laodicea, tenuto tra il 343 ed il 381, al can. 36 proibiva che i ministri degli uffici sacri *magos aut incantatores existere aut phylacteria facere*; ed il concilio di Orléans del 511, al can. 30 scomunicò chierici e secolari che credessero di osservare la divinazione o gli auguri (coll. 806-807).

Cristo fuggendo il ricorso a tali espedienti (52.1), dei quali garantisce l'inefficacia (70.1) ed afferma che sono opera del diavolo (12.4); respinge l'obiezione, da taluni sollevata, che, senza maghi ed indovini, molti correrebbero pericolo di morte per i morsi dei serpenti o per altre malattie (54.3).

Uno dei principali incentivi ad avvalersi di filatterie e di testi magici era il desiderio di ricuperare la salute, ma Cesario ammonisce che, sebbene le filatterie contenessero frasi sacre, erano tuttavia accorgimenti dell'astuzia diabolica (50.1). Particolarmente le donne, quando avevano figli ammalati, erano inclini ad utilizzare l'incantesimo (il *fascinum*), al quale Cesario contrappone il più salutare correre in chiesa, ricevere la comunione ed ungere con fede sé ed i loro cari con olio benedetto (184.4-5). Per ricuperare la salute, constata, con amaro disappunto, che talvolta alcuni ricorrevano ad amuleti (*ligaturae*)¹⁷, che erano addirittura forniti loro da chierici e da religiosi, veri collaboratori del diavolo (50.1). Un altro talismano terapeutico per ottenere la guarigione consisteva nel sacrificare un vestito o la cintura dell'infermo (52.5).

La superstizione, invece di passare attraverso alla mediazione di persone o di oggetti, poteva penetrare direttamente negli atti, deteriorandoli in base a motivazioni indimostrabili. Alcuni, in prosecuzione di riti pagani, solevano, durante le feste di S. Giovanni, di notte o nelle prime ore del mattino, fare un bagno nelle fontane o nei fiumi (33.4); naturalmente la colpa non risiedeva nell'atto, ma nella connessione magica con misteriosi effetti apotropaici. Altri mangiavano carni di sacrifici sacrileghi, facendovi, in soprannumero, il segno della croce, in un accoppiamento programmatico (54,6). Anche ad Arles c'erano donne che, in onore di Giove, si rifiutavano di filare il giovedì (52.2; cfr. 13.5). Cesario dà poi come fatto obiettivo che, chi ha rap-

¹⁷ Le *ligaturae* erano amuleti che si appendevano al collo o si legavano ad altra parte del corpo per cacciare le malattie; erano collegate con le filatterie; ne fornisce una documentazione Ducange 5,103-104. H. Leclercq, *Amulettes*, «DACL» 1,2, 1924, 1784-1860, in una presentazione documentatissima e ricca di illustrazioni, ne testimonia varie forme. Al § 3 (1795-1822), sugli amuleti cristiani, ne offre un'abbondante serie in greco ed in latino con commento critico; dai testi riferiti appare che gli amuleti cristiani consistevano in scongiuri al demonio o ai mali, in nome di Dio, di Cristo, degli angeli. In col.1787 cita una collezione gallicana di canoni, dovuta a Cesario di Arles ed a lungo designata come IV concilio di Cartagine, in cui il can. 4 ordina l'espulsione dall'assemblea dei fedeli di coloro che si applicavano agli auguri ed agli incantesimi. F. Eckstein - J. H. Waszink, *Amulett*, RLAC I (1950) coll. 397-411, in 407-410 presentano un'ampia e fitta rassegna di riferimenti alle loro categorie ed applicazioni.

porti matrimoniali la domenica, o in altri giorni di festa, fa nascere figli lebbrosi, epilettici o forse anche indemoniati (44.7)¹⁸.

– Accanto ad *usi* che variamente rasentavano la superstizione, ce n'erano di quelli che si proponevano di distornarla mediante stramberie, come brindare, alla fine del banchetto, agli angeli, nell'idea che essi venissero tanto più onorati quanto più profonda era l'ubriachezza di coloro che li ossequiavano (47.5). Talora dominava uno scrupolo eccessivo; infatti quando una donna si sposava, per 30 giorni non osava entrare in chiesa (44.5)¹⁹; a Roma, chi voleva sposarsi e non si riconosceva vergine, non osava venire a ricevere la benedizione nuziale (42.5). In altri comportamenti, più che una trepidazione di coscienza, agiva una sconvenienza derivata da ottusità e da atonia spirituale; capitava infatti che, durante la celebrazione della Messa²⁰, parecchi uscissero di chiesa subito dopo le letture bibliche, ignorando che essa non consiste tanto in quelle letture, quanto nell'offerta dei doni al Signore e nella consacrazione del suo corpo e del suo sangue, e non si trattava di qualche caso isolato, ad uscire era la *maxima pars populi* (73.1-2)²¹. L'insensibilità scadeva poi a mancanza di buon gusto e di buon senso: molti infatti non si fermavano in chiesa «ma stavano in piazza o negli atrii delle basiliche, attendendo a processi²² e ad affari; molti nei portici delle basiliche o nelle sacrestie passavano il tempo in maldicenze o in chiacchiere oziose e tra essi soleva non essere piccolo il numero dei chierici» (74,3)²³. C'erano quelli che dalla chiesa non uscivano prima del tempo, ma ciacolavano e chiacchieravano (*garriunt, verbosantur*) al punto che non ascoltavano le letture sacre ed impedivano agli altri di ascoltarle (55.4). Quanto all'atteggiamento da tenere

¹⁸ M. - J. Delage, *ad locum*, p. 338, la dice opinione diffusa e cita una testimonianza di Gregorio di Tours.

¹⁹ Affiorava un vago senso d'immondezza nei rapporti sessuali, anche se regolarizzati dal matrimonio. Ci potrebbe essere una eco di Es. 19,15, dove Mosè, nell'imminenza della teofania del Sinai, ordinò al popolo: «Non avvicinatevi a donna».

²⁰ La Messa durava una o due ore: serm. 73,2.4; 74,2.3.

²¹ Il III concilio d'Orléans del 538, al can. 32, intima che nessun laico abbandoni la Messa prima che sia detta l'orazione domenicale.

²² In 55,3 lamenta che si tenessero processi nell'anniversario di martiri e in altre festività, mentre le cause si sarebbero benissimo potute trattare in altri momenti.

²³ Si ammira la libertà di spirito e la franchezza di carattere con cui Cesario riconosce e denuncia le colpevolezze del clero, senza cedere alla tentazione di scusarle o almeno di velarle nel silenzio. Aveva la nobiltà e la forza degli antichi profeti e non sarebbero mancati coloro che, nel corso della storia ecclesiale, ne avrebbero imitato la risolutezza.

in chiesa, ricorda più volte che era quello di stare in piedi (13.7;16.3; 55.4 e *passim*) e richiama anche le occasioni solenni delle letanie (o litanie), nelle quali, durante sei ore di presenza in chiesa, si intensificavano le preghiere, lo spirito di penitenza e la generosità per le opere di beneficenza (*serm.* 208-209)²⁴; dal sermone 210 veniamo a conoscere il fervore con cui si celebravano ad Arles nella festa dell'Ascensione. La divozione si esprimeva anche nel portare in chiesa candele ed olio per le lampade (13.2).

Lo sguardo del vescovo non era però ristretto all'ambito della chiesa ed ai valori connessi; spaziava in libera naturalezza nelle più varie contingenze della vita: così si imbatte, con dissenso, in coloro, tra i quali c'erano forse anche persone devote, che desideravano possedere molti libri di bella apparenza, elegantemente rilegati, e poi li tenevano chiusi nei loro scaffali, così che né li leggevano loro né li davano da leggere ad altri: «non sanno che non serve a nulla avere dei libri e, a causa degli impedimenti di questo mondo, non leggerli; un libro ben ricoperto e rilucente, se non lo si legge, non rende rilucente l'anima; mentre quello che viene continuamente letto, siccome viene sovente sfogliato, non può essere bello al di fuori, ma rende bella l'anima al di dentro» (*serm.* 2 esordio)²⁵. Si sofferma invece con compiacente simpatia a contemplare l'alacre ripulitura della casa, resa accogliente e bella in ogni suo aspetto, quando si celebra il compleanno di un uomo potente o di suo figlio (187.2). E non manca neppure il ricorso alla teriaca come contraveleno al morso dei serpenti (57.2).

– Strettamente connesse con gli usi, nei quali prevale l'iniziativa della persona, sono talune *situazioni*, le quali hanno un carattere più statico e sembrano emergere dalle condizioni della società. Cesario chiede scusa delle eventuali mende nel testo dei suoi sermoni, che egli mette a disposizione del pubblico, in quanto i suoi copisti erano esordienti; supplissero perciò i lettori alle loro lacune o interpolazioni (*serm.* 2 cod Z); era un tasto molto sensibile; sappiamo quanto S. Agostino fosse sollecito e preoccupato dell'esatta trascrizione delle sue opere: oltre ad un ingiusto involgarimento dello stile ne poteva scapitare la dottrina. Cesario, se era premuroso riguardo ai proprii lavori

²⁴ Il can. 27 del I concilio di Orléans del 10 luglio 511 dispone che le *rogationes id est laetaniae* fossero celebrate in tutte le Chiese prima dell'Ascensione, in modo che il digiuno di tre giorni che vi si praticava finisse con quella solennità. Gli schiavi erano esentati dal lavoro perché potessero parteciparvi.

²⁵ Con una limpidezza venata di bonaria ironia ritrae la mania del collezionismo sterile; apre uno scorcio dal vivo sulla mediocrità danarosa ed angusta di tutti i tempi.

letterari, non lo era meno per quelli manuali degli artigiani, in favore dei quali riduceva ad una mezz'ora l'ufficio del mattino per non cagionare ritardi alle loro occupazioni (76.3): s'incontrava una doppia volonterosa comprensione, in chi andava in chiesa ed in chi non vi si tratteneva.

In parallelo, egli consiglia che gl'infermi durante la lettura delle lunghe passioni dei martiri, se non riuscivano a stare in piedi, come era consuetudine, si sedessero, stando però in silenzio e prestando attenzione; deplora tuttavia l'abuso della sua concessione: infatti certe ragazze, le quali godevano pure di una buona salute, quando incominciavano le letture, «si stendevano per terra, come se fossero nel loro letto» e non solo stavano distese, ma erano così impegnate in chiacchiere frivole che non sentivano esse quello che si predicava e non permettevano che lo sentissero gli altri: «Vi prego perciò, *venerabiles filiae*, e vi esorto con paterna sollecitudine che non vi gettiate per terra», tranne il caso di grave malattia e che accogliate «con orecchie attente e cuore avido ciò che viene predicato» (78.1); si compenetrano vivezza di quadro e dosata ironia. Ben più ampio e più grave era lo scandalo «degli spettacoli dissennati, sanguinari e vergognosi» che si potevano incontrare (31.2).

Al tranquillo ed un po' smorto ambito delle attività che si svolgono con un loro ritmo abituale ci conducono le modalità operative dei commercianti, i quali non cercano di guadagnare agendo con un solo genere di merce, ma ne trattano molte per accrescere il loro patrimonio, come i coltivatori seminano diverse sementi (7.1); caso specifico era quello del commerciante analfabeta, che si assume un impiegato istruito, devolvendogli il giusto salario, perché tenga la sua amministrazione e produca lautissimi guadagni (6.2).

Oltre alla pratica consueta, Cesario introduce l'episodio straordinario, come il richiamo alla paura che, la domenica precedente, aveva turbato i presenti quando, durante la celebrazione della Messa, uno era stato preso dalle convulsioni tipiche di una possessione diabolica (79.1). Su una drammaticità più tragica si slarga lo scenario quando egli rievoca un assedio (con riferimento a quello del 508, quando Burgundi e Franchi assediavano Arles) e poi un'epidemia, nella quale i sopravvissuti bastarono a stento a seppellire i morti: «Province intere sono state ridotte in schiavitù; madri di famiglia sono state portate via, donne incinte sono state squarciate, neonati sono stati strappati dalle mani delle madri e gettati semivivi sulla strada senza che esse potessero conservare i loro figli quando erano vivi né seppellirli quando erano morti; s'imponevano pesanti carichi sulle spalle anche di donne

di alto rango, che erano state signore di schiave»; si dispiega allo sguardo una scena traumatica di cupo orrore: «Risuonano ancora nelle nostre orecchie le grida di quanti hanno perduto mogli e parenti; vediamo ed abbiamo sotto gli occhi tali spettacoli» (70.2). È una dimostrazione dell'ampiezza della sensibilità umana e delle doti letterarie di Cesario; i toni dell'eccezionalità tragica e dell'abitudine quotidiana si illuminano a vicenda mostrando la ricchezza di sfondi dai quali entrambi sorgevano.

– Alle voci ad alto timbro s'intrecciano infatti quelle che suonano con un'intonazione dimessa; così, per la distribuzione dell'elemosina propone: «Tutte le volte che voi raccogliete il prodotto della mietitura o della vendemmia, calcolate le spese a carico vostro e di quanti dipendono da voi, ed insieme ciò che dovete versare al fisco; tutto quello che vi risulta in soprappiù, siccome non vi è stato dato in proprietà, ma trasmesso perché lo distribuiate ai poveri, mettetelo in disparte, o tutto o quanto Dio avrà ispirato al vostro cuore, e stia presso di voi come se lo aveste già consegnato nella mano di Dio» (30,6): sulla società realisticamente osservata proietta la visione di quella idealmente proposta. Quanto all'obbligo di sostenere con la beneficenza la povertà dei bisognosi insiste fittamente, ma evitando ogni facondia tribunizia; dà norme informate ad un pregevole equilibrio: chi è benestante ed ha parenti poveri provveda loro il necessario e solo dopo faccia l'elemosina agli estranei, perché, se tu non dai agli altri poveri, ci sarà un altro a dare, ma se tu non fornirai nulla ai tuoi parenti poveri, è difficile che ci sia un altro a sopperire (34.1). Tra gli indigenti ai quali concede un posto di preferenza ci sono monaci e chierici, che si consacrano continuamente alla dottrina nel disprezzo del mondo e si danno alle veglie, alle letture ed alle preghiere (27.1-2). Tra i poveri pone in evidenza anche quelli che erano stati, in qualsiasi modo, coinvolti nelle perturbazioni sociali; consiglia infatti che, se uno è così privo di mezzi da non poter dare cibo al povero, almeno prepari, in un angolo della sua casa, un giaciglio al pellegrino (199,3); più scura si profila l'atmosfera quando richiama il grande numero di forestieri e di prigionieri che cercavano un'elemosina ed una casa (71.2). È una pressione che evita però ogni parossismo dottrinario: «È un buon cristiano colui che dà ai poveri secondo le sue possibilità» (16.2).

– Erano numerosi e molteplici i disagi di ordine sociale, ma non mancavano neppure le *ansie psicologiche*. La fede, forse appunto perché intimamente creduta, poteva suscitare problemi; Cesario rifiuta un'obiezione di cui dice che inquietava molti: perché il Signore liberò il genere umano con una dolorosa Passione e non con un atto della sua potenza divina? (11.1) Astrazione oziosa? Anche, ma presente nel suo

pubblico. Dall'ambito teorico della speculazione teologica si poteva comunque pure scendere a quello psicologico delle perplessità di coscienza; c'erano infatti di quelli che solevano dire: oh se mi capitasse di essere trovato, il giorno della morte, nello stato in cui uscii dal battesimo! Era la morale negativa del solo non fare il male nella rinuncia a fare il bene; infatti Cesario replica: «È certamente un bene che uno, il giorno del giudizio, sia trovato puro da tutti i mali, ma è un grave male se non ha fatto nessun progresso nelle opere buone» (15.3): è il motto di quel dinamismo morale che Cesario ha predicato e soprattutto praticato.

– Moralista comprensivo ma intransigente sui valori fondamentali, Cesario non ha tuttavia avvolto il suo magistero in un'aura di angustia oppressiva, lo ha volentieri inserito e rischiarato in *ambiente rurale*. In 29.1 ritrae l'affettuosa serenità in cui si svolse una sua visita pastorale in una parrocchia di campagna; fiorisce un vicendevole desiderio d'incontro. Si esprimeva, senza dubbio, il consapevole fervore religioso che univa i fedeli al loro vescovo, ma si può anche intravedere, in un fermento forse mentalmente inconsapevole ma emotivamente sentito, l'esigenza, in quel turbinio di eventi militari e di conseguenti turbamenti sociali, di una rassicurazione che quel personaggio forniva con l'alto prestigio della sua carica, con l'autorevolezza del suo zelo instancabile²⁶ e con l'amore profondo che nutriva per i suoi fedeli. Il vescovo, oltre che guida spirituale, era nucleo di coagulo e garanzia politica; gli si addiceva bene l'apologo dell'olmo e della vita di 27.1. In 6.7 descrive particolareggiatamente le fasi successive nella tecnica della coltivazione agraria ed in 5.4 si sofferma a contemplare, in vivezza di rappresentazione realistica, i vitelli che corrono incontro alle loro madri, bramosi ed impazienti di suggerne il latte²⁷. Era vicinanza alla sua gente, condivisione dei loro interessi, ed era anche compiacimento di indugiare su visioni di genuina serenità.

– Cesario ha dipinto un vivido e complesso affresco della società del suo tempo; non è stato mosso dal gusto dello storico che vuole ritrarre il suo ambiente, ma dalla passione dell'apostolo che alla sua comunità vuole apportare la salvezza; non lo sospinse la curiosità erudita ma la responsabilità di dover rendere conto delle sue azioni al tribunale escatologico di Cristo. Non imposta quindi un piano per documentare sistematicamente la società, la osserva nella frammentarietà

²⁶ G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, I^{er} Band, Paderborn 1927², a p. 181 dichiara che Cesario, nella sua azione quarantennale come vescovo, predicava «almeno una volta al giorno».

²⁷ Attraverso a varie similitudini detratte dall'esperienza quotidiana si possono ricostruire coloriti aspetti dell'ambiente sociale e della mentalità corrente.

che le occasioni gli porgevano; siccome non era l'anacoreta che medita nella solitudine ma il vescovo che s'aggira tra la sua gente, la colse nella molteplicità e varietà dei suoi comportamenti. Fuori dall'astrattezza selettiva di chi persegue una tesi, osserva in obiettività, perché la veridicità della diagnosi è base dell'efficacia della terapia.

Non coltivò progetti d'un utopico rinnovamento sociale; non ebbe né la nozione né l'intenzione di essere un riformatore delle istituzioni; si pose nel suo ambiente per migliorarlo apportandovi rimedi purificatori. Di fronte al male non lo scusa, non se ne scandalizza, anche se ne rileva, in eventuali bagliori d'ironia, l'illogicità; cerca di redimerlo. Nei suoi giudizi non è pessimista, è realista; è un pastore che, in quanto tale, è diventato sociologo.

Il quadro che dispiega non offre novità; la sua società è quella di tutti i tempi, perché l'uomo, nella sua istintività naturale, è uguale in tutti i tempi. Dai 238 sermoni dell'edizione Morin viene fuori un panorama unitario, pur costituito di frammenti occasionali, che si compongono in un'organicità vivente. È coraggiosamente sincero nella sua denuncia, nella quale non pallia le carenze anche del clero; del male vede la stortura morale, la colpevolezza, ma spesso soprattutto la miseria; la colpa, se è aberrazione, è anche, in larga parte, stoltezza.

Attinse la sua dottrina dagli strumenti che si trovava sottomano, dai suoi predecessori, ma soprattutto da quel fondo comune ormai condiviso ed anonimo al quale i suoi predecessori avevano recato validi contributi; su tutto però impresse il sigillo della sua forte personalità individuale. Anche come scrittore ebbe pregio, non tanto per le sue doti letterarie, quanto per la sincerità d'una fede che ne informò tutta la vita illuminandone ragione, sentimento, immaginazione. Esercitò un largo influsso²⁸ ed ebbe successo per il fervore con cui incarnò la sua missione di profeta annunziatore del destino escatologico e di animatore alla rettitudine della vita: «Fate attenzione, fratelli, custodite quello che vi diciamo; nessuno dica di non essere stato ammonito; ecco gridiamo; ecco vi chiamiamo a testimoni; ecco predichiamo: non disprezzate l'araldo, se volete sottrarvi al giudice» (53.3).

SVMMARIVM - *De Sancto Caesario et de eius temporis Arelatensi societate auctor disserit.*

²⁸ G. Langgärtner, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert. Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles*, Theophania 16, Bonn 1964, nell'esaminare l'attività di Cesario come primate (pp.138-149), alle pp.148-149 rileva che, a causa della sfavorevole situazione politica dei tempi durante i decenni del suo episcopato, Cesario non poté operare fuori di ristretti spazi in Gallia ed in Spagna, però il raggio d'azione della sua grande personalità si stendeva assai oltre, per cui «è difficile sopravvalutare il suo influsso». Ciò risulta dai canoni dei concilii che si tennero al suo tempo in Gallia ed in Spagna, la cui dipendenza da lui è evidente.

NOTE

C'È FABBRO E FABBRO...: APUL. MET. 9.7.5

ALBERTO BORGHINI - MARIO SEITA

China su una botte, una donna viene sollazzata dall'amante curvato da dietro sopra di lei e nel medesimo tempo dà indicazioni al marito che, non accorgendosi di nulla, è nella botte per pulirla, prima di consegnarla al compratore: l'amante stesso della moglie. Troviamo questa situazione erotica in una novella di Apuleio¹, che descrive così il momento più eccitante:

adulter bellissimus ille pusio inclinatam dolio pronam uxorem fabri superincuruatus secure dedolabat².

È notevole la sovrabbondanza lessicale concernente l'amante: qualcuno ha colto nell'uso del superlativo e nell'enfatico *ille* una sfumatura ironica³; inoltre non ci sembra casuale che *pusio* concluda il profilo del personaggio, cioè un sostantivo privo dell'altisonanza che lo precede: «un ragazzino»⁴; le posizioni erotiche sono segnalate con cura e risalta il participio *superincuruatus*, un *hapax* nella letteratura latina⁵. Diremmo che tutto ciò adempie una funzione propedeutica per le parole finali, dedicate all'atto sessuale.

¹ Per considerazioni generali su questo brano si può leggere Apuleio, *Le novelle dell'adulterio (Metamorfosi IX)*, a cura di S. Mattiacci, Firenze 1996, 12-13 e 18.

² *Met.* 9.7.5. Per il testo seguiamo Apulée, *Les métamorphoses*, 3, texte établi par D.S. Robertson et traduit par P. Vallette, Paris 1971 (rist.).

³ L. Callebat, *Sermo cotidianus dans Les métamorphoses d'Apulée*, Caen 1968, 399 e 276.

⁴ In Cic. *Cael.* 36, Clodio è definito *pusio* per rapporti troppo intimi con la sorella maggiore e uno studioso segnala giustamente Quint. *inst.* 8.3.22, che fra l'altro cita il passo di Cicerone commentando: *uim rebus aliquando uerborum ipsa humilitas adfert* (M. Tulli Ciceronis *Pro M. Caelio oratio*, edited by R. G. Austin, Oxford 1960³, 97).

⁵ Si veda Apuleius Madaurensis, *Metamorphoses, Book IX*, text, introduction and commentary (B.L. Hijmans jr., R. Th. Van der Paardt, V. Schmidt, B. Wesseling, M. Zimmerman), Groningen 1995, 80.

Si è visto in *secure* l'ablativo di *securis* («scure»)⁶, qui impiegato per designare il membro virile, in sintonia con il mestiere del marito: il fabbro⁷. Di solito però *secure* è inteso come avverbio⁸; qualcuno ammette l'ambiguità del termine⁹.

Ci sembra che l'ambivalenza permei piuttosto estesamente il passo. Sin dall'inizio della novella, Apuleio ricorda che il marito dell'adultera è un fabbro (*fabriles operas praebendo*); lo ribadisce nel brano in esame e subito dopo nella conclusione (*calamitosus faber*): è chiaro che si tratta di un particolare importante per lo snodarsi dell'intreccio (e del doppio senso); ci sembra pure significativo, al riguardo, l'ablativo assoluto delle battute finali: *utroque opere perfecto*, che esplicita l'*opus* di entrambi i 'fabbri', svoltosi di concerto¹⁰. Se c'è questo andamento parallelo e binario¹¹, anche *secure* può significare «scure» e «pene»¹²: certo, in precedenza Apuleio mostra i due amanti che *securius operantur*¹³,

⁶ Di solito l'uscita è *i* per questo nome, ma si segnala anche qualche esempio in *e* (Apul. met. 8.30.3 e Tert. pud. 16), come apprendiamo da Apuleius Madaurensis, *Metamorphoses, Book VIII*, text, introduction and commentary (B.L. Hijmans jr., R. Th. Van der Paardt, V. Schmidt, C.B.J. Settels, B. Wesseling, R.E.H. Westendorp Boerma), Groningen 1985, 266.

⁷ Si consulti L. Apuleii *Opera omnia*, [...] instruxit G.F. Hildebrand, 1, Leipzig 1842 (rist. anast., Hildesheim 1968), 763.

⁸ Fra le molte versioni ricordiamo le seguenti: «lavorava d'ascia tranquillamente» (Apuleio, *Lasino d'oro*, trad. di M. Bontempelli, con uno scritto di V. Ciaffi, nota bio-bibliografica a cura di T. Alimonti, Torino 1973, 307); quell'adultero «bearbeitete sie [cioè, la donna] so in aller Gemütsruhe» (Apuleius, *Metamorphosen oder Der goldene Esel*, lateinisch und deutsch von R. Helm, Darmstadt 1978⁷, 285); «il [...] la travaillait à son aise» (trad. di Vallette, op. cit., 69).

⁹ Hijmans jr. et al., op. cit. IX,80 (il brano però è tradotto secondo la tendenza più diffusa: «at his cease»,79); Martos in Apuleyo, *Las metamorfosis o El asno de oro*, 2, intr., texto lat., trad. y notas de J. M., Madrid 2003, 130, n.155 (nel testo tuttavia anche Martos rende: «con toda confianza»).

¹⁰ Rispettivamente 9.5.1; 7.5 e 7.6. Sul senso erotico di *opus* si veda Hijmans jr. et al., op. cit. IX, 81, a cui rinviamo anche per altre volute ambiguità del passo. M. Ruiz Sánchez, *Los cuentos de adulterio del libro IX de las Metamorfosis de Apuleyo*, in «Faventia», 22/2, 2000, 39-49, ricorda l'importanza del mestiere dei mariti per gli sviluppi dell'adulterio commesso dalle loro mogli in novelle apuleiane.

¹¹ Già Pricaeus (J. Price) nel Seicento accennava a ciò: cfr. Hijmans jr. et al., op. cit. IX, 80.

¹² V. Boggione - G. Casalegno, *Dizionario letterario del lessico amoroso*, Torino 2000, 519, segnalano un esempio risalente all'inizio del Seicento in A. Allegri, *La Geva*, strofa 26: «adoperar la scure».

¹³ 9.5.2. Pertinente è Hijmans jr. et al., op. cit. IX, 63, secondo cui il verbo richiama il lavoro del fabbro. Ma c'è di più, a nostro parere: infatti si potrà altresì sottolineare la 'concordanza' semantica tra l'*operantur* di *securius operantur* e l'*opere* di *utroque opere perfecto*. Del resto, se l'*utroque opere perfecto* si riferisce al 'lavoro' in consonanza dei due 'fabbri', il *securius operantur* del 'fabbro' e della moglie del fabbro è anticipato dall'*ad opus susceptum proficiscitur* del marito-fabbro. Si ha in sostanza un *opus* (*ad opus susceptum*) che è il lavoro

ma qui siamo fuori di un contesto ambivalente, visto che lo scrittore presenta 'semplicemente' gli adulteri come sicuri di sé per l'assenza del marito. *Secure* con significato sessuale andrà perciò inserito nella variegata serie di denominazioni metaforiche del membro virile elencate da taluni autori, quali, in altre epoche, Rabelais¹⁴ e Belli¹⁵, oppure ricorrenti qua e là in testi comici di ogni età e paese¹⁶.

Il concetto del 'lavoro' svolto con impegno è nel prefisso di quel *dedolabat*, che come verbo composto non presenta in latino altre attestazioni in senso erotico, mentre ne abbiamo per la forma semplice *dolare*¹⁷.

Pur se in un contesto del tutto diverso, Marziale abbina con efficacia vocaboli che c'interessano, descrivendo un chirurgo che *fracta [...] fabrilis dedolat ossa manu*¹⁸. Il verbo *dedolare* e l'aggettivo *fabrilis* concorrono a mostrare l'accurato lavoro di assestamento delle ossa rotte, due vocaboli estranei al lessico medico e in stretto rapporto fra loro sul piano delle congruenze semantiche (potremmo parlare di isotopia semantica).

Apuleio compie un analogo percorso applicandolo all'ambito erotico.

del fabbro; un *operantur (securius operantur)* che è il lavoro dell'altro 'fabbro' con la moglie del fabbro; quindi un *utroque opere di utroque opere perfecto*, che comprende – quasi 'riunisce', potremmo dire - i 'lavori' di entrambi i 'fabbrì'. Siamo di fronte alla costruzione del senso (del doppio senso); e si potrebbe parlare di doppio senso come effetto di una *climax*. Ci domandiamo anche se non sia riconoscibile – per così esprimerci – un 'passaggio', in qualche misura suggerito dallo scrittore antico, tra il *securius* ('del tutto tranquillamente') di *securius operantur* e il *secure* (un po' meno tranquillamente – forse -, data la situazione in 'bilico', ma 'con la scure') di *secure dedolabat*: e il gioco di parole diventerebbe 'risultante' di una 'dinamica interna' (più che – o prima che – linguistica, narratologica).

¹⁴ *Gargantua et Pantagruel*, 1.11.

¹⁵ *Sonetti*, n° 560 (*Er padre de li santi*).

¹⁶ Com'è noto, Boccaccio rielabora la novella apuleiana (*Decameron*, 7.2) in termini spesso molto simili, ma non nel punto da noi affrontato: infatti l'amante della donna «a lei accostatosi, che tutta chiusa teneva la bocca del doglio, e in quella guisa che negli ampi campi gli sfrenati cavalli e d'amore caldi le cavalle di Partia assaliscono, ad effetto recò il giovanil desiderio». Si vedano pure G. Sercambi, *Il novelliere*, 138 e G. Morlini, *Nouellae*, 35 e cfr. 14. Utili sono inoltre le osservazioni di Mattiacci, op. cit., 23-24 e 29-30, oltre a 31 e 37 per altri esempi della fortuna di questa novella apuleiana. Varie considerazioni anche in G.F. Gianotti, *Da Montecassino a Firenze: la riscoperta di Apuleio*, in «Il Decameron nella letteratura europea», Atti del convegno organizzato dall'Accademia delle Scienze di Torino e dal Dipartimento di Scienze Letterarie e Filologiche dell'Università di Torino, Torino, 17-18 novembre 2005, a cura di C. Allasia, Roma 2006, 30; 36 e soprattutto 41-44. Il verbo *exculpere*, che Apuleio adopera a 9.7.4 in senso proprio riguardo al marito intento a scrostare la botte, è ripreso con valore traslato nella libera traduzione di Firenzuola: «Il giovane, che conobbe il tempo, prestamente incominciò di fuori a scarpellare ancora egli; ma con manco romore incarnava lo scarpello, che 'l maestro non faceva nella dura botte» (Apuleio, *Lasino d'oro*, versione di A. Firenzuola, pref. di E. Camerini, Milano 1925, 159).

¹⁷ Si vedano nel *TLL* le voci *dedolo* e *dolo* (un esempio ciascuno nel poeta comico Pomponio, nei *Priapea* e in Marziale).

¹⁸ 11.84.6.

L'espressione cui fa ricorso Marziale, qualificando come *fabrilis* la mano impegnata a *dedolare*, iscrive il verbo nella sfera propria del 'fabbro'; quantomeno, è testimone del fatto che il verbo è 'propriamente riconducibile' a tale sfera. Ciò consentirà forse di apprezzare meglio i giochi di parole – i trasferimenti semantico-posizionali – operati da Apuleio nel passo in questione: se *dedolare* è o può essere verbo indicante l'operare del fabbro e le sue capacità di riaggiustare / rimettere a posto (in Marziale *fracta [...] ossa*), nella piccante scenetta apuleiana il verbo del 'fabbro che riaggiusta/rimette a posto' è – mentre il fabbro sta effettivamente riaggiustando il *dolium* – trasferito sull'amante che 'riaggiusta' (*dedolare*) per l'appunto la moglie del fabbro.

Quest'ultima suggerisce – ci piace supporre – a entrambi i 'fabbri' i punti e gli 'spostamenti': nel *dolium*, e di se stessa (come se fosse proprio lei il/un *dolium*?)¹⁹. Finito un lavoro, è perfezionato anche l'altro (*utroque opere perfecto*). E il *dolium*, se sta a connotare il sesso della donna²⁰, non potrà, in un certo senso, che finire all'amante (che l'ha comprato). Si potrebbe parlare – come dicevamo – di gioco di parole; e di un gioco di parole che si arricchisce di più sfaccettature. Prendendoci qualche libertà, lo si potrebbe – per linee sommarie – così parafrasare: *uxorem fabri dolium dedolantis dedolat pusio; dolium dedolatum emit amator*.

In effetti, come ritiene qualcuno²¹, non è da escludere nemmeno che il romanziere abbia pensato a un *dolium* sia per suggerire un nesso con *dolus* sia per legare più strettamente il vocabolo con *dedolabat*. Sullo sfondo sarà interessante segnalare che in Luciano si ricordano le intemperanze dei vasai di Cnido, città di Afrodite²²: in sostanza, ritroviamo – a relazioni 'spostate' – un legame tra sfera erotica e artigiani che fabbricano qualcosa di simile al *dolium* apuleiano.

SVMMARIVM - *In quadam Apuleiana fabella uxorem fabri dolium dedolantis dedolat pusio; dolium dedolatum emit amator.*

¹⁹ Per la correlazione 'donna' – 'contenitore' cfr. A. Borghini, *La moglie di Glicone, illa matella. Nota petroniana*, di prossima pubblicazione.

²⁰ Su *dolium* simbolo sessuale si veda qualche considerazione in B. Hijmans jr. et al., op. cit. IX, 65-66. Cfr. anche Ruiz Sánchez, art. cit., 39: «una clara correspondencia entre el tonel y la mujer (el ventre de la mujer)». L'amante è, prima del fabbro, nella posizione 'propria' di un / del fabbro, e che effettivamente sarà del marito – fabbro: vale a dire, all'interno del *dolium* (9.6.4: [...] *sedulo soliditatem eius probaturus*); una sorta di 'anticipazione' sul piano narratologico – specie se si può pensare alla donna stessa come *dolium* – del 'trasferimento' poi operato con il verbo *dedolare*, in quanto verbo della *fabrilis manus*, che passa apuleianamente all' 'altro fabbro'.

²¹ Hijmans jr. et al., op. cit. IX, 66; 74 e 80. Cfr. pure Fo, in Apuleio, *Le metamorfosi o Lasino d'oro*, trad. di A. F., Milano 2002, 624, n. 4.

²² *Am.* 11.

LEOPARDI FRA OMERO E VIRGILIO IN *A SILVIA*

ALBERTO BORGHINI - MARIO SEITA

*Ad Alessandro Cavallaro
psichiatra, in ricordo*

Attraverso la figura di Silvia, scomparsa quando la vita sembrava arriderle, Leopardi pone in luce lo svanire delle proprie speranze giovanili. In questa sede indugiamo su un passo della celebre lirica, composta nel 1828: il poeta immagina di rivolgersi a Silvia e le ricorda il tempo in cui, lieta e fiduciosa, lavorava al telaio, mentre

sonavan le quiete
stanze, e le vie dintorno,
al tuo perpetuo canto.

Frattanto egli dal suo balcone sentiva la voce della ragazza e il muoversi della mano

che percorrea la faticosa tela¹.

Giustamente gli studiosi² hanno colto nel brano reminiscenze dei versi virgiliani relativi alla maga Circe e al lido

diues inaccessos ubi Solis filia lucos
adsiduo resonat cantu tectisque superbis
urit odoratam nocturna in lumina cedrum,
arguto tenuis percurrens pectine telas³.

¹ *A Silvia*, 7-9 e 22. Qui e in seguito citiamo i testi del poeta, escluso lo *Zibaldone*, da G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Roma 1997.

² Oltre all'ediz. cit. di Felici e Trevi, 151, basti segnalare G. Leopardi, *Canti*, a cura di G. e D. De Robertis, Milano 1978, 275 e 277. Cfr. pure M. Tartari Chersoni, *Noterella pascoliana*, in «Rivista pascoliana» 28, 2006, 134.

³ *Aen.* 7. 11-14. È anche opportuno il rinvio a Verg. *Georg.* 1.293-294: in campagna,

L'espressione «le quiete stanze» è alquanto gradita a Leopardi, come apprendiamo dai commenti, pronti a segnalargliela in più liriche sue⁴. A propria volta, la Circe dell'*Eneide* è ben viva nella memoria poetica del Recanatese⁵ e al riguardo valga soprattutto la seguente affermazione, che si conclude con l'accento al brano di Virgilio: il senso d'infinito può scaturire anche da «un canto che risuoni per le volte di una stanza ec. dove voi non vi troviate però dentro»⁶.

Ciò nonostante, a noi sembra che sussista una differenza fra i versi leopardiani e quelli del poeta latino: il Recanatese mostra il diffondersi del canto innanzi tutto *all'interno* della casa di Silvia⁷ e nelle vie in seconda istanza; invece Virgilio ignora quel primo momento e presenta senz'altro il propagarsi della voce di Circe nei boschi⁸; certa-

nelle sere d'inverno, il contadino appuntisce le fiaccole e *interea longum cantu solata laborem / arguto coniunx percurrat pectine telas*: cfr. S. Mariotti, *Varianti di autore e varianti di trasmissione*, in «Scritti di filologia classica», Roma 2000, 558 e si veda già G. Morpurgo, *Pascua, rura, duces. Antologia virgiliana*, Torino 1967¹⁵, 84: Leopardi «forse» aveva presente il passo delle *Georgiche*. Per il tema dell' *adsiduo* [...] *cantu* (ma non solo) si potrà altresì ricordare Tib. 2.1.65-66: *atque aliqua adsidue textrix operata Mineruam / cantat, et a pulso tela sonat latere* (il passo è controverso dal punto di vista testuale e non tutti gli studiosi lo stampano così: sul problema rinviamo all'apparato critico di Tibullo, *Elegie*, a cura di F. Della Corte, Verona 1980, 86).

⁴ Dalle edizioni già citate sia dei De Robertis, 172 e 275 sia di Felici e Trevi, 151 ricaviamo questi dati: nella versione del II idillio di Mosco (1815), 31: «nelle mie quiete stanze» e ne *La sera del dì di festa* (1820 ca.), 8: «chete stanze» non esiste un legame con il tema del canto, come invece troviamo nel frammento *Il canto della fanciulla*, 1-3, grosso modo contemporaneo di *A Silvia*: «Canto di verginella, assiduo canto, / che da chiuso ricetto errando vieni / per le quiete vie»; cfr. anche *La vita solitaria* (1821), 65-66: «odo sonar nelle romite stanze / l'arguto canto».

⁵ Materiale nell'ediz. cit. dei De Robertis; si vedano pure M. Marti, voce *Leopardi*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 3, Roma 1987, 185-186 e A. La Penna, *Leopardi fra Virgilio e Orazio* (1980, saggio poi ristampato con aggiunte bibliografiche), in «Tersite censurato e altri studi di letteratura fra antico e moderno», Pisa 1991, 268.

⁶ G. Leopardi, *Zibaldone*, premessa di E. Trevi, indici filologici di M. Dondero, indice tematico e analitico di M. Dondero e W. Marra, edizione integrale diretta da L. Felici, Roma 1997, numeri 1928-1930 del 16 ottobre 1821, 413-414. Gli studiosi indicati nella n. 4 segnalano anche un altro passo interessante dello *Zibaldone*: causa piacevoli sensazioni nelle passeggiate in città «la vista dell'interno delle stanze che io guardo di sotto dalla strada per le loro finestre aperte. Le quali stanze nulla mi desterebbero se io le guardassi stando dentro» (ediz. cit., n° 4421 del 1° dicembre 1828, 929).

⁷ Il che si verifica, per l'appunto, anche ne *Il canto della fanciulla*, 2-3: «da chiuso ricetto», «per le quiete stanze».

⁸ In Leopardi, inoltre, il «dintorno» delle «vie dintorno» sembra rivestirsi di un effetto connotativo in qualche modo delimitante, 'contrastivamente' rispetto ai boschi nei quali si espande il canto di Circe.

mente appartengono alla maga i *tecta superba* citati subito dopo, ma tali stanze sono in rapporto con altre azioni, come far luce e tessere. In sostanza, il poeta latino accenna ai luoghi introducendo sia un *quid* di pauroso con i boschi inaccessibili sia un alone di grandiosità con la dimora sfarzosa. E non basta: oltre al senso di magnificenza, «forse» i *tecta* di Circe sono *superba* anche con riferimento alla loro posizione, sulla scia di quanto leggiamo in *Od.* 10. 211, secondo cui essi stavano περισκεπτῶ ἐνὶ χώρῳ⁹. Per parte nostra, e lungo la medesima linea, saremmo propensi a non escludere neppure la soggiacente presenza dei vv. 558-559: ‘tetto’ e ‘grande scala’ (la κλιμαξ̄ è appunto definita μακρή) «nella sacra dimora» (v. 554: ἱεροῖς ἐν δῶμασι) della maga (episodio della caduta di Elpenore).

Torniamo a Leopardi: bisogna rifarsi a Omero per scoprire l’origine del legame fra – anche fra – canto e *interno* della stanza di Silvia: infatti nel poeta greco questo rapporto è molto stretto a proposito di Calipso e Circe impegnate a tessere, come per esempio nei versi seguenti:

Κίρκης δ’ ἔνδον ἄκουον ἀειδούσης ὀπῑ καλῆ,
ἴστον ἐποιχομένης μέγαν ἄμβροτον¹⁰.

Noi supponiamo che il Recanatese abbia preso spunto – anche e direttamente – da Omero, dilatando, per così dire, gli avverbi ἔνδον / ἔνθα nell’espressione «le quiete stanze».

Alla luce delle nostre considerazioni, è forse possibile concludere così: tramite le reminiscenze omerica e virgiliana, nei versi di Leopardi la scansione spaziale in cui interno ed esterno appaiono correlati («le quiete stanze» e «le vie dintorno») crea un’unità locale in qualche modo ‘determinata’, che si affianca a un’impressione – ci pare – come

⁹ Così osserva A. Traina, voce *superbia*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 4, Roma 1988, 1072-1073. Precisiamo che quel περισκεπτος dovrebbe significare «difeso tutt’intorno»: così ricorda A. Heubeck, in Omero, *Odissea*, intr., testo e comm. di A. H., trad. di G. A. Privitera, 3, Verona 1983, 235 (si veda pure la versione, 67: «in un luogo protetto»).

¹⁰ *Od.* 10.221-222: a sentire il canto sono alcuni compagni di Odisseo. Si leggano anche i vv. 226-227 e 253, molto simili e sempre riferiti a Circe (a 226 ritroviamo ἔνδον, sostituito a 253 dal sinonimo ἔνθα). Per Calipso si veda 5. 61-62, ancora con ἔνδον, versi quasi identici a quelli che citiamo in greco. Per curiosità, ecco per questi ultimi la versione del Pindemonte, pubblicata pochi anni prima della stesura di *A Silvia*: «udiro / [...] Circe, che dentro / canterellava con leggiadra voce, / ed un’ampia tessea [...] / [...] immortal tela» (Omero, *Odissea*, trad. di I. Pindemonte, note e commento di L. Giavardi, Milano 1971, 217, vv. 274-278 della versione).

di serena stasi temporale (come un momento / attimo suscettibile appunto di 'prolungarsi') suggerita dall'aggettivo del sintagma «perpetuo canto»; tutto ciò formerebbe, in fin dei conti, un'unità di spazio e tempo, con la quale si supera la morte, ovviamente sul piano poetico, in palese contrasto con il dato oggettivo della scomparsa prematura di Silvia.

SVMMARIVM - Nostra quidem sententia, in carmine Ad Siluiam poeta, cum uerba «le quiete stanze» scriberet, non solum Vergilianos de Circa, sed etiam Homericos uersus ad eandem deam et Calypso pertinentes imitatus est, ut aedium interiora (ἔνδον / ἔνθα) cum cantu contexeret.

LVCRETIANVM (3.663)

DAVID BUTTERFIELD

omnia iam sorsum cernes ancisa recenti	660
uolnere tortari et terram conspargere tabo,	
ipsam seque retro partem petere ore priorem,	
uolneris ardenti ut morsu premat icta dolore.	
omnibus esse igitur totas dicemus in illis	
particulis animas?	665

662 seque *L*: sequere *OQ*

663 ardenti *OQ*: ardentem *Brieger* dolore *OQ*: dolorem *Lachmann*

At this point in his attempt to prove that the soul of humans is split when the body is split, and is thereby mortal (634-69), Lucretius discusses the behaviour of snakes immediately after they have been cleaved in two (657-69). Although it is clear that the general sense of 660-5 is «[cut up a snake] and you will see it writhe, eject poison and bite its other end», the syntax of 663 itself is awkward and difficult. The clause beginning in 662 requires that *ipsam* and *se* be taken together as the object (with *-que* in third position)¹: *et [cernes] partem priorem [serpentis] se ipsam retro ore petere*²: ‘and [you will see] the front part [of the snake, i.e. the head] seek with its mouth its very part behind’³. *retro*

¹ As over 30 times in the poem (in this book cf. *aequo animoque* at 939 and 962).

² We may compare the earlier comments of Bentley (first cited by G. Wakefield, *T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 4, Glasgow 1813², 429), «ordo, Et partem priorem serpentis ipsam retro petere se ore», and P.A. Lemaire, *Titi Lucretii Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 1, Paris 1838, comm. *ad loc.*, «Et priorem serpentis partem, caput suum retro torquere, ut *se ipsam* (ad *serpentem* nunc, non ad *partem* respicit poeta), id est, partem corporis alteram ore apprehendat et morsu laceret». C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 3, Oxford 1947, comm. *ad loc.*, admitted that 662-3 are «difficult lines» and that the clause *ut morsu premat* «is slightly misplaced» but, as typically, asserted that «[e]mendation is unnecessary».

³ There is no textual difficulty within this line and we can, of course, ignore the simple dittography in the Lucretian archetype (*veretro* for *retro*).

therefore modifies *ipsam se* in an almost adjectival fashion to signify the part of the snake's body where the wound has been made⁴.

In order to make sense of 663 as transmitted, one must follow the punctuation defended by Wakefield (op. cit.), namely *uolneris ardentis, ut morsu premat, icta dolore*⁵. Yet *uolneris* must then stand as a genitive dependent upon *ardentis... dolore...*, and the sandwiched final clause *ut morsu premat* must have its object supplied: the three possible candidates to be governed by *premat* are *dolorem* (supplied from *dolore*), *uolnus*⁶ (supplied from *uolneris*)⁷, or *ipsam se... retro* repeated from 662⁸. Yet to supply either the accusative *dolorem* or *uolnus* from genitival or ablatival nouns elsewhere in the clause strikes me as inappropriately harsh, and the choice between the two foisted upon the reader as regrettably ambiguous; the suggestion, by contrast, of taking *ipsam se... retro* as the object of *premat* at least has the advantage of being explicitly in the accusative. However, this reading falls foul of two significant objections. Firstly, there can be no doubt from the context provided by 663 (*uolneris*

⁴ For the similar adjectival employment of an adverb we may compare in the same book 1051 *ebrius urgeris multis miser undique curis*, where *undique* serves a role similar to *circumstantibus* or similar.

⁵ That *icta* is nominative strictly demands that it is dependent upon *premat* rather than *petere* but Lucretius' common looseness of expression mean that this syntactic point cannot be forced. It transpires from the translation of E. Flores, *Titus Lucretius Carus / De Rerum Natura. Edizione critica con Introduzione e Versione*, 1, Naples 2002 («e la parte anteriore cercar se stessa con la bocca all'indietro, per comprimer con il morso le parti colpite dal bruciante dolor della ferita») that he regards *icta* as a neuter plural accusative serving as the object of *premat*. As ingenious as this is to resolve the difficulty of the text, it cannot be commended: a brachylogy so harsh as *icta = eas partes ictas* in a context where the participle would most naturally modify the subject (as in the other four Lucretian occurrences of *icta* at 1.528, 3.429, 6.514, 1102) is highly improbable in an otherwise lucid passage.

⁶ This suggestions goes back at least as far as T. Creech, *T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Oxford 1695, comm. *ad loc.*

⁷ Given that *uolnus* is the word used in 661 to represent the wound(s) created by the slicing of the sword, it should naturally bear the same sense when repeated in 663: the pain of the snake is caused by the wound itself, not, as was suggested by W. Christ, *Questiones Lucretianae*, Munich 1855, 11, the wounded member in general (as if *uolneris = uolnerati membri*), a sense not attested elsewhere in Lucretius.

⁸ The paraphrase of Christ (op. cit.) shows that he took this view; it has since been followed by R. Heinze, *T. Lucretius Carus De Rerum Natura Buch III*, Leipzig 1897, comm. *ad loc.*, W.E. Leonard and S. B. Smith, *T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Madison 1942, comm. *ad loc.*, and E.J. Kenney, *Lucretius De Rerum Natura Book III*, Cambridge 1971, comm. *ad loc.*, the last of whom rendered *morsu premat* as a close unit ('bites'). A different tack was taken by the ever-imaginative J.B. Pius, *In Carum Lucretium poetam commentarii*, Bologna 1511, who construed *ipsam se* as the subject, *ardentis* with *ore* (glossing it as «concitato») and *uolneris* as dependent upon *partem priorem*.

Lucretianum (3.663)

(*ardenti?*)... *icta dolore*) that the snake is here acting on the spur of great pain with the express aim of diminishing its suffering: the object of (*morsu*) *premat* should therefore be something which, when *pressum*, could feasibly reduce the pain felt; yet the imprecise force of *ipsam se... retro* merely refers in general to a lower section of this part of the snake's body rather than, what is specifically desired, the very bleeding wound that marks the new end of its severed body (of which the wound cannot truly be said to be a *pars*). Secondly, if *morsu* is to be taken with *premat* so as to mean 'bite' (cf. n. 8), the resultant sense of the *ut* clause is disappointingly weak in force: we would be told that the snake bends back its mouth to its rear part merely in order to bite that part. This renders verse 663 not only counter-intuitive (for a further bite into its body is not likely to improve the situation) but also rather dull in an otherwise striking passage. A far more natural reading of 663, to my mind, is to take *premat* in its sense of 'check', 'stop' or 'quell', in which case the *ut* clause is given real purpose: the snake, struck with pain, seeks its rear part with its mouth – whether successfully or not – precisely to quell the source of pain. Accordingly, the transmitted text leaves us with the syntactical infelicity of either an appropriate object in harsh ellipsis (*uolnus* or *dolorem*) or an inappropriate and banal object (*ipsam se... retro*) weakly repeated. Finally, the undeniably convoluted syntax of 662-3 is rendered yet more difficult by the ambiguity of whether *ardenti* should be taken with *morsu* or with *dolore* (*ore* of the preceding sentence being too implausible a candidate)⁹.

Although Lachmann¹⁰ was perhaps a little impetuous when he declared «[haec] ego neque distincta neque indistincta intellego», I believe that he was right to reject the transmitted form of 663. His own remedy was to write *dolorem* at the close of 663, so that the whole line runs as a single final clause (with *ut* in third position, as very commonly in Lucretius)¹¹: *ut dolorem uolneris ardenti morsu premat*¹².

⁹ As often, I find myself unconvinced by attempts to explain the awkward syntax by the nature of the subject matter described, e.g. P.M. Brown, *Lucretius De Rerum Natura III*, Warminster 1997, comm. *ad loc.*: «the word order, with *ut morsu premat* separating *uolneris ardenti* from *icta dolore*, is not inappropriate to the convolutions described.»; the same suggestion had already been tentatively made by C. Giussani, *T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 3, Turin 1897, comm. *ad loc.*

¹⁰ K. Lachmann, *In T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libros Sex*, Berlin 1850, comm. *ad loc.*

¹¹ At least twice (5.871-2, 914) does Lucretius place final *ut* as late as sixth position in the subordinate clause.

¹² F. Polle, *Die Lucrezliteratur seit Lachmann und Bernays [II]*, «Philologus» 26, 1867, 290-345, at 333, followed by F.T. Bockemüller, *T. Lucretii Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Stade 1873-4, argues that the text of 663, reading Lachmann's *dolorem*, is to be construed *icta morsu ardenti premat dolorem uolneris*, but no *morsus ardens* has struck the snake.

Although the sense is unobjectionable, and taking *ardenti* in agreement with the near-adjacent *morsu* is instinctively attractive¹³, the resultant isolation of *icta*, ‘struck’, renders the emendation impossible. Brieger’s further variation¹⁴, to emend *ardenti* to *ardentem*, in order that it agree with *dolorem* rather than *morsu*, is a needless alteration that suffers from the same problem.

My own conviction is that *icta dolore* is correctly transmitted and can stand alone, just as *dolore* stands unmodified at 3.495-6 (*quia membra dolore / afficiuntur*)¹⁵. I also believe that (i) *ardenti* agrees with *morsu*, its closest ablative noun, (ii) *ardenti ut morsu premat* stands awkwardly without an explicit object, and therefore (iii) *uolneris* is curiously remote from *dolore*. In order to remove these difficulties a simple transposition, followed by the smallest of changes is required: for *uolneris ardenti ut* read *uolnus ut ardenti*. The resultant sense is immediately clear: ‘in order to check the wound with burning bite, struck as [the snake] is with pain’. *premere* is commonly used of checking wounds or sources of pain¹⁶, and *ardens* is a suitably Lucretian adjective¹⁷ to describe the fervidly poisonous mouth¹⁸ of the panic-stricken snake. The snake is therefore forced not only to bite its open and recent wound but also, unavoidably, to poison it: the self-destruction of the

¹³ I do not understand the logic behind the terse comment «ardenti flagitat dolore» made by K. Büchner, *T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Wiesbaden 1966, app. crit. ad loc.

¹⁴ A. Brieger, *T. Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Leipzig 1894, Prol. LIV, records the emendation with reference to «Philol. XXVII 432 not. 2». This is a mistaken reference (though copied without alteration by later scholars) for «Philologus» 33, 1874, 432-3 n.2.

¹⁵ The only instance of *ictus dolore* I have found in Latin poetry is (absolute) *icta dolore* closing 4.378 of Fortunatus’ *Vita Sancti Martini*. For a similar use of *ictus*, J. D. Duff, *T. Lucreti Cari De Rerum Natura Liber Tertius*, Cambridge 1903, comm. ad loc., compared Mart. 2.66.4 *et cecidit saeuus icta Plecusa comis*.

¹⁶ For *uolnus premere* we can compare Sen. *Ep.* 101.12 *est tanti uolnus suum premere et patibulo pendere districtum...?*, *Const. Sap.* 16.2 *quod [intersit] inter gladiatores fortissimos, quorum alter premit uolnus et stat in gradu, alter respiciens ad clamantem populum significat nihil esse et intercedi non patitur*; the usage at Ov. *Fast.* 3.633-4 is metaphorical. For *premere sanguinem* see Tac. *Ann.* 14.64, 15.64.

¹⁷ Cf. 6.1172 and 1180, where the body and eyes of Athenians suffering from the plague are described as *ardentes*, which captures their frenzied state as well as their feverish temperature.

¹⁸ *uenenum* is *acre* (4.637, 640, 5.900, 6.974) or *taetrum* (4.685) for Lucretius but the burning force of poison is evinced by, e.g., Ovid (*Met.* 9.171 *ardente ueneno*), Persius (3.37 *feruente ueneno*) and Silius (16.447-8 *ueneno... feruenti*). The fervour of the mouth burning with poison is therefore different from that depicted in Lucretius’ vivid description of lovers’ kissing: *inspirant pressantes dentibus ora* (4.1109).

Lucretianum (3.663)

serpent at 4.638-9 (when touched by saliva)¹⁹ thus finds a close parallel here²⁰. Explanation of the corruption is simple: *ut* was drawn closer to its verb by a simple scribal error, and *uolnus* was therefore expanded to the (still intelligible) *uolneris* to save metre²¹. In a transmission often affected by the transposition of adjacent words²², this change can hardly cause a perceptible ripple in the waters²³.

SVMMARIVM - *Emendatio noua in uersum Lucretianum (3.663) de serpente discisa olim a uiris doctis mutatum sed recentius defensum temptatur.*

¹⁹ *est ita quom* [conieci : *itaque ut* mss] *serpens, hominis quae est* [add. K. Mueller] *tacta saliuus / disperit ac sese mandendo conficit ipsa*; for my defence of this emendation see my *Seven Lucretian Emendations*, «Eos» 95, 2008, 103-4.

²⁰ We may also note a minor advantage of this emendation, the removal of the elision of long *-i* before *u-*, otherwise attested only eleven times in the poem, and only twice in the third arsis (2.548, 771).

²¹ The alternative explanation, that *uolnus* was mistakenly expanded to *uolneris*, with the result that *ut* was moved to after *ardenti* to keep the line metrical, is of course a possibility.

²² For similar transpositions it will suffice to compare from the present book instances at 249, 332, 564 and 999.

²³ I am grateful to Prof. E. J. Kenney, Prof. V. Ortoleva and Miss R. E. Williams for their kind and stimulating critique of my argument; nevertheless, the foregoing discussion represents my views alone and is not necessarily in accord with their view of this contorted passage.

FRAMMENTI DI NEVIO COMICO
NELL'ANONYMUS AD CUIMNANUM

TOMMASO GUARDÌ

Nel 1953 Alfred Klotz¹ annunciava, su segnalazione di Bernhard Bischoff, l'esistenza di nuovi frammenti di autori latini arcaici nell'opera di un anonimo grammatico irlandese del VII secolo, conservata in un codice dell'abbazia benedettina di Sankt Paul im Lavanttal, in Carinzia. Questo codice (segnato 2/1, già 25,2,16), scritto nell'Inghilterra del nord nella prima metà dell'VIII secolo, ma copiato da un più antico codice irlandese, contiene una *Expositio Latinitatis*, cioè un commentario alla recensione irlandese interpolata dell'*Ars maior* di Donato². L'anonimo grammatico, trattando nel XV cap. *de genere verborum*, dopo avere parlato dei verbi deponenti, nota (p. 113, rr. 350-355 B.-L.): *plura enim uerba, quae nos sub passiuo tantum modo declinamus, in antiquis ueterum historiis repperiuntur diuersa denuntiata declinatione; uerbi gratia, quis enim in nostro nunc tempore sine Latinitatis peccantia dicere putaret: auxilio digno ulcisco populo percuncto horto et reliqua?*³

¹ *Scaeniorum Romanorum Fragmenta, I, Tragicorum Fragmenta*, ed. A. Klotz, Monachii 1953, 4-6. Cfr. anche B. Bischoff, *Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften*, in «Archives d'hist. doctr. et littér. du moyen âge» 25, 1958, 5-20 (= *Mittelalterliche Studien, I*, Stuttgart 1966, 273-288, part. 283) e *Die Hofbibliothek Karls des Grossen*, in «Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben», hrsg. v. W. Braunsfels, 2, Das geistige Leben, Dusseldorf 1964, 42-62 (= *Mittelalterliche Studien, III*, Stuttgart 1981, 149-169, part. 153 a proposito della recensione medievale di Diomede). Il Bischoff ha espresso l'opinione che l'anonimo grammatico irlandese avesse a disposizione un esemplare di Diomede *plenior* rispetto al testo giunto fino a noi nella tradizione medievale.

² Questo testo è stato per la prima volta pubblicato da Bernhard Bischoff e Bengt Löfstedt nel 1992: ANONYMUS AD CUIMNANUM, *Expositio Latinitatis*, Primi ediderunt Bernhard Bischoff et Bengt Löfstedt, Turnholti MCMXCII (Corpus Christianorum s. L., vol. CXXXIII D).

³ A p. 114, rr. 369-373 B.-L., aggiunge anche *patio*, senza citazione di frammenti (invece Diomede GLK I, 400, 21 cita il v. 67 R³., dal *Proiectus* di Nevio: *populus patitur; tu patis*) notando: *sed si qua sunt, quae non sunt commotata in nouissimorum aetate grammaticorum nec sunt adsignata generi proprio, incertae uocantur significationis aut inter actiua et deponentia, ut fabrico et fabricor, aut inter neutra et deponentia, ut patio et patior.*

Per documentare quest'uso riporta alcuni frammenti di autori arcaici: per l'uso di *auxilio* riporta un frammento di un'orazione di Gaio Gracco (ORF XIX, 57, p. 194 Malcovati); per l'uso di *populo* riporta un frammento di Plauto (v. 72 Lindsay, dalla *Faeneratrix*⁴); per l'uso di *digno* riporta un frammento già noto di Pacuvio (v. 207 D'Anna) ed un nuovo frammento dello stesso autore (v. 445 D'Anna); per l'uso di *ulcisco* un nuovo frammento di Titinio (v. 180 Guardi). Subito dopo riporta due frammenti prima ignoti di Nevio: uno per documentare l'uso di *percuncto*, l'altro per documentare l'uso di *horto*. Alla fine riporta, come documentazione dell'uso di *arbitro* (questo verbo non era compreso nell'enumerazione precedente), il v. 144 dello *Stichus* plautino (con la variante *probes narreris* invece del trådito *probis narraveris*). Una analoga trattazione si ha in Diomede, GLK I, 400, 15 ss.: *plura enim verba quae vulgo passivo more declinamus apud veteres diversa reperiuntur enuntiata declinatione*. Come esempi riporta *frustro*, *patio*, *moro*, *demolio*, *auxilio*, *populo*, *digno*, aggiungendo: *haec et alia apud veteres reperimus contra morem doctorum posita*.

Solo tre verbi, dunque, si trovano in entrambi i testi con citazione di frammenti: *auxilio*, *digno* e *populo* (l'ordine delle citazioni in Diomede e nell'anonimo è identico)⁵. Per l'uso di *auxilio* entrambi gli autori riportano solo il frammento già ricordato dell'orazione di Gaio Gracco contro Furnio (i codd. migliori di Diomede hanno *adversum Furnium*, mentre i deteriori hanno *adversum Furium*, così come il cod. Lavantino dell'anonimo: si tratta di evidente *lectio facilior*), con la variante *auxilio* dell'anonimo invece di *auxiliem* di Diomede; per l'uso di *populo* entrambi riportano solo il già menzionato frammento della *Faeneratrix* di Plauto, dove l'anonimo ha il corrotto *nolis inferre nutricem* invece dell'esatto *in Feneratrice* di Diomede e all'inizio del verso *quam* (concordato con *nutricem*) invece dell'esatto *quae* di Diomede; infine per l'uso di *digno* entrambi riportano il v. 207 D'Anna di Pacuvio con qualche differenza: Diomede scrive *digno ait Pacuvius in Hermiona, cum neque aspicere aequales dignarent*, mentre l'anonimo omette il titolo della tragedia e aggiunge in fine *me* (infatti scrive *item Pacuius dicit: cum*

⁴ L'anonimo riporta il frammento in maniera erronea. Scrive infatti (p. 113, rr. 359-360 B.-L.): *Plautus quoque ait: Nolis inferre nutricem, quam ego populabo probe*. Il testo corretto è riportato da Diomede, GLK I, 401,3 ss.: *populo ait Plautus in Feneratrice, quae ego populabo probe*. Nella recente edizione dei frammenti plautini curata da S. Monda (*Plauti Vidularia et deperditarum fabularum fragmenta* ed. S. Monda, Urbino 2004) la citazione dell'anonimo grammatico irlandese non è menzionata.

⁵ A prescindere da *patio*, su cui v. n. 3.

Frammenti di Nevio comico nell'Anonymus ad Cuimnanum

*neque aspicere aequales dignarent me*⁶). Sempre l'anonimo riporta subito dopo un nuovo frammento di Pacuvio (v. 445 D'Anna): *idemque dicit: non tu eius gnatam dignabis altari dare?*⁷

Alla fine della trattazione i due autori concludono quasi alla stessa maniera. Diomede scrive (GLK I, 401, 8 s.): *citius me dies deficiet enumerantem exempla. Sed hactenus haec quae memoria suggerere potuit, ne immensum serpat commentarius*, confessando di avere citato per brevità solo gli esempi riportati. Similmente l'anonimo scrive (p. 114, rr. 366-368 B.-L.): *non solum autem haec, sed et caetera simili proferebant declinatione*, aggiungendo: *sed postera aetas mundi, ut disciplinam pristini saeculi, ita et sermonem fastidiare coepit*. Analogamente, Diomede GLK I, 400, 1 ss., all'inizio della trattazione sui verbi deponenti, dopo avere scritto *nunc demum operae pretium est veterum invisere et percurrere libros, quo perfacile innotescat per omnes hanc fere cucurrisse licentiam, et perinde ut alios mores itidem prisca aetate alium fuisse sermonem adnotamus*, aggiunge: *sed iniecit postera aetas manum et veluti disciplinam pristini saeculi ita et sermonem fastidire coepit et nova veluti parturire verba, quae iuvenum ritu ipsa modo florent et vigent*. Si è posto il problema donde derivino i frammenti citati dall'anonimo irlandese e non presenti nel nostro testo di Diomede. A lungo ha goduto fortuna l'ipotesi del Bischoff cit. nella n. 1, che in età precarolina circolasse un esemplare *plenior* di Diomede, anteriore all'archetipo del nostro Diomede curato da Adam di Masmunster. Da questo esemplare deriverebbero le citazioni dell'anonimo irlandese e di Malsacano⁸. Ma dopo la pubblicazione dell'importante studio del Taeger⁹, si dubita di questa ipotesi, come si ritiene non dimostrabile che nell'alto Medioevo circolasse una recensione contaminata di Diomede. Non siamo, quindi, in grado di stabilire quale sia la fonte delle citazioni assenti nel nostro testo di Diomede e presenti nell'anonimo irlandese e in Malsacano.

⁶ Il frammento è citato pure da Nonio p. 101 L. (a proposito di *dignavi pro dignatus sum vel dignum duxi*) nella forma *cum neque me aspicere (aspiceret codd.) aequales dignarent meae*, accolta dagli editori Klotz e D'Anna. Servio Dan. *ad Aen. XI, 169* legge *inspicere* e alla fine del verso *me* come l'anonimo.

⁷ Il Klotz, seguito dal D'Anna, legge il verso *non tu alteri eius gnatam dignabis dare* (sen. giamb.), ma il codice Lavantino ha *altari* e alla fine il punto interrogativo. Il verso potrebbe essere l'inizio di un settenario trocaico.

⁸ Cfr. B. Löfstedt, *Der hibernolateinische Grammatiker Malsachanus*, Uppsala 1965, 51-54.

⁹ B. Taeger, "Multiplex enim ut lex Dei etiam Latinitas". *Zu den Quellen des Anonymus ad Cuimnanum*, «Studi mediev.» s. 3, 32, 1991, 1-91, particolarmente 28-36. Cfr. anche M. De Nonno, *Note all'editio princeps dell'Anonymus ad Cuimnanum*, «Latomus» 55, 1996, 638-653.

Vediamo ora i due nuovi frammenti neviriani. Il primo è così riportato dall'anonimo: *Nevirius dicit: Accedamus percunctemur, quidque illa dicet, cum te percunctabimus?* Anzitutto notiamo che *percuncto(r)* è grafia (probabilmente di origine volgare) per *perconto(r)* e si incontra nei codici tardoantichi e medievali di molti autori¹⁰. Il primo problema però che si presenta è la scansione metrica del frammento. Se consideriamo il testo appartenente ad un unico contesto (un *canticum*), avremmo fine di ottonario trocaico (*accedamus*) + settenario trocaico (*percunctemur, quid illa dicet cum te percontabimus?*), espungendo *-que* di *quidque*, in frase palesemente interrogativa (di fatto lo avevano fatto Bischoff e Löfstedt, scrivendolo in caratteri tondi anziché corsivi). Oppure, potremmo pensare ad una scansione giambica, se riteniamo *accedamus percunctemur* inizio di senario giambico con l'omissione di parole formanti quattro elementi x -, ~ - e *quid illa dicet, cum te percontabimus?* un intero senario giambico, cioè

accedamus percunctemur x -, ~ -,
quid illa dicet, cum te percontabimus?

cioè “avviciniamoci, chiediamo, che cosa dirà lei, quando ti interrogheremo?”. Un personaggio propone ad un altro di avvicinarsi per sottoporsi ad un interrogatorio, per vedere le reazioni di un terzo personaggio femminile. Un grosso ostacolo a questa interpretazione metrica è costituito dal fatto che il primo verso così risulterebbe senza cesura.

A me pare, quindi, più probabile pensare a due frammenti diversi, accostati per l'uso del verbo *perconto*. Il *-que* di *quidque* potrebbe quindi essere spia di questa sutura fra due frammenti provenienti da contesti diversi, forse anche da commedie diverse.

Il primo frammento
accedamus percunctemur - x , - x , - x , -

potrebbe essere l'inizio di settenario trocaico, prima della dieresi mediana. In esso due personaggi esprimono la volontà di avvicinarsi ad altri personaggi per interrogarli a proposito di non sappiamo che cosa.

Il secondo frammento
quid illa dicet, quando te percontabimus?

¹⁰ Cfr. *ThLL* vol. X, 1, coll. 1219-1223.

Frammenti di Nevio comico nell'Anonymus ad Cuimnanum

sarebbe un senario giambico integro, con regolare cesura semiquinaria dopo *dicet*, in cui qualcuno chiede (o si chiede) che cosa dirà un terzo personaggio femminile, quando il secondo personaggio sarà sottoposto ad interrogatorio.

Il terzo frammento neviano è così citato subito dopo dall'anonimo: *idemque* (cioè *Nevius*) *dicit: Hortabam clamabamque ego fieri cum illis*. Il frammento si può agevolmente scandire

x -, x - *hortabam clamabamque ego*
fieri cum illis x -, x -, x -, ~ -

cioè fine ed inizio di senari giambici. Non è chiaro in questo contesto il valore di *fieri*. Infatti, può avere il valore di passivo di *facio*, ma può anche avere il valore intransitivo di «accadere, diventare». Nulla si può dire della scena da cui proviene.

L'anonimo grammatico cita anche un altro frammento comico di Nevio, già noto da una citazione di Diomede (v. 137 R.³). Nel libro XIII, p. 97, rr. 348 ss., trattando dei verbi incoativi, scrive: *inchoatiua autem, quae vim incipiendi in effectu habent, ut est palleo pallesco (id est in pallore incipio), horresco (id est horrere incipio). Sed ueteres haec inuenisse dicuntur caussa decoris et figurarum operum. Sed amasco ab amo inuenitur, ut Neuius dicit primulam nuper amasco uissutum. Amatores amassios dixere veteres, ut Plautus (Truc. 658) dicit mundus suo dari debet amassio*. Diomede GLK I, 343, 2-5, sempre a proposito dei verbi incoativi, scrive: *inchoatiua verborum species est quae rem inchoatam, futuram tamen significat et vim incipiendi dumtaxat in effectu habet. Haec sco syllaba terminatur et figuratur vel ab illis quae o littera terminantur, ut horreo, id est in horrore sum, horresco, horrere incipio etc.* Poi, ai rr. 11-13, aggiunge: *item amo veteres inchoativo modo amasco dixerunt, unde et amassios amatores dicebant, ut Plautus in Truculento (v. 658) stos mundulos amassios: Naevius nunc primulum amasco*. I due frammenti citati dall'anonimo grammatico sono evidentemente corrotti, mentre corrette sono le citazioni di Diomede. Analizziamo la citazione neviana dell'anonimo, che così come è tramandata è ametrica. In primo luogo *primulam* deve essere corretto in *primulum*, come è in Diomede, perché l'aggettivo *primulus* è usato solo all'ablativo *primulo*, concordato con *crepusculo* (Pl. *Cas.* 40 e *fr. Parasiti pigri* I, v. 104 Lindsay) o con *diluculo* (Pl. *Amph.* 737), oppure al neutro con valore avverbiale *primulum*, di cui ricorrono esempi in Plauto (*Men.* 916 e 1116; *Mil.* 1004; *fr. Frivolariae* VIII, v. 82 Lindsay) e in Terenzio (*Ad.* 289 e 898). Invece di *nuper* (probabilmen-

te nato da un cattivo scioglimento di abbreviazione) deve essere accolto *nunc*, premesso a *primulum*, di Diomede. Alla fine del testo citato da Diomede l'anonimo irlandese aggiunge *vissutum*, che probabilmente era andato perduto nel corso della tradizione di Diomede. *Vissutum* potrebbe essere forma errata per *vissitum*, supino o participio passato di *visso*, desiderativo ed intensivo di *video*, non attestato, ma probabilmente in uso nella lingua arcaica e parlata (da **visitus* deriva il participio passato italiano *visto* di «vedo»¹¹). La grafia arcaica *visso*, invece della più comune *viso*, è variamente attestata nei codici di Plauto e accolta da alcuni editori: *Epid.* 712 (*uisse* B Lindsay Ernout, *iusse* E J); *Mil.* 302 (*uisse* P Lindsay Ernout); *Pseud.* 1063 (*uisso* A Lindsay Ernout, *viso* P Leo); *Rud.* 567 (*ueisse* A Marx, *uisse* Ernout, *uise* P Leo Lindsay); *Truc.* 198 (*uisse* P Lindsay Ernout, *uise* A Leo). È possibile, quindi, (forse è anche probabile) che in Nevio fosse presente una forma del participio *vissitus*.

Il trådito *vissitum* forse è da correggere in *vissitam*, da concordare con il neutro avverbiale *primulum*: la correzione sembrerebbe opportuna, se la persona oggetto dell'innamoramento fosse una ragazza. Del resto, l'anonimo aveva scritto poco prima *primulam*, dimostrando così di conoscere nel frammento neviano la presenza di una forma al femminile.

Proporrei di scandire il frammento come fine + inizio di senario giambico e di leggere

x -, x -, x -, x -, x - nunc primulum
 amasco uissitam x -, x -, x ~

Il senso sembra chiaro: «ora me ne innamoro a prima vista». Ci troveremmo, quindi, in presenza di una scena topica, in cui qualcuno (un giovane?) dichiara di essersi innamorato di una ragazza appena l'ha vista.

SVMMARIVM - *Nova fragmenta comoediarum Naevii poetae apud anonymum quendam grammaticum Hibernium saec. VII p. Chr. n. servata eduntur atque explicantur. Disputatur atque de quodam fragmento etiam apud Diomedem grammaticum servato.*

¹¹ Cfr. C. Battisti-G. Alessio, *Dizionario Etimologico Italiano*, Firenze 1957, 4069, a proposito di *visto*: «forma analogica per il latino *visus* col suffisso participiale *-to*»; G. Rohlfs, *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*, 2, Morfologia, trad. it. Torino 1957, 372, a proposito dei participi in *-sto*: «l'origine di queste forme va vista nel participio latino *positus*, coi latini volgari *quaesitus* e *visitus*, che nel toscano hanno dato *posto*, *chiesto*, e *visto*».

LUKE 23.34A
A CASE AGAINST ITS ATHETESIS

ILARIA L. E. RAMELLI

Luke 23.34a, which comes immediately after the mention of the nailing of Jesus to the cross, and before the division of his clothes, reads: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγε· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσι. The King James version renders: «Then said Jesus, Father, forgive them; for they know not what they do», and the Webster version translates in the very same way. The Darby Bible has: «And Jesus said, Father, forgive them, for they know not what they do», and the American Standard Version and the Revised Standard Version have the same rendering as the Darby Bible. Robert Young's Literal Translation (1862) reads: «And Jesus said, Father, forgive them, for they have not known what they do». Today's New International Version has: «Jesus said: Father, forgive them, for they do not know what they are doing». The French Louis-Segond version reads: «Jésus dit: Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font». The Italian CEI version (1974), likewise, reads: «Gesù diceva: Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno». The 2008 CEI version is similar: «Padre, perdona loro, poiché non sanno quello che fanno». The Spanish Reina-Valera translation (1960 revised edition) reads: «Y Jesús decía: Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen».

Now, these words in Luke 23.34a are found only in a part of the manuscript tradition, so that, for example, Nestle and Aland in their edition athetized them as a subsequent addition. And most commen-

¹ See, for example, B.M. Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1971, 180; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium: Kommentar*, 2, Freiburg 1984; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 3, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, ed. it. *Vangelo di Luca*, a c. di O. Ianovitz, Brescia 2007; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, Bologna 1994; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Roma 2006. On the reception of this verse see especially D. Daube, *For they know not what they do, Luke 23, 34*, in «*Studia Patristica*», ed. K. Aland - F. Cross, Berlin 1961, 58-70, and M. Blum, *Denn sie wissen nicht, was sie tun: zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse*,

tators tend to follow this line¹, both for the omission of this verse in some manuscripts and for internal reasons; Jeremias, for instance, has argued that the deletion of a saying of such importance is unconceivable². Exceptions to this trend are rather few³.

In particular, v. 34a is omitted in a third-century papyrus (P⁷⁵: Geneva, P. Bodmer XIV, XV), in some uncial manuscripts – that is, Codex Vaticanus (B, fourth century) and Sinaiticus after a correction (S^c, fourth-fifth century), the first hand of Bezae Cantabrigiensis (D*, sixth century), W (fifth century), Θ (fifth century), and 0124 (ninth century) – and in two minuscule manuscripts (579, thirteenth century, and 1241, twelfth century).

But the words in v. 34a are found in the original hand of Codex Sinaiticus (fourth century), in other uncial and minuscule manuscripts that cover Luke⁴, in the Syriac versions, as I shall illustrate, and in a part of the Coptic tradition, for which see below. What is more, they are present in practically all the manuscripts of the Vetus Latina – v. 34a is lacking only in Vercellensis (a) and Veronensis (b), stemming from the fourth-fifth centuries –, in the Vulgate, and in many authors of the second and third centuries – therefore, contemporary with P⁷⁵ –, such as Marcion, Tatian, Hegesippus, Irenaeus, Clement, Hippolytus, and Origen, plus Eusebius from the early fourth century, and of course

Münster 2004, with a contextualization in the ancient Jewish-Christian controversy (11-49) and the study of documents such as the *Gospel of Nicodemus*, the *Acts of Pilate*, the *Gospel of Peter*, the *Letter of Barnabas*, the *Apocalypse of James* (50-80) and some Patristic authors, in particular John Chrysostom (81ff.).

² J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, *The Proclamation of Jesus*, Philadelphia 1971, 298.

³ A. Plummer, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke*, Edinburgh 1956, 1960⁵, 544-545; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1963, 129-130; A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurt 1978, 45-46; I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Exeter-Grand Rapids 1978, 867-868; E. Schweizer, *Luke: A Challenge to Present Theology*, Atlanta 1982, 359. See also below.

⁴ For a complete overview of the manuscripts that have, or have not, v. 34a I refer to the critical apparatuses of the editions of the Greek New Testament and to R.J. Swanson, *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus: Luke*, Pasadena, CA 1995, ad 23.34a.

⁵ See, e.g., the Ps.-Clementine *Homilies*, Hom. 11.20.4: ἤρχοντο ὑπὲρ τῶν τὰ κακὰ αὐτοὺς διατιθεμένων, τὴν ἄγνοιαν τοῦ ἁμαρτήματος αἰτίαν εἶναι μεμαθηκότες. Αὐτὸς γὰρ ὁ διδάσκαλος προσηλωθεὶς ἤρχετο τῷ πατρὶ τοῖς αὐτὸν ἀναιροῦσιν ἀφελθῆναι τὸ ἁμάρτημα εἰπὼν· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, οὐ γὰρ οἶδασιν ἃ ποιοῦσιν; Basil C. *Eun.* PG 29.697.26: Ἐπὶ τῶν οὖν εἰς αὐτὸν ἁμαρτάνειν μελλόντων, ἵνα μὴ ἁμαρτωσι ... ὑπὲρ ὧν καὶ σταυρωθεὶς ἔλεγε· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, ὅτι οὐκ οἶδασιν τί ποιοῦσιν; *Constitutiones apostolorum* 2.16: καὶ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτηκόντων ὁ Σωτὴρ τὸν Πατέρα ἠξίου, ὡς γέγραπται ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασιν, τί ποιοῦσι. Cf. *ibidem* 5.14. The

Luke 23.34a. A Case Against its Athetesis

many other later Patristic authors⁵, especially John Chrysostom, who quotes Luke 23.34a very often⁶. The mysterious Hippolytus, in the early third century, in *De benedictionibus Isaaci et Jacobi* 38.9, offers a typological exegesis of Isaac's sorrow for Esau as Jesus' sorrow for the Jewish people and his prayer of intercession for them, which he quotes exactly in the same form as we have it in Luke 23.34a: Κατανυθθέντος δὲ Ἰσαὰκ ἐβόησεν φωνὴν Ἡσαῦ καὶ ἔκλαυσεν. Τὸ οὖν κατανυγῆναι τὸν Ἰσαὰκ τὸ ἐπισπλαγχνισθῆναι τὸν Λόγον ἐπὶ τῷ τοῦ λαοῦ παραπτώματι. Καὶ γὰρ ὁ Σωτὴρ δεόμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἔλεγεν· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασιν ὃ ποιοῦσιν. As for Hegesippus, I shall discuss below his testimony, which is likely to be still earlier, from the second century, probably earlier than P⁷⁵.

Already the ancients were well aware of the division of the manuscript tradition in the transmission of this verse, as is attested for instance by Oecumenius in his commentary on Revelation 97.20: Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν, εἰ καὶ ὁ Κύριλλος ἐν τρισκαιδεκάτῳ βιβλίῳ Κατὰ Ἰουλιανοῦ λέγει μὴ κεῖσθαι ταύτην τοῦ Κυρίου τὴν εὐχὴν ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις, παρ' ἡμῖν δέ γε εἴρηται.

Indeed, the manuscript tradition of the Vulgate is unanimous in accepting this verse, and renders: *Pater, dimitte illis: non enim sciunt quid*

work *De Trinitate* ascribed to Didymus the Blind PG 39.908A has: Εἶποι ἄν τις, ὡς ἐλεῶν ἐκείνους, περὶ ὧν ἔφη, Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν, εἶπεν καὶ τὸ, Παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο· ἀπ' αὐτῶν, φησίν, ἵνα μὴ τηλικούτον καθ' ἑαυτῶν εἰς ἐμὲ δυσσεβήσωσιν. Theodoret *Interpr. In Ps.* PG 80.1308.2: Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσι· βδελυττόμενος τὴν τῆς ἀσεβείας ὑπερβολὴν, μηδεμιᾶς αὐτοῦς ἀπολαῦσαι συγγνώμης ἀντιβολεῖ· εἶτα τῆς πνευματικῆς τροφῆς τὴν ἐσομένην αὐτοῖς ἔνδειαν προθεσπίζει. *Ibidem* PG 80.1756.25: Ἐγὼ δὲ προσηυχόμην. Καὶ τούτου μάρτυς τῶν ἱερῶν Εὐαγγελίων ἡ ἱστορία. Τῷ ἰκρίῳ γὰρ σταυροῦ προσηλωμένος ἐβόα· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν. See also his *Comm. in Is.* 17 and 18. Theodore Studites, *Parva Catechesis* 45.25, also comments on Luke 23.34a: Καὶ πάλιν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν. Ἄνθ' ὧν ὀφείλεις καὶ λοιδορούμενος εὐλογεῖν καὶ τυπτόμενος ὑπερεύχεσθαι καὶ βλασφημούμενος παρακαλεῖν; *ibidem* 72.16: ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἄνεισι, κάκει ἀνελθὼν ὑπὲρ τῶν φονευτῶν προσεύχεται· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν, οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν ... οὐκ ὀργίζεται, οὐ παροξύνεται. Hesychius *Comm. in Odas* 6.3: Ἐν τῷ σταυρῷ εἰπόν· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. See also below for further important texts.

⁶ John Chrysostom *Hom. 1 De cruce et latrone* PG 49.405.11, where John stresses Jesus' *philanthropia*; *In principium Actorum* PG 51.110.53, in which John observes that Jesus' words in Luke 23.34a abrogate the people of Jerusalem's statement Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν; *Exp. in Ps.* PG 55.192.31, *In I Cor.* PG 61.276.33, and *In Rom.* PG 60.607.25, in which Jesus' saying is repeatedly inscribed in his habit of responding to evil with good; *In Matth.* PG 58.721.46, on Jesus' mildness as a judge; *In II Cor.* PG 61.416.46, in the context of a parallel between Isaac's and Jesus' sacrifice; *In Eph.* PG 62.55.8 on Jesus' generosity toward the Jewish people and his desire to save them. Further attestations below.

*faciunt*⁷. The only notable variant reading is in ms. Z (Harleianus: London, BL Harley 1775, sixth century), which has *faciant*⁸. The extant ancient Syriac versions⁹ of this Lucan section all include v. 34a: they are the Vetus Syra, represented here by Codex Curetonianus¹⁰, plus the Peshitta¹¹ and the Harklean version¹². They are all consistent in using the same verb (ܫܘܪܒܘ, from ܫܘܪܒ), which is also the verb that

⁷ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, rec. R. Weber, Stuttgart 1994⁴, 1654. The punctuation is mine.

⁸ The rendering *dimitte* is coherent with the Vulgate translation of ἀφίημι with *dimittere* also in the Lord's Prayer in Luke 11.4 and Matt 6.12, respectively: *Dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis*, and: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimisimus debitoribus nostris*. These are literal translations from the Greek.

⁹ I use G.A. Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels, Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions*, 3, Leiden 1996, 481.

¹⁰ The Vetus Syra is the most ancient version of the Gospels after Tatian's lost *Diatessaron* (which was not a translation of the four separate Gospels and which survives in fragments, mostly thanks to Ephrem's commentary). Known in Syriac as the «Gospel of the Separated», in reference to its distinction from the *Diatessaron*, the Vetus Syra dates to the late second century in its earliest phases – and it was based on still earlier Greek manuscripts –, and its late phases date to the early fourth. It is likely that it originally extended to Acts and the Epistles, but neither section is included in the surviving manuscripts. The Sinaiticus palimpsest (S) and the Curetonianus manuscript (C) represent two different stages of the Vetus Syra. The former (ms. Syr. Sin. 30) is a palimpsest from the Monastery of St. Catherine on Mt. Sinai: its original leaves date back to the fourth century, and it reflects a still earlier translation, of the second or early third century: thus, it is a fundamental witness to a very early phase of the Vetus Syra. Codex Curetonianus (ms. Brit. Lib. Add. 14451) was written in the fifth century and reflects a later phase of the Vetus Syra (probably of the late third or fourth century). It comes from the Monastery of the Deipara in the Natron Valley in Egypt and was named after its first editor, William Cureton. See the introduction in Kiraz, *op. cit.*, and S. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway 2006, 17, 19, 33-34, 111-114.

¹¹ The Peshitta began as a revision of the Vetus Syra and was completed in the fifth century for the New Testament; the earliest of its many manuscripts stem from the fifth and sixth centuries onward. It soon became the official biblical translation of all the Syriac churches. It was probably propagated from Edessa, and many early manuscripts of it are equipped with the so-called Eusebian Canons. Recent scholarship on the Peshitta is very rich and continually growing. I refer only to Brock, *op. cit.*, 17-18, 34-35.

¹² It was completed in A.D. 616 in a monastery outside Alexandria by Thomas of Harqel, who revised the Peshitta on the basis of a former revision promoted, mainly for theological reasons, by Philoxenus of Mabbug, and completed by his chorepiscopus Polycarp in A.D. 508. The Harklean version, which covers the whole of the New Testament, is an extremely literal translation from Greek into unintelligible Syriac, based on a highly refined translation technique. See Brock, *op. cit.*, 19-20, 35-37. The Kiraz edition for this version is based primarily on one of the earliest witnesses to this text, ms. Vat. Syr. 268, considered by Angelo Mai to have been written by Thomas of Harqel himself. In any case, the manuscript dates to the eighth or early ninth century.

translates ἀφίημι in the Lord's Prayer and bears all the meanings that ἀφίημι has in the New Testament¹³. Especially the Vetus Syra is particularly relevant to New-Testament textual criticism, in that it contains readings that are even earlier than the extant Greek manuscripts, as Brock has rightly pointed out¹⁴. As for the Coptic version of v. 34a, it is found in a part of the Bohairic tradition¹⁵.

Now, I strongly suspect that v. 34a is original with Luke: it was not interpolated subsequently, but it belongs to the original edition of the Gospel. It is true that it is absent from P⁷⁵, which is among the earliest witnesses to the text of the New Testament, but it is present in some second-century authors who are earlier than the papyrus, and in a good portion of the manuscript tradition, including very ancient witnesses as well. Moreover, as Marshall observed¹⁶, the structure of the passion narrative in Luke, in which a saying of Jesus is found in each major section, suggests that v. 34a is original with Luke. Also, as I find – and as John Chrysostom and Ignatius *auctus* already realized –, Jesus' prayer for his killers in Luke 23.34a perfectly corresponds to Jesus' own precept in Luke 6.28, that of praying for one's persecutors: Προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς¹⁷.

¹³ I.e. «to leave, let, let alone, let go, repudiate, remit, forgive, abandon, omit». See e.g. *Syriac Dictionary* founded upon the *Thesaurus Syriacus* by R. Payne Smith, Winona Lake 1998, 557. For the various meanings of ἀφίημι in the New Testament see my *Unconditional forgiveness in Christianity? Some reflections on ancient Christian sources and practices*, in «Aspects of Forgiveness», ed. Chr. Fricke, Cambridge 2010, ch. 9.

¹⁴ Brock, op. cit., 111-114. On 113-114 he offers a very interesting example: in Matt 27.16-17, in Pilate's words, «Whom do you want me to release for you, Barabbas or Jesus who is called Christ?», the Vetus Syra, instead of «Barabbas», reads: «Jesus Bar Abba». Also in the light of the fact that both these names, Jesus and Abba, were common in first-century Palestine, it is probable that the Vetus Syra, together with very few Greek manuscripts, has preserved the original reading, which was subsequently dropped in the Greek manuscript tradition out of reverence for Jesus' name.

¹⁵ See *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect*, 2, Osnabrück 1969, 308-309, critical apparatus. The Coptic translation too employs a verb, χΩΝΩΟΥ ΕΒΟΛ, from χΩ ΕΒΟΛ, which means «to forgive, remit, set free» and in Sahidic (where it has the form, ΚΩ ΕΒΟΛ) covers the whole range of meanings that ἀφίημι bears in the New Testament, i.e. «to release, divorce, excuse, loosen, expel, dismiss, forgive, leave, abandon, omit». Used as a noun, it means «forgiveness». See e.g. *Coptic Dictionary (Sahidic Dialect)*, ed. J. Azevedo, Cahoeira, Brazil 2001, 36-37. It is the same verb that, in both Sahidic and Bohairic, is used to translate ἀφίημι in the Lord's Prayer.

¹⁶ Marshall, op. cit., 868.

¹⁷ This is John Chrysostom's remark: Ἐκέλευσεν εὐχεσθαι ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν· πάλιν καὶ τοῦτο διὰ τῶν ἔργων παιδεύει· ἀναβὰς γὰρ ἐν τῷ σταυρῷ λέγει· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσι. Ὡσπερ οὖν ἐκέλευσεν εὐχεσθαι, οὕτω καὶ αὐτὸς εὐχεται (*In illud: Pater, si possibile est, transeat* PG 51.38.56). And (Ps.) Ignatius *Ep.* 11.10.3 states:

The absence of v. 34a in a part of the manuscript tradition can be explained away in that this bit was dropped at a certain point. This probably occurred because some were unwilling to accept the idea that the killers of Jesus were in some way excusable insofar as they were unaware of what they were doing.

Indeed, in those words of his Jesus asks God the Father, not exactly to «forgive» his killers – even though this is the word employed by all modern translations –, but, more precisely, not even to impute them this sin¹⁸. In fact, the ancient versions I have cited use a verb that, like ἀφίημι, can mean «forgive», but can also bear many other meanings. For, Jesus adduces that his killers are *unaware* of what they are doing. Now, this rules out any culpability; therefore, forgiveness would not even be needed. Hence, Jesus here is not speaking of forgiveness proper, since ignorance excludes awareness, recognition of guilt, and repentance¹⁹. Rather, he means: «do not even impute them this crime», «do not even impute them any responsibility for this». This excusatory statement, whose value and ethical implications were fully well perceived by ancient readers, probably induced some of them to drop

μιμησώμεθα τὸν Κύριον, ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ, σταυρούμενος οὐκ ἀντέτεινε, πάσῃων οὐκ ἠπειλεί, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν προσηύχετο· Πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐκ οἶδασιν, ὃ ποιοῦσιν. In the same way, Theodore Studites, *Ep.* 455.43, remarks that Jesus' saying in Luke 23.34 is consistent with the command of blessing rather than cursing (praying for someone rather than praying against): Οὕτε οὖν, ὡς δέδειχεν ἡ ἀλήθεια, κατεύχεσθαι δεῖ ὅλως, μᾶλλον μὲν οὖν ὑπερεύχεσθαι, ὡς αὐτός ὁ Κύριος ὑπέδειξεν ἐν τῷ τοῦ πάθους καιρῷ, λέγων πρὸς τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν· οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν. Likewise, the *Acta Philippi* in cod. Vatic. gr. 824 132 see Jesus' saying in Luke 23.34a as a confirmation of his declaration that he is meek and humble: Ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἐραπίσθη, ἐμαστίχθη, ἐξετάσθη, χολὴν καὶ ὄξος ἐποτίσθη, καὶ ἔλεγεν· Πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν. Κάκεινο δὲ ἐδίδαξεν εἰπών· Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ ὅτι προῖός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. All these Patristic authors use internal evidence for the authenticity of the verse at stake.

¹⁸ See my *Unconditional forgiveness*, cit.. Like practically all moderns translations, the Arndt-Gingrich lexicon (W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. and rev. by F.W. Danker, based on W. Bauer's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, sixth edition, ed. K. Aland - B. Aland, with V. Reichman, and on previous English editions by W.F. Arndt, F.W. Gingrich, and F.W. Danker, Chicago 2001) is not particularly useful here either, because it fails to catch the exact meaning of ἀφίημι in Luke 23.34a, which is «do not even impute (them this)», and confuses it with the meaning «forgive them». But while forgiveness implies responsibility and repentance, in this case responsibility is explicitly denied.

¹⁹ See Ramelli, *Unconditional Forgiveness...*, cit., and Ch.L. Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge 2007, also reviewed by I. Ramelli in «RFN» 100, 2008, 658-662.

it altogether. In order to explain Luke 23.34a, for instance, Maximus the Confessor interpreted that the Jews were deceived by the devil: ἐκείνοις μὲν συμπάσχων ὡς ἀγνοοῦσι καὶ πεπλανημένοις διὸ καὶ ἔλεγεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, ὅτι οὐκ οἶδασι τί ποιοῦσι· τοῦ δὲ διαβόλου καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτοῦ θριαμβεύων τὴν πανουργίαν καὶ τὴν ἀπάτην ἐπὶ τοῦ σταυροῦ (*Liber asceticus* 16).

In fact, the contradiction, that it is impossible to forgive proper one who is unaware of his or her sin – and thus all modern translations, which render ἄφες with «forgive» in Luke 23.34a, are misleading –, was perspicaciously realized already by the author of the *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* ascribed to Justin Martyr (464A Morel): Τὸ δὲ ὅτι Πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσι, κατὰ ταύτην εἴρηται τὴν ἔννοιαν· Ὅτι, γνόντες ὅτι κατ' ἀγνοίαν με ἐσταύρωσαν, καὶ αἰτοῦσι λύτρον τῶν πλημμελειῶν αὐτῶν, παράσχοις αὐτοῖς. Οὐ γὰρ δίδοται ἄφεσις τῷ νομίζοντι τὴν ἑαυτοῦ ἁμαρτίαν μὴ εἶναι ἁμαρτίαν ἀλλὰ δικαιοσύνην. The same author stresses again this point of the ignorance of the killers of Jesus *ibidem* 489B²⁰. Amphilochius, too, realized that Jesus' words in Luke 23.34a, which he cites, in fact abolish the culpability of those responsible for his death, by adducing their ignorance²¹.

Of course, from the exegetical point of view here the problem arises to whom precisely Jesus is referring according to Luke. To those who are nailing, or have just nailed, him to the cross? Or to those who decided to put him to death? (Caiaphas? The Sanhedrin? Pilate?) Or else, might he be speaking of human beings in general, like John 1.5 and 1.10-11²²? The two and more echoes of Luke 23.34a in Acts that I

²⁰ Κατὰ ταύτην οὖν τὴν ἀγνοίαν εἶπεν ὁ Χριστός· Πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν· Ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ ἀπόστολος· Εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.

²¹ *In diem sabbati sancti* ll. 38-40: Ταῦτα δὲ πάσχων ὑπὲρ τῶν σταυρῶντων προσήχετο λέγων· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν· Ἀγαθότητι τὴν κακίαν νικᾷ, ἀπολογεῖται ὑπὲρ τῶν χριστοκτόνων εἰς σωτηρίαν αὐτοῦς σαγηνεύων, λύει τὸ ἔγκλημα τὴν ἀγνοίαν αἰτιώμενος.

²² Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν... ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. It has been generally assumed that, if v. 34a excuses someone, these are «the Jews», and therefore a possible omission of this verse should be ascribed to anti-Judaism: see, for instance, V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, London 1929, 198-199; Marshall, op. cit., 867-868; Schweizer, op. cit., 359; Joel B. Green, *The death of Jesus: tradition and interpretation in the Passion narrative*, Tübingen 1988, 92: «anti-Semitism could easily have provided the impetus for omitting this text in some manuscripts». The hypothesis of this omission in a part of the manuscript tradition due to anti-Semitism is analyzed by J.H. Petzer, *Anti-Judaism and the textual problem of Luke 23, 34*, «FNT» 5, 1992, 199-204. See

am going to suggest that he is speaking of those in Jerusalem who wanted his death, but this question in Luke is left open, and it is not my point here to deal with it. What is much less doubtful is that these two Acts passages prove that Luke 23.34a is original and, as a consequence, should not be athetized.

Indeed, my thesis is strongly confirmed both by the very lack of parallels in the other Gospels, either the Synoptics or John, and above all by two or more passages in Acts, where Luke 23.34a is intentionally and directly echoed. This means that in the last decades of the first century the author of Acts, who certainly knew the Gospel of Luke very well and may even be the same who also wrote that Gospel²³, did find the words of Jesus under examination in the edition of Luke that was available to him, well before P⁷⁵. Indeed, the author of Acts is certainly anterior to the whole part of the manuscript tradition in which v. 34a is lacking, and this makes his testimony extremely important. By the time of the composition of Acts, those words were certainly present in the Gospel of Luke. I do not intend to tackle the question whether they are authentic words of Jesus, but I do maintain

also the whole study of Blum, *op. cit.* Among ancient interpreters, for example Theodoret refers the ignorance mentioned by Jesus to «the Jews», and specifically to their chiefs: τὸν Καϊάφαν, καὶ τοὺς ἄλλους τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντας. Τούτους δὲ λέγει τὸ θεῖον ἠγνοῦν καὶ μυστήριον, καὶ διὰ τοῦτο τὸν Δεσπότην ἐσταυρωκέειναι. Οὐ δὲ χάριν καὶ ὁ Κύριος σταυρούμενος ἔλεγε: Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν. Εἰ γὰρ ἔγνωσαν ὡς τὸ σωτήριον πάθος, αὐτοὺς μὲν εἰς τὴν οἰκουμένην διασκεδάσει, τῆς δὲ σωτηρίας μεταδώσει τοῖς ἔθνεσιν, οὐκ ἂν τὸ πάθος ἐτόλμησαν. Διὰ τοῦτο συγγνώμης αὐτοὺς ὁ Δεσπότης ἠξίωσε (*Interpr. In XIV Ep. S. Pauli* PG 82.241.35). The so-called Ephraem Graecus in *De octo cogitationibus* p. 295.11 also refers Jesus' saying to «the Jews»: ἐνθυμοῦ πόσα κακὰ ἐποίησαν οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν· καὶ ὁ Φιλάνθρωπος οὐκ ὠργίσθη αὐτοῖς, ἀλλὰ μᾶλλον ἠῤῥατο ὑπὲρ αὐτῶν καὶ ἔλεγε: Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην, οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν. Similarly Hesychius in his *Short Commentary* on Ps.30.20: Πολλῆ γὰρ χρηστότητι ὁ κύριος ἐχρήσατο εἰς τοὺς Ἰουδαίους, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτούς, ὡς καὶ λέγει· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασι, τί ποιοῦσι.

²³ Traditionally, Luke is considered to be the author of both the Gospel and Acts. The deep unity between the Gospel of Luke and Acts, whose author she constantly refers to as «Luke», is underscored e.g. by B.R. Gaventa, *Acts*, Nashville 2003; also C.H. Talbert, *Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu*, Leiden 2003, sees the Gospel of Luke and Acts as a diptych, featuring the biography of the founder and the story of his successors. K.D. Litwak, *Echoes of Scripture in Luke-Acts. Telling the History of God's People Intertextually*, London 2005, ch. 2, assumes that the Gospel of Luke and Acts are by the same author. J. Rius-Camps - J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts in Codex Bezae*, 2, New York 2006, 1, also see the Gospel of Luke and Acts as a coherent and cohesive work, whose unity emerges even more clearly in Bezae Cantabrigiensis (D) than in Codex Vaticanus (B). Of course, literature on Luke-Acts is extremely extensive and rapidly multiplying; I cannot even offer an account of the proposals of dating and authorship of Acts here.

that they are originally Lucan and are not an interpolation, and that the Acts argument is among the strongest to support the authenticity of v. 34a. I think that, far from being added only later, this Lucan bit was present in the original edition of Luke, and was subsequently dropped (for its implications concerning the responsibility for the killing of Jesus) in a part of the tradition from the third century onward, as is strongly confirmed by at least two intentional echoes of it in Acts.

Let me now point out and analyse these repeated and surely deliberate echoes of Luke 23.34a in the Acts of the Apostles.

The first intentional echo of Luke 23.34a is given by the words uttered by Stephen – the protomartyr, whose martyrdom imitates Jesus' death – immediately before dying during his stoning as a follower of Jesus in Acts 7.60. Stephen's words are an evident echo of Jesus' words in Luke 23.34a, although with a subtle change in the verb: Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν, «Lord, do not impute them this sin». Now, when its object is a sin, ἴστημι, in the negative, does not mean «to forgive», but «not to impute, not even to put into account». The Vulgate, indeed, does not use *dimittere*, its standard verb for «to forgive», but it translates: «Domine, ne statuas illis hoc peccatum», which precisely means, «Lord, do not impute them this sin». Likewise, the Peshitta renders: ܠܗܘܝܬܘܢ ܠܗܘܝܬܘܢ ܠܗܘܝܬܘܢ, «do not impute them (this sin)», where the verb is a negative *aphel* imperative from ܠܗܘܝܬܘܢ. The negative form μὴ στήσης exactly corresponds in its meaning to the positive imperative ἄφες in Luke 23.34, where it means, not «forgive» (as the offenders are unaware of their sin), but «do not impute».

Indeed, in the New Testament ἀφίημι has different meanings. Only very few occurrences out of 143 therein mean «to forgive» proper; the others bear other senses. For instance, in Matth 3.15 ἄφες ἄρτι, said by Jesus to John the Baptist, does not mean «forgive», but «leave, let it be for now». This is confirmed by John's very response: τότε ἀφίησιν αὐτόν, which certainly does not mean that John forgave Jesus, but that he yielded and agreed to do as he wished, and did not insist any more. Indeed, in the Vulgate Jesus' words are translated, not with *dimittere*, which is the standard rendering of ἀφίημι in the Vulgate when the latter means «to forgive», but with *sinere*: *Sine modo*. Similarly, in Mark 11.6 ἀφῆραν αὐτούς means, not that the people forgave Jesus' disciples, but that they let them do what they wished, that is, to take a young donkey and bring it to Jesus according to his own indication. Similarly, in Matt 4.11, «then the devil ἀφίησιν αὐτόν» does not mean that the devil forgave Jesus, but that he ceased to tempt him, and let

him alone. Likewise in Matt 15.14 ἄφετε αὐτούς means «let/leave them alone»; in John 12.7 ἄφετε αὐτήν means «leave her alone», and in Mark 14.6 Jesus' words, ἄφετε αὐτήν, mean «leave her alone», «do not reproach her», «let her do what she is doing», in reference to the woman who is anointing him with precious spikenard. In the same way, in John 11.48 the priests' and Pharisees' words ἐὰν ἀφῶμεν αὐτόν, in reference to Jesus, do not mean, «if we forgive him», but «if we let him do what he wishes», «if we leave him alone and let him go on like this» (the same sense is also attested to in Rev 2.20, another Johannine text: ἀφεῖς τὴν γυναικὰ Ἰεζάβηλ, meaning «you let her do whatever she wants», «you let her go on behaving badly»). In Mark 15.37 ἀφείς φωνὴν μεγάλην, where the subject is Jesus, does not mean that he forgave a loud cry, but that he uttered it. The meaning «leave, abandon» for ἀφίημι occurs in very many passages in the New Testament²⁴; in

²⁴ Matt 4.20 («after abandoning [ἀφέντες] the nets» = Mark 1.18), 4.22 («after abandoning [ἀφέντες] the ship»), 5.24 («leave [ἄφετε] your offer here, in front of the altar»), 5.40 («leave [ἄφετε] him your cloak as well»), 8.15 («the fever left [ἀφῆκεν] her» = Mark 1.31 = Luke 4.39), 13.36 («after leaving [ἀφείς] the crowds»), 18.12 («will he not leave [ἀφήσει] the ninety-nine sheep?»), 19.27 («we have left [ἀφήκαμεν] everything» = Mark 10.28), 19.29 («whoever has left [ἀφῆκεν] his house, his brothers and sisters» = Mark 10.29 = Luke 18.29), 22.22 («after leaving [ἀφέντες] him» = Mark 12.12), 22.25 («he left [ἀφῆκεν] his wife to his brother»), 23.38 («Behold, your house is left [ἀφίεται] desert» = Luke 13.35), 24.2 («there will not be left [ἀφεθῆ] here one stone upon another» = Mark 13.2 = Luke 21.6) 24.40-41 («the one will be taken and the other left [ἀφίεται]» = Luke 17.34-35), 26.44 («after leaving [ἀφείς] them»), 26.56 («Then all the disciples, leaving [ἀφέντες] him, fled» = Mark 14.50); Mark 1.20 («leaving their father Zebedee in the ship»), 4.36 («after leaving [ἀφέντες] the crowd»), 5.19 («he did not leave [ἀφῆκεν] him»), 8.13 («after leaving [ἀφείς] them»), 12.9 («in case he has not left [ἀφῆ] any child»), 12.20 («he did not leave [ἀφῆκε] a progeny»), 12.22 («the seven did not leave [ἀφῆκαν] any progeny»), 13.34 («leaving [ἀφείς] his house»); Luke 5.11 («after leaving [ἀφέντες] everything»), 10.30 («after leaving [ἀφέντες] him half dead»), 18.28 («after leaving [ἀφέντες] our own things»), 19.44 («they will not leave [ἀφήσουσιν] one stone upon another»); John 4.3 («he left [ἀφῆκεν] Judaea»), 4.28 («the woman then left [ἀφῆκεν] her pot»), 4.52 («fever left [ἀφῆκεν] him»), 8.29 («he has not abandoned [ἀφῆκεν] me»), 10.12 («he abandons [ἀφίησιν] the sheep»), 14.18 («I shall not leave [ἀφήσω] you orphaned»), 14.27 («I leave [ἀφίημι] you the peace»), 16.28 («I leave [ἀφίημι] the world»), 16.32 («you will abandon [ἀφῆτε] me»); Acts 5.38 («leave [ἄφετε] them») 14.17 (God «did not leave [ἀφῆκεν] himself without a proof» of his own existence); Rom 1.27 («leaving [ἀφέντες] the natural relationship with a woman»); Heb 2.8 (God «left [ἀφῆκεν] nothing that were not submitted» to Christ), 6.8 («leaving [ἀφέντες] the doctrine»), Rev 2.4 («you have left [ἀφῆρες] the love you had beforehand»).

²⁵ In Matt 7.4 («let [ἄφετε] me pull out the mote of your eye» = Luke 6.42), 8.22 («let [ἄφετε] the dead bury their own dead» = Luke 9.60), 13.30 («let [ἄφετε] both grow together until the harvest»), 19.14 («let [ἄφετε] little children come to me, do not prevent them from doing so» = Mark 10.14 = Luke 18.16), 27.44 («Let [ἄφετε] us see whether Elijah will

other cases, ἀφίημι corresponds to «let + infinitive»²⁵, and yet another meaning is technical: «to repudiate» (1Cor 7.11-13). In Mark 7.8 ἀφίημι is found in a sense that is close to that of Jesus' words in Luke 23.34a: ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ, «taking God's commandment into no account», «reducing God's commandment to nothing». Indeed, the Vulgate translates again, not with *dimittere*, its standard rendering of ἀφίημι in the sense of «forgiving», but with *irritum facere*: *Bene irritum facitis praeceptum Dei*. Analogously, in Matt 23.23 Jesus blames the scribes and Pharisees because they «have taken into no account [ἀφήρατε] what is most important in the Law». And the Vulgate, again, does not use *dimittere* in this case, but rather *omittere*: *omisistis quae graviora sunt legis*. Likewise, Jesus on the cross, in Luke 23.34a, is asking God to take his killers' deed into no account, i.e. not to impute them this wrongdoing, not to hold them responsible, precisely because they are unaware of what they are doing. It seems to me that 2Tim 4.16 also has the same meaning: μὴ αὐτοῖς λογισθεῖη, «may this not be imputed to them» in reference to the fact that all abandoned Paul in his first trial. This is also what is meant by Stephen in Acts 7.60, on the model of Luke's Jesus.

Therefore, both Jesus' and Stephen's words, respectively in Luke 23.34a and Acts 7.60, mean, «Father/Lord, do not count this act as a sin of theirs». Jesus, in the former passage, also adds the reason for this request: they are unaware of what they are doing. The author of Acts surely modelled Stephen's words upon those of Jesus in Luke 23.34a, thus revealing that, when he wrote, toward the end of the first century, v. 34a was already present in Luke. Consequently, it must have belonged to the original edition of the Gospel and cannot be a subsequent interpolation. The very same model was followed not only by the author of Acts in the description of Stephen's death, but also by Hegesippus (*ap. Eus. HE 2.23.16*) in his account of the stoning of Jacob the Just, again at the hands of «the Jews»: not only does Hegesippus echo the first part of Luke 23.34a, as it is the case in Acts 7.60, but also the second part, on the killers' ignorance: ἔλεγον ἀλλήλοις: λιθάσωμεν Ἰάκωβον τὸν δίκαιον. Καὶ ἤρξαντο λιθάζειν αὐτόν, ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ στραφεὶς ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων· Παρακαλῶ Κύριε Θεὲ Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν.

come» = Mark 15.36); Mark 1.34 («he let [ἤφιεν] not the devil speak»), 5.37 («he let [ἀφήκεν] nobody accompany him» = Luke 8.51), 7.12 («you allow [ἀφίετε] him no more to do nothing for his father and mother»), 7.27 («let [ἄφες] the children be satiated first»), 11.16 («he let [ἤφιεν] nobody carry any vessel through the temple»); Luke 12.39 («he would not have let [ἀφήκεν] his house be broken through»), 13.8 («let [ἄφες] it remain here»); John 11.44 («let him go [ἄφετε]»), 18.8 («let [ἄφετε] them go»); Rev 11.9 («they will not let [ἀφίουσιν] them bury their corpses»).

It has been often maintained that the parallel in Acts 7.60 inspired some early scribes to insert v. 34a in Luke's Gospel alone. But I deem it highly improbable that a revisor of Luke at a certain point added v. 34 under the influence of Acts 7.60²⁶, all the more so in that the echoes of Luke 23.34a that I have detected in Acts are at least two, as I shall soon indicate, and not only Acts 7.60, which was recognized as an allusion to Luke 23.34a already by John Chrysostom²⁷, by Theodoret²⁸, and by Basil of Seleucia²⁹. These multiple echoes of Luke 23.34a in Acts, which I am pointing out in the present study, have generally escaped scholars, who have noted only the parallel with Acts 7.60. It is not a revisor of Luke who inserted v. 34a on the example of Acts 7.60 meanwhile composed, but it is the author of Acts who, some time after the composition of the gospel of Luke, deliberately echoed Luke 23.34a in at least two core points, and this fits with his whole discourse on reconciliation. Clearly, it is Stephen's martyrdom to be based on that of Jesus, and not vice-versa. Likewise, as I am going to expound, it is Peter's speeches in Acts that are grounded in Luke's theology of reconciliation³⁰.

²⁶ The improbability of the hypothesis that v. 34a was inserted after the model of Act 7:60 was demonstrated by Lohse, op. cit., 129-130 on solid grounds. His argument is accepted by Green, op. cit., 91, who rightly concludes that «there can be little doubt that v34a represents an authentic prayer of Jesus».

²⁷ *Hom. 1 De cruce et latrone* PG 49.405.65: δεχόμενος τὰς βολὰς τῶν λίθων καὶ τὰς ὀδύνας τὰς ἐκ τούτων γινομένας ἀφείξ ἔλεγε· Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην ... Ἐκεῖνός φησι· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν· οὗτος δὲ φησι· Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. *Ibidem* 49.406.51: Ὁ Χριστὸς λέγει· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν. Ὁ Στέφανος λέγει· Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. See also *ibidem* 49.415.65: ἔλεγε· Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. Εἶδες πῶς Υἱὸς διαλέγεται, καὶ πῶς δοῦλος εὐχεται; ἐκεῖνος λέγει· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν· οὗτος λέγει· Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. And likewise John stresses the parallel once more *ibidem* 49.416.58: Ὁ Δεσπότης λέγει· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν· οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν. Ὁ Στέφανος εἶπε· Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην.

²⁸ *HE* p. 283.22: περὶ τῶν ἐσταυρωκότων ἔφη· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσι, καὶ τὸν ὁμόδουλον Στέφανον μετὰ τὰς πολλὰς τῶν λίθων νιφάδας βοήσαντα· Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην.

²⁹ *Sermones xli* p. 465.51: τὸ μὲν σῶμα τοῖς λίθοις συνετριβέτο, τὸ δὲ πνεῦμα τῆ εὐχαριστία ἐσφίγγετο. Ἐμμεῖτο τὸν ἐαυτοῦ Δεσπότην, λέγοντα· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασι τί ποιοῦσιν. Ἐκτίσατο καὶ οὗτος τὴν ἱερὰν εὐφώνιαν· ἀνοίξας γὰρ τὸ θεολόγον αὐτοῦ στόμα ἀπεφθέγγετο· Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην.

³⁰ Green, op. cit., 92 rightly calls attention to the importance of ἀφίημι and ἄφες in Luke and Acts, which «points emphatically to the originality of the prayer». See especially Luke 1.77, 7.47-50, 15.11-32, and Acts 2.38, 3.19, 5.31, 10.43, 13.38, 26.18.

Indeed, the second intentional echo of Luke 23.34a in Acts is found in Peter's Jerusalem speech in Acts 3.17. Here Peter, exactly like Jesus in Luke 23.34a, affirms that those who wanted and caused Jesus' death did not know what they were doing: Καὶ νῦν, ἀδελφοί, οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, «Now, brothers, I know that you have acted out of ignorance, just as your leaders did». Also in other passages of the same book Peter stresses that the people and their chiefs in Jerusalem caused Jesus' death³¹; likewise, in Acts 13.27-28 Paul declares that the Jerusalem people and leaders were those who caused Jesus' death, and, notably, in the same way he states that they did so out of ignorance, in that they did not realize who Jesus was: «The inhabitants of Jerusalem and their leaders, because they ignored his identity [τοῦτον ἀγνοήσαντες], condemned him ... and, although they found no reason for putting him to death, asked Pilate to have him killed». This notion, then, is strongly emphasized in Acts, where there are, not only one, but several echoes of Luke 23.34a, not only in Stephen's words, but also in Peter's and Paul's words.

For, all this insistence on the ignorance of the killers of Jesus on the part of the author of Acts (who knew the Gospel of Luke very well, whether he was the same author of it, too, or not) is itself an echo of Jesus' declaration in Luke 23.34a, that his killers did not know what they were doing. This, along with Stephen's words in Acts 7.60 («Lord, do not impute them this sin») and in addition to Peter's declaration in Acts 3.17, further confirms that in the last decades of the first century A.D., long before any Greek extant manuscript of the New Testament was copied, the author of Acts found in Luke Jesus' words, «Father, do not impute them this, as they are unaware of what they are doing» (Luke 23.34a). And this further buttresses my argument, that v. 34a is not to be regarded as a subsequent addition, all the more so in that, as Green correctly remarked, «the ignorance of those responsible for Jesus' death is integral to Luke's understanding of the kerygma»³².

Finally, it is worth while briefly considering how the author of Acts deals with the issue of the responsibility of the killers of Jesus – that is, precisely the reason that, as I suspect, determined the elimination of

³¹ Acts 2.23.36: «You nailed him to a cross by means of impious people and killed [ἀνείλατε] him... Let all of Israel know that God has made Lord and Messiah this same Jesus whom you crucified [ὑμεῖς ἐσταυρώσατε]»; 3.13-15: «Jesus, whom you handed over [παρεδώκατε] and denied [ἠρνήσασθε] ... and killed [ἀπεκτείνατε]»; 4.10: «Jesus Christ the Nazoraean, whom you crucified [ἐσταυρώσατε]»; 5.30: «Jesus, whom you liquidated [διεχειρίσασθε] by hanging him on a piece of wood».

³² Green, op. cit., 92. See also Tiede, *Prophecy*; Daube, art. cit., 59; Ford 131-133.

v. 34a from Luke 23 at a certain point in a part of the manuscript tradition. As I have highlighted, Peter in his discourse in Acts 3.17 unequivocally states that those who killed Jesus acted out of ignorance, an assertion that is also repeated elsewhere in the same book; therefore, strictly speaking, they were not responsible. And this is the import of Luke 23.34a, and is also why this verse was dropped by someone. But the author of Acts does not stop at this point. As Peter again states while addressing the people in Jerusalem, now they have learnt the truth and are aware of what they did, as is shown for example in Acts 2.37: after hearing from Peter that «God has constituted Lord and Messiah Jesus, whom you crucified», and the whole of his discourse, the people in Jerusalem «felt their heart pierced through and said to Peter and the other apostles: What should we do, brothers?». Peter then exhorted them to repent in order to obtain the remission of their sins. Hence, it is by virtue of this acquired awareness that Peter urges them to repent, and at the same time guarantees that this will bring about God's forgiveness: «Repent [μετανοήσατε], and let each of you be baptized in the name of Jesus Christ for the remission of your sins [εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν]... for it is to you that the promise is addressed» (Acts 2.38)³³; «Thence, repent [μετανοήσατε] and change your life, that your sins may be cancelled [ἐξαλειφθῆναι] and the time of consolation may arrive ... the time of universal restoration [τῆς ἀποκαταστάσεως πάντων], of which God spoke through his holy prophets from time immemorial ... you are the children of the prophets and of the covenant that God established with your fathers» (Acts 3.19-21,25). In Acts 3.20ff., indeed, Peter even presents repentance – beginning with the repentance of those responsible for Jesus' death, but then extending to all – as the premise of the final universal restoration or apokatastasis, which will be a consequence of the forgiveness of sins, and which also fits very well the fundamental theme of forgiveness found in the gospel of Luke. This eventual restoration of all is also described by Peter in the same speech as «the comfort and consolation [ἀνάψυξις] coming from the Face of the Lord» (Acts 3.21) and the fulfilment of God's promise to Abraham, to bless «all the families of the world» in his progeny (Acts 3.25)³⁴.

³³ See also Acts 5.31: «God has exalted him as chief and saviour, to give repentance [μετάνοιαν] and forgiveness [ἄφεσιν] of sins to Israel».

³⁴ This eschatological perspective corresponds to Paul's prophecy in Rom 11.26, that in the eschatological times «the totality of the gentiles will enter and the whole of Israel will be saved». And it is notable that here, too, this is connected to the remission of sins: in v. 27 Paul has God say, «I shall remove [ἀφελῶμαι] their sins». An analysis of Peter's discourses

Luke 23.34a. A Case Against its Athetesis

In sum, in the paraenetical discourse of the author of Acts, those who caused Jesus' death did actually act out of ignorance, which excuses them, exactly as it seems to be implied in Luke 23.34a. But now that the first apostolic preaching, beginning with Peter's speeches, has made them aware of the identity of Jesus and of what they have done, they should μεταοεῖν and will obtain forgiveness on the part of God.

In this light, Peter's declaration that the killers of Jesus were unaware of what they were doing (Acts 3.17), together with the repeated statement of their ignorance in Acts, and Stephen's words in Acts 7.60, which clearly repeat Jesus' words in Luke 23.34a, all prove my contention that the author of Acts deliberately echoed Luke 23.34a, and not only once, but several times. This clearly implies that this verse was present in the edition of the Gospel of Luke that was available to him in the late first century – remarkably much earlier than P⁷⁵ –, which undoubtedly was the first and original edition of that Gospel.

Therefore, Luke 23.34a is not an interpolation, but is original and was rather dropped in a part of the manuscript tradition, from the third century onward. Its lack in this part of the manuscript tradition is often regarded as one of the main objections to the authenticity of v. 34a, but in fact it is perfectly possible to explain this phenomenon with the difficulty arising from the fact that v. 34a seemed to excuse, in some way, those responsible for the death of Jesus. As a consequence, as I have argued, Luke 23.34a ought not to be athetized in New-Testament editions.

SVMMARIVM - Adversus athetisin evangelii secundum Lucam capituli XXIII versiculi XXXIVa argumenta plura adferuntur. Versiculus XXXIVa in una parte traditionis manuscriptorum tantum adest, et editio a Nestle et Aland parata eum ut interpolatum athetizat. Sed ego hunc versiculum in Lucae originali editione adfuisse et in modernis editionibus retinendum esse arguo. Is enim non tantum semel, sed et bis et ter consulto laudatur in Actis Apostolorum, quorum auctor et auctor evangelii secundum Lucam fuit, vel dictum evangelium optime notum habebat.

in Acts 2 and 3 is offered by K.L. Anderson, «*But God Raised Him from the Dead*»: *The Theology of Jesus' Resurrection in Luke-Acts*, Milton Keynes 2006, ch. 7. For the announcement of universal apokatastasis in Acts 3.20ff. see I. Ramelli, *Matt 17.11: «Elijah Will Come, and All Beings Will Be Restored»*. *Philological, Linguistic, Syntactical and Exegetical Arguments for a New Interpretation*, «Maia» n.s. 61,1, 2009, 107-127. I am very grateful to Hans Dieter Betz and to Margaret Mitchell, with whom I discussed this idea during my stay at Chicago University for a series of lectures in February 2009, and to Michele R. Cataudella, for his appreciation of my work and for receiving it in this Journal.

RICORDI

RICORDO DI DARIO DEL CORNO

LUIGI LEHNUS

Per amichevole invito dell'amico Giovanni Salanitro scrivo queste righe affatto inadeguate in ricordo di Dario Del Corno, scomparso improvvisamente lo scorso 28 gennaio 2010, sotto l'onda dell'emozione per la dipartita di uno che fu maestro di studi a varie generazioni di grecisti e filologi milanesi. Tra i suoi allievi figurano docenti di letteratura greca a Milano, a Torino, a Venezia.

Del Corno era nato il 3 marzo 1933. Il vuoto che ha subitamente lasciato negli studi e nella cultura milanese, lui che per decenni aveva rappresentato il greco e il teatro greco e la vitalità dei classici nell'Università di Milano, così come presso i docenti e gli studenti dei licei cittadini (e delle tante sedi in cui era invitato a parlare o dove venivano messe in scena le sue traduzioni e le sue opere ispirate all'antico) e presso il pubblico colto, si poteva tangibilmente misurare dalla commozione e dal concorso di famigliari, amici, colleghi e cittadini in occasione delle esequie nella basilica di San Nazaro. Non minore eco desterà la scomparsa di Dario Del Corno presso l'universale repubblica delle lettere.

In chiesa fu letta al momento del Vangelo, nella traduzione dello stesso Del Corno, la pagina degli *Atti degli Apostoli* in cui si narra dell'incontro di san Paolo coi cittadini ateniesi sull'Areopago. Paolo, che in giovinezza a Tarso aveva studiato i classici insieme alla Legge, cita un verso di Arato e tocca corde assai profonde nella sensibilità dei professori ateniesi, a cominciare dall'enigmatica evocazione del Dio ignoto.

Conoscere Del Corno era entrare in immediato contatto con Atene. Egli fu bensì un professore di tutto il greco, da Omero a Nonno (la cui traduzione presso Adelphi ha sospitato in anni non lontani), ma chiunque l'abbia conosciuto e ascoltato lo ricorderà, credo, soprattutto come l'araldo della cultura di Atene del V-IV secolo e della sua creatura più conturbante, il teatro.

Dei servigi resi da Dario Del Corno ai grandi tragici e ad Aristofane e al teatro in generale altri saprà dire meglio di me; e il bel volume dei suoi scritti minori *Euripidaristofanizein* curato dai suoi allievi nel 2005 testimonia di un contributo scientifico limpido, vasto, profondo e durevole in quel campo. Va da sé che Del Corno risentiva da par suo Eschilo poeta del *pathos* e del divino e la solitudine dell'eroe sofocleo; ma per chi come me è stato suo allievo agli esordi della sua carriera egli resta soprattutto come l'interprete della scena della crisi di Atene, Aristofane e la guerra del Peloponneso, Euripide e la tragedia nuova (come soleva dire in tempi più recenti), e Menandro cantore dell'umanissima borghesia di una città in declino.

Del Corno aveva tra i suoi punti di forza oltre all'intelligenza affilata che tutti abbiamo conosciuto in lui una conoscenza veramente perfetta del greco, e del greco attico in particolare. Veniva da una scuola, quella che da Napoli Raffaele Cantarella (allievo a sua volta di Alessandro Olivieri) aveva trapiantato a Milano prima in Cattolica e poi in Statale, ricca delle esperienze più varie. Era una tradizione di studio che comprendeva in sé naturalmente il teatro attico, basti pensare all'Aristofane di Cantarella, la filosofia di Epicuro, nonché la lirica arcaica; ma anche la capacità di comprendere l'ellenismo e la sua prosecuzione a Roma e Bisanzio. Nomi che imparai presto a conoscere grazie a lui erano quelli di Vittorio De Falco e, naturalmente, di Marcello Gigante.

A Milano Del Corno si trovò a essere collega più giovane di studiosi grandi e di varia provenienza: Vittorio de Marco significava la scuola di Nicola Festa (e di Beloch per la storia), Ignazio Cazzaniga l'esperienza pisana e *via* Castiglioni la scuola di Vitelli, Mario Untersteiner aveva incontrato Vigilio Inama e studiato con Sabbadini e Salvioni e veniva bensì da una famiglia di sentimenti irredentisti ma, avendo fatto il ginnasio a Rovereto nell'allora duplice monarchia, rappresentava per tutti la grande tradizione di stampo germanico.

Per noi laureandi e neolaureati dei secondi anni Sessanta e dell'inizio degli anni Settanta Del Corno, anche per la grande attenzione e disponibilità che aveva verso gli studenti, era una specie di fratello maggiore (molto maggiore, si intende), con cui era più facile dialogare e da cui più facilmente si apprendeva. Ricordo le sue esercitazioni omeriche, di primo pomeriggio, e un corso sul Menandro cairense da cui imparai, e non fui certo il solo, una quantità di cose. In che consistessero un papiro e un frammento era per noi allora, studenti del primo o del secondo anno, una autentica novità, se si prescindeva dalle reliquie dei lirici greci affrontate al liceo con trasporto ma come poesie sostanzialmente autonome.

Con Menandro e con Del Corno era un'altra cosa. Commedie solo parzialmente conservate dove il testo improvvisamente sparisce e nella cui interpretazione ci si sarebbe persi senza la guida del maestro diventavano una piacevole miniera di problemi, di possibili soluzioni, di congetture (una parola magica, che imparai allora). Del Corno aveva il dono di presentare le cose in maniera insieme semplice e complessa, mai complicata. Niente sovraccarichi bibliografici o percorsi labirintici ma discussione delle proposte principali, non fine a sé stesse e comunque inquadrata in una visione completa della lingua e della drammaturgia. Il suo stile espositivo era piano e conciso, talora ironico o perplesso, magari con spunti di umorismo, e sempre autorevole. A lui devo di aver capito all'improvviso cosa può essere un restauro testuale quando con una nota di ammirazione che non concedeva facilmente ci sottolineò la *mirabile* (fu la sua parola, che ritrovo dopo tanti anni nel suo commento al passo) ricostruzione di Alfred Körte ai versi 82-85 dell'*Heros*:

[(La.) ἀλλ' ἱερὸν θεῶς
ἡσχύν[εθ' ο]ὔτ[ρος οὐδέ]εν; (Mu.) ἄρ' οὔν Ἡρακλῆς
'Αλέας Ἀθάνας [ἱερὸν ἡσχύνθη ποτέ;
(La.) οὐ δῆτα.

Ricordo il momento come fosse oggi, tanta fu l'energia delle parole del professore nell'illustrarci quei versi, e ancor oggi credo che essi siano stati risolti da Körte, anche se forse nessuno avrà mai il coraggio di traslocare l'intera sequenza dall'apparato al testo.

Quando Untersteiner col quale avevo incominciato un lavoro di tesi di argomento filosofico andò anticipatamente in pensione, egli mi trasferì alle cure di Del Corno, che volentieri mi accolse proponendomi però di individuare un nuovo soggetto. Aveva una lista di titoli, tutti molto allettanti, tra i quali mi invitò a scegliere liberamente; e quando mi decisi per i parteni di Pindaro, mi sostenne nella scelta, che pure non andava incontro ad alcuno dei suoi temi prediletti di allora. Un'altra delle doti intellettuali di Del Corno era la versatilità, la disponibilità a incuriosirsi, la velocità nell'approccio ad aree sempre nuove della cultura antica. Contemporaneamente a Menandro aveva studiato e pubblicato gli onirocritici, e presto avrebbe incontrato Artemidoro di Daldis, Apollonio di Tiana, i *Moralia* di Plutarco; io allora non lo sapevo, ma quando lo conobbi aveva già al suo attivo un lungo articolo in *Acme* sulla *Lyde* di Antimaco, rimasto fondamentale.

Ho accennato alla tradizione germanica degli studi classici, particolarmente forte in Italia almeno dai tempi di Vitelli. Beninteso, tutti i

maestri della nostra generazione erano variamente debitori alla scienza antichistica tedesca, qualcuno anche con accentuazioni 'olandesi', come il geniale critico del testo e congetturatore Ignazio Cazzaniga, formatosi al magistero di Luigi Castiglioni. In Del Corno l'impronta tedesca era forse più accentuata e certo più visibile. Capitava spesso di sentirlo rievocare i suoi periodi a Bonn (se ricordo bene) e a Würzburg; di quegli anni, che erano stati quelli della sua giovinezza, si sentiva che aveva nostalgia, e della filologia classica renana e tedesca del sud, nella Repubblica Federale risorta dalle rovine della guerra, egli è stato il più fedele banditore presso i colleghi e gli studenti italiani.

Aveva capito quanto avidamente ascoltassi da lui quel genere di ricordi, e gli sono grato per aver più volte bonariamente accondisceso a rievocare a mio uso aneddoti del suo tempo in Germania. Quei racconti conservo stivati nella memoria - dalle passeggiate e conversazioni con Otto Regenbogen agli accenti ammirati con cui parlava dell'immensa erudizione di Herter, alle fiaccolate degli studenti sotto la casa di Siegmann. Di alcuni usi dell'università tedesca di una volta egli stesso conservava l'abitudine, sia che si trattasse della festosa convivialità con cui ci riceveva in famiglia (e sono certo che molti miei amici e colleghi milanesi e non, già suoi allievi, avranno un ricordo non meno intenso di quello mio e di mia moglie delle tante antvigilie di Natale trascorse nella bella casa in largo Richini, proprio davanti al cortile del Filarete, ospiti suoi e della signora Lia e dei loro tre figli), sia che fossero i seminari che in quegli anni teneva *privatissime* a casa sua, una sera alla settimana, per un ristretto gruppo di scolari.

Ne ricordo tre in particolare, due su Menandro (*Aspis* e *Misoumenos*) e uno sul carne XI di Bacchilide. Quei seminari furono per noi una palestra mentale unica. Il metodo era quello tedesco, o meglio berlinese, fondato sulla scelta di un testo adeguatamente breve, su cui fosse possibile concentrare un'analisi intensiva e dove ognuno doveva volta a volta prepararsi. Si leggeva e si discuteva in lunghe serate interrotte da un breve momento conviviale. Aleggava uno spirito di contubernio tra maestro e allievi senza che perciò ci si potesse sentir liberi di parlare a sproposito o senza adeguata ponderazione. Del Corno era benevolo ma sapeva essere severo all'occorrenza. Emergevano spesso i nomi dei suoi corrispondenti menandrei di quegli anni, Henrichs, Kannicht, Koenen, e una sera fu presente con noi, tra la generale emozione, Albert Henrichs, suo ospite da Colonia.

Ultimamente una grave malattia, subentrata poco dopo la sua andata in pensione, era intervenuta a rendere sofferti anni che avrebbero potuto essere più liberamente dedicati a ulteriore studio e magari

Ricordo di Dario Del Corno

al compimento della sua monumentale edizione menandrea, cui da tempo lavorava. E a un ultimo e più intenso benché lontano ricordo che ho di Dario è ancora Menandro a riportarmi.

Era la prima estate del 1971. Mi ero da poco laureato con lui (correlatore Ignazio Cazzaniga) ed egli mi propose di accompagnarlo al congresso dell'INDA sul dramma antico, a Siracusa. Qui Del Corno era ovviamente tra i protagonisti, anche perché una parte del convegno era senz'altro dedicata a Menandro (lui tra l'altro aveva avuto da P.E. Arias il compito non facile di tirare le somme finali della discussione). Tenne una splendida lezione sull'*Amycos* di Sofocle, che molto impressionò l'uditorio (e a maggior ragione un principiante come me) come tentativo riuscito di ricostruire un dramma satiresco perduto integrando testimonianze letterarie e iconografia vascolare. La relazione si chiudeva con un omaggio alla Sicilia di Epicarmo e di Teocrito, che avevano trattato entrambi di Amycos.

Conobbi a Siracusa in quei giorni l'amico professor Salanitro, che oggi mi invita a ricordare Dario Del Corno, e che allora mi presentò al suo maestro Quintino Cataudella. Con Cataudella, a Catania, si tenne un seminario sul nuovo frammento del *Nomos basileus* di Pindaro, ospite d'onore essendo allora il compianto Hugh Lloyd-Jones. Questi aveva tenuto una lezione menandrea assai pungente nei confronti di alcuni suoi colleghi, e molto applaudita, sotto la paziente presidenza di Bruno Snell. A me parve che Lloyd-Jones e Del Corno fossero le vere star del convegno, anche a giudicare dall'entusiasmo di cui noi giovani e giovanissimi li circondavamo. Fu una grande emozione essere presentato a Lloyd-Jones come scolaro di Del Corno. Al ritorno sul traghetto tra Messina e Villa con Dario si parlò ancora di Lloyd-Jones (il 'papa della filologia classica', come lo definiva) e di Oxford. Sullo sfondo di quel paesaggio incomparabile, professore già insigne e immagine di fortuna e giovinezza, amichevole nel tratto e nella conversazione, destinato a grande successo come studioso e come maestro - così mi piace ricordare Dario Del Corno congedandomi da lui.

SVMMARIVM - Funeris viri doctissimi Darii Del Corno laudatio, professoris emeriti Mediolanensis, qui nuper vita defunctus discipulorum conlegarumque memoria floret ac florebit.

RICORDARE NINO SCIVOLETTO (1923-2008)¹

CARLO SANTINI

Sono convinto che Nino Scivoletto fosse ben consapevole che questo giorno della *pietas* dell'amico e discepolo verso lui che lo aveva ammesso al suo magistero e alla sua amicizia sarebbe alla fine venuto; sapeva anche che, per comune legge naturale, a tale incontro non sarebbe potuto essere presente; lo sapeva dal giorno stesso che ci siamo conosciuti e siamo divenuti subito sodali dinnanzi ad un'occasione conviviale improvvisata. Ora mi trovo solo in questo momento troppo importante, diviso tra le tante cose che dovrei dire su una figura che ha contribuito per tanti aspetti alla storia degli studi classici e che ha lasciato un solco sulla vita culturale dell'Ateneo perugino, e della sua comunità scientifica, anche attraverso il lascito affidato ai suoi scolari che insegnano tuttora sulle cattedre della latinistica di questa università.

Un aiuto mi verrà dagli insigni colleghi che partecipano a questa cerimonia; le opere di Scivoletto sono consegnate, come ho detto, alla storia della filologia e della cultura latina, io vorrei riservarmi innanzitutto uno spazio per far emergere qualcosa dell'autenticità del personaggio, nello spirito del verso con il quale Orazio appone il sigillo al libro, divenuto suo interlocutore, per andare oltre nel tempo della memoria quella che sarebbe stata l'*ultima linea rerum*. L'invito all'ascolto in quel poeta, che tutti consideriamo un principe della parola scritta, è un esempio per far emergere in prima istanza il ricordo di un patrimonio orale di frasi e di esternazioni del Nostro che, pur inciso in forma indelebile in chi vi parla, complici i quaranta anni di frequentazione con il maestro e l'amico, sarebbe destinato a dissolversi con la mia, con le nostre vicende biologiche. E voglio qui anche ringraziare il Preside della Facoltà di Lettere, Giorgio Bonamente,

¹ Questo testo è la copia dell'intervento da me pronunciato in occasione della commemorazione di Nino Scivoletto tenutasi presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Perugia il 22 gennaio 2010.

che con pensiero unanime di amico e discepolo ha voluto, promosso, organizzato questo incontro.

Fissare una cronologia tra i ricordi è impresa ardua, ma credo di non sbagliare, se esordisco richiamando il titolo di un tema che lo Scivoletto, studente liceale, si trovava a dover regolarmente comporre alla scadenza fissata imposta dal regime: “Fascismo ibleo fu il primo a sorgere ...”. Il riferimento evidente era alla stagione del movimento dei Fasci Siciliani che proprio nel territorio di Ragusa aveva avuto il suo apice – così quel giovane studente cominciava a valutare l’incidenza della retorica come capacità di formalizzare un discorso in modo che fosse convincente, per dare fogge sempre nuove ad un contenuto frusto; in pari tempo provava l’insofferenza per la libertà coatta. E la forza del pensiero libero è sempre stata la bussola sulla quale Nino ha orientato i suoi comportamenti e le sue scelte di uomo sincero e nemico di ogni ipocrisia. Era appena scomparso nel dicembre del 2008, quando ebbi l’occasione di avvistare sulla rete web la traccia di un blog, che veniva da Scicli, sua abituale residenza estiva fin quando la salute lo ha consentito, in cui si ricordava la sua opera di orientamento e di convincimento, che, come giovane tra i giovani, aveva esercitato, in quei difficili anni che avevano visto l’invasione americana e le incertezze del dopoguerra. Una voce tanto lontana nel tempo e tanto spontanea, purtroppo scomparsa e non più rintracciata, sta a testimoniare la maturità di un agire del quale ancora si vedono fiorire le foglie. Per Scivoletto, educato dai suoi maestri all’etica liberale, la *libertas* era una pre-condizione e non poteva avere aggettivi qualificativi; non inferiore all’intelletto di Cesare, caduto per realizzare un progetto politico, era, a suo dire, la grandezza di Cicerone, che alla libertà aveva fatto voto della sua esistenza.

Poi, nello scorcio degli ultimi anni quaranta, all’università di Catania, venne l’incontro con Enzo Marmorale, giunto nella sede etnea come cattedratico titolare di *Letteratura Latina*, che Scivoletto era solito citare confidenzialmente con i suoi assistenti come ‘il professore’ per antonomasia. Non ho mai conosciuto personalmente Marmorale, ma posso senza dubbio affermare che la personalità scientifica ed umana di quello che era un esponente di spicco dell’indirizzo crociano, allora ancora egemone nella cultura italiana, esercitò un’influenza fondamentale sul giovane studente universitario – influenza mai messa in discussione o negata, ma accompagnata per tutta la vita da un profondo senso di devozione verso chi ai suoi occhi aveva rappresentato l’idea stessa del Maestro, una voce che per il Nostro ha avuto sempre un fortissimo valore, proprio perché convinto del richiamo sapienziale

della trasmissione della lampada del sapere, che è altresì metafora della staffetta della vita, come ci insegnano gli antichi grammatici con i loro sincronismi. Se i Greci hanno visto nella *methodos* quell'idea di percorso, che da insegnamento trascende a sistema, non è fuori luogo citare per Nino la saggezza dell'*Edda*: "d'esser ricco mi parve quando un altro incontrai – l'uomo è di gioia all'uomo".

Dopo quell'incontro Scivoletto – si può ben dire – affidò il corso della sua esistenza al maestro, seguendolo ai primi anni cinquanta dalla Sicilia a Roma, dove il Marmorale era stato chiamato a ricoprire la cattedra di *Lingua e Letteratura latina* presso la Facoltà di Magistero. Il distacco non dovette essere né facile né lieve perché Scivoletto è sempre rimasto intensamente e intimamente legato alla Sicilia, alla terra stessa con la quale dichiarava di avere un rapporto fisico di odori (il richiamo costante al profumo della zagara...), di colori e di gusti, come quei dolci di mandorle e di cioccolato, che puntualmente inviava ai suoi amici e discepoli, cercando di renderli partecipi di tanta bontà. Ma la 'sicità' di Scivoletto era anche fatta della consapevolezza di una tradizione culturale della quale si sentiva giustamente partecipe e orgoglioso: la fioritura della grecità siceliota, della quale il teatro di Siracusa rappresentava ai suoi occhi l'emblema sommo, l'opulenza dei frutti della natura e della cultura, prodotta dalla fusione delle tante civiltà che si erano susseguite in quel paradiso di un lembo di Europa, che Federico II, lo *stupor mundi*, era riuscito a creare.

L'ingresso nell'ateneo romano significò anche l'accostarsi del giovane assistente al confronto con le varie scuole di latinistica e di filologia classica che allignavano nella capitale o delle quali da altre sedi si percepivano a Roma i riflessi tramite seminari, incontri, dibattiti, presentazione di libri. Ritornero al riguardo, seppure brevemente, dopo averne scritto già in due occasioni, sulla convinta adesione di Nino Scivoletto all'indirizzo critico crociano dal quale non volle mai distaccarsi nel corso della sua lunga carriera scientifica, indirizzo che concepiva come una sorta di retroterra istituzionale, che mai gli impedì di procedere coerentemente sulla via del più rigoroso metodo filologico di edizione dei testi, canonizzato nella storia della cultura come lascito di Karl Lachmann.

L'autonomia assoluta del giudizio estetico, al quale indirizzò le sue preferenze – la particolare sensibilità rivelata nella lettura di Catullo, nella traduzione a quel monumento di lucida *poikilia* che sono le *Metamorfosi* di Ovidio, nella cura costante nel vagliare il testo di Persio –, se rappresenta la sua bussola di valutazione personale degli *auctores*, resta tuttavia strumento attivo, ma latente nel momento in cui si deve

passare alla decifrazione storica o meglio storiografica della personalità dell'autore, del contesto dell'opera e quindi, conseguentemente, della migliore determinazione del testo. In questo modo lo studioso è riuscito a saldare perfettamente quei momenti della valutazione critica che proprio il pensiero crociano aveva altresì sentito come irrimediabilmente scissi, vale a dire, come ebbe a scrivere lo stesso Scivoletto in un calibratissimo *à propos*, l'idea del «linguaggio poetico come creazione individuale e irripetibile» e la pressione e i condizionamenti dell'ambiente, per quanto questo potesse sollecitare l'idea dell'intervento di un meccanismo «collettivo e convenzionale». Tra le tante forme attraverso le quali siffatta pulsione esterna si rivela emerge il lavoro filologico di restituzione di un testo antico, ma questo – ricorda Scivoletto – è proprio il mestiere della filologia, che una delle branche della storia, contro la cui autonomia è vano parlare di subalternità. E questo originale sistema delle due autonomie fu proprio Scivoletto a metterlo in pratica con il suo patrimonio di ricerche sulla letteratura latino-medievale, affrontando la vivida e saporosa sensibilità di Salimbene, o analizzando il fiorire della poesia latina in terra di Francia nel XII secolo. E che il Nostro con queste sue ricerche non sentisse complessi di inferiorità verso la letteratura 'classica' dovrebbero dimostrarlo le considerazioni che era solito farmi, e cioè che solo una certa ristrettezza di orizzonti della cultura accademica degli anni '50, lontana erede di un pregiudizio romantico, aveva finora precluso lo sviluppo nell'università degli studi di letteratura latina del Medioevo, nei quali tanto invece si ritrovava, da considerarsi appagato da una cattedra in quella disciplina.

La vittoria del concorso a professore ordinario e la sua chiamata nel 1967 presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, dove insegnò per diciassette anni, la maggior parte dei quali ebbe a ricoprire anche la carica di Preside della Facoltà, rappresentano la chiave di volta del *bios* di Scivoletto. Alla soddisfazione del riconoscimento della qualità della sua produzione scientifica si aggiungeva l'amore per una città e una regione, che esercitavano su lui il fascino della storia e della letteratura: quella della memoria degli amati versi di Properzio e di Carducci, ma anche le memorie religiose, che suggeriva alla sua fede cristiana il senso dell'esperienza francescana, la cui forza sull'animo umano aveva imparato a conoscere dallo studio del suo Salimbene; completava il quadro delle sue ammirate parole la *facies* medievale delle tante città e borghi della regione, che aveva puntualmente visitato nei primi anni di matrimonio insieme alla moglie Giuliana. E Perugia è stata davvero per Nino quella *domus aurea*, che i suoi fami-

liari hanno tenuto a ricordare in una loro comunicazione; dichiarazione tanto vera perché all'Umbria, al suo capoluogo, e ad Assisi, Gubbio, Bevagna, Todi, Spoleto egli ebbe a restare legato per tutta la vita, anche dopo il suo ritorno a Roma, presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Tor Vergata, tanto da confidarmi in più di un'occasione che aveva rinunciato a trasferirsi a Perugia per considerazione della sua famiglia, che non voleva trapiantare in una realtà solo a lui non estranea.

La potenzialità di ricercatore scientifico di rango, ma anche le doti di promotore di cultura e di organizzatore, vivissime in lui, gli fecero comprendere l'importanza del momento in cui si trovava a vivere e le occasioni da costruire e da gestire in un ateneo dove, nonostante le prestigiose figure dei predecessori dei secoli scorsi, gli studi di filologia classica si erano interrotti circa un secolo prima, con la formazione del Regno d'Italia, per riprendere solo alla metà degli anni '50, con l'istituzione delle Facoltà di Lettere e di Magistero. Tale condizione aveva reciso tutto il periodo della *Altertumswissenschaft* e dello storicismo, offrendo assai poco spazio per la pubblicistica scientifica, i cui vuoti Scivoletto si impegnò subito a colmare; basterà ricordare – *ab uno disce omnes* – che volle subito far acquistare il *Thesaurus linguae Latinae*. Ma l'incremento del patrimonio bibliografico fu solo il minore dei suoi interventi; appena poté chiamò al suo fianco, istituendo una seconda cattedra di letteratura latina, l'amico e compagno della scuola di Marmorale, Luigi Pepe, chiamò alla cattedra di *Grammatica Latina* un giovane allievo della scuola fiorentina, Aldo Setaioli, ora emerito presso la nostra Facoltà di Lettere, costituì per la prima volta a Perugia una cattedra di *Letteratura latina medievale*, circostanza della quale andò sempre estremamente orgoglioso, a ricoprire la quale volle quello che tutti consideriamo come il decano dei medio-latinisti, Claudio Leonardi.

Furono quelli gli anni di felice e fruttuosa collaborazione con figure di spicco della latinistica italiana, prima tra tutte quella di Francesco Della Corte, anche lui grande studioso della cultura e della tradizione classica, dai vasti interessi e dalle moderne sensibilità, con il quale, in identità di intenti, contribuì a dar vita a varie iniziative, tra le quali proprio la fondazione di quella Consulta Universitaria di Studi Latini, il cui statuto fu approvata nel 1973 a Perugia, ai margini di un incontro dal significativo titolo *Il Latino nella Facoltà Umanistiche*, al quale presero parte tutti i cattedratici allora in servizio presso l'università italiana.

Non me la sento in questa sede, per timore di incorrere in qualche dolorosa dimenticanza, di stilare un elenco dei tanti studiosi amici di Scivoletto, che ne apprezzarono l'opera scientifica, il tratto di sincera e

amicale umanità, il rigore morale; ricordo i nomi di alcuni che sono ancora con noi, come di altri che non lo sono più, rammento quelli che erano i suoi ricordi, arricchiti di tanti piccoli e grandi dettagli, che lo avevano indotto a stringere quel *foedus amicitiae*, che considerava inviolabile – mi sia lecito soltanto, per motivi che certamente il pubblico comprenderà, visto il sodalizio che per tanti anni unì tutti e tre, citare qui il solo nome di Giorgio Brugnoli, di cui auspicò la chiamata a Roma, nella sua Facoltà, prima come titolare di *Filologia italiana* e poi, seppure per un breve biennio, come suo successore alla cattedra di *Letteratura latina*. Ricordo quel triste giorno del luglio 2005, quando insieme ci stringemmo al Verano davanti all'amico che non c'era più.

Ma Nino Scivoletto volle anche servire l'università come docente; in questo compito profuse molte delle sue doti intellettuali e del suo impegno nell'insegnamento. Intuì subito i problemi che rendevano difficile la conoscenza della lingua latina e li individuò nella mancata presentazione del profilo storico della storia della lingua, nella quale era versata la manualistica d'oltralpe, soprattutto di ascendenza francese; nella scuola italiana, al posto del metodo storico, suscettibile quindi di spiegare in modo razionale i fenomeni linguistici, era invalso – usava dire – un approccio che tralasciava la diacronia, per concentrarsi solo sul dato dogmatico e imitativo. Nacque così quel fortunato manualetto delle *Istituzioni di lingua latina*, pubblicato dapprima in forma di dispensa, poi di offprint, ed in fine come libro presso l'editore perugino Calzetti & Mariucci. Scivoletto era personalmente convinto della novità (il 1968!) e della utilità della offerta didattica, che rappresenta tuttavia solo l'inizio del suo impegno in questo settore, ancora sentito come di secondo rango (e proprio di questo atteggiamento di trascurata sufficienza le difficoltà in cui gli studi classici versano attualmente portano la colpa). Anche nel settore della didattica del latino i suoi punti di orientamento erano quindi la storia, la storia della lingua, come abbiamo visto, e il gusto della parola, del dettato, termine a lui particolarmente gradito, che implicava la verifica dei valori semantici, retorico-stilistici e letterari del testo: e proprio dal testo consigliava all'insegnante di liceo, quanto al professore di università di partire. Dietro suggerimento di Della Corte, si impegna a far sì che anche l'Italia entri finalmente in quell'organismo europeo noto come Bureau International per la didattica delle lingue classiche con sede a Gent / Gand nel Belgio multiculturale, una struttura internazionale che aveva a cuore dagli anni '50 le sorti dell'insegnamento delle lingue classiche, ed organizza nel 1977 il primo incontro in Italia, quel *colloquium didacticum classicum Perusinum*, che secondo la for-

mula istitutiva si propone di affiancare modelli di lezioni accademiche e liceali. Nelle aule della allora Facoltà di Magistero si trovarono a convegno oltre 750 docenti di quelli che allora erano i paesi dell'Europa occidentale, una cifra incredibile, una sequenza di lezioni di alto significato scientifico, incentrate sui due pilastri della cultura classica, Omero e Virgilio, un'emozione continuata, che è rimasta nelle menti e nei cuori, se, l'anno scorso, a trentadue anni di distanza, il collega belga Freddy Decreus, di passaggio a Perugia, mi ha chiesto esplicitamente di rivedere quelle aule e la terrazza, dove il *porcellus assus* faceva bella mostra di sé sullo sfondo della città di Perugia.

L'impegno per le sorti dell'insegnamento del latino avrebbe accompagnato Nino Scivoletto per tutto il corso della sua esistenza; chiamato a presiedere incontri, a trarre conclusioni nelle numerose occasioni di dibattito sul tema che si susseguirono negli anni '80 e '90, tra cui quello del *colloquium Barensis* del 1992 e le cadenze genovesi di *Latina Didaxis*, organizzatore lui stesso di seminari presso la Facoltà di Tor Vergata, Scivoletto fu sempre legato da un filo di stima e di reciproca ammirazione verso quella che considero la voce più autorevole della didattica classica europea, il compianto Peter Wülfing dell'ateneo di Colonia. «Come sta il signor Scivoletto?» mi chiedeva Peter ad ogni nostro incontro, dove per l'intellettuale radicale tedesco l'appellativo stava a significare i soli valori da lui riconosciuti come validi, quelli dell'intelletto e dell'umanità.

Il tempo trascorre veloce e mi accorgo di dover omettere tante pagine della sua opera di produttore di cultura; dei quaranta anni di direzione del *GIF* ho scritto nell'editoriale e sul ruolo fondamentale da lui svolto nel fare dell'Accademia Properziana del Subasio una fucina di studi e ricerche sulla poesia di Properzio e dell'elegia latina uscirà una nota sul volume degli Atti, l'ultimo alla cui stesura del programma ha partecipato. Vorrei invece richiamare la figura di Scivoletto come curatore di works-in-progress, che per la loro stessa caratterizzazione richiedevano il contributo di un'équipe di ricercatori, tra i quali distribuire i compiti. L'idea dei volumi delle *Prefazioni, prologhi, proemi di opere tecnico-scientifiche latine* nacque da una sua convinzione: la civiltà classica, la sua letteratura, quella latina in particolare, sono refrattarie ad ogni indagine che non tenga conto dei canoni della formazione retorica alla quale tutti gli scrittori sono stati in qualche misura soggetti; riscoprire la permeabilità ai modelli retorici proprio in quelle opere, i cui argomenti il sentire contemporaneo colloca sul versante opposto alla letterarietà, e riscoprirli proprio in quelle parti iniziali, che dovevano indirizzare il lettore antico, aduso per formazione di studi a rite-

nera che si dovesse cominciare da Giove, non solo ha contribuito all'espansione dell'interesse verso gli studi di Fachliteratur, ma ha offerto lo spaccato di un'indagine esemplare, come ha dimostrato la fortuna del prodotto. Né minor significato negli studi della tradizione indiretta virgiliana e nella fortuna del poeta latino hanno avuto i volumi delle *Interpretationes Vergilianae Minores*, nate da un progetto di Francesco Della Corte e realizzate da Scivoletto in collaborazione con la compianta Giuseppina Barabino dell'Università di Genova e di Antonio Nazzaro dell'Università di Napoli. All'attività di indagine dei tanti ricercatori nel reperimento dei lemmi si affiancò la cura sagace di Lorianò Zurli nel predisporre la griglia degli *Indices*, che trova riflesso nelle parole che concludono la *praefatio*.

L'università, quale la visse Scivoletto, lo stesso ateneo perugino, hanno cambiato e stanno cambiando volto con il passaggio del nuovo millennio allorquando, forse per inconscia premonizione, i suoi discepoli intesero celebrare il suo passaggio nei ranghi degli emeriti offrendogli il volume che raccoglie le 'Kleine Schriften'. La solennità di questa commemorazione non può che far seguire alla presa d'atto della trasformazione tumultuosa degli atenei italiani una sobria *epoché* del giudizio. E tuttavia, se il contesto è diverso, il seme gettato a Perugia è stato fertile e fruttuoso: alla sua scuola si sono formati gli attuali vertici degli studi latini e, mentre tanti altri cultori delle discipline classiche hanno avuto modo di fruire del suo consiglio, del suo aiuto, della sua guida, si vedono i profili di ricercatori che, con varia attitudine e interessi, avranno a cuore le sorti della latinistica a Perugia.

Causa perorata est: questo ho inteso fosse il mio modo personale, ma non privato, di ricordare Scivoletto, ma chiunque altro vorrà farlo, qui o altrove, farà compito a me gradito perché non potrà che confermare quel profilo di Maestro di dottrina e di generosità che era mio intento comunicarvi.

SVMMARIVM - Haec, quam, lector, legis, oratio est de vita et opera Nini Scivoletto eamque dixi in aede Facultatis Humanarum Litterarum Studii Perusini, anno altero incipiente post obitum magistri, conlegae, amici.

Cogitanti mihi quomodo illi viro tam docti ingenii humanissimaeque indolis dignum tributum afferrem, hoc consilium idoneum visum est; statui enim, cum doctissimi conlegae eodem tempore de scriptis ad studium litterarum pertinentibus locuturi essent, memoriae mihi praesertim tradendos esse sermones Nini carissimi in animo meo servatos, ita ut gradus curriculi, studia litterarum et assiduum docendi munus, nec non industria et negotia in ordinandis investigationibus et in temperandis nationum conventibus pro Latina lingua defendenda omnifariam collucerent.

CRONACHE

PRESENTAZIONE DELLA COLLANA “MULTA PAUCIS”
(Torino, Salone internazionale del libro, 15 maggio 2010)*

GIOVANNI SALANITRO

Com'è noto, in Italia il numero delle collane di classici antichi, greci e latini, è diminuito lentamente e in modo inesorabile negli ultimi anni. Per esempio: poeti e prosatori latini della Zanichelli sono un ricordo; il “Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum” non dà segni di vita da tre lustri (e la “Series Graeca” si è fermata al solo Sofocle, pur egregiamente curato da Aristide Colonna); gli stessi classici greci e latini della Utet vengono pubblicati in numero ridotto (anche se è prevista l'uscita di 5 classici nel 2010).

Ma a fronte delle prestigiose collane che scompaiono, altre, altrettanto prestigiose, ne nascono.

Penso, ad esempio, non solo ad “Agones”, una collana di studi e testi greci diretta da Guido Avezzi e Luciano Canfora, rinata nel 2009 dalle ceneri di “Proagones”, importante collana promossa da Carlo Diano per i tipi di Antenore di Padova, ma anche appunto a “Multa Paucis”, nata nel 2007 ad Acireale per iniziativa meritoria dell'editore Mauro Bonanno.

“Multa Paucis” si apre con un interessante testo latino: il centone virgiliano *Alceste* da me edito: in breve, questo centone, oltre ad essere un significativo esempio di “imitazione creativa” (e non uno spregevole prodotto plagiario), costituisce un importante testimone di tradizione indiretta utile per la storia del testo, o addirittura per la *constitutio textus* di Virgilio); nello stesso anno (2007) viene pubblicato il libro di Edoardo Bona, *La libertà del traduttore. L'epistola de optimo genere interpretandi di Gerolamo*: lo studioso propone, in testo originale e in versione italiana, la celebre *Epistola a Pammachio* di Gerolamo, che costituisce un breve trattato sulla traduzione. Certamente il lavoro di Bona è un'opera utilissima per ogni studioso di filologia patristica.

* In occasione della presentazione sono intervenuti i Proff. Gian Franco Gianotti e Edoardo Bona, dell'Università di Torino.

Nel 2008 la Mandolfo ha pubblicato il *Pervigilium Veneris*, celebre carne d'incerta cronologia e quindi d'incerta attribuzione (come si sa, sono state avanzate proposte – discutibili – che vanno da Catullo a Lussorio), corredandolo di un ricco, esaustivo commento, prevalentemente linguistico; nello stesso anno vede la luce il bel lavoro di Aharon Quincoces Lorén, dal suggestivo titolo “Giuseppe in veste greca”, in cui viene presentato il testo di “Genesi” 37-50 secondo il testo greco della Settanta e in cui si narra la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli: in definitiva uno studio assai utile che sarà certamente apprezzato dagli studiosi dell'Antico Testamento.

Nel 2009 viene edita la mia “Silloge dei *Vergiliocentones* minori”, con cui viene completata la pubblicazione dei dodici centoni virgiliani pagani.

Nell'aprile del 2010 Adriana Damico ha dato alle stampe il centone cristiano *De ecclesia*, attribuito, forse non a torto, a Mavorzio (V-VI sec. d.C.) e finalmente, poche settimane fa, è uscito “Imago Maiorum”, manuale di letteratura latina frutto di lunghi anni di studio e di ricerche.

Ed ancora: nella collana “Multo Paucis” sono già in corso di stampa altri due volumi, espressione della scuola filologica torinese diretta da Gian Franco Gianotti, cioè la *Descriptio orbis terrae* di Avieno (IV sec. d.C.) a cura di Amedeo Raschieri e *La grammatica greca di Dionisio Trace* (II sec. a.C.), la più antica descrizione della grammatica greca giunta fino a noi, a cura di Manuela Callipo.

E sono in avanzata fase di preparazione, e usciranno entro il 2010, altri tre volumi della scuola filologica catanese, da me diretta, cioè quelli di Valentina Sineri (Il *Centio Probae*), di Eleonora Giampiccolo (Il centone *de Verbi incarnatione*) e di Carmen Arcidiacono (Il centone *Versus ad gratiam Domini*): e così risulteranno rieditati, con traduzione italiana e commento, e relativi indici, i quattro canonici *Vergiliocentones* cristiani.

Infine sono in programma (e l'uscita è prevista per il 2011) altri tre libri della scuola catanese: quelli di Annamaria Pavano (il *De excidi Troiae historia*, anonima versione latina dell'opera greca di Darete Frigio, redatta probabilmente nel VI sec. d.C., della quale manca a tutt'oggi una traduzione italiana), di Vincenzo Ortoleva (il *De re coquinaria* di Apicio) e di Antonella Tedeschi (l'*Ecbasis captivi*, poemetto centonario di età medievale intessuto di versi oraziani, già oggetto di importanti studi preliminari della stessa Tedeschi).

Come si vede, sono in generale testi abbastanza rari e sostanzialmente estranei al circuito culturale sia liceale che universitario.

L'articolazione dei suddetti volumi è, di norma, identica: si inizia

Presentazione della collana "Multa Paucis"

con una breve premessa (nella quale si evidenziano le finalità e, ad un tempo, i limiti del lavoro) e si prosegue con l'introduzione (in cui vengono evidenziate le principali problematiche relative ai singoli testi), quindi il testo critico con essenziale apparato, di norma negativo, la traduzione italiana con sobrie note di commento, gli indici (di norma, *fontium et verborum*) e, infine, la bibliografia, limitata all'essenziale (evidentemente – osservo *per incidens* – tale impostazione è perfettamente in linea con il titolo della collana "Multa paucis", cioè " Molte cose in poche parole", che, a mio parere, dovrebbe essere il *modus operandi* di ogni buon filologo).

Ma torniamo adesso a "Imago Maiorum" (titolo dal sapore vagamente varroniano - si pensi a *Imagines!*) che rappresenta una novità assoluta nel campo dei manuali di letteratura latina, di solito eccessivamente ponderosi e talvolta addirittura ingombranti (ne esistono persino in 6 volumi!).

Il manuale, che fa qui bella mostra di sé, è infatti di modeste dimensioni: in sole 274 pagine, ma con ben 644 note a piè di pagina presenta 36 *auctores* pagani da Livio Andronico ad Apuleio (l'esclusione degli autori cristiani ha illustri precedenti: basti pensare alla storia della letteratura latina pagana di Alessandro Ronconi).

La scelta di inscrivere in sintetici profili soltanto 36 autori latini – e forse ciò ha comportato qualche dolorosa esclusione (ad es. gli epici di età flavia) – è nata evidentemente dalla volontà di filtrare e di selezionare, dal vasto panorama delle voci e delle testimonianze letterarie latine, unicamente quelle che hanno esercitato un più marcato ruolo egemonico, sia sul proprio contesto che sulla successiva storia culturale.

Ed ancora: possiamo dire che questo manuale – nella forma e nella sostanza del tutto diverso dai manuali precedenti, e caratterizzato da una notevole densità concettuale (non è un Bignami!) – coniuga felicemente il rigore scientifico con l'affabilità divulgativa: può pertanto essere davvero per lo studente liceale, o universitario, "un amabile compagno di viaggio" (Premessa, 7).

Va infine detto che "Imago Maiorum", pur scritto a più mani (il gruppo di lavoro, da me coordinato, era costituito da Annamaria Pavano, Antonella Tedeschi e Gabriella Vergari, valenti docenti liceali di ruolo) rispecchia comunque un'ispirazione omogenea di fondo: tutti i profili, con l'eccezione di quello di Cicerone, sono divisi in due sezioni dialetticamente integrantisi: prima, essenziali "Cenni biografici", poi, approfondite e lucide "Linee tematiche", che affrontano le principali problematiche connesse ad ogni singolo autore con perizia e competenza.

ASPETTI DELLA FORTUNA DELL'ANTICO
NELLA CULTURA EUROPEA: IL VIAGGIO

VII giornata di studi: Sestri Levante, Baia del Silenzio,
Convento dell'Annunziata, 19 marzo 2010

VALENTINA SINERI

Giunge quest'anno alla sua settima edizione la giornata di studi *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*, tenutasi a Sestri Levante lo scorso 19 marzo e promossa dal Centro di Studi sulla Fortuna dell'Antico «Emanuele Narducci» e dalla Fondazione *Mediaterraneo*, con il patrocinio della Provincia di Genova e del Comune di Sestri Levante e la collaborazione di diverse istituzioni culturali italiane e straniere. La pregevole iniziativa, ideata e fortemente voluta da Emanuele Narducci, rappresenta un felice momento di incontro e confronto tra studiosi di diversa formazione e specializzazione, i quali hanno indirizzato le loro ricerche allo studio della fortuna dell'Antico da differenti prospettive e in diverse epoche. Filo conduttore degli interventi di quest'anno è stato il tema del viaggio, indagato in tutte le sue possibili manifestazioni, reali e immaginarie, oniriche e metaforiche, da sei eminenti studiosi: Umberto Curi, Marcello Marin, Gianni Guastella, Giovanni Cerri, Gabriella Moretti e Giorgetto Giorgi. Dopo i saluti di Sergio Audano, eccellente Coordinatore del Centro di Studi, del Sindaco di Sestri Levante, Andrea Lavarello, e del presidente del Lions club di Sestri Levante (ente che ha finanziato una parte delle borse di studio destinate a favorire la partecipazione di giovani studiosi), la sessione mattutina, presieduta da Giulio Guidorizzi (Università di Torino), si è aperta con la relazione di Umberto Curi (Università di Padova), dal titolo *Catabasi*. Lo studioso analizza le caratteristiche distintive del viaggio nell'Aldilà, a partire dai primi esempi mitici delle catabasi di Teseo e di Eracle, per poi analizzare le più note catabasi di Odisseo (sebbene in questo caso non si possa parlare propriamente di catabasi, in quanto l'eroe non scende negli inferi, ma evoca le anime dei defunti restando fuori dall'Ade) e di Enea, la prima

vera catabasi di cui possediamo un dettagliato resoconto nel sesto libro dell'*Eneide*. Curi evidenzia come la catabasi sia indissolubilmente legata al suo inverso, l'anabasi: il viaggio non può dirsi concluso se non dopo che alla discesa agli inferi abbia fatto seguito la risalita nel mondo dei vivi. Le due direttive del viaggio, osserva lo studioso, pur quantitativamente equivalenti, sono però qualitativamente differenti: la prima è agevole, la seconda invece è impervia e rischiosa, come è detto esplicitamente dalla Sibilla in Verg. *Aen.* 6.126-129 *facilis descensus Averno [...] sed reuocare gradum superasque euadere ad auras, hoc opus, hic labor est*. Dopo aver preso in esame un'altra catabasi mitica, quella di Orfeo, Curi individua un esempio singolare e assai significativo di «catabasi» nell'immagine della caverna della Πολιτεία di Platone, assimilabile alle catabasi mitiche sulla base di alcuni tratti comuni, quali il fatto che il viaggio preveda entrambe le direttive, di andata e di ritorno, con la differenza che nell'immagine della caverna l'ordine dei due tragitti è invertito, e il fatto che il protagonista emerga dal suo viaggio modificato, avendo subito una μεταβολή, o meglio una μετόνοια. Curi infatti sottolinea come il prigioniero, dopo essere uscito alla luce ad aver attinto la vera conoscenza, debba necessariamente tornare nella caverna e confrontarsi con gli altri prigionieri che dalla caverna non sono mai usciti, anche a costo di essere deriso da questi o addirittura ucciso (palmare l'allusione a Socrate). Questo aspetto dell'immagine platonica, conclude lo studioso, è stato oggetto della riflessione filosofica di Heidegger, il quale proprio nell'unico anno in cui ebbe la tessera del partito nazista, scrisse un saggio che raccoglieva le lezioni del corso universitario da lui tenuto a Friburgo nell'inverno 1931/32 [*L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, edizione italiana a cura di Franco Volpi, Adelphi, 1997, ndr], in cui interpretava appunto il mito della caverna alla luce della coscienza e della responsabilità umane nei confronti degli altri uomini: solo diventando attivo liberatore degli altri il prigioniero potrà essere realmente libero.

Il secondo intervento è stato quello di Marcello Marin (Università di Foggia), *Il viaggio dei Cristiani tra realtà, profezia, visione*, il quale ha affrontato il tema del viaggio nel mondo cristiano, sia nelle sue manifestazioni concrete che nelle sue ripercussioni letterarie, con la nascita di un nuovo genere letterario, l'*itinerarium*, collegato alla tradizione odepica, e con il suo sfruttamento all'interno del genere apocalittico delle *Visiones*, in cui tema ricorrente è il viaggio nell'Aldilà. Lo studioso individua la peculiarità del viaggio dei Cristiani, da una parte, nella diffusione del messaggio evangelico: la predicazione, dall'altra, nella

visita devozionale ai luoghi santi: il pellegrinaggio. Marin passa in rassegna diversi esempi antichi di pellegrinaggio nonché diversi resoconti di viaggi ai luoghi santi, tra cui i più famosi sono l'*Itinerarium Burdigalense* e l'*Itinerarium Aegeriae*. La pace costantiniana naturalmente favorì il diffondersi dei pellegrinaggi in tutto l'impero e con il passare del tempo mete dei pellegrinaggi divennero anche i luoghi monastici e i luoghi legati alla figura dei martiri, in cui l'aspetto devozionale si coniugava con la ricerca di reliquie. Dopo aver spiegato il ruolo che la riflessione biblica dei primi secoli ha nel conferire una dimensione mistico-escatologica al viaggio dei Cristiani, lo studioso prende in esame alcuni scritti apocrifi appartenenti al genere apocalittico, incentrati sul tema del viaggio nell'Aldilà, i quali contengono *in nuce* alcuni elementi che avrebbero poi caratterizzato la raffigurazione dantesca dell'oltretomba. In particolare la *Visio Pauli*, databile alla fine del IV secolo o inizio del V, anticipa il motivo del contrappasso, con la corrispondenza tra colpa e pena, e presenta un primo accenno ad un angelo-guida; la *Visio Baronti*, della fine del VII sec., il cui anonimo autore si è ispirato ai *Dialoghi* di Gregorio Magno, presenta una topografia dell'Aldilà ancora bipartita e in essa ampio spazio è dato alla contesa tra i demoni e l'arcangelo Raffaele per il possesso dell'anima di Baronto; la *Visio Wettini*, dell'inizio del IX sec., presenta la tripartizione dell'Aldilà, la già nota corrispondenza colpa/pena, e la presenza in determinate sedi dei potenti del tempo, e costituisce già un preludio alle tre cantiche dantesche.

Chiude la sessione mattutina l'intervento di Gianni Guastella (Università di Siena) dal titolo *I prodigiosi itinerari della parola. La Fama degli Antichi e le sue trasformazioni tra Medioevo e Rinascimento*, che affronta il tema del viaggio da un punto di vista metaforico, ed in particolare il viaggio delle parole, la fama. La Fama, osserva lo studioso, è un'entità variamente definita dagli antichi che attraversa velocemente lo spazio, ma della quale non c'è iconografia nel mondo antico. Egli nota come in latino il termine *fama* potesse indicare tanto la diceria, il pettegolezzo, la notizia in cui al vero si mescola il falso (in questa accezione compare in Virgilio, *Aen.* 4.173-190 in cui essa è descritta come un enorme mostro alato, con tanti occhi e tante bocche quante piume le rivestono il corpo), quanto la rinomanza, la gloria, e così è intesa soprattutto dai Cristiani, per i quali la gloria degli uomini, in opposizione alla gloria di Dio, è sinonimo di vanagloria. Dopo aver esaminato varie testimonianze letterarie antiche, Guastella offre una ricca rassegna iconografica della Fama, a partire dalle raffigurazioni dei *Triumphs* del Petrarca ad opera di Francesco di Stefano detto il

Pesellino e di Giovanni di Ser Giovanni detto lo Scheggia, includendovi anche diverse miniature di manoscritti petrarcheschi. Lo studioso sottolinea come gli elementi figurativi presenti in queste rappresentazioni della Fama non derivino dal Petrarca, il quale nel *Trionfo della Fama* non dà una vera e propria descrizione del personaggio, ma la indica semplicemente come colei che trae fuori l'uomo dalla tomba. Egli osserva infatti come alla base delle illustrazioni rinascimentali della Fama ci fosse la descrizione della *Gloria del popol mondano* nell'*Amorosa visione* di Boccaccio, alla quale risalirebbero diverse caratteristiche del personaggio, quali l'aspetto regale, il sedere su un carro o l'essere inquadrata in un cerchio, mentre altri elementi variamente attribuiti alla Fama in tali illustrazioni, come le ali, risalirebbero alle descrizioni letterarie antiche del personaggio. Guastella conclude la sua interessante rassegna iconografica mostrando un'originale contaminazione tra la Fama virgiliana intesa come pettegolezzo e la Fama dell'iconografia rinascimentale intesa come rinomanza: Hendrik Goltzius in «La Fama e la Virtù», incisione finale del ciclo degli eroi romani, rappresenta la Fama alata con raffigurati sulle ali occhietti e lingue secondo la descrizione virgiliana.

Il successivo intervento, il primo della sessione pomeridiana, presieduta da Eleonora Cavallini (Università di Bologna/Ravenna), è stato quello di Giovanni Cerri (Università di Roma III), *Ulisse omerico e «meta-omerico» in Dante*, il quale prende le mosse dal confronto tra la conclusione della Νέκυια (*Od.* 11.627-637) e l'episodio di Medusa nel IX canto dell'*Inferno* (*Inf.* 9.52-54), confronto che ha evidenziato diversi punti di contatto tra i due episodi, puntualmente elencati dallo studioso, tali da far supporre una *imitatio* dantesca dell'episodio omerico. Poiché Dante non lesse Omero, Cerri ipotizza due modalità attraverso le quali il poeta avrebbe potuto conoscere l'episodio in questione: attraverso un florilegio o dalla viva voce di un greco dell'Italia meridionale. Egli prende poi in esame alcuni passi di autori latini noti a Dante, quali Cicerone e Orazio, a partire dai quali il poeta avrebbe potuto attingere informazioni sulla caratterizzazione dell'Ulisse omerico. Infine lo studioso analizza il rapporto tra l'Ulisse omerico e l'Ulisse dantesco. Nella Νέκυια Odisseo temendo che Persefone mandasse fuori dell'Ade la testa di Medusa rinuncia ad incontrare altre anime dopo quella di Eracle e torna indietro sulla nave ordinando ai compagni di sciogliere le gomene. Cerri sottolinea che l'immagine della Gorgone, con il suo volto pietrificante, non vista ma solo temuta, rappresenta il limite imposto dalla divinità e dal fato alla conoscenza umana: l'eroe pur smanioso di sapere non prosegue oltre la sua indagine. Nel IX

canto dell'*Inferno*, all'ingresso della città di Dite, le Erini invocano Medusa e Dante non può proseguire il suo viaggio se non grazie all'intervento del messo celeste. Lo sguardo pietrificante della Gorgone, nota lo studioso, in Dante rappresenta un sapere che pietrifica, uccide i falsi dotti, quanti cioè, nonostante la rivelazione cristiana, credano di poter attingere la verità senza Cristo: per proseguire nel suo viaggio di conoscenza Dante necessita dunque di un «antidoto» a Medusa, rappresentato dal messo celeste. L'Ulisse omerico, che non porrebbe mai fine alla ricerca della conoscenza, indietreggia di fronte al divieto divino rappresentato dalla Gorgone e con la nave passa oltre anche al canto delle Sirene, che pur gli promettevano di svelargli verità storiche e cosmologiche. In Dante invece Ulisse continua il suo viaggio: Cerri rileva come gli atti di prudenza dell'eroe omerico non siano per Dante degni del personaggio, il quale avrebbe meritato invece l'eroismo della colpa, e per questo il poeta immagina per il suo Ulisse un altro finale, una scelta di vita perversa e sublime. Lo studioso mette in luce dunque da una parte il parallelismo tra Dante e l'Ulisse omerico, entrambi alla ricerca della verità ma consapevoli dei limiti imposti alla ragione umana, pacifico anche se non espresso, dall'altra il rapporto antinomico che emerge di continuo dal canto XXVI tra Dante e l'Ulisse meta-omerico da lui inventato. L'Ulisse dantesco, conclude Cerri, non curante dei limiti imposti all'uomo dalla divinità, è assimilabile al Dante seguace della «Donna gentile» che si lasciava sedurre da false immagini di bene.

A seguire Gabriella Moretti (Università di Trento) è intervenuta sul tema degli Antipodi con una relazione dal titolo *Genti dell'altro mondo: mito scientifico e topos satirico degli Antipodi tra antico e letterature moderne*. La studiosa analizza il costituirsi del mito degli Antipodi, immaginari abitanti dell'emisfero australe opposto al nostro, a partire dalle teorie scientifiche della conformazione sferica del mondo e delle zone climatiche. Ella passa in rassegna in successione diacronica le varie fonti letterarie sugli Antipodi, sia quelle che ne sostengono l'esistenza che quelle che la negano, ad esempio Lucrezio, anche se fu soprattutto in età tardoantica che si sviluppò una vera e propria *quaestio de antipodibus*, avvertita in particolare dai Cristiani per i quali sussisteva il problema di spiegare come potessero esistere dei discendenti di Adamo nell'altro emisfero e come questi uomini potessero essere raggiunti dalla rivelazione cristiana, dal momento che nell'antichità la zona torrida e le fasce oceaniche che dividevano il globo in quattro sezioni erano considerate dei limiti invalicabili. Il mito degli Antipodi, argomenta Moretti, è connesso all'immaginario di un mondo alla rovescia e per

questo trova felice impiego in tanta parte della letteratura fantastica e satirica sia antica, sia medievale e moderna. Dopo aver esaminato le diverse fonti antiche, la studiosa offre un'agile rassegna dell'impiego del mito degli Antipodi in opere medievali, quali gli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury e il *Draco Normannicus* di Stefano di Rouen, e moderne come il *Pantagruel* di Rabelais e il *Cymbalum mundi* di Bonaventure Des Périers, fino alla più recente *Alice nel Paese delle Meraviglie* di Lewis Carrol, in cui la protagonista precipita al centro della terra fino ad arrivare ad un «mondo alla rovescia». Moretti evidenzia come il mito degli Antipodi e del mondo alla rovescia sia servito alla costruzione di immaginari critici, in cui si attuasse un rovesciamento satirico della nostra società e delle norme comunemente accettate.

Chiude la giornata di studi l'intervento del francesista Giorgetto Giorgi (Università di Pavia), *Il «Grand Tour» e la scoperta dell'antico nel «Labyrinthe du monde» di Marguerite Yourcenar*. L'opera presa in esame dallo studioso, *Le labyrinthe du monde*, è una grande trilogia familiare composta dai romanzi *Souvenirs pieux*, in cui la Yourcenar esplora il lato materno della sua famiglia, *Archives du Nord*, dedicato al ramo paterno, e *Quoi? L'Éternité*, dedicato alla vita del padre Michel. Lo studioso mette in luce la concezione storica della Yourcenar, la quale in questa sorta di autobiografia, in cui sono accostati continuamente piani temporali diversi, non disegna un progresso lineare ma ciclico. Giorgi mette in luce come la scrittrice per tradurre la riduzione dal divenire all'essere, dal mutamento all'immobilità, secondo una visione del mondo risalente alla filosofia eleatica, faccia spesso ricorso al mito, che si ripete sempre uguale a se stesso in un eterno ritorno. Particolare attenzione è riservata dallo studioso agli *Archives du Nord*, in cui è descritto il viaggio in Sicilia, il «grand tour» dell'avo paterno Michel Charles, il quale entrando in contatto con una cultura diversa e in certo senso primitiva subisce una trasformazione nella quale risultano intaccati i pregiudizi della ben pensante mentalità borghese.

La giornata di studi è stata ravvivata infine dalla vivace discussione che ha fatto seguito agli interventi dei sei relatori, durante la quale sono stati offerti dagli stessi e dai colleghi numerosi spunti di riflessione e di approfondimento, che si preannunciano indubbiamente fruttuosi. Non resta che attendere la pubblicazione degli Atti.

RECENSIONI

Giovanni Salanitro - Annamaria Pavano - Antonella Maria Rita Tedeschi - Gabriella Vergari, *Imago Maiorum. Profili e voci di autori latini*, *Multa Paucis* 7, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2010, pp. 276.

La collana *Multa Paucis*, diretta da Giovanni Salanitro, si arricchisce di un nuovo, prezioso volume che si propone come strumento per avvicinare, in modo sobrio e insieme elegante, i principali autori della letteratura latina pagana, da Andronico ad Apuleio.

Frutto del lavoro di alcune studiose (Annamaria Pavano, Antonella Maria Rita Tedeschi e Gabriella Vergari, col coordinamento del loro maestro Giovanni Salanitro) che coniugano l'esperienza della ricerca scientifica alla quotidiana prassi didattica nei licei, *Imago Maiorum* intende colmare una zona d'ombra nei nostri studi, dove pur circolano ottimi manuali di storia letteraria, sovente arricchiti da ampie antologie in lingua e in traduzione (le cosiddette "letterature integrate" che svolgono insieme le funzioni del manuale vero e proprio, dell'antologia e del tradizionale libro di autori); l'esperienza diretta "sul campo", infatti, insegna che questi pur significativi strumenti risultano spesso ostici agli studenti, tesi il più delle volte a inseguire con fatica i tanti dettagli relativi ai singoli autori e ai loro testi piuttosto che a ricevere (e trattenere) un'informazione globale sulla civiltà letteraria latina, scandita dal ritratto critico dei principali scrittori. E il problema si ripete anche all'ingresso della laurea triennale, alla quale ora accedono con accresciuta frequenza numerosi studenti in gran parte provenienti da istituti che non contemplano nel proprio piano di studi l'insegnamento del latino e, di conseguenza, risultano digiuni delle conoscenze di base, non solo di lingua, ma molto spesso anche di storia della letteratura.

Era pertanto opportuno uno strumento in grado di risultare utile ugualmente allo studente di liceo come a quello universitario, in cui la personalità di ogni autore apparisse delineata in modo sintetico, ma efficace e coinvolgente sotto il profilo della comunicazione, oltre che rigoroso per spessore scientifico, senza cedere alle lusinghe della facile divulgazione.

Mi piace, quindi, mettere nella dovuta evidenza come in questo volume la competenza maturata nell'insegnamento scolastico contribuisca a fornire un servizio efficace alla didattica universitaria, nell'ottica di quel raccordo tra scuola e università che risulta quanto mai urgente e necessario nell'attuale fase di riforma dei sistemi scolastici e universitari, in cui è in gioco la stessa sopravvivenza degli studi umanistici con quella dignità e visibilità di cui hanno per tradizione goduto nel panorama culturale italiano.

Il titolo, dal sapore allusivamente varroniano, rimanda a un preciso filone critico, già lungamente coltivato nella tradizione latina pagana e cristiana (almeno da Varrone a Girolamo, passando attraverso la mediazione svetoniana e dei grandi

Recensioni

commentatori virgiliani), la cui cifra critica consiste nella dialettica serrata tra la personalità dell'autore, anche attraverso l'esperienza biografica, e la sua produzione artistica. Si tratta, a mio avviso, di un punto importante che richiede un minimo di approfondimento anche in relazione agli obiettivi generali del volume: un lettore superficiale potrebbe lamentare un eccesso di spazio concesso ai *Realien* biografici, ma in realtà i "Cenni Biografici", con cui si aprono i vari profili, rappresentano, come si argomenterà in seguito, proprio l'opposto di un nostalgico ritorno al mero biografismo d'*antan* e costituiscono, invece, il solido fondamento di una metodologia sanamente storica e rigorosamente scientifica.

Non è casuale, infatti, che siano sempre più evidenti i segnali, provenienti da scuole di teoria letteraria anche tra loro divergenti, dai quali si evince un recupero della personalità "a tutto tondo" di ogni autore, un elemento che, naturalmente, si accresce di valore in una letteratura, come quella latina, la cui produzione si interseca assai di frequente con la politica, la storia e altre forme di cultura, a iniziare da quella filosofica di ascendenza greca. Ovviamente un simile approccio non preclude né si colloca necessariamente in antitesi rispetto ad altre metodologie critiche, a iniziare dalle istanze più attente a problemi di stile e di forme, che hanno nell'ultimo ventennio profondamente rinnovato il panorama degli studi (si pensi alle numerose riflessioni sui generi letterari portate avanti, ad esempio, da Gian Biagio Conte e dalla sua scuola), o anche dalle aperture allo studio della civiltà mediante il ricorso all'antropologia (un approccio di indubbio fascino e di largo successo anche in ambito didattico, come dimostrato dai molti contributi di Maurizio Bettini). Tuttavia l'exasperazione di queste metodologie ha avuto tra le sue conseguenze anche il ridimensionamento critico della figura del singolo autore e della sua autonoma specificità artistica, se appunto finisce per essere ridotto a semplice anello della filiera del genere praticato, della cui "grammatica" è un esecutore più o meno abile, oppure appiattito al rango di puro documento antropologico.

In *Imago Maiorum*, al contrario, l'elemento biografico, finalizzato proprio al pieno recupero di ogni singola personalità nel proprio contesto di appartenenza (non solo strettamente storico, ma anche più generalmente culturale), si integra perfettamente con le "Linee Tematiche" che costituiscono la seconda parte del profilo: in questo caso a parlare sono direttamente i testi, mediati attraverso lucide parafrasi che mettono bene in luce i principali nuclei concettuali, oppure menzionati tramite brevi citazioni dirette che forniscono spesso la dimostrazione più autentica e convincente delle tesi esposte.

È significativo, pertanto, che siano gli studi di Antonio La Penna, convinto assertore di questo metodo di indagine, concreto e insieme ad ampio respiro, a essere tra i più menzionati nelle note: giustamente i curatori si sono astenuti dal proporre una bibliografia complessiva, poco congrua con la fisionomia del libro, ma hanno citato, spesso anche discutendoli, i contributi più significativi per singolo scrittore.

Si attua, quindi, una feconda dialettica tra le due sezioni di ogni profilo da cui emerge, quasi sempre in modo persuasivo, la caratteristica peculiare di ogni autore, spesso valorizzata da incisivi confronti, come quello, assai felice, tra Catone e Terenzio circa il ruolo sociale dello schiavo (pp. 51-52), oppure tra Ovidio e i suoi predecessori nel genere elegiaco: a differenza di Tibullo e Propertio, il poeta di

Recensioni

Sulmona, «nonostante la sua poetica antirealistica, restituisce l'elegia alla realtà» (p. 181). E non mancano anche proposte molto interessanti (a mio avviso di utile e proficua applicabilità didattica), come il profilo di Cicerone (pp. 105-127) presentato mediante un repertorio di “parole chiave” che riassumono con notevole efficacia la complessità dei riferimenti tematici, scandagliando trasversalmente l'intera produzione ciceroniana e superando finalmente la scolastica tripartizione in orazioni, scritti retorici e opere filosofiche.

Ma i “Cenni Biografici” offrono spesso più di quanto questo semplice titolo lasci supporre: nell'ottica multidisciplinare, che dovrebbe oramai caratterizzare la prassi didattica dei docenti di materie umanistiche (troppo spesso, purtroppo, chiusi nelle gabbie del proprio specifico disciplinare), non mancano brevi, ma importanti cenni al *Fortleben*, inquadrato sempre in una rigorosa prospettiva storica: ricordo, in particolare, la straordinaria fortuna di Ovidio nella letteratura medievale (p. 180), dove il puntuale riferimento alla triade Dante, Petrarca, Boccaccio, si unisce alla nota definizione di Traube come *aetas Ovidiana* dei precedenti secoli XI e XII, o anche la ricezione di Seneca, filosofo e tragico, nella cultura europea, non solo del Medioevo, ma anche moderna, con un preciso riferimento al teatro di Alfieri (p. 194) e, infine, il richiamo alla nota eredità antitirannica lasciata dal poema di Lucano fino al Leopardi del *Bruto Minore*. E in questa feconda prospettiva acquistano particolare dignità autori abitualmente sacrificati, come Vitruvio, di cui si sottolinea opportunamente (pp. 141-142) la modernità degli assunti etici del suo trattato (il lavoro di architetto che non deve essere guidato dall'avidità di denaro), oltre che il progetto di unità dei diversi saperi, quello tecnico-scientifico e quello umanistico, anch'esso di straordinaria attualità.

Come ogni manuale, anche *Imago Maiorum* propone una sua selezione, per così dire una sorta di canone che fatalmente finisce per escludere autori forse degni di uguale considerazione: se la scelta di prendere in esame solo autori pagani ha alle spalle autorevoli precedenti (si pensi alla celebre letteratura di Eduard Norden), ed è giustificabile in rapporto agli obiettivi didattici del volume (lo stesso si può dire per la determinazione del riferimento temporale), appare, tuttavia, più dolorosa qualche mancata inclusione, in particolare quella degli epici di età flavia, peraltro oggi particolarmente studiati e riscattati da un immotivato giudizio negativo che gravava su di loro da troppo tempo.

È inevitabile che qualche posizione critica finisca per stimolare alcune riflessioni più particolari, che possono essere, tuttavia, utili per suscitare un più articolato confronto; mi limito a qualche esempio: per quanto riguarda Catullo, forse appare troppo drastica l'affermazione secondo cui il poeta si presenta «mai impegnato in prima persona sulla scena politica» (p. 80), dato in sé vero e inoppugnabile, anche se andrebbe probabilmente ridimensionata l'idea di una netta distanza del nostro autore dalla politica anche militante, come ha di recente proposto Franco Bellandi in recenti contributi raccolti nel volume *Lepos e Pathos. Studi su Catullo* (Bologna 2008). Inoltre, nel profilo di Lucano stupisce l'assenza di riferimenti ai fondamentali lavori di Emanuele Narducci, in particolare *Lucano. Un'epica contro l'impero* (Roma-Bari 2002), dai quali sono scaturite tesi, come la “Provvidenza crudele”, ormai entrate a pieno titolo nella critica lucanea.

Recensioni

Queste minime considerazioni nulla tolgono al pregio di questo libro che offre una risposta concreta e convincente alle esigenze di nuova didattica, in grado finalmente di porre in linea di continuità il percorso liceale con quello universitario, ma che si propone anche per il lettore colto e curioso come uno strumento prezioso per accostarsi con sicuro giudizio critico al grande patrimonio della letteratura latina.

SERGIO AUDANO

E. Berti, *Scholasticorum studia. Seneca il vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa, Giardini, 2007, pp. 408.

E. Migliario, *Retorica e storia. Una lettura delle Suasoriae di Seneca padre*, Bari, Edipuglia, 2007, pp. 190.

A. Echavarren, *Nombres y personas en Séneca el Viejo*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2007, pp. 430.

Gli studi su Seneca retore hanno conosciuto negli ultimi anni un particolare sviluppo, dopo le ormai storiche monografie di Lewis A. Sussman (*The Elder Seneca*, Leiden 1978) e Janet Fairweather (*Seneca the Elder*, Cambridge 1981)¹, che, insieme con le edizioni di Michael Winterbottom (Loeb 1974) e di Lennart Håkanson (Teubner 1989), hanno contribuito a rinnovare un campo di ricerca molto promettente sia dal punto di vista retorico, sia in prospettiva storico-culturale. Gli ampi frammenti delle declamazioni dischiudono infatti prospettive molto ricche di lavoro sull'epoca di passaggio tra repubblica e impero, sul mondo della scuola e sul rapporto tra la cultura e la letteratura coeva. Dal 2007 disponiamo di altri tre utili strumenti per lo studioso: si tratta dei tre volumi di Emanuele Berti, Elvira Migliario e Arturo Echavarren segnalati all'inizio di questo lavoro. Prendiamoli ora in esame dettagliatamente.

Il corposo volume di E. Berti, studioso formatosi alla Scuola Normale Superiore di Pisa, si propone sia di approfondire la struttura e le connotazioni della raccolta di *controversiae* e *suasoriae* sia di fornire un quadro generale del ruolo centrale della retorica nel passaggio dalla cosiddetta «latinità aurea» a quella «argentea». Il libro si apre con una *Premessa* dedicata all'inquadramento biografico di Seneca il Vecchio e alle caratteristiche della sua opera, mettendo in rilievo gli elementi strutturali del testo e i problemi interpretativi aperti. Il saggio si colloca all'interno di una serie di ricerche che negli ultimi anni hanno cercato di valorizzare le relazioni fra retorica e letteratura nel I e II secolo d.C., segno di una ripresa di interesse per questo aspetto fondamentale della teoria letteraria². Dopo questa sezione introduttiva, la prima parte del volume, che conta sei capitoli, analizza la declamazione dall'interno, delineandone la struttura di orazione in miniatura³, precisando i suoi obiettivi e

¹ Non particolarmente fortunato è stato il volume di P. Léon, *Seneca el viejo, vida y obra*, Sevilla 1982.

² Si vedano L. Pernot, *La retorica dei Greci e dei Romani*, tr. it. a cura e con una postfazione di L. Spina, Palermo 2006 e i contributi di E. Gunderson, *Staging Masculinity. The Rhetoric of Performance in the Roman World*, Michigan 2000; *Declamation, Paternity and Roman Identity. Authority, and the Rhetorical Self*, Cambridge 2003.

³ L'analisi è svolta attraverso l'esame della *controversia* 2.7, l'unica che per struttura interna ed estensione supera la condizione di frammento.

tracciando una breve storia delle sue degenerazioni, ovvero dei difetti in fatto di gusto e di equilibrio mostrati dai declamatori; nell'ultimo capitolo della sezione lo sguardo si sposta all'esterno, attraverso l'esame delle critiche rivolte alla declamazione da Seneca il Vecchio stesso, da suoi contemporanei come Cassio Severo e Vozeno Montano, da Petronio, Quintiliano e Tacito. Tutta la sezione si raccomanda per la precisione e la chiarezza espositiva, ma mi sembrano meritevoli di maggiore attenzione alcune parti: a) l'appendice al capitolo II intitolata *Le controversiae senecane e la dottrina degli status*, in cui Berti prende in esame i casi discussi nell'opera di Seneca dal punto di vista della dottrina degli *status* processuali, ovvero delle differenti tipologie di cause all'interno delle quali essi devono essere inseriti. Giustamente l'autore rivendica l'originalità di questa sezione⁴, che, seppure limitata ad un'esposizione sintetica⁵, rappresenta un contributo molto significativo, perché collega la teoria retorica ad un concreto elemento giuridico e propone utile materiale di confronto con analoghi studi recentemente pubblicati sulle orazioni ciceroniane⁶, mostrando come anche testi fittizi, preparatori o a volte autoreferenziali come le declamazioni fossero organizzati secondo criteri del tutto corrispondenti ai principi processuali; b) l'esame dei giudizi di Asinio Pollione sulla declamazione; c) l'attenzione al rapporto fra oratori e declamatori e alle figure che si dedicavano a entrambe le attività, come Albucio Silo e Porcio Latrone⁷, fatto che ci permette di comprendere meglio il difficile rapporto tra orazione fittizia e orazione reale. Nella seconda parte dello studio, Berti esamina più da vicino ciò che maggiormente gli sta a cuore, ovvero il rapporto tra declamazione e letteratura; dopo una prima parte introduttiva sul rapporto imitazione-emulazione (che non presenta particolari innovazioni rispetto alla letteratura precedente), seguono due interessanti capi-

⁴ P. 115.

⁵ Che avrebbe meritato ancora qualche approfondimento, soprattutto nei casi di ambiguità e di *status* misti.

⁶ Si vedano solo i recentissimi contributi di G. La Bua, *Diritto e retorica. Cicerone iure peritus in Seneca retore e Quintiliano*, in *Atti del XII Colloquium Tullianum*, Salamanca 7-9 ottobre 2004, Roma 2006, 181-203 e di M. Scognamiglio, *Tra retorica e diritto. Alcuni esempi di interpretazione delle leges iudiciorum publicorum nelle orazioni di Cicerone* in B. Santalucia (a cura di), *La repressione criminale nella Roma repubblicana fra norma e persuasione*, Pavia 2009, 265-283.

⁷ Meno convincente è l'inserimento tra questi personaggi di Cestio Pio, a proposito del quale si segnala la causa che gli sarebbe stata intentata da Cassio Severo per vendicare Cicerone, di cui Cestio si sarebbe ritenuto superiore (*Con. 3 praef. 17*). Come ricorda Berti stesso (pp. 141-142 e soprattutto n. 1 di p. 142) le *actiones* promosse da Cassio Severo o sono fittizie o inapplicabili nei confronti di Cestio: questo fatto mi pare deporre non soltanto a favore di una irrisione di Cestio, ma anche di una differenza sostanziale tra il caso discusso (assimilabile a una sorta di scherzo) e quelli invece reali di Latrone e Albucio, per i quali rimando anche al mio *I frammenti degli oratori romani dell'età augustea e tiberiana. Parte prima. Età augustea*, Alessandria 2007², 48-85 (= Balbo 2007²). Aggiungo che, comunque, l'uso tecnico del linguaggio giuridico da parte di Cassio (*postulari ut praetor nomen eius reciperet, ad praetorem eduxi*) mette in rilievo con fine abilità psicologica la desuetudine anche lessicale di Cestio alle pratiche forensi, trasformando la scena in una sorta di parodia dell'oratore.

Recensioni

toli relativi a *Declamazione e poesia*, con alcuni percorsi di lettura relativi a temi che intersecano gli argomenti delle declamazioni e quelli di opere poetiche o prosastiche anteriori e coeve. Berti fa valere qui la sua esperienza di abile commentatore lucaneo e di fine interprete dei testi, esaminando i rapporti con Omero, Virgilio e Ovidio e trattando in maniera convincente la storia dei nessi *belli mora* (*suas.* 2.19) e *plena deo* (*suas.* 3.5); a proposito di quest'ultimo, in maniera molto acuta, rivendica la paternità ovidiana del sintagma, asserendo che l'attribuzione a un perduto verso virgiliano costituisce in realtà il frutto di un equivoco di Seneca: la proposta è ragionevole e sembra spiegare il motivo della reticenza senecana a riportare il verso originale di Virgilio, che forse non esisteva. Molto buona mi pare la discussione sui rapporti tra Ovidio e i declamatori, in cui viene sottoposta a disamina serrata e precisa l'attività di Ovidio come oratore di scuola e il suo rapporto con Montano. L'ultimo capitolo propone l'esame di alcuni temi ricorrenti nell'opera come quello tragico dei fratelli che si odiano (il *Thyestes mos*), il gusto per la descrizione macabra e manieristica (come nel caso della testa e delle mani mozzate di Cicerone), l'attenzione alla figura di Alessandro Magno e all'Oceano. Berti esamina i passi (e i frammenti poetici di Albinovano Pedone e Cornelio Severo tramandati da Seneca) con molta attenzione e precisione, facendo emergere in modo particolare gli stretti contatti tematici e testuali tra le differenti opere. Il volume di Berti si chiude *ex abrupto* in modo tale da lasciare un po'concertato il lettore, che avrebbe forse sentito il bisogno di una conclusione che riassume i risultati complessivi. Parimenti non è sempre del tutto chiarito il fatto che il panorama declamatorio non sia costituito soltanto da Seneca Retore, ma anche dai *corpora* delle *Declamationes minores e maiores* attribuite a Quintiliano e dai frammenti di declamazioni di Calpurnio Flacco⁸; infine sarebbe forse stato auspicabile conferire più ampiezza alla trattazione sulle *suasoriae*. Amplissima e decisamente notevole è la bibliografia, che, insieme con indici molto utili, completa un volume che giustamente ambisce a costituire un punto di riferimento per le ricerche su Seneca il Vecchio nei prossimi anni, il Fairweather italiano⁹.

⁸ Questo fatto è stato giustamente rilevato da B. Breij nella sua recensione su «Mn» 62, 2009, 320-322, il quale però ne deriva una critica eccessiva al volume che, in fin dei conti, è dedicato a Seneca Retore e non alla storia della declamazione a Roma. Non sicuramente fondata è la critica avanzata dal recensore nei confronti di un eccesso di analisi e di rilievi da parte di Berti: il libro denota invece equilibrio nella valutazione di testi e bibliografia.

⁹ Pochissimi sono i refusi, segno di un volume ben curato: p. 95 n. 2 e 179 «Asperate» al posto di «Asprenate»; p. 259 «nonostaste». In aggiunta alla bibliografia mi permetto ancora di segnalare G. Garbarino, *Philosophorum romanorum fragmenta usque ad L. Annaei Senecae aetatem*, Bologna, Patron, 2003, che avrebbe potuto essere utilizzato, per esempio, in riferimento a Papirio Fabiano. Forse in alcuni casi la fedeltà all'edizione di Håkanson andrebbe ridiscussa: a p. 302, discutendo di *Con.* 2.2.8, in cui si trova una *sententia* di Porcio Latrone che Ovidio riprende in *Am.* 1.2.11, Berti segue l'editore svedese e stampa *Memini Latronem in praefatione quadam dicere quod scholastici quasi carmen didicerant: non vides ut immota fax torpeat, ut exagitata reddat ignes? Mollit viros otium, ferrum situ carpitur <animum> desidia dedocet*. Tuttavia ancora Kiessling accoglie nel testo *et rubiginem ducit* prima di *<animum> desidia dedocet*, osservando in apparato che tale frase è omessa dalle edizioni a stampa consultate; sia Winterbottom sia il traduttore italiano A. Zanon Dal Bo (Bologna

Recensioni

Le *Suasoriae* di Seneca Retore hanno da sempre ricevuto un'attenzione inferiore alle *Controversiae* e, soprattutto, raramente è stata loro dedicato un lavoro specifico¹⁰. A questa tendenza costituisce una positiva eccezione il volume di Elvira Migliario, storica di formazione pavese della scuola di Emilio Gabba, che ha voluto indagare la relazione tra un testo retorico e gli eventi storici che vengono in esso descritti. Il volume, dopo una snella ma densa *Introduzione*, comprende cinque capitoli. Nel primo, di carattere generale, viene rivolta attenzione alla personalità di Seneca padre e all'attività delle scuole di declamazione, di cui viene maggiormente trattato il ruolo «socioculturale» e ne viene presa in esame l'importanza, il grande successo ottenuto e il loro peso nella formazione dei giovani, con un cenno alla questione *de causis corruptae eloquentiae* e al suo ruolo nell'esame della storia della mentalità. Particolarmente interessante all'interno del capitolo è la sezione dedicata all'inquadramento dei principali oratori e declamatori dell'età augustea e tiberiana: la Migliario supera la tripartizione suggerita dal sempre valido ma ormai datato libro di H. Bornecque¹¹ tra oratori di una prima generazione, contemporanei di Seneca retore e personaggi attivi tra l'ultimo ventennio augusteo e l'epoca di Tiberio suggerendo una bipartizione¹² tra coloro che avevano assistito alle guerre civili e quanti, nati dopo la loro conclusione, non avevano più potuto averne una conoscenza di prima mano. Il suggerimento mi sembra piuttosto felice da un punto di vista storico, in quanto la percezione dei «fatti epocali» degli anni 50-30 a.C. influenzò profondamente il modo con cui molti orientarono la loro produzione. D'altro canto la necessità di approfondire anche lo studio letterario e prosopografico di coloro che si dedicarono all'eloquenza in età imperiale, distinguendo tra attività scolastica, impegno deliberativo e pratica forense, mi sembra ormai una necessità¹³, verso la quale inclina il presente lavoro, anche se, ovviamente, accostandosi al problema da un punto di vista storiografico, senza prendere in esame gli aspetti letterari delle declamazioni. Il secondo capitolo è dedicato alla declamazione di tipo deliberativo, la *suasoria*: la Migliario traccia una breve ma completa storia del termi-

1986-1988) la conservano nel testo, mentre sparisce completamente dall'edizione di Håkanson senza alcuna segnalazione o giustificazione (forse considerata una glossa?). Tale espunzione non mi pare però del tutto giustificata, dato che completa il senso del proverbio: la formula completa è commentata da R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1997¹², 899.

¹⁰ Fanno eccezione *The Suasoriae of Seneca the Elder: Introductory Essay, Text, Translation and Explanatory Notes* by W. A. Edward, Cambridge 1928; L. A. Sussman, *Arellius Fuscus and the unity of the elder Seneca's Suasoriae*, «RhM» 170, 1977, 303-323.

¹¹ *Les déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le Père*, Lille 1902.

¹² L'autrice fa riferimento a una propria proposta contenuta in «Migliario 2000», ma il testo non appare in bibliografia; viceversa le considerazioni da lei proposte si ritrovano in un lavoro del 2003, *Orientamenti ideologici e relazioni interpersonali fra gli oratori e i retori di Seneca il Vecchio*, in I. Gualandri – G. Mazzoli (a cura di), *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*, Como 2003, 101-114.

¹³ Mi limito a rimandare al mio lavoro *Osservazioni sull'eloquenza latina nell'età di Augusto e Tiberio in margine ad una nuova edizione di frammenti degli oratori dell'età imperiale*, «Paideia» 61, 2006, 37-59.

Recensioni

ne, muovendosi agilmente tra le riflessioni teoriche dell'*Ad Herennium* e le asserzioni ciceroniane delle *Partitiones oratoriae* a proposito del rapporto tra declamazione e *thesis* e riconoscendo come le tematiche delle *suasoriae* dell'antologia senecana non fossero avulse né dalla realtà contemporanea né dalla tradizione greco-romana che le aveva precedute. I tre capitoli successivi raggruppano le *suasoriae* superstiti dal punto di vista tematico, analizzando quelle riguardanti Alessandro Magno (cap. 3), ovvero la I e la IV, quelle a tema storico-tragico di origine greca (II, III e V) e quelle di argomento ciceroniano (VI e VII). Ognuno dei capitoli – seguito dal testo latino dato secondo l'edizione Håkanson¹⁴, senza apparato critico né traduzione – mette in rilievo in modo sintetico ma ricco di informazioni i temi centrali di tali scritti. Il tema alessandro obbliga la Migliario a confrontarsi sia con il problema dell'*imitatio Alexandri*, un tema storiografico molto ricco e importante proprio nel periodo in cui Seneca costruì la sua antologia, sia con il rapporto fra l'intellettuale e l'uomo politico, in cui «Alessandro Magno [...] conferma la propria insostituibilità quale modello idealtipico dei comportamenti connessi con l'esercizio della sovranità»¹⁵. La studiosa presenta la questione con equilibrio e dovizia di particolari¹⁶, rilevando come il tema eroico suggestionasse potentemente i declamatori, costringendoli anche a virtuosistiche evoluzioni, come quelle di tipo geografico relative all'estensione dell'Oceano e alla sua insuperabilità. Qualche piccolo dubbio resta sull'architettura del capitolo successivo: in effetti, la III *suasoria* (*Deliberat Agamemnon an Iphigeniam immolet negante Calcante aliter navigari fas esse*) è «l'unica a tema tragico fra quelle pervenute»¹⁷ e avrebbe forse meritato di essere trattata autonomamente, in virtù delle possibilità offerte alla ricerca sulle intersezioni fra retorica e poesia,

¹⁴ Scritto spesso stranamente Hakanson. I problemi testuali sono occasionalmente discussi o nelle note ai capitoli (come nel caso dell'integrazione del titolo della *suasoria* 1 – *Deliberat Alexander an Oceanum naviget* – il cui recupero viene spiegato a p. 50 n. 1, senza però chiarire bene al lettore la vicenda della «frase successiva» *cum exaudita vox esset* espunta dall'editore teubneriano, ma sulla quale parrebbe esprimersi diversamente A. Zanon Del Bo: in questo punto la situazione non è del tutto perspicua) o con asterischi in calce al testo, anche dove esso avrebbe meritato una trattazione più ampia (come nel caso della famosa *crux liberis* del verso 19 del frammento di Albinovano Pedone, riportato in *Suas.* 1.15, dove la Migliario stampa un inusitato #*liberis*# con i diesis al posto delle *cruces*). In ogni caso, sono molti i luoghi in cui le integrazioni e le congetture dell'editore teubneriano avrebbero forse meritato una discussione maggiore: cito solo come esempio *Suas.* 1.5, in cui la Migliario (p. 68 n. 79) accoglie senza discuterla particolarmente la pur brillante integrazione di Håkanson leggendo la frase *hoc genus suasoriarum aliter declamandum <cum magis adulandum> esset quam suadendum*.

¹⁵ P. 77.

¹⁶ Al dossier di testi e all'aggiornata bibliografia citata nelle note alle pp. 55-59 mi limito ad aggiungere il frammento oratorio papiraceo con tutta verosimiglianza pronunciato da Germanico ad Alessandria durante il suo viaggio in Oriente, che dimostra come il rapporto con Alessandro fosse molto importante per le personalità politiche legate al governo imperiale: rimando su questo alla mia edizione *I frammenti degli oratori romani dell'età augustea e tiberiana. Parte seconda*, Alessandria 2007, F 137, 380-387 (= Balbo 2007).

¹⁷ P. 105.

Recensioni

anche se, come osserva ancora la stessa Migliario, «il tema [...] viene sviluppato con esiti che [...] appaiono sostanzialmente estranei ai contenuti dell'opera tragica che ne costituiva l'ascendente indiretto e remoto»¹⁸. Uno degli spunti più interessanti di questa sezione è la relazione istituita tra pantomima e declamazione, influenzate entrambe dalla tragedia e legate da un interesse incentrato sulla «descrizione e sulla rappresentazione dei caratteri e delle passioni coinvolti in singole scene tragiche»¹⁹. Tale spunto non è però approfondito attraverso l'inquadramento all'interno della situazione del genere tragico in età tardorepubblicana e altoimperiale, contesto al quale sono dedicati solo sporadici accenni. In ogni caso, l'analisi della studiosa mette in rilievo con chiarezza ed efficacia lo stretto legame esistente tra storia (e dimensione narrativa in generale) e oratoria, in continuità ideale con quanto suggerito già da Cicerone, *de or.* 1, 158 ss., spiegando anche come la storia fosse un punto di partenza essenziale per i declamatori, che però tendevano a inquadrare gli eventi in una cornice «metastorica», lontana dalla realtà fattuale e vicina, invece, ad una descrizione funzionale agli effetti patetici del discorso. La terza sezione è dedicata alle declamazioni *de morte Ciceronis*, altro tema scottante e significativo dell'epoca tardorepubblicana. Qui l'autrice sostiene che le rappresentazioni mirano a «depotenziare la carica antimonarchica della figura di Cicerone» in accordo con la propaganda augustea; tale obiettivo viene realizzato attraverso la «demonizzazione» della figura di Antonio²⁰. La linea interpretativa è senz'altro condivisibile e contribuisce a lumeggiare le finalità di alcuni atti politici dell'imperatore; in maniera molto equilibrata, però, l'autrice mette in rilievo anche l'esistenza di una tendenza fortemente critica nei confronti di Cicerone, rappresentata soprattutto da Asinio Pollione e minoritaria nelle scuole declamatorie. Questo capitolo, che si potrebbe anche considerare a buon diritto un'eccellente pagina sulla fortuna di Cicerone, soffre solamente del mancato utilizzo dell'antica ma sempre interessante opera di T. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, che non compare neanche nella bibliografia generale. Il volume è chiuso da due indici assai utili, di iscrizioni e passi citati e di nomi e cose notevoli. Questo libro, come si è visto, nonostante privilegi una chiave interpretativa ben precisa a fronte di un mondo poliedrico e sfaccettato come quello dei declamatori, risulterà molto importante per aprire la strada alla valutazione del peso dei declamatori nel contesto della società romana, dalla quale per troppo tempo sono stati ritenuti avulsi e lontani²¹; per altre questioni, di tipo maggiormente letterario, potrà supplire efficacemente il volume di Berti²².

¹⁸ P. 106.

¹⁹ P. 110.

²⁰ P. 130.

²¹ Pochi i refusi: p. 19 «lo stile dei del passato»; p. 40 «epideittico»; parentesi tonda non chiusa a p. 43 prima dell'apice di nota 47; p. 49 n. 78 *prosopopoeia*; p. 56 n. 19 «bilingua».

²² Egli, infatti, indaga con maggior dovizia di particolari sui confronti che si possono stabilire fra l'Alessandro di Curzio Rufo e quello di Seneca retore, prende in esame in maniera chiara la descrizione dell'Oceano e dei suoi prodigi nei declamatori e nella poesia contemporanea, *in primis* quella di Albinovano Pedone; per Cicerone, utilizza anche la

Recensioni

Il volume di Arturo Echavarren, studioso dell'Università Complutense che si è occupato – oltre che di Seneca – anche di Ovidio e della fortuna di autori della letteratura latina in quella spagnola, è molto diverso dalle due monografie precedenti, ma costituisce un contributo di pari importanza²³. È noto che, dopo il grande volume di Bornecque del 1902, nessuno ha più tentato in maniera sistematica di dare vita a una completa prosopografia dei declamatori, valorizzando il materiale messo a disposizione da nuove ricerche²⁴. Il libro è aperto da un'ampia introduzione che fa il punto sugli studi relativi a Seneca il Vecchio e ai declamatori da lui citati. A tale sezione fa seguito il cuore del volume, il *Catálogo prosopográfico*, che conta più di 240 pagine, per un totale di 295 schede²⁵, e segna quindi un deciso progresso rispetto alla sessantina di pagine del Bornecque, che, tuttavia, comprendevano soltanto i declamatori, mentre Echavarren accoglie tutti i personaggi citati da Seneca retore, comprese le figure esemplari come il tribuno militare Decidio Saxa (98), il regala Deiotaro (101) e il re persiano Serse (294). La scelta può risultare un poco fuorviante e non sempre utile, se pensiamo che ad essa non si affianca una valutazione su come il personaggio sia descritto da Seneca Retore: una distinzione in sottosezioni all'interno di questa parte avrebbe forse permesso di chiarire ancora meglio la situazione prosopografica.

Per comprendere la natura del lavoro di Echavarren, basti ricordare che la prima scheda, dedicata al misterioso *Abronijs Silo (pater)* occupa una pagina e un terzo della successiva, contro le due righe che Bornecque concede a *Arbronijs Silon* (p. 150), il cui nome viene opportunamente e convincentemente corretto da Echavarren, sulla scorta di Håkanson, seguendo un suggerimento di Johann Glandorp risalente addirittura alla metà del Cinquecento; tale proposta, però, viene motivata con nuovi argomenti di carattere antroponimico ed epigrafico, che la rendono ancora più efficace. Lo scopo di Echavarren è quello di fornire uno strumento agile, moderno e facilmente consultabile per accedere a una serie di informazioni storiografiche. Ogni scheda comprende il nome, preceduto da un numero d'ordine – una scelta utilissima in caso di omonimia – e collocato in una sequenza alfabetica secondo il *nomen* (dove ricostruibile) o il nome attestato (soprattutto per i personaggi di origine greca); seguono i passi dell'opera di Seneca retore in cui viene nominato il personaggio, i riferimenti prosopografici e

controversia 7.2, dedicata all'accusa rivolta *de moribus* contro Popillio dopo che costui ebbe consegnato la testa dell'Arpinate ad Antonio, testo al quale invece la Migliario, restando nel contesto delle *Suasoriae*, dedica minore attenzione.

²³ I. Mastrosoa ne ha dato un'ottima valutazione e tratto lo spunto per alcune interessanti riflessioni storico-culturali nel suo contributo *La prosopografia della cultura retorica fra Augusto e Tiberio: in margine a uno studio recente su Seneca il Vecchio*, «BStudLat» 38, 2008, 62-74.

²⁴ Di particolare rilievo è infatti la ricchissima bibliografia, che conta ben 26 pagine e si dimostra molto aggiornata e precisa. Poche sono le aggiunte che mi permetterei di suggerire, tra le quali N. Marinone, *Cronologia ciceroniana. Seconda edizione aggiornata e corretta con nuova versione interattiva in CD-ROM* a cura di Erm. Malaspina, Roma-Bologna 2004.

²⁵ Echavarren parla però di 297 personaggi in *Introducción*, 25.

Recensioni

bibliografici pertinenti al singolo personaggio, le varianti con cui è attestato il suo nome e, nei casi in cui risulta possibile, la datazione, il *cursus honorum* e l'origine geografica; nella sezione successiva vengono discussi gli elementi storico-retorici desumibili dalle notizie senecane e, infine, sono segnalati gli altri declamatori nelle cui schede si trovano riferimenti al personaggio. Il lavoro è molto dettagliato e costituisce una base documentale ricca per la sezione successiva, intitolata *Onomástica* e dedicata all'esame in primo luogo dei modi di designazione dei personaggi, che vengono distinti sulla base delle formulazioni (*praenomen*, *praenomen + nomen* ecc.), per dedurne poi considerazioni antroponomiche e storiche in relazione alla provenienza dei declamatori, all'appartenenza a vari ceti sociali, al contesto letterario e ideologico e al loro impegno a tempo pieno od occasionale nell'attività: quest'ultima parte compone la *Síntesis* finale, a cui fa seguito un *Index nominum*.

Molti dei personaggi esaminati da Echavarren sono stati studiati anche da chi scrive nei sue due volumi sopra citati (Balbo 2007 e Balbo 2007²), che comprendono quei declamatori che esercitarono una reale attività forense; li elenco nella seguente tabella:

Autore	Echavarren	Balbo 2007	Balbo 2007²
Mamercus Aemilius Scaurus	13. (pp. 41-44)	22. (pp. 309-320)	
C. Albucius Silus	20. (pp. 50-54)		8. (pp. 48-70)
L. Arruntius	41. (pp. 72-74)		4. (pp. 28-34) ²⁶
Asilius Sabinus	43. (pp. 75-77)	36. (pp. 456-464)	
C. Asinius Gallus	44. (pp. 78-79)	7. (pp. 175-206)	
Bruttedius Niger	56. (pp. 90-91)	26. (pp. 339-345)	
Cassius Severus	65. (pp. 95-99)		21. (pp. 143-176)
M. Claudius Marcellus Aeserninus	72. (pp. 106-107)	51. (p. 517)	
P. Fabius Maximus	110 (pp. 132-133)		12. (pp. 94-100)
Gavius Silo	122. (pp. 141-142)		15. (pp. 108-110)
Q. Haterius	128. (pp. 146-148)	1. (pp. 3-22)	
C. Iulius Caesar Germanicus	149. (pp. 161-162)	31. (pp. 374-394)	
L. Iunius Gallio	156. (pp. 167-169)	13. (pp. 247-253)	
Iunius Otho (pater)	157. (pp. 169-170)	47. (p. 510)	
T. Labienus	159. (pp. 171-173)		20. (pp. 126-142)
Pompeius Silo	224. (pp. 217-218)		19. (pp. 123-125)
M. Porcius Latro	233. (pp. 221-226)		9. (pp. 71-85)
Romanus Hispo	245. (pp. 234-236)	25. (pp. 333-338)	
Servilius (?) Tuscus	255. (pp. 243-244)	56. (p. 522)	
Q. Varius Geminus	280. (pp. 263-264)		18. (pp. 119-122)
L. Vinicius	289. (pp. 271-272)		11. (pp. 90-93)
P. Vinicius	290. (pp. 272-273)	10. (p. 219-224)	
Votienus Montanus	293. (pp. 276-278)	21. (pp. 294-308)	

Recensioni

Ovviamente tra il lavoro di Echavarren e quello di chi scrive sono molte le differenze, in particolar modo sul trattamento dei testi (solo citati in Echavarren) e sugli aspetti retorico-letterari, che sono meno messi in risalto dallo studioso spagnolo; il volume di quest'ultimo si presenta viceversa molto ricco e acuto soprattutto nelle questioni onomastiche, segno di un interesse precipuamente storico e antropologico.

I destinatari dell'opera di Echavarren sono infatti soltanto parzialmente coincidenti con quelli delle opere di Berti e della Migliario: storici, antropologi, studiosi di onomastica troveranno qui numerosi spunti. Per questo motivo si può dire che il volume dell'autore spagnolo è in qualche modo complementare agli altri due.

È giunto il momento di arrivare a qualche riflessione conclusiva. I tre volumi sopra presentati costituiscono contributi di notevole importanza, anche nella diversità delle loro fisionomie. Essi potranno sicuramente garantire un sostegno importante per tutti gli studiosi di Seneca il Vecchio. Il lavoro da fare è infatti molto impegnativo. Manca ancora oggi un commento complessivo delle *controversiae* e delle *suasoriae*, anche perché l'opera pone difficili problemi di vario ordine: a) costituzione del testo: come è noto, l'edizione di Håkanson ha introdotto numerose correzioni congetturali che hanno avuto un'accoglienza non sempre positiva²⁷; da studiare in modo approfondito è anche il rapporto fra il testo dei frammenti e gli *excerpta*; b) prosopografia e attività dei declamatori; c) esegesi delle scelte retoriche e della struttura delle declamazioni; d) contestualizzazione storica di controversie e suasorie; e) valutazione giuridica delle norme evocate; f) rapporti con il resto della letteratura «scolastica»; g) rapporti con altri testi letterari; h) influenza della retorica nella letteratura coeva. I tre volumi di cui ci siamo occupati hanno già preso in esame alcuni di questi argomenti, soprattutto per quanto riguarda i punti b), d) e g), ma sarebbe auspicabile che un lavoro di squadra in uno spirito di effettiva collaborazione potesse portare alla realizzazione di uno strumento fondamentale non soltanto per gli studi classici, ma anche e soprattutto per la storia della cultura. Un esame approfondito, capillare e completo dei singoli frammenti declamatori nei loro aspetti storici, giuridici e letterari, con attenzione all'intertestualità e alla contestualizzazione culturale costituirebbe un'impresa meritoria, che potrebbe ormai avvalersi di studi preparatori molto importanti.

ANDREA BALBO

²⁶ Dissento dallo studioso spagnolo sull'identificazione di questo personaggio con il console del 6 d.C., in quanto ritengo che le caratteristiche della sua linea di difesa nel corso di un processo centumvirale descritto in *Con. 7 praef. 7* si adattino meglio al console del 22 a.C.: cf. Balbo 2007², 32-33.

²⁷ Si vedano le recensioni di W.S. Watt, «Gnomon» 63, 1991 314-317; A. Sakellariou, «Platon» 42, 1990 157-159; A. Wankenne, «LEC» 59, 1991 88-89; M. Winterbottom, «CR» 41, 1991, 338-340; M. I. Rebelo Gonçalves, «Euphrosyne» 19, 1991, 497; A. Garzya, «Vichiana» 3, 1992, 295.

La commedia latina: modelli, forme, ideologia, fortuna, a cura di Mario Blancato e Gianfranco Nuzzo, Siracusa, Istituto Nazionale del Dramma Antico, 2009, pp. 171.

Sui contenuti e le finalità della *II Giornata siracusana sul teatro antico*, tenutasi il 21 aprile 2008, dal titolo *La commedia latina: modelli, forme, ideologia, fortuna*, ci illumina Mario Blancato, consigliere d'Amministrazione dell'INDA, nella presentazione degli Atti dell'incontro, della cui stesura si è occupato insieme a Gianfranco Nuzzo. Il titolo richiama quello della *Giornata* che l'anno precedente era stata dedicata alla tragedia latina, con l'intenzione di fornire un quadro d'insieme di un mondo drammatico che si desidera far rivivere nell'affascinante cornice dell'anfiteatro romano o in simili tesori monumentali situati nel territorio siracusano. La presentazione non manca di una riflessione introduttiva sul teatro latino e sull'adattamento del modello ellenistico in rapporto alle esigenze della società romana, una società che si interroga, attraverso le trovate del teatro di Plauto, sui suoi schemi comportamentali e che mette in scena, nei personaggi di Terenzio, un nuovo modello di *humanitas*. Tale riflessione vuole indicare la prospettiva da cui guardare alla commedia latina, e al teatro latino nel suo complesso come riflesso di un mondo diverso da quello greco, ad esso parallelo e non inferiore, che va interpretato secondo paradigmi distinti.

Nell'intervento dal titolo *Il Trinummus: commedia dei tre soldi e del buon cuore* (pp. 11-40), Luigi Castagna passa in rassegna quegli elementi della commedia in questione che si configurano come caratteri propri del teatro di Plauto. Il contributo prende le mosse dalle espressioni proverbiali, tratto che assimila il linguaggio dei personaggi plautini a quello degli spettatori, riflettendo una «moralità popolarmente condivisa» filtrata dalla vena comica del commediografo, ma spesso spunto per riflessioni non per questo meno significative. Si prosegue con i τόποι e le *sententiae*: strutture retoriche topiche, immagini e luoghi comuni (come quelli misogini o quelli legati all'amore) si esprimono ora in frasi brevi e incisive, ora in forma più ampia. Si raggruppano poi alcuni luoghi comuni espressivi e linguistici: arcaismi, composti verbali arditi e dal sicuro effetto comico (spesso ἄπαξ), termini greci. Non mancano nel *Trinummus* allusioni a costumi romani e a fatti contemporanei, che risultano significative ai fini della datazione, pur nella consapevolezza che Plauto «si muove sempre nell'aria senza tempo del mondo comico». Così diventa essenziale per la comprensione della commedia un'incursione nei meccanismi del riso di cui il commediografo si serve, a partire dal titolo, che cambia l'originario *Tesoro* in *Tre soldi*, per andare a scene originali particolarmente comiche (come quella dell'incontro tra il sicofante e Carmide), a elementi linguistici, come giochi di parole, *numeri innumeri*, parole dialettali, γνῶμαι e τόποι che non ci aspetteremmo di trovare sulla bocca di determinati personaggi, battute e doppi sensi. Nonostante questi «tocchi di comicità», Castagna sente di dover definire il *Trinummus* piuttosto «la commedia

Recensioni

della φιλανθρωπία»: si tratterebbe di una versione popolare dell'aristotelismo morale derivata da Filemone e qui testimonianza di quella «funzione paideutica» che la commedia avrebbe rivestito a Roma. Inoltre, tale lettura dimostra un'attitudine alla riflessione che fa pensare, col sostegno delle allusioni a fatti contemporanei, ad un Plauto tardo.

La relazione di Tommaso Guardì, dal titolo *La Fabula Togata: forme e limiti di un genere teatrale* (pp. 41-53), si apre con delucidazioni sull'espressione *fabula togata*, la cui origine dà adito a non poche perplessità: Guardì si mostra restio ad accogliere le ipotesi che rintracciano in Livio Andronico o in Nevio gli iniziatori del genere o quella che spiega la *togata* come una reazione nazionalistica alla *palliata*, opponendovi sensate obiezioni e limitandosi a collocarne l'origine agli inizi del II sec. a. C., in un periodo in cui i tradizionalisti cercavano di difendere i costumi patri dalla corruzione dilagante. Prendendo in esame i moduli drammaturgici della *togata*, se ne sottolineano le poche innovazioni rispetto alla *palliata*: un numero minore di attori, una minore complessità, ma soprattutto la celebrazione di quelli che Orazio definisce i *domestica facta*, tale da farle assumere un ruolo politico e sociale nell'ambito della nuova situazione politica delineatasi nella seconda metà del II sec. a. C. e un tono di sentenziosità, in cui si rintraccia uno dei motivi della crisi del genere. Sulle caratteristiche dei tre autori di *togatae* di cui abbiamo notizia, Titinio, Afranio e Atta, le scarse testimonianze e i pochi frammenti ci dicono ben poco; lo stesso dicasi per le trame delle commedie, probabilmente ispirate a quelle della *palliata* e forse sempre più vicine all'atellana. È possibile vedere in questo uno dei motivi dell'esaurimento della *togata* negli stessi anni in cui anche l'atellana letteraria fu sostituita dal mimo?

L'intervento di Mario Lentano sul *Terenzio paracomœdus* (pp. 55-76) si sofferma su uno degli elementi di originalità del teatro terenziano, ovvero la sua polemica contro le convenzioni teatrali «consacrate» dal teatro plautino: l'espressione «para-commedia», introdotta da Lentano, rende bene il concetto di un'operazione che, d'altra parte, «non è banalmente complementare» al *paratragœdare* di Plauto, «perché comporta la tendenza a convocare nel gioco letterario tratti e motivi afferenti non ad altro e diverso genere, ma costitutivi della commedia stessa». Già nell'*Andria* è possibile rintracciare tale carattere, che anzi influisce sull'impianto stesso della commedia, sin dal meccanismo del riconoscimento, presente, ma oggetto di «demistificazione»: il commediografo ne scardina la funzione con il sottolinearne a più riprese l'inverosimiglianza (*Fabulae!*) mentre se ne serve, estendendo così la demistificazione all'intera commedia. È possibile applicare le medesime considerazioni ad altri elementi topici, come la presenza di inverosimili coincidenze di tempi e situazioni, spesso accostate alla finzione scenica dagli stessi personaggi, attori e spettatori insieme, o gli schemi stessi entro i quali spesso risultano ingabbiati i personaggi plautini e i τόποι ad essi relativi, talora inaspettatamente smentiti, talora invece scherniti sulla scena del teatro terenziano. Lentano ritiene, infine, di poter inserire fra i casi di para-commedia anche il matrimonio senile di Micione negli *Adelphoe*, in quanto Terenzio applicherebbe a Micione «un tratto risolutivo che pertiene di norma ai soli *adulescentes*», e, a questo proposito, avanza l'ipotesi che si tratti di un'innovazione terenziana rispetto al modello greco, volta a sottoporre

Recensioni

anche questo meccanismo comico alla medesima «degradazione parodistica» cui è soggetto quello dell'agnizione. L'intervento si conclude con un interessante parallelismo tra l'ironia ovidiana e la para-commedia terenziana: entrambi hanno messo a nudo la convenzionalità dei generi in cui si sono cimentati, generando una «lacerazione» che «ha reso inservibili quei pur formidabili attrezzi letterari». Terenzio si sarebbe fatto portavoce di un progetto culturale di svecchiamento della tradizione romana sulla base dei modelli greci, per realizzare il quale gli strumenti che aveva a disposizione si sarebbero presto rivelati inadeguati: il fallimento di questo tentativo di egemonia culturale attraverso la commedia sarebbe alla base della crisi della stessa.

Gian Franco Gianotti interviene sul tema *Spettacoli comici, attori e spettatori in Petronio* (pp. 77-127), corredando la relazione, che risulta essere ben articolata, di una vasta bibliografia in nota. Dopo una breve introduzione sul rapporto tra simposio e spettacolo in Grecia e a Roma, Gianotti passa, attraverso un'attenta analisi delle diverse "scene" che compongono la *Cena Trimalchionis*, alla dimostrazione della tesi secondo la quale gli aspetti comici della prosa petroniana sarebbero «tributari e, insieme, concorrenti» di quei mimi, di cui lo stesso Augusto si era fatto promotore. Tale rapporto si basa non solo su elementi di natura verbale (giochi di parole, motti di spirito giocati su omofoni e doppi sensi, *sermo cotidianus*, volgarismi e metaplasmi, e così via), ma, in particolar modo, sulla messa in scena di quello «spettacolo delle voci» che richiama uno degli ingredienti principali del mimo: sul palcoscenico della *Cena* i commensali sono attori (i liberti) e spettatori (gli *scholastici*), assistono a colpi di scena, all'ingresso di nuovi elementi (come le colorate e spettacolari portate) e personaggi (dallo stesso Trimalchione al *lapidarius* Abinna), scambiano battute e si dilettono in racconti di vario tipo e in dialoghi che possono degenerare in scontri verbali, si cimentano in spettacoli funebri. Un'interessante prospettiva da cui guardare a questa che risulta essere una vera e propria *pièce* e che non dovrebbe affatto stupire, in quanto, ricorda Gianotti, «non c'è da meravigliarsi che Petronio abbia voluto costruire le esistenze fittizie dei suoi personaggi senza lesinare riferimenti a situazioni spettacolari note e diffuse sulla scena d'età imperiale».

Giovanni Salanitro nel suo intervento su *Cecilio Stazio, Teodoro Gaza e l'ordo simplex* (pp. 129-133), affronta un problema metrico su un verso molto discusso dei *Synephebi* di Cecilio Stazio, tramandato da Cicerone nel *De senectute: serit arbores, quae alteri saecl'o prosint*. I problemi metrici sollevati dal verso, piuttosto che ad un difetto di memoria di Cicerone, è più verosimile che siano imputabili ad un guasto meccanico, avverte Salanitro. Il confronto con la fedele traduzione greca del *De senectute*, curata da Teodoro Gaza, la trasposizione del relativo sulla base del principio dell'*ordo simplex* e l'adozione della variante arcaica *prosient* (P²) conducono così ad una nuova e più convincente lettura del verso: *serit arbores, saecl(o) alteri quae prosient*. Tale lettura, tra l'altro, ci restituisce un senario giambico ineccepibile. La relazione risulta di particolare interesse metodologico: la *verborum transpositio* è spesso intervento sufficiente a sanare versi viziati da errori metrici e tale conclusione ha un valore filologico che va oltre il singolo caso in esame.

Si spinge fino in età umanistica l'attenzione di Gianfranco Nuzzo (*La Chrysis di*

Recensioni

Enea Silvio Piccolomini. Note di lettura, pp. 135-147). La *Chrysis*, scritta nel 1444 da Enea Silvio Piccolomini e conservata da un solo codice (il Lobkowitziano 462), è una commedia in senari giambici, che Nuzzo definisce «un piccante manicaretto plautino occasionalmente condito con un po' di salsa terenziana»: trama esile ma movimentata dalla presenza di diversi personaggi (i cui nomi “parlanti” trovano corrispondenze nel teatro plautino e terenziano) e da intermezzi ora «farseschi» ora «vagamente meditativi». Essa si segnala alla nostra attenzione per il riuso delle fonti e la raffinata tecnica intertestuale, che Nuzzo esemplifica soffermandosi sul monologo di Carino (scena IV, vv. 156 ss.), dove rintraccia un riferimento dantesco mediato da Lucrezio e Persio, «echi memoriali» di Seneca e Ovidio e, ancora, una manifesta allusione a Fedro, dietro la quale è forse concesso vedere un'opinione politica debitamente filtrata. Queste note permettono un'interessante conclusione sulla relazione che Piccolomini instaura con i testi classici, «un complesso rapporto che va ben al di là della tradizionale *imitatio/aemulatio*, giungendo talvolta a darne anche una riscrittura in chiave “ideologica”».

Chiude gli Atti la relazione di Ferruccio Bertini su *L'Amphitryon di Stolper e quello di Hacks* (pp. 149-171), che innesca una riflessione sulle infinite possibilità di attualizzazione che opere imperiture come quelle oggetto di studio offrono in ogni tempo. Nel caso specifico si tratta di due diversi modi di inserirsi nel medesimo programma di ricezione dei testi antichi avviato agli inizi degli anni '60 nell'ex DDR. La lettura dell'*Amphitryon* di Armin Stolper rivela la volontà di mettere la mitologia al servizio di temi contemporanei, di servirsi di essa per esprimere la propria critica nei confronti del sistema, le idee sulla libertà di pensiero e d'espressione o sull'etica del lavoro. Ogni deviazione dalla tradizione appare finalizzata al messaggio politico. Diverso, invece, è l'uso che della mitologia fa Peter Hacks, il quale nel suo *Amphitryon* «ha dato vita ad una bella favola, in cui rinuncia a qualsiasi allusione all'attualità» per concentrarsi sull'amore e sugli aspetti umani dell'azione (a tali riflessioni sono finalizzate le poche modifiche apportate), per cogliere «la comicità della situazione con molta ironia», servendosi di «una lingua poetica, ricca di immagini delicate, ma al tempo stesso incisive».

Ciascuno degli interventi riportati aggiunge, come si è visto, un tassello in più alla conoscenza del teatro comico latino: spaziando da Plauto, Terenzio, la *fabula togata* e dai problemi filologici sollevati dalla tradizione di Cecilio Stazio, agli influssi ed alla fortuna riscossa dalle commedie già dall'indomani della loro rappresentazione fino ai più recenti rifacimenti, le relazioni hanno preso in esame problemi particolari allo scopo di illuminare il quadro generale che della commedia latina vuole delinearsi. Si tratta di brevi squarci che non possono non risvegliare «l'amore per il teatro comico latino», come auspicava Mario Blancato all'apertura dei lavori, ma, soprattutto, che ci si augura siano presto inseriti nel più ampio progetto, volto a riconoscere al mondo romano la medesima dignità culturale riservata al dramma greco nell'ambito delle rappresentazioni siracusane, di cui si dà notizia nella prefazione e che ha rappresentato la ragion d'essere del Convegno stesso.

GIUSEPPA BASILE

Andrea Capra, Fabrizio Conca, Giuseppe Lozza, Aglae Pizzone, Giuseppe Zanetto, Presentazione di Dario Del Corno, *Alla fonte delle Muse. Introduzione alla civiltà greca*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 400, € 25,00.

Come ben sottolinea Dario Del Corno nella Presentazione, l'università oggi necessita di strumenti adeguati alle esigenze della nuova categoria professionale degli operatori culturali, troppo spesso costretti a una scelta impossibile tra manualistica settoriale e divulgazione elementare. Questo testo si offre quindi primariamente come una via di accesso alla cultura greca per chi non provenga da studi classici; si tratta di un volume a più mani che rispecchia comunque una ispirazione omogenea di fondo, attenta alla dialettica dei concetti di grecità in epoca moderna e contemporanea. Con una riuscita integrazione tra sapere antropologico e sapere archeologico-letterario, il testo si articola in tre grandi sezioni: la prima, *Tempo e spazio*, definisce la nozione di civiltà, e delimita con preziose coordinate geografiche e storiche il fenomeno della civiltà greca. La seconda, *La civiltà letteraria*, traccia un affresco limpido e sintetico dei diversi generi poetici, del teatro e della prosa; corredata da opportune scelte di testi in traduzione, la rassegna giunge fino all'età imperiale. Nella terza parte, *Dei, eroi, uomini*, troviamo sei saggi, che in continuo e fruttuoso dialogo con le due sezioni precedenti approfondiscono aspetti fondamentali di questa civiltà: mito, religione, arte, musica, politica, filosofia. Chiude il volume una utile bibliografia ragionata, che suggerisce per approfondimenti opere di facile reperibilità e impianto divulgativo, accompagnandole con brevi giudizi.

ELISABETTA BERARDI

F. J. González Ponce, *Periplógrafos griegos I. Época Arcaica y Clásica 1: Periplo de Hanón y autores de los siglos VI y V a.C.*, Monografías de Filología griega 19, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008, pp. 286.

È questo il primo volume (diviso in tomi I-II) di un *corpus* comprendente i peripli di età arcaica e classica, di età ellenistica (più tomi), di età imperiale (più tomi).

Pubblicare il testo critico, la traduzione in lingua spagnola e il commento di una produzione giuntaci per lo più frammentariamente e la cui edizione risale ancora, in molti casi, alla raccolta di Müller (*Geographi Graeci minores*, I-II Paris 1855-1861) costituisce un'impresa di grande impegno che F. J. González Ponce affronta con rigore e con l'esperienza di chi lavora sul materiale periplografico da più di un decennio.

Il volume comprende un'Introduzione generale che spiega i criteri metodologici seguiti nella selezione dei testi che confluiscono nei diversi tomi, un Proemio costituito da quello scritto da Marciano di Eraclea all'*Epitome del Periplo del Mare Interno di Menippo* e una sezione dedicata agli Autori tramandati, divisa in testi giuntici integralmente (come il *Periplo di Annone*) e testi frammentari (come le opere periplografiche di Scilace, Eutimene, Filea, Damaste).

Chiudono il volume un ricco dossier di ricostruzioni degli itinerari tratteggiati dai singoli autori esaminati, una raccolta di carte, nonché indici articolati e una aggiornata bibliografia.

Indispensabile punto di partenza del lavoro è la definizione di un genere – quello periplografico – al cui interno poter inserire testi che rispondano a precisi criteri selettivi: a tal fine l'A. delinea esaustivamente (pp. 17-44) la storia degli studi che, progressivamente, hanno tentato di enucleare i caratteri – e di conseguenza l'identità – di quelli che si possono definire peripli. L'ambiguità di fondo insita nel termine stesso – περίπλους (come nei termini περιηγήσεις o γῆς περίοδοι), che indica tanto il viaggio lungo una rotta costiera quanto il racconto per iscritto di quello stesso viaggio, non contribuisce alla soluzione del problema che è affrontato con rigore dall'A., consapevole della necessità di «una labor de bisturí», metodologicamente giustificata, sull'ampio e magmatico materiale trasmessoci dalla tradizione antica.

I criteri individuati dall'A. sono essenziali:

a- L'opera deve essere chiamata *Periplo* (o altro termine analogo come *Anaplo*, *Paraplo*, *Cataplo*, *I porti*, *Stadiasmo* ecc.) nella tradizione antica, diretta o indiretta. L'esclusione di Agatarchide, Filemone o Patrocle è una conseguenza automatica di questa scelta.

b- L'opera non deve figurare, all'interno della tradizione diretta o indiretta, in filoni diversi e deve dichiarare in questo senso una riconosciuta appartenenza a un unico genere. Si giustifica così l'esclusione di Democrito e di Eudosso di Cnido,

Recensioni

menzionati da Agatemerò, di Pitea, di Artemidoro, di un Boteo (?) di Reggio e di altri citati da Marciano di Eraclea.

La scelta dell'A., soprattutto in relazione alla catalogazione già operata da Gisinger, si configura come prevalentemente esclusiva e non comprende testi dei quali la stessa tradizione antica sembra dubitare o la cui esistenza risulterebbe azzardato dedurre da una semplice citazione relativa a singole esperienze di viaggio (v. Anassicrate ecc.). I nomi degli esclusi sono dunque numerosi, ma il carattere evanescente degli autori e delle loro opere legittima verosimilmente una scelta che, se pur costosa all'apparenza, comporta l'evidente vantaggio di riuscire a evidenziare e a confrontare quei dati ricorrenti dai quali tentare di ricavare una più precisa definizione del genere periplografico.

Problema ineludibile, in questo percorso teso alla definizione di un genere, è costituito dal fatto che Agatemerò da un lato, ma soprattutto Marciano di Eraclea, dall'altro, forniscono degli elenchi che appaiono poco rigorosi e che per questo sono stati diversamente sezionati dai moderni. È probabile tuttavia, almeno a mio parere, che i criteri utilizzati per configurare un tipo di scrittura che si connota inizialmente come alternativa e diversa rispetto ad altre (ad es. in relazione al racconto storico o alla dimostrazione filosofica) siano più flessibili di quelli applicati ad altri generi e abbiano subito variazioni in relazione alla grande evoluzione del pensiero geografico.

In particolare l'elenco di diciotto autori contenuto nel Proemio di Marciano, al quale l'A. dedica a ragione ampio spazio, introduce il lettore in una classificazione che appare certo poco rigorosa, ma che forse va letta, mi sembra, come la combinazione di dati risalenti a una tradizione solo in parte codificata. È probabile in sostanza – ed è questa solo un'ipotesi di lavoro che vorrei qui proporre – che l'elenco di Marciano lasci intravedere un inizio di classificazione messa a punto da Eratostene, il quale è infatti citato tra Timostene di Rodi e Pitea, autori dai quali lo scienziato attinse dati periplografici essenziali alla misurazione delle coste del Mediterraneo e dell'Oceano.

Proprio la componente empirica e la flessibilità di una scrittura che variava in relazione alla personalità dell'autore dovevano aver poi contribuito alla «libertà» di un genere che tardivamente (e verosimilmente in età alessandrina) trova una sua classificazione, forse resasi necessaria agli occhi di chi, come Eratostene, questo materiale aveva utilizzato appieno al fine di «agganciare» a realtà verificate autopicamente il grande impianto geometrico della carta. Un elemento a favore di questa ipotesi mi parrebbe costituito dall'omologazione, operata dallo stesso Eratostene, di tutte le distanze in stadi a dimostrazione di una attenta selezione degli scritti che, mediante computi di segmenti di rotta, contribuivano a dare una descrizione omogenea – perché derivata da scritti omogenei – dell'ecumene.

Il fatto poi che l'elenco di Marciano non riproduca l'eventuale scelta eratostenica e contenga interventi soggettivi o, comunque, indipendenti da quel filone si giustifica, da un lato, per motivi di semplice aggiornamento di dati considerati obsoleti, dall'altro con l'aspra critica all'Alessandrino, probabilmente mutuata da Artemidoro, che porta Marciano ad accusare Eratostene di aver addirittura plagiato l'opera di Timostene di Rodi.

Se l'ipotesi qui formulata fosse fondata e se dunque a Eratostene fosse riconducibile una prima definizione del genere periplografico, potremmo anche ritenere

che proprio a seguito del costituirsi di questa prima classificazione potesse aver cominciato a prendere corpo una produzione che, in qualche modo, con questo filone dialogava utilizzando il modulo periplografico per poi arricchirlo e variarlo, fino ad alterarlo completamente, con elementi di pura natura fantastica. La concentrazione, infatti, in età ellenistica di racconti fantastici sembra rispondere, da un lato, alla effettiva apertura delle frontiere dell'ignoto provocata dall'impresa di Alessandro e, dall'altro, alla messa a punto, nei modi qui ipotizzati, di un genere narrativo dal quale derivano, per filiazione più o meno diretta, moduli di scrittura dai contenuti fantastici e comunque evocativi di racconti di viaggio storicamente fondati.

Dei testi citati da Marciano, quello di Annone costituisce uno dei più controversi e sul quale le posizioni dei moderni più si sono differenziate. L'A. dedica in effetti alla «questione annoniana» quasi la metà del volume anche se in relazione alla cronologia adottata (seconda metà II sec. a. C.) il testo avrebbe dovuto comparire, come sottolinea lo stesso A., nel secondo volume.

I motivi della collocazione nel I volume sono in realtà assolutamente condivisibili come pienamente convincente è l'approccio al problema con la netta distinzione tra l'analisi di un'impresa, emblematica di spinte cartaginesi lungo la rotta africana, e l'esame di un testo che presenta una sua identità: è proprio questa identità l'elemento sul quale si deve fondare – come sostiene a ragione l'A. – un esame che voglia identificare le eventuali fasi attraverso le quali il testo ha assunto la forma tradita dal codice di Heidelberg che ce lo ha consegnato.

Rispetto alla tesi, puntualmente argomentata, dell'A. il quale lavora alla ricostruzione del contesto nel quale si potrebbero ragionevolmente inquadrare i riferimenti mitologici del nostro testo, io continuo a ritenere – come già qualche tempo fa – che termini come *gorillas* (da conservare al par. 18 in quanto *lectio difficilior* rispetto al più banale *gorgadas*) o *Notou keras* (genericamente indicativo di una meta raggiunta) possano costituire tracce di racconti relativi a realtà africane precocemente scoperte.

Addirittura la rielaborazione e il riadattamento dell'incomprensibile *γορίλλας* all'interno di contesti resi più vicini ai Greci attraverso i racconti mitici localizzati intorno al lago Tritonio (soprattutto tra II e I sec. a.C.) potrebbero leggersi, a mio modo di vedere, come tracce indicative della genesi di racconti progressivamente aggregatisi intorno a un nucleo originario e attribuiti un Annone che sempre più diventava un nome-simbolo, sul quale si fondevano il vero e il falso.

Questo esempio indica in modo chiaro la complessità di una problematica per la quale il contributo di González Ponce è fondamentale: oltre a un'esautiva e aggiornata messa punto della questione, presentata nella molteplicità dei suoi aspetti, l'A. offre infatti una argomentata proposta interpretativa con un'analisi del testo che costituisce un nodo ineludibile proprio per le diverse soluzioni che ne derivano.

La seconda parte del volume è dedicata, come già detto, ai testi giuntici in frammenti. Emerge in questa sezione, a partire dall'opera di Scilace di Carianda, la distanza presa dall'A. nei confronti delle scelte di Jacoby, il quale distingueva tra Testimonianze e Frammenti: González Ponce preferisce infatti raccogliere sotto l'unica voce Frammenti tutti quei testi che possono arricchire la conoscenza del lettore sull'autore esaminato e aiutare a comprendere i caratteri della sua opera.

Recensioni

Nella questione che investe la consistenza dell'opera di Scilace e la possibilità, già negata da Jacoby e affermata invece da Peretti, che il Cariandeo avesse scritto anche una *Periegesi*, menzionata solo dalla Suda, González Ponce prende posizione a favore dell'unicità di uno scritto che doveva descrivere l'intera ecumene ed essere indicato indifferentemente *Periplo* o *Periodos tes ghes*. L'opera sarebbe stata utilizzata da Ecateo e, tramite il Milesio, da Erodoto per mantenere poi una fama legata pressoché esclusivamente alle notizie su popoli fantastici, sui quali l'attenzione pare concentrarsi in particolare in età ellenistica e imperiale. Elemento questo che mi sembra rilevante proprio in relazione alla linea che guida la messa a punto di questo prezioso *corpus* periplografico perché lascia intravedere, ancora una volta, la selezione di dati in funzione di generi la cui autonoma fortuna (v. il periplo nei caratteri delineati dall'A. nell'Introduzione e il racconto fantastico legato ad esso da un rapporto di dipendenza/contrasto) con difficoltà lascia ricostruire le interferenze progressivamente intervenute.

Di Eutimene di Massalia, menzionato da Marciano tra i periplografi, viene accolta una data verosimilmente alta e si ipotizza che l'opera possa essere stata utilizzata da Ecateo per la descrizione dell'Africa occidentale. Attraverso il Milesio essa sarebbe giunta a Erodoto mentre è certo che Eforo la consultasse pur attribuendole scarsa attendibilità (F 1): questo *terminus ante quem* costituisce dunque un punto fermo nella complessa datazione dell'opera, considerata ad es. da Desanges un mero esercizio retorico.

Anche per Filea di Atene, menzionato ancora da Marciano, la conoscenza da parte di Eforo (F 11) costituisce un indizio importante, da un lato, della fortuna dell'autore conservatasi fino all'età bizantina e, dall'altro, dell'attenzione rivolta dal Cumano a quei racconti di mare che contribuivano alla messa a punto di un'idea complessiva dell'ecumene, maturata più su basi empiriche che su ricerche scientifiche.

Il volume si chiude con otto Frammenti riconducibili all'opera geografica di Damaste del Sigeo, contemporaneo di Ellanico del quale la Suda lo ritiene allievo, Porfirio invece maestro. L'A. considera, con valide ragioni, un'unica opera i titoli trasmessi dalla tradizione che parla di un *Catalogo di popoli e città*, *Popoli e Periplo* (questo è il titolo che compare in Agatemero).

In aggiunta alle argomentazioni di Gonzalez Ponce mi pare si possa ipotizzare che se, come probabile, la testimonianza di Agatemero che contiene un elenco di geografi e che cita il *Periplo* risale davvero a Eratostene, è probabile che la definizione dell'Alessandrino rispecchi un tentativo di catalogazione che tende a distinguere in tutti i modi la paraplografia dalla geografia.

Dall'insieme delle osservazioni che la lettura del volume di González Ponce suscita, risulta evidente l'importanza di quest'opera: il lavoro sul testo, condotto con competenza filologica, l'agevole traduzione in spagnolo, l'ampio e documentato commento, i puntuali indici e le indispensabili carte geografiche fanno, in ultima analisi, di questo volume un importante punto di riferimento per gli studi di geografia storica del mondo antico e costituiscono ottime premesse per i tomi che usciranno.

SERENA BIANCHETTI

La stella sta compiendo il suo giro, Atti del Convegno Internazionale di Siracusa (21-23 maggio 2007), a cura di Alessandro Barchiesi e Giulio Guidorizzi, Le Monnier, Firenze 2009, pp. 184 (= «SIFC», Numero speciale, s. IV, suppl. al vol. VII, 1, 2009).

Il volume – che raccoglie la quasi totalità dei contributi relativi al Convegno Internazionale tenutosi a Siracusa nel maggio 2007, per celebrare il primo secolo di vita della rivista *Studi Italiani di Filologia Classica* – si compone di una premessa, che ne dibatte i contenuti, di sette saggi e di un'appendice, che contiene una breve nota su Aristofane (una sintesi parziale degli interventi si può leggere nella cronaca da noi curata ed apparsa in «BStudLat» 37/2, 2007, 689-693).

Alessandro Barchiesi e Giulio Guidorizzi (*Premessa*, pp. III-VI) osservano opportunamente che «gli Studi apparvero per la prima volta [. . .] nel 1893, in un mondo in cui non esistevano ancora la psicanalisi, l'aeroplano, il cinema; quando non erano ancora note le opere di Proust e Joyce; quando l'Europa andava fiera della sua cultura e il mondo era colonizzato da essa, quando ancora regnava la regina Vittoria e l'Italia coloniale si preparava all'infausta avventura africana. In quell'epoca, quanto meno per il mondo occidentale, la cultura classica non era una cultura fra le tante, ma la cultura della memoria, l'unico ponte tra la contemporaneità ed il passato. È una centralità che, nei fatti, non esiste più; e di questo i cultori di civiltà antica stanno prendendo atto, anche nella direzione di un complessivo ripensamento degli obiettivi e dei metodi del loro lavoro. [. . .] Gli studi classici da allora a oggi manifestano una notevole e tenace continuità, ma la loro sopravvivenza dipende non solo dalla continuità ma anche dal gusto di cambiare e di dialogare con il mondo contemporaneo» (p. IV).

Maurizio Bettini (*Comparare i Romani. Per una antropologia del mondo antico*, pp. 1-47) articola il proprio studio in ben 13 snodi: 1. *Romani e Greci a confronto*, 2. *Antichi e selvaggi a Göttingen*, 3. *The Golden Bough*, 4. *Una gita al lago di Nemi e la "coscienza filologica" di Eduard Norden*, 5. *Incontrarsi a metà strada*, 6. *Archetipi e memorie sepolte*, 7. *Silenzi comparativi*, 8. *Nos sumus Romani, qui fuimus ante Romani*, 9. *Stranezze e bizzarrie*, 10. *Le aphormài dell'antropologo antico*, 11. *Testualità*, 12. *Romani "emici"*, 13. *Romani "etici"*. Muovendo dalla *Praefatio* di Cornelio Nepote e dalle *Questioni Romane* di Plutarco, B. mette in evidenza come già nel passato non sia mancato, per l'ambito latino e per quello greco di età imperiale, un approccio di tipo antropologico che misurasse comparativamente la diversità di costumi tra Greci e Romani: con Nepote negli *instituta maiorum*, nella congerie mobile, cioè, di comportamenti ereditati dalla tradizione, individuiamo la norma per adeguare la diversità di usi e abitudini al criterio dell'*honestum* e del *turpe*, laddove Plutarco, volgendo, un secolo dopo, lo sguardo alla vita dei Quiriti, risolveva in una sequenza di domande e in una pluralità problematica di risposte il tentativo di circoscrivere

Recensioni

una cultura 'altra', alla quale replicare con la soluzione relativista di stampo sofisticato, avendo a confronto innanzitutto se stessi. L'obiettivo di B. va ben oltre – tradendo da subito una prospettiva suggestiva che egli approfondisce da tempo – nel contemplare la possibilità che uno studioso del mondo antico mantiene oggi di caldeggiare soluzioni analoghe, comparando i Romani con i Greci e con culture mutevoli nei secoli e geograficamente. Di qui il panorama risulta ampio, in un itinerario che ci conduce da Christian Gottlob Heyne – secondo cui il 'Geist des Alterthums' andava sceverato senza imposizioni di sorta, assimilando a sé incondizionatamente il pensiero classico nelle sue componenti vitali e creative – a James George Frazer, impegnato nella ricerca di somiglianze tra *comparata* e *comparanda* o irrevocabilmente suggestionato da una glossa dello scoliasta Servio per la costruzione di significative metafore, allorché il quadro si allarga a numerosi protagonisti e svariate metodologie, come quelle enunciate da Eduard Norden, da Robert Ranulph Marett, da William Warde Fowler, da William Francis Jackson Knight, da Clyde Kluchohn, da Kenneth Lee Pike, per limitarci a qualche nome fra i tanti menzionati. Conformemente alla lettura che ne viene data, che si operino delle distinzioni tra cultura 'alta' e cultura 'bassa' o che si misuri la qualità sublime della poesia – e la 'genialità' del rispettivo poeta – in base al grado di comparabilità che essa intrattiene con gli archetipi e le memorie eterne dei diversi saperi a confronto, veniamo così sollecitati ad alternare dialetticamente i nostri orizzonti, persino a rovesciarne i fattori reagenti, in una dinamica che non soltanto mette a paragone i Romani in relazione ai Greci e al nostro attuale bagaglio di competenze ed assetti, ma che ci spinge altresì a chiederci in quale misura il patrimonio di conoscenze che abbiamo costruito nel tempo è rapportabile ora agli stessi Romani. L'ambiziosa caccia alle 'stranezze' e alle 'bizzarrie', a cui B. fa riferimento, comporta la ricchezza della differenza ed il sentimento sano della curiosità. Certo è che, sotto questo rispetto, la filologia raccoglie in sé i prodromi della ricerca antropologica, dal momento che la cultura romana ha una natura eminentemente 'testuale': «Mettere in gioco un "significato", farlo danzare fra Roma e noi, fra Roma e la Grecia, fra Roma e gli altri: questo ci pare un bel modo di fare antropologia con i Romani, partendo dalle "stranezze" del loro lessico. Se proviamo a farlo, potremo per lo meno prendere nota di tutte le occasioni in cui la metafisica nascosta della lingua latina – ammesso che ne sia esistita una – non si è travasata nella nostra» (p. 33). Nel lessico della lingua latina troviamo, dunque, quella che l'allegorista giudaico Filone di Alessandria avrebbe definito un'*aphormé*, la 'risorsa' e lo 'spunto' per indagare sui significati non immediati per noi, o a volte fin troppo evidenti per essere istantaneamente percepiti, sia dal punto di vista *esterno* del patrimonio condiviso di chi ricerca – il livello 'etico' – sia da quello *interno* di chi invece aderisce alla lingua e alla civiltà oggetto d'indagine – la riflessione 'emica' – attraverso le categorie e lo 'sguardo' dei Romani in questione.

Avendo premesso, nel ribadire i risultati a cui è pervenuto in un precedente articolo – vd. G. Cerri, *La tragedia greca: mimesi verbale di un'azione verbale. Saggio di poetica*, «Vichiana» 7, 2005, 17-36 – , che le tragedie del V sec. a. C. sono prevalentemente dialoghi problematici aventi per oggetto non tanto fatti mitici e gesta eroiche, ma la riflessione e il dibattito su tali fatti e gesta, e che i teorici della poesia

Recensioni

operanti nel IV sec. a. C., soprattutto Platone ed Aristotele, mostrano, seppure non costantemente, consapevolezza di questa poetica operativa sottesa alla produzione tragica, Giovanni Cerri (*Verosimiglianza tragica nella prassi drammaturgica e nella teoria poetica: L'Edipo re di Sofocle e il giudizio di Aristotele*, pp. 49-63) indaga adesso la componente realistica dell'arte tragica, in altre parole il dispositivo che regola i criteri di imitazione della realtà e di verisimiglianza, enunciati nel lessico aristotelico dai termini *mimesis* ed *eikós*. C., i cui studi in passato hanno incrementato la nostra conoscenza di primarie strategie comunicative operate dal pensiero dialogico in Platone, sottopone a vaglio alcuni postulati gorgiani – Gorg. *Hel.* 9 e Fr. 23 Diels-Kranz –, le dinamiche drammaturgiche dell'*Edipo re* di Sofocle, i giudizi della *Poetica* aristotelica – citiamo sinteticamente i seguenti passi: 1448 b 4-10 ~ 1451 b 4-12 ~ 1452 a 10-11, precipuamente 1454 b 6-8 e 1460 a 27-31 – decisivi per le proprie argomentazioni, e conclude: «Nel presente saggio abbiamo rivisitato con la stessa chiave la nozione di verisimiglianza tragica, che fu a sua volta verisimiglianza non di vicende e gesta considerate in se stesse, ma di reazioni mentali e verbali dei personaggi di fronte agli eventi. Lo fu nella realtà delle opere prodotte, come dimostra la loro analisi oggettiva; lo fu anche nel pensiero di Aristotele, come dimostrano le sue riflessioni, corredate di esempi concreti, sui diversi livelli di “inverosimiglianza” e di “irrazionalità” nell'ordito di alcune tragedie» (p. 63).

La definizione pragmatica, tecnicamente enunciativa, del mito greco avvia le riflessioni di Lowell Edmunds (*Interpreting Greek Myth*, pp. 65-78) con un breve e denso articolo in lingua inglese. Il mito greco, che riporta tradizionalmente vicende che hanno come protagonisti dèi o/e eroi, presenta svariate versioni, spesso all'interno di una medesima composizione – per il dio Efesto cfr., *e. g.*, Om. *Il.* 1.571 ss. e 18.391 ss. –, per cui esso si costituisce in un 'set' di varianti sulla base di una trama fondamentale del racconto. E. delinea un ventaglio delle teorie sul mito classico: da un impianto sostanzialmente eziologico, di tipo storicista o di impronta psicanalitica, a quello strutturalista, ideologico ed antropologico. La resa poetica di un racconto mitico può essere messa a paragone, o contrapposta in alternativa, a quella iconografica; l'analisi comparativa permette anche di esperire il patrimonio di miti indogermanico, oppure quello che attinge alle tradizioni del Vicino Oriente antico o alle molteplici saghe che misurano la riproposizione di un dato mito a livello mondiale; infine, si presta interesse a un 'sub-field' degli studi classici incentrato sulle corrispondenze fra mito ellenico e 'international folktales'. Grande risalto è dato agli esiti delle attività di ricerca condotte dal Centro Interdipartimentale di Studi Antropologici sulla Cultura Antica dell'Università di Siena ed uno spazio non marginale viene accordato al cosiddetto 'circolo comparativo' e all'esplicazione del motivo del 'doppio' tramite le due classi di azione – la salvaguardia e l'attacco – che in esso riconosce Maurizio Bettini: «Bettini is trying to establish structural laws for the motif of the double. In doing so he provides a wonderful example of the comparative circle at work. [...] His evidence is an obscure variant of the Helen myth in Eustathius (on *Od.* 23.218), who says that Aphrodite tricked Helen by making Paris resemble Menealus [...]. Bettini is perhaps the first to cite this place in the literature on Helen. It is a product of, and well demonstrates the productiveness of, Bettini's circle» (p. 73).

Recensioni

Per quanto i binarismi moderni portino, a parere di Philip Hardie (*La 'critica contrastiva' dei poeti classici: pratica moderna e pre-moderna*, pp. 79-104), il segno della storia intellettuale del secolo ventesimo, il *contrasto* rimane uno dei metodi consueti della critica letteraria, radicato nella pratica antica della competizione tra opere. Il testo di H. – che si presenta nella traduzione di Laura Pepe – sviluppa la prolusione da lui tenuta ad Oxford nel maggio del 2003 come ‘Corpus Christi Professor of Latin’ ed è al contempo una versione più ridotta e meno riccamente annotata di un lavoro maggiore – con il titolo *Contrasts*, esso è contenuto in S. J. Heyworth (a cura di), *Classical constructions. Papers in memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*, Oxford 2007. H. esamina sostanzialmente il ricollocamento di Ovidio nella recente tradizione, accanto all’altro autore augusteo di poesia dattilica, Virgilio. La ‘critica contrastiva’ sfrutta, infatti, il principio dell’opposizione e dell’alternanza nella resa di uno stesso genere letterario da parte delle personalità che lo hanno maggiormente coltivato, avvalendosi in tutta una serie di polarità e dicotomie ‘convenzionalizzate’ che istituiscono disparate modalità di lettura e stili di rappresentazione a volte dissimili. È questo un atteggiamento valutativo non estraneo alla maniera classica, che si concretizza nell’*agón* e nella *synkrisis* fra autori: si pensi, estraendolo da un panorama eterogeneo dove gli esempi si moltiplicano, al celebre *Agone tra Omero ed Esiodo*, verosimilmente del IV sec. a. C., in cui si contendono il primato i due insigni rappresentanti della più antica poesia esametrica greca. La casistica affrontata da H. ci porta all’opposizione trans-linguistica e trans-culturale fra Roma e mondo greco, maturata nel paragone tra Omero e Virgilio come coppia archetipica dei due supremi poeti epici di ciascuna lingua, finché, dopo aver precisato che negli ultimi anni del Novecento l’attenzione della critica di tendenza ‘contrastiva’ si è progressivamente spostata sul binomio Virgilio-Ovidio, egli passa ad illustrarci l’intricato laboratorio artistico dei due poeti augustei, disvelandoci il rimando allusivo alla voce onomatopeica *brekekekex koax koax* delle *Rane* di Aristofane contenuto in *Ov. met.* 6.376, o rendendo a noi meno estranea la concomitanza di versioni virgiliane ed ovidiane per la storia di Didone ed Enea nel primo libro della *The House of Fame* di Geoffrey Chaucer. H. discute la disputa di tessitura tra Minerva e Aracne – cfr. *Ov. met.* 6.1-145: per la fortuna tardo-antica del mito ovidiano e per i risvolti connessi al destino di Aracne, assimilata a figura mitico-narrativa della metafora di ‘testo’, nonché per quelli che portano a scorgere nella sua vicenda un apologo sui rapporti fra arte e potere, segnaliamo G. Rosati, *La strategia del ragno, ovvero la rivincita di Aracne. Fortuna tardo-antica (Sidonio Apollinare, Claudiano) di un mito ovidiano*, «Dictynna» 1, 2004, 63-82 – nei termini di «una disputa poetologica nel “tessuto” della poesia» (p. 85), poiché, secondo questa interpretazione, è lecito vedere nella diversità dei soggetti raffigurati dai due arazzi – la storia sulla fondazione della città di Atene in quello di Minerva, il ritratto irriverente degli dèi, che assumono sembianze multiformi e tramano inganni erotici ai danni di donne mortali, in quello di Aracne – «immagini contrapposte di due poemi specifici, l’*Eneide* di Virgilio e le *Metamorfosi* di Ovidio» (p. 86). Il resoconto della ricezione del contrasto fra l’*Eneide* e il poema ovidiano comporta un *excursus* orientato verso la migliore tradizione letteraria anglosassone. Non si trascurano né l’importanza di Ludovico Ariosto e di Torquato Tasso per il *Fortleben* del genere epico in età moderna né il peso delle teorie di Heinrich Wölfflin sul pensiero storico-letterario di Richard Heinze.

Recensioni

Salvatore Nicosia (“È morto al posto mio”: da Elias Canetti ad Elio Aristide, pp. 105-119) sintetizza l’approdo centrale della tematica affrontata – la fortuna del motivo dell’*antídosis* quale ‘scambio della vita’ – nella parole conclusive dell’approfondimento da lui svolto in un congruo e differenziato *corpus* di quattro autori: «La frequenza e la varietà dei casi documentabili in contesti diversi, indipendenti e lontani nel tempo, mostra che siamo in presenza di una struttura psicologica profonda. E spiega anche perché la psicoanalisi si ostini tanto a cercare nella cultura greca, e non soltanto nella mitologia, determinati archetipi capaci di chiarire quel mondo, ma al tempo stesso di spiegare quello che è venuto dopo» (p. 119). Viene approntata una descrizione dettagliata di *excerpta*, più o meno ampi, dai *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen 1954-1971* di Elias Canetti – vd. le pp. 31-34 dell’edizione italiana tradotta, con il titolo *La rapidità dello spirito. Appunti da Hampstead 1954-1971*, da Gilberto Forti (Milano, 1996) –, dagli *Erinnerungen, Träume, Gedanken* di Carl Gustav Jung – specialmente il cap. X, intitolato *Träume* –, dal *Maggid Mesharim* del rabbino Yôsêf Caro – precisamente 22 a 2, 38 b 2 e 68 b, per i quali si fa assegnamento sulla traduzione in inglese di ampi stralci del diario accolti nella monografia su Caro ad opera di Raphael Jehudah Zwi Werblowsky (Oxford, 1962) –, dai *Discorsi sacri* di Elio Aristide – cfr. soprattutto Aristid. Or. 2.11-15, 18, 24, 25-28, 37-44 ~ 4.11 ~ 5.18-25. Il saggio di N. rappresenta in realtà il breve capitolo di «una più ampia ricerca condotta su questo tema, e ormai in via di definizione» (p. 118 n. 35) dal titolo *Morire per un altro: non solo Alceste*. Esso combina l’acclarata conoscenza che lo studioso ha dell’opera di Aristide, e dei prodotti artistici della Seconda Sofistica *tout court*, con un’argomentazione avvincente e spedita, maggiormente connotata nel respiro vasto con cui egli svolge la percezione angosciosa della morte imminente insieme al processo psicologico che lo allevia, con vocazione serratamente intertestuale, scavando su ipocondrie dissolte dal «meccanismo della salvezza conseguita al prezzo della morte vicaria di altri» (p. 110), che eludono le barriere tra uno scrittore ‘americanista’ del calibro di Cesare Pavese ed un altro squisitamente ‘mitteleuropeo’ come Canetti – legato a Pavese da esplicite dichiarazioni di affinità e ‘fratellanza’ –, o quelle tra il misticismo ebraico di Caro e gli atteggiamenti di un intellettuale tardo-antico non estraneo ad ascendenze platoniche, ma pervaso da una religiosità, a momenti cupa, che prende forma nella vigile devozione al culto di Asclepio. «Importante è ricomporre l’equilibrio del dare e dell’avere. E lo si può fare in vari modi: attraverso l’offerta volontaria di Alceste che salva il marito votato alla morte (*mors mea, vita tua*), o la violenta rapina di Amestri (Erodoto VII 114), la moglie di Serse che giunta a vecchiaia fa seppellire vivi 14 giovani persiani per ingraziarsi a proprio favore il dio di sottoterra (*mors tua, vita mea*). Qui non c’è l’autosacrificio generoso e amorevole, né la violenza omicidiale esercitata sugli altri, né un qualsiasi rapporto a due, ma una semplice, indolore operazione ermeneutica» (p. 119).

Un indicativo taglio metodologico di impostazione pragmatica per lo studio della lingua e della letteratura latina è quello apprestato da Licinia Ricottilli (*Appunti sulla pragmatica della comunicazione e della letteratura latina*, pp. 121-170), che traccia due segmenti fondamentali nell’introdurre la questione: 1. *Aspetti e problemi dell’ottica pragmatica* e 2. *Pragmatica della comunicazione*, ulteriormente ripartiti, ri-

Recensioni

spettivamente, in 1.1 *Lottica pragmatica*, 1.2 *Pragmatica della letteratura*, 1.3 *Applicazioni alla linguistica ed alla letteratura latina* e in 2.1 *Pragmatica della comunicazione e letteratura*, 2.2 *Pragmatica della comunicazione e letteratura latina*. Contrariamente alle premesse della studiosa, che accenna all'intenzione di voler predisporre soltanto «alcuni elementi alla riflessione» (p. 121), ella conduce un'analisi minuziosa, che conclude lo studio con una ricca bibliografia e che risente oltretutto dell'elevata sensibilità linguistica da lei esercitata, nel novero della propria produzione scientifica, in una lunga serie di luoghi della storia letteraria romana particolarmente esemplificativi sul piano, sperimentale, di una prospettiva anche pragmatica ai testi, specie in riferimento alla commedia latina arcaica, all'epos virgiliano e all'orchestrazione enunciativa del dialogo senecano. A tal riguardo, si rivela essenziale il rapporto del *messaggio* – tanto una singola espressione linguistica, quanto un'intera opera letteraria – con l'*emittente*, con il *destinatario* e con la situazione enunciativa data dal *contesto* – che può essere, per esempio, di natura comunicativa, antropologica, filosofica, politico-sociale –, perché l'ottica pragmatica valuta il fenomeno linguistico nelle sue funzioni relazionali e discorsive, ma soprattutto 'il linguaggio in situazione' che si presenta nelle forme del dialogo. La storia degli apporti alla complessa metodologia viene puntualizzata accuratamente, a partire dai contributi di Charles Morris – a cui si può far risalire l'uso moderno del termine 'pragmatica' –, tenendo conto dei condizionamenti del 'pragmatismo' americano – non dimentichiamo Charles Sanders Peirce – e che «si tratta di una disciplina sorta solo negli anni Settanta, e che la sua elaborazione teorica è continuata negli anni Ottanta e sta tuttora perfezionandosi» (p. 140). Muovendo da coloro che hanno organizzato più specifiche teorie in chiave pragmatica e da quanti piuttosto ne hanno adoperato, più o meno parzialmente, alcune categorie interpretative – arricchendole talvolta con acquisizioni stimolanti –, le personalità si affollano in successione: ricordiamo selettivamente quelle di Émile Benveniste, Wolfgang Dressler, Tzvetan Todorov, Utz Maas e Dieter Wunderlich, Herbert Paul Grice, John Langshaw Austin, John Rogers Searle; la Scuola di Palo Alto con Gregory Bateson, Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin, Donald De Avila Jackson; inoltre, per quanto concerne l'applicazione trasversale della linguistica pragmatica alle letterature classiche, spiccano, insieme a quello della stessa R., i nomi di Alessandro Barchiesi, Maurizio Bettini, Gian Biagio Conte, Renata Raccanelli, Alfonso Traina. La *Lateinische Umgangssprache* (Heidelberg 1926) di Johann Baptist Hofmann aveva del resto introdotto la considerazione pragmatica, accostandola allo studio della lingua colloquiale latina e intorno al concetto di frase e al suo fattore tradizionale – la compiutezza di senso –, su cui si innestano i tratti sovrasegmentali – accento, intonazione, cadenza – e gli elementi extralinguistici – gestualità e mimica tra questi –, senza peraltro trascurare i presupposti mentali fra il parlante e gli ascoltatori. Illuminante è quel che la R. scrive in merito al trattato senecano *De beneficiis*, testo che si presta agevolmente ad analisi di indirizzo pragmatico, poiché esso contiene una forma di teoria antica della relazione: «Il *beneficium* appare infatti come una comunicazione analogica [...]. Nello studio del *de beneficiis* la concentrazione sulla struttura dell'interazione risulta proficua, proprio perché il *beneficium* si configura come sistema di interazione in cui quindi è possibile individuare la struttura delle

Recensioni

sequenze interattive, ed inoltre la “punteggiatura degli eventi”, i processi di schismogenesi simmetrica e complementare, il processo di cambiamento» (pp. 156-157).

Il contributo di Giovanni Salanitro (*Lepica greca e latina ed il suo riuso nell'età imperiale*, pp. 171-179), collocandosi in una lunga esperienza di studio sulla tradizione centonaria greca e latina, agli estremi della cui parabola includiamo la recente edizione dei sei *Vergiliocentones* minori curata da S. medesimo (Acireale-Roma 2009), indaga con chiarezza e calibrata concisione il sistema di influenze che vincolano il genere epico di ispirazione classica ai molteplici riusi a cui esso viene sottoposto intorno al V secolo d. C. L'analisi di S. procede sicura ed è svolta lungo due direttrici particolarmente utili alla prospettiva marcatamente filologica da lui seguita: da una parte, la silloge di *Homero-centones* composti da Eudocia Augusta, moglie di Teodosio II, e, dall'altra, i 162 esametri del centone virgiliano anonimo *Alceste* (= *Anth. Lat.* 15 Riese²), in cui viene trattato il mito della celebre eroina che decide di morire per mantenere in vita l'egregio consorte. A sottolineare l'indiscussa competenza dello studioso in un territorio proprio, vale la pena di ricordare – oltrepassando la poderosa produzione scientifica di S. sull'argomento e la generosa consuetudine di ricerche promosse sotto la sua guida in seno alle attività della scuola filologica catanese – i risultati ragguardevoli dell'edizione dell'*Alceste* che dobbiamo allo stesso S. (Acireale-Roma, 2007): essi sono efficacemente inclusi tra i *subsidia* nel testo critico dell'*Eneide* virgiliana rieditata da Mario Geymonat (Roma 2008).

La presenza nel XII sec. d. C., presso l'Abbazia di San Nicolò in Càsole, di un manoscritto di commedie aristofanee preso in prestito da un notaio, induce Umberto Albini (*Una scheda su Aristofane*, pp. 183-184) a ritenere che «l'irruzione di materiale laico in un ambiente sacro testimonia la forza di attrazione del grande commediografo ateniese e la sua capacità di oltrepassare le barriere ideologiche grazie a un'arte ricca di invenzioni sceniche e verbali» (p. 183) e a ragionare sulle qualità artistiche di questo 'Proteo del teatro' prendendo a campione gli *Acarnesi*, la più antica delle commedie a noi pervenute. «Passando dal caso singolo al complesso dell'opera si possono azzardare cautamente spunti interpretativi. Non si ricava, a mio parere, che Aristofane fosse solo uno scettico scanzonato, né che sbandierasse valori politici di qualche tipo. [. . .] Alcuni indizi potrebbero rivelare una simpatia per gli Spartani e indurre a ritenere il commediografo un uomo di centro-destra, un cimoniano (in ogni caso da sue commedie traspare una profonda conoscenza del dialetto spartano mai messo in berlina)» (p. 184).

In definitiva, l'insieme delle sollecitazioni suggerite dai contenuti pregevoli, qui offerti nei singoli contributi, mette in luce il valore di un libro di indubbia caratura metodologica, la cui forza consiste nell'eterogeneità di vedute che esso rileva, così da non smentire il temperamento fortemente mediatico della civiltà classica e da ripercorrere i traguardi sui quali sta lavorando l'attuale ricerca filologica.

FABIO NOLFO

Edoardo Bona, *La libertà del traduttore. L'epistola de optimo genere interpretandi di Gerolamo*. Testo latino, introduzione, traduzione e note, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2007, pp. 155, €13,00.

Il volume, pubblicato nella prestigiosa collana «*Multa Paucis*» diretta da G. Salanitro, propone in testo originale e in versione italiana la celebre *Epistola a Pammachio* (ep. 57) di Girolamo, in cui – com'è noto – l'autore si difende dall'accusa di aver tradotto in modo tendenzioso in latino la lettera che Epifanio di Salamina aveva inviato a Giovanni di Gerusalemme e così facendo scrive un piccolo trattato – egli stesso lo definisce altrove *libellus* – sulla traduzione.

Bona inizia il suo lavoro con un'introduzione generale su Girolamo (pp. 11-32), per poi concentrarsi sulla lettera a Pammachio, analizzandone l'occasione della composizione e, in dettaglio, la struttura e i contenuti (pp. 32-68).

Alle pp. 72-95 si rinviene pubblicato il testo latino (che è sostanzialmente quello edito da I. Hilberg in *CSEL* 54, Vindobonae 1910) con traduzione italiana a fronte. Dei criteri adottati per la traduzione italiana l'A. dà conto a p. 70, evidenziando la particolare difficoltà incontrata quando Girolamo mette a confronto diverse traduzioni in latino dello stesso passo dell'Antico Testamento. La traduzione si mostra in ogni caso scorrevole e ben condotta. Alle pp. 97-146 segue un ricchissimo commento in cui si discute soprattutto di questioni contenutistiche e interpretative, senza tuttavia tralasciare alcuni interessanti problemi di critica del testo.

In conclusione, ci troviamo di fronte a un'opera meritoria e di utilissima consultazione per ogni studioso di filologia classica e patristica.

MARIA ROSARIA PETRINGA

Edoardo Bona, *La libertà del traduttore. L'epistola de optimo genere interpretandi di Gerolamo*. Testo latino, introduzione, traduzione e note, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2007, pp. 155, € 13,00.

Il volume, pubblicato nella prestigiosa collana «*Multa Paucis*» diretta da G. Salanitro, propone in testo originale e in versione italiana la celebre *Epistola a Pammachio* (ep. 57) di Girolamo, in cui – com'è noto – l'autore si difende dall'accusa di aver tradotto in modo tendenzioso in latino la lettera che Epifanio di Salamina aveva inviato a Giovanni di Gerusalemme e così facendo scrive un piccolo trattato – egli stesso lo definisce altrove *libellus* – sulla traduzione.

Bona inizia il suo lavoro con un'introduzione generale su Girolamo (pp. 11-32), per poi concentrarsi sulla lettera a Pammachio, analizzandone l'occasione della composizione e, in dettaglio, la struttura e i contenuti (pp. 32-68).

Alle pp. 72-95 si rinviene pubblicato il testo latino (che è sostanzialmente quello edito da I. Hilberg in *CSEL* 54, Vindobonae 1910) con traduzione italiana a fronte. Dei criteri adottati per la traduzione italiana l'A. dà conto a p. 70, evidenziando la particolare difficoltà incontrata quando Girolamo mette a confronto diverse traduzioni in latino dello stesso passo dell'Antico Testamento. La traduzione si mostra in ogni caso scorrevole e ben condotta. Alle pp. 97-146 segue un ricchissimo commento in cui si discute soprattutto di questioni contenutistiche e interpretative, senza tuttavia tralasciare alcuni interessanti problemi di critica del testo.

In conclusione, ci troviamo di fronte a un'opera meritoria e di utilissima consultazione per ogni studioso di filologia classica e patristica.

MARIA ROSARIA PETRINGA

Aharon Quincoces Lorén, *Giuseppe in veste greca. Il racconto di Genesi 37-50 secondo il testo della LXX*, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2008, € 14,00.

Il volume di Quincoces Lorén presenta il testo greco della *Genesi* in cui si narra la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli, con una nuova traduzione italiana a fronte. Il testo è preceduto (pp. 9-43) da un'ampia introduzione sulla figura di Giuseppe, con un'appendice sulla traduzione greca dei Settanta (seguita da un utile elenco delle sue edizioni principali). Il testo riprodotto è, con minime divergenze (di cui si dà conto in nota), quello di Rahlfs-Hanhart (Stuttgart 2006²). La traduzione, scorrevole e condotta con sicurezza, è corredata di un consistente apparato di note a piè di pagina in cui si evidenziano le differenze fra l'originale ebraico e il testo greco. In appendice (pp. 111-139) è pure riprodotto il testo latino della *Vulgata* (secondo R. Weber-Gryson, Stuttgart 1994⁴).

LA. si sofferma inoltre sulle connotazioni per così dire ideologiche che animano la traduzione dei Settanta: «spiegare, nel passato, la presenza degli Ebrei in Egitto come fattore di stabilità e progresso» e «giustificare, nella cornice della cultura tolemaica, la presenza della comunità ebraica in Egitto come fattore economico e culturale positivo» (p. 38). In quest'ottica la figura di Giuseppe, «dai tratti umani e concilianti», costituirebbe in qualche modo il simbolo della pacifica convivenza fra i due popoli, in una certa contrapposizione a quella di Mosè, «deciso e intransigente».

Siamo in conclusione di fronte a un lavoro assai utile e istruttivo, che non mancherà di essere apprezzato dagli studiosi dell'Antico Testamento.

MARIA ROSARIA PETRINGA

Claudio Moreschini, *I Padri Cappadoci: storia, letteratura, teologia*, Città Nuova Editrice, Roma 2008, pp. 403.

È un libro nel quale sono stati, con fine garbo, combinati due intenti, che non di rado appaiono disgiunti, una rigorosa informazione culturale ed una gradevole agevolezza di lettura.

Il titolo mostra chiaramente che non si tratta di un'indagine specifica compatibilmente incentrata su un tema particolare, ma di un'ampia panoramica che affaccia su una visione complessiva. L'autore ha coordinato, con opportuni accorgimenti di connessione, i singoli elementi che compongono un grande quadro. Offre, congiuntamente, le figure dei Cappadoci e l'aspetto della seconda metà del IV secolo; non si sovrappongono però in una meccanicità di aggiunta, si compenetrano in naturalezza di influssi vicendevoli: quell'epoca sarebbe incomprensibile senza i Cappadoci, come essi lo sarebbero senza quel determinato ambiente. Ne risulta un'esposizione ad amplissimo ambito (Cappadocia cristiana; vicende storiche; letteratura e generi letterari perseguiti dai Cappadoci; filosofia cristiana; teologia trinitaria; cristologia; impegno ascetico; esegesi), che evita però la dispersione, perché la complessa molteplicità degli angoli visuali dai quali si possono considerare i temi è stretta nell'unità di un interesse speculativo.

I tre Cappadoci sono proiettati sullo sfondo in cui sono vissuti; hanno personalità ben distinte, che tuttavia ci appaiono come fuse in un clima unitario; hanno trattato generi letterari diversi, e talora in totale autonomia (i Carmi del Nazianzeno!), eppure sembrano integrarsi in una coerente cooperazione letteraria. La trattazione, connessa nella sua linearità di sviluppo, è tuttavia particolareggiata in precise suddivisioni, che salvaguardano dalla superficialità di giudizi generici, pur tutelandosi dal frammentarismo. La precisione con la quale sono state individuate le singole tematiche permette un'analisi insieme acuta nella profondità e protetta da derive. Moreschini ci suscita la gradevole impressione di affacciarci su un esteso panorama, nel quale gli eventi emergono situandosi in quella genuinità d'atmosfera nella quale si collocano anche i personaggi: storia, geografia, prosopografia convergono.

Il proposito di offrire uno spazioso quadro a carattere espositivo, se esclude l'appuntarsi su indagini specifiche, non preclude la presenza, in sottofondo, di tali indagini, pubblicate in altre sedi e fondate su agguerrite analisi critiche alla luce di una bibliografia accuratamente informata. L'indice degli autori, ai quali la trattazione fa riferimento, antichi e moderni, si stende per 18 colonne; alcuni entrano ripetutamente, ma lo fanno con una naturalezza ed una discrezione, per la quale il lettore tende a non rilevare la loro fitta sequenza. È una presenza che garantisce completezza d'informazione e fondatezza d'impostazione senza interferire sull'autonomia delle valutazioni personali; si fanno base d'appoggio al discorso; e l'ag-

Recensioni

giornamento è puntualissimo, poiché comprende anche opere ancora in corso di stampa (cfr. p.142 nota 26).

Di fronte tanto alla bibliografia quanto ai problemi, Moreschini dimostra una serena pacatezza; se affiorano dissensi sono equanimi nel tono, in conformità con l'impostazione per la quale egli non evoca questioni spinose, né lancia ipotesi audaci o brillanti; stende una lezione informativa, nella quale apprezza senza entusiasmi e rifiuta senza rudezze; al lettore non suscita interrogativi, offre una sicura base su cui collocarsi. Se l'esposizione è limpidamente fluida, non rischia tuttavia la superficialità, perché si avverte sempre una ricca sostanza che sta a fondamento; non di rado è densa, come alle pp. 200-202, dove il carattere dell'escatologia di Evagrio è messo in relazione con quella del Nisseno; sull'insussistenza del male (pp.192-193) prospetta un dibattito filosofico tanto impegnato nella discussione quanto perspicuo nel resoconto. Anche quando la semplice esposizione si tinge di discussione dotta, come quella sull'allegorismo pagano (pp. 357-358) o su quello del Nisseno (pp. 365-366), non attenua il suo carattere di perspicuità. L'autore vuole conservare il tono dell'esposizione piana e quando s'insinuano questioni che minacciano di scivolare nel complicato, rinvia ad approfondimenti specializzati (cfr. pp.162-163). Siccome suo intento è 'presentare', sono rari i suoi giudizi sia sul valore teologico che su quello letterario.

Lo stile è regolarmente improntato di una distinzione scorrevole, lontana sia dallo sciatto che dal ricercato; è immune dalla frequente durezza, spesso aggravata di astruso, di molte indagini 'impegnate'.

La bibliografia sui Cappadoci, complessivamente abbondante, offre spesso risultati di sicuro affidamento, s'incentra però, di norma, su singoli aspetti. Qui abbiamo una novità, che della sintesi ha la ricchezza, e della composizione degli elementi la positività di uno sguardo completo. Permette di cogliere in una visione unitaria una delle svolte più drammatiche e più decisive della storia, in una lettura attraente nella sua gradevole naturalezza.

FRANCESCO TRISOGLIO

NOTIZIARIO BIBLIOGRAFICO*

*A cura di Anna Quartarone Salanitro

Alfredo Ghiselli, *Scritti minori*, a cura di G. G. Biondi e M. Bonvicini, Stilgraf, Cesena 2008, pp. 401, € 38,00.

Vengono pubblicate – lodevole iniziativa! – le *Kleine Schriften* dell'insigne Maestro, in occasione dei suoi novant'anni.

Bruno Zucchelli, *Scritti minori*, a cura di G.G. Biondi e G. Burzacchini, Stilgraf, Cesena 2009, pp. 672, € 38,00.

Il volume intende essere un atto di stima per la lunga e infaticabile esperienza di docente e di ricercatore di Zucchelli, recentemente scomparso.

Giovanni Maggiali, *Il carme 68 di Catullo*, Stilgraf, Cesena 2008, pp. 300, € 36,00.

Edizione critica e commento del celebre carme catulliano.

Francesco Petrarca, *Africa. Libro V*, a cura di Stefania Voce, Stilgraf, Cesena 2008, pp. 241, € 32,00.

Ricco commento del V libro del poema petrarchesco. Alla fine la Bibliografia e due utili Indici.

Carmelo Salemme, *Le possibilità del reale*, Loffredo, Napoli 2009, pp. 137, € 14,50.

Testo critico, traduzione e ricco commento di Lucrezio, *De rerum natura*, 6.96-534.

D. Giunio Giovenale, *Satira 13*, a cura di Flaviana Ficca, Loffredo, Napoli 2009, pp. 195, € 17,50.

Introduzione, testo, traduzione e commento. Segue la Bibliografia e l'Indice dei luoghi citati.

Claudiano, *Aponus (carm. min. 26)*, a cura di Ornella Fuoco, Loffredo, Napoli 2008, pp. 151, € 13,00.

Il testo di questo componimento di cento versi, che descrive una famosa sorgente ter-

male, è accompagnato da una traduzione ed è preceduto da una introduzione e seguito da un puntuale commento.

Prospero d'Aquitania, *Ad coniugem suam*, Stefania Santelia, Loffredo, Napoli 2009, pp. 236, € 14,50.

Introduzione, testo, traduzione e commento del carme di Prospero. In appendice, testo e traduzione del *Liber epigrammatum*. Infine Bibliografia e due utili Indici.

Emanuele Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Laterza, Bari 2009, pp. 450, € 30,00.

Il volume, preceduto da una densa prefazione di Mario Citroni, propone una ricostruzione compiuta del personaggio Cicerone e si articola in ben 26 capitoli, seguiti da una ricca bibliografia.

Antonio La Penna, *La cultura letteraria a Roma*, Laterza, Bari 2006, pp. 288, € 20,00.

Vengono qui evidenziati i rapporti fra letteratura e politica a Roma dalle origini fino alla dissoluzione dell'impero. Infine Bibliografia essenziale e due Indici.

Alessandro Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell'impero romano*, Laterza, Bari 2006, pp. 337, € 20,00.

Interessante monografia di sapore attuale. Infine una ricca Bibliografia.

Fabio Roscalla, *Arche megiste. Per una didattica del greco antico*, ETS, Pisa 2009, pp. 342, € 25,00.

Il volume raccoglie il lavoro pluriennale dell'A., e riguarda, a vari livelli, l'insegnamento del greco dal ginnasio al liceo, dall'Università fino alle scuole di specializzazione.

AA.VV., *Agostino a scuola: letteratura e didattica*, a cura di Fabio Gasti e Marino Neri, ETS, Pisa 2009, pp. 191, € 18,00.

Notiziario bibliografico

Il pregevole volume presenta gli Atti della Giornata di studio di Pavia (13 Novembre 2008): si segnala l'importante e impegnativa relazione di Sergio Audano, di oltre 50 pagine!

Ruricio di Limoges, *Lettere*, a cura di Marino Neri, ETS, Pisa 2009, pp. 416, € 25,00.

Introduzione, testo, traduzione e ricco commento delle 83 lettere di Ruricio (V/VI sec.), preziosa testimonianza di vita vissuta e di virtuosismo letterario.

Chiara Renda, *La pro Sestio* tra oratoria e politica, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007, pp. 250, € 32,00.

Interessante monografia sulla celebre orazione ciceroniana. Alla fine Bibliografia e Indice dei luoghi citati.

AA.VV., *Studi in ricordo di Gaetano Compagnino*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008, voll. I-II, pp. 1428, € 60,00.

Ricca miscellanea di studi in memoria di G. Compagnino, illustre italianista dell'Ateneo catanese.

Gianfranco Nuzzo, *Le Odi e l'Inno secolare*, Flaccovio, Palermo 2009, pp. 332, € 20,00.

Vengono tradotti in versi italiani con testo latino a fronte i quattro libri delle *Odi* e *l'Inno secolare* di Orazio. Precede una lucida, magistrale Presentazione di Gian Franco Gianotti ed un saggio introduttivo di Nuzzo su «Spazio geografico e spazio letterario nella lirica oraziana».

Miryam De Gaetano, *Scuola e potere in Draconzio*, Dell'Orso, Alessandria 2009, pp. 486, € 45,00.

Ricca e interessante analisi sulla poesia draconziana, che diventa rivelatrice della trasformazione politica e culturale dell'identità romana alla fine della tarda antichità.

Quinto Ennio, *Annali. Frammenti di collocazione incerta*, a cura di Giorgio

Jackson e Domenico Tomasco, Liguori, Napoli 2009, vol. V, pp. 651, € 55,00.

Il volume, ricchissimo, contiene i Commentari ai frammenti enniani di sede incerta. Precede una lucida Avvertenza di Enrico Flores, eccellente coordinatore del gruppo di lavoro napoletano che, nell'arco di pochi anni, ha realizzato l'edizione, la traduzione e il commento dell'intero Ennio epico.

Alfredo Buonopane, *Manuale di epigrafia latina*, Carocci, Roma 2009, pp. 310, € 32,30.

Pregevole manuale corredato di centinaia di tavole illustrative.

Roberta Rizzo, *Prosopografia siciliana nell'epistolario di Gregorio Magno*, Aracne, Roma 2009, pp. 131, € 10,00.

Dal ricco epistolario di papa Gregorio Magno, l'A. trae tutte le notizie che il pontefice forniva sulla Sicilia del suo tempo, scrivendo a diversi personaggi (laici ed ecclesiastici).

Aristotele, *Sull'anima II. La fisica dell'anima e delle sue facoltà sensoriali*, a cura di Giovanna R. Giardina, Aracne, Roma 2009, pp. 206, € 12,00.

Il pregevole volume contiene l'introduzione, il testo greco, la traduzione e le note del libro II del *De anima*. Precede una breve Presentazione di Richard Bodéus.

L. Zurli - N.Scivoletto - P. Paolucci, *Anonymi versus serpentini*, Weidmann, Hildesheim 2008, pp. 206, s.i.p.

Il testo critico è curato da Lorian Zurli, la traduzione è del compianto Nino Scivoletto e il commento di Paola Paolucci. Seguono vari Indici.

Antonia Giannouli, *Die beiden byzantinischen Kommentare zum großen Kanon des Andreas von Kreta*, OeAW, Wien 2007, pp. 427, s.i.p.

Si fornisce il testo critico di entrambi i Commentari. Infine la ricca Bibliografia e vari Indici.

Notiziario bibliografico

Eirini Afentoulidou-Leitgeb, *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I von Konstantinopel*, OeAW, Wien 2008, pp. 245, s.i.p.

Introduzione (con Bibliografia), testo critico e commentario. Infine utili Indici.

Karin Zeleny, *Itali modi*, OeAW, Wien 2008, pp. 292, s.i.p.

Accurato studio sulla versificazione della poesia latina nell'età augustea.

Francesca Prometea Barone, *Iohannis Chrysostomi, De Davide et Saule, Homiliae tres*, Brepols, Turnhout 2008, pp.C+ 77, s.i.p.

Pregevole edizione critica delle tre omelie di Giovanni Crisostomo. Accurata l'Introduzione e utili gli Indici (dei nomi e dei luoghi della Sacra Scrittura).

Pierpaolo Fornaro, *Tradizione di tragedia. L'obiezione del disordine da Omero a Beckett*, Arcipelago, Milano 2009, pp. 382, € 16,00.

Il presente saggio tratta del tragico quale motivazione speculativa o concetto filosofico, e come tale appare, assai prima della tragedia, in Omero.

AA. VV., *Quaderni del Dpt. A. Rostagni*, Pàtron, Bologna 2008, pp.169, € 14,00.

Fra i vari contributi del volume citiamo quelli di A. Zumbo e P. Mastandrea.

Gabriele Burzacchini, *Lyra conversa*, Pàtron, Bologna 2009, pp. 63, € 8,00.

Il bel volumetto contiene le traduzioni dei frammenti e dei componimenti compresi nell'antologia dei «Lirici greci» pubblicata da Burzacchini e da Enzo Degani e costituisce pertanto un agile strumento di supporto dell'antologia.

Alfonso Traina, - Patrizia Paradisi, *Appendix Pascoliana*, Pàtron, Bologna 2008, pp. 120, € 12,00.

È la seconda edizione, riveduta e accresciuta, rispetto alla prima del 1993.

AA.VV., *Clementia Caesaris. Modelli etici, parentesi e retorica dell'esilio*, Palumbo, Palermo 2008, pp. 382, € 30,00.

Il volume – a cura di Giusto Picone – si compone di due sezioni: nella prima parte vengono pubblicati gli interventi degli Studiosi; la seconda ospita gli interventi degli Studenti, partecipanti ad un Seminario di Letteratura latina svoltosi nell'Università degli Studi di Palermo.

Salvatore Martorana, *L'opera scritta*, Bonanno, Acireale-Roma 2009, pp.183, € 18,00.

Si tratta di interessanti saggi sulla cultura classica, nonché su Dante e su Verga.

Margherita Cassia, *La piaga e la cura*, Bonanno, Acireale-Roma 2009, pp. 173, € 15,00.

Il bel volume ha come sottotitolo: *Poveri e ammalati, medici e monaci nell'Anatolia rurale tardoantica*.

Gaetano G. Cosentini, *Sopravvivenze di religiosità greco-bizantina nella Sicilia orientale e negli Iblei*, Rotary Club, Ragusa 2009, pp. 79, s.i.p.

L'interessante volumetto – corredato di numerose illustrazioni – studia le sopravvivenze della religiosità bizantina in Sicilia.

AA. VV., *Ricordando Renato*, Morrone, Siracusa 2009, pp. 543, € 25,00.

Ponderoso volume in ricordo di Renato Randazzo, stimato docente di Latino e Greco presso il Liceo Classico «Tommaso Gargallo» di Siracusa.

Vittorio De Marco, *Saticula. Saggio filologico sulle iscrizioni romane di Sant'Agata dei Goti*, Pro loco di Sant'Agata dei Goti, Benevento 2008, pp. 75, € 10,00.

Saggio inedito di V. De Marco, per lunghi anni Ordinario di Grammatica greca e latina all'Università di Milano. Notevole il profilo di De Marco scritto da Mario Geymonat, a testimonianza del valore scientifico dello Studioso.

Notiziario bibliografico

Luciano Canfora (Cur.), *Artemidorus Ephesius*, Edizioni di pagina, Bari 2009, pp. 56, € 12,00.

Esemplare edizione del testo di Artemidoro, accompagnato da un breve commentario.

AA.VV., *Prime giornate Virgiliane*, a cura di Antonio V. Nazzaro, Poligrafica S. Giorgio, S. Giorgio del Sannio 2008, pp. 112, s.i.p.

Il pregevole volumetto raccoglie tre relazioni: di Giovanni Polara, di Arturo De Vivo e dello stesso Nazzaro. Seguono utili Indici.

AA.VV., *Sport e cultura nel mondo antico: il contributo della Sicilia*, Liceo Classico «Leonardo», Giarre 2008, pp. 152, s.i.p.

Il volume, riccamente illustrato, mette in luce il contributo dato nell'antichità dalla Sicilia allo sviluppo armonico di sport e cultura.

Roberta Rizzo, *Papa Gregorio Magno e la nobiltà in Sicilia*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2008, pp. 378, s.i.p.

Questo volume studia le condizioni della classe nobiliare in Sicilia alla fine del VI se-

colo e ha come fonte primaria l'epistolario di Gregorio Magno.

Ovidio, *Metamorfosi*, vol. III, a cura di Gianpiero Rosati, Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla), Milano 2009, pp. 359, s.i.p.

Lavoro fondamentale che offre testo critico, traduzione (è di Gioachino Chiarini) e commento esaustivo dei libri V e VI.

Giampietro Marconi, *Sainte-Beuve e De Musset latini*, F. Serra, Pisa-Roma 2009, pp. 199, s.i.p.

Esemplare edizione ed esauriente commentario.

Martin Bazil, *Centones Christiani*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 2009, pp. 342, € 30,00.

Studio approfondito dei quattro centoni virgiliani cristiani (*De ecclesia*, *De Verbi incarnatione*, *Versus ad gratiam Domini* e il centone di Proba). Infine una ricca, ben articolata Bibliografia, a testimonianza del grande interesse degli Studiosi in questi ultimi anni per il genere centonario.

NORME PER I COLLABORATORI

- 1) I contributi proposti per la pubblicazione devono essere inviati alla Segretaria di redazione (Dott.ssa Anna Quartarone Salanitro, via Andrea Costa, 8 - 95129 Catania), redatti in forma definitiva (anche nei dettagli), unicamente su dischetto, corredato di una copia su carta. In calce al contributo occorre aggiungere un breve sommario in lingua latina. Si raccomanda di indicare l'indirizzo al quale l'autore desidera ricevere le bozze.
- 2) I brani di testo latino, nonché i titoli delle opere, antiche e moderne, saranno corsivi; i nomi degli autori vanno scritti normalmente, senza maiuscoletti. I titoli dei periodici, indicati con le sigle in uso nell'«Année Philologique», saranno posti tra virgolette.
- 3) I collaboratori riceveranno solo le prime bozze (la seconda revisione sarà curata dalla redazione). Ogni variazione apportata rispetto al testo originale potrà essere loro addebitata. Le bozze dovranno essere corrette e restituite entro dieci giorni alla Segretaria di redazione.

QUESTO VOLUME È STATO COMPOSTO CON I CARATTERI DISEGNATI
DA JOHN BASKERVILLE (1706-1775) NELLA VERSIONE DIGITALIZZATA
DALLA INTERNATIONAL TYPEFACE CORPORATION DI NEW YORK
E STAMPATO PRESSO LA TIPOGRAFIA UNIVERSITARIA DI CATANIA
NEL MESE DI NOVEMBRE DEL 2010

Autorizzazione del Tribunale di Catania n. 435 del 14 gennaio 1975

Direttore responsabile Michele R. Cataudella