

IL LATINO E LA SUA EREDITÀ

a cura di
Carmelo Nicolò Benvenuto
Raffaella Cantore
Valentino D'Urso
Chiara Telesca



AKRIBOS ANAGINOSKEIN

Comitato di direzione: Eugenio Amato (Univ. Nantes); Michele Bandini (Univ. Basilicata); Luciano Canfora (Univ. Bari); Federico Condello (Univ. Bologna); Aldo Corcella (Univ. Basilicata); Carlo Vittorio Di Giovine (Univ. Basilicata); Elena Esposito (Univ. Basilicata); Martin Korenjak (Univ. Innsbruck); Luigi Lehnus (Univ. Milano); Rosa Maria Lucifora (Univ. Basilicata); Antonio Rigo (Univ. Venezia); Antonio Stramaglia (Univ. Bari).

Comitato redazionale: Carmelo Nicolò Benvenuto (Univ. Basilicata); Raffaella Cantore (Univ. Ferrara); Fjodor Montemurro (Univ. Basilicata); Chiara Telesca (Univ. Innsbruck).

In copertina: Laurentius de Voltolina, *Liber ethicorum des Henricus de Alemannia*, seconda metà del XIV sec. (da Wikimedia Commons)

IL LATINO E LA SUA EREDITÀ

a cura di

Carmelo Nicolò Benvenuto

Raffaella Cantore

Valentino D'Urso

Chiara Telesca



Basilicata University Press

Il Latino e la sua eredità / a cura di Carmelo Nicolò Benvenuto,
Raffaella Cantore, Valentino D'Urso, Chiara Telesca. – Potenza :
BUP – Basilicata University Press, 2025. – XXXIV, 431 p. ; 24 cm. –
(AKRIBOS ANAGINOSKEIN ; 4).

ISSN: 2784-8523

ISBN: 978-88-31309-39-4

Prima edizione / First edition: 2025

Published in Italy

License Creative Commons Attribution - Non Commercial - No
De-derivatives 4.0 International



Gli Autori mantengono il copyright sui loro contributi
Authors retain the copyright

BUP - Basilicata University Press
Università degli Studi della Basilicata
Biblioteca Centrale di Ateneo
Via Nazario Sauro 85
I - 85100 Potenza
<https://bup.unibas>

Published in Italy

Prima edizione: giugno 2025

Gli E-Book della BUP sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Rosa Maria Lucifora
Premessa

VII

LA LONGA AETAS DEL LATINO: UN'EREDITÀ MULTIFORME

Giuseppe Russo

Tra storicismo e classicismo: il Latino contro la cancel culture 3

Donata Violante

Gli epitaffi dei Faustini e la funzione del Latino nelle iscrizioni ebraiche di Venosa in epoca tardoromana e romano-barbarica 15

Giovanni Brandi Cordasco di Salmena

Il Latino giuridico: lessico tecnico in alcuni celebri paradigmi letterari 41

Fabio Stok

Il Latino lingua della scienza: dementia da Plauto alla psicopatologia 91

Teofilo De Angelis

Latino tecnico e poesia dell'ars medica: il De Euboicis aquis di Pietro da Eboli 107

Fulvio Delle Donne

Lo stilus supremus del dictamen: Pier della Vigna come modello prosastico del XIII secolo 117

Jean-Pierre Caillet

Esaltare il re attraverso il testo e l'immagine: l'esempio dei Carolingi e la sua lunga posterità 135

Valentino D'Urso
I calamistri, ovvero lo stile 'arricciato'. Sulla storia di un termine da Cicerone a Tacito 159

Michele Bandini
Un verso di Terenzio [Eun. 41] e la sua fortuna 199

Aldo Corcella
Due presunte citazioni da Apuleio nella Vita et passio s. Christinae di Alfano di Salerno 211

PER GENERA ET SPECIES: I CLASSICI E LA LORO EREDITÀ

Teofilo De Angelis
La Diana del carme XXXIV di Catullo e la tradizione religiosa romana 263

Maria Luisa Delvigo
Ira numinis: colpa e punizione da Gallo a Ovidio 281

Carlo Di Giovine
Infelicità e paure. Topoi e metafore in Seneca, Epist. ad Luc. 74 293

Paolo Esposito
«Fraterno primi maduerunt sanguine muri» 301

Cesare Mariano
«Videbunt in quem transfixerunt». Il testo della traduzione latina di Gv 19,37 e i suoi significati cristologici e soteriologici 323

PARADIGMI 'IMPERTINENTI' DI EREDITÀ: I CARMINA BURANA E L'ELEGIA EROTICA DEGLI UMANISTI

Armando Bisanti
Vino, donne e canto nei Carmina Burana 353

Antonietta Iacono
Elegia e parodia elegiaca dall'Hermaphroditus del Panormita agli Epigrammata di Porcelio de' Pandoni 405

Premessa

Nel 2021, l'Associazione Italiana di Cultura Classica (AICC) istituì la *Giornata Mondiale del Latino* (GML), nell'auspicio di spezzare il cerchio dell'isolamento generato dalla drammatica congiuntura della pandemia COVID-19 e di contrastare le accuse, da più parti e ormai da lungo tempo mosse alla disciplina, di elitarismo e inadeguatezza alle esigenze di una società post-digitale. Grazie alla notevole capacità divulgativa della 'rete' AICC, presente in tutt'Italia con innumerevoli delegazioni, quell'anno si moltiplicarono le iniziative indirizzate al pubblico dei non specialisti, e così negli anni successivi; da allora, la celebrazione della GML è divenuta attesa consuetudine, affiancandosi ad altre avviate da organismi qualificati – *in primis* la Consulta Universitaria di Studi Latini (CUSL) – talune spontanee, tali altre dedicate a occasioni peculiari, intese a valorizzare il contributo delle lingue classiche nell'istruzione e a tutelarne lo studio¹. Negli ultimi anni, un

¹ Dal 2017 l'AICC celebra anche la Giornata Internazionale del Greco, istituita dal governo ellenico; nel 2019-2020 la Consulta Universitaria di Studi Latini (CUSL) istituì nel suo seno la Commissione "Cultura e Società" (CCS), coordinata da Maria Luisa Delvigo, finalizzata a sensibilizzare la società civile e le istituzioni formative a un insegnamento del Latino capace di 'conservare' senza arretrare di fronte all'innovazione didattica, agli strumenti del digitale, e quindi di arretrare ancor oggi agli allievi importanti benefici educativi. Forte impatto sociale, per l'ampia partecipazione di ricercatori, docenti in aggiornamento, scolaresche, ebbe il convegno che la CCS, affiancata dal presidente nazionale CUSL, Mario De Nonno, tenne presso l'Università di Chieti-Pescara nel 2021: le relazioni sono consultabili in *Latino, scuola e società*, Atti del convegno CUSL (Chieti, 21-22 aprile 2022), cur. F. Berardi, M. L. Delvigo, M. De Nonno, «Biblioteca di Classico-Contemporaneo», 13 (2022). Tra i saggi ricordo almeno quelli di A. Balbo, *Cosa*

fervore di resilienza ha pervaso altri Paesi d'Europa – specie la Francia e il Regno Unito – concretizzandosi in progetti volti a rafforzarne lo studio, estendendolo dal privato al pubblico²; un *input* positivo è inoltre pervenuto dal Consiglio d'Europa, che dal 2006 più volte, anche di recente sebbene con una certa timidezza, si è espresso sui benefici educativi della cultura classica riconoscendone le lingue quali 'facilitatrici' di *European Soft Skills (ESS)*, ossia *Competenze Trasversali Europee (CTS)*. Nella fattispecie, ha indicato nello studio di Latino e Greco – purché al passo con l'innovazione nei metodi didattici e le trasformazioni delle tecniche di comunicazione – un valido supporto nell'acquisizione di due specifiche categorie di *CTS*: *alfabetico-funzionali* e *meta-linguistiche*, inerenti le une alla padronanza della lingua-madre, le altre a quella delle lingue straniere. Va ricordato, ove ciò paresse limitativo, che il sistema all'interno del quale gli *ESS* sono classificati richiede nella sua applicazione che ciascuno di essi interagisca con gli altri, in un processo educativo globale, di maturazione umana e professionale degli allievi. Di fatto nessuna lingua, né moderna né antica, può esser padroneggiata a prescindere dal contesto storico-sociale nel quale la si parla o la si è parlata, perciò studiare Latino significa studiarne non solo le espressioni linguistiche, e non solo cristallizzate nel tempo, ma nella loro evoluzione; e più ampiamente studiarne la civiltà e la sua recezione nei territori di espansione dell'Impero: smarrirne la conoscenza equivarrebbe pertanto a smarrire la percezione delle stesse radici della civiltà d'Europa; al contrario,

resterà del Latino dopo il Covid? Prospettive e orizzonti di insegnamento e ricerca, pp. 16-29; M. L. Delvigo, *Più Latino per tutti*, pp. 30-35; R. Tabacco, *@latino. Digitale per il latino e latino per il digitale*, pp. 122-136. Richiamo l'attenzione anche sull'altro, recente, convegno curato dal medesimo team: *Res Novae. Il latino nella società post-digitale*, Pavia 24-26 ottobre 2024. Ricordo inoltre A. Balbo *Insegnare Latino. Sentieri per una didattica ragionevole*, Torino 2022², in particolare pp. 24-53, dove lo studioso riflette sul «Latino a scuola nel terzo millennio».

² Il *Manifesto CUSL del 2022 (Latino per la scuola, Latino per una società plurale)*, curato dal presidente CUSL De Nonno (cfr. <https://www.cusl.eu/wordpress/?p=2087>), propone importanti elementi motivazionali allargando lo sguardo dall'Italia ad altri Paesi Europei, con particolare attenzione a Francia e Regno Unito.

promuoverla dà un contributo non irrilevante alla *consapevolezza della cittadinanza* – altro specifico *ESS* – nazionale ed europea³.

Quanto poi al preteso contrasto fra una formazione umanistica che includa il Latino (e casomai il Greco) e quella tecnico-scientifica, viene smentito dai risultati che generazioni e generazioni di laureati, già diplomati al Liceo Classico e allo Scientifico tradizionale, raggiungono ancorché nei campi degli studi filologico-letterari e linguistici, o di quelli storici e giuridici, in quelli di medicina, biologia, ingegneria, etc., in grazie di risorse culturali che non si riducono a saperi nozionistici e lessicali, ma riguardano l'attivazione di meccanismi intellettuali relativi appunto agli *ESS: della matematica, della scienza e della tecnica*; o quelli dell'autonomia di giudizio e del metodo di apprendimento – ossia *dell'imparare a imparare* – e altri ancora. Né posso tacere della *CTS del bello*, che riguarda il discernimento nella letteratura e nelle arti: per lunghi secoli nei quali furono di svago e di istruzione, in una scuola che incoraggiava gli allievi nelle pratiche di *imitatio* stilistica e di commento, i Classici favorirono il perdurare del sistema dei generi letterari, la trasmissione di *topoi*, di convenzioni retoriche e artistiche, etc., e perpetuando il 'messaggio' degli *auctores* si fecero 'lievito' alle letterature e alle arti figurative romanze⁴.

³ Il primo pronunciamento formale del Consiglio Europeo sugli *ESS* apparve in G.U. 2006/962/CE; lo spirito ne venne ribadito in G.U. 4/06/2018 It. C 189/1, con esplicite sollecitazioni alla valorizzazione dello studio delle lingue classiche per la ricchezza di risorse culturali da esse derivanti ai giovani, ma anche ad un rinnovamento nelle strategie didattiche. Né la scuola, né tanto meno l'università, sono del resto rimaste sorde alle necessità dell'innovazione: il 'fenomeno' che senza dubbio significa in maggior grado questo lavoro, condiviso da scuola e università, è quello della Certificazione Linguistica del Latino, che ha condotto la CUSL a elaborare un *Syllabus* basato sul QCER, che classifica i livelli lessicali e sintattico-grammaticali del Latino da A1 a C2.

⁴ Per i benefici degli studi classici sullo sviluppo degli *ESS*, vd. R. M. Lucifora, *Latino e Competenze Trasversali Europee: una lingua 'morta' per il futuro professionale*, in *Latino, scuola e società* cit., pp. 80-88: che il riconoscimento della funzione di 'facilitatore' di conoscenze sia tra gli

Conclusa questa brevissima nota, mi accingo a una veloce anteprima dei saggi contenuti nel presente volume, non senza un ultimo rilievo, relativo alla sua struttura catalettica che rispecchia i programmi di due edizioni della *GML* celebrate all'Università della Basilicata in collaborazione con l'AICC di Potenza. Ci rivolgemo – com'è appunto nello spirito 'ecumenico' della Giornata – a un pubblico composto di studiosi, studenti, scolari, cittadini colti, e principalmente di docenti della scuola secondaria in funzione di aggiornamento e – perché no? – di rimotivazione professionale. Così, consapevoli del fatto che quello di dar compiutamente conto di una *eredità* tanto imponente e varia qual è quella del Latino sarebbe stato obiettivo irrealizzabile, abbiamo preferito offrire *specimina* esemplari, in una prospettiva diacronica e multi-disciplinare, che cercherò di ricostruire qui, sul filo non o non tanto della 'militanza' degli studiosi in questo o in quel campo disciplinare, ma degli interessi che ne accomunano gli approcci di ricerca⁵.

1. *La longa aetas del Latino: un'eredità multiforme*

Apro la mia rassegna con un gruppo di saggi disomogeneo per la diversità dei campi disciplinari, omogeneo invece per l'attenzione alla 'longevità' che ha reso il Latino strumento di comunicazione sociale, di encomio, di educazione, di memoria collettiva; e giacché mai come nel nostro tempo lo studio del Latino è stato osteggiato, inizio da Giuseppe Russo (*Tra storicismo e classicismo: il Latino contro la cancel culture*): rivolgendo lo sguardo alla motivazione dei docenti, R. mette in campo validi argomenti a confutazione dei pregiudizi che lo

elementi determinanti per motivare e rimotivare allo studio del Latino mostrano le raccomandazioni sempre rinnovate nelle indicazioni nazionali per i programmi scolastici a una impostazione inter- e trans-disciplinare.

⁵ Per ambedue le edizioni della *GML* celebrate a Potenza abbiamo scelto il titolo de «Il Latino e la sua eredità». I lavori sono stati offerti in aggiornamento ai docenti della scuola secondaria tramite l'inserzione nel Catalogo "SOFIA" del MIM; l'erogazione in forma *blended* (ossia, in presenza e da remoto, tramite la piattaforma telematica UniBas) ha implementato la disseminazione dei risultati, conferendo alle iniziative respiro nazionale.

vogliono inutile, se non addirittura nocivo nella formazione dei giovani. Sostanzialmente, il saggio intende rispondere a due questioni fondamentali e senza dubbio complementari: «perché studiare il Latino» e «perché seguire modelli classici». Ad esse, secondo la condivisibile affermazione dello studioso, si può dare «un'unica risposta integrata», in grazie del potenziale di contrasto che una conoscenza del lascito culturale di Roma garantisce rispetto ad una sua rappresentazione falsata dall'ignoranza o dalle ideologie. Rimuovere le distorsioni consente infatti la restituzione di un quadro che, lungi dall'essere uniformemente caratterizzato da principi classisti, sessisti, razzisti, imperialisti, etc., risulta invece problematico, specchio di una civiltà al cui interno vanno definendosi *ab origine*, sotto l'influsso civilizzatore delle filosofie greche, valori universali e diritti umani. In questa prospettiva, lungi dal dover esser considerato fuori luogo nell'odierna società democratica, il Latino si mostra versatile strumento di pluralismo culturale. E così, lo studio linguistico si rivela non esercizio attardato, bensì prezioso per una conoscenza non filtrata da 'traduzioni' o poco accurate, o condizionate da pregiudizi o addirittura da malafede. Sottolineata la rilevanza del Greco per un pieno avvicinamento alle scienze dell'Antichità, e constatato che gli strali della *cancel culture* si sono accaniti assai meno contro di esso, probabilmente perché la presenza nell'offerta didattica nei licei è limitatissima, R. ammonisce poi che se ne potrà preservare lo studio soltanto preservando quello del Latino, vale a dire tutelando un modello formativo, qual è quello del Liceo Classico, apprezzato anche in altri Paesi Europei. Indebolirlo o peggio rinunciarvi sarebbe depauperante e in sé, e sul piano della coscienza storica di una civiltà che, a partire almeno dal II sec. a. C., si salva dalla marginalità grazie all'eredità che il Latino ne consegna all'Occidente, a suo tempo per il tramite della scuola cristiana⁶.

⁶ Russo si richiama *in limine* al magistero di Alfonso Traina, che al profilarsi della 'guerra' contro il Latino, bersagliato da critiche sociali e riforme sempre più limitative nel sistema istruttivo, rilevò l'ingiustizia di un giudizio nel quale «da fatto culturale» esso era divenuto «fatto ideologico, simbolo di educazione elitaria, e quindi di discriminazione sociale». Quanto l'allarme dello studioso fosse fondato mostra

Il pluralismo culturale e linguistico è all'attenzione anche nel saggio di Donata VIOLANTE (*Gli epitaffi dei Faustini e la funzione del Latino nelle iscrizioni ebraiche di Venosa in epoca tardoromana e romano-barbarica*), che illustra un paradigma di «Latino mediatore tra le genti» dal punto di vista della comunità ebraica di *Venusia*: in genere – ricorda la studiosa – la lingua comune della diaspora è il Greco, sia in Oriente che in Occidente, affiancato o sostituito dall'Ebraico nei monumenti funerari; l'area venosina antica però rivela una discreta presenza del Latino nelle epigrafi del periodo tra i secc. IV e VI. Con un'accurata analisi delle condizioni socio-economiche delle famiglie che ne fanno uso pubblico nelle epigrafi funerarie di tale area, l'A. giunge alla conclusione che la lingua di Roma costituisca un segno identitario, a cui unicamente soggetti privilegiati possono far ricorso. Per lo più, le epigrafi si riferiscono infatti a personaggi che, in grazie dello *status* economico agiato e dell'autorevolezza in ambito sinagogale, tendono a presentarsi quali arbitri di una convivenza pacifica tra gli Ebrei stessi, i Cristiani, le *Gentes*. La V. offre così un piccolo, ma eloquente, *specimen* di un multiculturalismo che integra al binomio Latino-Greco una componente minoritaria, ma senz'altro di grande peso testimoniale per la storia dell'integrazione ebraica su suolo italico, e tanto più significativo, in quanto paradigmatico di una situazione analoga a quella di altre sullo sfondo territoriale del Sud-Italia tra Tardo-Antico e inizi del Medioevo⁷.

Ho fatto cenno sopra dei lessici speciali con i quali il Latino pone le basi per la terminologia moderna di scienza e

l'accentuarsi negli anni del *trend* di sottovalutazione, con conseguenze pesanti anche sulla formazione universitaria umanistica: cfr. A. Traina, G. Bernardi Perini, *Propedeutica al latino universitario*, Bologna 1998⁶, pp. 431-437 (cito da pp. 431-432). Si veda ora G. Milanese, *Le ragioni del latino*, Brescia 2024, in particolare pp. 117-128.

⁷ Il saggio traccia in apertura la storia dei rinvenimenti venosini, compresa nell'arco di circa 100 anni (tra il 1893 e il 1981), documentando la varietà delle sepolture, le più ricche delle quali appartenenti appunto a personaggi in vista nella comunità (per lo più rabbini e capi della sinagoga) o a donne delle loro famiglie. Nella fattispecie la *gens* dei *Faustini*, centrale nello studio della V., sembra essersi nel tempo convertita al cristianesimo.

tecnica, o di quella giuridica; ho anche evidenziato che la valorizzazione nei programmi scolastici e nella didattica universitaria dei testi che ne hanno trasmesso il *thesaurus* potrebbe accrescerne l'attrattività, ed è perciò che abbiamo voluto nelle nostre GML, e quindi in questo volume, voci di studiosi che vi dedicano la propria ricerca. Studioso di romanistica, Giovanni BRANDI CORDASCO DI SALMENA (*Il Latino giuridico: lessico tecnico in alcuni celebri paradigmi letterari*) offre un contributo in cui si sofferma su alcuni *loci* spesso presenti tra le letture scolastiche, sottoposti però ad una analisi mirata a documentare la confidenza degli autori – Virgilio, Ovidio, Fedro, altri – con principi e pratiche del Diritto Romano. Una lettura specialistica, quindi, ma non indifferente a, o peggio incompatibile con, quella storico-letteraria, al contrario in grado di arricchirne la portata, mostrando implicazioni che altrimenti resterebbero nascoste. Si tratta di *loci* (virgiliani e ovidiani) celebri per l'illustrazione di miti 'archeologici' – la *Saturnia aetas*, la creazione del mondo, l'antropogonia; o di riferimenti biografici alla relegazione (di Ovidio), o allo *status* servile (ovviamente di Fedro), o di altro ancora, i cui temi consentono a B. C. di toccare questioni di diritto naturale, di diritto privato, di diritto pubblico, illustrandone lessico, fraseologia, e naturalmente pratiche. Una verifica alla luce di elementi tecnici desunti da Cicerone o da altri autorevoli esponenti della dottrina giurisprudenziale gli permette di mostrare come i passi considerati, e per la verità molti altri, possano essere riconosciuti quali fonti atecniche, e come ciò tragga motivo dalle peculiarità del sistema formativo romano, che educa il cittadino all'esercizio del diritto in vista del *cursus honorum*. E, mentre illustra un imponente *thesaurus* lessicale ed espressivo racchiuso nello scrigno dei Classici, l'A. non esita a soffermarsi sul gioco di lettera e metafora, che mostra gli effetti stranianti e innovativi di uso 'improprio' ma affascinante di una lingua speciale alla quale il Diritto, non solo in Italia ma in tutto il mondo occidentale, fa ancor oggi ricorso⁸.

Non meno rilevante sotto il profilo del retaggio del Latino è il *thesaurus* dell'*ars medica* antica, basato su un complesso di

⁸ Brandi Cordasco discute tra l'altro Verg. *Aen.* 6, 793-795; 11, 250-253; Ov. *ars* 2, 155-161; *met.* 1, 89-93; *trist.* 4, 10; Phaedr. *prol.* III; *fab.* 1, 24, 1; 1, 27, 1, *all.*

pratiche in qualche caso abbandonate solo in tempi vicinissimi – ad es. il salasso; o di principi deontologici tutt’ora in vigore benché talvolta oggetto di forte contestazione – es. quelli del termine di vita o dell’aborto. Ed è fondamentale considerare che nel lessico speciale, misto agli esordi di Greco e Latino, lungo un percorso plurisecolare durato ben oltre il Medioevo, il Latino abbia mostrato grande vitalità, non solo mediando ma anche coniando parole e modelli lessicali per definire vecchie e nuove acquisizioni, e della scienza medica e di altre. Studioso meritevole di aver illustrato numerosi aspetti della letteratura tecnica e scientifica greca e romana, Fabio STOK (*Il latino lingua della scienza: dementia da Plauto alla psicopatologia*) apre il suo saggio con riflessioni di carattere metodologico, tanto più utili in quanto suscettibili di confutare il pregiudizio di un Latino scientifico che si limiterebbe a tradurre o ad operare calchi dal Greco, quando invece ha la piena responsabilità della trasmissione del corpus scientifico antico all’Occidente. Nelle osservazioni dedicate a *dementia* S. illustra difatti un significativo paradigma dell’infondatezza di questo teorema, e spiega come il definirsi del dizionario latino della medicina, avviato sin dalla Tarda Repubblica, si collochi da subito in un contesto sociale distinto da quello greco: questo è strumento pratico per *artifices* di bassa estrazione, per lo più grecofoni o comunque orientali; quello è prodotto ‘filosofico’, in uso ai ceti colti e, se pure attinge al lessico greco, lo fa in modo selettivo e in autonomia. Nei secoli, grazie al bilinguismo della *élite* medica ed ai suoi rapporti con la classe dirigente romana, si potrà parlare di un vero e proprio Latino medico, che ora media il Greco, ora ricorre a sinonimi, ora mantiene un doppio registro, ora innova, assumendo caratteri di lingua speciale non prima del IV sec. Così – nota S. – è difficile stabilire «in che misura il Latino medico testimoniato dal *De medicina* di Celso e da qualche altra opera costituissero una lingua tecnica a tutti gli effetti»; d’altra parte, è innegabile il ruolo performativo assunto dal vocabolario di Celso, perché proprio «la riscoperta del *De medicina*, nel sec.

XV, avrà un peso rilevante nella formazione del Latino medico dei secoli XVI e XVII»⁹. S. analizza dunque il campo semantico di *demens/dementia*, *amentia*, che nella lingua letteraria sembra indicare stati di grave declino cognitivo, causati da traumi fisici o disfunzioni fisiologiche, e in tal senso assunto nel XIX sec. tra i tecnicismi psichiatrici. La specificità di quest'uso è riflessa anche nelle prescrizioni terapeutiche e nelle indicazioni diagnostiche, come si evince dalla distinzione tra questo stato patologico, permanente, che il Greco definisce di *παρὰφροσύνη*, e quello del *furor*, causato «dall'eccesso delle passioni» – *μελαγχολία*, la bile nera – stato invece transitorio: corrispettivo greco ne è semmai *μανία*¹⁰.

Di un piccolo, ma interessante paradigma del 'tesoro' lessicale della medicina medievale discute Teofilo DE ANGELIS (*Latino tecnico e poesia dell'ars medica: il De Euboicis aquis di Pietro da Eboli*): si tratta di un poemetto didattico sulle "acque euboiche" – cioè sulle acque termali napoletane – del quale è dedicatario Enrico VI. A Enrico Pietro dedica anche un altro poemetto, di carattere epico-storico, a celebrarne le imprese: pur figura minore, Pietro è in effetti organico al consenso intellettuale degli Hohenstaufen, ed è su questo punto che l'A. appropriatamente si sofferma prima di entrare nei dettagli del contenuto del poemetto e, soprattutto, della controversa questione critica della cultura medica di Pietro. D. A. non nega certo la genesi letteraria della materia, fa tuttavia rile-

⁹ L'autore ritorna in questo saggio su alcuni aspetti della lingua medica antica da lui discussi altrove; mi sarebbe difficile darne conto, giusta la pluralità dei contributi e il lungo arco di tempo dell'impegno; mi limito a ricordare F. Stok, *Paolo Zacchia e il lessico della psicopatologia*, in *Acta Conventus Neo-Latini Bonnensis. Proceedings of the Twelfth International Congress of Neo-Latin Studies* (Bonn 3-9 August 2003), cur. R. Schnur, Tempe, AR 2006, pp. 769-776; e F. Stok, *La lingua della medicina fra tradizione e innovazione*, in *Comunicare nell'Antichità, comunicare l'Antichità*, cur. M. Pallotto, Ancona 2023, pp. 239-259. Per ulteriori indicazioni bibliografiche si vedano le note del saggio.

¹⁰ Per *παρὰφροσύνη*, vd. Cels. *de med.* 2, 7, 27; 8, 42, *all.* Contro la genericità di *dementia*, continuativamente attestata da Plauto ai testi medici tardo-antichi, Stok mostra lo specializzarsi dei termini a partire da Cicerone (cfr. *de med.* 2, 6, 7; 2, 8, 42; 3, 18, 19, *all.*; Cic. *Tusc.* 3, 9-10; 3, 11, *all.*).

vare come l'accuratezza della terminologia tecnica sia discreto indizio a favore della possibilità che Pietro ne fosse non digiuno; a questo si aggiunge un altro indizio, più forte, ossia la coerenza della illustrazione delle pratiche idroterapiche rispetto ad altri documenti dell'epoca, la genesi dei quali è riferibile all'*entourage* della Scuola Medica Salernitana. Ne segue che, da un lato, vale la pena di «riconsiderare le conoscenze mediche» di Pietro per verificare se sia possibile rivalutarle; dall'altro, è necessario non ritenere secondario il senso politico del poemetto, composto mentre «il pensiero medico-scientifico della Scuola di Salerno si rinnova, tanto da ricevere, anche nelle Costituzioni di Melfi del 1231, uno specifico riconoscimento giuridico dall'imperatore Federico II». Allo stesso tempo, il giudizio richiede che si tenga presente un ulteriore elemento, tale da collocare l'opera su uno sfondo ben più ampio di quello della corte imperiale: tutta la cultura dell'epoca è largamente presa dalla speculazione medica sul «legame tra acqua, salute e piaceri del corpo», e per capirlo basti pensare allo straordinario interesse che la curia papale di Innocenzo III e il pontefice stesso vi riservano¹¹.

Focus del saggio di Fulvio DELLE DONNE (*Lo stilus supremus del dictamen: Pier della Vigna come modello prosastico del XIII sec.*) è la figura di Pier della Vigna, consigliere di Federico II ed eccellente nell'*ars dictaminis*. D. D. apre la riflessione tracciando un panorama della Scuola Capuana, della quale appunto Pietro fu sommo esponente, e soffermandosi su altri importanti maestri – Tommaso di Capua, Riccardo da Pofi, e specialmente Nicola da Rocca. Grande fu la rilevanza nella cultura europea di questi *dictatores* e grandissima quella di Pietro, e lo mostra il fatto che Dante abbia voluto farne figura centrale nel canto dei suicidi. Che tale incontro costituisca un omaggio non al solo Pietro, ma alla sua scuola e a quello *stilus supremus* che aveva elaborato, D. D. mostra osservando che versi tra i più celebri della *Commedia* fanno eco all'*elogium* composto da Nicola da Rocca per il suo maestro e predeces-

¹¹ Delle norme emanate da Federico sulla medicina e il suo rapporto con i coevi esponenti della Scuola Medica Salernitana, e soprattutto della questione dell'istruzione medica di Pietro, D. A. discute alcuni aspetti essenziali alle pp. 108-111.

sore. La fondatezza di tale osservazione emerge netta dall'intertestualità di: «Io son colui che tenni ambo le chiavi / del cor di Federigo, e che le volsi, / serrando e diserrando, sì soavi, / che dal secreto suo quasi ogn'uom tolsi» (*Inf.* XIII 58-61); a confronto con: «hic est [...] qui tamquam Imperii claviger claudit, et nemo aperit, aperit, et nemo claudit». La suggestività dell'icona dantesca non vieta a D. D. di metterne in dubbio l'attendibilità storica, ma allo stesso tempo di cogliere le ragioni della marca innocentista: il 'Padre Dante' sceglie di negare le colpe di Pietro non certo per ingenuità, né per incapacità nel discernimento delle testimonianze, ma perché la tesi dell'accusa ingiusta conveniva ai propri scopi: la figura del suicida logoteta di Federigo si conformava così al prototipo dell'intellettuale perseguitato, facendosi, sia pur in un'analogia resa monca dalla dannazione eterna, *alter ego* di se stesso¹². D. D. procede quindi alla serrata disamina di alcune importanti *Epistulae* – «lette, imitate e ammirate per secoli in tutta Europa» – e perché esemplari dello *stilus supremus* appunto; e perché documenti irrinunciabili per una ricerca storica che intenda seguire il violentissimo scontro a distanza tra la cancelleria imperiale e quella papale: tanto più violento, quanto più è chiaro che il potere imperiale tenta di travalicare la sfera politica per attestarsi in quella della spiritualità sottraendone l'egemonia al Papato. Eppure, a dispetto delle inconciliabili argomentazioni (e talvolta delle fiere ostilità personali), non sfugge l'omogeneità dei modelli retorici adottati sia dalla cancelleria fridericiana sia da quella papale, con la caratteristica scrittura dotta e serrata, magniloquente, destinata a imporsi e perdurare per secoli nella comunicazione propagandistica dei regni europei¹³.

¹² Delle Donne si sofferma qui anche sulla figura di Boncompagno da Signa, maestro bolognese importante per la maturazione dello *stilus supremus* e per un'auto-rappresentazione, che lo propone quale nuovo e vero paradigma di eccellenza, superiore allo stesso Cicerone. La citazione *supra* è da Nicola da Rocca, *Epistolae*, III 5, n. 15, ed. F. Delle Donne, Firenze 2003.

¹³ Uno studio organico della letteratura e della retorica latina del sec. XIII è in F. Delle Donne, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma 2019 (trad. francese Grenoble 2021).

Il saggio di Jean-Pierre CAILLET (*Esaltare il re attraverso il testo e l'immagine: l'esempio dei Carolingi e la sua lunga posterità*) riguarda il «ritorno alla latinità più pura» nelle strategie del consenso carolingio, aspetto essenziale di un sapiente piano di *rinascenza* espresso *per imagines* e *per verba*. C. è esplicito sul punto che sono le testimonianze scritte – cronache, panegirici, epigrafi funerarie, etc. – a chiarire il senso di continuità con il retaggio imperiale di Roma in monumenti e iconografia, e non il contrario: di tale retaggio la parola dell'elogio carolingio rivela i modelli antichi, e per chi sappia riconoscerli è più agevole individuarne l'influsso anche nelle espressioni non-verbali. Nella sua analisi, C. insiste su quello che di ciò è il segno più evidente, cioè il travestimento 'cesareo', che conferisce al sovrano, nello spazio della rappresentazione visiva come in quello del panegirico, prerogative 'solari'. Indispensabili nella promessa di apoteosi per i Cesari, lo sono ora in quella di beatitudine a Carlo e ai suoi discendenti: esse attribuiscono infatti virtù personali – giustizia, forza, misericordia, *pietas* – dalle quali derivano ai sudditi preziosi benefici – sicurezza, benessere, etc., e aprono al nuovo 'Cesare' la porta stretta dei Cieli. Ebbene, il travestimento cesareo resta centrale, dopo i Carolingi, per ogni sovrano proiettato verso il dominio supernazionale, pur perdendo (gradualmente) la connotazione religiosa per accentuare quella sociale. C. lo prova in una galleria di immagini e parole, in parallelo, delle *laudes* regie da Luigi XIV a Napoleone Bonaparte¹⁴. Snodo cruciale però è quello delle politiche di Federico II, che nelle *Costituzioni di Melfi* adotta il titolo di *imperator Romanorum Caesar semper Augustus*, 'cuore' dell'*elogium* di Pier della Vigna o altri, e genera un *cliché* attivo nella monetazione, nel busto di Bar-

¹⁴ Caillet applica l'analisi a testimonianze monumentali che coprono il lungo tratto temporale fra Traiano e la Colonna Vendôme di Napoleone, passando per Teodosio e l'iconografia di Luigi XIV, e soffermandosi particolarmente sulla propaganda di Federico II. A illustrare il parallelismo, esamina fonti scritte (*laudationes*, epigrafi, biografie, etc.) da Svetonio al *Panegirico di Traiano* di Plinio il Giovane, alla *Vita Karoli* di Eginardo, all'*Epistolario* di Pier della Vigna, agli elogi di Re Sole (Quinault, Racine), etc. Si veda, per approfondimenti sul tema basati sul medesimo approccio integrato, un suo importante volume: J.-P. Caillet, *L'art carolingien*, Paris 2005.

letta, etc. Ora, il ruolo archetipico della propaganda carolingia per una siffatta narrazione celebrativa è, semmai altrove, tangibile nel monumento funerario di Carlo Magno, che non esita a trarre profitto da quella *lunga posterità* che aveva consegnato a Costantino simboli e attributi dell'impero pagano, in una linea di continuità culturale che li cristianizza con il cristianizzarsi dell'impero¹⁵. La testimonianza della *Vita Karoli* prova quanto efficace sia questa chiave per la legittimazione imperiale: avvalendosi – com'è ben noto – del modello delle *Vite* svetoniane di Cesare e Augusto, *divi* dopo la morte in grazie delle virtù con le quali avevano amministrato il regno e, anzi, vi erano stati predestinati, Eginardo presenta Carlo Magno quale perfetto *exemplum* di buon re, eletto dal Cielo non per la forza, né per i privilegi di nascita, bensì per la benedizione delle *virtutes* civiche e per la *pietas*. Un insieme, questo, che torna in illustrazioni e didascalie di certe Bibbie di Carlo il Calvo: il sovrano, raffigurato per *imagines* ed esaltato per *verba* quale paredro del Papa, e anzi superiore al Papa, assurge alla dignità di guida politica e spirituale, apertamente precorrendo la visione fridericiana di sottomissione della Chiesa all'Impero¹⁶.

Concludo questa sezione con lo studio di Valentino D'URSO (*I calamistri, ovvero lo stile 'arricciato'. Sulla storia di un termine da Cicerone a Tacito*), che richiede, quanto ai testi, un salto all'indietro nel tempo, giustificato – spero – per via dell'interesse alla retorica. *Focus* ne è infatti un giudizio critico, che

¹⁵ L'aspetto reale del monumento funerario di Carlo Magno è oggetto tra gli studiosi di acceso dibattito e congetture, resi inevitabili dalla sua distruzione nel 1788, durante le campagne napoleoniche; la suggestiva ipotesi di ricostruzione da parte di Caillet si fonda sul confronto fra quanto materialmente ne rimane e le descrizioni dovute a Eginardo nella *Vita* e al Cardinal Antonio De Beatis nelle sue cronache: vd. pp. 138-140; si vedano poi le pp. 135-137 per la continuità dei simboli iconografici caratteristici degli imperatori romani nel processo di cristianizzazione.

¹⁶ A provare l'anticipazione delle politiche religiose di Federico II in quelle di Carlo Magno e dei suoi eredi, Caillet si sofferma su alcune importanti Bibbie: è in particolare la cosiddetta *Prima Bibbia*, o *Bibbia di Vivien*, di Carlo il Calvo a esplicitare nelle illustrazioni e in un amplissimo elogio verbale del sovrano (vd. qui, pp. 141-143) la pretesa del re di subordinarsi il Papa.

stigmatizza come ‘effeminato’ lo stile troppo elaborato di Mecenate: la metafora del “ferro per capelli” ricorre nell’*Orator* e già nel *Brutus*, a correlare gli eccessi di un’artificiosità oratoria che troppo devia dalla norma della parola d’uso. Il contesto è quello, celeberrimo, del giudizio sulla prosa di Cesare: aliena a quella solennità che, secondo lo stesso Cicerone, è appropriata alla storiografia; pure, essa è efficace e suggestiva nella sua semplicità, e ad abbellirla potranno pensare solo gli sciocchi: così, essi vengono paragonati a quanti guastano la naturale bellezza della chioma con i *calamistri* – «inepti... qui volent illa calamistris inurere». Alla realtà materiale del *calamister*, strumento in uso nell’antichità per adornare di riccioli le chiome, D. riserva un dotto *excursus*, gradevole in sé per la ‘finestra’ sulle pratiche cosmetiche, e utile perché della marca negativa di una *comparatio* – nel tempo divenuta convenzionale – chiarisce le ragioni¹⁷. A tal fine, ricorda che Seneca mette in guardia Lucilio contro il ricorso a troppi “ornamenti”, e perché «non est ornamentum virile concinnitas», e perché rivela un analogo stile di vita: Mecenate, ad esempio, fu ‘effeminato’ nella vita come nella *lexis*. Ebbene, tale giudizio sembra risalire ad Augusto, cui fanno eco Orazio, Quintiliano, e altri via via fino a Macrobio, in un *iter* che conosce una tappa notevole nel *Dialogus de Oratoribus*: perfettissimo genere oratorio è quello austero e virile dell’età ciceroniana; man mano che la decadenza dei costumi ha proceduto, lo stile si è fatto vieppiù adorno e femminile, gravandosi di *tinnitus* e *calamistri*. Nuovamente, paradigma ne è appunto la condotta effeminata di Mecenate, *pendant* a quel suo stile «remissus, mollis et dissolutus». Quanto al fatto che l’origine prima di tale giudizio debba essere ravvisata proprio nell’opinione di Augusto, D’Urso indica testimonianza in un *locus* della *Vita* svetoniana: il *princeps* è infastidito degli stucchevoli *cincinni* del suo consigliere, mostrando di prediligere piuttosto lo stile “nudo, retto e bello” del padre adottivo¹⁸.

¹⁷ D’Urso discute *orat.* 78-79, *Brut.* 262, ponendo a confronto posizioni critiche non esattamente univoche sulle intenzioni di Cicerone.

¹⁸ Del percorso delle metafore suggerite dall’*ornatus* femminile, in particolare ma non solo quello della chioma, a correlare i difetti di uno di stile oratorio stucchevole, D’Urso analizza numerose fonti imperiali e tardo-antiche, soffermandosi in particolare su Svet. *Aug.* 86, 1-2; svariati *loci* di Sen. *epist.* 114 e 115; Tac. *dial.* 26, 1; Macr. *Sat.* 2, 4, 12, *all.*

Nella relazione di Michele BANDINI (*Un verso di Terenzio [Eun. 41] e la sua fortuna*) oggetto di riflessione è un verso terenziano dal sapore paremiaco: «Nullumst iam dictum quod non dictum sit prius», nel quale B. individua un significativo *specimen* del *Fortleben* dell'autore. Ad attrarre l'interesse di B. sono le allusioni ricorrenti in scritti del tardo Cinquecento fiorentino – di Leon Battista Alberti, Giovan Battista Gelli, Giovan Maria Cecchi, altri – ossia in un contesto che in generale considera Terenzio paradigma di classicità e retta coscienza; e in particolare il v. 41 dell'*Eunuchus* appunto a guisa di proverbio. Ora, il gradimento mostrato a Terenzio in quest'epoca in realtà segue a quello di epoche precedenti: caro lo aveva avuto Dante che, per bocca di Stazio, lo aveva definito “nostro” – «dimmi dov'è Terenzio nostro antico» (*Purg.* XXII 97), e lo aveva inserito nel catalogo di Antichi ‘salvi’ nel Limbo. Caro lo ebbero anche Boccaccio e Petrarca, ma già la scuola cristiana, erede delle buone pratiche di lettura di quella pagana, lo aveva prediletto: Cassiodoro, nelle *Institutiones*, ne indicava certi *loci* come esemplari di bello stile e arguzia, accettando una ‘quadriga’ di *auctores regulati* che affiancava Cicerone a Sallustio, Terenzio a Virgilio. Il giudizio cristiano di *utilitas* non si fonda però soltanto sui pregi della scrittura o sulla piacevolezza delle trame, ma anche sui principi morali¹⁹. In *Eun.* 41, Bandini segnala poi quel *nullum* invece dell'usuale *nihil* quale «insidia linguistica» in grado di offrire al lettore una traccia geronimiana nel Petrarca: il verso si trova infatti nel commento di Girolamo a un passaggio dell'*Ecclesiaste* – «Et non est omne recens sub sole», che però lo cita normalizzando *nullum* in *nihil*. La correzione ha riscontro nelle *Familiares* del Petrarca, con espresso rinvio a Girolamo; pure, quando nel *Secretum* cita nuovamente il verso,

¹⁹ Cfr. Cassiod. *div. inst.* 2, 2, 13; 2, 3, 15 per le menzioni di Terenzio. Il silenzio in *Inf.* IV 81-93 su questo o altri autori ‘canonici’ o comunque stimati nella tradizione scolastica, molti poi recuperati in *Purg.* XXII, è condizionato dalla specificità del passo, destinato all'auto-agnizione di Dante nella *bella scola* degli Epici: in R. M. Lucifora, *Il quarto, il sesto, la bella scola: memoria elegiaca nel Limbo di Dante*, «SMM», 21,1 (2017), pp. 7-22, ho discusso delle implicazioni morali sottese alla costituzione della ‘galleria’ dantesca. Terenzio è “nostro” di nuovo in Petrarca, *fam.* 5, 14, 1.

Petrarca ne ripristina la forma originaria, provando così la diretta conoscenza del testo terenziano: è interessante che questa scelta avvenga nel contesto dell'ideale dialogo con Agostino, che nelle *Confessiones* aveva ammesso di amare questo poeta²⁰.

Di uno scritto di Alfano, monaco cassinese e quindi vescovo di Salerno (XI sec.), Aldo CORCELLA (*Due presunte citazioni da Apuleio nella Vita et passio s. Christinae di Alfano di Salerno*) discute passaggi testuali controversi, ponendo le basi per un'edizione critica innovativa. Cristina è protagonista di una vicenda singolare: incarcerata a sèguito della denuncia del padre, che per la verità intendeva ottenerne l'abiura, converte a Cristo le dodici compagne rinchiusse con lei per ricondurla alla religione degli avi. Si tratta di fanciulle tutte ben istruite, con le quali Cristina, la più ferrata nella retorica, avvierà un'accesa *disceptatio*; in *exordio*, attacca gli dèi pagani appellandosi al *De Deo Socratis* di Apuleio – indicato quale testo dei loro studi in comune. Questa indicazione, senza dubbio coerente con la teoria evemeristica accolta – come meglio vedremo – nella *Passio*, risulta però aporetica alla luce del fatto che difficilmente Alfano poteva aver letto quest'opera, nella quale del resto non figurano i peculiari argomenti *contra Iovem* da lui adottati²¹, a provare che in effetti Giove era stato un uomo, non certo onnipotente, né tanto meno pio. Due prove ragguardevoli Cristina ne adduce: Giove era stato vinto in battaglia e quindi scacciato dal trono di Creta da un tal "figlio di Coribante"; avrebbe inoltre arrecato violenza alla pro-

²⁰ Boccaccio trascrisse di propria mano le commedie di Terenzio, in un codice conservato presso la Laurenziana di Firenze (plut. 38.17); trascrisse l'*Eunuchus* il Machiavelli (Vat. Ross. Lat. 884), che da Terenzio fu per altro influenzato nelle proprie commedie. Infine, alludo a S. Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten* 1, 9-10, citato da Petrarca in *fam.* 3, 4, 3; *secret.* 3 p. 204 (in rapporto con *conf.* 1, 26).

²¹ Per la natura demonica (e quindi imperfetta) degli dèi pagani, cfr. Apul. *de deo* S. 6, dove però sono anche mediatori a Dio delle buone azioni umane; Alfano poteva trovarne attestazioni in August. *civ.* 8, 14. La mediazione di Agostino induce a ritenere ragionevole che, sebbene non potesse leggere il trattato, Alfano difficilmente potrebbe aver indicato l'opera con il titolo *De Deo sacratis* presente nei mss. della *Vita et passio*, ma citato nel *De Civitate Dei* correttamente. Più probabilmente, l'errore sarà da imputare ai copisti.

pria figlia Vesta. Quanto alla prima accusa, C. ritiene verisimile che Alfano abbia opportunamente reinventato il mito della guerra contro i Titani, e individua un filo evemeristico che, partendo da Cicerone, passa per le *Antiquitates* di Varro e si dipana fino a Lattanzio. L'ipotesi che il lavoro di Alfano rifletta non una precisa fonte antica, ma una libera reinvenzione condotta su più fonti, è supportata dai dettagli della vis incestuosa: fiera custode della propria verginità, inviolata nell'animo se non ormai nel corpo, Vesta avrebbe compiuto un segno portentoso che nella *archaeologia* romana era usualmente attribuito alla vestale Tuccia, che grazie ad esso confutava la falsità dell'accusa di aver commesso *stuprum*²². Così, seguendo un minuzioso ragionamento induttivo, Corcella avanza la persuasiva ipotesi che basilare sia il ruolo del *De Civitate Dei* nella composizione della *Passio*, e tanto più che Agostino fu estimatore e di Varrone e di Apuleio, e lettore – lui sì – del *De Deo Socratis* e delle *Antiquitates* varroniane, la cui lettura era invece assai probabilmente interdetta all'epoca di Alfano. In effetti, sarà anche per la certezza dell'impunità che Alfano non esita ad attribuire a tali prestigiosi *auctores* le fantasiose invenzioni che rielaborano ed arricchiscono gli scarni dati biografici su Cristina messigli a disposizione da una tradizione avara²³.

²² L'intreccio di *Vita et passio* §§ 6-8 ll. 90-110 è intuibilmente influenzato anche dal *De natura deorum* ciceroniano (3, 57): su questa base, e alla luce di un passo di Clemente Alessandrino (*protr.* 2, 28, 3), C. avanza la congettura *Corybantis filio*, a emendare un *locus desperatus* del testo trådito (*Ascribatis / a Scribatis filio*): il figlio sarebbe Apollo, non però il dio, ma il Titano. Per il mito della guerra contro i Titani condotta da un Giove assolutamente umano, vd. Lact. *inst.* 1, 11, 63-65; *ibid.* 1, 5; 15, *all.* Cfr. Liv. *perioch.* 20, 5; Val. Max. 8, 1, 5; Dion. Hal. *ant. Rom.* 2, 69, 1-3, *all.*, e soprattutto August. *civ.* 10, 16, per l'episodio della vestale Tuccia che, calunniata, dimostra la propria *castitas* trattando in un crivello l'acqua del Tevere, come Vesta fa appunto nella *Passio*.

²³ In August. *civ.* 7, 21 è il disgustato resoconto della celebrazione dei *Liberalia*, sulla quale A. ha rimodellato – a giudizio di C. – il culto di Giove attribuendogli caratteristiche di estrema licenziosità che semmai competono a quelli. Nel *De civitate* A. trovava l'epiclesi *Tigillus*: C. la propone per la *emendatio* dello strano *Tigrellus* – altra *crux* del testo

2. Per genera et species: i Classici e la loro eredità

Vengo adesso a un gruppo di contributi caratterizzati da un approccio squisitamente storico-letterario a testi di età compresa tra l'età della Tarda Repubblica (Catullo), la prima imperiale (Virgilio, Ovidio, Seneca, Lucano), il Tardo-Antico (la *Vulgata* geronimiana).

A un carme innodico catulliano è dedicato un secondo saggio offerto da Teofilo DE ANGELIS (*La Diana del carme XXXIV di Catullo e la tradizione religiosa romana*). «Il carme 34 riveste un ruolo fondamentale per l'aspetto religioso all'interno del *Liber Catullianus*», esordisce D. A., che ne indica i pregi «nella grazia formale, nelle espressioni di sapore antico e nella semplicità strutturale», e lo interpreta quale documento della sincera adesione del poeta al sistema tradizionale dei valori romani. La probabilità di tale opinione trova riscontro in effetti nel 'canzoniere' per Lesbia, nel cui ambito il ricorso costante ai concetti di *fides* e *pietas* rivela l'ideale del *foedus*: il "patto sincero" dovrebbe ispirare, come il rapporto di amicizia, anche quello d'amore, fino ad annullarne – ahimè nella sola intenzione dell'amante – la cifra irregolare. Così, il binomio di *fides* e *pietas* che segna il carme 34 risulta cruciale per l'apprezzamento del tradizionalismo di Catullo: alla *pietas* dell'uomo la dea risponde con la *fides*, ossia la tutela, la protezione. Il quadro concettuale, in apparenza banale, è responsabile secondo D. A. della scarsità degli studi critici sul carme, meritevole di ben maggiore attenzione, e perché semplicità e banalità si rivelano illusorie a chi ne confronti i capisaldi morali con quelli della poesia biografica catulliana; e perché la composizione rivela una sperimentazione di modelli innodici greci, in particolare un adattamento di metri asclepiadei che precorre Orazio lirico. C'è infine la figura sincretistica della dea: la Diana latina, divinità tutelare della *iuventus*, si mescola con più ipostasi di Artemide – la Latonia divinità dei boschi, il luminare notturno, la cacciatrice, etc. A questi elementi si aggiunge una densa intertestualità greca, materiata di spunti

(vd. *Vita et passio* 8 ll. 74-79 M). *Tigillus* vale infatti "Travicello" per Agostino, a sprezzante rivisitazione della *religio* ufficiale che vi intende la "trave portante del mondo". In merito, cfr. August. civ. 7, 11 (basato su un fr. del l. XVI delle *Antiquitates* varroniane).

della lirica corale, nei quali però – direi prudentemente – D. A. ipotizza la mediazione di Euripide. Il carme illumina dunque nuove tendenze nella recezione, sul finire della *Res Publica*, della cultura greca nella civiltà romana, proponendosi quale raffinato paradigma di *Kultgedicht* la cui ‘eredità’, a breve, Orazio saprà declinare secondo il programma imperialistico di Augusto²⁴.

Il saggio di Maria Luisa DELVIGO (*Ira numinis: colpa e punizione da Gallo a Ovidio*) si inserisce nel dibattito sulla cura autoriale dei *Fasti*, a sostegno dell’opinione critica che l’opera sia stata non veramente interrotta dal decreto di *relegatio*, ma abbia semmai subito la modifica di un paradigma nonostante tutto rimasto celebrativo. Il suggestivo punto di partenza del ragionamento della D. è in «una coincidenza... che pare non essere mai stata notata, tra alcuni passi ovidiani dei *Fasti* e della poesia dell’esilio (sia *Tristia* che *Epistulae ex Ponto*) e un passo virgiliano appartenente al finale delle *Georgiche*». Dunque, si pone qui l’attenzione alla *fabula* di Aristeo e, in ultima analisi, a un testo che – guarda caso – Virgilio aveva dovuto rivedere, giacché le *Laudes Galli* – quali che fossero – risultavano particolarmente imbarazzanti dopo gli eventi del 26 a.C. Ma è un episodio dell’*Eneide*, quello di Evandro, a far da *trait d’union* tra Gallo, Aristeo e Ovidio, consentendo una percezione piena dell’analogia: nella redazione del mito scelta da Virgilio, il re arcade sarebbe stato scacciato dalla Patria per false accuse non meglio chiarite. Ma se queste rimangono in ombra, tuttavia ben chiaro è che vi ebbe parte l’*ira numinis*. Il profilo dell’esule perseguitato ricorre anche nei *Fasti*, con scelta tale da rendere la vicenda mitica di Evandro correlativo di quella personale di Ovidio, egli stesso ingiustamente esiliato, se non quando compone i *Fasti*, quando ne rivede il testo. Fatalmente, il nume adirato è identificato con Augusto –

²⁴ Per gli indizi dell’influenza euripidea (in specie di *Hipp.* 58-71), vd. De Angelis qui, pp. 268-269; alle pp. 274-277 si analizzano testi oraziani (*carm.* 1, 21; 3, 22; *all.*), con puntuali osservazioni su una forma che comprova l’influenza di Catullo, ma allo stesso tempo l’innovatività nell’utilizzo di elementi della lirica greca.

*divus praesens*²⁵. Su un siffatto schema narrativo si basano le analogie fra i casi di Evandro e quelli di Aristeo: figli di madri ascese dalla condizione umana a quella divina – Carmenta, Cirene; virtuosi ma colpiti da una prova dolorosa e umiliante e dalle madri appunto incoraggiati nel cammino di riscatto; di tale cammino l'avvio è un oracolo che, mentre rivela l'ira del nume, indica i rimedi che potranno placarla. Il parallelismo tra il mito e la biografia ovidiana – privo ahimè del lieto fine – emerge netto dal motivo della sproporzione tra pena e colpa: l'una implacabile, l'altra involontaria. Ed è in questa 'sintassi' allegorica che s'inserisce finalmente l'altra e più inquietante presenza, quella di Gallo, non proprio ingiustamente forse, ma certo troppo duramente colpito dall'ira del nume, come troppo duramente ne fu colpito Ovidio stesso: l'accostamento ipotizzato dalla D. appare tanto più persuasivo, quanto più sono esplicite le testimonianze sul dolore che Augusto – il nume adirato – avrebbe provato per il tragico *exitus* dell'antico sodale²⁶.

²⁵ Per lo *status quaestionis*, vd. Delvigo qui, pp.281-284: il tema è trattato anche in M. L. Delvigo, *Il passato di Evandro: colpa, punizione, esilio da Gallo a Ovidio*, «Maia», 75, 2-3 (2023), pp. 398-408. Per la convergenza di Ovidio con Virgilio sulla sorte di Evandro, cfr. *fast.* 1, 481-484 con *Aen.* 8, 333-336; a prova di un trattamento analogo del caso personale D. adduce Ov. *Pont.* 1, 10, 41-44; *trist.* 1, 5, 39-44; 3, 6, 23; *all.*

²⁶ L'ira del nume e la sproporzione fra pena e colpa (*georg.* 4, 453-456) nel destino di Aristeo rendono plausibile l'ipotesi della *liaison* con Evandro; in merito alle analogie tra il caso di Aristeo e quello di Gallo, e alle loro implicazioni politiche, D. discute celebri testimonianze serviane (*ad ecl.* 10, 1; *ad georg.* 4, 1). In *Svet. Aug.* 66, 3 la testimonianza sul dolore di Augusto, con il motivo della sproporzione tra colpa e pena, apre all'analogia con l'auto-rappresentazione di Ovidio, reo confesso di un *error* involontario e perciò stesso veniale (*trist.* 4, 10, 65-68; 89-94). In R. M. Lucifora, *Nimio profana verba mero: Ovidio e Gallo*, in *In vino civilitas: vite e vino nella civiltà d'Europa dall'Antichità all'Evo Moderno*, cur. A. Corcella, R. M. Lucifora, F. Panarelli, Pisa 2019, pp. 89-106 (particolarmente, pp. 96-100), ipotizzai la conformità al modello di Antonio, aduso ad un'ebbrezza smodata e dunque riprovevole, della figura di Gallo ebbro, quindi l'intento di Ovidio di prenderne le distanze: la mia tesi non mi appare in contrasto con quella della D., e per l'occasionalità (quindi per il relativismo) della poetica elegiaca, e per l'ammissione di colpa, che in fin dei conti implica anche per Ovidio, come per gli eroi mitici, la possibilità del riscatto, alla fine negata dalla

Il rapporto con Ovidio, paradigma esemplare dell'esule e fonte privilegiata di memoria letteraria nell'opera senecana, è oggetto di riflessione per Carlo DI GIOVINE (*Infelicità e paure. Topoi e metafore in Seneca*, Epist. ad Luc. 74). Lo studioso accentra in modo particolare l'interesse su una *Epistola a Lucilio*, volta a contrastare una concezione corrente, ma fuorviante, della felicità: essa non si ottiene con l'affannosa ricerca di *bona* effimeri, né con l'abbandono a vani timori, *in primis* quello della morte; piuttosto, la vera felicità è a portata di mano per chi, ponendosi al di sopra della fortuna, tende all'unico vero bene, cioè la virtù. È quindi sbagliato, ed oltretutto inutile, affrontare gravi tormenti perseguendo il superfluo – onori, ricchezze, etc.; e persino per altri motivi che, pur «umanamente comprensibili» – figli, amore, matrimonio, etc. – in effetti distruggono l'uomo da se stesso. Di tali non autentici 'beni', la cui ricerca affannosa avvilisce l'anima distogliendola dalla serenità, l'*Epistola* presenta un breve ma essenziale inventario: si tratta – rileva D. G. – di *topoi*, da tempo individuati dal pensiero filosofico e ormai radicati nella tradizione letteraria. Uno *specimen* della loro convenzionalità lo studioso offre nella puntuale analisi di un epigramma di Posidippo, basato su una *Priamel* degli stili di vita che variamente affliggono con «i guai di situazioni opposte, matrimonio e celibato, dell'avere figli e del non averne» etc., secondo lo schema che trova riscontro nell'*Epistola*²⁷. Tra le possibili condizioni di sofferenza, quella degli esiliati riceve però nello studio peculiare attenzione, in quanto ad essa Seneca riserva maggior empatia che ad altre, per l'ovvia ragione di averla sperimentata personalmente: essa è tanto più dolorosa, in quanto colpisce con la duplice privazione dei beni materiali e di quelli affettivi. È interessante che dalla poesia 'triste' di Ovidio, poeta grandemente apprezzato da Seneca, derivi una serie di impressionanti metafore degli effetti dell'esilio

(inattesa?) inesorabilità del nume: anche a Gallo infatti sarebbe stata concessa, non fosse stato per il suicidio affrettato.

²⁷ La messa a punto delle conoscenze sull'eclittismo filosofico, mediato a Roma dalla Stoà e da Cicerone, e comprovato da certe convergenze fra Cicerone, Lucrezio, Orazio e lo stesso Seneca, mostra la ragionevolezza della posizione di D. G., che sottopone in questo studio a puntuale analisi un'ampia gamma di testi.

sull'anima: il fulmine, la tempesta, il naufragio, etc., rendono la sensazione di smarrimento di quella condizione, ricorsivamente evocata negli scritti di Seneca come già nella poesia ovidiana dell'esilio. Il ragionamento di D. G. è supportato da una serie di *loci* ovidiani, dei quali è riscontro concettuale e verbale in *epist. ad Luc.* 74, dove, mentre sullo sfondo si profila la spaventosa "ira del nume", l'esiliato si trasforma in un reietto della comunità, addirittura in una sorta di 'appestato'. Evidentemente, da Ovidio a Seneca il motivo dell'ira dell'imperatore-nume ha intrapreso un percorso di 'metamorfosi', che lo sottrae al contingente per farne simbolo universale dell'arbitrio assoluto dei potenti sulla vita degli uomini²⁸.

Il saggio di Paolo ESPOSITO (*Fraterno primi maduerunt sanguine muri*) concerne un tema con il quale l'A. ha lunga confidenza: la convulsa esposizione della guerra civile tra Cesare e Pompeo nella *Pharsalia*, guerra senza eroi ma con infinite vittime, resa più dolorosa di qualsiasi altra dal carattere «intra-familiare»²⁹. L'epos di Lucano – annota E. – segue una visione tragica, che lo avvicina al teatro di Seneca nella persuasione che una natura umana corrotta sia ispiratrice di ogni orrendo delitto, e addita a causa e simbolo del percorso distorto della storia romana la colpa archetipale di Romolo. L'idea ha già

²⁸ Vd. l'analisi dell'epigramma di Posidippo (AP 9, 359); D. G. ne esamina anche la versione latina in *epigr. Bob.* 25, 7-12; per illustrare l'intertestualità ovidiana nell'*Epistola*, inoltre, sottopone a puntuale rassegna le numerose metafore meteorologiche, confrontando *trist.* 1, 1, 39-40; 1, 5, 27-30; *Pont.* 2, 3, 26; 3, 2; *all.*; riserva particolare attenzione a *trist.* 5, 4, 33-38, dove Seneca può trovare anche l'altra metafora, del "contagio". Tra gli altri *loci* senecani relativi al tema, peculiare rilevanza assume nel saggio *epist. ad Luc.* 95, 51 s. Per approfondimenti vd. C. Di Giovine, *Metafore e lessico della relegazione. Studio sulle opere ovidiane dal Ponto*, Roma 2020 (in particolare pp. 77-78).

²⁹ A proposito della 'lunga confidenza' di E. con gli studi lucanei, mi è gradito ricordare P. Esposito, *Il racconto della strage*, Napoli 1987; e P. Esposito, *La narrazione inverosimile*, Napoli 1994, con impegno confermato nei decenni da molteplici contributi, relativi ai rapporti di Lucano con i più importanti autori romani e/o alla sua *fortuna* nelle epoche successive. Ricordo con piacere anche il bello e corposo saggio introduttivo (pp. IX-LVIII) a M. A. Lucano, *Bellum Civile o Pharsalia*, commento a cura di V. D'Urso (con nuova traduzione di N. Lanzarone), Sant'Arcangelo di Romagna 2022.

vissuto una lunga vita letteraria, quando Lucano se ne appropria facendo di Farsàlo il punto più basso di quella che percepisce come un'involuzione: il fratricidio di Romolo è 'macchia' che, al tempo stesso, influenza e spiega i *vitia* dei singoli, volti alla ricerca esasperata di falsi beni: principalmente i capi, ma anche il popolo nella sua totalità (o quasi), hanno smarrito le *virtutes* che avrebbero potuto rinsaldare l'*imperium* di Roma. Prima fra tutte la *fides*, che sola avrebbe potuto far saldo il patto sociale; invece, si cumula *scelus* su *scelus*, seguendo ambizione, avidità, lussuria, cedendo alla violenza, in un quadro tormentato nel quale l'utilità prevarica l'onestà, o peggio si spaccia essa stessa per onestà – concetto ricorsivo nella *Pharsalia*, questo, che rivela la traccia ciceroniana. Certo, ogni guerra è frutto dell'*impietas*, ma ciò vale maggiormente per la "guerra più che civile" – «bella... plus quam civilia» – che fece trasudare del sangue fraterno i campi dell'Emazia, correlativo e compimento di quello che aveva insanguinato le mura della nascente città. Essa è dunque più che *scelus*, addirittura *nefas*: il patto civile – *foedus* – è marcato infatti nella *Pharsalia* da una cifra sacrale, configurandosi come una sorta di 'religione laica', e ciò potrebbe apparire sorprendente in rapporto all'areligioso 'titanismo' che il poeta esibisce nei confronti degli dèi; non lo è affatto, però, a fronte dell'etica filosofica che sorregge la concezione politica della classe dominante romana, persuasa che l'impero sia legittimo in quanto provvidenziale³⁰.

In questa sezione mi rimane da render conto del saggio di Don Cesare MARIANO ("*Videbunt in quem transfixerunt*": ad Gv. 19.37), condotto sul filo di un approccio esegetico 'normale' per il biblista: esso si fonda sul principio che la comprensione

³⁰ E. documenta la ricorsività dell'idea lucanea della contaminazione indotta sui cittadini romani dal fratricidio di Romolo in un'ampia rassegna di *loci* tratti da altri autori, soffermandosi su alcuni che appaiono particolarmente significativi: Lucr. 3, 59 ss.; Catull. 64, 397-406; Hor. *carm.* 1, 2; Ovid. *met.* 15, 822-828; Verg. *georg.* 2, 495-510, del quale è eco diretta in *Phars.* 1, 489-492. Lo studioso illustra anche Cic. *off.* 3, 40-41, relativo al conflitto tra l'utilità, dominante, e l'onestà, soccombente, nel cui contesto il fratricidio di Romolo è richiamato in una prospettiva esemplare. Infine, vd. pp. 303-308 per la semantica dell'empietà, esplicitata da termini quali *impius*, *furens*, etc., spesso rivelatrice di suggestioni virgiliane (*georg.* 1, 468; 511; *Aen.* 6, 612; *all.*).

del messaggio evangelico assai spesso esiga la *synkrisis* fra Nuovo Testamento e Antico Testamento. Tra i nodi più delicati (forse il più delicato) di tale rapporto si iscrive quello dei *loci* inerenti al profetismo messianico. Se ne offre qui significativo *specimen* in un celebre *locus* del Quarto Vangelo, del quale originalmente M. rileva la dimensione “pentecostale”: Gesù, nell’ora suprema, “rilascia lo spirito” – «παρέδωκεν τὸ πνεῦμα», in un ‘soffio’ che anticipa quello dello Spirito Santo nel cenacolo. Dal suo costato, trafitto *post mortem*, sgorgano acqua e sangue; ma in forza di tale estremo oltraggio a lui “non spezzerete alcun osso” – «os non comminuetis ex eo». Un dettaglio, questo, che concorre alla percezione, nel lettore credente, del “compirsi delle scritture”, lasciandosi qui riconoscere la convenzione della «formula di adempimento». M. ne esamina varie occorrenze, e ne individua la funzione nella ‘prova’ tratta dal Vecchio Testamento che Cristo veramente è il Messia – «facta sunt enim haec ut scriptura impleretur»; «ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ ἡ λέγουσα». In questo passaggio, però, il drammatico contesto della crocifissione si apre alla prospettiva della resurrezione, che confermerà la natura divina di Gesù imponendo l’adorazione: «videbunt in quem transfixerunt» – «ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν» – “guarderanno a colui che hanno trafitto”, in una sequenza ‘epica’ di prolessi e realizzazione, spiegabile sul piano letterale con la stessa posizione elevata dell’uomo crocifisso, ma con il sottinteso anagogico dell’ascensione al Cielo. Sulle formule di adempimento Girolamo costantemente insiste nella *Vulgata*, creando una dimensione intra- e inter-testuale, intesa a convincere il lettore che lo Spirito Santo è il vero autore delle Scritture: non che questo – osserva M. – sminuisca l’autorialità storica degli Evangelisti, che però, pur meritevoli per i pregi letterari dei loro scritti, più lo sono per essersi lasciati ispirare e aver diffuso la “buona novella”³¹.

³¹ Cito sopra da Gv. 19, 26-30. Del racconto giovanneo della passione (Gv. 18, 1-19; 42), l’A. è fine commentatore, in grazie dell’approfondita conoscenza delle problematiche compositive della *Vulgata* geronimiana affrontate in altri studi, nella fattispecie in C. Mariano, *Teletestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv. 19, 16b-37*, Roma - Monopoli 2008 (per questo passo, in parti-

3. Paradigmi 'impertinenti' di eredità: i *Carmina Burana* e l'elegia erotica degli Umanisti

Concludo il mio resoconto con una nota sui saggi di Armando BISANTI (*Vino, donne e canto nei Carmina Burana*) e di Antonietta IACONO (*Elegia e parodia elegiaca dall'Hermaphroditus del Panormita agli Epigrammata di Porcelio de' Pandoni*), che documentano la ripresa di forme letterarie di età classica rispettivamente in età medievale e umanistica. Oggetto del discorso di Bisanti sono i *Carmina Burana*: prodotti di un Medioevo erudito, ma in cerca di temporaneo rifugio dalle solenni questioni dell'Aristotelismo – l'anima, l'infinito, la creazione o non creazione del mondo, la sorte dell'anima – o magari dalle lotte politiche, nello spazio di una poesia giocosa, occasionale, ma sempre e inconfutabilmente dotta. La genesi ne è, fra XII e XIII sec., nella nuova realtà della vita goliardica; lo sfondo è quello intenso e confusionario della grande città universitaria – Parigi, Cambridge, Colonia. A tutti i cantori poi si confà un profilo paradossale, che richiama alla memoria quello sfrontato (e spesso fittizio) di tanti poeti epigrammatici antichi: «protestatario» eppur «capace al contempo di comportarsi in maniera contrastante e contraddittoria, unendo la più violenta e scommatica composizione satirica... alla più smaccata e adulatoria lode del potente». La taverna, il vino, l'amore dei sensi sono tra i «motivi maggiormente insistiti e più frequentemente ricorrenti» all'interno di questa silloge a più mani, il cui piglio impertinente attrae una parte della nascente lirica romanza. Di ciò si offre qui un convincente esempio in uno dei più noti e 'scapigliati' sonetti del '200 italiano, quello dell'Angiolieri il cui *incipit* recita: «Tre cose solamente m'ènno in grado, / le quali posso non ben fornire, / cioè la donna, la taverna e 'l dado», etc.³². Del complesso dei

colare, pp. 43-68). A chiarire la funzione delle formule di adempimento, e quindi il legame tra *Nuovo e Vecchio Testamento*, l'A. si sofferma soprattutto su Gv. 8, 28; 12, 32; 19, 30; *ibid.* 36-37, illustrando il rapporto con profezie messianiche contenute in Ps. 33, 31, Zc. 12, 10; *all.*

³² Approfondita conoscenza dell'ispirazione erotica e giocosa della poesia mediolatina in A. Bisanti, *La poesia d'amore nei Carmina Burana*,

CB – motivi, strutture, metrica, etc. – B. propone una rassegna ampia e gradevole, puntuale nell'analisi e acuta nel riconoscimento dell'eredità della poesia nugatoria latina: analizza *exempla*, individua eco linguistiche, movenze e strutture che a questa si ispirano; e persino spunti di poesia alta – di Virgilio, Orazio, Ovidio – che vi giungono per i percorsi più impen-sati e 'stravaganti'. A tal proposito, l'A. s'interroga su un punto problematico, ossia se si possa ammettere, ed eventualmente in che termini, una «influenza catulliana su un paio di composizioni poetiche accolte nella silloge mediolatina». Non per la prima volta B. si interroga al riguardo, consapevole della difficoltà di dare una risposta, e nello stesso tempo della legittimità e rilevanza del quesito. Quanta prudenza occorra, prova il fatto che nel lungo silenzio della *fortuna* catulliana, la memoria del *Liber* lascia lievi ma intriganti segni, suggerendo a chi le presti attenzione di esser riemersa non d'improvviso nell'XI sec., ma dopo aver viaggiato nascostamente, e non poi così ignota come per troppo tempo si è creduto³³.

La Iacono discute dell'*Hermaphroditus* del Beccadelli, esaminandone le caratteristiche intrinseche e le modalità di riscrittura dei modelli latini: opera elegiaco-epigrammatica, atipica nel quadro della produzione di un autore serio e grave, quale il Panormita, caratterizzata com'è da uno spinto erotismo ispirato dall'imitazione dell'Elegia amorosa latina. Ed anzi colpisce, nella rassegna proposta dalla I., una crudezza che supera di gran lunga quella dei modelli antichi, generando nel lettore un'impressione di straordinaria modernità. Beccadelli – chiarisce I. – non è per la verità isolato nel tentativo di rifondare il genere; a lui si affiancano infatti altri illustri Umanisti, tra i quali Giovanni Marrasio, autore dell'*Angelinetum*, e persino Enea Silvio Piccolomini, il futuro Pio II, con

Napoli 2011; A. Bisanti, *Res utrique placuit* (CB 72, str. 5a, 1). *Il desiderio d'amore e la sua realizzazione nei Carmina Burana*, Palermo 2019. Cito sopra dal suo saggio in questo volume, pp. 355-356 e p. 362.

³³ Possibili eco oraziane e virgiliane nei CB vengono illustrate nel saggio; per Ovidio, che indirettamente mantiene viva la memoria di Catullo, vd. pp. 366-368, 384. La questione della possibile influenza del Veronese, l'A. ha affrontato già in A. Bisanti, *Tematiche e suggestioni catulliane in Carmina Burana 119 e 120*, «Paideia», 73, 3 (2018), pp. 1487-1523.

la *Cynthia*³⁴. Titolo eloquente, questo, che significativamente riprende quello properziano; non però dal solo Properzio, ma dall'intera *lignée* elegiaca (e da Catullo) questi autori derivano forme, occasioni, convenzioni, che scoprono un mondo parallelo al cui interno essi si muovono assumendo la maschera di amanti-poeti e, apparentemente dimentichi dei vincoli familiari e sociali, 'militano' in un duro *servitium amoris* all'imperio di dame belle e colte, ma assolutamente prive di remore morali. La I. rileva, ancora, come il 'primato' spettante all'*Hermaphroditus* sia determinato e dalla cronologia e dall'alto grado di audacia nell'infrangere le regole sociali; del resto, a mostrare la funzione performativa assunta dall'opera, concorre un fatto curioso: se era prevedibile che essa accendesse fiere polemiche, affatto prevedibile era invece che Porcelio dei Pandoni, tra i più velenosi suoi *obtretractores*, non esitasse ad assumerla quale modello nei suoi *Epigrammi*, portando il lettore alla conclusione che quei toni, per riprovevoli che siano, sono dopo tutto i soli appropriati alla poesia erotica³⁵.

Potenza, settembre 2024

Rosa Maria Lucifora

³⁴ La studiosa riversa nel saggio una lunga confidenza con la materia, attestata in suoi importanti lavori che esaminano il debito dell'opera di Porcelio de' Pandoni con quella di altri Umanisti, nella fattispecie appunto del Beccadelli: cfr. A. Iacono, *Porcelio De' Pandoni, L'umanista e i suoi mecenati. Momenti di storia e poesia*, Napoli 2017; A. Iacono, *Esilio e satira in un epigramma di Porcelio de' Pandoni*, in *Exil und Heimatferne in der Literatur des Humanismus von Petrarca bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts - L'esilio e la lontananza dalla patria nella letteratura umanistica dal Petrarca all'inizio del Cinquecento*, cur. F. Furlan, G. Siemoneit, H. Wulfram, Tübingen 2018, pp. 157-180.

³⁵ Va ricordato, a ridurre il senso di imbarazzo che questi componimenti possono suscitare, che il 'biografismo' è pur sempre da intendersi con qualche riserva: nella poesia dell'esilio, seguendo Catullo, Ovidio aveva esplicitamente teorizzato lo 'sdoppiamento' tra il vero sé, pio e onesto, e l'*alter ego* fittizio della sua poesia erotica. In merito, vd. R. M. Lucifora, *Una guida agli Elisi: appunti sul carme 76 di Catullo, «Paideia»*, 73, 3 (2018), pp. 1661-1674.

La longa aetas del Latino: un'eredità multiforme

GIUSEPPE RUSSO

*Tra storicismo e classicismo:
il Latino contro la cancel culture*

Abstract: “Why study Latin?” and “why have classical models?” are two interdependent questions admitting one and the same answer. If the study of the classical languages and literatures is tackled in the full awareness of its reasons, it may not only prove useful and even indispensable, but also help oppose many attempts of cultural cancellation, which are more and more frequent nowadays and aim at manipulating history to one’s own advantage. In this paper it is argued that the so-called “cancel culture”, meant as being the most radical and violent form of rejection of classical models, is the effect of an insufficiently or excessively historicized idea of “classic” and can be hindered by adequately historicizing the classics and restoring the idea of “classic” as such.

Keywords: Historicism, Classicism, Classics, Latin, Cancel culture

Due domande si pongono con crescente insistenza nell’attuale dibattito culturale e soprattutto nell’odierna riflessione sull’istruzione scolastica e universitaria, in Italia e all’estero:

1) È utile studiare latino e greco? Se lo chiedono, in tempi relativamente recenti, varie categorie di persone: studenti, genitori e docenti; politici e intellettuali. Il timore che a tale quesito si risponda negativamente è espresso da ultimo da Francesco Berardi, Maria Luisa Delvigo e Mario De Nonno, per i quali «l’esigenza, avvertita dalle famiglie e dalle imprese, di adeguare il progetto formativo [seguito dagli alunni delle scuole] alle mutate condizioni sociali, culturali ed economiche» rischia di portare «al frettoloso smantellamento dell’equilibrato impianto umanistico-scientifico» che è alla base degli indirizzi liceali tradizionali, e dunque alla liquidazione del latino «come simbolo di una conoscenza “inutile”

perché rivolta al passato»¹. E questo pericolo è tanto più grave quanto più il concetto di utilità viene confuso con quello di utilitarismo².

2) Perché avere dei classici? Si badi: non già ‘quali autori assumere a classici?’, bensì ‘perché avere dei classici?’, in assoluto. È un quesito non solo moderno, anzi già antico, come è noto, ma oggi posto in forme dirompenti dalla *cancel culture*³.

Per rispondere all’una delle due domande, occorre tener conto anche dell’altra; anzi, le due domande ammettono forse un’unica risposta integrata. E proprio lo studio delle cosiddette lingue e letterature classiche, se condotto con la giusta consapevolezza delle sue ragioni, può non solo dimostrarsi utile, anzi indispensabile, ma anche contrastare molti tentativi di cancellazione culturale, oggi sempre più frequenti, che possono essere considerati, in ultima analisi, tentativi di manipolazione della storia a proprio uso e consumo. Il mio discorso potrebbe riguardare anche il greco, ma si soffermerà sul latino, il quale, come scriveva Alfonso Traina nel 1983, «gode di un triste privilegio», che il greco non ha: «è diventato, da fatto culturale, fatto ideologico, simbolo di educazione elitaria, e quindi di discriminazione sociale»⁴.

L’articolo di Traina si intitola *Latino perché? Latino per chi?*: entrambe le questioni sono tuttora di grande attualità, ma la

¹ F. Berardi, M. L. Delvigo, M. De Nonno, *Introduzione*, in *Latino, scuola e società*, Atti del Convegno organizzato dalla Consulta Universitaria di Studi Latini in collaborazione con l’Università ‘G. D’Annunzio’ di Chieti - Pescara (Chieti, 21-22 Aprile 2022), cur. Iid. (= *La Biblioteca di ClassicoContemporaneo* 13 [2022]), p. II. Il testo dell’*Introduzione* è di marzo 2023.

² Sulla questione generale dell’utilità degli studi umanistici in una società che mira al profitto ma che proprio di quegli studi ha bisogno, specialmente per conservare le proprie strutture democratiche, cfr. M. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton 2010, *passim*; A. Borgna, *Tutte storie di maschi bianchi morti...*, Bari - Roma 2022, pp. 6-7; 113-126.

³ Cfr. M. Lentano, *Classici alla gogna. I Romani, il razzismo e la cancel culture*, Roma 2022, *passim*; M. Bettini, *Chi ha paura dei Greci e dei Romani? Dialogo e cancel culture*, Torino 2023, pp. 55-65.

⁴ A. Traina, *Latino perché? Latino per chi?*, «Nuova Paideia», 2, 5 (1983), pp. 44-48, poi in A. Traina, G. Bernardi Perini, *Propedeutica al latino universitario*, 6ª ediz., Bologna 1998, pp. 431-437, partic. 431.

più importante per il tema del presente contributo appare la prima (*Latino perché?*)⁵. La risposta di Traina si riassume così: il latino «è l'indispensabile strumento per riappropriarci del nostro passato, di italiani e di europei, per vivere meglio il nostro futuro di italiani e di europei»⁶. Nel suo testo, Traina si occupa prevalentemente della lingua latina, ma le sue conclusioni si applicano per analogia anche alla cultura espressa in quella lingua. Anche Carlo Bo, peraltro, all'incirca contemporaneamente a Traina, scriveva che «[n]on si può vivere senza conoscere le proprie radici»⁷. Ebbene, quanto Bo e Traina dicevano del passato e delle radici si può dire dei classici, cioè delle radici assunte consapevolmente e deliberatamente a modello culturale, indipendentemente da eventuali finalità emulative (che esulano dal tema qui trattato) e strumentalizzazioni ideologiche (sempre in agguato nelle discussioni sulle 'radici')⁸.

Intendo dare inizio alla mia argomentazione proponendo di paragonare il rapporto fra l'uomo e i suoi modelli culturali a quello, più generale, intercorrente tra il giovane e l'ambiente che lo circonda, e di individuare nella formazione del bambino (poi ragazzo e poi uomo) 3 fasi⁹.

In una prima fase, il principio imitativo è naturale, necessario e ineludibile. Fin dalla nascita, l'essere umano sviluppa infatti un proprio bagaglio culturale interagendo con l'ambiente circostante: la prova più evidente ne è il fatto (ovvio) che il bambino impara a parlare nella lingua di quell'ambiente. E, come è noto, la madrelingua condiziona l'apprendimento di buona parte delle altre nozioni: essa, infatti, non è solo la lingua *in cui* si impara a pensare, ma anche la lingua

⁵ Ma anche la seconda domanda è tuttora attualissima, e le possibili risposte restano cariche di implicazioni culturali, sociali e politiche: cfr. Borgna, *Tutte storie* cit., pp. 138-164.

⁶ Traina, *art. cit.*, p. 432.

⁷ C. Bo presso G. Serafini, *Il latino ha l'oro in bocca*, «il Resto del Carlino», 5 aprile 1983, p. 3.

⁸ Cfr. G. Traina, *I Greci e i Romani ci salveranno dalla barbarie*, Bari - Roma 2023, pp. 12-19.

⁹ Tali fasi trovano corrispondenza nell'odierna riflessione sull'educazione antica: cfr. R. Cribiore, *The Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton - Oxford 2001, pp. 47-59; 127-244; 247-252.

con cui si impara a farlo. Più in generale, l'educazione che il bambino riceve è l'educazione di quell'ambiente, nel bene e nel male. Passano pochi anni, ed ecco che il bambino impara a leggere e contemporaneamente a scrivere: un po' da solo, un po' sotto la guida di adulti. Scrive le lettere che vede, le parole che sente, i pensieri che concepisce, con le parole e la sintassi che acquisisce dall'ambiente. Tutto questo è naturale (perché avviene spontaneamente secondo la natura personale, razionale e politica dell'uomo), necessario (perché l'uomo non può apprendere da sé stesso quel che ancora non sa) e ineludibile (perché nessuno potrebbe isolare un bambino dall'ambiente).

In una seconda fase, il principio imitativo opera sul ragazzo che impara a scrivere esercizi scolastici: composizioni su temi dati, testi argomentativi, riassunti, etc. Pur non essendone consapevole, l'alunno tende a imitare la lingua che legge: potrà leggere materiali trovati casualmente o testi indicati da un docente, ma non sfuggirà all'influsso di uno o più modelli.

In una terza fase, il principio imitativo *era* operante in passato sull'aspirante letterato che si cimentava con composizioni letterarie (sia in poesia sia in prosa). Da questa fase, in momenti diversi nei sistemi scolastici e universitari dei diversi stati, il principio imitativo è stato progressivamente dismesso, in tutto o in parte. Questo vale, naturalmente, per il latino ancor prima che per l'italiano o altre lingue moderne. E tale progressiva dismissione ha proceduto di pari passo con l'affermarsi del principio storicistico nello studio delle varie letterature. È stato lo storicismo a sopprimere il classicismo? O è stato il declino del classicismo a lasciare campo libero allo storicismo? Qualunque posizione si assuma in questa dibattutissima questione, la contemporaneità dei due fenomeni – affermazione dello storicismo e declino del classicismo in scuole e università – è evidente e difficilmente casuale. Che poi il classicismo, espulso dalla porta, rientri per la finestra

nella forma del più banale convenzionalismo o dei lisi stereotipi coltivati dalla memoria collettiva, è un altro fatto, per quanto anch'esso interessante¹⁰.

Ne è derivata una contrapposizione – tutt'altro che inevitabile – tra classicismo e storicismo: due concezioni dello studio della letteratura diverse ma, a mio avviso, non inconciliabili, anzi necessariamente complementari.

La sostituzione del paradigma classicistico con quello storicistico si è verificata anche nello studio della lingua e della letteratura latina. Perciò, alla famosa domanda 'A che serve?', si sono date risposte varie nel tempo e continuano tuttora a darsene. Perché studiare latino? Dapprima lo si è studiato esclusivamente per imparare a leggere e a scrivere *in latino*, *di latino* o di altre materie (umanistiche e scientifiche); poi lo si è studiato in prospettiva storicistica, come prodotto storico e mezzo di comprensione della storia; una via di mezzo è l'idea che il latino veicoli valori imperituri, perciò da studiare storicamente, certo, ma perché sempre validi in quanto valori (scriveva Concetto Marchesi nel 1956: «Oggi molte cose si vogliono respingere perché vecchie e altre esaltare perché nuove: ma il vecchio e il nuovo riguardano solo le cose che sono morte o moriranno. Nella perenne giovinezza del pensiero creativo l'umanità non conosce vecchiaia. Non lasciamoci accecare dai fari abbaglianti della tecnica moderna: le lucerne che vegliarono le carte dei nostri antichi restano accese ancora, attraverso i millenni, e resteranno»)¹¹; non manca chi rinuncia del tutto a una scelta fra queste alternative e vede nello studio del latino un efficace mezzo di sviluppo delle abilità logiche (così per es. Carlo Emilio Gadda, per il quale «il compito di latino e il compito di matematica» erano osteggiati dai nemici di «logica e ragione»)¹²; più di recente, si è visto nella traduzione dal latino e dal greco un

¹⁰ Sui pericoli derivanti da una memoria collettiva dei classici troppo selettiva, magari pronta a salvare dei classici solo quanto fa comodo, cfr. Bettini, *Chi ha paura* cit., pp. 106-111.

¹¹ C. Marchesi, *Scritti politici*, a cura di M. Todaro-Faranda, Roma 1958, p. 379.

¹² C. E. Gadda, *Il latino nel sangue*, «L'illustrazione italiana», 5 (maggio 1959), poi in Id., *Il tempo e le opere*, Milano 1982, p. 60.

esercizio di *problem solving* (Antonietta Porro)¹³. È comunque imprescindibile, nella Scuola italiana, il testo delle *Indicazioni nazionali riguardanti gli obiettivi specifici di apprendimento* per i percorsi liceali, nella cui sezione dedicata allo studio della lingua latina nel Liceo Classico – l'ordine scolastico in cui il latino è presente con il numero maggiore di ore –, si legge:

Al termine del percorso lo studente è in grado di leggere, comprendere e tradurre testi d'autore di vario genere e di diverso argomento; al tempo stesso ha acquisito la capacità di confrontare linguisticamente, con particolare attenzione al lessico e alla semantica, il latino con l'italiano e con altre lingue straniere moderne, pervenendo a un dominio dell'italiano più maturo e consapevole, in particolare per l'architettura periodale e per la padronanza del lessico astratto. Pratica la traduzione non come meccanico esercizio di applicazione di regole, ma come strumento di conoscenza di un testo e di un autore che gli consente di immedesimarsi in un mondo diverso dal proprio e di sentire la sfida del tentativo di riproporlo in lingua italiana¹⁴.

In questo pur importante documento normativo, dedicato alle abilità linguistiche e alle competenze 'tecniche' che le abilità linguistiche dovrebbero sviluppare, non si parla di classici (e forse si dovrebbe farlo). Se ne parla però nella sezione immediatamente successiva, dedicata allo studio della *Cultura latina*:

Al termine del quinquennio lo studente conosce, principalmente attraverso la lettura diretta in lingua originale, integrata dalla lettura in traduzione, i testi fondamentali del patrimonio letterario classico, considerato nel suo formarsi storico e nelle sue relazioni con le letterature europee; comprende, anche attraverso il confronto con le letterature italiana e straniera, la specificità e complessità del fenomeno letterario antico come espressione di civiltà e cultura. Sa cogliere il valore fondante della classicità romana per la tradizione europea in

¹³ A. Porro presso O. Riva, *Maturità 2016, il futuro del classico e la lite sulle versioni di latino e greco*, «Corriere della Sera», edizione digitale, 29 aprile 2016.

¹⁴ Il testo è disponibile in rete sul sito del Ministero dell'Istruzione e del Merito (<https://www.istruzione.it/alternanza/allegati/normativa%20asl/indicazioni%20nazionali%20per%20i%20licei.pdf>).

termini di generi, figure dell'immaginario, *auctoritates* e individuare attraverso i testi, nella loro qualità di documenti storici, i tratti più significativi del mondo romano, nel complesso dei suoi aspetti religiosi, politici, morali ed estetici. Lo studente, inoltre, [...] ha assimilato categorie che permettono di interpretare il patrimonio mitologico, artistico, letterario, filosofico, politico, scientifico comune alla civiltà europea; sa confrontare modelli culturali e letterari e sistemi di valori; infine sa distinguere e valutare diverse interpretazioni; esporre in modo consapevole una tesi; motivare le argomentazioni.

Procedono lungo questa linea Berardi, Delvigo e De Nonno:

L'indagine delle radici e delle strutture linguistiche favorisce l'uso consapevole della parola sviluppando la capacità di adoperare la comunicazione con spessore di senso e profondità diacronica, depurando il dibattito pubblico da fattori inquinanti e distorsivi, mentre la conoscenza della cultura di Roma consente al cittadino di definire la propria identità in rapporto con l'altro in termini di relazione, continuità e discontinuità, promuovendo il dialogo tra culture, che risulta consolidato dalla scoperta di un patrimonio valoriale comune¹⁵.

A corollario di questa rassegna, necessariamente parziale, non si deve forse ritenere che finalizzare lo studio del latino a *un solo* scopo, scartando tutti gli altri, sia un errore, per giunta frequente? Il latino non si studia infatti solo per diventare latinisti, o solo per avere per comprendere la storia, o solo per affinare le abilità logiche, ma, almeno potenzialmente, per *tutti* questi obiettivi e per molti altri eventuali.

In tale complessa dinamica, la *cancel culture* è l'espressione più radicale e violenta del rifiuto dei classici (o meglio, di certi classici). E ne è anche l'espressione più insipiente. Essa è infatti effetto di due cause tra esse correlate:

1) Fraintendimento del concetto di classico per difetto di storicizzazione: è l'errore stigmatizzato da Berardi, Delvigo e De Nonno, i quali rilevano che certi movimenti d'opinione,

misconoscendo o apertamente contestando ogni istanza di storicizzazione, giudicano negativamente le civiltà antiche (in

¹⁵ Berardi, Delvigo, De Nonno, *Introduzione* cit., p. II, sulla base del PNR (*Programma Nazionale per la Ricerca*) 2021-2027, p. 60.

un'accezione anche molto elastica del concetto di 'antichità') considerandole portatrici di ideologie [...] sepolte dalla storia¹⁶.

A tale difetto di storicizzazione si possono attribuire almeno in parte due tendenze: quella a cancellare un passato ritenuto un deposito di disvalori quali il colonialismo, la misoginia, la supremazia dei 'bianchi', la schiavitù e il razzismo¹⁷; e quella, opposta solo in apparenza, a strumentalizzare il passato per giustificare aspetti deteriori della propria civiltà¹⁸.

2) Negazione del concetto di classico o della sua legittimità per eccesso di storicizzazione.

Non a caso, la *cancel culture* nasce in ambienti culturali relativamente giovani, che non hanno potuto individuare un canone di classici nella *propria* storia culturale e che d'altra parte non sono stati stimolati a sviluppare un'adeguata riflessione storicistica sulla propria cultura (e sulle altre).

Per arginare questa deriva, proporrei i seguenti rimedi:

- 1) storicizzare i classici;
- 2) ripristinare il concetto di classico in quanto tale.

Di classici c'è bisogno. È inevitabile che l'apprendista di un'arte segua un modello: potrebbe non essere quello proposto dal maestro o dalla tradizione, ma un modello, reale o ideale, è necessario. Ora, se l'apprendista assume a modello i classici proposti dal maestro o dalla tradizione, il suo percorso di apprendimento sarà probabilmente più sereno, perché istradato lungo un sentiero già tracciato. E l'apprendista non dovrà certo temere di perdere in originalità: questa sarà un valore solo a percorso compiuto, e sarà comunque conseguita inevitabilmente, perché anche chi voglia imitare un classico il più fedelmente possibile lascerà nella propria opera traccia di sé. Se, invece, il modello è ideale e non reale, e significativamente diffforme dai modelli reali di maestri e

¹⁶ Berardi, Delvigo, De Nonno, *Introduzione* cit., p. I.

¹⁷ Ma lo studio dei *Classics* non è inficiato tanto da questa pur pericolosa e dannosa impostazione quanto dalla sua irriducibilità alle logiche utilitaristiche oggi dominanti: cfr. ancora Nussbaum, *Not for Profit* cit., *passim*; cfr. altresì Borgna, *Tutte storie* cit., pp. 4-5; 41-94.

¹⁸ Su tale strumentalizzazione politica della storia cfr. Lentano, *Classici alla gogna* cit., pp. 88-107 e *passim*; Bettini, *Chi ha paura* cit., pp. 92-97; Traina, *I Greci e i Romani* cit., pp. 12-19 e *passim*.

tradizione, l'apprendista si assumerà le responsabilità del successo o dell'insuccesso della sua opera. Ma anche tale modello ideale risentirà, in maggiore o in minore misura, dei modelli reali, pur rifiutati.

Se si rinuncia ai classici in quanto tali, viene meno una motivazione importante per il loro studio. Gli autori antichi vengono così ad essere studiati 'solo' per ragioni storiche, relegati in una indistinta età cronologicamente remota, e privati a priori della possibilità di essere classici *oggi* (in tal caso, potranno semmai piacere o non piacere, soggettivamente, e, se mai dovessero essere assunti a modello da qualcuno, ciò dipenderebbe da scelte interamente soggettive). E si introduce una contrapposizione evidentemente falsa: da un lato, si accetta che i vari autori del passato abbiano avuto i loro classici e che non si possano capire se non (anche) in riferimento a quei classici; dall'altro, si rifiuta che il presente abbia o possa scegliere i propri classici e si presume di poterlo capire o costruire senza di essi.

Inoltre, uno studio solo storicista espone gli autori antichi al rischio di una cancellazione capziosa: se gli autori antichi sono importanti per ragioni storiche, e la storia è, se non soggettiva, certamente ricostruita dagli storici in base a convinimenti che non possono prescindere da un certo grado di soggettività, basterà dissentire dagli storici, in buona o in cattiva fede, per destituire di fondamento lo studio storico di quegli autori. Un approccio storicista 'puro' favorisce la *cancel culture* anche per altra via: se non esistono classici, si può dunque rimuovere qualunque testo o autore si odi, tanto più, appunto, che non può essere un classico.

Anche un approccio classicista 'puro' favorisce la *cancel culture*: si ripudia un dato testo o autore perché ritenuto indegno di essere considerato un classico, dunque lo si rimuove. Non interessa che, senza lo studio di quel testo o di quell'autore, si possa non riuscire a capire né il contesto storico né, spesso, le fasi successive della storia, e talvolta nemmeno qualche fase precedente. E non interessa (o forse si ignora) che 'classico' significhi anche solo rispettabile, non necessariamente infallibile.

L'influenza della lingua e della letteratura latine come elemento esemplare e dunque classico nella storia e nella cultura di tutti i tempi, anche in quelle del presente, dovrebbe bastare a garantire la necessità del suo studio (il problema è convincere chi non vuole farsi convincere: torno qui all'articolo di Alfonso Traina). A sottrarre oggi il latino al rischio di uno studio classicistico in senso puro interviene il fatto che esso non è più una madrelingua nel senso tecnico del termine e che nessuno, di conseguenza, scrive più letteratura 'ordinaria' in latino (se si eccettuano pur pregevoli esperimenti, che sono però piuttosto l'eccezione che la regola). D'altra parte, la distanza cronologica che separa il latino dai nostri giorni *impone* un'adeguata storicizzazione, che nelle scuole europee non manca, soprattutto per influsso delle discipline storiche e filologiche, praticate da più lungo tempo in Francia e in Germania¹⁹.

Ci si potrà chiedere infine se la *cancel culture* non sia una delle tante forme di censura esercitate nel corso della storia su varie opere dell'ingegno umano, anche da personaggi della storia romana e della letteratura latina.

La *cancel culture* è la stessa cosa? In parte sì, in quanto, come la censura, pretende di abolire chi o ciò che sia ritenuto politicamente pericoloso o scorretto; in parte, in buona parte, no, in quanto la *cancel culture* opera per ragioni spesso diverse dall'azione politica in senso proprio. In altri termini, la censura è una risposta politica (formalmente lecita o no) a un evento per lo più politico, quale per es. la pubblicazione di un libro; la *cancel culture* è invece una risposta politica (della peggior specie: violenta e spesso formalmente illecita) a un evento *erroneamente* inteso come politico o ideologico, quale, per esempio, la scelta di includere un certo autore in un syllabo scolastico o in un corso universitario. La *cancel culture* dà per scontato che chi propone la lettura di un testo ne condida e ne promuova i contenuti; essa trascura che si possa leggere un testo per scopi diversi dalla diffusione delle idee in

¹⁹ Della storicizzazione in senso lato è parte lo sforzo di evitare la neutralizzazione o *naturalizzazione* del nostro sguardo davanti a quelle *differenze specifiche* tra noi e gli antichi che per la nostra sensibilità sono più stridenti. Cfr. Bettini, *Chi ha paura* cit., pp. 112-116.

esso espresse, e che cernite ideologiche fra testi siano inaccettabili, specie in contesti istituzionali che vogliano offrire un'istruzione quanto più possibile completa e sistematica (scuole, università). Inoltre, essa fraintende grossolanamente le ragioni storiche per le quali un testo, specie antico, è diventato un classico; le ragioni per le quali quel testo si legge in un'aula scolastica o universitaria; la necessità di leggere i classici, per imitarne quanto ritenuto utile (perché no?), ma soprattutto per ben intendere una storia che i classici li ha scelti, seguiti, ripudiati. Infine, essa presume che il bambino possa dettare le regole della lingua che non conosce ancora, che l'apprendista di un'arte possa correggere i contenuti di quell'arte, in cui è ancora principiante, o che il maestro, al quale l'apprendista si affida per apprendere da lui un'arte, possa ridurre quell'arte stessa, tradendo così, peraltro, le legittime aspettative dell'apprendista, delle quali questi potrebbe persino non essere pienamente consapevole.

Chissà che proprio uno studio del latino (e del greco) rinnovato alla luce di un opportuno connubio tra classicismo e storicismo non fornisca un buon rimedio a pericolosi tentativi di rimozione capaci di mutilare o sfigurare l'evidenza storica e il patrimonio culturale che la tradizione ci consegna. Tale rimedio sarà terapeutico contro i tentativi già compiuti, preventivo contro quelli che si potrebbero compiere in futuro.

Addendum: di P. Vesperini, *Que faire du passé? Réflexions sur la «cancel culture»*, Paris 2022, ho potuto prendere visione solo quando il presente contributo era già in bozze.

DONATA VIOLANTE

*Gli epitaffi dei Faustini e la funzione del latino nelle
iscrizioni ebraiche di Venosa in epoca tardoromana
e romano-barbarica*

Abstract: In the first few centuries of Christian era, the identity language of Jewish communities in the Diaspora was Greek, both in the East and in the West. Jewish inscriptions in the *Venusia* catacombs are written in Greek (60%), Latin (30%) and Hebrew (10%). Compared to the inscriptions of Rome, in the Venusian community there was an increase of the use of Latin at the expense of Greek. The present paper aims to discuss the significance of the use of Latin in Venusian inscriptions, with a focus on the Roman legal status of the Jews in late-Roman period, the economic conditions and political role played by them in *Venusia* and in Southern Italy between the fourth and sixth centuries CE.

Keywords: Jewish inscriptions; late-Roman *Venusia*; Venusian Jews; Jew's legal status in late-Roman age; Roman civic identity.

Tra il 1853 e il 1981 una serie di scavi archeologici sulla collina della Maddalena, sita a poco più di mezzo chilometro a nord dal centro abitato della cittadina di Venosa, portò alla luce un complesso cimiteriale che rese nota l'esistenza di una comunità ebraica di un certo rilievo insediata nella città romana di *Venusia* tra la fine del IV secolo d.C. e la metà del IX. Il primo rinvenimento riguardò la catacomba principale, formata essenzialmente da *arcosolia* e da pochissimi *loculi* e databile tra il IV e il VI secolo d.C. Nel 1930, a 100 metri di distanza da questa, fu scavato un secondo gruppo di *arcosolia* - il cosiddetto ipogeo Lauridia - risalente al V secolo d.C. e che rappresenta un'estensione della galleria D della catacomba; infine, nel 1981 fu scoperto un secondo livello di catacombe costruite al di sotto di quella principale. L'area sepolcrale della Maddalena comprende, inoltre, un cimitero all'aperto di

epoca altomedievale, anch'esso ebraico e la cui pietra tombale più tarda può essere datata all'840¹, e un'ulteriore serie di sepolture sotterranee, sia ebraiche sia cristiane, scavate da Cesare Colafemmina fra il 1972 e il 1974².

Il rinvenimento di affreschi e graffiti raffiguranti i principali simboli religiosi giudaici (soprattutto la *menorah*, ma anche lo *shofar*, il *lulab* e l'*etrog*), l'onomastica, le formule e i titoli ricorrenti nelle 74 epigrafi scoperte al suo interno, ha consentito di identificare il complesso funerario come ebraico, fatta eccezione per le sepolture cristiane la cui presenza è testimonianza di una pacifica convivenza tra le due comunità e del buon livello di integrazione degli ebrei venosini nel tessuto sociale della città³. Le iscrizioni, pubblicate e commentate da David Noy nel 1993⁴ in una raccolta che costituisce ancora il *corpus* di riferimento, furono redatte in greco (ca. 60%), latino (ca. 30%) ed ebraico (ca. 10%); a queste vanno aggiunti

¹ L'assenza di sepolture posteriori a questa data ha fatto supporre che la comunità ebraica di Venosa possa essere stata distrutta dalle incursioni saracene dell'850: cfr. S. Rocca, *In the Shadow of the Caesars. Jewish Life in Roman Italy*, Leiden – Boston 2022, pp. 206-207.

² C. Colafemmina, *Apulia cristiana. Venosa, studi e scoperte*, Bari 1973; cfr. anche Id., *Nova e vetera nella catacomba ebraica di Venosa*, in *Studi storici*, cur. C. Colafemmina, Molfetta 1974, pp. 87-95; Id. *Nuove iscrizioni ebraiche a Venosa*, in *Studi in memoria di p. Adiuto Putignani*, Cassano Murge 1975; Id., *Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa*, «*Vetera Christianorum*», 15 (1978), pp. 369-381; Id., *Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale e nell'area sicula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari, Malta*, in *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, cur. M. Perani, Ravenna 2003, pp. 119-146. Sulla storia degli scavi delle catacombe di Venosa e sulle fasi di pubblicazione del loro materiale epigrafico si veda la dettagliata e aggiornata trattazione di G. Lacerenza, *Le iscrizioni delle catacombe ebraiche di Venosa. Dove eravamo, a che punto siamo*, in *Le catacombe ebraiche di Venosa. Recenti interventi, studi e ricerche*, cur. G. Lacerenza, J. Dello Russo, M. Lazzari, S. Mutino, Napoli 2020, pp. 197-222.

³ Sull'importanza delle testimonianze archeologiche per comprendere il livello di interazione tra ebrei e non ebrei nella tarda antichità vd. L. V. Rutgers, *Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity*, «*American Journal of Archaeology*», 96 (1992), pp. 101-118, partic. 112-115 su *Venusia*.

⁴ D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume I: Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge 1993, pp. 61-149.

testi bilingue e altri in cui alcune parole sono scritte in caratteri diversi da quelli della lingua prevalente. La situazione linguistica di *Venusia*, come emerge dalle percentuali sopra riportate, conferma – dunque – il greco quale idioma prevalente e identitario delle comunità ebraiche nei territori occidentali dell'impero romano.

La maggior parte delle nostre conoscenze riguardo alle principali attività economiche, agli aspetti culturali, alle strutture e alle cariche comunitarie degli ebrei della diaspora occidentale dipendono dalla documentazione epigrafica. Nell'ambito di tale documentazione, i *corpora* più completi – che ci permettono di ricostruire con una certa precisione le caratteristiche delle comunità, consentendo anche di tracciarne un quadro diacronico – sono quelli provenienti dalle catacombe di Roma⁵, frequentate a partire dalla fine del II e la metà del III secolo d.C., e di *Venusia*⁶. È importante evidenziare subito una differenza di un certo rilievo nell'*habitus* linguistico delle due comunità, in quanto le iscrizioni venosine attestano un uso del latino nettamente maggiore rispetto a quanto avviene nell'Urbe, dove le epigrafi latine sono pari al

⁵ Per la comunità ebraica di Roma vd. H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Peabody 1995; D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe. Volume II: the City of Rome*, Cambridge 1995; L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden 1995; D. Noy, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers* London 2000.

⁶ Per la comunità e le iscrizioni ebraiche di Venosa oltre ai succitati studi di Colafemmina (*supra*, nota 3) si vedano: H. J. Leon, *The Jews of Venusia*, «The Jewish Quarterly Review», 44 (1954), pp. 267-284; B. Lifshitz, *Les Juifs à Venosa*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica», 40 (1962), pp. 367-371; Noy, *Jewish Inscriptions* cit. pp. 61-149; Id., *The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa*, in *Studies in Early Jewish Epigraphy*, cur. J. W. van Henten, P. W. van der Horst, Leiden 1994, pp. 162-82, partic. 172-182; G. Lacerenza, *L'epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all'alto Medioevo*, in *Ketav. Sefer, Miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, cur. M. Mascolo, Bari 2014, pp. 189-253, partic. 189-192; Id., *Painted Inscriptions and Graffiti in the Jewish Catacombs of Venosa: An Annotated Inventory*, «AION», 79 (2019), pp. 275-305.

17% e quelle bilingue in greco e latino al 6%⁷. A Venosa le iscrizioni latine e bilingue (in latino e in greco e, soprattutto, in latino e in ebraico) coprono un arco cronologico che va dal tardo IV secolo al VI, concentrandosi in particolare tra la fine del V e l'inizio del VI, ossia in un periodo in cui, da un lato, nell'ambito della legislazione imperiale furono emanati diversi provvedimenti riguardo alla condizione giuridica degli ebrei e, dall'altro, all'interno della comunità venosina almeno una famiglia raggiunse una posizione di particolare premienza e prestigio sociali.

Al fine di comprendere meglio i fattori politici, sociali e culturali che determinarono il contesto dell'innovazione linguistica introdotta nella prassi epigrafica di alcuni ebrei di Venosa e, di conseguenza, il significato di tale cambiamento, sarà utile esaminare più nel dettaglio gli epitaffi latini.

Il gruppo di epigrafi prettamente latine di quelle che rivelano una matrice latina, comprende otto epitaffi redatti interamente in latino (*JWE* I, 56, 67, 68, 88, 90, 106, 110, 113), nove in cui ricorrono anche parole o formule in ebraico (I, 63, 80, 84, 85, 86, 87, 89, 103, 107), un'iscrizione latina nella quale alcuni termini contengono lettere greche (I, 73), un testo con un sostantivo greco (τάφος) traslitterato in latino (I, 100); infine, in una sono presenti parole latine scritte in caratteri greci (I, 59)⁸.

⁷ Per le percentuali relative alle iscrizioni romane vd. D. Noy, *Writing in Tongues: the Use of the Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy*, «Journal of Jewish Studies», 48 (1997), pp. 300-311, in part. 301. Un confronto tra l'uso linguistico della comunità di Venosa e quello degli ebrei di altre regioni d' Italia e, più in generale, dell'Occidente romano e romano-barbarico, è difficile a causa della frammentarietà della documentazione; inoltre, il fatto che essa sia - in taluni casi - circoscritta a determinate epoche (spesso molto tarde) non consente uno studio diacronico delle scelte linguistiche all'interno delle diverse comunità. Si può comunque notare che presso gli ebrei dell'Italia settentrionale il latino sembra la lingua prevalentemente usata in ambito epigrafico; in Italia meridionale, il latino appare piuttosto diffuso in Campania già nel I secolo, mentre in *Apulia* compare solo in alcune iscrizioni piuttosto tarde (VII-VIII secolo), provenienti in gran parte da Taranto.

⁸ Forse appartiene a questa categoria anche *JWE* I, 60; tuttavia lo stato estremamente frammentario del testo non ne consente una precisa analisi linguistica.

Le iscrizioni integralmente in latino sono tutte databili tra il V e il VI secolo, a esclusione di una, rinvenuta nell'ipogeo Lauridia (I, 113), che è più antica (IV – V secolo) e che, insieme a *JWE I, 100* (bilingue⁹), rappresenta l'unica attestazione dell'uso epigrafico del latino in un'epoca antecedente al V secolo: è plausibile che l'uso precoce del latino in I, 113 sia da ascrivere al fatto che il defunto commemorato è un θεοσεβής¹⁰, un non-ebreo che si era avvicinato al giudaismo e per il quale forse si preferì non adoperare la lingua identitaria dei giudei della diaspora, ossia il greco.

Tra questi testi, sono di particolare interesse *JWE I, 56, 68 e 90*. Tutte e tre le epigrafi, situate nella galleria D (*arcosolia* D2 e D7) della catacomba principale, si riferiscono a membri della famiglia dei *Faustini* che ebbe tra i suoi componenti anche personaggi che detennero sia importanti cariche comunitarie sia posizioni di rilievo nell'amministrazione municipale. In particolare, la n. 56 commemora un tale *Faustinus*, ricordato come *pater*. Secondo Harry J. Leon questo titolo corrisponderebbe a quello di gerusiarca; tuttavia, poiché sia in Europa che in Nord Africa sono piuttosto numerose le attestazioni del sintagma *pater synagogae*, è probabile che il termine sia stato adoperato con questa accezione anche nell'iscrizione in questione¹¹. Il nome *Faustinus* è ben attestato a Venosa, sia fra gli ebrei sia fra la popolazione pagana e, poi, cristiana e nelle iscrizioni catacombali ricorre in particolare all'interno di questa famiglia.

L'epitaffio 68 (V – VI secolo) appartiene a una bambina di 9 anni, *Catella*, figlia di un certo *Sebbetius*. Il testo ci informa che quest'ultimo era *pater patrum* (PP); alcuni hanno evidenziato come il *pater patrum* rappresentasse la carica religiosa

⁹ Vd. *infra*.

¹⁰ Per una discussione sull'uso del termine si veda J. Reynolds – R. Tennenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary*, Cambridge 1987; per l'affermazione di θεοσεβής come termine tecnico nelle iscrizioni di Venosa e Roma vd. P. Trebilco, *I "Timorati di Dio"*, in *Gli ebrei nell'impero romano*, cur. A. Lewin, Firenze 2001 pp. 161-194, partic. 176-180.

¹¹ Noy, *Jewish Inscriptions* cit., pp. 77-78; Id. *The Jewish Communities* cit., p. 179; Leon, *The Jews of Venusia* cit., pp. 270-271 considera il termine *pater* sinonimo di gerusiarca.

più elevata nel culto mitraico, considerando, perciò, l'iscrizione una testimonianza dell'esistenza di un sincretismo giudaico-mitraico a *Venusia*. Tuttavia, appare più corretto ipotizzare che questo titolo - detenuto anche da *Faustinus* nonno di *Sebbetius* (*JIWE* I, 56) - fosse attribuito a personaggi che occupavano, all'interno della comunità sinagogale, una posizione di prestigio legata soprattutto alla conoscenza dei precetti religiosi¹². In base a un passo dell'*Epistula dei Iudaeis* di Severo di Maiorca, infatti, sappiamo che a Minorca, tale titolo fu assegnato a un certo *Theodorus*, un esperto della *Torah* (*doctor legis*) che aveva anche ricoperto cariche municipali¹³.

L'iscrizione più tarda di questo gruppo (I, 90) risale alla metà o forse alla fine del VI secolo e commemora due coniugi, *Agnella* e *Gesua*: in particolare, *Gesua* è ricordato come figlio di *Anna* e *Marcellus* e nipote dell'omonimo *pater patrum* dell'epitaffio greco I, 114, mentre della moglie sappiamo che era figlia di *Ioses* e *Maria*, ai quali è dedicato l'epitaffio 88, e nipote anch'essa di un *pater patrum*, *Sarmata*. L'assenza di titoli nelle ultime generazioni - a partire da quella dei padri dei due coniugi - può essere messa in relazione alla cronologia dell'iscrizione, risalente all'epoca della guerra greco-gotica, che causò pesanti devastazioni alla città nel 540 e, poi, nel 550, e alla conseguente conquista bizantina che con molta probabilità rappresentò un momento di forte cesura nella vita comunitaria e intaccò la prosperità degli ebrei di *Venosa*¹⁴.

Il gruppo di iscrizioni redatte in latino e in ebraico è abbastanza corposo e comprende epitaffi risalenti tutti al V e VI

¹² *Ibid.*, p. 91. Secondo Leon, *The Jews of Venusia* cit., p. 272 l'abbreviazione *PP* indica un *praepositus*.

¹³ Sev. Maior., *Ep. de Iud.*, PL 20, coll. 733-734.

¹⁴ È questa l'opinione di Noy, *Jewish Inscriptions*, cit., p. 127; M. Williams, *The Jews of Early Byzantine Venusia: the Family of Faustinus I, the Father*, «Journal of Jewish Studies», 50 (1999), pp. 38-52, partic. 48 ritiene che l'assenza di titoli sia indice della rovina della famiglia in quest'epoca connessa alla generale crisi economica attraversata dalla città.

secolo¹⁵ e ritrovati nelle gallerie D (*arcosolia* D2 e D7) e Q (*arcosolia* Q1 e Q2). Tra queste, troviamo l'unica epigrafe (I, 107) del *corpus* venosino per la quale può essere stabilita un'esatta datazione grazie riferimento al consolato di Iobio Filippo Imelcone Valerio che ricoprì la carica nel 521 insieme al futuro imperatore Flavio Giustiniano¹⁶. L'epitaffio più noto di questo gruppo è certamente I, 86 il cui testo pone diverse questioni di notevole interesse sia per quanto riguarda i suoi aspetti linguistici sia le informazioni che possiamo trarne a proposito dello *status* sociale della famiglia della defunta, nonché sui rapporti tra gli ebrei di Venosa e le sinagoghe e le accademie rabbiniche di Palestina. L'iscrizione, datata all'inizio del VI secolo e ancora visibile nell'*arcosolium* D7, è dedicata a una fanciulla morta all'età di 14 anni, *Faustina*, figlia di *Faustinus*. Il testo fa riferimento alla partecipazione alle esequie di due *rabbi* e due *apostuli* che intonarono per lei un lamento funebre e la cui presenza è indicativa del prestigio della famiglia della defunta. Si è spesso ritenuto che gli *apostuli* menzionati nell'iscrizione siano la prova della presenza, in epoca gotica e – successivamente – bizantina di emissari del Patriarca palestinese in Italia meridionale; tuttavia, dal momento che l'epitaffio è certamente posteriore all'abolizione del Patriarcato nel 429, è più realistico ritenere che il termine designi dei personaggi inviati dall'accademia rabbinica di Tiberiade o da altre comunità palestinesi¹⁷, oppure dei semplici rappresentanti della sinagoga locale¹⁸. Dal punto di vista linguistico, è

¹⁵ Le iscrizioni bilingue in greco ed ebraico sono più antiche (IV – V secolo). Le iscrizioni redatte solo in ebraico risalgono al V secolo e in alcuni casi tra V e VI.

¹⁶ Cfr. *CIL* V, 6464; XII, 4083; XIII, 300; *PLRE* II, p. 1145, *ad vocem* «Valerius 7».

¹⁷ Noy, *Jewish Inscriptions* cit. pp. 117-119; cfr. Id., *The Jewish Communities* cit. pp. 180-181.

¹⁸ Lacerenza, *L'epigrafia ebraica* cit., p. 190; cfr. Id., *Ebraiche liturgie e peregrini apostuli nell'Italia bizantina*, in *Una manna buona per Mantova: Studi in onore di Vittore Colorni per il suo 92° compleanno*, cur. M. Perani, Firenze 2004, pp. 61-72. Si segnala l'ipotesi di G. P. Bognetti, *Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient*, «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et belles-

interessante notare che il sostantivo scelto per designare il canto - *tr̥n̥us*¹⁹ - è una traslitterazione della parola greca θρῆνος, nella quale si nota la sostituzione della vocale -e- con un'eta, una scelta che lascia supporre una maggiore familiarità del lapicida con il greco. Il testo latino è intermezzato²⁰ da una formula in ebraico che ricorda il luogo di sepoltura della defunta e augura pace alla sua anima; questa formula ricorre identica in I, 82, un epitaffio scritto interamente in ebraico e collocato nella sepoltura di *Vitus*, ossia il nonno di *Faustina*, come risulta dalla parte finale di I, 86. La sezione conclusiva dell'epigrafe, infatti, riporta una genealogia più completa della ragazza, ricordata come pronipote di *Faustinus*, *pater*, e nipote di *Bitus/Vitus* e *Asellus*, entrambi *maiores cibitatis* (= *maiores civitatis*): riguardo a *Vitus* sappiamo da due iscrizioni in ebraico che era figlio di *Faustinus*²¹, molto probabilmente il dedicatario dell'epitaffio 56, e che fu gerusiarca - ossia una sorta di presidente del consiglio sinagogale²² - e padre di un altro *Faustinus* (I, 87); non abbiamo invece altre notizie sulla famiglia di *Asellus*. Oltre ai legami familiari che si possono ricostruire grazie a questo testo, appare di particolare interesse l'informazione riguardo alla carica di *maiores civitatis* ricoperta da *Vitus* e *Asellus*: nel mondo romano e tardo-romano, tale denominazione era riferita ai notabili cittadini la cui posizione di preminenza derivava spesso dall'apparte-

lettres», (1954), pp. 193-202, partic. 194 e 198-199, che - datando l'epitaffio all'inizio del VII secolo, identifica gli *apostuli* con emissari dell'Esiliarca di Babilonia, inviati dai Persiani per creare con le comunità dell'Italia meridionale un'alleanza anti-bizantina.

¹⁹ La stessa sostituzione ricorre anche altrove nell'iscrizione e, più precisamente, alla l. 2 nella parola *m̥n̥surum*, una forma volgare per *mensium*: cfr. *ILCV* 3375a; 3391; 4576; per la forma con -η- cfr. *CIJ* I, 203; 268

²⁰ Questa è l'unica iscrizione bilingue venosina in cui il testo ebraico non si trova prima o dopo quello latino; l'anomala posizione della formula ha fatto pensare che il testo latino che la segue sia frutto di un'aggiunta posteriore: cfr. Noy, *Jewish Inscriptions* cit., p. 119.

²¹ *JWE* I, 82 e 82°.

²² Su questa carica vd. Leon, *The Jews of Venusia* cit., p. 270; Williams, *The Jews of Early Byzantine Venusia* cit., p. 46.

nenza alle *curiae* piuttosto che dall'aver ricoperto vere e proprie magistrature²³. Il contesto nel quale ritroviamo tale sintagma, vale a dire un'iscrizione funeraria posta in un luogo di sepoltura quasi esclusivamente ebraico, potrebbe suggerire una diversa interpretazione del termine *maiores/maiores*, inducendo ad attribuirlo a personaggi la cui distinzione era circoscritta alla comunità²⁴; tuttavia, il complemento di specificazione che lo segue non lascia margini di dubbio rispetto alla connotazione di *Vitus* e *Asellus* come notabili cittadini e, più precisamente, membri del senato locale, in quanto le testimonianze a nostra disposizione chiariscono come il termine *civitas/cibitas* fosse usato in ambito epigrafico e nei testi legali tra IV e VI secolo per designare una città e quindi, nel caso specifico, l'intera *Venusia* e non la comunità giudaica. L'appartenenza di alcuni dei membri della famiglia di *Faustina* alla classe dirigente venosina induce a considerare il riferimento al dolore dell'intera città per la morte della fanciulla, che causò *lagremas cibitati*²⁵, come una reale partecipazione al lutto che aveva colpito alcuni tra i più eminenti cittadini piuttosto che una mera amplificazione.

L'epitaffio appena esaminato non è l'unico, tra quelli redatti in latino ed ebraico, ad appartenere alla famiglia dei *Faustini*; oltre al già menzionato I, 87, un'altra iscrizione dell'*arcosolium* D7 (I, 84), databile tra il V e il VI secolo, ricorda *Pretiosa* figlia di *Vitus*. Le iscrizioni relative a questa famiglia si caratterizzano per una spiccata enfasi sulla genealogia, un elemento che le accomuna ad almeno altri due epitaffi di questo gruppo. Nella prima (I, 85), redatta tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, la commemorazione dei piccoli *Andronicus* e *Rosa*, vissuti rispettivamente soltanto 11 e 19 mesi e figli di un certo *Bonus*, avviene essenzialmente tramite la menzione

²³ Noy, *Jewish Inscriptions* cit., p. 119. Cfr. Williams, *The Jews of Early Byzantine Venusia* cit., pp. 47-48; vd. contra F. Grelle *Patroni ebrei in città tardoantiche*, in *Epigrafia e territorio. Politica e società*, III, cur. M. Pani, Bari 1994, pp. 139 – 158, che – invece – considera il titolo di *maiores civitatis* nel VI secolo riferito solamente a una generica condizione di preminenza sociale piuttosto che a un preciso *status* giuridico; Leon, *The Jews of Venusia* cit., p. 271 non dà un'interpretazione del titolo.

²⁴ Cfr., per esempio, *C.Theod.* XVI, 9, 3: *maioribus Iudaeorum*.

²⁵ *JWE* I, 86, ll. 8-9.

della loro discendenza da due *patres patrum*²⁶: il nonno *Sebbetius*, con molta probabilità lo stesso dell'epitaffio latino di *Catella*²⁷, e il bisnonno *Vitus*. L'identificazione di quest'ultimo è particolarmente importante per ricostruire i legami familiari dei due bambini. La variante *Vitus*, accolta da Noy e preferita da Colafemmina²⁸ rispetto a quella scelta da Jean Baptiste Frey che leggeva invece *Avitus*²⁹, collega questo personaggio all'antenato di *Faustina* menzionato negli epitaffi 82 e 86; tale identificazione implica, quindi, un rapporto di parentela di *Andronicus* e *Rosa* e – forse – della piccola *Catella* con la famiglia dei *Faustini* che sembra confermato dalla collocazione delle sepolture di tutti questi personaggi nella galleria D e della maggior parte di loro (*Andronicus*, *Rosa*, *Faustina*, *Vitus*) nello stesso *arcosolium* (D7). L'enfasi sugli antenati ritorna nell'iscrizione del 521 (I, 107): l'epitaffio, situato nell'*arcosolium* Q2 fu realizzato per una certa *Augusta*, moglie del *vir laudabilis Bonus*, figlia di *Isa* di *Anchiasmon* – una cittadina identificata da Colafemmina con la moderna Saranda nel sud dell'Albania – e nipote di *Symonas*, *pater* della comunità ebraica di *Lypiae*, ossia Lecce³⁰. Il riferimento all'ascendenza di *Augusta* fu probabilmente dettato in primo luogo da un'esigenza pratica: la donna, come dimostra la provenienza del padre e del nonno, apparteneva a una famiglia estranea alla comunità venosina e la menzione degli antenati era funzionale a ricordarne la diversa origine e a identificarla. Tuttavia, il ruolo importante dei suoi familiari, che furono entrambi *patres* presso le proprie comunità, e l'elevato *status* del marito suggeriscono come il ricorso alle genealogie nella prassi commemorativa di famiglie particolarmente influenti fosse un mezzo per affermare il proprio prestigio sociale, come conferma – per esempio – l'iscrizione di *Faustina* precedentemente analizzata³¹. Il rango di *vir laudabilis*, riconosciuto a *Bonus*, testimonia la posizione di particolare rilievo raggiunta

²⁶ Secondo Noy l'assenza di titoli riferiti al padre dei due fratellini deriva dalla sua giovane età: cfr. Noy, *Jewish Inscriptions* cit., p. 113.

²⁷ *JWE* I, 68.

²⁸ Colafemmina, *Nuove iscrizioni*, cit.

²⁹ *CIJ* I, 607.

³⁰ Per la discussione sulle origini familiari di *Augusta* vd. Noy, *Jewish Inscriptions* cit., pp. 139-140.

³¹ *JWE* I, 86.

da questo personaggio nel tessuto sociale e nella vita politica della città. Le occorrenze epigrafiche di questa formula tra V e VI secolo, infatti, mostrano una correlazione tra essa e le cariche di *curator*³² e *defensor civitatis*³³; inoltre, i papiri di Ravenna attestano l'uso di *vir laudabilis* come titolo onorifico per un magistrato municipale³⁴. La presenza di genealogie è rilevante anche in due epitaffi latini, il n. 88 e il n. 90, molto tardo. L'iscrizione 88, sita nell'*arcosolium* D7 e che ricorda i coniugi *Ioses* e *Maria* figlia di *Sarmata*, pone alcuni problemi riguardo all'identificazione del padre di *Ioses*. Secondo la lettura di Noy, il nome di questo personaggio dovrebbe essere *Boninus*, mentre Frey propone *Bonus*³⁵. Qualora si accolga quest'ultima lettura, si può ipotizzare che il padre di *Ioses* fosse lo stesso dei fratelli *Andronicus* e *Rosa* (I, 85)³⁶, il che permette di inserire questo testo (88) fra gli epitaffi della famiglia dei *Faustini*. Il piccolo spazio presente tra le due -N- del patronimico potrebbe rendere preferibile la proposta di lettura di Noy, tuttavia la sua collocazione nell'*arcosolium* D7, destinato - come D2 - prevalentemente alle sepolture di questa famiglia, ha indotto Margaret Williams a includere *Ioses* nello stemma dei *Faustini*³⁷. Secondo lo stesso ragionamento - ma con maggiore cautela - la studiosa ascrive a tale famiglia anche la *presbytera Beronice* (I, 59) e la *pateressa Alexsanra* (I, 63)³⁸.

L'uso del latino unitamente al greco ricorre soltanto in tre iscrizioni che è difficile considerare veri e propri testi bilingue, poiché in esse prevale sempre e comunque una delle due lingue, mentre l'altra è presente solo attraverso la traslitterazione di una parola o l'utilizzo di singoli caratteri del proprio alfabeto. L'epitaffio 73 (V-VI secolo), rinvenuto nell'*arcosolium* D4, reca un testo estremamente lacunoso; per questa ra-

³² CIL X, 2074.

³³ CIL X, 3685.

³⁴ Cf. T. S. Brown, *Gentlemen and Officers: Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554 - 800*, Rome 1984, p. 132.

³⁵ CII I, 616.

³⁶ I due personaggi sarebbero anche accomunati dall'assenza di titoli loro riferiti.

³⁷ Williams, *The Jews of Early Byzantine Venetia* cit., p. 45.

³⁸ *Ibid.*, p. 46.

gione, non è possibile identificare il defunto, mentre possiamo leggere l'inizio della formula *hic req(uiescit)* seguita da alcune lettere, di cui, probabilmente, alcune greche (ECCH)³⁹. In I, 100 troviamo, invece, il termine greco τάφος traslitterato; dal momento che l'iscrizione, che si trovava nella galleria L, è datata tra IV e V secolo, rappresenta una delle due iscrizioni latine più antiche⁴⁰. Risale, invece al V secolo, l'unico testo (I, 59) – redatto in greco – in cui compaiono due parole latine (*et* e *filia*) traslitterate⁴¹.

Il gruppo di epigrafi prese in esame mette in luce come - a differenza di quanto avvenne nel IV e nel V secolo - tra V e VI gli ebrei di Venosa mostrarono una spiccata tendenza all'uso del latino a discapito del greco: infatti, in questo arco cronologico, le iscrizioni in greco sono soltanto cinque, affiancate da due nelle quali, all'interno di testi prevalentemente in latino, compaiono termini traslitterati o singoli caratteri greci e che, per questo motivo, in questa sede sono state incluse tra i venti epitaffi latini e bilingue. Prima di avanzare alcune ipotesi sul significato e sulla funzione dell'innovazione linguistica che, in questo periodo, si registrò presso la comunità venosina, occorre fare un'importante precisazione. La comunità ebraica di Venosa ci è nota essenzialmente dalle testimonianze archeologiche – limitate all'area sepolcrale della Maddalena – ed epigrafiche. Allo stesso modo, l'incremento dell'uso del latino nel periodo in esame è un fenomeno del quale troviamo riscontro esclusivamente nell'*habitus* epigrafico della comunità e, più nello specifico, nella prassi epigrafica funeraria. Considerato l'ambito evidentemente circoscritto entro il quale il cambiamento linguistico è attestato, risulta arbitrario affermare che il latino fosse divenuto la lingua d'uso per gli ebrei venosini tra V e VI secolo ed è altresì da avanzare con cautela l'ipotesi di una comunità latinoфона o perfettamente bilingue nel periodo in esame o, addirittura, fin dall'epoca del suo insediamento

³⁹ È questa la lettura di *CIJ* I, 619.

⁴⁰ Cfr. *JWE* I, 113 e *supra*.

⁴¹ L'iscrizione, inoltre, attesta l'uso del genitivo latino di terza declinazione -is (Ἰωσέτις). Secondo Noy anche l'iscrizione 60 potrebbe contenere il numerale latino *viginti* scritto in caratteri greci (βίγιν[-]): cfr. Noy, *Jewish Inscriptions* cit., p. 81.

nella città apula. La presenza diffusa del latino nelle iscrizioni funerarie di epoca tardoromana e ostrogotica potrebbe, perciò, rappresentare soltanto una variazione diamesica e diafasica nell'ambito dell'uso linguistico degli ebrei venosini.

La questione del bilinguismo presso le comunità ebraiche della diaspora è stata ampiamente discussa fra gli studiosi. Per quanto riguarda nello specifico la situazione linguistica dell'Italia, un passo di Giovenale ci informa che, in epoca alto-imperiale, la lingua parlata dagli orientali residenti nella penisola, e quindi anche dai giudei, era il greco⁴². Ciononostante, la documentazione epigrafica – più tarda rispetto alla fonte letteraria – dimostra come il bilinguismo greco-latino fosse diffuso presso le comunità ebraiche dell'Italia a livelli diversi, in base alle differenti regioni ed epoche⁴³.

Sono state proposte diverse spiegazioni di tale fenomeno. Le caratteristiche linguistiche degli epitaffi delle catacombe di Roma, che evidenziano come i testi in latino siano sintatticamente più corretti rispetto a quelli redatti in greco, hanno indotto a ipotizzare l'esistenza di una differenza diastratica nella comunità, all'interno della quale il latino sarebbe stata la lingua parlata dalle classi più alte e scelta per le proprie pratiche commemorative⁴⁴: tuttavia, è stato messo in luce come proprio per gli ebrei di Roma non sia possibile stabilire una connessione tra la lingua adoperata per gli epitaffi e lo status sociale dei defunti, in quanto la maggior parte di essi non è di condizione elevata⁴⁵. Diversamente, in base allo studio della documentazione epigrafica di Venosa, tanto quella ebraica quanto quella cristiana, è stato supposto che gli ebrei della città e, più in generale, dell'Italia sarebbero stati latino-

⁴² Iuven. III, 60-65.

⁴³ Per esempio, presso gli ebrei di Ostia l'uso epigrafico del latino divenne rilevante a partire dal II secolo d.C.: cfr. *JWE* I, 14.

⁴⁴ È questa l'idea di Leon, *The Jews of Ancient Rome* cit., pp. 77 e 87.

⁴⁵ Per tali osservazioni cfr. Br. Rochette, *Le bilinguisme gréco-latin dans les communautés juives d'Italie d'après les inscriptions (III^e – IV^e s.)*, in *Bilinguisme gréco-latin et épigraphie*, Actes du Colloque organisé à l'Université Lumière – Lyon 2, Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, UMR 5189 Hisoma et JE 2409 Romanitas (17, 18 et 19 mai 2004), cur. F. Biville, J.-C. Decourt, G. Rougemont, Lyon 2008, pp. 273-304, partic. 276-277.

fonici e avrebbero usato il greco come lingua liturgica e di prestigio⁴⁶, conservandolo nell'uso funerario al fine di mantenere la specificità giudaica nel momento in cui i cristiani iniziarono ad avvalersi del latino⁴⁷.

L'idea di una comunità latinofona a Venosa è stata sostenuta da diversi studiosi; in particolare, Martti Leiwo⁴⁸ - partendo dalle conoscenze in nostro possesso sugli effetti del contatto tra lingua madre (L1) e seconda lingua (L2) - ha analizzato nel dettaglio gli aspetti fonologici e morfologici delle iscrizioni venosine. Leiwo ha, innanzitutto, notato che le epigrafi più antiche, redatte essenzialmente in greco, presentano tutte le caratteristiche tipiche del greco della diaspora⁴⁹; al contrario, i testi risalenti al V e VI secolo dimostrano un apprendimento imperfetto del greco, ma non del latino, che risulta essere, pertanto, la L1 della comunità. Lo studioso ha rilevato come il greco epigrafico di quest'epoca sia caratterizzato da continue interferenze fonologiche e morfologiche dal latino; quest'ultimo, inoltre, presenta tipici volgarismi e mutamenti affermatosi in epoca tarda, nonché diverse particolarità ascrivibili al sostrato osco del latino parlato a Venosa⁵⁰. La tesi di Leiwo poggia in particolare su due testi: *JIWE* I, 59 e I, 86. Il primo⁵¹, che reca le parole latine *et* e *filia* traslitterate (ετ, φιλια), mostra, a parere dello studioso, una chiara matrice latina che risulta sia dalle traslitterazioni sia dalla presenza di desinenze tipicamente latine: il testo, pertanto, rifletterebbe una situazione di bilinguismo per almeno alcune

⁴⁶ Si veda V. Colorni, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella 146 di Giustiniano*, «Annali di Storia del Diritto» 8 (1964), pp. 1-69.

⁴⁷ D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe. Language and Community*, in Atti XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina (Roma, 18-24 settembre 1997), Roma 1999, pp. 603-612.

⁴⁸ M. Leiwo, *Greek or Latin, or Something in Between? The Jews of Venusia and their Language*, in *Latin vulgaire - latin tardif*, Actes du VI^e colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Helsinki, 29 août - 2 septembre 2000), cur. H. Solin, M. Leiwo, H. Hallo-aho, Hildesheim - Zürich - New York 2003, pp. 253-264.

⁴⁹ Leiwo, *Greek or Latin* cit., p. 263.

⁵⁰ Leiwo collega a tale sostrato la sostituzione della -o- con -u-: cfr. *ibid.*, p. 262.

⁵¹ τάρφος Βερωνικενίς πρεσβύτερες ετ Ιωσέτις.

sezioni della comunità⁵². Leiwo ritiene, inoltre, che I, 86 - il succitato epitaffio latino-ebraico di Faustina - presenti iper-correttismi tipici di una lingua appresa, quali l'uso di *mḥnsurum* invece di *mensium* e *parenturum* piuttosto che *parentum*. Queste due sostituzioni, così come l'uso di -ḥ- al posto di -e-, si spiegherebbero ipotizzando che il testo sia stato redatto da un lapicida che aveva più familiarità con il greco che con il latino e che, per questa ragione, avrebbe erroneamente corretto i due genitivi plurali della terza declinazione con i corrispettivi della seconda, percepita come più regolare⁵³. Sulla base di queste osservazioni, Leiwo conclude che gli ebrei di Venosa fossero latino-foni e avessero precocemente appreso il greco come lingua liturgica e - in quanto tale - passata anche all'uso funerario, perdendolo, poi, in epoca più tarda⁵⁴.

Una posizione simile è stata assunta da Bruno Rochette⁵⁵ secondo il quale la comunità ebraica di Venosa era originariamente latino-fona e divenne bilingue col tempo, accogliendo elementi greco-foni immigrati dall'Oriente⁵⁶. Rochette individua una situazione di bilinguismo "imperfetto" anche presso gli ebrei di Roma i quali, originariamente greco-foni, avrebbero mantenuto una predilezione per il greco anche una volta divenuti bilingue⁵⁷. Lo studioso ritiene, infine, che mentre questi ultimi continuarono a mantenere l'uso epigrafico del greco per distinguersi dai cristiani, a Venosa, tale funzione identitaria sarebbe stata assolta - negli epitaffi più tardi - dall'ebraico, permettendo di continuare a ricorrere al latino come lingua principale⁵⁸.

L'ipotesi di Leiwo è stata, in parte, rivista da Jonathan J. Price⁵⁹ che ha sottolineato come la produzione epigrafica di un determinato gruppo sociale o etnico sia espressione

⁵² Leiwo, *Greek or Latin cit.*, pp. 258-260.

⁵³ *Ibid.*, pp. 261-262.

⁵⁴ Leiwo, *Greek or Latin cit.*, pp. 262-263.

⁵⁵ Rochette, *Le bilinguisme gréco-latin cit.*

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 289-296.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 280-289; 295-296.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 295-296.

⁵⁹ J. J. Price, *The Jews and the Latin Language in the Roman Empire*, in *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud: a Collection of Articles*, cur. M. Mor, Jerusalem 2003, pp. 165-180.

dell'*habitus* linguistico proprio soltanto di alcuni individui e non di una comunità nella sua interezza⁶⁰: i dati linguistici ricavabili esclusivamente dalle iscrizioni, pertanto, non riflettono la lingua realmente parlata dagli ebrei della diaspora né sono indicativi del loro grado di assimilazione culturale all'ambiente circostante⁶¹. Price ritiene che, in realtà, si possa dire ben poco sulla conoscenza del latino e sulla sua diffusione come lingua parlata correntemente dagli ebrei della parte occidentale dell'Impero⁶², sebbene sia possibile fare alcune osservazioni. Innanzitutto, negli epitaffi rinvenuti all'interno delle catacombe di Roma, quelli redatti in latino sono piuttosto antichi e il registro adottato è molto dotto e formale; questi aspetti rivelano come la precoce adozione del latino in un contesto funerario e commemorativo sia dipeso dalla volontà di ostentare il raggiungimento di un buon livello culturale piuttosto che dalla reale e quotidiana prassi linguistica dei defunti⁶³. In secondo luogo, va rilevato come la diaspora non abbia prodotto una propria letteratura in lingua latina⁶⁴. Infine, a parere dello studioso, il greco rimase a lungo la lingua liturgica e culturale, come si evince dalle citazioni bibliche in greco inserite anche in testi redatti in latino o in ebraico⁶⁵.

In definitiva, per quanto riguarda la *pars Occidentis*, risulta difficile trarre delle conclusioni rispetto al grado di latinofonia degli ebrei; tuttavia, il carattere dotto del latino epigrafico e l'assenza di testi letterari giudaici scritti in questa lingua, mostrano come - fino a un'epoca piuttosto tarda - il

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 171-172.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 174-176.

⁶² Osservazioni simili sono state avanzate da F. Millar, *The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity*, in *The Jews among the Pagans and Christians in the Roman Empire*, cur. J. Lieu, J. North, T. Rajak, London - New York, pp. 97-123, partic. 111-112.

⁶³ Price, *The Jews and the Latin Language* cit., pp. 174-175. Per la riflessione riguardo alle scelte linguistiche nell'ambito della documentazione epigrafica relativa alla comunità di Roma cfr. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, cit., pp. 93-121; T. Rajak, *Inscription and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome*, in *Studies in Early Jewish Epigraphy*, cur. J. W. van Henten, P. W. van der Horst, Leiden 1994, pp. 226-241; L. V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome* cit., pp. 176-209.

⁶⁴ Price, *The Jews and the Latin Language* cit., pp. 178-180.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 179-180.

greco sia stato più profondamente radicato nelle comunità, a prescindere dal loro reale livello di bilinguismo.

Tornando alla documentazione epigrafica venosina, questa evidenza, tra V e VI secolo, il ruolo predominante del latino nella redazione delle iscrizioni funerarie. Tuttavia, le considerazioni puramente linguistiche, riguardanti l'idioma parlato dalla comunità, risultano insufficienti a spiegare le ragioni di tale cambiamento nella prassi epigrafica. In primo luogo – come si è detto – l'*habitus* epigrafico non riflette automaticamente l'*habitus* linguistico di un gruppo o di una comunità; nel caso delle iscrizioni venosine, questa considerazione è ancora più significativa poiché gli epitaffi latini appartengono quasi esclusivamente a un'unica famiglia. Inoltre, qualora si accogliesse l'ipotesi secondo la quale gli ebrei di Venosa sarebbero stati latinofoni fin dall'epoca del loro insediamento nella città, occorrerebbe comunque chiedersi perché soltanto più di un secolo dopo scelsero di adottare la loro lingua madre in ambito funerario; una scelta che appare ancora più problematica se si pensa, al contrario, a una comunità grecofona che usa il greco non solo nel parlato, ma anche per la liturgia e il culto.

In generale, è più verosimile che nell'Italia romana e – successivamente – romano-barbarica, l'uso del latino da parte degli ebrei non abbia avuto origine da una situazione di bilinguismo o, addirittura, di esclusiva latinofonia, quanto da una successiva e graduale penetrazione di tale lingua nelle iscrizioni; tale processo cominciò già a partire dalla seconda metà del II secolo d.C.⁶⁶ e si intensificò nel corso del IV; ciononostante, il greco rimase la lingua preponderante⁶⁷.

L'incremento della produzione epigrafica in latino fu, almeno in parte, il riflesso di importanti mutamenti nelle pratiche liturgiche e culturali. Fin dall'epoca ellenistico-romana l'uso prevalente del greco nella diaspora era stato corroborato dal fatto che era la lingua liturgica per gli ebrei al di fuori della Giudea/Palestina i quali, inoltre, leggevano la Bibbia nella traduzione dei LXX e non attraverso il testo ebraico.

⁶⁶ Rochette, *Le bilinguisme gréco-latin* cit., pp. 288-289; S. Rocca, *In the Shadow of the Caesars* cit., Jewish p. 185.

⁶⁷ Price, *The Jews and the Latin Language* cit., pp. 171-172.

Tuttavia, con l'istituzione del Patriarcato palestinese e – soprattutto – in conseguenza al provvedimento di Teodosio I che – nel 392 – affermò l'autorità del Patriarca su tutte le questioni religiose degli ebrei, anche nella diaspora⁶⁸, l'ebraico si impose come lingua per la lettura della *Torah* e per la liturgia sinagogale. L'influenza del Patriarca generò dei gradualisti cambiamenti nella liturgia anche presso le comunità dell'Italia meridionale: in un primo momento, nell'ambito di celebrazioni prettamente in greco, fu introdotta la lettura – sebbene in traduzione – dello *Shemah* e dell'*Amidah*, centrali nella liturgia rabbinica; successivamente l'ebraico fu adottato *in toto*. Tuttavia, anche dopo l'abolizione del Patriarcato, tali innovazioni liturgiche generarono, tra le comunità dell'Italia meridionale e le scuole rabbiniche palestinesi, tensioni la cui eco si avverte chiaramente nella *Novella* 146 di Giustiniano. La *Novella*, che rappresenta il primo intervento legale dell'autorità imperiale riguardo alla liturgia ebraica, proibiva alle autorità sinagogali di punire coloro che avessero letto la *Torah* in greco – o comunque in una lingua diversa dall'ebraico –, e vietava lo studio della *Deutorosis*. Probabilmente, le disposizioni giustiniane intendevano stabilire, per gli ebrei che vivevano nei territori dell'impero, una regola liturgica basata sulla lettura della LXX, ma rappresentano anche la testimonianza della necessità di un intervento ufficiale per ribadire la liceità dell'uso del greco nello studio della *Torah* e nelle celebrazioni culturali⁶⁹. Nel VI secolo, dunque, l'uso dell'ebraico nel servizio

⁶⁸ Riguardo ai rapporti tra il Patriarcato e le comunità della diaspora, in particolare quelle dell'Italia meridionale, cfr. G. Lacerenza, *L'epigrafia ebraica* cit., pp. 189-190.

⁶⁹ Sulla questione dell'affermazione dell'ebraico come lingua liturgica nella diaspora e per una discussione delle finalità della *Novella* 146 vd. Rocca, *In the Shadow of the Caesars* cit., pp. 191-194, con relativa bibliografia. Riguardo all'uso dell'ebraico nell'Italia tardoantica vd. D. Noy, "Peace upon Israel": *Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire*, in *Hebrew Study from Ezra to Ben – Yehuda*, cur. W. Horbury, Edinburgh 1999, pp. 135-146.

sinagogale si era affermato, intaccando certamente il primato del greco, che cessò di essere la lingua liturgica e identitaria, e facilitando la diffusione del latino nell'epigrafia⁷⁰.

La sostituzione dell'ebraico al greco come lingua liturgica ebbe verosimilmente un ruolo significativo anche nei mutamenti linguistici che interessarono la comunità di Venosa. Tuttavia, la concentrazione delle iscrizioni latine e bilingue in un determinato arco cronologico, la loro collocazione, la posizione detenuta in ambito comunitario e cittadino dai personaggi commemorati, i loro legami familiari, mettono in luce l'importanza dei fattori economici, sociali e politici che determinarono, in un preciso momento storico, l'affermazione del latino sul greco nella prassi epigrafica della comunità.

Tra la fine del IV e la prima metà del VI secolo, *Venusia* perse il ruolo rilevante che, nel corso del IV secolo, aveva detenuto nell'economia dell'Italia soprattutto grazie all'impianto di un lanificio imperiale adibito alla produzione del vestiario per l'esercito. Tale lanificio, la cui esistenza è attestata in *Notitia Dignitatis Occidentis* XI, 52 e che probabilmente fu all'origine dell'immigrazione ebraica, entrò in crisi tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, contribuendo al momento

⁷⁰ È opportuno essere cauti nel supporre che alla progressiva perdita d'importanza del greco in ambito liturgico sia corrisposta una parallela adozione del latino, oltre che dell'ebraico, nelle cerimonie culturali o nell'inserire in un contesto ebraico le prime traduzioni latine della Bibbia e la redazione della *Collatio*: si vedano, a tal proposito, L. V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism, Contributions to Biblical Exegesis and Theology*, Leiden 1998, p. 128 e S. Rocca, *The Impact of the Barbarian Invasions on the Jews of Roman Italy: New Perspectives*, «Scripta Iudaica Cracoviensia», 14 (2016), pp. 41-56 che ipotizzano l'esistenza di traduzioni ebraiche del Pentateuco in latino; cfr. *contra* Price, *The Jews and the Latin Language* cit., pp. 178-180. Riguardo alla datazione e al contesto di redazione della *Collatio* vd., in particolare, A. M. Rabello, *Sull'ebraicità dell'autore della Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, «La Rassegna mensile di Israel», 33 (1967), pp. 339-349; Id., *La datazione della Collatio legum Mosaicarum et Romanarum e il problema di una sua seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo*, in *Humana sapit. Études d'Antiquité Tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, cur. J. M. Carrié, R. Lizzi Testa, Turnhout 2002. Pp. 411-422.

di difficoltà economica attraversato dalla città e dovuto essenzialmente a trasformazioni della produzione agricola⁷¹. Non sappiamo se e in che misura la situazione di recessione della città influì sulle condizioni economiche della comunità ebraica; tuttavia, è proprio in questa fase che al suo interno almeno una famiglia, quella dei *Faustini*, raggiunse una posizione di un certo rilievo sia a livello comunitario sia nel più ampio tessuto cittadino. Dal punto di vista economico, è probabile che la maggior parte dei suoi membri, e più in generale degli ebrei di Venosa e dell'Italia meridionale, fossero essenzialmente coltivatori, artigiani e schiavi; tuttavia, alcuni di loro potrebbero essere stati proprietari terrieri o commercianti di derrate agricole in possesso del denaro necessario per farsi carico delle spese connesse a servire nelle *curiae* e per far parte di una sorta di 'élite plebea'⁷².

Tra questi ebrei facoltosi e detentori di cariche municipali ci furono i *Faustini*. La loro ascesa sociale si comprende meglio se si inserisce la questione della partecipazione degli ebrei alle funzioni e alle liturgie curiali in epoca tardoantica nel più ampio quadro legislativo attraverso il quale diversi imperatori, pur attuando forme di discriminazione che si espressero soprattutto nell'esclusione dalle magistrature municipali, consentirono loro l'accesso ai consigli cittadini. La cristianizzazione dell'impero relegò l'ebraismo al rango di *superstitio*, sebbene vari provvedimenti ne sancirono la legalità: nel 393 Teodosio I ribadì che nessuna legge proibiva il giudaismo⁷³ e, similmente, l'imperatore d'Oriente Arcadio, nel 397, sancì la liceità del culto ebraico⁷⁴ che fu confermata dalla succitata

⁷¹ Cfr. A. Small, *Late Roman Rural Settlement in Basilicata and Western Apulia*, in *Roman Landscape*, cur. G. Barker, J. Loyd, London 1991, pp. 212-216; M. Chelotti, *Venusia*, «Supplementa Italica», 20 (2003), pp. 11-334, partic. 34-35.

⁷² Sulle attività economiche degli ebrei in Italia vd. L. Cracco Ruggini, *Note sugli ebrei in Italia dal IV al XVI secolo*, «Rivista storica italiana», 86 (1964), pp. 926-956. Riguardo all'appartenenza degli ebrei più ricchi a una sorta di classe media cfr. le recenti osservazioni di Rocca, *In the Shadow of the Caesars* cit., pp. 152-162. Per il concetto di *élite plebea* vd. P. Veyne, *L'impero greco-romano*, Milano 2007, partic. 101-110.

⁷³ *Cod. Theod.* 16, 8, 9.

⁷⁴ *Cod. Theod.* 16, 8, 13.

Novella 146; inoltre, tra il 393 e il 423 furono promulgate varie leggi che proteggevano le sinagoghe da atti di violenza, saccheggi e tentativi di trasformarle in chiese⁷⁵.

Riguardo alla partecipazione degli ebrei all'amministrazione e alla vita politica cittadina, a partire dal IV secolo, a coloro che ricoprivano cariche sinagogali furono gradualmente garantiti una posizione e privilegi simili a quelli detenuti dal clero cristiano e alle corti giudaiche fu concessa un'autonomia pari a quella delle corti vescovili. Nel 330 Costantino stabilì l'esenzione per le autorità ebraiche dalle liturgie, dal pagamento della *summa honoraria* e dalle cariche municipali⁷⁶. Similmente, il provvedimento di Arcadio del 397, valido anche in Italia e in Occidente, escluse i capi delle comunità dalle liturgie curiali; tuttavia, l'anno successivo Onorio annullò la legge per l'Occidente, poiché ritenne dannosa al mantenimento della stabilità delle *curiae* la diserzione da parte degli ebrei⁷⁷. Teodosio II e Valentiniano III, nel 438, proibirono agli ebrei di accedere agli *honores* e alle *dignitates*⁷⁸; tale divieto fu ribadito nel 537 da Giustiniano che, però, obbligò i giudei a servire nelle *curiae* senza godere, tuttavia, dei privilegi associati all'appartenenza all'*ordo*⁷⁹.

⁷⁵ *Cod. Theod.* 16, 8, 9; 16, 8, 12; 16, 8, 20; 16, 8, 21; 16, 8, 25; 16, 8, 26; 16, 8, 27; *Cod. Justin.* 1, 9, 14: al contrario, Giustiniano, subito dopo aver strappato l'Africa ai Vandali, ordinò nel 535 che in questo territorio le sinagoghe fossero convertite in chiese (Novella 37) e, dieci anni dopo, vietò di edificarne nuove (Novella 131)

⁷⁶ *Cod. Theod.* 16, 8, 2; 16, 8, 4.

⁷⁷ *Cod. Theod.* 12, 1, 158.

⁷⁸ *Cod. Justin.* 1, 9, 18; 1, 5, 12; 1, 7, 5.

⁷⁹ Novella 45. In generale, sullo *status* degli ebrei all'interno dell'impero romano vd. J. Juster, *Le Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden 1981, pp. 356-388; 507-525; M. Pucci Ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, Tübingen 1998; A.M. Rabello, *La situazione giuridica degli ebrei nell'impero romano*, in *Ebraismo e diritto. Studi sul Diritto Ebraico e gli Ebrei nell'Impero Romano scelti e raccolti da Francesco Lucrezi*, I, Salerno 2009, pp. 353-370.

Sappiamo che, all'interno della comunità venosina i *maiores civitatis Vitus* e *Asellus*, che compaiono nell'epitaffio di *Faustina*, furono membri della locale *curia*⁸⁰. Si può ipotizzare, inoltre, un collegamento con funzioni curiali anche per il titolo *πάτρων τῆς πόλεως*, attribuito in due epigrafi in greco di IV–V secolo a *Marcellus* (JIWE I, 114) e *Auxanius* (JIWE I, 115) e corrispondente probabilmente al *defensor civitatis* attestato in Egitto nel IV secolo⁸¹. Tra questi personaggi risultano particolarmente interessanti, ai fini di questo contributo, i due membri della famiglia dei *Faustini*, ossia *Vitus* e *Asellus*. Il dossier epigrafico proveniente dalle sepolture dei *Faustini* rappresenta un *unicum* nell'ambito della documentazione relativa alle comunità della diaspora⁸². La famiglia, infatti, è attestata in ben venti iscrizioni, riferite a sepolture collocate negli *arcosolia* D2 e D7, che permettono di ricostruire l'albero genealogico dei *Faustini* lungo sette generazioni e di individuare i principali cambiamenti economici, sociali e culturali della famiglia nell'arco di due secoli. In particolare, le iscrizioni dell'*arcosolium* D2 mostrano come la famiglia annoverasse tra i suoi membri diversi detentori di cariche o titoli sinagogali, tra i quali spiccano quello di *pater patrum* e gerusiarca. L'elevato status sociale raggiunto dai membri maschili ebbe un riflesso anche sulle donne della famiglia, poiché sono attestate due *presbyterai* (JIWE I, 59: *Beronice*; 62: *Mannina*⁸³) e una *pateressa* (JIWE I, 63: *Alexanra*).

L'ascesa della famiglia, che annoverava tra i suoi membri *patres* e gerusiarchi, all'interno della comunità permise a *Vitus* e *Asellus* di arrivare a ricoprire funzioni curiali e a ricevere onori cittadini. Il raggiungimento di questa posizione a livello municipale dipese certamente dalla loro ricchezza, data l'importanza del censo nel sistema romano delle cariche, e dalla loro appartenenza all'*élite* sinagogale; una situazione simile è attestata nel V secolo a Minorca dove due ebrei, *Theodorus* e

⁸⁰ Cfr. *supra* la discussione riguardo al significato del titolo.

⁸¹ Vd. Grelle, *Patroniebrei* cit., pp. 139-158. Riguardo alla corrispondenza tra il *πάτρων τῆς πόλεως* e il *defensor civitatis* cfr. Cracco Ruggini, *Note sugli ebrei* cit., pp. 935-936 e nota 38.

⁸² Sulla famiglia dei *Faustini* si segnala in particolare l'importante studio di Williams, *The Jews of Early Byzantine Venusia* cit.

⁸³ Le iscrizioni di *Beronice* e *Mannina* sono entrambe in greco.

Caecilianus – che detenevano rispettivamente i titoli sinagogali di *pater patrum pater Iudaeorum* – divennero entrambi *defensores* e *patroni civitatis*⁸⁴. È, dunque, importante notare – innanzitutto – come, in un periodo di difficoltà economica per la città, alcuni membri della comunità ebraica possedessero un livello di ricchezza sufficiente a garantire loro l'appartenenza alla *curia* e come tale processo di integrazione nell'amministrazione cittadina sia avvenuto proprio in un'epoca in cui la legislazione imperiale, ancora in vigore nell'Italia romano-barbarica, aveva progressivamente escluso gli ebrei dall'accesso alle *dignitates* municipali. Di notevole interesse è anche il dato linguistico. Tra i venti epitaffi latini e bilingue, alcuni dei quali analizzati all'inizio di questo contributo, dodici appartengono alla famiglia dei *Faustini* (nn. 56, 68, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 107 e, probabilmente⁸⁵, 59, 63 e 88), in quattro casi i personaggi commemorati sembrano essere estranei alla famiglia (nn. 67, 80, 103, 113), mentre in altri quattro è impossibile ricostruire i nomi dei defunti (nn. 73, 100, 106, 110).

Il dossier dei *Faustini* comprende anche iscrizioni in greco (I, 44, 59, 61, 62, 66, 76), nelle quali di alcuni personaggi, sia maschili sia femminili, sono ricordati i titoli sinagogali (I, 59, 61, 62, 76). Tali epitaffi, però, sono antecedenti a quelli in latino, in quanto sono datati tutti al V secolo, tranne I, 66 che si colloca tra V e VI; inoltre, in queste epigrafi la commemorazione non avviene tramite l'enfasi sugli antenati che caratterizza alcuni degli epitaffi latini della famiglia: nelle epigrafi greche la ricostruzione della genealogia del defunto si limita all'indicazione del nome del padre e, in alcuni casi, è assente anche tale riferimento; l'unica iscrizione in cui troviamo una genealogia leggermente più articolata è quella di *Mannina* nipote del capostipite della famiglia⁸⁶.

È significativo che il latino sia la lingua scelta per gli epitaffi di defunti che avevano svolto un ruolo politico a livello cittadino e avevano ottenuto una posizione di prestigio al di

⁸⁴ Sev. Maior., *Ep. de Iud.*, P.L. 20, coll. 733-734. 742.

⁸⁵ Vd. *supra*, nota 37.

⁸⁶ *JWE* I, 62.

fuori della ristretta cerchia comunitaria⁸⁷: è questo il caso dei già menzionati di *Vitus* e *Asellus* (n. 86), ma anche del *vir laudabilis Bonus* (n. 107). Inoltre, queste due epigrafi pongono entrambe particolare enfasi sugli antenati e sui loro titoli, secondo uno schema commemorativo che ricorre anche altrove negli epitaffi latini della famiglia⁸⁸. Quest' enfasi sull'ascendenza del defunto non è un tratto caratteristico delle coeve iscrizioni funerarie ebraiche e cristiane e rappresenta un'eredità delle antiche pratiche commemorative e celebrative dell'aristocrazia greco-romana pagana. L'adozione di tale schema da parte dei *Faustini* negli anni in cui alcuni tra loro occuparono posizioni che avevano determinato la preminenza e la distinzione sociale degli antichi notabili cittadini è coerente con il carattere conservativo degli epitaffi giudaici di ambiente diasporico, caratterizzati dalla tendenza a riprodurre i modelli classici dell'epigrafia funeraria⁸⁹.

In conclusione, l'uso del latino nelle iscrizioni venosine ebbe, dunque, una funzione preminentemente identitaria; tuttavia, non fu l'identità etnica a essere ribadita⁹⁰, bensì l'identificazione di alcuni membri dell'*élite* sinagogale con l'*élite* cittadina, con i suoi valori e i suoi modelli politici, sociali e memorialistici. Sicuramente la perdita di prestigio del greco, causata dall'affermazione dell'ebraico come lingua liturgica, contribuì alla diffusione del latino nell'epigrafia funeraria dei *Faustini*; è anche ipotizzabile un graduale processo di latinizzazione della famiglia, che trova riflesso nell'ampia

⁸⁷ Già Price, *The Jews and the Latin Language* cit., pp. 177-178 aveva notato una differenza, nelle iscrizioni ebraiche dell'Europa occidentale, tra i titoli ricorrenti nei testi redatti in greco e quelli in latino: nei primi che abbondino sostantivi che indicano posizioni e/o cariche comunitarie, meno frequenti nelle iscrizioni latine, che invece riportano titoli sovra-comunitari (in particolare legati al Patriarcato e, più in generale, all'ambiente del giudaismo rabbinico palestinese).

⁸⁸ *JWE* I, 85; 87; 88; 90.

⁸⁹ Per il carattere tradizionale delle iscrizioni funerarie ebraiche cfr. Rochette, *Le bilinguisme gréco-latin* cit., pp. 278-279.

⁹⁰ Sull'importanza della lingua come strumento per rimarcare l'identità etnica nell'antichità si vedano le importanti osservazioni di J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997, pp. 177-181: secondo Hall, sebbene non possa essere considerata una caratteristica stabile dell'etnicità, la lingua è comunque un utile strumento per rimarcare le barriere etniche.

diffusione di nomi latini al suo interno⁹¹, e che fu anche conseguenza del nuovo ruolo che essa assunse nella vita politica della città. Tuttavia, la presenza di schemi commemorativi tipicamente greco-romani incentrati sulla genealogia e l'enfasi posta, tramite la menzione delle cariche, sull'integrazione nell'amministrazione cittadina, suggerisce che la scelta della lingua nella quale redigere i propri epitaffi e fissare la memoria dello *status* ottenuto non sia scaturita soltanto da uno spontaneo processo di penetrazione del latino nell'*usus* epigrafico e dall'acquisizione di una maggiore familiarità con il latino - indispensabile per poter svolgere in un contesto latinofono le funzioni municipali attestate - ma anche dalla precisa volontà di veicolare un messaggio e una precisa immagine della famiglia.

Nel momento in cui i *Faustini* avevano raggiunto l'apice della propria ascesa sociale, grazie all'inclusione di almeno due suoi membri nella *curia*, la famiglia scelse di comunicare la sua assimilazione al contesto culturale circostante e, in particolare, l'adesione alla cultura politica greco-romana e l'appropriazione di quell'identità e di quegli ideali civici probabilmente ancora vivi nella *Venusia* tardoantica. La condivisione di modelli e valori tipicamente romani indica certamente il raggiungimento di un elevato livello di integrazione culturale dei *Faustini*, causata e allo stesso tempo sfociata in forme di partecipazione politica⁹²; tale integrazione si rifletté anche nell'*habitus* linguistico della famiglia, generando un intreccio tra una sua effettiva latinizzazione e l'uso strumentale

⁹¹ Sul ruolo dell'onomastica nel processo di interazione e negoziazione culturali tra ebrei e non ebrei vd. anche le riflessioni di Rutgers, *Hidden Heritage* cit., pp. 145-151; S. Rocca, "Now These are the Names". *The Names of the Jews of Imperial Rome as Mirror of their Urban Identity*, in *Administration, Politics, Culture and Society of the Ancient City*, cur. L. Gallo, S. Gallotta, Roma 2021, pp. 109-133: cfr. Id., *In the Shadow of the Caesars* cit. pp. 139-141.

⁹² Sull'importanza dell'appropriazione, da parte degli ebrei, dei *mores* romani e della ricerca di affinità tra questi e i *mores* ebraici, al fine di ribadire la vicinanza tra l'identità giudaica e quella romana dall'epoca alto-imperiale alla tarda antichità cfr. M. Goodman, *The Roman Identity of Roman Jews*, in *The Jews in Hellenistic-Roman World. Studies in Memory of Menahem Stern*, cur. I. M. Gafni, A. Oppenheimer, D. R. Schwartz, Jerusalem 1996, pp. 85-99.

della lingua per rivendicare il proprio ruolo in un sistema politico, valoriale e identitario che ‘parlava’ latino.

GIOVANNI BRANDI CORDASCO SALMENA

*Il latino delle professioni legali:
il lessico del diritto nei classici della letteratura antica*

Abstract: This paper explores the relationship between law and literature through the works of Ovid and Virgil, as well as that of Phaedrus, who, despite utilizing an external fable tradition, expresses a symbolic-figurative communication that links the two fields. It highlights how legal terminology and legal doctrine emerge in various Latin literary works: Latin authors, unlike their Greek counterparts, frequently incorporate legal terms and concepts, reflecting an audience familiar with such references. This legal language, often used for illustrative or metaphorical purposes, is particularly present in Ovid, who employs legal terminology in specific and varied ways depending on the context. The use of this language in Latin literature does not follow a rigid structure but rather represents an open and dynamic universe of connections and flexible meanings.

Keywords: Legal Latin; Latin Classics; *Summum Ius Summa Iniuria*; Fable; Diplomatic Practice

1. *Premessa*

Risulta ormai radicata tra gli storici del diritto la convinzione che il fenomeno giuridico non debba essere espresso necessariamente attraverso una lingua tecnica, confinata all'interno di un preciso circuito semantico e dietro forme comunicative rigide. Al contrario, l'esperienza storica, e la storia del diritto in particolare, assunta nel dato contesto come manifestazione peculiare dell'umano, risulta avvinta alla realtà quotidiana ed alla prassi, le quali si esprimono anche attraverso moduli più accessibili rispetto a contenuti poco intellegibili a chi è privo di una certa formazione tecnica. Da questo punto di vista, i classici del pensiero latino (e di quello

greco, ai quali farò riferimento del tutto incidentalmente) mostrano profonde connessioni tra *ius* e storia sociale. Ovidio, ad esempio, per accondiscendere alla volontà del padre, studiò, insieme al fratello Lucio, maggiore di lui di un anno, retorica e diritto nelle migliori scuole di Roma. Certo, come lui, ebbero un'educazione giuridica anche Virgilio, Orazio e in generale tutti coloro che svolsero il loro primo apprendimento scolare a Roma in quel torno di tempo. All'epoca la conoscenza del diritto non era ristretta alla cerchia dei professionisti, ma si estendeva a un numero di intellettuali molto più ampio, e non si limitava alla conoscenza del testo delle *XII Tavole* che, come è risaputo, era imparato a memoria da tutti i fanciulli. Anche in molti altri letterati vissuti tra la fine della Repubblica e il primo Principato si nota una particolare attenzione per il diritto, come se il ceto intellettuale avesse acquisito consapevolezza che proprio il diritto era il vero *unicum* della cultura romana, il patrimonio peculiare e la grandezza culturale di Roma.

A titolo meramente esemplificativo, se Carla Masi Doria¹, anche di recente, ha fatto ricorso alla poesia latina per discorrere circa talune importanti svolte di Roma antica (la nascita e l'evoluzione delle magistrature repubblicane; la *potestas inquirendi* - *licentia agitandi*; il *vadimonium*, l'*antestatio* e la rubrica masuriana), Oliviero Diliberto² muove da Orazio per richiamare l'attenzione su alcuni passi del poeta dai quali è

¹ Cfr. C. Masi Doria, *Poesia e diritto romano*, Napoli 2018; Ead., *Modelli giuridici, prassi di scambio e medium linguistico. Un itinerario dell'espansionismo romano*, Napoli 2012, pp. 63 ss.

² Cfr. O. Diliberto, *Ut carmen necessarium* (Cic. leg. II, 59). *Apprendimento e conoscenza della Legge delle XII Tavole nel I sec. a. C.*, in Letteratura e civitas. *Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di E. Narducci*, cur. M. Citroni, Pisa 2012, pp. 141-162. Nelle pagine di *La satira e il diritto: una nuova lettura di Horat.*, Sat. 1.3.115-117, «AUPA», 55 (2012), pp. 385-402, il medesimo studioso considera l'ipotesi relativa ad un testo molto noto di Orazio (sat. 1, 3, 115-117: «[...] nec vincet ratio hoc, tantundem ut peccet idemque, / qui teneros caules alieni fregerit horti / et qui nocturnus sacra divum legerit»). Polemizzando con le idee degli stoici, Orazio sostiene che non si possano mettere sullo stesso piano quanti si siano macchiati di qualunque tipo di 'peccato' dovendosi, invece, distinguere in base alla maggiore o minore gravità

possibile trarre l'impiego parodistico di numerosi riferimenti alle *XII Tavole*, evidentemente ben conosciuti sia dallo stesso che dai suoi lettori: diversamente il gioco ironico proposto nel testo sarebbe rimasto del tutto inutile. Anche Ugo Bartocci ha rivolto una particolare attenzione agli aspetti giuridici dell'attività letteraria latina, con particolare riferimento a quella più antica³.

Ma vi è di più. Mario Fiorentini⁴ si rivolge alla questione attraverso quella specifica catena di fonti, (la quale muove dall'*Iliade*, allargandosi ad altre citazioni omeriche), che viene invocata per sostenere il vivace dibattito giurisprudenziale romano sulla natura della permuta e sui suoi rapporti con la compravendita⁵. Ciò conduce l'interprete ad una prevedibile

di ciascuno. Difatti, sono rilevate due fattispecie, entrambe riprovevoli ma di differente gravità: chi ha spezzato (*fregerit*) i cavoli ancora teneri nell'orto altrui e chi ha sottratto di notte i *sacra* dedicati agli dèi. La prima è ricondotta all'illecito danneggiamento di piante, esempio tipico di un fatto perseguibile attraverso una pluralità di azioni: l'*actio de arboribus succisis* e/o *arborum furtim caesarum* nonché l'*actio ex lege Aquilia*. Mentre è certo che l'origine della perseguibilità (con la pena di venticinque assi) sia di origine decemvirale, tutte le altre questioni [1] quale delle prime due azioni fosse ascrivibile alle *XII Tavole* e quale fosse pretoria; 2) se si trattasse di un'unica azione con denominazioni diverse o di due azioni distinte; 3) se fossero concorrenti o cumulabili rispetto all'*actio* nascente dalla *lex Aquilia*, e altre ancora] sono ancora dibattute per cui rinvio a quanto ho già osservato in G. Brandi Cordasco Salmena, *Nossalità, falsa nossalità e magia, negli illeciti agricoli e pastorali dalla codificazione decemvirale al primo principato*, con note di lettura di A. Pasqualini e M. Novkirishka Stoyanova, Roma 2023, pp. 188 ss. Cfr. anche gli interessanti rilievi di R. M. Lucifora, rec. Cordasco Salmena, *Nossalità, falsa cit.*, «*Rationes Rerum*», 23 (2024), pp. 248-255.

³ Cfr. a più riprese U. Bartocci, *Aspetti giuridici dell'attività letteraria di Roma antica. Il complesso percorso verso il riconoscimento degli autori*, Torino 2009.

⁴ M. Fiorentini, *I giuristi romani leggono Omero. Sull'uso della letteratura colta nella giurisprudenza classica*, «*BIDR*», 3 (2013), pp. 167-198.

⁵ Si tratta di un tema assai discusso, sul quale si è detto a lungo. Cionondimeno lo studioso, cui rinvio per la rimanente letteratura e la disamina delle fonti a disposizione, vi si approccia con rilievi nuovi ed interessanti.

domanda, ovvero se Omero, e gli altri scrittori non giuristi richiamati nei testi classici, siano stati usati o meno come fonti del diritto; insomma, se abbiano avuto un'autorità giuridica pari a quella di cui godette Virgilio nel V secolo secondo le testimonianze di Servio Onorato e di Macrobio⁶. I pareri sono discordi tra chi la nega e chi l'afferma; né qui posso prendervi parte. Per rimanere ai rilievi più recenti, Fiorentini si discosta da Vincenzo Scarano Ussani⁷, il quale coglie nella citazione sabiniana relativa alla vendita la conferma della sua origine greca onde potere conferire anche alla giurisprudenza lo statuto di *ars*, alla stessa stregua di quanto facevano i retori e i filosofi romani nell'ambito delle proprie discipline.

Da questo punto di vista, una più proficua linea di ricerca sarebbe quella proposta da Anna Plisecka⁸, la quale legittimerebbe la ricezione della letteratura colta greca nel patrimonio argomentativo dei giuristi romani, ampliando la prospettiva instaurata da Hans Erich Troje nel 1971⁹. Assunti dal patrimonio discorsivo dei giuristi, gli autori greci (non solo i poeti, ma anche i filosofi come Crisippo o Teofrasto, gli oratori come Demostene, i medici come Ippocrate, i legislatori come Solone) vi rimarrebbero attratti a favore di un autorevole sostegno argomentativo, capace di rafforzarne l'impianto probatorio.

⁶ In altri termini, quale fosse l'*auctoritas poetarum* non solo «in Courts», come ha scritto Govaert van den Bergh, ma anche nella letteratura giuridica. Cfr. G. van den Bergh, *Auctoritas poetarum in court - a footnote to the history of Institutes 3.23.2 and Digest 1.8.6.5 and 7*, in *Ex iusta causa traditum: essays in honour of Eric H. Pool*, cur. J. Hallebeek et al., Pretoria 2005, pp. 336-346.

⁷ Cfr. V. Scarano Ussani, *Omero testis. Citazioni omeriche e dissensiones tra le scuole giurisprudenziali romane*, «Ostraka», 9 (2000), pp. 373-382. Rimane comunque per fermo che le citazioni omeriche, relative al rapporto tra compravendita e permuta, conservarono sempre un effettivo risvolto giuridico, secondo «un uso della poesia omerica che voleva essere tecnico».

⁸ Cfr. A. Plisecka, *The Use of Greek by Roman Jurists*, in *Crossing Legal Cultures. Jahrbuch Junge Rechtsgeschichte*, cur. L. Beck Varela, P. G. Vega, München 2009, pp. 59-73, part. p. 63.

⁹ Cfr. H. E. Troje, *Graeca leguntur: die Aneignung des byzantinischen Rechts und die Entstehung eines humanistischen Corpus iuris civilis in der Jurisprudenz des 16. Jahrhunderts*, Köln 1971, pp. 3-14.

Nello stesso senso mi sembra che si collochino le riflessioni di Leo Peppe¹⁰ a proposito del libro di Dario Mantovani¹¹: meditando, all'interno di una specifica esperienza storica, quella romana per l'appunto, sul porsi concreto del diritto da una parte e dall'altra sui protagonisti di quelle attività come risultati di un sapere tecnico, lo studioso lamenta l'appiattimento di una certa dialettica nel corso del nostro tempo «con danni enormi per la stessa convivenza civile, sul contingente interesse politico o economico».

2. Poesia e diritto in Ovidio. Peculiarità di una formazione giuridica

È noto nei classici antichi il mito di un beato tempo remoto: un'età dell'oro in cui non vi fu differenza tra uomini e dèi; tutti vivevano senza affanni. Solo in seguito le condizioni peggiorarono, degenerando progressivamente in quattro ere successive (dell'argento, del bronzo, degli eroi e del ferro)¹².

Recentemente Paola Lambrini¹³ è tornata sui motivi ricorrenti di questa narrazione: se la produzione spontanea dei frutti della terra avrà reso inutile il commercio, in particolare quello navale, l'assenza di guerre ed il trionfo della giustizia avranno completato il quadro di un'assoluta perfezione. La studiosa non manca però di rilevare come nel primo libro delle *Metamorfosi* compaia un tema ulteriore rispetto a quello tradizionale: Ovidio, oltre a riferire che nell'età dell'oro le navi non solcavano i mari e tutti abitavano nel proprio paese

¹⁰ Cfr. L. Peppe, *Sulla 'letteratura giuridica romana'. A proposito di Les juristes écrivains de la Rome antique di Dario Mantovani*, «Rivista di Diritto Romano», 19 (2019), pp. 1-48.

¹¹ Cfr. D. Mantovani, *Les juristes écrivains de la Rome antique. Les œuvres des juristes comme littérature*, Paris, 2018, p. 358.

¹² Per la testimonianza forse più remota v. Hes. *op.* 112 ss. Cfr. E. Castorina, *Sull'età dell'oro in Lucrezio e Virgilio*, in *Studi di storiografia antica in memoria di L. Ferrero*, Torino 1971, pp. 88-114.

¹³ P. Lambrini, *L'età dell'oro nelle Metamorfosi di Ovidio e Augusto vindex libertatis*, in *Liber amicarum et amicorum. Scritti in onore di Leo Peppe*, cur. E. Hobenreich, Lecce 2021, pp. 297-315. Cfr. anche F. Sini, *Initia Urbis. La fondazione di Roma tra teologia e diritto nei poeti dell'epoca di Augusto (Virgilio e Ovidio)*, «Diritto@Storia», 1 (2002), <https://www.dirittoestoria.it/lavori/Contributi/Sini%20Initia%20Urbis.htm>.

senza guerre, cibandosi di quanto la terra offrissi naturalmente, pone in primo piano, come se si trattasse dell'aspetto più importante, l'assenza di leggi, di giudici e di *vindices* (met. 1, 89-93):

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo,
sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.
Poena metusque aberant, nec verba minantia fixo
aere legebantur, nec supplex turba timebat
iudicis ora sui, sed erant sine vindice tuti.

L'*aetas aurea* del poeta è quella in cui la *fides* impronta i comportamenti degli uomini¹⁴, a tutela dei quali non necessita alcuna prescrizione legislativa: non ci sono previsioni né pene in caso di inosservanza. Non incutono timore le minacce incise nel bronzo – riferimento evidente alle *XII Tavole*¹⁵. Non c'è bisogno di ricorrere al giudice e di trovarsi un *vindex*. Il rilievo che Ovidio attribuisce alla dimensione giuridica della realtà sociale è decisamente preponderante. Né la questione suscita meraviglia: egli non solo ricevette una formazione giuridica, così come il fratello, ma si dedicò, per qualche anno, alla vita forense¹⁶. Non a caso, nelle sue opere ritornano a più riprese, malgrado non ne amasse le funzioni, i ricordi giovanili di quando era giudice, attività che svolse con scrupolo. Il poeta va fiero del fatto che, sia quando gli fu affidata la sorte degli imputati sia quando fu chiamato a dirimere questioni privatistiche, svolse il suo compito con dedizione ed

¹⁴La stessa giustizia romana riposa nella *fides* (Cic. off. 1, 23) quale «supremum rerum humanorum vinculum» ([Quint.] decl. min. 343, 1). Gellio vi riconduce addirittura la grandezza dell'Urbe (Gell. 20, 1, 39). Cfr. per tutti L. Peppe, *Fides, fiducia, fidelitas: studi di storia del diritto e di semantica storica*, Padova 2008.

¹⁵Vd. Cic. leg. 2, 23, 59. Cfr. per tutti O. Diliberto, M.V. Sanna, *Le parole del diritto. L'età arcaica*, Cagliari 2016.

¹⁶Il caso di Ovidio è, tuttavia, un po' diverso rispetto a quello degli altri intellettuali dell'epoca, innanzitutto perché per lui non si trattò di una semplice formazione giuridica ma anche di un esercizio pratico di quelle competenze. Secondo quello che egli stesso racconta nei *Tristia*, per qualche anno si dedicò alla vita forense, primo passo della carriera politica a cui potevano aspirare i rampolli di una benestante famiglia equestre come era la sua, poco importa se alla stessa accedeva volontariamente o spinto dal padre.

imparzialità, al punto che persino le parti soccombenti ne riconoscevano la correttezza. Poco importa se finanche le sentenze fossero scritte in forma di poesia; se il *cursus honorum*¹⁷ venne interrotto senza pervenire al rango senatorio trattandosi di un peso troppo grande per le proprie forze.

In questo ambito si colloca, senz'altro, il passo dei *Fasti*, in cui è riconosciuto alle leggi di Numa Pompilio (*fast.* 3, 277-280) la capacità di dominare il popolo romano, troppo bellicoso: leggi e giudici si collocano nell'epoca aurea del tutto inutilmente quando non in modo pernicioso. Tanto è che nelle *Metamorfosi*, a proposito della successiva descrizione dell'età del ferro, Ovidio ribadisce come l'introduzione del sistema giuridico sia stata foriera di danni (*net.* 1, 128-131):

Protinus inrupit venae peioris in aevum
omne nefas: fugere pudor verumque fidesque;
in quorum subiere locum fraudesque dolusque
insidiaeque et vis et amor sceleratus habendi.

Nella nuova epoca, tra gli aspetti giuridici della convivenza umana prevale il *nefas*, il contrario di *fas*: ovvero di quella «specie di norma regolatrice che, in quanto innata, è o dovrebbe essere riconosciuta da tutti [...], una norma, o un insieme di norme, che viene prima della società, e come tale ne costituisce il fondamento»¹⁸. Al pudore, alla sincerità e alla *fides* si sono sostituiti altri fattori «fraudes dolique insidiaeque». Dominano la violenza, la smania del possesso e l'«amor scelleratus habendi» quale motivo di decadenza; dall'avidità, infatti, conseguono le attività più rovinose, come la navigazione, l'exasperazione della proprietà privata, la guerra. Il racconto si conclude con la sconfitta della *pietas* e con l'abbandono della terra da parte della vergine Astrèa, metafora della Giustizia, ultima delle dee rimaste agli uomini. Ovidio

¹⁷ Trascuro il *cursus honorum* percorso dal poeta salvo che per l'inciso contenuto in *trist.* 4, 10, 34 dove si legge «eque vidis quondam pars tribus una fui», cogliendo nel testo il riferimento ai *tresviri capitales*, il collegio eletto annualmente dai comizi tributi e facente parte di quel gruppo di magistrature minori rientranti nel *vigintiviratus*. Cfr. C. Cascione, *Tresviri capitales. Storia di una magistratura minore*, Napoli 1999, soprattutto pp. 217 ss.

¹⁸ Cfr. M. Bettini, *Fas*, in *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, cur. A. McWeinstock, Bologna 2016, pp.17-51, part. p. 40 s.

richiama, proprio nel finale, il catasterismo della Vergine riferito da Arato nei *Phaenomena*¹⁹ e ripreso da Cicerone negli *Aratea*²⁰: il poeta greco racconta che nell'età dell'oro la Giustizia conversava con gli uomini giorno e notte, insegnando le sue leggi, mentre durante l'età dell'argento non poté più farsi vedere, se non di notte, e nell'età del bronzo, a causa della moltitudine dei delitti umani, fu costretta a ritirarsi nel cielo, ove assunse le forme della costellazione della Vergine.

La stessa immagine è ribadita nei *Fasti*, a proposito di Giano che racconta dell'epoca in cui egli regnava (*fast.* 1, 250-251), quando i crimini degli uomini non avevano ancora messo in fuga la Giustizia, quando il pudore e non il timore guidava il popolo: «nullus erat iustis reddere iura labor» (*fast.* 1, 252).

In un altro scorcio delle *Metamorfosi* il diritto viene liquidato come un argomento per i vecchi e non per i giovani amanti (*met.* 9, 551-555). Il rilievo è più profondo di quanto potrebbe apparire a primo acchito. Vi è tornata di recente Eva Cantarella a proposito di una «storia delle emozioni, e più specificamente dell'amore»²¹ ponendosi, ancora una volta, al centro della *vexata quaestio* tra coloro che, ritenendo questo sentimento insito nella natura umana e come tale immutabile, escludono che sia possibile scriverne e coloro che considerandolo invece un fatto culturale (e comunque culturalmente) credono di poterne dire; proprio come fa l'antichista ricorrendo alla testimonianza di Ovidio. Il poeta fornisce il pretesto per analizzare la portata della ribellione all'autorità paterna, che va peraltro messa in relazione con un'altra sua ribellione, ancora più importante, seppure mai esplicitata: mi riferisco al dissenso dalla politica augustea che nell'8 d.C. gli costò, per ordine del *princeps*, la relegazione nella gelida Dacia, a Tomi, sul Mar Nero, dove restò fino al momento della morte, nel 18 d.C. Sono stati inutili tutti i tentativi della terza

¹⁹ Vd. Arat. *phaen.* 96 ss. Cfr. anche L. Landolfi, *Il volo di Dyke. Da Arato a Giovenale*, Bologna 1996, pp. 63 ss.

²⁰ Vd. Cic. *Arat.* 80-120.

²¹ Cfr. E. Cantarella, *Ovidio a modo mio*, Salerno 2019, pp. 7 ss. (prolusione inaugurale tenuta il 15 giugno 2019 per la settima edizione del Festival Salerno Letteratura).

moglie, rimasta a Roma, e degli amici affinché fosse perdonato da Augusto.

È superfluo insistere sul fatto che, anche attraverso la poesia di Ovidio, il mito dell'età dell'oro sia diventato uno dei tanti fattori di propaganda politica augustea²². Nel racconto di Virgilio, proposto nell'*Eneide*, l'età di Saturno è stata aurea perché vi si sarebbero riuniti il popolo latino e le sue leggi; nella quarta *Ecloga* il succedersi delle diverse ere assume un valore addirittura profetico: l'attesa di una nuova età dell'oro si lega alla speranza che la vita torni ad essere pacifica e serena – dopo il periodo terribile delle guerre civili – grazie alla nascita di un fanciullo, promotore di un tempo durante il quale la Vergine, cioè la Giustizia, avrebbe fatto rientro sulla terra. A proposito del vaticinio di Anchise, Virgilio dice espressamente che Augusto «aurea condet saecula» (*Aen.* 6, 792). Non come Ovidio, il quale, pur se lo imita spesso talvolta interpretandolo e chiosandolo, nell'*Ars amatoria* scrive che finalmente sono arrivati i veri secoli aurei, ma lo fa ironicamente in quanto i tempi nuovi sono sì dell'oro, ma inteso come denaro che regola ogni cosa²³. I suoi versi non sono come quelli dell'epica: non si prestano a celebrare il potere augusteo. Ovidio scrive elegie erotiche, un genere letterario che per sua natura marca una chiara presa di distanza dalla morale familiare augustea (la critica alla legislazione matrimoniale augustea è esplicita in *ars* 2, 157-158, dove è riportato senza mezzi termini che gli amanti hanno accettato la monogamia non in conseguenza dell'ordine imposto dalla legge). È bene, dunque, fare un breve inciso sui cardini della legislazione augustea in materia di famiglia, rinviando, tra gli altri,

²² Per un nuovo utilizzo dei fasti tra memoria e propaganda cfr. per tutti G. Gregori, *Riflessi epigrafici della propaganda e della lotta politica tardorepubblicana*, in *Epigrafia e politica II. Documenti e iscrizioni per lo studio di Roma repubblicana*, cur. S. Segenni, M. Bellomo, Milano 2021, pp. 7-43; cfr. anche G. Bianchini, G. L. Gregori, *Virgilio epigrafico. La prima testimonianza su pietra di Aen.* 1, 5-6, «*Rationes Rerum*» 19 (2022), pp. 99-114; Id., *Principi optimo. Un aspetto della propaganda imperiale da Augusto a Traiano nelle fonti letterarie ed epigrafiche*, in *Epigrafia e politica. Il contributo della documentazione epigrafica allo studio delle dinamiche politiche nel mondo romano*, cur. S. Segenni, M. Bellomo, Milano 2017, pp. 229-244.

²³ Cfr. *Ov. ars* 2, 227-278.

a Giunio Rizzelli per ogni ulteriore approfondimento²⁴. È noto come a partire dal 18 a.C. il *princeps*, in forza della sua *tribunicia potestas*, avesse fatto votare delle leggi con le quali si proponeva da un canto di contrastare il reale problema sociale di una forte denatalità, dall'altro di moralizzare la vita dei suoi sudditi e in particolare delle donne, al cui malcostume attribuiva la crisi delle nascite. In estrema sintesi, questo è il loro contenuto: due di esse (la *lex Iulia de maritandis ordinibus*, poi integrata dalla *lex Papia Poppea*) stabilivano che tutti gli uomini tra i venticinque e i sessant'anni e tutte le donne tra i venti e i cinquanta dovessero contrarre matrimonio. Chi non lo facesse perdeva la capacità di ricevere eredità e altre disposizioni testamentarie. Inoltre, le persone sposate senza figli potevano ricevere per testamento soltanto la metà di quanto era stato loro destinato. Come ulteriore incentivo alla procreazione, le donne che avessero partorito tre figli, se nate libere, o quattro se libere, venivano esentate dalla tutela, cui le stesse, in generale, erano sottoposte a vita. Una terza legge, la *lex Iulia de adulteriis coercendis*, occupandosi di tutte le relazioni extramatrimoniali intrattenute da una donna, coniugata, vergine o vedova che fosse, stabiliva 1) che l'adulterio (illecito soltanto femminile) non fosse più giudicato e punito dal tribunale domestico²⁵, come era stato sino a quel momento, ma da un apposito tribunale pubblico; 2) che la pena fosse quella della *deportatio in insulam*; 3) che le adultere potessero essere accusate non solo dai familiari ma da qualunque cittadino romano²⁶. I rilievi critici sulla legge sono discor-

²⁴ Cfr. G. Rizzelli, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Lecce 1997. Cfr. anche G. Brandi Cordasco Salmena, *L'accusatio iure mariti vel patris e l'accusatio publica o iure extranei nella criminalizzazione augustea degli illeciti sessuali. Persistenze e innovazioni nel diritto romano cristiano*, «Acta Yllirica» 6 (2022), pp. 29-137; Id., *La criminalizzazione dell'adulterio nei libri terribiles del Digesto: portata e funzione del Concilium Domesticum. Rilievi e persistenze nella codificazione moderna*, «Iustitia», 4 (2022), pp. 40-73.

²⁵ G. Brandi Cordasco Salmena, *La criminalizzazione* cit., pp. 50 ss.

²⁶ È noto come la *lex Iulia* permise alle donne romane di aggirare la politica familiare augustea. Essendone escluse dall'applicazione le prostitute e le ruffiane, un nutrito numero di matrone si registrò negli

danti. Molti ritengono che venne ben presto disapplicata, anche sulla base di un inciso di Giovenale (Iuv. 2, 37 «Ubi nunc, lex Iulia, dormis?»). Che la *lex Iulia* 'dormisse' sarebbe confermato da una serie di elementi tra i quali, in primo luogo, il modesto numero di processi per adulterio celebrati nell'arco di un secolo. Né la posizione personale di Augusto ne garantiva la serietà degli intenti. È ben noto che il *princeps* venne accusato di intrattenere numerose relazioni extraconiugali etero e omosessuali. Al di là di questo, rimase fortemente radicata l'idea che lo Stato non dovesse intervenire nelle faccende domestiche. Ad anni di distanza dalla legge, Tacito accusò Augusto di avere introdotto le spie nelle famiglie, scrivendo che «ogni casa era sconvolta dagli intrighi dei delatori. Prima erano i delitti a provocare dei mali, adesso le leggi» (Tac. *ann.* 3, 25, 2). Alle questioni di principio, inoltre, si aggiunsero ragioni spesso meno nobili: accusare di adulterio la moglie, la sorella o la figlia altrui poteva risultare vantaggioso per colpire un nemico, anche patrimonialmente (ecco, per esteso, il passo tacitiano: «[...] cum omnis domus delatorum interpretationibus subverteretur, utque antehac flagitiis ita tunc legibus laborabatur»).

Dunque, i testi di Ovidio possono essere assunti come documenti storici doppiamente preziosi: in quanto testimoni, al

elenchi delle donne che esercitavano il meretricio. Si trattò di un'azione dimostrativa che si protrasse per anni, oltre la morte di Augusto, al punto che il successore, Tiberio, fu costretto a occuparsene ripetutamente, stabilendo - si dice - di mandarle in esilio. Tacito racconta che quando nell'elenco delle prostitute fu iscritta una tale Vistilia, appartenente alla classe equestre, l'imperatore vietò l'esercizio del meretricio alle donne di quel rango. Inoltre, fu approvato un senatoconsulto in forza del quale sarebbe stato possibile accusare di adulterio anche le donne che si fossero dichiarate prostitute per i fini anzidetti. Insomma, pur di conservare la legge, sarebbe stato consentito che in mancanza di un pubblico accusatore, le adulate potessero essere giudicate come un tempo dal tribunale domestico (vd. Svet. *Tib.* 35, 15). Molte di queste notizie rispondono alla sola propaganda contro il principato; è però innegabile che i dettami della *lex Iulia* siano stati applicati quasi pedissequamente nel diritto comune, medioevale e moderno, e che l'omicidio per causa d'onore sia rimasto disciplinato nell'ordinamento italiano fino al 1981. Cfr. G. Brandi Cordasco Salmena, *La criminalizzazione* cit., pp. 65 ss.

tempo stesso, della concezione di vivere il rapporto tra generi e di un personale modo di intenderlo, assai diverso da quello dell'uomo romano medio e, forse, anticipatore di un'evoluzione delle dinamiche personali che si sarebbe se non largamente diffusa, quantomeno abbastanza manifestata. Scrive, infatti, Cantarella: «nel quadro generale di una virilità assolutamente predatoria, infatti – chiaramente leggibile in particolare nei primi due libri dell'*Ars amatoria* – le opinioni e le preferenze sessuali personali indiscutibilmente eterodosse di Ovidio, sulle quali ci siamo soffermati, svelano la presenza di uomini, o quantomeno di un uomo, che comincia a considerare le donne come persone con le quali si sarebbe dovuto stabilire un rapporto, anche se non ancora paritario, comunque tale da indurre a considerarle non solo come oggetto, ma anche come soggetto del desiderio»²⁷.

In definitiva non sfugge all'interprete più attento²⁸ che tutta la descrizione dell'età dell'oro sia espressa dalle *Metamorphosi* tramite negazioni: «vindice nullo [...] sine lege [...] aberant, nec verba minantia fixo [...]. Nec supplex turba timebat [...] sine vindice tuti». È questo un aspetto che meriterebbe un approfondimento. Qui mi limito a rilevare, ancora una volta con Lambrini²⁹, che le citazioni più direttamente riferite alle leggi e al *vindex libertatis* tradiscano l'evidente insoddisfazione del poeta verso il governo del principato. Il linguaggio presenta un dettato tecnicamente preciso, che Ovidio non avrebbe potuto rendere senza averne le competenze: il *vindex* di v. 89 («vindice nullo») ritorna al v. 93 («sine vindice tuti»), ma con significato diverso da quello di 'giudice' o 'giustiziere' che solitamente gli viene attribuito anche dalle traduzioni più accreditate. Si tratta invece del *vindex* che talvolta interveniva a tutela del condannato nella *manus iniectio* secondo la procedura disciplinata dalle *XII Tavole*, cui fanno certamente riferimento i «verba minantia fixo aere» di v. 91. Nell'antica esecuzione personale il *vindex* è colui che poteva

²⁷ Cfr. Cantarella, *Ovidio cit.*, p. 28.

²⁸ Cfr. più in generale U. Schmitzer, *Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen: Mythologische Dichtung unter politischem Anspruch*, Stuttgart 1990; S. M. Wheeler, *Narrative Dynamics in Ovid's Metamorphoses*, Tübingen 2000.

²⁹ Cfr. Lambrini, *L'età dell'oro cit.*, pp. 302 ss.

difendere il convenuto dall'assoggettamento all'attore vittorioso, il quale avrebbe potuto tenere l'*addictus* in una sorta di carcere privato finché qualcuno non lo avesse riscattato; in mancanza lo avrebbe potuto vendere come schiavo *trans Tiberim* o addirittura uccidere e distribuirne i pezzi tra i creditori³⁰, quanto meno fino all'«*aliud initium libertatis*» salutato da Livio (8, 28) a proposito della *lex Poetelia Papiria* del 326 a.C. Prima che il magistrato effettuasse l'*addictio*, il garante, il *vindex* per l'appunto, avrebbe potuto spiegare un'opposizione all'esecuzione («*manum sibi depellere*») con il rischio però di essere condannato al doppio della somma accertata. È probabile che successivamente il termine sia passato a designare generalmente chiunque si faccia garante di una giusta causa, liberando quindi da un pericolo o vendicando un'offesa subita, prescindendo dalla sua originaria portata tecnica³¹. Il *vindex* ricorre con singolare frequenza nelle opere di Ovidio, giuste le osservazioni di Kenney circa la trasposizione del gruppo semantico del *vindicare* «from the legal and prose sphere [...] to the metaphorical resources of high poetry»³². Né può essere trascurata la circostanza che Augusto in apertura delle *Res gestae* affermasse di essere stato in gioventù *vindex libertatis* per la *res publica*. Da qui la congettura che il poeta abbia voluto alludere, neanche molto sottilmente, al fatto che nell'età dell'oro non ci fosse bisogno di un *princeps* che assumesse il ruolo di garante della libertà repubblicana³³.

³⁰ Cfr. le riflessioni, ancora attuali di L. Peppe, *Debiti e debitori nei primi due secoli della repubblica romana*, Milano 1981; più di recente I. Zambotto, *Nexum. Struttura e funzione di un vincolo giuridico*, Napoli 2021.

³¹ Cfr. per tutti S. Lenzi, *Giove e il potere della parola nelle 'Metamorfosi di Ovidio*, Padova 2015.

³² Cfr. Lambrini, *L'età dell'oro* cit., p. 298, la quale suppone che si tratti di una rimembranza dell'anno in cui Ovidio compose il collegio dei decemviri *stitibus iudicandis* con particolare competenza circa processi di *vindicatio in libertatem*, nei quali interveniva l'*adsertor* o *vindex libertatis*.

³³ Del resto, nelle *Metamorfosi* il termine *vindex* ricorre altre due volte in contesti politici: in 1, 230 Giove (rappresentazione di Augusto) distrugge la casa di Licaone *vindice flamma*; in 9, 241 Ercole (che rap-

Altri e più numerosi riferimenti giuridici si rinvencono nell'imponente narrazione calendariale proposta dai *Fasti*³⁴ addirittura tramite qualche legame con i *Digesta* di Alfeno Varo³⁵. Non a caso il verbo *digerere* vi si pone a proposito della

presenta ugualmente Augusto) è detto *vindex terrae*. Mi sembra evidente che dietro la metafora di innocenti luoghi mitologici Ovidio celi una precisa, quanto rischiosa, presa di posizione antiaugustea; cosa che di lì a poco avrebbe indotto il *princeps* ad intervenire severamente.

³⁴ *Dies fasti* erano i giorni in cui era concesso ai magistrati maggiori di convocare l'assemblea del popolo (cfr. per tutti R. Santoro, *Il tempo e il luogo dell'Actio prima della sua riduzione a strumento processuale*, «AUPA», 41 (1991), pp. 300-332; C. Pelloso, *Ricerca sulle assemblee quiritarie*, Napoli 2018, pp. 145 ss.) mentre il pretore poteva pronunciare, *sine piaculo*, i *tria verba*: *do, dico, addico*. Dalle prime battute dell'opera, si impone l'uso di una terminologia tecnica (Ov. *fast.* 1, 1-2: «tempora cum causis Latium Digesta per annum / lapsaque sub terras ortaque signa canam»). Come osserva A. Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma-Bari 1994, p. 42, l'incipit «definisce le affiliazioni letterarie dell'opera con una precisione quasi meticolosa, che ha pochi riscontri nella tradizione dei proemi». Lo studioso richiama i moduli di Callimaco negli *Aitia* a proposito dell'origine delle consuetudini religiose greche, i *Phaenomena* di Arato e gli stessi *Giorni* di Esiodo.

³⁵ Cfr. P. Lambrini, *I Fasti di Ovidio e i Digesta di Alfeno Varo*, in *Studi in ricordo di Carlo Augusto Cannata*, cur. L. Garofalo, L. Vacca, Napoli 2021, pp. 471-479, part. p. 475. Per come è noto, i primi libri di *Digesta* furono scritti da Publio Alfeno Varo, giurista vissuto intorno alla metà del I secolo a.C., allievo di Servio Sulpicio Rufo (con i suoi quaranta libri di *Digesta*, Alfeno è la fonte più importante per conoscere il pensiero di Servio). È proprio all'interno della cerchia di allievi di Servio che nacque il nuovo genere letterario che prende il nome dall'attività di *digerere*, cioè di organizzare ordinatamente i responsi; genere che avrà grande seguito fino a tutto il II secolo d.C. (Aristone, Celso, Giuliano, Cervidio Scevola). Tralascio il *cursus honorum* di Publio Alfeno Varo, concentrandomi piuttosto sulle sue frequentazioni culturali. Probabilmente fu l'amico irricoscente di Catullo, che gli dedica il carme 30, lamentandosi di averlo tradito, definendolo immemore, ingrato e perfido, ricordandogli che un giorno dovrà pentirsi delle sue azioni perché la *Fides* tradita non dimentica (cfr. A. Castro Sáenz, *Catulo y Alfeno Varo. Ecos de un jurista en la poesía del siglo primo a.C.: del corpus catuliano a los sermonum de Horacio*, in *Filía. Scritti per G. Franciosi*, II, Napoli 2007, pp. 523-550). La terminologia utilizzata è tecnica, forse

suddivisione dell'anno in dieci mesi operata da Romolo. Considerato lo stretto rapporto di Alfeno con i letterati dell'epoca, è lecito ipotizzare che anche Ovidio lo avesse frequentato e che conoscesse i suoi *Digesta*, perché «iuris scientia consultissimus fuit»³⁶. Al di là della fondatezza o meno della suggestione, è lecito ritenere che da una certa formazione giuridica Ovidio non riuscì a separarsi, improntando la sua poesia tramite l'uso continuo di termini legali provenienti non tanto dalle scuole quanto dalla pratica forense. Poco importa, a questo proposito, se ciò volgesse ad uno scopo illustrativo o metaforico; di sicuro nella sua poesia il ricorso alla dogmatica giuridica assume caratteristiche proprie rispetto a quelle degli altri autori, trattandosi di un utilizzo flessibile del linguaggio tecnico (nel senso che viene impiegato nei contesti più vari) con sfumature semantiche mai conosciute precedentemente³⁷.

3. *Summum ius summa iniuria: storia di un vecchio adagio*

Non è appannaggio dei giuristi il ricorso alla paremia «summum ius summa iniuria» resa celebre da Cicerone³⁸, la

proprio per sottolineare l'aspetto più significativo «en el perfil intelectual del amigo traidor: su condición de jurista» (*ibid.*, p. 523). Allo stesso modo Orazio definisce il giurista come *vafer* in una satira: vale a dire 'astuto' e 'sottile', specialmente con riferimento alla sua capacità di interpretare il diritto, nonostante provenga da una famiglia di calzalai (vd. *sat.* 2, 2, 131; vd. anche 1, 3, 130-132). Persino Virgilio dedica ad Alfeno la sesta *ecloga* (6, 6-12) e lo menziona nella nona (9, 26-29), confortando l'opinione di chi suppone che Alfeno sia stato di aiuto al poeta quando stava per perdere i terreni di sua proprietà in conseguenza delle confische ordinate dai triumviri a favore dei loro veterani. Vd. *Ov. fast.* 1, 27-28: «Tempora digereret cum conditor urbis, in anno / constituit menses cinque bis esse suo» (*sim. fast.* 2, 625). Cfr. M. Miglietta, *Servius respondit. Studi intorno a metodo e interpretazione nella scuola giuridica serviana*. Prolegomena, Trento 2010, pp. 38 ss.; A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2017, pp. 242 ss., cui rinvio per la rimanente letteratura.

³⁶ Così lo definì Johannes van Iddekinge nella *Dissertatio (philologico-juridica) de insigni in poeta Ovidio Romani juris peritia*, pubblicata ad Amsterdam nel 1811.

³⁷ Cfr. F. Casavola, *Giuristi adrianei*, Roma 2011, p. 100.

³⁸ Vd. *Cic. off.* 1, 10, 33.

quale pur non rispondendo ad una vera *regula iuris*³⁹, sprovvista com'è di un precetto, è comunque considerata un importante lascito di Roma antica alla cultura giuridica contemporanea⁴⁰. Il riferimento al *summum ius* come *summa iniuria* è paradigmatico delle riflessioni moderne sul cosiddetto abuso del diritto⁴¹ di cui si è cercato l'embrione nel pensiero romano⁴². In sintesi, l'oratore si pone lungo un tracciato espresso nel tempo in modo diffuso tanto da fargli parlare di un «tritum sermone proverbium». L'adagio ricorre, in una prima formulazione, nell'*Heautontimorumenos* di Terenzio⁴³, il quale fornisce il luogo più antico della tradizione testuale romana, e nell'opera di Columella⁴⁴, il quale parla di "somma croce"; aggiungerei a queste testimonianze quella di Ieronimo⁴⁵ mentre rinvio a Masi Doria per quelle più remote⁴⁶.

La dizione *summum ius*, descrivendo una situazione non lontana dal testo di Terenzio, torna in un noto brano di Livio (Liv. 25, 12, 8-10):

³⁹ Cfr. in generale C. Masi Doria, *Regulae iuris. Ipotesi di lavoro tra storia e teoria del diritto*, Napoli 2016.

⁴⁰ Cfr. Masi Doria, *Poesia cit.*, pp. 2 ss.

⁴¹ Cfr. G. Brandi Cordasco Salmena, *Improbe litigare: non cooperative behavior of the adverse parties in Roman Civil Proceedings*, in *Law Between Creation and Interpretation. The XI Scientific Conference on the Occasion of the Day of the Faculty of Law. International Scientific conference* (Pale, 5 November 2022), Pale 2022, pp. 67-99.

⁴² Cfr. per tutti C. Buzzacchi, *L'abuso del processo nel diritto romano*, Milano 2002.

⁴³ Vd. Ter. *heaut.* 795-796: «verum illud, Cherme, / dicunt: 'Ius summum saepe summast malitia'».

⁴⁴ Colum. *r. r.* 1, 7, 2: «nec sane est vindicandum nobis quicquid licet, nam summum ius antique summam putabant crucem».

⁴⁵ Hier. *epist.* 1, 14: «Et – o vere ius summum summa malitia! – Post tanta miracula adhuc saeviunt leges».

⁴⁶ Masi Doria, *Poesia cit.*, 5 ss. La studiosa è dell'idea che non si possa mettere sullo stesso piano lo *ius* e l'*iniuria*, senza dare prevalenza al primo. In tal senso vengono rintracciati diversi paralleli del mondo greco, addirittura nella commedia attica antica; senza accreditare l'ipotesi che vi riposi un preciso corrispondente del proverbio romano, il dato risulta comunque interessante poiché si estende al pensiero ellenico di cui Terenzio è un referente così come lo sarà Cicerone. Cfr. più in generale M. E. Consoli, *Il teatro di Terenzio nel commento degli autori tardoantichi*, «Koinonia» 33 (2009), pp. 61-74.

Tum alterum carmen recitatum, non eo tantum obscurius quia incertiora futura praeteritis sunt sed perplexius etiam scripturae genere. “Hostes, Romani, si ex agro expellere voltis, vomitum quae gentium venit longe, Apollini vovendos censeo ludos qui quotannis comiter Apollini fiant; cum populus dederit ex publico partem, privati uti conferant pro se atque suis; iis ludis faciendis praesit praetor is quis ius populo plebeique dabit summum; decemviri Graeco ritu hostiis sacra faciant. Hoc si recte facietis, gaudebitis semper fietque res vestra melior; nam is deum exstinguet perduelles vestros qui vestros campos paciscit placide”.

Il passo⁴⁷ contiene uno dei due *carmina Marciana*. È noto che Marcius avesse previsto la disastrosa sconfitta di Canne⁴⁸. I suoi libri erano stati oggetto di *inquisitio ex senatus consulto* nel 213 a.C. da parte del pretore urbano M. Atilius⁴⁹, il quale li aveva trasmessi al suo successore P. Cornelius Sulla. Il suo vaticinio, collocato nell’ambito di un evento storico che tradisce il «sintomo di acuta lacerazione dei gruppi dominanti nel loro interno»⁵⁰, portò all’istituzione dei *ludi Apollinares*. Il vate invita i Romani a sacrificare ad Apollo, celebrando dei giochi annuali, presieduti da un *praetor* che darà il *summum ius* al popolo e alla plebe. Consultati i libri sibillini, i senatori offrirono dodicimila assi e due bovini: un bue per Apollo e una vacca per Latona. Il finale del *carmen* stabilisce le prescrizioni rituali, ovvero che alla cerimonia saranno tenuti i decemviri a capo scoperto.

⁴⁷ Il quale corrisponde in parte con un passo dei *Saturnalia* di Macrobio (1, 17, 27-28).

⁴⁸ Prevista nel suo primo oracolo (Liv. 25, 12, 5-6): da qui l’efficacia profetica dell’indovino. Ho affrontato la legislazione emergenziale romana in G. Brandi Cordasco Salmena, *Per la costituzionalizzazione di una legislazione romana dell’emergenza: iustitium, senatus consultum ultimum e proclamazione ad hostis publicus durante le guerre civili. Lo scontro di Azio*, «TSDP», 15 (2022), pp. 1-81, cui rinvio per la rimanente letteratura.

⁴⁹ Sui problemi di identificazione rinvio a Masi Doria, *Poesia cit.*, pp. 11 ss.

⁵⁰ Cfr. L. Labruna, *Tutela del possesso fondiario e ideologia repressiva della violenza nella Roma repubblicana*, Napoli 1986, p. 43 n. 64.

È di tutta evidenza la finalità politica testimoniata dal *carmen*: sottolineare l'influsso della tradizione greca nel contesto della cultura sacrificale romana e della divinazione. Il vaticinio pone allo storico del diritto suggestioni di molto interesse: sia circa l'esatta portata del *summum ius* (inteso o meno nello stesso senso di Terenzio) che sul «*praetor is qui ius populo plebeique dabit summum*» (Liv. citato *supra*) ed i destinatari dello stesso. Affrontando quest'ultimo aspetto va rilevato come il riferimento sia rivolto al popolo, inteso quale entità politica costituzionale («*populus dederit ex publico*», Liv. citato *supra*); ma anche ai cittadini, chiamati singolarmente a partecipare «*pro se atque suis*»: nella più stretta accezione giuridica, la nozione di popolo è comprensiva anche della plebe. L'uso congiunto di *populus* e *plebs* è largamente attestato dalle fonti⁵¹, le quali però conservano, com'è stato sostenuto, altre formule molto antiche che separano la *plebs* dal popolo militare della *classis*⁵².

Maggiore difficoltà comporta l'identificazione del *praetor* che deve sovrintendere ai ludi. Tra le perplessità di un testo senz'altro difficile, credo non vi siano dubbi sul fatto che il *carmen* si riferisca al *praetor urbanus* che per quell'anno era Cornelius Sulla. In verità, anche dopo il duplicarsi della carica pretoria (a partire dal 242 a.C.⁵³), tramite l'istituzione del *praetor peregrinus* e dei governi provinciali, quando si pose la necessità di qualificare diversamente la titolatura dei *praetores* in rapporto alla sors ricevuta, la gerarchizzazione di un diverso rango vede al vertice la *iurisdictio urbana*. Pertanto, escluderei che a dare il *summum ius* fossero chiamati i pretori costretti a partire annualmente per le campagne militari o per i territori stranieri sottoposti a Roma. Peraltro, non

⁵¹ Vd. Liv. 29, 27, 1; Cic. *Ver.* 2, 5, 14; *Mur.* 1, 1; *fam.* 10, 8, 1; 10, 35, 1; 11, 13a, 1; 12, 15, 1; Plin. *paneg.* 32, 1.

⁵² L'espressione è sintomatica di un esclusivismo romano che non comprende i peregrini né a maggior ragione gli *hostes* tra i destinatari della giurisdizione pretoria. Cfr. per tutti A. Momigliano, *Osservazioni sulla distinzione tra patrizi e plebei*, in *Les origines de la République romaine*, Genève 1968, pp. 199-221, part. pp. 212 ss.

⁵³ Cfr. Cascione, *Tresviri capitales* cit., p. 4 n. 7.

sfugge a Masi Doria⁵⁴ che il vaticinio usi il verbo al futuro, imponendo un impegno che non si consuma con l'occasione; tanto più considerando che nel 212 a.C. vi era un solo pretore giurisdicente⁵⁵.

In definitiva, nonostante i dubbi che comporta, mi sembra che il lemma di Livio confermi il *dictum* di Terenzio circa il fatto che in talune circostanze l'applicazione dello stretto diritto è causa di grandi mali.

Giova a tal proposito la lettura di Ter. *heaut.* 790-796:

(Syr.) Fiat, quaeratur aliquid. Sed illud quod tibi
dixi de argento quod ista debet Bacchidi,
id nunc reddendumst illi: necque tu scilicet
illuc confugie: 'Quid mea? Num mihi datumst?
Num iussi? Num illa oppignerare filiam
meam me invito potuit?' Verum illuc, Chreme,
dicunt: 'Ius summum saepe summast malitia'.

Siro si rivolge al suo vecchio padrone Cremete, concludendo il discorso con il noto proverbio. Il servo mette prima in evidenza l'esistenza di una somma che la figlia del *dominus*

⁵⁴ Cfr. Masi Doria, *Poesia cit.*, pp. 21 ss.; Ead., *Poteri magistrature processi nell'esperienza costituzionale romana*, Napoli 2016, pp. 22 ss.

⁵⁵ Per B. Albanese, *Foedus e ius iurandum; pax per sponsionem*, «AUPA», 46 (2000), pp. 49-75, part. p. 73 [*Scritti Giuridici IV*, Torino 2006, p. 785], il «*praetor qui dabat summum ius*» si collocherebbe in una perifrasi utilizzata per indicare il *praetor maximus* indicato in un altro passo di Livio (7, 3, 5-9). Lo storico cita a sua volta Cincio, il quale riporta l'esistenza di una *lex vetusta* dove ricorreva la titolatura del *praetor maximus* attraverso la vicenda del *clavum pangere*: l'alto magistrato era chiamato ad affiggere un chiodo sul lato destro del tempio di Giove dove insisteva una cappella di Minerva (consuetudine che si radicò per contare gli anni - il rito doveva propiziare il futuro). Secondo lo studioso palermitano, il *praetor maximus* è lo stesso che diede il *summum ius* al popolo e alla plebe mentre la legge vetusta risalirebbe, addirittura, all'anno successivo alla cacciata dei re. L'usanza sarebbe caduta in disuso e ripristinata grazie a un dittatore; la competenza del *clavum pangere* sarebbe passata sempre ai magistrati che avessero detenuto il massimo *imperium*. *Contra* Masi Doria, *Poesia cit.*, pp. 15 ss., la quale nel confutare l'opinione di Albanese, seguendone l'impostazione esegetica, si sofferma, tra le altre cose, proprio su quest'ultimo punto, rilevando, a proposito del *carmen Marcinum* che nel 212 non venne nominato alcun dittatore.

deve a Bacchide, donna di malaffare. Poi sottolinea che sia necessario provvedere ad un immediato pagamento. A questo punto enumera le possibili eccezioni che Cremete potrebbe opporre per non adempiere: non vi è stato un arricchimento del padre che legittimerebbe una sua qualche responsabilità né vi fu uno *iussum* da parte sua che lo coinvolge come debitore. A Siro non resta che constatare la *malitia* del *summun ius* applicato formalisticamente; Cremete potrebbe anche non pagare, ma ciò non risponderebbe a giustizia.

4. Il lessico giudiziario dei promizi fedriani

Riprendendo da dove mi sono interrotto a proposito dell'innocente favola mitologica proposta da Ovidio, mi piace insistere su un punto: ovvero se il diritto abbia ragione di essere in quanto comunichi e promuova valori condivisi o largamente condivisibili. Da questo punto di vista, le favole di Fedro assumono un contenuto etico la cui ripetibilità nel tempo e nello spazio diventa regola giuridica⁵⁶.

Il mondo animale è sempre stato adoperato per rappresentare quello umano: la tradizione delle favole aventi come protagonisti gli animali è l'indicatore più diretto di questa tendenza. La più antica favola attestata a Roma risale al 495 a.C. ed è ricordata, secoli dopo, da Livio (2, 32, 8-12): nell'apologo riposa con il primitivo e rozzo modo di parlare di quel tempo la ribellione delle membra contro lo stomaco. Meneenio Agrippa risultò tanto persuasivo da risolvere le gravi conseguenze causate dalla secessione della plebe, ritiratasi sul Monte Sacro. La narrazione ha origine egizia; sia pure con qualche variazione è stata accolta nella tradizione esopica:

⁵⁶ Cfr. G. Moretti, *Lessico giuridico e modello giudiziario nella favola fedriana*, Bologna 1982, pp. 240 ss., soprattutto con riferimento a caratteristiche «di grande precisione e tecnicismo»; C. Pandolfi, *Il tribunale degli animali. Favole "giuridiche" da Fedro al Medioevo latino*, «Annali Online di Ferrara - Lettere», 1 (2007), pp. 80-105; C. Stocchi, *La dialettica socioeconomica nei promizi fedriani* (Phaedr. 1.24.1; 1.27.1 s.; 1.28.1 s.; 1.30.1), «Lexis», 23 (2005), pp. 295-303. Cfr. C. Renda, *Poesia degli oggetti e oggetti di poesia nelle favole di Fedro*, in *Paulo maiora canamus. Raccolta di studi per Paolo Mastandrea*, cur. M. Manga, M. Venuti, Venezia 2021, pp. 83-101.

non a caso Dionigi di Alicarnasso, nelle *Antichità romane* (6, 48-49), sottolinea il racconto di Menenio Agrippa alla maniera di Esopo. Al di là di questo episodio, la favola a Roma, che com'è noto trova luogo in due generi letterari (la commedia e la satira), muove da riferimenti spesso brevi, in forma di proverbio, dimostrando una conoscenza diffusa del patrimonio esopico in tutti gli strati sociali. In Plauto si coglie la favola del bue e dell'asino (*Aul.* 226 ss.), sintetizzata dal proverbio «passare dagli asini ai buoi» ossia da una classe sociale umile a una elevata con tutti i rischi del caso. Oltre ad alcune citazioni mitologiche (come in *Rud.* 13 ss.: il motivo proverbiale, e quindi anche favolistico, di Giove giudice), i riferimenti più ricorrenti sono quelli che riguardano il lupo: tende insidie al gregge custodito dal cane (*Trin.* 169 ss.) ma viene lasciato paradossalmente a custodia delle pecore (*Pseud.* 139 ss.); è rapinato (lui, predone per eccellenza) dal leone (*Poen.* 776). Le immagini descrivono il comportamento dei personaggi della commedia al punto che «Lupo» diventa il nome parlante di un personaggio (il lenone Lycus nel *Poenulus*).

La svolta di Fedro, in senari giambici, che qui mi interessa prendere in considerazione, può riassumersi nelle otto favole con struttura giudiziaria: quattro con personaggi animali (*Lupus et vulpis iudice simio* [1, 10]; *Ovis, cervus et lupus* [1, 16]; *Ovis, canis et lupus* [1, 17]; *Apes et fuci vespa iudice* [3, 13]) e quattro con personaggi umani⁵⁷.

Comincerei dalle prime. La favola de *Il lupo e la volpe con la scimmia giudice* è incentrata su una questione di proprietà e la struttura processuale è fedelmente seguita. Ci sono due contendenti: il lupo accusa la volpe di furto e quest'ultima afferma di non saperne nulla («Lupus arguebat vulpem furti crimine, negabat illa se esse culpae proximam»); la questione finisce davanti ad un giudice – la scimmia – che dopo le arringhe dei due («uterque causam cum perorassent suam») pronuncia la *sententia*. Si tratta di un *furtum nec manifestum*⁵⁸, il quale prevede la citazione in *ius* del presunto ladro e l'inizio

⁵⁷ Per la numerazione delle favole generalmente si fa riferimento a *Phaedri Augusti liberti Fabulae Aesopiae*, ed. L. Müller, Leipzig 1890, seguito anche da Fedro, *Favole*, ed. A. La Penna, Torino 1968.

⁵⁸ In generale cfr. per tutti I. Fagnoli, *Ricerche in tema di furtum. Qui sciens indebitum accipit*, Milano 2006.

di un processo dichiarativo per ottenerne la condanna. Senonché la pronuncia del giudice-scimmia è una non pronuncia: «non penso che tu abbia effettivamente perduto quello che pretendi – rivolta al lupo –; credo però che tu – rivolta alla volpe – abbia rubato ciò che bellamente neghi di aver rubato». La morale, collocata nel promizio, è che quando qualcuno è diventato famoso per un turpe imbroglio non è creduto anche se dice il vero.

La favola de *La pecora, il cervo e il lupo* fa riferimento alla questione legale della *sponsio*, utilizzata nel diritto pubblico per concludere paci ed alleanze; nel diritto privato a vari scopi, soprattutto per ciò che riguarda il diritto familiare. Vi intervengono a garanzia i mallevadori, gli *sponsores* e (nel *corpus giustiniano*) i *fideiussores*⁵⁹. Con singolare precisione, ricorrono riferimenti allo *sponsum*, all'affidabilità degli *sponsores*, alla scadenza del contratto («cum dies advenerit»), evidentemente impiegati in stretto significato tecnico. Il cervo chiede alla pecora un moggio di grano, portando con sé il lupo quale garante (*sponsor*); temendo un inganno, la pecora, rivolgendosi prima al lupo e poi al cervo, dice: «Il lupo è da sempre abituato a rubare e scappare; tu con un balzo veloce sparisce dalla vista. E io dove vi trovo quando verrà il giorno stabilito?». Recita il promizio: «quando un truffatore (*fraudator*) convoca per garanzia (*ad sponsum*) dei disonesti (*improbos*), non aspira a concludere un affare, ma a tramare un danno».

Un esempio di processo falsato è offerto dalla favola de *La pecora, il cane e il lupo*, dove si incontrano un cane *calumniator* che reclama da una pecora il pane che pretende di averle lasciato in deposito (*commendasse*); come *testis* viene citato un lupo, il quale dichiara che la pecora è debitrice non di uno ma di dieci pani. Alla fine, la pecora, a causa di questa falsa testimonianza, è condannata a pagare. Fin qui il processo. Senonché la favola si caratterizza per una peculiarità: è forse l'unica in cui, pur se fuori scena, la menzogna viene punita. «Pochi giorni dopo – si legge infatti – la pecora vede il lupo accucciato in una trappola, e gli dice: “Questa è la ricompensa

⁵⁹ Cfr. A. M. Giomaro, *Cautiones iudiciales e officium iudicis*, Milano 1982.

degli dèi per la tua menzogna”». La morale, presente nel promizio, è che «solitamente i mentitori pagano la loro colpa».

L'ultima favola del primo gruppo racconta di un processo per una questione di proprietà: protagonisti sono infatti le api e i fuchi che rivendicano entrambi la titolarità dei favi; visto che il dubbio le appare legittimo, la vespa-giudice propone ai contendenti una prova, che dimostri chi sia l'autentico proprietario e invita entrambi a costruire dei favi in sua presenza; le api accettano, i fuchi no: e proprio dal loro rifiuto scaturisce la sentenza a favore delle api. «Questa favola – conclude l'autore – io l'avrei taciuta, se i fuchi avessero osservato i patti».

Il conflitto assume, spesso, in Fedro le movenze di uno scontro giudiziario, talvolta davanti ad un vero tribunale, favorendo così nel suo lessico l'ingresso di termini giuridici talvolta più generici, altre volte più precisi⁶⁰.

Per nessuna delle favole a impianto espressamente giuridico è pervenuto un analogo *mythos* greco; tra quelle corrispondenti solo alcune contengono qualche riferimento tecnico. Per contro, il linguaggio impiegato da Fedro si inserisce frequentemente nei *promythia* e negli *epimythia* proprio come in una sorta di processo dove il lettore assume di fatto la funzione del giudice. Se in questo ambito le sue scelte soffrono il peso di vicende autobiografiche, la presenza retorica di un determinato discorso ne percorre tutta la raccolta attraverso un «intervento riconoscibile e stilisticamente connotante» sul «materiale offertogli dalla tradizione»⁶¹.

Né il contesto muta a proposito delle quattro favole con personaggi umani: la prima, *Poeta de credere et non credere* (3, 10), narra di un processo per un fatto di sangue; la seconda, *Poeta* (4, 5), di un testamento enigmatico con disposizioni apparentemente contraddittorie; la terza, *Scurra et rusticus* (5, 5), di un processo pubblico con un giudizio finale sui giudici che mal adempiono al loro ufficio; la quarta, infine, *Pompeius Magnus et eius miles* (app. 8), di un errore di giudizio che scaturlisce quando si bada troppo all'apparenza.

⁶⁰ *Phaedri Augusti liberti Liber fabularum*, cur. A. Guaglianone, Torino 1969; L. Hervieux, *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge*, II, Paris 1884-1899.

⁶¹ Cfr. Moretti, *Lessico giuridico* cit., p. 240.

Anche per queste non si può disconoscere la dimensione giuridica che forma la base folklorica o letteraria della tradizione fiabistica, la quale, come il diritto, conosce anch'essa le sue leggi fondamentali, le sue procedure, il suo *nomos*, i suoi canoni: tutti esternalizzati di una dimensione comunicativa e simbolico-figurativa che per più versi accomuna i due distinti ambiti. Una fiaba, assai spesso, si evolve attraverso i paradigmi di una comune narrazione giudiziaria nell'ambito di una qualsiasi aula di tribunale.

5. *La testimonianza dei classici nei formulari della prassi internazionale di Roma antica*

Le ricezioni giuridiche nel lessico dei letterati non si limitano all'esperienza del diritto privato. Al contrario, esse si rivelano quali preziosi strumenti epistemologici anche con riferimento ai formulari del diritto pubblico, delle relazioni internazionali e della prassi diplomatica, spesso risultandone le uniche testimonianze. Il riferimento di Virgilio, più degli altri, al *bellum iustum* e ai rapporti di reciprocità intessuti da Roma a livello sovranazionale assume carattere decisamente peculiare.

Se nelle impostazioni più recenti lo Stato e la guerra sono concepiti come fenomeni direttamente dipendenti l'uno dall'altro è perché essi si sono evoluti in questo senso; ma non è sempre stato così. Anche attraverso i testi letterari è lecito argomentare che nelle civiltà antiche la guerra non è sempre un fatto pubblico, un fattore a sé della politica distinto dal concetto di pace. Lo Stato ha quale primo modo di identificarsi un corpo di leggi che gestisce la guerra cui si aggiungono taciti accordi e convenzioni non scritte. Spesso si tratta di norme generalissime oppure di regole stabilite per i singoli eventi. Non a caso Yvon Garlan⁶² assume che la relazione tra

⁶² Cfr. Y. Garlan, *L'uomo e la guerra. L'uomo greco*, Bari 2012; Id., *Guerra e società nel mondo antico*, Bologna 1985, il quale si pone su posizioni diverse dalle mie. L'uomo antico, quello greco in particolare, sarebbe stato avvezzo alla guerra. Lo studioso registra una tale frequenza delle guerre, da accorgersi, ad esempio, che l'Atene classica vi si dedicò in media più di due anni su tre, senza mai godere della pace

guerra e società si esaurisca in un *corpus* scritto e non scritto di precetti capaci di sancire un comportamento. La storia è analisi e non può essere svincolata da un preciso contesto che è spazio e tempo, relazione sociale e personalità specifica. Per quanto non sia sempre possibile distinguere tra il mondo greco e quello romano, alcuni tratti peculiari segnano le relative civiltà. Da un punto di vista generale gli studiosi continuano a porsi con cautela di fronte alla genesi della guerra ed al modo in cui deve essere studiata: secondo l'opinione "bellicista" le relazioni tra gli Stati del mondo antico furono di carattere sostanzialmente bellicoso e ostile; una seconda teoria, pacifista, è in opposizione polemica rispetto alla prima: le relazioni sarebbero state, tendenzialmente, tanto ostili quanto positive per cui la relativa portata deve essere vagliata di volta in volta; infine, per la teoria genetica, la guerra va affrontata nella sua genesi senza per questo trascurare l'evoluzione delle istituzioni pubbliche (identificandosi, evidentemente, guerra e Stato). Secondo tutti la guerra è, comunque, un fenomeno generale, motivo per cui gli antichi non vi riconducono la guerra civile. La società greca e quella romana si ispirano ad una dimensione pre-statale, collocando in un certo ambito le così dette guerre rituali, le quali sono ripetute nel tempo e si svolgono sostanzialmente negli stessi

per dieci anni di seguito; a ciò si aggiunge l'insicurezza provocata da svariate forme più o meno legali di violenza sulla terraferma e ancor più sul mare (atti di rappresaglia, diritto di naufragio, pirateria privata, semipubblica o a carattere decisamente statale). Dal punto di vista archeologico, si ricordano parallelamente le fortificazioni erette con grandi spese attorno ai principali centri di residenza e di potere (cercando di immaginare cosa potesse rappresentare, un tempo, il fatto di vivere in una città "chiusa"), e quelle, di varia natura, che si incontravano nelle campagne (torri di guardia o per abitazione, posti di controllo, rifugi), senza dimenticare che la grande maggioranza di monumenti che ornavano i sacrari e i luoghi pubblici altro non furono che offerte dei vincitori. La documentazione epigrafica mostra il carattere temporaneo dei trattati che mettono fine alle ostilità per un periodo spesso limitato a cinque, dieci o trenta anni, quasi come se la pace vi fosse avvertita, sin dal primo momento, come precaria, se non addirittura concepita come una sorta di tregua prolungata.

luoghi⁶³. Su queste basi nasce nelle mentalità antiche il diritto internazionale⁶⁴ rapportandosi spontaneamente a quello delle istituzioni statali: se nell'Atene democratica l'assemblea assume un'importanza determinante, a Roma furono i comizi centuriati che sanciscono l'inizio o la fine delle guerre. Una volta che presero corpo strutture sovranazionali si resero necessari particolari adempimenti di politica estera e, quindi, emissari e diplomatici che facessero da intermediari tra diverse forze relazionali. Già in epoca omerica, di fronte ad un governo oligarchico legato quasi esclusivamente al re, si ha notizia di un corpo diplomatico composto dai fiduciari delle

⁶³ I casi più famosi sono gli scontri tra Argo e Sparta e tra Calcide ed Eretria, i quali dimostrano, come il rito richieda una regolarità temporale e spaziale: ripetitività delle attività sia nello spazio che nel tempo; pretestuosità degli intenti; mancanza di scontri decisivi; simbologia marcata dei combattimenti (è sintomatico il taglio di capelli degli Spartani e degli Argivi); regole agonali; necessità di formare un gruppo sociale coeso. Data la scarsità delle fonti ci si può chiedere donde muova una tale interpretazione: non vi sarà stata ragione di considerare tali conflitti come propedeutici a fronte di uno scontro più maturo? Non vi sarà stato l'intento di addestrare i giovani al combattimento? E tale simbologia avrà effettivamente marcato alcuni di quei tratti specifici come la ripetitività dei contrasti ed il bisogno di costituire una forza sociale compatta? I giochi panellenici, come le Olimpiadi, sembra che si svolgessero attraverso moduli agonistici simili a quelli dei combattimenti rituali. L'affermarsi del diritto riporta al problema della nascita dello Stato, quale garante pubblico delle contese individuali. Il diritto non può essere scisso da una precisa identità cittadina. Una delle regole non scritte delle dispute soggettive riposa sul principio che la sopportazione di un torto ne autorizzi il risarcimento, ma solo quando lo Stato è in grado di assumere il completo controllo delle singole reazioni l'autotutela privata è costretta entro margini di tollerabilità.

⁶⁴ Cfr. per tutti P. Catalano, *Linee del sistema sovranazionale romano*, Torino 1965, pp. 30 ss., part. p. 37 n. 75; Id., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano*. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.1, Berlin-New York, 1978, pp. 445 ss.; G. Lombardi, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla Dignitatis Humanae*, Roma, 1991, pp. 34 ss. In generale sul concetto di "ordinamento giuridico" cfr. per tutti R. Orestano, *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987, pp. 348 ss., e P. Cerami, *Potere ed ordinamento nell'esperienza costituzionale romana*, Torino 1996, pp. 10 ss.

aristocrazie al potere (*therapontes*), il quale, ancora molto legato al concetto di famiglia, non risulta assoggettato a controlli: i compiti previsti si esauriscono nella ripetizione di un messaggio chiaro e fedele alle consegne. Nel periodo classico si assiste invece ad una migliore efficienza, essendo prevista la conoscenza della volontà degli altri Stati; i diplomatici non sono più sorvegliati privatamente, ma vincolati dall'assemblea cui devono rendere conto con precisione nel parlare. Nel periodo ellenistico torneranno ad essere fiduciari del re⁶⁵.

⁶⁵ Non esistettero leggi che sancissero il comportamento ideale delle truppe e degli scontri. Il mondo antico conobbe solo alcune massime generali che cercarono di limitare la violenza in modo che non fosse distribuita ciecamente. Furono fissate alcune sanzioni in caso di inosservanza. Tutti i luoghi sacri di norma furono inviolabili: sacerdoti, indovini ed esecutori di sacrifici, salvo quanto si è detto, rientravano nella categoria religiosa; godevano di guarentigie gli spettatori dei giochi panellenici, i soldati che si arrendevano (i quali dovevano posizionarsi secondo criteri precisi), gli araldi e gli ambasciatori. In particolare, gli araldi erano considerati inviolabili, per cui se fossero rimasti uccisi sarebbe stato motivo di sdegno. Uno dei problemi delle guerre fu spesso quello di stabilire chi ne fosse il vincitore così da porre fine allo scontro. Per vittoria si intese il controllo del territorio se si trattava di una battaglia terrestre o navale. Se si trattava di un assedio, il parametro fu trovato nella devastazione delle terre circostanti le mura cittadine, difficilmente violabili. In epoca ellenistica sorsero nuove dispute: un esempio per tutti fu la battaglia di Pirro. Il vincitore di una battaglia ebbe la possibilità di legittimare la sua vittoria attraverso un trofeo, ovvero una statuetta antropomorfa fatta di oggetti reperiti nel campo: il simulacro di una forza positiva di cui bisognava disfarsi con la fine delle attività belliche. Durante la guerra del Peloponneso per ogni scontro armato fu previsto un trofeo. A Roma questo simbolo fu portato nella città dall'esercito vittorioso senza una particolare simbologia se non per l'associazione, in un secondo momento, all'imperatore quando in precedenza lo fu al trionfo del generale in capo. Con il cristianesimo il trofeo tornò ad avere il connotato sacro del mondo greco.

Situazioni analoghe maturano a Roma⁶⁶. Muovendo da questi presupposti Francesco Sini⁶⁷ ha affrontato il tema della guerra e della pace nel sistema giuridico-religioso delle relazioni romane, grazie all'impiego virgiliano⁶⁸ di alcune categorie diplomatiche del "diritto internazionale antico". Con riferimento agli *hostes*, al *bellum* e alla *pax*, le *lecturae Vergilianae*⁶⁹ offrono solidi argomenti per criticare talune convinzioni radicate nella dottrina maggioritaria⁷⁰: mi riferisco alle posizioni di quanti hanno teorizzato l'ostilità permanente fra i popoli e l'assenza di diritti per gli stranieri quali condizioni primordiali dei rapporti fra gli uomini⁷¹ ogni qualvolta non

⁶⁶ Sconfitto il nemico, il vincitore può disporre senza riserve del territorio e dei cittadini dello Stato conquistato; la giustificazione è data per scontata da Senofonte, Platone, Aristotele, Livio ed altre personalità. Nello stesso regime ricadono i luoghi di culto e la devozione agli dèi che vi sono venerati: nella vittoria gli dèi dei soccombenti possono essere spostati dal loro *pantheon* cessandone i riti. La spartizione del bottino variò a seconda delle epoche. In Grecia, nell'età omerica si tese a distribuire i beni conquistati, secondo la volontà del capo; nell'età classica secondo un principio egualitario, più attento ad una ripartizione equa, per quanto risultassero favoriti i forzieri dello Stato.

⁶⁷ Cfr. F. Sini, *Ut iustum conciperetur bellum: guerra "giusta" e sistema giuridico-religioso romano*, «Diritto@Storia» 2 (2003), <https://www.dirittoestoria.it/tradizione2/Sini-Iustum-bellum.htm> [di cui ho accolto tutta l'impostazione]; cfr. anche Id., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino 2001, pp. 24 ss.

⁶⁸ Cfr. F. Sini, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del "diritto internazionale antico"*, Sassari 1991.

⁶⁹ Cfr. M. Gigante, *Lecturae Vergilianae*, 3 voll., Napoli 1981-1983.

⁷⁰ La letteratura è vasta e non posso renderne conto adeguatamente. Oltre quanto già riportato *infra* con particolare rilievo ai contributi di Marta Sordi, mi limito a segnalare P. De Francisci, *Storia del diritto romano*, 1, Milano 1943, p. 335; P. Bonfante, *Storia del diritto romano*, 1, cur. G. Bonfante, G. Crifò, Milano 1958, p. 229; G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, 1, cur. S. Accame, Firenze 1979, p. 87; M. Meslin, *L'uomo romano*, Milano 1981, p. 117.

⁷¹ Per qualche spunto vd. C. Bearzot, *Xenoi e profughi nell'Europa di Isocrate*, in *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*. Atti del Convegno (Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000), Roma 2001, pp. 47-63.

fosse intervenuta la stipulazione di un trattato⁷². Tale proposta⁷³ si è imposta anche grazie al sostegno di Theodor Mommsen⁷⁴ e soprattutto di Eugen Täubler, il quale ultimo ha argomentato le ragioni della guerra⁷⁵ addirittura scorgendo l'origine dei trattati internazionali nel superamento della primitiva usanza di uccidere i nemici sconfitti⁷⁶. Le riflessioni di Mommsen e dei suoi numerosi seguaci, confutate già tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, sono state sottoposte a serrate critiche da parte di Alfred Heuss⁷⁷, il quale, sulla base di un diverso esame delle fonti, è pervenuto alla conclusione che i Romani riconoscessero ad altri po-

⁷² In questo senso cfr. G. Brandi Cordasco Salmena, *La tradizione greca delle relazioni interstatuali quale paradigma dei trattati romano cartaginesi. Aspetti diplomatici e di diritto pubblico nella romanizzazione del Mediterraneo*, «SOC», 25.2 (2021), pp. 1-77 (part. la presentazione di G. L. Gregori, pp. 3 ss.); cfr. anche Sini, *Ut iustum* cit.

⁷³ Cfr. Catalano, *Linee del sistema* cit., pp. 8 ss. Per l'aspetto più propriamente filosofico di una tale impostazione storiografica cfr. P. Bierzanek, *Sur les origines du droit de la guerre et de la paix*, «Revue Historique de Droit Français et Étranger», 38 (1960), pp. 105-187.

⁷⁴ Le riflessioni dello studioso tedesco restano in proposito interessanti ed attuali (vd. infatti *Disegno del diritto pubblico romano*, tr. it. di P. Bonfante, Milano 1973, p. 91). Cfr. anche Th. Mommsen: *Römische Geschichte*, Berlin 1874, che ho letto nella traduzione italiana prefata da G. Pugliese Carratelli, *Storia di Roma antica*, 1, Firenze, 1984, p. 192.

⁷⁵ «Der Staatsfremde gilt rechtlich als Feind. Der einzelne wie der Staat tritt erst durch eine Rechtshandlung, den Vertrag, aus dem Zustande der natürlichen Feindschaft in den der Verkehrsgemeinschaft» (E. Täubler, *Imperium Romanum. Studien zur Entwicklungsgeschichte des römischen Reiches, I. Die Staatsverträge und Vertragsverhältnisse*, Leipzig 1913 [rist. an. Roma 1964], p. 1).

⁷⁶ Cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1. *Économie, parenté, société*, Paris 1969, pp. 355 ss., in part. p. 361 dove si parla di una «situation permanente d'interhostilité qui règne entre les peuples ou les cités»; nello stesso senso, anche A. Piganiol, *Le conquiste dei Romani*, tr. it. di F. Coarelli, Milano 1971, pp. 147 ss.; A. Guarino, *Storia del diritto romano*, Napoli 1987, p. 82; M. Pastori, *Gli istituti romanistici come storia e vita del diritto*, Milano 1988, p. 175; M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, p. 103, i quali tutti evidenziano una totale mancanza di diritti a favore dello straniero.

⁷⁷ Cfr. A. Heuss, *Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Außenpolitik in republikanischer Zeit*, Leipzig 1933, pp. 4-18.

poli un certo numero di rapporti giuridici, indipendentemente dalla stipula di un patto; in particolare: 1) che non esistessero trattati di amicizia per porre fine all'ostilità naturale; 2) che il *bellum* fosse considerato necessario anche in caso di guerra contro i popoli con i quali non preesistesse alcun trattato; 3) che nella formula dell'*indictio belli* non si trovasse alcun riferimento ad una precedente violazione dei trattati⁷⁸. Nell'alveo di un tale pensiero si è posto Francesco De Martino nel 1954 con la pubblicazione della prima edizione del secondo volume della *Storia della costituzione romana*. L'opinione comunemente accettata sul carattere originario delle relazioni internazionali di Roma è ribadita ancora nel 1988 in *L'idea della pace a Roma dall'età arcaica all'impero*⁷⁹. Nell'identico modo, le ricerche di Pierangelo Catalano, accolte dallo stesso De Martino, sul sistema sovranazionale romano, volgono verso la virtuale universalità del sistema giuridico-religioso romano⁸⁰, ovvero verso una «concezione universalistica del diritto» che contrasta «con le teorie moderne e contemporanee secondo cui lo stato naturale (o 'primitivo') delle relazioni tra i popoli sarebbe la guerra»⁸¹. Non a caso Karl Heinz

⁷⁸ Cfr. F. De Martino, *Storia della costituzione romana*, Napoli 1973, pp. 13 ss., part. pp. 39 ss., pp. 46 ss. Cfr. anche Brandi Cordasco Salmena, *La tradizione* cit., 35 ss., soprattutto con riferimento ai trattati tra Roma e Cartagine, cui rinvio per la rimanente bibliografia.

⁷⁹ Cfr. F. De Martino, *L'idea della pace a Roma dall'età arcaica all'impero*, «Roma Comune», 12 (1988), pp. 86-103.

⁸⁰ Cfr. per tutti Catalano, *Linee del sistema* cit., pp. 8 ss., 51 ss., il quale, come osserva De Martino «ha dato i maggiori e più originali contributi al tema dei rapporti con gli stranieri» (De Martino, *L'idea* cit., p. 88).

⁸¹ Cfr. Catalano, *Linee del sistema* cit., p. 291 per il quale «La virtuale universalità è attuata in una sfera di rapporti (con *reges*, *populi* o singoli stranieri) la cui esistenza è indipendente vuoi da particolari accordi vuoi da comunanza etnica. Entro il sistema si formano sfere di rapporti più ristrette, e più fitte, sulla base di atti unilaterali o di accordi con altri popoli. Tra queste sfere hanno particolare importanza le federazioni adeguate alle realtà etniche: il *nomen Latinum*, e poi quella che possiamo dire la "federazione italica". Ho chiarito come siano particolarmente i *foedera*, adeguati alle realtà politiche (oltre che etniche), a forgiare i gruppi etnici. Per tutto questo è possibile definire il sistema (che è romano perché alla sua "validità" è sufficiente

Ziegler nella rassegna *Das Völkerrecht der römischen Republik*⁸² non tace che le posizioni contrarie all'esclusivismo giuridico dell'ostilità naturale abbiano assunto tra gli studiosi consensi sempre maggiori. Alcuni hanno perfino mutato opinioni espresse in precedenza: è il caso di Paolo Frezza, il quale, introducendo forti limitazioni alle tesi di Mommsen⁸³ ha ammesso l'esistenza di rapporti intertribali, seppure in un processo dialettico che vede il momento 'volontaristico' profondamente compenetrato col momento 'naturalistico'.

Ponendosi sulla scia di Heuss⁸⁴, Werner Dahlheim nella monografia che ha dedicato all'evoluzione del diritto internazionale romano tiene ben fermo il rifiuto dell'ostilità naturale⁸⁵ (anche se, in verità, lo studioso tedesco non sembra cogliere a pieno il valore dello *ius fetiale*), analizzando la condizione giuridica dei *socii nominis Latini* e degli Italici. Superata «l'idea dell'inesistenza di rapporti internazionali in mancanza di una comunanza giuridica costituita da legami storici o da trattati perpetui», si sono poste le premesse «per una concezione cd. 'volontarista' dei rapporti tra Roma e l'Italia e della natura giuridica dell'alleanza italica»⁸⁶. Persino Dieter Nörr, seppure incidentalmente, trattando l'analisi giuridica

la considerazione che ne hanno i romani) come sovranazionale: non solo ad indicare l'implicito superamento dell'attuale categoria del "Diritto Internazionale", ma ad esprimere come esso, alimentandosi dai gruppi etnici, li costituisca in sintesi sempre più vaste, con volontà politica tendente ad una società universale».

⁸² Cfr. K. H. Ziegler, *Das Völkerrecht Der Römischen Republik*, in *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt*, 1.2, Berlin - New York 1972, pp. 68-114.

⁸³ Cfr. Frezza, *Le forme federative* cit., pp. 373 ss., pp. 397 ss.; Id., *Il momento "volontaristico" e il momento "naturalistico" nello sviluppo storico dei rapporti "internazionali" nel mondo antico*, «SDHI», 32 (1966), pp. 299-301.

⁸⁴ Cfr. Heuss, *Die völkerrechtlichen* cit., pp. 15 ss.

⁸⁵ Cfr. W. Dahlheim, *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr.*, München 1968, pp. 136 ss.

⁸⁶ Cfr. V. Ilari, *Gli Italici nelle strutture militari romane*, Milano 1974, pp. 10-11, che riferisce la concezione "volontarista" allo *ius fetiale*, aderendo alla «lettura volontarista e universalista» proposta da Catalano. Cfr. in proposito Id., *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e giusnaturalismo*, Milano 1981.

della tavola bronzea di Alcántara, a proposito del diritto internazionale romano postula «die Existenz einer gemeinschaftlichen Normenordnung»⁸⁷. Nella stessa direzione mi sembra che muovano Giorgio Luraschi⁸⁸ e Maria Floriana Cursi⁸⁹. Dunque, è lecito concludere nel senso che per gli scrittori antichi una notevole distanza separi le concezioni della guerra e della pace dalle moderne tesi sull'ostilità naturale. La riprova, a mio parere, è proprio in Virgilio, al di là della potenzialità insita nell'uso delle cosiddette fonti letterarie⁹⁰. Vi traspare la convinzione che la guerra, lungi dall'essere la condizione naturale delle relazioni umane, costituisca una violazione della religione e del diritto⁹¹: una triste necessità cui si deve talora ricorrere, solo dopo aver fatto constatare agli dèi, mediante rituali immutabili nel tempo, l'esistenza dell'ingiustizia ed il rifiuto degli uomini a ripararvi. In merito alle concezioni virgiliane della pace e della guerra, bisogna evidenziarne la perfetta coincidenza con l'elaborazione dei sacerdoti romani, come risulta dalle occorrenze relative ad istituti arcaici quali l'*amicitia*, l'*hospitium*, il *foedus* ed

⁸⁷ Cfr. D. Nörr, *Aspekte des römischen Völkerrechts. Die Bronzetafel von Alcántara*, München 1989, p. 13.

⁸⁸ G. Luraschi, *Foedus Ius Latii Civitas. Aspetti costituzionali della romanizzazione in transpadana*, Padova 1979.

⁸⁹ Cfr. M. F. Cursi, *Diritto internazionale ed espansionismo romano*, «Index», 41 (2013), pp. 195-227.

⁹⁰ Cfr. per tutti G. Luraschi, *Foedus nell'ideologia virgiliana*, in *Atti del III Seminario Romanistico Gardesano* (22-25 ottobre 1985), Milano 1988, pp. 279-300.

⁹¹ L'epica virgiliana tradisce un'evidente connotazione negativa della guerra: «nulla salus bello» (*Aen.* 12, 362); «crimina belli» (*Aen.* 7, 339); «scelerata insania belli» (*Aen.* 7, 461). Il *bellum* è qualificato di volta in volta come «horridum» (*Aen.* 6, 86; 7, 41; 11, 96), «asperum» (*Aen.* 1, 14), «crudele» (*Aen.* 8, 146; 11, 535), «dirum» (*Aen.* 11, 21). Sul piano religioso il *bellum* appartiene al *nefas* (*Aen.* 2, 217-220; 10, 900-902), il che giustifica l'uso degli aggettivi *nefandum* e *infandum* (*Aen.* 7, 583; 12, 572 e 804); il termine *bellum* non è mai accompagnato da locuzioni proprie del lessico religioso e giuridico quali *iustum*, *pium*, *felix*. Cfr. per tutti H. Merguet, *Lexikon zu Vergilius*, Leipzig 1912 (rist. an. Hildesheim - New York 1969), pp. 88 ss; R. M. Lucifora, *Una lezione di Poetica: Properzio, Virgilio, Linceo, Il ruolo della Scuola nella tradizione dei Classici latini: tra Fortleben ed esegesi*, cur. in G. M. Masselli, F. Sivo, Foggia 2017, pp. 141-146.

alle regole della guerra. Il termine *amicitia* compare solo due volte nell'*Eneide* (*Aen.* 7, 546; 11, 321), ma in entrambi i luoghi la parola viene utilizzata sempre in connessione con *foedus* col pregnante significato di “amicizia tra popoli”⁹². In merito ad *hospitium*, è stato osservato che, pur non trovandosi nei luoghi virgiliani «riferimenti alla disciplina giuridica dello *hospitium*», vi è tuttavia «un accenno all’antichissima tutela di ordine religioso» col pertinente richiamo alla funzione di *Iuppiter* di «*dare hospitibus iura*»⁹³. Nell’uso del termine *foedus* «allorché, narrando la stipulazione di alleanze fra gruppi etnici differenti, non esita ad evocare, per tutte, la cerimonia tipica dei feziali e a indicare in Giove colui che *foedera fulmine sancit*»⁹⁴, Virgilio manifesta, una volta di più, la sua piena adesione alla terminologia ufficiale, ai concetti teologici ed alla giurisprudenza dei sacerdoti romani⁹⁵. Come mostra, ancora una volta, De Martino, è proprio nell’integrità dell’originaria elaborazione sacerdotale che si è conservato «il pensiero antichissimo, la vocazione politico-religiosa di un popolo, il cui fine supremo è la pace e l’amicizia con lo straniero»⁹⁶.

⁹² Cfr. M. Bellincioni, s.v. *Amicitia*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 1, Roma 1984, pp. 135 ss. Le diverse attestazioni di questo significato sono raccolte nel *ThlL*, s.v. *amicitia*, 1, 1893 ss. All’uso di *amicitia* nelle fonti latine sono dedicate alcune riflessioni di M. R. Cimma, *Reges socii et amici populi Romani*, Milano 1976, pp. 27 ss., dove mancano però riferimenti ai testi virgiliani; cfr. anche J. Spielvogel, *Amicitia und res publica: Ciceros Maxime während der innenpolitischen Auseinandersetzungen der Jahre 59-50 v. Chr.*, Stuttgart 1993, pp. 5 ss.

⁹³ Cfr. F. De Martino, s.v. *hospes/hospitium*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 2, Roma 1985, pp. 858 ss.

⁹⁴ Cfr. G. Luraschi, s.v. *Foedus*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 2, Roma 1985, p. 546; cfr. Id., *Foedus nell’ideologia virgiliana cit.*, pp. 281 ss.

⁹⁵ Cfr. Per tutti F. Sini, *Documenti sacerdotali di Roma antica*, 1. *Libri e commentarii*, Sassari 1983, pp. 17 ss.; J. A. North, *The books of the pontifices*, in *La mémoire perdue. Recherches sur l’administration romaine*, Roma 1998, pp. 45 ss.

⁹⁶ Cfr. De Martino, *L’idea cit.*, p. 91.

6. *Hostis apud maiores nostros is dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus*

Per quanto nel latino della tarda repubblica il termine *hostis* abbia ormai acquisito «le sens d'ennemi en général, de même que *inimicus* s'emploie pour *hostilis*»⁹⁷, il suo tenore originario è rimasto ben vivo sia nella cultura giuridica che nella scienza antiquaria: le *XII Tavole* ne conservano la forma linguistica 'arcaica'⁹⁸. Nel *De officiis* ciceroniano (1, 37) *hostis* qualifica genericamente lo straniero

Hostis enim apud maiores nostros is dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus. Indicant duodecim tabulae: aut status dies cum hoste, itemque adversus hostem aeterna auctoritas. Quid ad hanc mansuetudinem addi potest, eum, quicum bellum geras, tam molli nomine appellare? Quamquam id nomen durius effecit iam vetustas; a peregrino enim recessit et proprie in eo, qui arma contra ferret, remansit⁹⁹.

All'antico significato di *hostis* si riconduce anche la formula del giuramento dei *militēs*¹⁰⁰ trascritta da Aulo Gellio in

⁹⁷ Cfr. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*⁴, Paris 1967, p. 301; H. Ehlers, s.v. *hostis*, in *ThLL* 6, 2, 3061 ss.; A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 1, Heidelberg 1938, pp. 662 ss.; Benveniste, *Le vocabulaire* cit., p. 95.

⁹⁸ Sui problemi relativi alla trasmissione delle norme decemvirali cfr. almeno O. Diliberto, *Materiali per la palingenesi delle XII Tavole*, Cagliari 1992; F. D'ippolito, *Questioni decemvirali*, Napoli 1993; U. Agnati, *Leges duodecim tabularum. Le tradizioni letteraria e giuridica, Tabulae I-VI*, Cagliari 2002. Per un riesame complessivo della tradizione annalistica sul controverso decemvirato legislativo cfr. G. Poma, *Tra legislatori e tiranni. Problemi storici e storiografici sull'età delle XII Tavole*, Bologna 1984.

⁹⁹ I due frammenti delle *XII Tavole* (= Tab. 2, 2; 6, 4 in *Fontes iuris romani anteiustiniani*, I. *Leges*, ed. S. Riccobono, Firenze 1941, pp. 31-44) si presentano di non facile interpretazione: per una lettura del primo cfr. G. Nicosia, *Il processo privato romano*, 2. *La regolamentazione decemvirale*, Torino 1986, pp. 129 ss.

¹⁰⁰ Cfr. S. Tondo, *Il sacramentum militiae nell'ambiente culturale romano-italico*, «SDHI» 29 (1963), pp. 1-33.; Id., *Sacramentum militiae*, «SDHI» 34 (1968), pp. 376-390.

noct. Att. 16, 4, 3-4, ripresa – com'è noto – dal quinto libro del *De re militari* di Lucio Cincio¹⁰¹:

Militibus autem scriptis dies praefinibatur, quo die adessent et citanti consuli responderent; deinde ita concipiebatur ius iurandum, ut adessent, his additis exceptionibus: 'nisi harunce quae causa erit: funus familiare feriaeve denicales, quae non eius rei causa in eum diem conlatae sunt, quo is eo die minus ibi esset, morbus sonticus auspiciumve, quod sine piaculo praeterire non liceat, sacrificiumve anniversarium, quod recte fieri non possit, nisi ipse eo die ibi sit, vis hostesve, status condictusve dies cum hoste; si cui eorum harunce quae causa erit, tum se postridie, quam per eas causas licebit, eo die venturum adiuturumque eum, qui eum pagum, vicum, oppidumve delegerit'¹⁰².

Un'altra attestazione è nell'epitome di Paolo Diacono (*Festi ep.*, p. 72 L. 9):

Exesto, extra esto. Sic enim lictor in quibusdam sacris clamabat: hostis, vinctus, mulier, virgo exesto; scilicet interesse prohibebatur¹⁰³.

¹⁰¹ Vissuto con ogni probabilità nell'ultimo secolo della repubblica (G. Wissowa, s.v. *L. Cincius*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 3.2, Stuttgart 1899, coll. 2555 ss.), Lucio Cincio è considerato, da una parte della più antica dottrina, un poligrafo non giurista: così P. Krüger, *Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts*, Leipzig 1888, p. 69 n. 83 [= *Histoire des sources de droit romain*, tr. fr. di M. Brissaud, Paris 1894, p. 92 n. 2]; F. Bona, *Contributo allo studio della composizione del de verborum significatu di Verrio Flacco*, Milano 1964, p. 158. Cfr. anche M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Roma - Bari 1982, p. 16; V. Giuffrè, *La letteratura de re militari. Appunti per una storia degli ordinamenti militari*, Napoli 1974, pp. 38 ss. [= *Lecture e ricerche sulla res militaris*, 2, Napoli 1996, pp. 242 ss.].

¹⁰² Cfr. V. Giuffrè, *Il "diritto militare" dei Romani*, Bologna 1980, pp. 33 s.

¹⁰³ Circa il procedimento riferito da Festo, risulta assai difficoltoso determinare quali *sacra* ne fossero interessati; rinvio integralmente a Sini, *Ut iustum* cit.; per la dottrina più antica cfr. K. Latte, s.v. *Immolatio*, in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 9.1, Stuttgart 1914, col. 1121; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912 (rist. 1971), p. 397 n. 5; W. Fowler, *The religious experience of the Roman people*, London 1911, p. 37.

Si tratta della formula con cui il littore allontanava da alcune cerimonie religiose certe categorie di persone: formula che, attraverso il *De verborum significatu* di Sesto Pompeo Festo, può farsi risalire alla scienza antiquaria di Verrio Flacco¹⁰⁴. Persino Varrone, nel *De lingua Latina* (5, 3), per esporre il caso delle molte parole che «aliud nunc ostendunt, aliud ante significabant», cita come esempio il termine *hostis*:

Quae ideo sunt obscuriora, quod neque omnis impositio verborum exstat, quod vetustas quasdam delevit, nec quae exstat sine mendo omnis imposita, nec quae recte est imposita, cuncta manet (multa enim verba li<t>teris commutatis sunt interpolata), neque omnis origo est nostrae linguae e vernaculis verbis, et multa verba aliud nunc ostendunt, aliud ante significabant, ut *hostis*: nam tum eo verbo dicebant peregrinum qui suis legibus uteretur, nunc dicunt eum quem tum dicebant perduellem.

Nella sua accezione più remota, presente ancora nelle commedie di Plauto¹⁰⁵ (e quindi desunta senza dubbio dall'uso linguistico corrente), *hostis* indica lo straniero; più precisamente lo straniero «qui suis legibus uteretur» ed al quale si riconosce parità di *ius* col popolo romano (Fest. p. 414-416 L.):

Status dies <cum hoste> vocatur qui iudici causa est constitutus cum peregrino; eius enim generis ab antiquis *hostes* appellabantur, quod erant pari iure cum populo Romano, atque *hostire* ponebatur pro aequare.

¹⁰⁴ Sulla questione relativa alla biografia e alla molteplice produzione di Verrio Flacco cfr. per tutti M. Schanz, C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, 2, München 1935 (rist. an. 1959), pp. 361 ss.; Bona, *Contributo cit.*, pp. 158 ss.

¹⁰⁵ Vd. Plaut. *curc.* 4-6: «si media nox est sive est prima vespera, /si status conductus cum hoste intercedit dies, /tamen est eundem quo imperant ingratiis». Vd. Serv. *ad Aen.* 4, 424. Sull'attendibilità delle commedie plautine per la ricostruzione del diritto romano, oltre al lavoro di E. Costa, *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Torino 1890, pp. 21 ss., vd. anche il più recente L. Pellicchi, *Per una lettura giuridica della Rudens di Plauto*, Faenza 2012.

Le variazioni tardorepubblicane¹⁰⁶ vanno messe in relazione con l'estendersi della valenza semantica di *peregrinus*, la quale nei primi secoli dell'impero finì per designare una particolare condizione giuridica. In questa prospettiva assumono rilevanza i versi in cui Virgilio (*georg.* 3, 30-33) ricorre al termine nella sua portata giuridica: per indicare, cioè, un nemico contro cui è spiegato un legittimo stato di guerra:

Addam urbes Asiae domitas pulsumque Niphaten
fidentemque fuga Parthum versisque sagittis;
et duo rapta manu diverso ex hoste tropaea bisque
triumphatas utroque ab litore gentis¹⁰⁷.

È pure sintomatico il ricorso di Aulo Gellio all'espressione «triumphatas gentes» attestata in *noct. Att.* 6, 6, 21; con molta probabilità il passo è tratto dai *Memorialium libri* di Masurio Sabino:

Ovandi ac non triumphandi causa est, cum aut bella non rite indicta neque cum iusto hoste gesta sunt, aut hostium nomen humile et non idoneum est, ut servorum piratarumque, aut, deditione repente facta, inpulverea, ut dici solet, incruentaque victoria obvenit¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Sulla probabile epoca in cui si produsse il mutamento di significato del termine *hostis* cfr. De Martino, *Storia della costituzione* cit., p. 20: «Più tardi, dopo l'età delle XII tavole e probabilmente nell'età delle guerre d'espansione in Italia, si dovette determinare il mutamento di valore del termine; come ciò accadde e per quali cause non siamo in grado di stabilire, ma è chiaro che la nuova concezione espansionistica delle classi dirigenti romane nel corso del IV-III secolo indusse a considerare l'*hostis* nemico e non più il *peregrinus*, *qui suis legibus utitur*»; cfr. anche F. Serrao, *Diritto privato, economia e società nella storia di Roma*, Napoli 1984, p. 244 e p. 349 n. 66.

¹⁰⁷ Sul significato "politico" del proemio del terzo libro delle *Georgiche* cfr. J. L. Pomathios, *Le pouvoir politique et sa représentation dans l'Énéide de Virgile*, Bruxelles 1987, pp. 240 ss.

¹⁰⁸ Cfr. H. S. Versnel, *Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the roman triumph*, Leiden 1970, pp. 166 ss., il quale però non ne rileva la matrice sabina. Cfr. anche K. H. Ziegler, *Pirata communis hostis omnium*, in *De iustitia et iure. Festgabe für Ulrich von Lübtow*, Berlin 1980, pp. 93-103, part. p. 98; A. Petrucci, *Il trionfo nella storia costituzionale romana dagli inizi della repubblica ad Augusto*, Milano 1996,

Solo nel caso in cui avessero combattuto un «bellum rite indictum» contro «iusti hostes», i magistrati vittoriosi sarebbero stati legittimati all'onore del trionfo.

Un altro *exemplum* virgiliano riposa nei versi del primo libro dell'*Eneide* (1, 378-380):

Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste penatis
 classe veho mecum, fama super aethera notus.
 Italiam quaero patriam et genus ab Iove magno.

Enea riconosce implicitamente la legittimità del nemico, quando presenta sé stesso come salvatore *ex hoste* dei Penati di Troia. Così facendo¹⁰⁹, l'eroe ha scongiurato l'estinzione religiosa e giuridica del suo popolo, minacciata proprio dalla condizione di *iusti et legitimi hostes* assunta dagli avversari. In caso di vittoria militare solo la condizione di *iustus hostis* conferisce al vincitore la facoltà di sottomettere con pieno diritto una città, o un popolo, e di porre fine (eventualmente) a quella comunità. Per questa via, mi sembra che rivesta un particolare rilievo l'antica formula della *deditio urbis*, il cui paradigma, secondo molti studiosi, furono i documenti dei *fetiales*. Livio (1, 38, 2) pone come esempio la resa ai Romani dell'antichissima Collazia, una città priva di importanza già nella prima età repubblicana, la quale scomparve senza lasciare traccia:

Deditosque Collatinos ita accipio eamque deditiois formulam esse; rex interrogavit: 'Estisne vos legati oratoresque missi a populo Collatino ut vos populumque Collatinum dederetis?' – 'Sumus'. – 'Estne populus Collatinus in sua potestate?' – 'Est.' – 'Deditisne vos populumque Collatinum, urbem, agros, aquam, terminos, delubra, utensilia, divina humanaque omnia, in

pp. 62 ss., secondo il quale «i criteri discriminanti fra *triumphus* e *ovatio* [...] è molto improbabile siano riconducibili ai primi due secoli della repubblica».

¹⁰⁹ Gli antichi commentatori discussero molto sulla natura dei *Penates* di Enea. Vd. Serv. *ad Aen.* 1, 378, in cui sono registrate varie opinioni di annalisti e antiquari: Cassio Emina, Varrone, Nigidio Figulo, Labeone; degli ultimi due si legge: «nam alii, ut Nigidius et Labeo, deos penates Aeneae Neptunum et Apollinem tradunt, quorum mentio fit taurum Neptuno, taurum tibi, pulcher Apollo». Cfr., per tutti A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma 1989, pp. 140 ss.

meam populi que Romani dicionem?' – 'Dedimus'. – 'At ego recipio'¹¹⁰.

Del resto, per i giuristi romani, non solo la fine ma anche l'inizio dell'esistenza giuridica di una città (*principium urbis*) si radica sul rito di fondazione, un atto solenne giuridico e religioso le cui modalità improntate all'*Etruscus ritus* sono conosciute grazie a Varrone (5, 143):

Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bo-
bus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum
(hoc faciebant religionis causa die auspicato), ut fossa et muro
essent muniti. Terram unde exculpserant, fossam vocabant et
introrsum iactam murum. Post ea qui fiebat orbis, urbis prin-
cipium; qui quod erat post murum, postmoerium dictum, eo
usque auspicia urbana finiuntur¹¹¹.

I fatti vanno datati ad un periodo piuttosto risalente; non a caso Macrobio attesta che nella cerimonia rituale il vomere utilizzato per tracciare il solco pomeriale fosse necessariamente di bronzo¹¹².

In *Dig.* 50, 16, 118 Sesto Pomponio (*ad Quintum Mucium*) riferisce:

¹¹⁰ Vd. Polyb. 36, 4, 2; Liv. 7, 31, 3-4: «Quando quidem inquit, nostra tueri adversus vim atque iniuriam iusta vi non vultis, vestra certe defendetis; itaque populum Campanum urbemque Capuam, agros, delubra deum, divina humanaque omnia in vestram, patres conscripti, populi que Romani dicionem dedimus, quidquid deinde patiemur dediticii vestri passuri», testo accolto con riserva da G. Pugliese, *Appunti sulla deditio dell'accusato di illeciti internazionali*, «Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche», 18 (1974), pp. 8-56 [= Id., *Scritti giuridici scelti*, 1. Diritto romano, Napoli, 1985, pp. 567-590].

¹¹¹ Vd. anche Ov. *fast.* 4, 819 ss.; Fest. p. 358 L.

¹¹² Vd. Macr. *Sat.* 5, 19, 13: «Sed Carminii <viri> curiosissimi et docti, verba ponam, qui in libro de Italia secundo sic ait: prius itaque et Tuscos aeneo vomere uti cum conderentur urbes solitos, in Tageticis eorum sacris invenio et in Sabinis ex aere cultros quibus sacerdotes tonderentur». Sul punto cfr. P. De Francisci, *Primordia civitatis*, Roma 1959, p. 104.

‘Hostes’ hi sunt, qui nobis aut quibus nos publice bellum decrevimus: ceteri latrones aut praedones sunt¹¹³;

e Gaio in *Dig.* 50, 16, 234 pr. (*ad legem duodecim tabularum*):

Quos nos hostes appellamus, eos veteres ‘perduelles’ appellabant, per eam adiectionem indicantes, cum quibus bellum esset¹¹⁴.

La condizione giuridica di *hostes* non può prescindere dalla persistente attualità di un *bellum*, cioè di un *bellum publice decretum*; in assenza, la rigorosa disciplina dello *ius belli* esige che gli avversari di Roma siano considerati dei semplici *latrones* o *praedones*. Le conseguenze della distinzione non sono di poco conto dal punto di vista del diritto, come attesta, di nuovo, Ulpiano (*Dig.* 49, 15, 24) presentando il caso dell’uomo «qui a latronibus captus est»:

Hostes sunt, quibus bellum publice populus Romanus decrevit vel ipsi populo Romano: ceteri latrunculi vel praedones appellantur. Et ideo qui a latronibus captus est, servus latronum non est, nec postliminium illi necessarium est: ab hostibus autem captus, ut puta a Germanis et Parthis, et servus est hostium et postliminio statum pristinum recuperat¹¹⁵.

¹¹³ Cfr. O. Lenel, *Palingenesia iuris civilis*, 2, Leipzig 1889, col. 59 fr. 222. Secondo la ricostruzione proposta, il passo di Pomponio sarebbe da attribuire, nella divisione per materia dei libri *ad Quintum Mucium*, alla rubrica che tratta l’incapacità di testare del cittadino «captus ab hostibus». Per F. Bova, *Postliminium in pace*, «SDHI», 21 (1955), pp. 250-278, part. p. 262 n. 58, invece, il testo andrebbe ricollegato al *postliminium*. Nello stesso senso si pongono R. Martini, *Le definizioni dei giuristi romani*, Milano 1966, pp. 200 ss. e M. F. Cursi, *La struttura del postliminium nella repubblica e nel principato*, Napoli 1996, pp. 136 ss.

¹¹⁴ Per O. Lenel, *Palingenesia iuris civilis*, 1, Leipzig 1889, col. 243 fr. 428, si tratterebbe del commento a *XII tab.* 2, 2 «status dies cum hoste»; cfr. anche F. Bona, *Preda di guerra e occupazione privata di res hostium*, «SDHI», 25 (1959), pp. 342-353; Martini, *Le definizioni cit.*, p. 245.

¹¹⁵ Vd. *dig.* 49, 15, 19, 2 (Paul. *libro sexto decimo ad Sab.*): «A piratis aut latronis capti liberi permanent». Lenel, *Palingenesia*, 2, cit., col. 927 fr. 1911, colloca il testo ulpiano sotto la rubrica *de iure gentium*; nello stesso senso, Martini, *Le definizioni cit.*, p. 341, e E. Nardi, *Istituzioni di diritto romano. Testii*, 1, Milano 1973, pp. 175 ss.

Proprio sulla base della condizione di *latrones*, il giurista argomenta che la servitù legittima (cioè prevista dallo *ius gentium*) non si debba applicare nei confronti del prigioniero («*servus latronum non est*»); né in caso di liberazione sarà necessario ricorrere al *postliminium*¹¹⁶.

7. La guerra come violazione della naturale reciprocità tra i popoli: la giustificazione del *bellum*

Oltre quanto si è detto, la testimonianza virgiliana assume un rilievo privilegiato anche ai fini di una più esatta ricostruzione della stessa concezione romana della guerra. Pur connotate negativamente, le quasi duecento occorrenze di *bellum*¹¹⁷ permettono di argomentarne le peculiarità giuridiche e religiose. Vi emergono riti perfettamente aderenti alla giurisprudenza dei sacerdoti romani, sebbene con qualche anacronismo: tant'è che dell'originario *duellum* dovette restarne memoria solo nelle opere degli eruditi e degli antiquari, custodi dei superstiti arcaismi della lingua latina¹¹⁸. L'uso del termine fu conservato solo nelle formule sacramentali del più

¹¹⁶ Vd. Gaius, *inst.* 1, 129: «Quodsi ab hostibus captus fuerit parens, quamvis servus hostium fiat, tamen pendet ius liberorum propter ius postliminii, quo hi qui ab hostibus capti sunt, si reversi fuerint, omnia pristina iura recipiunt; itaque reversus habebit liberos in potestate. Si vero illic mortuus sit, erunt quidem liberi sui iuris; sed utrum ex hoc tempore quo mortuus est apud hostes parens, an ex illo quo ab hostibus captus est, dubitari potest. Ipse quoque filius neposve si ab hostibus captus fuerit, similiter dicimus propter ius postliminii potestatem quoque parentis in suspenso esse». Vd. anche Pomp., *libr. XXXVII ad Q. Muc.* = *dig.* 49, 15, 5; Tryph. *libr. IV disput.* = *dig.* 49, 15, 12 pr.; Paul. *libr. XVI ad Sab.* = *dig.* 49, 15, 19 pr.

¹¹⁷ Cfr. G. Lotito, s.v. *bellum*, in *Enciclopedia Virgiliana*, 1, Roma 1984, pp. 478 ss.

¹¹⁸ Vd. Varro, *ling.* 7, 49: «Perduelles dicuntur hostes; ut perfecit, sic perduellis, <a per> et duellum; id postea bellum. Ab eadem causa facta Duell[i]ona Bellona». Vd. anche Cic. *orat.* 153; Quint. 1, 4, 15. Sulla forma più antica per nominare la dea vd. anche *CIL* 10, 104, 2.

conservatore linguaggio sacerdotale¹¹⁹: basti leggere gli *acta* relativi ai *ludi saeculares* di Augusto ed a quelli celebrati da Settimio Severo¹²⁰ per constatare come i concetti di guerra e di pace siano ancora espressi dai collegi con *duellum* e *domus*. Persino fra gli antiquari, riguardo all'etimologia di *bellum*, le opinioni sono contraddittorie: ciò vale sia per l'interpretazione «bellum a beluis» di Festo (e Verrio Flacco), attestata da Paolo Diacono¹²¹, quanto per il procedimento «bellum a nulla re bella» riferito da Servio¹²². Comunque sia, nell'accezione corrente del I secolo a.C., *bellum* sta a significare sia un conflitto armato tra *hostes*, qualificato da precise regole religiose e giuridiche¹²³, sia il periodo di tempo necessario alla conclusione delle ostilità, in antitesi quindi al tempo di pace¹²⁴. Nel

¹¹⁹ I sacerdoti, a differenza degli antiquari e degli annalisti non attualizzarono gli antichi documenti giuridico-religiosi nella forma linguistica, anche rischiando di non afferrare precisamente gli antichi *carmina* che recitavano per i propri culti. Questa ragione spiega il perché la lingua dei documenti sacerdotali appaia, di norma, più conservativa dello stesso linguaggio giuridico; cfr. in proposito M. Ravizza, *Pontefici e Vestali nella Roma Repubblicana*, in *Collana della Rivista di Diritto Romano*, Milano 2020, pp. 150-183; cfr. anche E. Peruzzi, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978, p. 173: «Vi è una differenza essenziale fra la lingua dei *carmina* sacerdotali e la lingua delle leggi. La prima è immutabile nel tempo, sì che la formula deve recitarsi come è scritta anche se più non la si intende. Il latino giuridico, invece, vive nella scuola e nella pratica, e muta seguendo, se pur con ritmo più lento, la naturale evoluzione della lingua comune. Anche le più vetuste *leges regiae* trascritte da Festo presentano qualche arcaismo, ma sono linguisticamente moderne rispetto al latino del cippo del Foro, più prossimo all'indoeuropeo che alla lingua di Cicerone».

¹²⁰ Vd. *act. lud. saec. Aug.* 94 = *CIL* 6, 32323, 94.

¹²¹ Vd. Paul. Fest. p. 30 L.: «Bellum a beluis dicitur, quia beluarum sit pernitiōsa dissensio».

¹²² Vd. Serv. *ad Aen.* 1, 22: «Et dictae sunt parcae kata antiphrasin, quod nulli parcant, sicut lūcus a non lucendo, bellum a nulla re bella».

¹²³ Vd. Isid. *diff.* 1, 563: «Bellum est contra hostes exortum, tumultus vero domestica appellatione concitatus. Hic et seditio nuncupatur».

¹²⁴ Vd. Serv. *ad Aen.* 8, 547: «Qui sese in bella sequantur in expeditionem et bellicam praeparationem: nam, ut supra diximus, 'bellum' est tempus omne quo vel praeparatur aliquid pugnae necessarium, vel quo pugna geritur, 'proelium' autem dicitur conflictus ipse bellorum:

rapporto tra legge e guerra, il *bellum* si presenta come un evento religioso e politico allo stesso tempo; senza pretesa di completezza è facile accorgersi come da una tale impostazione derivino delle conseguenze:

- 1) ciò avrà fatto sì che le due componenti si unissero in una combinazione specifica. Alcune pratiche religiose erano indispensabili per la guerra senza le quali non si sarebbe avuto il combattimento. Ad ogni fase che fosse identificata come tale corrispose una serie di riti precisi: occorreva in primo luogo che si svolgessero cerimonie propiziatorie volte a verificarne l'adeguatezza della guerra o meno;
- 2) per dichiarare guerra occorreavano motivi validi, tenuto conto che, se la stessa fosse stata ingiusta, sarebbe stata punita non necessariamente dall'avversario ma dagli dèi. Ancora una volta il tema religioso si mischia a quello politico: da qui la necessità di un *casus belli* che fosse ragione sufficiente del conflitto. Le ipotesi di una guerra giusta furono diverse: invocazione della difesa degli dèi (empietà e ingiustizia nei confronti di un dio), invocazione di un danno ricevuto dalla collettività (attacco al proprio territorio, ai propri cittadini), invocazione della difesa degli alleati (attacco a questi ultimi, invasione del territorio, interessi degli alleati violati). Le motivazioni coprono un vasto ventaglio di possibilità, capaci tutte di rivolgersi sia alla conquista che alla difesa e tutte incentrate sulla lesione ed il diritto di rappresaglia, di cui ho detto a più riprese;
- 3) se un popolo fosse voluto entrare in guerra secondo un *casus belli*, allora si sarebbero inviati gli ambasciatori. Questi dovevano portare le richieste dello Stato e dovevano ascoltare le dichiarazioni dei prossimi nemici. Richiedevano soddisfazione dei conti. Poteva comunque capitare che si combattesse senza una preventiva fase diplomatica;

unde modo bene dixit 'qui sese in bella sequantur', non 'in proelium'; nam ad auxilia petenda vadit, non ad pugnam» (vd. anche Id. *ad Aen.* 1, 456; 2, 397; Non. p. 703 L.).

- 4) una volta ritornati gli ambasciatori (qualora non fossero state soddisfatte le credenziali) si procedeva con i riti successivi alla dichiarazione di guerra: di diverso genere e per lo più specifici per città; un esempio fu quello di far varcare i confini nazionali da un agnello in rappresentanza della sorte che avrebbe fatto il nemico al termine dello scontro. Talvolta si procedette al sacrificio umano. Fu peculiarità dei Romani affidare ai *fetiales* il culto che anticipa lo scontro, aspettandone gli esiti prima di iniziare le ostilità. Successivamente tanta simbologia andò affievolendosi: quando Roma si estese oltre ogni misura, gran parte dei gesti che ne sottolineavano i confini originari non ebbero più senso; si optò per manifestazioni più snelle invocate dai senatori senza formalità;
- 5) la guerra non fu combattuta, necessariamente, senza soluzione di continuità. Poteva essere interrotta per un periodo variabile o sospesa per diversi motivi: tregua, trattato, capitolazione¹²⁵;
- 6) relativamente ai trattati, alle tregue e alla diplomazia degli accordi, il problema di fondo fu che, a volerlo, si potevano rompere i patti con estrema semplicità; senza ripercussioni per colui che infrangeva la parola data. Ciò nondimeno le violazioni furono poche. È noto come la presenza di ostaggi ponesse dei limiti ma, in Grecia soprattutto, venivano scelti negli strati

¹²⁵ Può dirsi che la tregua è una sospensione delle ostilità, valida in un tempo variabile, dalle poche ore alle giornate intere. Ci si poteva mettere d'accordo anche direttamente sul campo di battaglia. Era possibile che la presenza di un terzo favorisse la composizione delle contese. Il trattato è un accordo per la sospensione definitiva della guerra: non necessariamente bilaterale; potevano aversi più potenze coinvolte. Alla fine di ogni trattato veniva eseguito un rito religioso che suggellava il patto rendendolo vincolato agli dèi. La capitolazione è la fine forzata di una guerra per la quale uno dei due contendenti è costretto alla resa incondizionata. Lo sconfitto si rimetteva pienamente nelle mani del vincitore. Non mancarono i casi in cui gli avversari furono sterminati. Alla fine, il vincitore faceva dei riti religiosi, come sempre, con la presenza di giuramenti. Per i Romani si parla di *deditio in fidem*, se implicita, e di *dectio in dictionem*, se esplicita. Cfr. Brandi Cordasco Salmena, *La tradizione* cit., pp. 25 ss.

sociali più bassi in modo che la loro perdita non avrebbe comportato particolari difficoltà. Anche a questo proposito la componente religiosa vi fa da sfondo: i giuramenti erano accompagnati da riti precisi e come tali esercitarono un notevole impatto sulla mentalità dell'uomo antico, se è vero com'è vero che Numa Pompilio nel 274 a.C. giunse ad istituire il culto della *fides*;

- 7) il vincitore tese in generale a non sconvolgere le strutture produttive dei vinti pur ponendo le basi giuridiche del suo dominio.

Sul piano del diritto internazionale la guerra fu concepita dai Romani essenzialmente come una rottura traumatica delle naturali relazioni tra i popoli; è bene insistervi, «essa quindi - scrive De Martino - abbisognava di una giustificazione, doveva essere *'bellum justum piumque'*, avere cioè una giusta causa»¹²⁶. La consapevolezza del *miles* di commettere sacrilegio tramite l'uso immoderato della violenza non può che essere foriera di mali ingiusti, tali da provocare l'ira degli dèi¹²⁷ («religione, id est cultu deorum, multo superiores», Cic. *nat. deor.* 2, 8)¹²⁸. Le formule dello *ius fetiale* e dello *ius pontificium* furono elaborate con la funzione di liberare i cittadini-soldati dalla paura del sangue versato, di aiutarli a vincere il terrore davanti al *furor*, segno di un possesso che priva l'uomo della sua libertà¹²⁹. Anche la scansione del tempo fu impostata seguendo quello che Bayet ha chiamato «le rythme sacré de

¹²⁶ De Martino, *Storia della costituzione* cit., p. 53.

¹²⁷ Cfr. nello stesso senso J. P. Brisson, *Introduction*, in *Problèmes de la guerre à Rome*, cur. J.-P. Brisson, Paris - La Haye 1969, pp. 10-37, part. p. 17.

¹²⁸ Condivido il pensiero di Meslin, *L'uomo romano* cit., p. 39, a proposito del *ritus belli indicendi*: «Come dice Tito Livio (1.32) attribuendo sempre al re Numa Pompilio l'istituzione di questi feciali "fare la guerra non bastava, bisognava anche dichiararla secondo le regole". Il rituale è certamente d'origine italiota e mira, con adeguate procedure, non solo ad affermare il buon diritto di Roma ma a collocare l'impresa nel *fas*, vale a dire a conferirle le massime possibilità di riuscita».

¹²⁹ Tale è il caso, ad esempio, delle procedure elaborate dai *fetiales* per l'*indictio belli* (Liv. 1, 32, 6-14).

la guerre»¹³⁰. Sono da intendere in tal senso le feste dei mesi di marzo e di ottobre del calendario romano arcaico, legate all'inizio e alla fine delle attività guerriere, veri e propri «rites saisonniers de sacralisation et désacralisation militaires»¹³¹. Si spiegano, in tal modo, le ragioni della cautela che circondò l'esercizio della guerra, alla quale, ammonisce Catone (vd. Cic. *off.* 1, 36-37), si può essere chiamati solo in quanto *militēs*:

Popilius imperator tenebat provinciam, in cuius exercitu Catonis filius tiro militabat. Cum autem Popilio videretur unam dimittere legionem, Catonis quoque filium, qui in eadem legione militabat, dimisit. Sed cum amore pugnandi in exercitu remansisset Cato ad Popilium scripsit, ut, si eum patitur in exercitu remanere, secundo eum obliget militiae sacramento, quia priore amisso iure cum hostibus pugnare non poterat. Adeo summa erat observatio in bello movendo. Marci quidem Catonis senis est epistula ad Marcum filium, in qua scribit se audisse eum missum factum esse a consule cum in Macedonia bello Persico miles esset. Monet igitur ut caveat, ne proelium ineat; negat enim ius esse, qui miles non sit cum hoste pugnare.

Come rileva Virgilio (*Aen.* 2, 717-720) allo stesso Enea, l'esercizio della guerra si colloca nella sfera del *nefas*¹³² in ragione dei suoi effetti devastanti di morte:

Tu, genitor, cape sacra manu, patriosque Penates;
me, bello e tanto digressum, et caede recenti,
attrectare nefas, donec me flumine vivo
abluero.

Il poeta sembra riferirsi, più che ad una generica purificazione rituale, alle abluzioni dei sacerdoti, forse per dare maggiore solennità al contesto o per meglio sottolineare il ruolo sacerdotale di Enea: muove in tal senso l'uso del verbo *attrec-*

¹³⁰ J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1969, pp. 86 ss. (= *La religione romana. Storia politica e psicologica*, tr. it. di G. Pasquinelli, Torino 1959, pp. 93 ss.).

¹³¹ W. W. Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London 1925, pp. 33 ss. e pp. 236 ss.

¹³² È opinione prevalente in dottrina che gli antichi sacerdoti romani indicassero con il termine *nefas* tutto quello «che non fosse possibile fare senza incorrere nella reazione della natura stessa e nell'ira degli dèi» (Sini, *Bellum nefandum* cit., p. 95).

tare di carattere rigorosamente sacrale, il quale assume un significato positivo solo in rapporto ai *sacerdotes populi Romani*¹³³ e non se invocato per il resto della collettività. Nessun biasimo poteva addebitarsi al soldato che uccidesse in battaglia, anzi se ne apprezzava l'utilità quando non addirittura l'onorabilità; il *miles* veniva però a trovarsi, da un punto di vista religioso, nella condizione di *impiatus* e come tale doveva purificarsi: non a caso i soldati, reduci dalla battaglia, entravano in città portando rami d'alloro¹³⁴. Le stesse motivazioni giustificano l'*armilustrum*¹³⁵, che si celebrava il 19 ottobre a favore di una generale purificazione dell'esercito alla fine di ogni stagione bellica¹³⁶.

Mi sembra, allora, evidente che le testimonianze antiche, per quanto riguarda la definizione di *bellum iustum*, non si uniformino a principi di astratta morale, attenendosi piuttosto, come nel caso di Varrone (5, 86), alla sfera rituale dello *ius fetiale*¹³⁷:

Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant: nam per hos fiebat ut Iustum conciperetur bellum, et inde desitum, ut foedere fides pacis constitueretur. Ex his mittebantur, ante quam conciperetur, qui res repeterent, et per hos etiam nunc fit foedus, quod fidus Ennius scribit dictum.

¹³³ Vd. Liv. 5, 22, 5; cfr. R. G. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos liber secundus*, Oxford 1964, p. 264.

¹³⁴ Vd. Paul. Fest. p. 104 L.: «Laureati milites sequebantur currum triumphantis, ut quasi purgati a caede humana intrarent Urbem».

¹³⁵ Per la definizione vd. Varro, *ling.* 6, 22: «Armilustrum ab eo quod in Armilustrio armati sacra faciunt, nisi locus potius dictus ab his; sed quod de his prius, id ab lu<d>endo aut lustru, id est quod circumibant ludentes ancilibus armati». Vd. Paul. Fest. p. 19 L.: «Armilustrum festum erat apud Romanos, quo res divinas armati faciebant, ac, dum sacrificarent, tubis caneabant».

¹³⁶ Per una rassegna delle fonti in cui ricorre l'espressione cfr. B. A. Müller, s.v. *bellum*, in *ThLL* 2, 1831.

¹³⁷ Cfr. A. Zack, *Studien zum "Römischen Völkerrecht". Kriegserklärung, Kriegsbeschluss, Beeidung und Ratifikation zwischenstaatlicher Verträge, internationale Freundschaft und Feindschaft während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats*, Göttingen 2007²; A. Calore, *Bellum Iustum e ordinamento feziale*, «Diritto@Storia» 4 (2005), <https://www.dirittoestoria.it/4/Tradizione-Romana/Calore-bellum-iustum-ordinamento-feziale.htm>.

Alla *rerum repetitio* si richiama pure Isidoro di Siviglia (*orig.* 18, 1, 2):

Iustum bellum est, quod ex edicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa

mentre, assai significativamente, appare fondato sulla *necessitas*, fonte di *ius* per i giuristi romani, il concetto di *bellum iustum* enunciato da Livio (9, 1, 10), per quanto in riferimento ad ambiente non romano:

Iustum est bellum, Samnites, quibus necessarium, et pia arma quibus nulla nisi in armis reliquitur spes.

Una parte consistente della cultura greca e romana nel II e I secolo a.C. ne ha contestato il concetto, teorizzando l'inconciliabilità di *bellum* e *iustitia*. La problematica si presenta connessa con la riflessione storico-giuridica sulla legittimità dell'egemonia ormai 'mondiale' dell'Urbe, ma si inquadra, al tempo stesso, nel dibattito sulle idee giusnaturalistiche della tradizione filosofica greca e romana¹³⁸. Cicerone (*rep.* 3, 20) nel discorso di Furio Filo¹³⁹, improntato per sua stessa ammissione all'insegnamento di Carneade, ricorre all'esempio della guerra per dimostrare «quantum ab iustitia recedat utilitas»:

Cur enim per omnes populos diversa et varia iura sunt condita, nisi quod una quaeque gens id sibi sanxit, quod putavit rebus suis utile? Quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus ipse Romanus docet, qui per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena cupiendo atque rapiendo, possessionem sibi totius orbis comparavit.

¹³⁸ Cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, pp. 476 ss. (tr. it., *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967, pp. 535 ss.).

¹³⁹ Su L. Furio Filo, uomo politico e giurista, amico di Scipione Emiliano, console nel 136 a.C. cfr. T. R. S. Broughton, *The magistrates of the Roman Republic*, 1, New York 1951 (rist. an. 1986), p. 486. Di costui ancora Macrobio (*sat.* 3, 9, 6) citava un «vetustissimus liber» (vd. anche F. P. Bremer, *Iurisprudentiae Antehadrianae quae supersunt*, 1, London 2012, pp. 29 ss.).

Ma vi è di più. Nell'impossibilità di procedere ad un puntuale esame di tutti i riferimenti testuali suggeriti dall'oratore¹⁴⁰, mi limito a discutere altri due brani tratti dal *De re publica*, nei quali riposa la descrizione di alcune forme di *bellum iustum*, seppure connotate nel senso negativo dell'empietà:

[Tullus Hostilius] cuius excellens in re militari gloria magnaeque extiterunt res bellicae, fecitque idem et saepsit de manubis comitium et curiam, constituitque ius, quo bella indicerentur, quod per se iustissime inventum sanxit fetiali religione, ut omne bellum, quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque impium iudicaretur¹⁴¹.

Illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta. Nam extra <quam> ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest¹⁴².

Il *bellum* per essere considerato *iustum* abbisogna di requisiti formali e sostanziali. I primi derivavano dall'esatta osservanza dei riti e delle procedure dello *ius fetiale*; soccorre il precetto attribuito a Tullo Ostilio: «ut omne bellum denuntiatum indictum esset». I requisiti sostanziali dovettero consistere, invece, in motivazioni validamente determinabili: riconoscibili come tali in maniera oggettiva sia di fronte agli dèi che di fronte agli uomini¹⁴³. In estrema sintesi, il principio «illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta», mentre frena l'arbitrio e la cupidigia di Roma, ne assicura al tempo stesso la legittimazione religiosa dell'*imperium universale*¹⁴⁴.

8. Conclusioni

È facile accorgersi di come l'uso della terminologia e della dogmatica giuridica, privata e pubblica, torni a più riprese nella letteratura: i formulari della pratica forense, privata e

¹⁴⁰ Vd. Cic. *Caecin.* 62; prov. 4; Att. 7, 14, 3; 9, 19, 1; *Deiot.* 13; off. 1, 36; *Phil.* 11, 37; 13, 35.

¹⁴¹ Cic. *rep.* 2, 31.

¹⁴² Cic. *rep.* 3, 35.

¹⁴³ Cfr. C. Bearzot, *Le conseguenze della guerra nell'antichità: ferite, morte, massacri*, «Studium», 111 (2015), pp. 95-106; M. F. Cursi, *Bellum iustum tra rito e iustae causae belli*, «Index», 42 (2014), pp. 569-585.

¹⁴⁴ Vd. anche *rep.* 3, 34 (= Aug. *civ.* 22, 6): «Nullum bellum suscipi a civitate optima nisi aut pro fide aut pro salute».

pubblica, in diversi luoghi delle fonti letterarie lasciano un'impronta indelebile. I termini legali che si trovano nelle opere derivano non tanto dalle scuole quanto dalle applicazioni delle corti. Anche se manca uno studio sistematico del linguaggio giuridico nelle opere letterarie latine, fatta forse eccezione per le riflessioni di Mantovani, Masi Doria e Bartocci¹⁴⁵, come invece ce ne sono per l'oratoria in Grecia, è indubbio che in molti autori traspaia una notevole familiarità nell'impiego della terminologia tecnica e nell'utilizzo di allusioni alla realtà giuridica antica e meno antica di Roma. Certo, neppure questa è una novità, nel senso che i poeti latini, a differenza di quelli greci, spesso utilizzarono il lessico giuridico, prevedendo l'orecchio dei Romani come pronto ad afferrare le implicazioni di carattere giuridico, istituzionale e politico che vi rimanevano sottese. Se, naturalmente, chi apparteneva ad ambienti sociali elevati si rese fruitore privilegiato di certe letture, ciò non tolse che vi si accostarono anche i cittadini comuni, i quali possedevano, quantomeno, una generica conoscenza delle questioni legali che investono la vita di ogni giorno¹⁴⁶. La terminologia giuridica è utilizzata a scopo illustrativo quanto di metafora; Ovidio, in particolare, vi ricorre in misura quantitativamente più rilevante rispetto agli altri, sfruttando aree terminologiche generalmente trascurate. Ma non solo. Egli ne fa un uso "flessibile", nel senso che il latino giuridico viene impiegato negli ambiti più vari, assumendo significati differenti a seconda del contesto. Non la circolarità predisposta di una struttura conclusa ma il combinarsi molteplice, a tratti davvero imprevedibile, di fili che si annodano e si sciolgono nel corso di un universo aperto, con confini morbidi e sempre in fuga.

¹⁴⁵ D. Mantovani, *La letteratura invisibile. I giuristi scrittori di Roma antica*, Roma - Bari 2024; Masi Doria, *Poesia cit.*; Bartocci, *Aspetti giuridici cit.* Per qualche riflessione circa taluni effetti peculiari dell'intreccio tra poesia e diritto cfr. L. Garofalo, F. Valagussa (ed.), *La poesia nel diritto di Jacob Grimm*, Venezia 2024.

FABIO STOK

*Il latino lingua della scienza:
dementia da Plauto alla psicopatologia*

Abstract: The Latin noun *dementia* was largely used in Antiquity both in poetry and prose to denote the madness and behaviors assimilated in madness. In the modern age it became a technical term for psychopathology and is today used by psychiatrists. The different uses of the term are examined in the article, from Plautus' comedies up to late Antiquity.

Keywords: Latin; science; psychopathology; *dementia*

Una percentuale notevole del lessico scientifico moderno deriva dal latino, per la semplice ragione che fra il XV e il XVII secolo, l'epoca in cui si delinea la scienza moderna, i testi scientifici erano scritti quasi esclusivamente in latino: basti pensare ad opere basilari quali il *De revolutionibus orbium caelestium* di Copernico (1543) o al *Sidereus nuncius* di Galileo (1610), oppure, nell'ambito della medicina, al *De humanis corporis fabrica* di Vesalio (1543) o alla *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* di William Harvey (1628), l'opera in cui fu per la prima volta descritta la circolazione del sangue. Sono solo alcune delle tantissime opere scientifiche che testimoniano il rilievo che ha avuto il latino come lingua della scienza. La storia di questo aspetto della lingua latina è però piuttosto complessa e per certi aspetti paradossale, in quanto nell'antichità la lingua della scienza non era il latino, bensì il greco. Virgilio, come si ricorderà, fa dire ad Anchise, nell'*Eneide*, che i Romani primeggiano nell'arte del dominio, lasciando ai Greci il primato nelle scienze e nelle

arti¹. Al di là di questo “manifesto” virgiliano, è indubbio che in molti ambiti scientifici e tecnici la lingua utilizzata a Roma, almeno fino al III secolo, era il greco, e che la formazione di un lessico scientifico latino, in alcuni di questi ambiti, è databile ad età successive, fra la tarda Antichità e la prima età moderna².

Nell’ambito che ci interessa, quello della medicina, l’impatto con la cultura greca determinò già in età repubblicana la formazione di un lessico latino, anche se il greco restò corrente nella pratica medica, in quanto l’esercizio professionale della medicina, ancora in età imperiale, rimase esercitato in prevalenza da Greci o immigrati dall’area grecofona³, e la letteratura medica, come evidenzia Galeno, pressoché esclusivamente in greco. In questo quadro resta problematico stabilire in che misura il latino medico testimoniato dal *De medicina* di Celso e da qualche altra opera costituisce una lingua tecnica a tutti gli effetti, utilizzata da uno specifico gruppo di operatori⁴ (circostanza che si verificherà certamente a partire dal IV secolo). Al di là di questo problema, resta l’importanza che il vocabolario testimoniato da Celso e da altri autori

¹ Aen. 6, 847-853 (cfr. *Virgil, Aeneid 6. A Commentary*, ed. N. Horsfall, Berlin - Boston 2013, II, p. 578): le tre *artes* elencate (scultura, astronomia ed oratoria) sono rappresentative della cultura greca (e presuppongono probabilmente la classificazione aristotelica delle discipline in teoretiche, pratiche e poietiche: cfr. F. Stok, *Percorsi dell’esegesi virgiliana*, Pisa 1988, pp. 7-61).

² Un caso di questo tipo è quello della matematica, per la quale un lessico latino si delineò in modo organico solo fra il tardo Medioevo ed il Rinascimento: cfr. L. Russo, *Una creazione dei traduttori: il lessico matematico latino*, «Tradurre pratiche teorie strumenti», 3 (2012), <https://rivistatradurre.it/una-creazione-dei-traduttori-il-lessico-matematico-latino/>

³ Resta per questo aspetto significativa la testimonianza di Plinio il Vecchio *nat.* 29, 17, al di là della sua rivisitazione larvatamente xenofoba che egli propone della polemica catoniana nei confronti dei medici greci. Sull’esercizio della medicina a Roma cfr. G. Cacciapuoti, *Il profilo sociale del medico nel mondo romano, ovvero sul personale sanitario di Roma fra il I sec. a.C. ed il III sec. d.C.*, in *Parlare la medicina: fra lingue e culture, nello spazio e nel tempo*, cur. N. Reggiani, F. Bertoni, Milano 2018, pp. 231-252.

⁴ Il problema è discusso da D. Langslow, *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford 2000, pp. 28-32.

dell'epoca classica ha avuto nello sviluppo della lingua medica, in quanto proprio la riscoperta del *De medicina*, nel sec. XV, avrà un peso rilevante nella formazione del latino medico dei secoli XVI e XVII⁵.

Di particolare interesse, nell'ambito della medicina, è il lessico della psicopatologia, caratterizzato dal fatto che al suo uso tecnico si affianca quello della lingua d'uso, per la frequenza con cui termini relativi a malattie e disturbi mentali sono utilizzati non in senso proprio, ma con finalità scommatiche, per assimilare alla follia comportamenti o posizioni presi variamente di mira⁶. In assenza di uno studio d'insieme su questi termini e sul loro uso nei diversi ambiti linguistici, propongo in questa sede alcune notazioni su un termine, *dementia*, che ha avuto un notevole impatto nella medicina e nella psichiatria dell'età moderna: variamente utilizzato dai medici dei secoli XVI-XIX⁷ (anche nella forma *dementatio*⁸), il termine fu utilizzato nella seconda metà del sec. XIX, da Kraepelin ed altri autori, nella denominazione *dementia praecox* di una delle psicosi maggiori. Il termine venne poi sostituito dal grecismo "schizofrenia", impostosi a partire dall'opera di Bleuler (1925)⁹. Il termine *dementia* è rimasto comunque nella

⁵ Cfr. F. Stok, *La lingua della medicina fra tradizione e innovazione*, in *Comunicare nell'Antichità, comunicare l'Antichità*, cur. M. Pallotto, Ancona 2023, pp. 239-259.

⁶ Cfr. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana* (trad. it.), Roma 1982, pp. 139-140; per il latino cfr. J. B. Hofmann, *La lingua d'uso latina* (trad. it.), Bologna 1985, p. 78.

⁷ Cfr. G. Berrios, *Dementia During the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Conceptual History*, «Psychological Medicine», 17 (1987), pp. 829-837.

⁸ Cfr. J. Ramminger, *dementatio*, in *Neulateinische Wortliste. Ein Wörterbuch des Lateinischen von Petrarca bis 1700*, URL: www.neulatein.de/words/0/010304.htm (7.9.2023).

⁹ Cfr. K. McNally, *Dementia Praecox Revisited*, «History of Psychiatry», 24 (2013), pp. 507-509.

terminologia psichiatrica corrente¹⁰ per designare patologie neuro-psichiatriche di tipo degenerativo¹¹.

Le più antiche attestazioni di *dementia* e dell'agg. *demens* sono in Plauto¹²: il sost. nell'*Amphitruo*, «erroris ambo ego illos et dementiae complebo» (470-471: Mercurio, con il suo stratagemma, si propone confondere la mente di Anfitrone e di Sosia); l'agg. nel *Poenulus*, dove il servo Milphio definisce *demens* in questo modo il padrone Agorastocles per la sua passione d'amore per Anterastilis: «haec est prior, quae meum erum dementem facit» (204). All'ambito erotico è connessa anche l'uso plautino di un termine omologo *amens*, cfr. *Merc.* 82: «amens amansque vi animum offirmo meum»¹³, dove si può osservare un accostamento allitterante *amans* / *amens* che avrà una certa fortuna, anche nella poesia tardoantica. Queste occorrenze rientrano fra i numerosi casi in cui in Plauto evoca l'infermità mentale per comportamenti che si sono generati in seguito agli equivoci su cui si basa la trama comica (nel caso dell'*Amphitruo* la duplice presenza di Sosia indotta da Mercurio), o per qualificare negativamente comportamenti determinati dalla passione erotica (come nelle altre due occorrenze citate), o più genericamente quale insulto volto a denigrare l'interlocutore.

Il vocabolario utilizzato per questi aspetti da Plauto, va precisato, è piuttosto ampio ed oltre ad *demens* ed *amens* include numerosi altri termini¹⁴: alcuni di essi, come *larvatus* e *cerritus* (cfr. *Amph.* frg. 8: *tu certe aut larvatus aut cerritus es*), evocano l'idea tradizionale per cui i disturbi mentali sono

¹⁰ Cfr. J. Th. Dalby, *Terms of Madness: Historical Linguistics*, «Comprehensive Psychiatry», 34 (1993), pp. 392-395.

¹¹ Cfr. S. Hoyer, *Historical Overview of the Dementias*, in *Neurology*, cur. K. Poeck, H. J. Freund, H. Gänshirt, Berlin 1986, pp. 21-25; F. Assal, *History of Dementia*, «Frontiers of Neurology and Neuroscience», 44 (2019), pp. 118-126.

¹² Ma già Nevio aveva intitolato *Dementes* una commedia (cfr. *Diom. gramm.* 344, 2 K.), basata forse sul Μαινόμενος di Difilo (sull'unico frg., tradito contestualmente da Diomede, cfr. E. Karakasis, *Terence and the Language of Roman Comedy*, Cambridge 2005, p. 192).

¹³ Dubbia è una seconda occorrenza di *amens*, quella di *Cist.* 531, dove Lindsay ed altri editori pubblicano *amans*.

¹⁴ Quadro completo in D. M. Pashall, *The Vocabulary of Mental Aberration in Roman Comedy and Petronius*, Baltimore 1939.

provocati da divinità; altri sono calchi dal greco come *atra bilis* (gr. μελαγχολία, cfr. *Capt.* 596: «*atra bilis agitat hominem*»); da segnalare anche *deliro* e *deliramentum* (cfr. *Amph.* 696: «*deliramenta loquitur*»; 727: «*delirat uxor, atra bili percita est*») basati sul linguaggio agricolo¹⁵ (la forma *delirium*, ripresa dalla tradizione moderna, è attestata a partire da Celso). L'uso di *atra bilis* e di altri termini mutuati dal greco presuppone la notorietà, nella Roma dell'età plautina, della medicina greca, un fenomeno di cui abbiamo la ben nota testimonianza di Plinio il Vecchio in merito all'attività del medico Arcagato¹⁶. Un riferimento alla prassi dei medici greci è rilevabile in particolare nell'*Amphitruo*, dove è citata la cura dei disturbi mentali tramite l'elleboro, in termini che evocano l'usuale prescrizione del medico (950: «*elleborum potabis faxy aliquos viginti dies*»), e nella scena dei *Menaechmi* in cui entra in scena un medico e chiede al Senex di quale malattia soffra il paziente: «*Quid esse illi morbi dixerat? Narra, senex. / Num larvatust aut cerritus? Fac sciam. / Num eum veterenus aut aqua intercus tenet?*» (889-891). Plauto alterna, come si può osservare, riferimenti alla medicina greca (elleboro, *atra bilis*, idropisia¹⁷) e termini latini tradizionali: *veterenus*, utilizzato occasionalmente anche da Catullo, Virgilio ed Orazio¹⁸, e i già citati *larvatus* e *cerritus*, che evocano l'idea dell'intervento soprannaturale (cfr. *Non.* p. 64 L. = 1, 208 Mazzacane in riferimento al passo plautino: «*cerriti et larvati male sani, et aut Cereris ira aut larvarum incursatione animo vexati*»). Va però osservato che, nella pur ampia gamma lessicale utilizzata in questo ambito da Plauto, il termine che ricorre più di frequente è *insanus*: esso conta, assieme al sost. *insania* e al v. *insano*, oltre una sessantina di occorrenze, cfr.

¹⁵ Cfr. *Vel. gramm.* VII 73 K.: «a lira, id est a sulco. Ita sicuti boves, cum se a recto actu operis detorserint, delirare dicuntur, sic qui a recta via vitae ad pravam declinant, per similitudinem translationis item delirare existimantur».

¹⁶ La vicenda è narrata da Plinio in *nat.* 29, 12-13.

¹⁷ Il calco *aqua intercus*, gr. ὕδρωψ, è utilizzato anche da Celso: cfr. Langslow, *Medical cit.*, p. 94.

¹⁸ Sul *veterenus* cfr. D. Puliga, *Towards a Glossary of Depression and Psychological Distress in Ancient Roman Culture*, in *Infirmity in Antiquity and Middle Ages*, cur. Ch. Krötzl, K. Mustakall, J. Kuulila, New York 2016, pp. 83-100.

ad es. *Amph.* 947: «hominem insanire»; *Truc.* 950: «stultus atque insanus damnis certant; nos salvae sumus»; *Men.* 292: «nam equidem insanum esse te certo scio». Il termine è caratterizzato, come i già citati *amentia* e *dementia* (ed anche *vecors*, *excors* ed altri, e termini greci quali ἄφρων, ἀφροσύνη ed altri), da una particella privativa che segnala 'assenza'. Mentre negli altri casi citati i termini denotano propriamente l'assenza di *mens* o di *cor* (*excors* e *vecors* in riferimento alla concezione cardiocentrica dell'attività mentale: cfr. Cic. *Tusc.* 1, 18), il caso di *insanus* è peculiare in quanto *sanitas* e *sanus* interessano la sanità in genere, mentale ma anche quella del corpo, mentre *insanus* e *insania* denotano la sola infermità mentale. In Plauto, va osservato, il frequente uso di *sanus* è quasi sempre riferito alla sanità mentale, cfr. per es. *Merc.* 292-293: «sanun es, qui puerum te esse dicas?»; *Rud.* 1005: «quaeso, sanun es?». Questo uso è rilevabile nella tradizione comica greca solo in un passo di Aristofane (*Av.* 1213: «Υγιαίνεις μέν;»), mentre manca in greco un corrispettivo preciso di *insanus*.

Non sono sempre rilevabili, nell'uso dei diversi termini, accezioni semantiche specifiche ed i termini stessi appaiono almeno in parte interscambiabili (non solo in Plauto, ma anche, come vedremo, negli autori successivi). È da osservare Plauto non utilizza l'altra denominazione latina corrente della malattia mentale, oltre ad *insania*, e cioè *furor*, nonostante il termine, e i correlati *furo* / *furiosus* / *furens*, appartengano certamente al lessico latino antico: *furiosus* è attestato già dalle XII tavole (ap. Cic. *inv.* 2, 148). Il termine è assente anche in Terenzio e nei frammenti teatrali che ci rimangono, ed evidentemente non era considerato idoneo al contesto comico (e assai poco, per quel che si può dedurre dai frammenti, a quello tragico).

Torniamo a *dementia* / *demens*. Dopo le sporadiche attestazioni plautine, troviamo utilizzati questi termini, assieme ad *amens* ed *amentia*, in Terenzio e negli altri autori teatrali: il sost. *amentia* è attestato a partire da Pacuv. *trag.* frg. 112 R² (= 75 Schierl; 142 D'Anna, ap. Varro *ling.* 7, 102, Paul. Fest. 511 L.,

Non. p. 816 L.): «di monerint meliora atque amentiam averruncassint tuam», un monito rivolto forse a Crise¹⁹ ripreso parodicamente da Lucil. frg. 653 M.²⁰ e riecheggiato da Arnob. nat. 1, 32 e Ambr. fid. 1, 11, 73. Anche di un altro frammento tragico, dal *Meleager* di Accio, «heu, cor ira fervit caecum, amentia rapior ferorque» (frg. 450 R.²), abbiamo la parodia in un frammento di Afranio, «torpere mater, amens ira fervere» (frg. 128 R.)²¹. È possibile che anche le citate occorrenze plautine di *demens* e *amens* riecheggino il linguaggio tragico, in considerazione della tendenza del teatro comico ad evocare parodicamente le figure tragiche paradigmatiche della follia²². Analoghe considerazioni possono esser fatte per le poche occorrenze terenziane dei termini in esame, nell'*Andria* a 218: «nam inceptiost amentium, haud amantium» (Davo sui progetti di Panfilo: con allitterazione *amens* / *amans*, come già in Plauto), e a 888, dove *amentia* è il comportamento di Panfilo nel giudizio del padre Simo, che a 469 si chiede anche se il figlio sia *demens*. In contesti analoghi troviamo *demens* ad *Haut.* 257 e *dementia* negli *Adelphoe* a 390 e 758. Anche Terenzio, va osservato, predilige *insania* / *insanus* / *insano* (17 occorrenze, 10 del verbo) e non utilizza mai *furor* / *furiosus*.

La distribuzione rilevata negli autori comici, ed in particolare la prevalenza di *insanus* / *insania* e l'assenza di *furor* / *furiosus*, è di particolare interesse se si considera la diversa situazione riscontrabile negli altri poeti di età repubblicana che ci sono pervenuti. In Catullo troviamo una dozzina di occorrenze di *furor*, *furo* e *furiosus*, nessuna di *insanus* una sola

¹⁹ Cfr. M. Pacuvii *Fragmenta*, ed. G. D'Anna, Roma 1967, pp. 202-203; P. Schierl, *Die Tragödien des Pacuvius*, Berlin - New York 2006, pp. 225-226.

²⁰ Cfr. L. Mondin, *Giochi di specchi (fra Lucilio e Persio)*, «Incontri Triestini di filologia classica», 2 (2002-2003), p. 110.

²¹ Cfr. D. P. Kubiak, *Piso's Madness (Cic. in Pis. 21 and 47)*, «The American Journal of Philology», 110 (1989), pp. 240-241.

²² Come ha osservato G. Manuwald, *Tragedy, Paratragedy, and Roman Comedy*, in *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, cur. M. Fontaine, A. C. Scafuro, Oxford 2014, p. 590, quella comica «is not 'real' madness but feigned madness, and the character creates the impression of 'madness' by using high-flown language that is out of context but typical of characters out their minds in tragedy».

occorrenza di *demens* (a 63, 89: Attis, che «*demens fugit in nemora fera*»)²³. Ignora *insanus* / *insania* anche Lucrezio, che analogamente utilizza in prevalenza *furor*, *dementia* in una occasione, a 1, 704 (ancora per il culto di Cibeles), ed il raro *dementio* a 3, 464, per dimostrare la materialità dell'anima: «*dementit enim deliraque fatur*».

Un quadro differenziato è rilevabile anche nella poesia di età imperiale. Virgilio utilizza con frequenza *furor* e in particolare il verbo *furo*²⁴, più raramente *insania* ed *insanus*, ma con una certa frequenza (una trentina di occorrenze) anche *demens*, *amens* e *dementia*. Di particolare interesse appare l'occorrenza di *dementia* ad *ecl.* 2, 69: «a Corydon, Corydon, quae te dementia cepit?». Il modello teocriteo (*Id.* 11, 72: «ὦ Κύκλωψ Κύκλωψ, πᾶ τὰς φρένας ἐκπεπότασαι;») fa pensare che *demens* / *amens* fossero considerati quali calchi di ἄφρων, il termine che designa il disturbo mentale in Omero²⁵, cfr. *Il.* 11, 389: «πάις ἄφρων», e 24, 186: «οὔτε γάρ ἐστ' ἄφρων οὔτ' ἄσκοπος οὔτ' ἀλιτῆμων». L'interrogativo di *ecl.* 2, 69 è riecheggiato dallo stesso Virgilio ancora nelle *Bucoliche* a 6, 47, «a, virgo infelix [scil. Pasiphae], quae te dementia cepit?» (e cfr. anche 10, 21: «Galle, quid insanis?»), e nell'*Eneide* a 5, 465: «infelix, quae tanta animum dementia cepit?», e 9, 601: «quis deus Italiam, quae vos dementia adegit?»²⁶, e poi da Ovidio nelle *Metamorfosi*, cfr. 3, 641: «Quid facis, o demens? Quis te furor, inquit, Acoete?»; 13, 225: «Quid facitis? Quae vos dementia?», e a *Pont.* 4, 3, 29: «Quid facis, a! demens?». La forma interrogativa è utilizzata da Ovidio, in termini analoghi, anche con *furor* e *furens*, cfr. *met.* 3, 531-532: «Quis furor ... vestras / attonuit mentes?», e 5, 13-14: «Quid facis? – exclamat

²³ Riprende il v. 57 sulla *fera rabies* del suo *animus*: cfr. A. Fo, in Gaio Valerio Catullo, *Le poesie*, Torino 2018, p. 784.

²⁴ Cfr. J. Korpanty, *Furor in der augusteischen Literatur*, «Klio», 67 (1985), pp. 248-257.

²⁵ Cfr. C. Tuminger, *The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity*, in *Mental Disorders in the Classical World*, cur. W. V. Harris, Leiden - Boston 2013, p. 74.

²⁶ Sull'immagine dell'amore come follia in Virgilio cfr. G. Binder, *Amor omnibus idem: Liebeswahn al Konstante in Vergils Dichtun*, in *Genie und Wahnsinn. Konzepte psychischer 'Normalität' und 'Abnormalität' im Altertum*, cur. B. Effe, R. G. Gleis, Trier 2000, pp. 123-148.

– quae te, germane, furem / mens agit in facinus?». La notevole presenza di *demens* / *dementia* in Virgilio ed Ovidio appare connessa al genere epico dei due autori (la maggior parte delle occorrenze ovidiane viene dalle *Metamorfosi*). È significativo il fatto che in Orazio, dove la terminologia in esame riguarda prevalentemente i *Sermones*, il termine più ricorrente sia *insanus* / *insania* (come nel teatro comico), e che anche nel *Satyricon* di Petronio l'uso di *demens* / *amens* sia ridotto, a fronte di una maggiore frequenza di *insanus* e *furius*. Pur in presenza di sovrapposizioni, la frequenza dei termini in esame nei diversi autori riflette certamente lo statuto dei generi, in parte anche scelte dei singoli autori che meriterebbero un esame comparato sistematico. Quel che ci interessa qui osservare, a proposito dell'uso poetico di *demens* / *dementia*, è che questi termini, pur presenti, a partire da Plauto, nell'intera tradizione poetica, sono utilizzati in modo cospicuo nella produzione epica di Virgilio e di Ovidio, con una presenza più ridotta non solo in altri generi poetici, ma anche nell'epica post-virgiliana di Lucano, che predilige anche lui *furor* e *furo*, ma ha un uso più ridotto di *demens* ed *amens* (4 occorrenze ciascuno).

Passando all'ambito della prosa, troviamo *demens* / *dementia* attestato a partire da Cicerone, che utilizza frequentemente questi termini, assieme ad *amentia*, *insania*, *furor* e qualche altro, nelle orazioni, in particolare nel contesto nelle invettive, nei riguardi degli avversari, giudiziari o politici²⁷. Nella maggior parte dei casi, infatti, i termini non denotano condizioni effettive di disturbo mentale, o comunque contesti in cui prevalga l'aspetto medico, ma assimilano alla malattia azioni, comportamenti e personaggi che l'oratore prende di mira. In una delle prime orazioni ciceroniane, la *Pro Roscio Amerino*²⁸, *insania* e *furor*, assieme a *temeritas* e *audacia*, sono addebitate a Gaio Fimbria, reo di aver attentato alla vita di

²⁷ Su questo uso ciceroniano cfr. A. Taldone, *Su 'insania' e 'furor' in Cicerone*, «Bollettino di studi latini», 23 (1993), pp. 3-19; R. López Gregoris, *La locura en Roma: un léxico como recurso literario y argumento político*, «Myrtia», 15 (2000), pp. 205-226.

²⁸ Sull'orazione cfr. A. R. Dyck, *Evidence and Rhetoric in Cicero's 'Pro Roscio Amerino': the Case Against Sex. Roscius*, «Classical Quarterly», 53 (2003), pp. 235-246.

Quinto Mucio Scevola. Cicerone lo presenta come notoriamente *insanissimus*, tale che solo degli *insani* non lo riconoscerebbero come tale:

hominem longe audacissimum nuper habuimus in civitate C. Fimbriam et, quod inter omnis constat, nisi inter eos, qui ipsi quoque insaniunt, insanissimum (33).

Poco oltre il personaggio è qualificato come *furiosus* per la risposta che avrebbe dato al giudice che lo accusava dell'attentato. L'episodio risaliva alle vicende politiche dell'epoca sillana, l'assimilazione del suo comportamento a follia è funzionale alla stigmatizzazione del personaggio e alla strategia processuale di Cicerone.

Non è l'unico caso in cui Cicerone, in questa orazione, utilizza termini relativi alla malattia mentale²⁹: per caratterizzare il comportamento degli accusatori di Roscio, che lo hanno portato in tribunale non avendo potuto ucciderlo, Cicerone utilizza il termine *amentia*: «hoc consiglio atque adeo hac amentia impulsus, quem ipsi, cum cuperent, non potuerunt occidere, eum iugulandum vobis tradiderunt» (29). Ci si può chiedere se *amentia*, in questa e nelle altre occorrenze, abbia un significato specifico, e si è ipotizzato che il termine designi «una dimensione statica della malattia, laddove il *furor* sta tendenzialmente a designare l'accesso violento e correlato al tormento interiore»³⁰, ma questa differenziazione semantica non appare sempre operante e in numerosi casi in cui Cicerone accosta i due termini in endiadi: troviamo l'accostamento a proposito dell'accusatore Erucio, «tum singularis audacia ostendatur necesse est, neque audacia solum sed summus furor atque amentia» (62), e poco oltre per chi si macchia di parricidio, «summus furor atque amentia» (66).

Analoghi accostamenti, sostanzialmente sinonimici, sono rilevabili anche in altre orazioni, ad es. nelle *Filippiche*, «nec ruere demens nec furere desinit» (3, 31), e nella *In Pisonem*, dove Cicerone si rivolge all'imputato qualificandolo come *vecors* ed *amens* (21) ed oltre ancora come «*vecors*, *furiosus*, *mente captus* e *demens*: ego te non *vecordem*, non *furiosum*,

²⁹ Un quadro completo è proposto da G. Greco, *Follia, processo e responsabilità nella 'Pro Roscio Amerino'*, Torino 2021, pp. 50-52.

³⁰ Così Greco, *Follia* cit., p. 84.

non mente captum, non tragico illo Oreste aut Athamante dementio-rem putem?» (47). Non è forse casuale il fatto che *demens* sia riferito a personaggi tragici³¹, in considerazione di quanto osservato sopra sull'uso del termine nei comici. All'ambito giuridico potrebbe ricondurre *mente captus*, termine utilizzato anche da Varrone (*De re rustica* 1, 2, 9) con una formulazione identica a quella che si legge nelle XII tavole a proposito del *furiosus*: «quorum si alterutrum decolat et nihilo minus quis vult colere, mente est captus atque ad agnatos et gentiles est deducendus»³².

Immagini stigmatizzanti analoghe a quelle proposte per Pisone sono rilevabili anche per altri avversari politici di Cicerone, a partire da Catilina. Per quest'ultimo la "diagnosi" prevalente è quella di *furor*, addebitato al personaggio già nell'esordio della prima orazione, dove Cicerone lo apostrofa «furor iste tuus» e ne condanna la «effrenata audacia» (1, 1). La stessa caratterizzazione di Catilina è proposta anche da Sallustio, che gli addebita anche lui il *furor* (24, 2) e poi dalla tradizione storiografica, ad es. da Appiano, che parla di ἔμπληκτος ἀνὴρ (2, 4). Nel seguito dell'orazione il *furor* è ancora associato alla sfrenatezza, «cupiditas effrenata ac furiosa», e l'*amentia* del personaggio è definita congenita: «ad hanc te amentiam natura peperit» (1, 25). Anche l'aspetto esteriore di Catilina, ritratto da Cicerone nella coeva *Pro Murena*, riflette i tratti tipici dell'individuo posseduto dal *furor*: «vultus erat ipsius plenus furoris, oculi sceleris, sermo adrogantiae» (49). L'operazione è anche più esplicita nel ritratto fisiognomico di Catilina proposto da Sallustio: «color exsanguis, foedi oculi, citus modo, modo tardus incessus, prorsus in facie vultuque vecordia inerat» (15, 5)³³. Sallustio predilige *vecordia* anche nel *Bellum Iugurthinum*, forse per l'aura arcaica

³¹ Presuppone probabilmente le *Eumenidi* di Ennio: cfr. Kubiak, *Piso's madness* cit., pp. 244-245.

³² Cfr. O. Diliberto, 'Ut carmen necessarium' (Cic. leg. 2, 23, 59). *Apprendimento e conoscenza della legge delle XII Tavole nel I sec. a. C.*, in *Litteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di E. Narducci*, cur. M. Citroni, Pisa, 2012, pp. 141-162.

³³ Cfr. A. Filippetti, *Cicerone e Sallustio. L'effictio di Catilina*, «Lexis», 28 (2010), pp. 385-394.

che il termine doveva avere (esso è utilizzato anche da Tacito ed Apuleio, ma cfr. anche il *furor vecors* di Catullo 15, 14).

Non possiamo prescindere, nell'analisi dell'uso ciceroniano dei termini in esame, da un passo ben noto delle *Tusculanae disputationes*, nel quale Cicerone propone una discussione sui termini latini e greci relativi alla malattia mentale. L'intento è quello di rivendicare la maggiore precisione e pregnanza del lessico latino della psicopatologia rispetto a quello greco. Sono presi di mira in particolare due termini correnti nella letteratura greca, non solo medica, *μανία*, di cui Cicerone segnala con sufficienza l'incertezza dell'etimologia, e *μελαγχολία*, su cui esprime un giudizio scettico sulla causalità che il termine esprime, nel riferimento alla bile nera. I due termini greci sono messi in relazione da Cicerone con quelli che egli presenta come corrispettivi latini, rispettivamente *insania* e *furor*, e differenzia i due termini per la maggiore gravità del *furor*, oggetto di attenzione da parte delle XII tavole:

Graeci autem *μανίαν* unde appellant, non facile dixerim; eam tamen ipsam distinguimus nos melius quam illi. Hanc enim insaniam, quae iuncta stultitiae patet latius a furore disiungimus. Graeci volunt illi quidem, sed parum valent verbo: quem nos furorem, *μελαγχολίαν* illi vocant; quasi vero atra bili solum mens ac non saepe vel iracundia graviore vel timore vel dolore moveatur; quo genere Athamantem, Alcmaeonem, Aiacem, Orestem furere dicimus. Qui ita sit adfectus, eum dominum esse rerum suarum vetant duodecim tabulae; itaque non est scriptum 'si insanus', sed 'si furiosus escit' (3, 11).

L'identificazione ciceroniana fra *furor* e *μελαγχολία*³⁴ non ha riscontro nella tradizione successiva, mentre una valorizzazione del termine *insania* è rilevabile in Celso, che lo propone come denominazione complessiva della malattia mentale, in luogo dei termini greci correnti³⁵. Ma è da osservare

³⁴ Cfr. G. Kazantzidis, 'Quem nos furorem, *μελαγχολίαν* illi vocant'. Cicero on Melancholy, in Harris, *Mental Disorders* cit., pp. 245-264.

³⁵ Cf. J. Pigeaud, *La réflexion de Celse sur la folie*, in *La médecine de Celse*, cur. G. Sabbah, Ph. Mudry, Saint-Étienne 1994, pp. 257-279; F. Stok, *Follia e malattie mentali nella medicina dell'età Romana*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.37,3, cur. W. Haase, Berlin - New York 1996, pp. 2330-2341.

che la serie dei personaggi tragici citata da Cicerone è esemplificativa del *furor* / μελαγχολία, mentre Celso cita Oreste ed Aiace per il tipo di *insania* che egli identifica con la μανία (3, 18, 19).

Nello stesso contesto delle *Tusculanae* Cicerone prende in considerazione anche *dementia* e *amentia*:

Sanitatem enim animorum positam in tranquillitate quadam constantiaque censebant; his rebus mentem vacuum appellaverunt insaniam, propterea quod in perturbato animo sicut in corpore sanitas esse non posset. Nec minus illud acute, quod animi adfectionem lumine mentis carentem nominaverunt amentiam eandemque dementia (3, 9-10).

Il «nominaverunt» è riferito ai «maiores nostri» (cfr. 3, 8), per cui Cicerone accomuna ad *insania*, quali formazioni latine, anche *dementia* ed *amentia*, e, ricalcandone l'etimologia, le caratterizza per essere *lumine mentis carentes* (analogamente all'*insania*, caratterizzata come *mens vacua*). Le tre affezioni, come si vede, appaiono caratterizzate per la deficienza mentale, laddove il *furor*, nel passo citato sopra, è caratterizzato dall'eccesso delle passioni (*iracundia*, *timor*, *dolor*). La differenziazione non appare in realtà operante nell'uso che di questi termini fa Cicerone nelle orazioni, e nelle stesse *Tusculanae*, nel libro IV, egli afferma che l'eccesso passionale non si differenzia molto dall'*amentia*, cioè dall'essenza di ragione: cfr. 4, 36 «haec tabificae mentis perturbationes [...] non multum differunt ab amentia», e 4, 82 «omnis animi perturbatio gravis est nec multum differt ab amentia».

Nella più importante opera medica latina della prima età imperiale, il *De medicina* di Celso, il termine *insania*, come ho già accennato, è valorizzato quale denominazione complessiva dei disturbi mentali, a scapito non solo dei termini greci (in parte utilizzati quali generi specifici di *insania*), ma anche degli altri termini latini, che vengono solo in parte utilizzati nella descrizione dei quadri clinici³⁶. Per quel che riguarda *furor*, Celso utilizza il termine a 3, 18, 6 per designare la fase

³⁶ Cfr. F. Stok, *Il lessico della follia fra lingua tecnica e metafora*, in *Atti del II Seminario Internazionale di Studi sui Lessici Tecnici Greci e Latini* (Messina, 14-16 dicembre 1995), cur. P. Radici Colace, Messina - Napoli 1997, pp. 450-451.

acuta della *phrenesis*, nel corso della quale è inutile utilizzare rimedi. In altre due occasioni si serve del termine per notizie riprese da Ippocrate: a 2, 7, 26 è prognosticato il *furor*, e poi il decesso, in presenza di un ascesso non suppurato e di febbre (quest'ultima sottintende, nel sistema celsiano, la *phrenesis*); il termine ippocratico tradotto è παραφρονέω (*progn.* 18); a 2, 7, 27 il *furor* è prognosticato in presenza di un afflusso di sangue alle mammelle («suffusae quoque sanguine mulieris mammae, furorem venturum esse testantur»); in questo caso il termine greco utilizzato da Ippocrate è μανία (*aph.* 5, 40).

Anche *dementia* è utilizzato da Celso per tradurre termini greci che egli trovava nelle fonti utilizzate, in particolare παραφροσύνη. A 2, 8, 42, dove si afferma che la *dementia* è un esito, assieme al decesso, dell'emorragia («si sanguis proflixit, deinde secuta est dementia cum distentione nervorum, periculum mortis est»), la fonte ippocratica ha παραφροσύνη (*aph.* 7, 9); a 6, 7, 1A, dove analoga prognosi è proposta per delle affezioni auricolari («aurium inflammationes doloresque interdum etiam ad dementia mortemque praecipitant»), troviamo nella fonte il v. παραφρονῆσαι (*progn.* 22). Ma in altri casi, va osservato, il termine greco è reso da Celso con *delirium* (cfr. 2, 6, 7 da Hipp. *aph.* 4, 50) o con l'espressione *mentem turbare* (cfr. 2, 7, 6 da Hipp. *progn.* 22). Troviamo il termine *dementia* ancora a 8, 4, 21, fra le conseguenze delle fratture craniche, e nel capitolo dedicato all'*insania* (3, 18), dove la *continua dementia*, una condizione prolungata di perdita della ragione, è un sintomo di *phrenesis*, cioè del primo genere di *insania*; nel terzo genere, corrispondente alla μανία, l'ilarità priva di ragione è un fattore che facilita la cura: «demens hilaritas [...] melius curatur» (3, 18, 22).

Nei testi medici latini tardoantichi il lessico greco della psicopatologia si impone, come evidenzia l'uso di *mania*, *melancholia* e *phrenesis* in Celio Aureliano, Cassio Felice ed altri autori³⁷. Per quel che riguarda i termini latini, il loro uso è del tutto marginale: Celio Aureliano cita *furor* e *insania* quali corrispondenti di *mania* (*acut.* 3, 12, 107), ignora *dementia* ed usa una sola volta *amentia*, nel capitolo sulla cefalea (*de capitis passione*) per segnalare un esito negativo dell'uso delle sanguisughe: «ex earum morsibus amentia» (*chron.* 1, 49); non è chiaro

³⁷ Cfr. Stok, *Il lessico cit.*, p. 452.

quale termine greco di Sorano (la fonte utilizzata per l'opera) egli possa aver tradotto. Un'occorrenza isolata di *amentia* è riscontrabile anche nel poemetto medico di Quinto Sereno, dove designa un sintomo della *phrenesis* (*Liber medicinalis* 87-88: «ex vitio cerebri phrenesis furiosa movetur / amissasque refert frendens amentia vires»).

Nella letteratura tardoantica non tecnica i termini latini, a partire da *furor* e *dementia*, restano correnti, anche nella letteratura cristiana, dove sono utilizzati con frequenza in riferimento al paganesimo e alle eresie: cfr. ad es. Tert. *apol.* 22: «adspiratio daemonum et angelorum mentis [...] corruptelas agit furoribus et amentiis foedis»; e il codice Teodosiano sulla *haereticorum dementia* (16, 5, 24, anno 394)³⁸. Di particolare rilievo è l'uso giuridico, nel quale *furor* e *dementia* sono termini più utilizzati per denotare l'infermità mentale. Il loro uso è indistinto³⁹, anche se in Ulpiano è rilevabile una certa differenziazione dei due termini, che assegna al *furor* una maggiore gravità rispetto alla *dementia*⁴⁰. Analoghe operazioni di differenziazione sono rilevabili nella tradizione grammaticale: Nonio p. 443, 2-8 M. differenzia *furor* e *insania* sulla base di Cic. *Tusc.* 3, 11⁴¹; Isidoro distingue *amentia* e *dementia* a *diff.* 128 Cod., «dementia temporale vitium est, amentia perpetuum», ma li presenta come sinonimi ad *orig.* 10, 79, dove scrive «demens idem qui amens, id est sine mente».

Il termine *dementia*, in conclusione, appartiene solo marginalmente al lessico tecnico dell'Antichità: esso fu utilizzato in modo saltuario per designare sintomi psicopatologici, ma non fu poi utilizzato come patonimo. Il termine (assieme ad *amentia*) ebbe invece un ruolo rilevante nella lingua poetica, probabilmente quale corrispettivo dell'epico ἄφρων, e fu largamente utilizzato anche nell'oratoria e nella lingua scom-

³⁸ Cfr. F. Zuccotti, 'Furor haereticorum'. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano, Milano 1992.

³⁹ Cfr. E. Nardi, *Squilibrio e deficienza mentale in diritto romano*, Milano 1983, pp. 18-22.

⁴⁰ Cfr. Zuccotti, *Furor* cit., pp. 228-230.

⁴¹ Cfr. P. Graffigna, 'Furor et insania', in *Studi Noniani* XII, Genova 1990, pp. 237-243.

matica. La fortuna moderna di *dementia* quale termine medico fu favorita dall'uso del termine nella tradizione giuridica: lo fa pensare come l'uso che ne fece Paolo Zacchia, nelle *Quaestiones medico-legales* (1625), l'opera fondativa della moderna medicina legale. Zacchia scelse proprio *dementia* quale denominazione complessiva della malattia mentale: «constituamus ergo nos unum quidam genericum nomen comprehendens sub se omnes affectus in quibus mens vel errat vel debiliter operatur, quod non aliud esse deber quam hoc nomen dementiae»⁴². Già in precedenza, però, *dementia* ed *amentia* erano state recuperate dalla trattatistica medica, per es. da Giovanni Manardo, attivo a Ferrara nel sec. XVI ed autore delle *Epistulae medicinales* (1521), un'opera che ebbe un notevole impatto nella medicina dell'epoca⁴³. L'uso del termine *dementia* è rilevabile anche nelle classificazioni psicopatologiche proposte nei secoli successivi, fino alla già ricordata *dementia praecox* e all'uso tuttora corrente del termine, che vede la *dementia* inclusa nel DMS-5 come «neurocognitive disorder».

⁴² Cfr. F. Stok, *Paolo Zacchia e il lessico della psicopatologia*, in *Acta Conventus Neo-Latini Bonnensis*. Proceedings of the Twelfth International Congress of Neo-Latin Studies (Bonn 3-9 August 2003), cur. R. Schnur, Tempe, AR, 2006, pp. 769-776.

⁴³ Cfr. R. Mazza, *La malattia mentale nella medicina del Cinquecento: tassonomia e casi clinici*, in *Follia, psichiatria e società*, cur. A. De Bernardi, Milano 1982, pp. 304-316, in part. p. 314.

TEOFILO DE ANGELIS

*Latino tecnico e poesia dell'ars medica:
il De Euboicis aquis di Pietro da Eboli*

Abstract: A thorough analysis of the medical terminology employed in Pietro da Eboli's *De Euboicis aquis* provides further evidence regarding the author's background. The indications regarding contraindications in the use of certain sulphurous waters, the reference to hydrotherapeutic methodology, the importance attributed to diet, and the extensive presence of specific and detailed technical terminology suggest that both literary and medical culture underpin this work.

Keywords: Petrus de Ebulo; *De Euboicis aquis*; Thermalisme; Naples; Medicine

Autore del *De Euboicis aquis*¹ è Pietro da Eboli, esponente importante della vita culturale e politica del periodo svevo in Italia e attivo e convinto sostenitore dei rappresentanti degli Hohenstaufen nel regno di Sicilia, e in particolare di Enrico VI al quale dedica anche l'altra grande opera, il *Liber ad honorem Augusti*, un poema epico-storico celebrativo della conquista del *Regnum* avvenuta tra 1190 e 1194². Nonostante

¹ L'edizione di riferimento è Pietro da Eboli, *De Euboicis aquis*, ed. T. De Angelis, Firenze 2018 (d'ora in poi anche *dEa*). Il presente contributo è pubblicato nell'ambito dell'AIM-PON "Ricerca e Innovazione", Università degli Studi della Basilicata.

² Il *Liber*, d'ora in poi anche *lha*, è tràdito da *codex unicus*, il Bern, Burgerbibliothek, II.120. L'edizione di riferimento è quella di Fulvio Delle Donne (Petrus de Ebulo, *De rebus Siculis Carmen*, ed. F. Delle Donne, ed. digitale a cura di F. Delle Donne con l'ausilio di A. Brescia, Potenza 2020 – online: <https://bup.unibas.it/library/DH>). Si segnala anche l'edizione Petrus de Ebulo, *Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis. Eine Bilderchronik der Stauferzeit aus der Burgerbibliothek Bern*,

tale rilevanza, però, le notizie certe sulla sua vita sono relativamente scarse, già a partire dall'anno di nascita e di morte: per il primo si può comunque ipotizzare il 1160/65 circa³, mentre per la morte abbiamo un *terminus ante quem* rappresentato dal 3 luglio del 1220, data nella quale siamo certi che il nostro poeta era già morto come provato da un documento che conferma la sua volontà testamentaria di lasciare alla Chiesa di Salerno un *molendinum*⁴.

Per quanto riguarda la sua formazione, la bibliografia non è concorde nel ritenere che Pietro da Eboli⁵ abbia studiato medicina e a essere messi in discussione sono soprattutto i suoi eventuali contatti con la Scuola Medica Salernitana⁶. Sappiamo che si autodefinisce *magister*⁷, ma tale titolo, come scrive Fulvio Delle Donne, «non significa necessariamente che avesse frequentato uno *Studium* di tipo universitario, dal momento che, soprattutto in Italia meridionale,

cur. T. Kölzer, M. Stahl, ed. del testo G. Becht-Jordens, Sigmaringen 1994.

³ Tale congettura si basa sull'analisi della miniatura del f. 139r del *lhA*, dove sono disegnati come coetanei l'imperatore Enrico VI (nato nel 1165), il cancelliere Corrado di Querfurt (nato nel 1160) e il nostro Pietro: è, insomma, verosimile che il poeta, a ridosso del 1195, potesse avere all'incirca 35 anni.

⁴ Per una visione d'insieme sull'autore e la produzione letteraria si rimanda a F. Delle Donne, *Pietro da Eboli*, in *Enciclopedia Federiciana*, 2005, II, pp. 511-514, e a *Studi su Pietro da Eboli*, cur. R. Manselli, L. Pandimiglio, C. Frova, T. Sampieri, M. Gianni, R. Orioli, M. Miglio, C. Frugoni, Roma 1978.

⁵ D'ora in poi anche PdE.

⁶ A parere di Fulvio Delle Donne, PdE possedeva una certa competenza di tipo medico, come dimostrano alcune descrizioni del *dEa*, ma è dubbio che l'avesse acquisita a Salerno (cfr. Delle Donne, *Pietro cit.*, p. 513). Sulla Scuola Medica Salernitana – alla quale è dedicata anche un'Edizione Nazionale pubblicata dalla SISMELE – la bibliografia è sterminata e si rimanda solo alla rassegna bibliografica di P. Nigro, *La scuola medica salernitana: bibliografia cronologico analitica delle edizioni a stampa del Regimen Sanitatis Salernitanum*, Salerno 2004, e al volume *La Scuola Medica Salernitana. Gli autori e i testi*, cur. D. Jacquart, A. Paravicini Bagliani, Firenze 2007.

⁷ Nel colofone finale del manoscritto del *Liber ad honorem Augusti*, almeno parzialmente autografo, al f. 147v, l'autore si autodefinisce «magister Petrus de Ebulo, servus imperatoris fidelis».

quel titolo era attribuito a chi avesse competenze specialistiche in determinati ambiti, non solo scientifici, ma anche artistici»⁸.

A coloro che non credono a una formazione medica di Pietro da Eboli⁹, si sono affiancati, soprattutto negli ultimi decenni, coloro che, viceversa, propendono per considerazioni in direzione opposta. Per la studiosa americana Jean D'Amato, PdE possiede una serie salda di competenze mediche e per questo ritiene probabile che avesse studiato presso lo *Studium* salernitano, senza poi continuare la carriera di medico, avendo ricoperto altri ruoli, certamente letterari e probabilmente anche giudiziari, alle dipendenze della corte sveva del *Regnum*¹⁰. Della stessa idea anche García Ballester per il quale, al di là della questione se PdE sia stato realmente un medico, è utile sottolineare le sue approfondite conoscenze mediche¹¹.

Non può certo passare inosservata la vicinanza di Eboli, città natale del nostro poeta, a Salerno. A ciò si aggiunga una coincidenza cronologica tra lo scrittore che vive e scrive in un periodo (a cavallo dei secoli XII-XIII) e in decenni in

⁸ Delle Donne, *Pietro* cit., p. 512.

⁹ Cfr. M. Gianni, R. Orioli, *La cultura medica di Pietro da Eboli*, in *Studi su Pietro* cit., p. 117, e M.C. Kauffmann, *The Baths of Pozzuoli: a Study of the Medieval Illuminations of Peter of Eboli's Poem*, Oxford 1959, dove a p. 9 scrive che Pietro da Eboli «was a poet and a chronicler rather than a physician or a teacher of medicine» e ancora all'interrogativo «where, then, did Peter obtain his information?», risponde ipotizzando che la sua fonte di conoscenza derivasse più da una tradizione locale che da trattati medici.

¹⁰ J. M. D'Amato, *A Critical Edition of Peter of Eboli's «De balneis Terre Laboris»*. *The Phlegraean Fields, Peter of Eboli (Petrus de Ebulo)*, Lewiston 2014, qui in part. p. 838.

¹¹ L. García Ballester, *Sobre el origen de los tratados de bañon («de balneis») como género literario en la medicina medieval. A propósito del poema médico «Nomina et virtutes balneorum Puteoli et Baiarum» de Pedro de Éboli (ca. 1160 - ca. 1220) y la «Tabula super balneis Puteoli», atribuida a Arnau de Vilanova (m. 1311), contenidos en el MS 860 de la Biblioteca Universitaria de Valencia*, «Cronos», 1 (1998), pp. 7-50, qui in particolare a p. 22 si legge: «en cualquier caso, Pedro de Éboli demuestra en sus dos obras conocidas, tanto el Carmen como el De balneis, un sólido conocimiento médico».

cui il pensiero medico-scientifico della Scuola di Salerno si rinnova, tanto da ricevere, anche nelle Costituzioni di Melfi del 1231 uno specifico riconoscimento giuridico dall'imperatore Federico II¹². Attenzione e interesse nei confronti della Scuola Salernitana sono mossi, come ha ben messo in luce Agostino Paravicini Bagliani, anche dalla curia pontificia e in particolare durante il pontificato di Innocenzo III (1198-1216) che non mostra reticenze a parlare delle proprie patologie. Non secondari, altresì, sono gli interessi crescenti e l'importanza del legame tra acqua, salute e piaceri del corpo tanto presso la curia quanto presso la corte federiciana¹³.

Proprio la balneoterapia, invece, sarebbe, secondo altri, una prova della distanza di PdE dalle teorie mediche elaborate a Salerno, in quanto tale soluzione terapeutica non è contemplata dai medici¹⁴.

Come si vede, insomma, la questione relativa alla formazione di PdE o ai suoi eventuali rapporti con la Scuola Medica Salernitana è assai dibattuta, e i giudizi negativi sono sorti soprattutto dalla lettura del *lhA* nel quale sono presenti non pochi riferimenti (verbali e iconografici) alla medicina e alle malattie. Per Gianni e Orioli proprio tali richiami sono la prova della conoscenza medica pressoché nulla dell'autore che, ad esempio, motiva la minorazione fisica (*facie senex*,

¹² Per le norme fridericiane sulla medicina, cfr. O. Zecchino, *Medicina e sanità nelle Costituzioni di Federico II di Svevia (1231)*, Avellino 2002, e Id., *Le arti sanitarie nelle Costituzioni di Federico II*, in *Terapie e guarigioni*, cur. A. Paravicini Bagliani, Firenze 2010, pp. 249-259.

¹³ Cfr. A. Paravicini Bagliani, *Federico II e la Curia Romana: rapporti culturali e scientifici*, in *Federico II e le scienze*, cur. P. Toubert, A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 439-458, e Id., *Federico II e la «cura corporis»*, in *Federico II. Immagine e potere*, cur. M. S. Calò, R. Cassano, Venezia 1995, pp. 149-154, in part. p. 150; cfr. anche M. Nicoud, *Les médecins italiens et le bain thermal à la fin du Moyen Age*, «Médiévales», 43 (2002), pp. 13-40, qui in part. p. 15.

¹⁴ È la tesi di Gianni e Orioli, per i quali «l'unica conclusione deducibile potrebbe essere che Pietro avesse sull'argomento conoscenze limitate» (cfr. Gianni, Orioli, *La cultura cit.*, p. 98). Sulla stessa linea di pensiero anche Raffaele Giamminelli (R. Giamminelli, *Pozzuoli: luoghi, storie e personaggi*, Pozzuoli 1994, p. 188) e Silvia Maddalo (S. Maddalo, *Il «De Balneis Puteolanis» di Pietro da Eboli: realtà e simbolo nella tradizione figurata*, Città del Vaticano 2003, pp. 19-20).

statura puellus) di Tancredi con «una costitutiva incapacità suppletiva della madre [...] la cui *pauperrima matrix* non era riuscita a supplire pienamente il *defectus seminis* del padre»¹⁵. In realtà non bisogna cedere alla tentazione di giudicare le conoscenze mediche di un autore in un'opera che è innanzitutto storiografica, perché «l'utilizzo più interessante delle competenze mediche effettuato da Pietro è comunque finalizzato alla ridicolizzazione e demonizzazione degli avversari politici di Enrico VI»¹⁶.

Medesima chiave interpretativa e valutativa va utilizzata anche nella lettura del *dEa*. Si potrebbe rischiare, infatti, di valutare le conoscenze mediche di PdE come nulle o favolistiche unicamente sulla base di quanto scrive, ad esempio, in Tritoli ai vv. 9-11, dove si legge:

Plus hic quam dudum Bessayda, quae semel anno
Uni prestabat mota salutis opem,
Hic aqua cotidie quam multos mota medetur.

L'acqua qui è migliore di quella dell'antica Betsaida, che, agitata una sola volta l'anno, / garantiva guarigione a una sola persona, / mentre qui l'acqua, scorrendo ogni giorno, guarisce molta gente.

Sembra del tutto evidente che si tratta di un artificio poetico e retorico finalizzato a enfatizzare un concetto di fronte al quale la conoscenza medico-scientifica *stricto sensu* passa in secondo piano perché non funzionale a ciò che il poeta vuole esprimere. Si tratta di un'iperbole utile a mostrare e dimostrare la portentosità delle acque di questo bagno, con la cui miracolosità non riesce a competere neanche l'acqua biblica di Betsaida¹⁷. Non per questo e non da questo

¹⁵ Gianni e Orioli motivano, ad esempio, il loro giudizio commentando la *particula* VIII del *lha* ai vv. 200-233, nella quale per spiegare la minorazione fisica (e morale) di Tancredi il poeta ricorre a una giustificazione per la quale «nulla dal siffatto tono favolistico sembrerebbe infatti riscontrabile negli scritti salernitani contemporanei e precedenti in cui venga trattato il problema dell'aborto» (cfr. Gianni, Orioli, *La cultura* cit., p. 109).

¹⁶ E. D'Angelo, *Medici e medicina nella letteratura non-medica di età sveva*, in *Terapie e guarigioni* cit., pp. 233-248, qui in part. p. 240.

¹⁷ T. De Angelis, *Echi biblici e religiosi nel De Euboicis aquis di Pietro da Eboli*, «Schede Medievali», 56 (2018), pp. 101-114.

si può formulare un giudizio troppo severo su Pietro medico.

Proprio il *dEa*, unitamente a una sua analisi linguistica e a una specifica chiave di lettura, può costituire un ulteriore importante indizio nella direzione di riconsiderare le conoscenze mediche del suo autore il quale, in quest'opera, fa ricorso a un'insistita e non generica terminologia del corpo, delle malattie e delle cure¹⁸.

I termini che riguardano le parti del corpo sono 143, su un totale di 2308 parole che compongono il *dEa*: si tratta di un dato quasi scontato e forse poco significativo se preso da solo¹⁹. Se a queste aggiungiamo, però, i termini medici specifici (o afferenti al campo medico), che ammontano a 100, la componente medico-balneoterapico incomincia a prendere consistenza e a non configurarsi né come superficiale né come secondaria.

Un esempio è dato dal termine generico di “febbre” che si legge sia nella forma verbale (*febricitare/febrire*²⁰) che di sostantivo (*febris*²¹). Ebbene Pietro da Eboli, però, non si limita a riferimenti generici ma fa uso di termini specifici che esplicitano il tipo di febbre e che sono anche prova di un sapere non superficiale del tema. Dimostra infatti di conoscere la febbre *amphimerina*²² (si tratta di «fever of short duration (in most texts said to last only one day; thought to be caused by dably spirits disturbed by excessive heat»²³), quella *planetica*²⁴ (si tratta di «irregular intermittent fever»²⁵ nota an-

¹⁸ Particolarmente utile si è mostrato il lavoro di Juhani Norri che nel 2016 ha pubblicato, in due volumi, un utilissimo dizionario medico (cfr. J. Norri, *Dictionary of Medical Vocabulary in English, 1375-1550*, Ashgate 2016).

¹⁹ Per un'analisi completa e dettagliata sulla terminologia medica presente nel *dEa*, si rimanda a T. De Angelis, *Sintomi, malattie e cure nel De Eubois aquis di Pietro da Eboli*, «Studi medievali», 62 (2021), pp. 101-120.

²⁰ Pietro da Eboli, *De Eubois* cit., Trit. 14; Pug. 8.

²¹ *Ibi*, Iunc. 9; ForCr. 8; Cant. 11; Brac. 8 e 9.

²² *Ibi*, Baln. 11; Brac. 7.

²³ Norri, *Dictionary* cit., s.v. *febre ephemera* (B. 12), p. 387.

²⁴ Pietro da Eboli, *De Eubois* cit., Brac. 9.

²⁵ Norri, *Dictionary* cit., s.v. *planetic febre* (B 24), p. 388.

che con il nome di «erratica febre»²⁶), quella *quartana*²⁷ (si tratta di «quartan fever; fever with attacks every third day; attributed to the humor melancholy putrefying»²⁸) e la *triteta*²⁹ (si tratta della «tertian fever; fever attributed to the humor choler becoming putrefied [...]; basically, fever attacks [...] that recur every second day; temporal pattern varied according to exact nature and location of causative humor»³⁰).

Anche la terminologia delle patologie e delle cure oftalmologiche nonché della struttura dell'organo oculare è specifica. L'occhio, infatti, può presentarsi *pannosus*³¹ (ossia con una «white opaque blemish upon cornea, resulting from ocular inflammation or ulceration»³²) o *lipposus*³³ (cioè «watery or rheumy condition of eyes»³⁴); può essere colpito da *obtalmia*³⁵ (cioè da «inflammation of eye, esp. one affecting conjunctiva»³⁶) e la vista può essere impedita dalla *caligo*³⁷ (cioè «dimness of sight; blindness»³⁸); il riferimento alla struttura oculare ricorre nel termine *tunica*³⁹ (cioè «tunica (coat) of eye»⁴⁰).

Particolarmente interessante e indicativo è il ricorso all'espressione *cellula trina*⁴¹ per indicare il capo («Cerebral ventricle; may also denote a larger complex comprising ventricle and adjoining parts, i.e. one of the three basic divi-

²⁶ *Ibi*, s.v. *erratic febre* (B. 8), p. 387.

²⁷ Pietro da Eboli, *De Euboicis* cit., Brac. 7.

²⁸ Norri, *Dictionary* cit., s.v. *febre quartana* (B. 17), p. 388

²⁹ Pietro da Eboli, *De Euboicis* cit., Baln. 11.

³⁰ Norri, *Dictionary* cit., s.v. *tertian febre* (B. 31), pp. 388-389.

³¹ Pietro da Eboli, *De Euboicis* cit., Ferr. 11.

³² Norri, *Dictionary* cit., s.v. *pannus*, p. 787.

³³ Pietro da Eboli, *De Euboicis* cit., Prat. 9.

³⁴ Norri, *Dictionary* cit., s.v. *lippa*, p. 604.

³⁵ Pietro da Eboli, *De Euboicis* cit., Arculus 5.

³⁶ Norri, *Dictionary* cit., s.v. *obtalmia*, p. 725.

³⁷ Pietro da Eboli, *De Euboicis* cit., Ferr. 7; Brac. 5.

³⁸ Norri, *Dictionary* cit., s.v. *caligo*, p. 154.

³⁹ Pietro da Eboli, *De Euboicis* cit., Petr. 5.

⁴⁰ Norri, *Dictionary* cit., s.v. *tunica*, p. 1123.

⁴¹ Pietro da Eboli, *De Euboicis* cit., Ferr. 6.

sion of entire brains, each containing a ventricle»⁴²) e, nello specifico, la sua tripartizione è nozione presente in Costantino l'Africano⁴³, la cui figura è centrale perché veicola e introduce a Salerno, a partire dal secolo XI, la scienza medica araba che «vedrà la propria completa accettazione con Ursone e Mauro» che saranno in grado di cogliervi «non solo il contenuto medico specifico quanto piuttosto lo spirito gnosologico da esso sotteso»⁴⁴.

Nonostante il *dEa* si presenti, dunque, come un'opera medico-didascalica, non le sono certamente estranee ricercatezza formale e *ars poetica*, elementi che ne impreziosiscono il valore di capolavoro.

L'opera si presenta come un testo composto da 31 epigrammi, ciascuno dei quali è costituito da 6 distici elegiaci, per un totale di 12 versi (tranne un'unica eccezione: il bagno Tritoli, che ne conta 14). Siamo dunque di fronte a 187 distici, per un'estensione complessiva di 374 versi.

I giudizi sulle eccelse capacità e sulle competenze poetiche di Pietro da Eboli sono stati nel corso degli ultimi decenni molteplici⁴⁵, confermando anche l'enorme bagaglio di

⁴² Norri, *Dictionary cit.*, s.v. *cellula*, p. 182.

⁴³ «Cerebrum [...] in cellulis tribus est distinctum» (*Constantini Africani Libri II de melancholia*, ed. K. Garbers, Hamburg 1977, 2.11). Sulla sua figura di Costantino l'Africano, si rimanda, tra gli altri, a P. O. Kristeller, *The School of Salerno. Its Development and its Contribution to the History of Learning*, in *Studies in Renaissance Thought and Letter*, cur. Id., Roma 1955, pp. 492-552, qui in part. p. 510; F. Gabrieli, *La cultura araba e la Scuola medica Salernitana*, «Rivista di Studi Salernitani», 1 (1968), pp. 7-22, qui in part. pp. 12-15; G. Vitolo, 'Hippocratica civitas'. *Salerno e la sua Scuola medica*, in *Tra Napoli e Salerno. La costruzione dell'identità cittadina nel Mezzogiorno medievale*, cur. Id., Salerno 2001, pp. 185-225; E. D'Angelo, *Medicina*, in *Enciclopedia Federiciana*, Roma 2005, II, pp. 301-311, e Id., *Scuola Medica Salernitana*, ivi, pp. 651-658.

⁴⁴ Gianni, Orioli, *La cultura cit.*, p. 93.

⁴⁵ I giudizi tutti molto positivi sono, essenzialmente, legati allo studio del *lhA*: cfr. C. Frova, *Retorica, storia, racconto nel Liber ad honorem Augusti*, in *Studi su Pietro cit.*, pp. 39-66; T. Sampieri, *La cultura letteraria di Pietro da Eboli*, in *Studi su Pietro cit.*, pp. 67-87; Edoardo D'Angelo ha dimostrato che dal punto di vista metrico l'esametro e il pentametro epico di PdE si iscrivono nella tendenza cosiddetta "antichizzante" dell'esametro mediolatino (cfr. E. D'Angelo, *Per un'ipotesi di*

modelli che il nostro poeta dimostra di possedere: dagli autori classici come Virgilio, Ovidio e Lucano, a quelli medievali come Gualtiero di Châtillon (*Alexandreis*) e Alano di Lille (*Anticlaudianus*)⁴⁶. Non mancano, inoltre, riferimenti alle Sacre Scritture o a personaggi ed episodi biblici⁴⁷ che rivestono un ruolo primario dal punto di vista poetico perché valorizzano l'opera con scelte di altissima letterarietà e, contemporaneamente, non scalfiscono minimamente la natura medica del *dEa*.

La prestanza stilistica di PdE ne fa un eccellente “fabbro” del distico elegiaco; giudizio confermato anche alla luce dei risultati emersi dal *dEa*: nonostante la forte presenza di toponimi e antroponimi e l'uso di terminologia tecnica costringano l'autore a complesse, e obbligate, scelte stilistiche e metrico-prosodiche, l'Ebolitano sfoggia una evidente maestria versificatoria⁴⁸.

Il *De Euboicis aquis*, dunque, si presenta come un'opera medico-didascalica in versi nella quale l'autore è riuscito nella non facile e scontata operazione di coniugare, κατὰ μέτρον, *ars poetica* e *ars medica*: un risultato certamente straordinario che ha contribuito a renderlo un modello sia per componimenti celebrativi sulle bellezze dell'area flegrea sia per trattati medici. Il riferimento è, nel primo caso, a

comparazione “opto-cromatica” dei modelli esametrici latini, «Schede Medievali», 47 (2009), pp. 141-152, e Id., *Modèles classiques de l'hexamètre historiographique normand*, in *L'Historiographie médiévale normande et ses sources antiques (X^e-XII^e siècle)*, cur. P. Bauduin, M. A. Avenel, Caen 2014, pp. 307-325).

⁴⁶ Sulle fonti utilizzate da Pietro da Eboli (in particolare nel *LhA*) è indispensabile il lavoro di Th. Gärtner, *Zu den klassischen und zeitgenössischen Vorbildern im «Liber ad honorem Augusti» des Petrus von Eboli*, «Deutsches Archiv», 55 (1999), pp. 477-498; ma si vedano anche gli apparati alle edizioni, in particolare l'ultima.

⁴⁷ Di dipendenza da modelli biblici hanno scritto Maddalo, *Il De Balneis* cit., pp. 29 e 155, D'Amato, *A Critical Edition* cit., p. 839, e De Angelis, *Echi* cit., pp. 107-111, dove si mette in luce come il rapporto che trapela con la ‘religiosità’ sia poliedrico, nel senso che se da un lato si registrano riferimenti positivi legati al mondo della religione e della chiesa, allo stesso modo non mancano critiche agli alti prelati.

⁴⁸ Cfr. Pietro da Eboli, *De Euboicis* cit., pp. 30-33.

Paolino Veneto⁴⁹ e al suo *De mappa mundi*, opera nella quale è presente un vero proprio inno esclusivo a Pozzuoli e Baia, lodate per le loro straordinarie bellezze naturali: per la descrizione di Pozzuoli Paolino ha attinto proprio a Pietro da Eboli, ma non nella versione in distici elegiaci, ma ai cosiddetti *Sommarietti* e cioè una versione sintetica in prosa degli epigrammi presenti solo in una residuale parte della tradizione manoscritta del *dEa*. Allo stesso modo il medico senese Francesco Casini⁵⁰ per il suo *Tractatus de balneis*, che compone tra il 1399 e il 1402, ha descritto le proprietà curative e terapeutiche dei *balnea Neapolitana* attingendo anch'egli alla versione compendiata dei *Sommarietti*, a testimonianza e prova che il *De Euboicis aquis* è, a distanza di quasi due secoli, ancora un modello medico.

Le terme dell'area flegrea, insomma, hanno goduto di una fortuna costante e di una continua notorietà; sebbene non siano state risparmiate dalla forza corrosiva del tempo, il *dEa*, tuttavia, attraverso la straordinaria arte poetica e le competenze mediche del suo autore, ha contribuito a preservare le particolarità termali e terapeutiche di un luogo che dopo l'eruzione del Monte Nuovo del 1538 è ancora oggi interessato da preoccupanti fenomeni di bradisismo.

⁴⁹ Sulla figura di Paolino Veneto (1270 ca. - 1344), cfr. E. Fontana, *Paolino da Venezia, vescovo di Pozzuoli*, *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXXI, Roma 2014, *ad vocem*, nonché il volume collettaneo *Paolino Veneto: Storico, narratore e geografo*, cur. R. Morosini, M. Ciccuto, Roma - Bristol 2020.

⁵⁰ Sulla figura di Francesco Casini, cfr. P. Nardi, *La giovinezza di Francesco Casini. Scheda per una biografia*, in «Bulettno senese di storia patria», 113 (2006), pp. 9-49, e R. Chellini, *Il medico senese Francesco Casini e un codice medico del XV secolo*, in *Segreti delle Acque. Studi e immagini sui bagni. Secoli XIV-XIX*, cur. P. Viti, Firenze 2007, pp. 33-54. È in corso di stampa l'edizione critica del *De balneis* a cura di chi scrive e per i tipi dell'Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini di Italia.

FULVIO DELLE DONNE

*Lo stilus supremus del dictamen:
Pier della Vigna come modello prosastico del XIII secolo*

Abstract: The article undertakes a concise analysis of the rhetorical style employed by Petrus de Vineia, who in the 13th century (and continuing until the 15th century) emerged as a dominant and hegemonic literary model throughout Europe. Specifically, it delves into certain notably significant letters attributed to him within the Epistolary corpus.

Keywords: 13th century, Latin Rhetoric, *Ars dictaminis*, Petrus de Vineia.

Innanzitutto, partiamo con lo spiegare che significa *dictamen*, termine che è da intendere come testo esemplare, da usare come modello letterario e retorico. È il prodotto dell'*ars dictaminis*, che possiamo definire più genericamente come l'arte dello scrivere in prosa e in versi, che fu applicata essenzialmente alla composizione di epistole: essa, soprattutto in questa prospettiva, fu insegnata nelle università e nelle scuole; il suo apprendimento non poteva essere in alcun modo trascurato da nessuno, in particolare da chi, in quel "secolo del diritto"¹, voleva intraprendere studi giuridici². Lo

¹ H. Niese, *Die Gesetzgebung der normannischen Dynastie im Regnum Siciliae*, Halle a. S. 1910, p. 200.

² Per un approfondimento sulla letteratura e sulla retorica latina del XIII secolo, in prospettiva culturale più ampia, si consenta il rimando a F. Delle Donne, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Roma 2019 (traduzione francese Grenoble 2021). Sui rapporti con il diritto si veda anche B. Grévin, *La retorica del diritto. A proposito dei rapporti tra linguaggio giuridico e dictamen nell'Italia del Duecento*, in *Les correspondances en Italie 2. Formes, styles et fonctions de l'écriture épistolaire dans les chancelleries italiennes (V^e-XV^e siècle)* - *La corrispondenza epistolare in Italia 2. Forme, stili e funzioni della scrittura epistolare*

stile “dettatorio”, tuttavia, negli ultimi secoli del Medio Evo, divenne “egemonico” e non fu usato solo per le epistole, ma anche per redigere scritti di natura molto diversa: la tipologia compositiva “epistolare” divenne tanto preponderante da invadere i campi di molti generi letterari, evidentemente assimilati dalla medesima prassi scolastica, finalizzata essenzialmente all’applicazione tecnica, in ambito notarile e giuridico, degli insegnamenti retorici³. Noi adesso siamo abituati a pensare che le epistole non siano componimenti di alta letteratura (a meno che non si tratti di Cicerone o Plinio); invece in quei secoli (dal XIII al XV) rappresentarono uno dei prodotti letterari più eccelsi.

Non è il caso di tracciare qui la lunga e complessa storia dell’*ars dictaminis*, che nasce a Montecassino, nell’ultimo quarto dell’XI secolo, in connessione con la “guerra diplomatica” scaturita dalla lotta per le investiture⁴. Poi si spostò a Bologna e ancora nelle scuole della Francia meridionale; poi tornò prepotentemente in Italia, dove si insediò presso le cancellerie del papa e dell’imperatore Federico II di Svevia. Qui ci soffermeremo solo sulla fase evolutiva finale e suprema del XIII secolo, un secolo che da Giuseppe Toffanin (1942) è stato definito “senza Roma”, con una definizione che deriva da un preconetto di un medioevo buio e privo di cultura, in attesa di ritrovare splendore nell’Umanesimo. Certo l’Umanesimo cambiò radicalmente la concezione letteraria, soprattutto nel rapporto con i classici (sia latini che greci). Ma non è che i classici non venissero letti anche nel XIII sec.; è

nelle cancellerie italiane (secoli V-XV), cur. S. Gioanni, P. Cammarosano, Trieste 2013, pp. 253-282.

³ B. Grévin, *L’ars dictaminis, discipline hégémonique (fin XII^e-début XIV^e s.): mutations et idéologisation d’un art d’écrire médiéval, entre trivium, droit et exégèse*, in *Frontières des savoirs en Italie à l’époque des premières universités (XIII^e-XV^e siècles)*, cur. J. Chandelier, A. Robert, Rome 2015, pp. 17-80.

⁴ Su questa ipotesi cfr. soprattutto A. M. Turcan-Verkerk, *L’art épistolaire au XII^e siècle. Naissance et développement de l’ars dictaminis (1080-1180)*, «Annuaire de l’École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques», 140 (2009), pp. 155-158. Per un quadro bibliografico complessivo si rimanda ora al manuale, *‘Ars dictaminis’. Handbuch der mittelalterlichen Briefstillehre*, cur. F. Hartmann, B. Grévin, Stuttgart 2019, aggiornato e scritto a molte mani dai maggiori specialisti.

solo che non venivano assunti a punti di riferimento ineludibili, perché gli uomini del XIII sec. avevano un'idea di evoluzione storica e culturale assai diversa da quella che avrebbero avuto gli Umanisti. Per fare un esempio immediato e chiaro: se per gli Umanisti (da Petrarca in poi) Cicerone era il modello indiscusso di latino letterario, per il *dictator* Boncompagno da Signa (XIII sec. in.) quel modello era ormai superato e inutilizzabile, tanto che poteva e doveva essere sostituito; non conveniva neanche più leggerlo e insegnarlo: e Boncompagno, vantandosi di non aver mai letto Cicerone (cioè, senza banalizzazioni, di non averlo mai fatto oggetto di lezioni universitarie e di commento), fu autore di una *Rhetorica novissima*⁵, che andava a soppiantare la *Rhetorica vetus* e la *Rhetorica nova*, cioè rispettivamente il *De inventione* di Cicerone e la *Rhetorica ad Herennium* (che pure si riteneva ciceroniana).

Ancora più particolarmente, qui ci soffermeremo sullo sviluppo di quella particolare tradizione retorica che a partire dall'inizio del Novecento è stata chiamata "Scuola capuana", cui appartennero importanti autori, come Tommaso di Capua, Riccardo da Pofi, Nicola da Rocca e in particolare Pier della Vigna. In particolare, attraverso gli epistolari di Tommaso di Capua e soprattutto di Pier della Vigna, che furono copiati in centinaia di esemplari⁶, quello stile ebbe un successo enorme nell'intera Europa, fino a tutto il XV secolo, anche oltre la nascita e l'affermazione dell'Umanesimo⁷.

La maggior parte dei lettori, tra i vari nomi appena elencati, ricorderà solo quello di Pier della Vigna, magari trasformato nella forma più scorretta "delle Vigne", perché è stato reso immortale da Dante. «Io son colui che tenni ambo le chiavi / del cor di Federigo, e che le volsi, / serrando e diserrando, sì soavi, / che dal secreto suo quasi ogn'uom tolsi».

⁵ Dell'opera è ora in corso l'edizione coordinata da P. Garbini, con la partecipazione di chi scrive e di Enrico Artifoni ed Emanuele Conte.

⁶ H. M. Schaller, *Handschriftverzeichnis zur Briefsammlung des Petrus de Vineia*, Hahn 2002 (MGH Hilfsmittel, 18); Id. *Handschriftenverzeichnis zur Briefsammlung des Thomas von Capua*, cur. K. Stöbener, M. Thumser, Wiesbaden 2017 (MGH Hilfsmittel, 30).

⁷ Cfr. B. Grévin, *Rhétorique du pouvoir médiéval: les «Lettres» de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIII^e- XV^e siècle)*, Rome 2008.

Questi versi (58-61) del XIII canto dell'*Inferno* di Dante, quelli con cui Pier della Vigna si presenta al suo interlocutore, quasi certamente trovano ispirazione diretta proprio nell'elogio in onore di Pier della Vigna, contenuto nell'epistolario attribuito a quest'ultimo (III, 45)⁸. Egli, nato a Capua intorno al 1195 e morto quasi certamente suicida nel febbraio del 1249, ricoprendo l'incarico di protonotario (primo tra i notai) e di logoteta (responsabile dell'amministrazione fiscale dello stato, ma anche voce dell'imperatore) fu per molti anni il più influente funzionario dell'amministrazione sveva, fino a quando non cadde in disgrazia verso la fine del 1248. È il suo elogio, scritto da Nicola da Rocca successivamente al settembre del 1245, a contenere l'espressione che è fonte dei versi danteschi: «hic est [...] qui tamquam Imperii claviger claudit, et nemo aperit, aperit, et nemo claudit», cioè «questi è [...] colui che, tenendo le chiavi dell'Impero, chiude ciò che nessun altro può aprire e apre ciò che nessun altro può chiudere»⁹ (che comunque è citazione biblica di *Apoc.* III 7).

La circostanza che Dante dedichi non solo, di fatto, un intero canto a Pier della Vigna e che, inoltre, lo faccia parlare proprio con le parole che trovava nell'elogio contenuto nel suo epistolario ci rende ben consapevoli della grande notorietà del personaggio. È certamente vero che Dante trovava nella sorte del Capuano, ingiustamente infamato dagli invidiosi secondo la sua descrizione, omologie con la sua vicenda personale, ma l'ispirazione gli fu certamente data anche dalla enorme diffusione della sua opera. In effetti, il cosiddetto epistolario di Pier della Vigna è un'opera estremamente importante sotto un duplice profilo: sia perché costituisce una

⁸ Il testo è edito innanzitutto in Nicola da Rocca, *Epistolae*, ed. F. Delle Donne, Firenze 2003 (Edizione nazionale dei testi mediolatini 9), nr. 15, pp. 29-34, cui si rimanda. Una edizione recente, con traduzione italiana, della raccolta attribuita a Pier della Vigna è *L'epistolario di Pier della Vigna*, ed. E. D'Angelo, F. Delle Donne, A. Boccia, T. De Angelis, R. Gamberini, Ariano Irpino - Soveria Mannelli, 2014: di tale raccolta costituisce l'epistola III, 45. La precedente edizione era a cura di Johann Rudolf Iselin (Iselius), *Petri de Vineis iudicis aulici et cancellarii Friderici II Imperatoris epistolarum, quibus res gestae ejusdem Imperatoris aliaque multa ad historiam ac jurisprudentiam spectantia continentur*, libri VI, Basileae 1740.

⁹ In Nicola da Rocca, *Epistolae* cit., nr. 15.

fonte primaria per la ricostruzione di molte vicende politico-istituzionali che riguardano Federico II, sia perché va certamente riconosciuta la centralità del suo stile retorico nella storia letteraria del XIII secolo.

Pier della Vigna della vita culturale della corte dello svevo costituì il fulcro, e le sue composizioni epistolari godettero di una diffusione amplissima e furono lette, imitate e ammirate per secoli in tutta Europa. Le sue lettere possedevano il pregio di miscelare portentosamente la ricchezza dell'espressione e la ricercatezza dell'eloquio con la precisione logica e la virulenza ideologica. In esse si raggiunse l'estrema sintesi delle formulazioni filosofiche dell'epoca sulla genesi e sulla natura del potere imperiale, che trovarono nella corte dello Svevo il campo più fertile e fecondo. La titanica lotta di Federico contro la supremazia papale aveva consentito ed esaltato questa produzione letteraria dalle forti connotazioni politiche. Ma certo non si poteva contrastare la potenza papale senza avere a disposizione, come strumento di lotta, uno stile e una lingua efficaci, da contrapporre a quelli usati dalla cancelleria papale, che allora deteneva la palma della perfezione. Questa fu la funzione che fu chiamato ad assolvere Pier della Vigna: per vincere le battaglie sul piano politico bisognava contrastare il nemico anche sul piano della cultura e dimostrare che la letteratura fiorita nel giardino dell'impero era di una bellezza e di una qualità superiore a quella dell'avversario. La retorica magniloquente e pomposa, la lingua ricca e accurata adoperata da Pier della Vigna ben si attagliavano al tono della politica di Federico II. E quello stile divenne emblematico, capace di caratterizzare la produzione di un intero ambiente e di un'intera epoca.

L'epistolario è tramandato da circa 125 codici che, in vario modo, raccolgono il materiale in maniera sistematica (in forme da 5 e da 6 libri), nonché da altrettanti, all'incirca, che ne trasmettono frammenti, florilegi o singole lettere¹⁰. Tutti

¹⁰ Cfr. H. M. Schaller, *Zur Entstehung der sogenannten Briefsammlung des Petrus de Vineia*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 12 (1956), pp. 114-59 (ri pubbl. in Id., *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze*, MGH Schriften 38, Hannover 1993, pp. 225-70). Su una nuova riorganizzazione della tradizione, tuttavia, si consenta il rimando a F.

questi testimoni – assieme ad altri cinquanta circa andati dispersi o distrutti in epoca moderna – possono dare un’idea piuttosto precisa di quanto ampia sia stata la diffusione dei testi attribuiti a colui che fu protonotario e logoteta imperiale. Essi furono raccolti non come fonte per ricostruzioni storiche (uso divenuto prevalente tra XIX e XX secolo), ma per la loro funzione di modello comunicativo, sia ideologico che retorico: ciò spiega perché l’epistolario venne ordinato non secondo la cronologia, ma il contenuto delle lettere.

Il motivo per cui le lettere di Pier della Vigna abbiano goduto, anticamente, di tanta fortuna, non solo manoscritta ma anche a stampa, risiede non solo nel loro significato politico e quindi nel loro interesse storico, ma anche e soprattutto nel loro particolare rilievo retorico. I testi contenuti nella raccolta attribuita a Pier della Vigna furono inizialmente concepiti come *epistolae*, di tipo sia ufficiale sia privato, ma vennero successivamente trasformati in *dictamina*, ovvero in modelli esemplari di tipo retorico-formale o argomentativo-politico. E vennero poi attribuiti tutti a Pier della Vigna, anche quelli che non gli appartenevano: egli era il *dictator* più illustre dell’epoca e il suo nome dava garanzia assoluta di bellezza stilistica e perfezione formale.

Si tratta di uno stile che caratterizza un intero ambiente, come possiamo capire dall’avvio di uno scambio tra Pier della Vigna e Nicola da Rocca. Proprio quest’ultimo cercò la protezione di Pier della Vigna¹¹, attraverso la dimostrazione dei propri mezzi retorici. Proviamo a vedere l’inizio della lettera con cui Nicola, senza rivelare il suo nome (egli è definito «incognitus»), scrive a Pier della Vigna: una sorta di esame per dimostrare la propria competenza ed essere promosso a notaio della cancelleria imperiale.

Delle Donne, *Alle origini della organizzazione in summa delle epistole di Pier della Vigna*, in *Der mittelalterliche Brief zwischen Norm und Praxis*, cur. F. Hartmann, B. Grévin, Wien – Köln – Weimar 2020, pp. 69-85.

¹¹ L’epistola è edita nella citata ed. di Nicola da Rocca, *Epistolae* cit., nr. 2. Il ms. BnF, Paris, Lat. 8567 riporta la prima delle due lettere come indirizzata a Pier della Vigna e a Guglielmo di Tocco: tuttavia, nella lettera Nicola si rivolge a una sola persona, come rivela il vocativo «domine» usato all’inizio della quinta frase. A rispondere, in ogni caso, fu il solo Pier della Vigna.

Uno dei tratti maggiormente distintivi è dato dall'uso del *cursus*. I *cursus* sono le clausole ritmiche poste soprattutto alla fine delle frasi, e sono il principale segno di riconoscimento della prosa di quest'età. Per comodità li segno all'interno del testo (*velox*, cioè -' - - / - - -' - = v; *tardus*, cioè -' - / - - -' - - = t; *planus*, cioè -' - / - - -' - = p) più significativi (sottolineati nei cola più rilevanti).

La lettera comincia con un periodo ampio, articolato e molto complesso:

Etsi conceptum iam diutini temporis tràctu propòsitum (t), quod torpentis hucusque silènti(i) sera perstrinxit (v), imprudentie rìgor infòrmat (p) et negligentie fere [sere?] nòta respèrgit (p), caute tamen macula purgàtur inèrtie (t) et imprudentie sic livor ablùitur (t), quo, quanquam scribentis aviditas hactenus sibi quodammodo displicendo silùerit (t), salubrius tamen speràvit et crèdedit (t), ut tacentis coloni qualitas cognoscerètur a frùctibus (t), quam operum experimenta suorum improvisa relatione iactàntia testarètur (v).

Nonostante che la rigidità imposta dall'imprudenza dell'atto dia forma e l'evidenza della tarda negligenza caratterizzi il proposito concepito da lungo tempo, che finora la serratura del torpido silenzio ha tenuto imprigionato, tuttavia la macchia dell'inerzia è un po' cancellata e la vergogna dell'imprudenza è un po' mitigata dal fatto che, sebbene il desiderio di chi scrive sia rimasto sinora silenzioso in maniera tale da procurargli dispiacere, tuttavia ha sperato in una certa salvezza e ha creduto che la qualità del taciturno contadino possa essere riconosciuto dai frutti: qualità di cui l'impudenza di questa impreveduta lettera può offrire testimonianza con la sperimentazione di ciò che offre.

L'esordio è basato, innanzitutto, sul nesso *etsi-tamen*, di sicuro effetto, in quanto costituiva un esordio piuttosto tipico, utilizzato in diversi documenti imperiali¹², e anche in altre lettere dello stesso Nicola¹³. Ma il periodo appare particolarmente ricercato non solo per l'uso del nesso iniziale, ma anche e soprattutto per la sapiente e intricatissima organizzazione sintattica, che – come di sovente capita – anticipa il complemento oggetto *propositum*, separato dall'aggettivo

¹² Cfr. Petrus de Vineia, *Epp.*, I, 3; I, 28, II, 37, 1 (dell'ed. Iselin); III 47, etc.

¹³ Cfr. i docc. 21, 22 (di Pier della Vigna), 41, 47, 113, 151 (di incerta attribuzione) contenuti in Nicola da Rocca, *Epistolae* cit.

corrispondente *conceptum* con l'intromissione dell'ablativo *tractu* e del relativo complemento di specificazione con attributo *diutini temporis*. L'attesa del *dicolon* contenente i due soggetti (costruiti ognuno con propri verbi e con propri complementi di specificazione), avviata dalla congiunzione *etsi* e finalmente conclusa da *tamen*, è prolungata dalla relativa, introdotta dal *quod*, ancora legata al complemento oggetto iniziale. Ma quell'attesa si viene a confondere con quella generata dall'iniziale *etsi*, che viene poi rilanciata dal successivo *tamen*, che fa cominciare una nuova parte di frase, connessa alla prima, anch'essa retta da due soggetti; nella quale, tuttavia, si inseguono proposizioni concessive, comparative, consecutive e relative, che si rilanciano e si intersecano a vicenda, rendendo la costruzione sintattica un labirinto in cui diventa arduo mantenere la giusta direzione. Gli esordi erano considerate le parti più importanti delle lettere, quelle in cui il *dictator* aveva modo di rivelare tutta la sua perizia oratoria. E la cosa ci viene confermata anche in questa lettera, e non solo dal complesso e articolato uso della sintassi, ma anche dal ritmo, determinato da un uso dei *cursus* che accompagna i diversi *cola* della frase, cominciando con l'ampio *cursus tardus* di *tractu propositum*, proseguendo con una serie di *cursus plani*, e terminando, come da prassi, con il finale *cursus velox* che batte il tempo di *iactantia testaretur*. In quest'esordio, Nicola, poi, fa anche sfoggio di inventiva metaforica, quando parla della *silentii sera*¹⁴, della *purgata macula inertie*¹⁵ e della *qualitas tacentis coloni*¹⁶, che viene riconosciuta *a fructibus*. Insomma, in questo esordio troviamo compendiate un po' tutte le caratteristiche dello stile di Nicola da Rocca.

Si è detto, prima, della valenza politica di questo stile: per comprenderne la portata, ci soffermeremo qui sulla prima epistola della raccolta attribuita a Pier della Vigna. La lingua usata è la stessa che caratterizza pressoché tutta la produzione prosastica della corte federiciana, e soprattutto quella delle epistole uscite dalla cancelleria imperiale. Si tratta,

¹⁴ L'immagine viene ripresa anche nella risposta di Pier della Vigna. Ma metafore molto simili vengono impiegate anche nei docc. 1, 15, 28, 68, 120 e 122 dell'ed. di Nicola da Rocca.

¹⁵ Cfr. anche i docc. 51 e 115 dell'ed. di Nicola da Rocca.

¹⁶ Cfr. anche la risposta di Pier della Vigna e la lettera 9 dell'ed. di Nicola da Rocca cit..

dunque, di una lingua che determina uno *stilus supremus*, estremamente elaborato, capace di generare nel lettore, o meglio nell'ascoltatore (queste composizioni erano fatte per la lettura ad alta voce), un forte impatto grazie alla creazione di immagini e metafore sorprendenti. Ma è uno stile, quello, capace anche di risultare eccezionalmente complesso, spesso difficilmente comprensibile persino per i contemporanei. Il giurista Odofredo Denari affermava – forse col tono polemico del glossatore che ricerca la certa formulazione del diritto – che Pier della Vigna si esprimeva sì *in supremo stilo* ma *obscurè*¹⁷: coniugando indissolubilmente la difficile intelligibilità con la perfezione formale, egli esprimeva in maniera compiuta i canoni dell'*ars dictaminis* dell'epoca. Se da un lato, era quella la lingua più adatta a rappresentare la ieraticità della potenza imperiale, dall'altro era proprio in essa che un'epoca abituata ai preziosismi del *trobar clus* e del *trobar ric* riconosceva le forme più sublimi di bellezza ed eleganza espressiva.

Il momento in cui la produzione retorica della cancelleria sveva raggiunse il suo vertice coincise con quello in cui si fece più violento lo scontro tra Federico II e papa Gregorio IX, che si accese intorno al 1239, quando, cioè, si acuì anche il conflitto imperiale con i Comuni dell'Italia settentrionale, appoggiati e sostenuti dal papa, che scomunicò l'imperatore, per la seconda volta dopo quella del 1227: a implicita conferma di quanto veniva già spiegato nello pseudo-tacitano *Dialogus de oratoribus* (36), laddove si dice che «magna eloquentia, sicut flamma, materia alitur et motibus excitatur et urendo clarescit», cioè che «la grande eloquenza, come la fiamma, si alimenta con la sua materia e si ravviva col movimento e acquista splendore col bruciare».

A lanciare la prima bordata era stato Gregorio IX, o meglio il cardinale Raniero Capocci¹⁸, che per quel papa elaborò le

¹⁷ U. H. Kantorowicz, *Über die dem Petrus de Vineis zugeschriebenen 'Arenga'*, «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 30 (1909), pp. 651-654.

¹⁸ Sul personaggio cfr. soprattutto N. Kamp, *Capocci, Raniero* (*Rainerius de Viterbio, Rainerius, Ranerius, Reinerius*), in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVIII, Roma 1975, *ad vocem*.

circolari più violente, il quale, nel maggio-giugno 1239, riferendosi a Federico scriveva un'epistola che, riprendendo la descrizione dell'Anticristo fatta nell'*Apocalisse* (13, 1 ss.), cominciava così:

Ascendit de mari bestia blasphemie plèna nomìnibus (t), que pedibus ursi et leonis òre desèviens (t) ac membris formata cèteris sicut pàrdus (v), os suum in blasphemias divini nominis aperit, tabernaculum eius et sanctos qui in celis habitant similibus impetere iàculis non omittit (v). Hec unguibus et dentibus ferreis cuncta confringere (t) et suis pedibus universa desiderans conculcàre (v), ad diruendum murum catholice fidei occultos olim paràvit arètes (t), at nunc apertas machinas instruit, Ismaelitarum ginnasia animas interimentia construit, et in Christum, humani generis redemptorem, cuius testamenti tabulas stilo pravitatis heretice nititur abolere, fama testànte consùrgit (p). Igitur ammirari desinite omnes, ad quos ab hac bestia contra nos edita perveniunt obloquia blasphemie, si nos omni Deo servitute subiecti detractionum sagittis impetimur, cum nec ab hiis obprobriis immunis Dòminus relinquàtur (v). Ammirari desinite, si iniuriarum in nos mucronem exerit, qui ad perdendum de terra nomen Dòmini iam assùrgit (v). Set potius ut eius resistere aperta veritate mendaciis ac illius confutare fallacias puritatis argumento possitis, caput, medium et finem huius bestie Friderici dicti imperatoris diligènter inspìcite (t)¹⁹.

Si leva dal mare la bestia piena di nomi blasfemi, la quale, imperversando con i piedi di orso e la bocca di leone, e fatta, nelle altre membra,

¹⁹ *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, ed. C. Rodenberg, I, Hannoverae 1883-1894 (MGH, Epp. saec. XIII), pp. 646-654, nr. 750: il passo citato è a p. 646. Fu sicuramente Raniero Capocci a scrivere questo violentissimo manifesto antifedericiano. Per l'attribuzione e la datazione cfr. H. M. Schaller, *Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhundert*, in *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II von Hohenstaufen*, cur. G. Wolf, Darmstadt 1982², pp. 418-448: p. 433 e nota 60, che fa anche una dettagliata disamina della battaglia delle cancellerie aperta da questa lettera. Il saggio fu pubblicato la prima volta in *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1972, pp. 924-947; ed è stato ristampato in H. M. Schaller, *Stauferzeit* cit., pp. 25-52. Su tali questioni si rimanda a F. Delle Donne, *Il papa e l'anticristo: poteri universali e attese escatologiche all'epoca di Innocenzo IV e Federico II*, «ArNos. Archivio normanno-svevo. Testi e studi sul mondo euromediterraneo dei secoli XI-XIII», 4 (2013-2014), pp. 17-43.

a mo' di pantera, apre la sua bocca per bestemmiaire contro il nome di Dio e non tralascia di assaltare con simili dardi il Suo tabernacolo e i santi che abitano nel cielo. Questa, desiderando distruggere tutto con le sue unghie e con i suoi ferrei denti, e calpestare con i suoi piedi ogni cosa, ha da tempo preparato, di nascosto, arieti contro la fede e ora costruisce apertamente macchine da guerra, mette su scuole capaci di deviare le anime degli Ismaeliti e si alza contro Cristo, il redentore del genere umano, le cui tavole del testamento vuole cancellare con lo stilo della pravità eretica, come attesta la fama. Voi tutti, a cui arrivano le ingiurie blasfeme emesse da questa bestia contro di noi, smettetela di meravigliarvi se noi, che siamo sottomessi completamente al servizio di Dio, veniamo assaliti dalle frecce delle denigrazioni, dato che da questi obbrobri neanche il Signore rimane incolume! Smettetela di meravigliarvi se essa sguaina contro di noi la spada delle ingiurie, che si alza già a cancellare dalla terra il nome del Signore! Piuttosto, per poter resistere con chiara verità alle sue menzogne e confutare con argomenti di purezza i suoi inganni, guardate attentamente la testa, il corpo e la coda di questa bestia, di Federico chiamato imperatore.

Federico II veniva assimilato alla bestia dell'apocalisse, al drago satanico, al martello che avrebbe distrutto l'universo, al serpente, al preambolo dell'Anticristo, che aveva osato addirittura proferire le più terribili tra le bestemmie.

Set quia minus bene ab aliquibus credi posset, quod se verbis non illaqueaverit oris sui, probationes in fidei victoriam sunt parate, quod iste rex pestilentie a tribus barattatoribus, ut eius verbis utamur, scilicet Christo Iesu, Moyse et Machometo, totum mundum fuisse deceptum, et duobus eorum in gloria mortuis, ipsum Iesum in ligno suspensum manifeste proponens, insuper dilucida voce affirmare vel potius mentiri presumpsit, quod omnes illi sunt fatui, qui credunt nasci de virgine Deum, qui creavit naturam et omnia, potuisse; hanc heresim illo errore confirmans, quod nullus nasci potuit, cuius conceptum viri et mulieris coniunctio non precessit, et homo nichil debet aliud credere, nisi quod potest vi et ratione nature probare²⁰.

Ma poiché da alcuni potrebbe non essere creduto pienamente, perché non li ha irretiti direttamente con le parole uscite dalla sua bocca, ecco pronte le prove per la vittoria della fede: questo re pestilenziale dichiarò pubblicamente che tutto il mondo è stato ingannato da tre imbroglioni – per usare le sue parole – cioè da Gesù Cristo, Mosè e Maometto, e che, mentre due di loro morirono in gloria, Gesù fu appeso a

²⁰ *Epistolae saeculi XIII cit.*, p. 653.

una croce; osò, poi, con chiara voce affermare, o meglio mentire, che sono sciocchi tutti quelli che credono che Dio, che ha creato la natura e ogni cosa, sia potuto nascere da una vergine; confermando questa eresia con quell'errore, secondo cui non può nascere se non chi sia stato concepito dalla precedente congiunzione di un uomo e di una donna, e che l'uomo non deve credere ad altro se non a ciò che può dimostrare con la forza naturale della ragione.

Erano accuse terribili, di una violenza inaudita, che facevano di Federico non solo un eretico scismatico, ma una personificazione di satana. Non si potevano ignorare: venivano dal papa, la più alta autorità spirituale, che condivideva con l'imperatore la signoria del mondo. Ebbe inizio, così, una guerra di cancellerie, a cui presero parte i più illustri prosatori del tempo, che, anzi, proprio in quest'occasione, ebbero modo di affinare le loro armi retoriche.

A quel primo manifesto papale la cancelleria di Federico, nel luglio del 1239, rispose con un'epistola il cui *incipit* è «in exordio nascentis mundi», «nell'esordio del mondo nascente». Bisognava reagire con le stesse armi. I toni dovevano essere altrettanto violenti. Per cui citando sempre dall'*Apocalisse* di Giovanni (6, 4), che costituiva il punto di partenza del manifesto papale, si ribaltavano del tutto le accuse e si accusava il papa di essere la vera bestia demoniaca.

Scripsit enim suo (solo?) nomine papa, nos bestiam ascendentem de mari, plenam nominibus blasphemiae pardique varietatibus circumscriptam (v). Et nos ipsum beluam illam assèrimus (t), de qua legitur: «et exiuit alius equus rufus de mari, et qui sedebat super ipsum, sumebat pacem de terra, ut uiuentes inuicem se interficiant»²¹.

Il papa (solo di nome?) ha scritto in suo nome che noi siamo la bestia che si leva dal mare, piena di nomi blasfemi e maculata come una pantera. Ma noi diciamo che è lui quella bestia di cui si legge: «uscì dal mare un altro cavallo rosso, e chi sedeva su di esso toglieva la pace dalla terra, perché gli uomini possano uccidersi a vicenda».

E poi si proseguiva rintuzzando a una a una le accuse, rinviandole al mittente.

²¹ La lettera è la I, 31 dell'epistolario di Pier della Vigna. Pubblicata anche in *Historia diplomatica Friderici secundi*, ed. J. L. A. Huillard-Bréholles, V, Paris 1857, pp. 348-349, dove invece di «suo nomine» si scrive, forse a ragione, «solo nomine».

Nam a suae promotionis tempore iste pater non misericordiarum sed discordiarum, desolationis et non consolationis sollicitus procurator, totum mundum ad scàndala excitàuit (v). Et ut uerba sua recto sensu interpretemur, ipse, draco magnus, qui seduxit universum orbem, Antichristus est, cuius nos dixit esse preambulum, et alter Balaam, conductus suo pretio, ut malediceret nobis, princeps per principes tenebrarum, qui abusi sunt prophetiis. Hic est angelus prosiliens de abyssu, habens phiolas plenas amaritudine, ut mari et terrae noceat.

Infatti dal momento della sua elezione, questo padre non della misericordia, ma della discordia, difensore attento della disperazione, non della consolazione, ha eccitato tutto il mondo allo scandalo. E se vogliamo interpretare correttamente le sue stesse parole, egli, il grande serpente che ha sedotto tutta la terra, è l'Anticristo, del quale ci disse di essere il precursore, e il novello Balaam, condotto a suo prezzo a maledirci, principe attraverso i principi delle tenebre che hanno abusato delle profezie. Egli è l'angelo che sale dall'abisso, con le ampolle piene di amarezza, per far del male al mare e alla terra.

Si tratta di un'epistola contenuta nel primo libro dell'epistolario di Pier della Vigna, ma è messa quasi in conclusione, come la trentunesima. Essa è probabilmente la più violenta tra quelle relative allo scontro tra impero e papato, costruita con una tecnica contrappositiva molto ben elaborata. E rappresenta un punto di non ritorno: dopo non si sarebbe più potuto dare quartiere. Tanto che il mondo si spaccò in due: un mondo che, così come già aveva originariamente argomentato sant'Agostino, e così come veniva diffusamente ricordato grazie alla enorme diffusione che ebbero le profezie sibilline e i trattati di Gioacchino da Fiore, sapeva di essere arrivato al crepuscolo dell'ultimo giorno e attendeva come imminente la sua fine, preannunciata dall'arrivo dell'Anticristo, preceduto a sua volta dall'Imperatore della fine dei tempi²².

Tuttavia, l'epistolario attribuito a Pier della Vigna non comincia con questa lettera, ma con una che, pur essendo cronologicamente successiva, poteva essere più significativa. E l'epistola che comincia con le parole «Collegerunt pontifices»,

²² Per un approfondimento su tali tematiche si rimanda a F. Delle Donne, *Federico II: la condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Roma 2012, pp. 13-64.

conservando interamente il valore polemico politico, dimostra indubbiamente una qualità retorico-letteraria più alta, capace com'è di alternare gli stili, passando dal registro biblico-apocalittico a quello satirico-antifrastico.

Sin dall'inizio già si intravede l'uso di una tecnica nuova: non quella violenta dell'aggressione rabbiosa, ma quella ironica della parodia beffarda, che, rovesciando le posizioni, destabilizza l'avversario. Modificando e adattando ancora una volta un passo biblico – questa volta si tratta della descrizione che il Vangelo di Giovanni (11, 48) fa della riunione del Sinedrio in cui si decide la morte di Cristo – comincia così:

Collegerunt pontifices et pharisei consilium in unum, et aduersus principem et Romanorum imperatorem conueniunt (v). «Quid facimus?», inquiunt; «quia hic homo de hostibus sic triumphat, si sic ipsum dimittimus, omnem sibi subiciet gloriam Lombardorum, et more Cesareo ueniens non tardabit, ut posse nobis et locum auferat, et destruat gentem nostram (v)»²³.

I pontefici e i farisei si riunirono assieme in consiglio, e si mossero contro il principe e l'imperatore dei Romani. Che facciamo?, dicono; poiché quest'uomo trionfa in tal modo sui nemici, se lo facciamo fare, sototmetterà a sé tutta la gloria dei Lombardi, e, muovendosi secondo il costume imperiale, non tarderà a toglierci il potere e la sede, e a distruggere la nostra gente.

Come nell'*Evangelium secundum marcas argenti*, lo scherzoso vangelo secondo i marchi d'argento contenuto nei *Carmina Burana*²⁴, anche in questa sorta di «centone» biblico la sacra scrittura viene impiegata per mettere implicitamente in ridicolo la gerarchia ecclesiastica. Certo, se ci fermasse a questo *incipit*, il registro dell'epistola potrebbe sembrerebbe identico a quello aspro e implacabile che si riscontra negli altri prodotti della propaganda ufficiale. Tuttavia, procedendo oltre nella lettura, il carattere dirompente viene fuori con evidenza. Nella sua parte centrale il discorso si fa improvvisamente più vivace:

²³ Si tratta dell'*incipit* della prima lettera dell'epistolario di Pier della Vigna.

²⁴ *Carmina Burana*, edd. A. Hilka, O. Schumann, B. Bischoff, Heidelberg 1930-1970, nr. 44. Del testo esistono anche altre due redazioni più ampie, di cui fornisce l'edizione P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart 1963², pp. 184-188.

Petrus autem, ut legitur, ad Portam ueniens Speciosam: «Nec aurum nec argentum hàbeo», dixit clàudo (v). Tu uero si forsan incipit aceruus pecuniae minui, quem adoras, statim cum claudio claudicas, quaerens anxie quae sunt mùndi (v). Sed qui, Christo iubente, predicas tanquam pastor Ecclesiae paupertatem, cur refugis quod hortaris, quaerens semper ut còpules aurum àuro (v)? [...] De celo namque, si bene recolis, descendit linteum super Petrum, cui «Surge, macta et comede» dictum est, dum oraret; qui tamen immunda comedere noluit, quamuis esset dira esùrie stimulàtus (v). Tu uero ad hoc uiuis, ut comedas, in cuius uasis et ciphis aureis scriptum est: «Bibo, bibis»; cuius uerbi preteritum sic frequenter in mensa repetis et post cibum, quod quasi raptus usque ad celum tertium, Hebraice, Grece lòqueris et Latine (v). Postquam autem impleta fuerit uentris ingluuies et stomachus usque ad summum eius, tunc super pennas uentorum estimas te sedere; tunc Romanorum tibi substat imperium; tunc adferunt munera reges terre; tunc uinum mirabiles cito facit exercitus; tunc seruiunt omnes gèntium natiònes (v)²⁵.

Allora l'apostolo Pietro, a quanto si legge, venendo alla Porta Bella: «Non ho oro né argento», disse allo zoppo. Tu, invero, qualora il cumulo di monete, che adori, cominci a ridursi, subito zoppichi con lo zoppo, cercando ansiosamente le cose del mondo. Ma tu, che, secondo il comandamento di Cristo, predichi la povertà come pastore della Chiesa, perché ti allontani da ciò che esorti a fare, mirando sempre ad accumulare oro su oro? [...] Infatti, se bene tieni in mente, scese su Pietro una tovaglia, e a lui che pregava fu detto «Alzati, ammazza e mangia»; ed egli non volle mangiare cose immonde, nonostante fosse punto dalla dura fame. Ma tu per questo vivi, per mangiare, e sui tuoi bicchieri e sulle tue tazze d'oro è scritto: «Bevo, bevi»; a tavola, e dopo aver mangiato, ripeti il passato di quel verbo così frequentemente, che, quasi rapito fino al terzo cielo, parli in ebraico, in greco e in latino. E dopo che il tuo ingordo ventre e il tuo stomaco si sono riempiti fino al limite, allora credi di sedere sulle ali dei venti; allora ti è sottomesso l'impero; allora i re della terra ti portano doni; allora il vino ti porta subito mirabili eserciti; allora ti servono tutte le nazioni e tutte le genti.

Si inizia con una citazione sentenziosa degli *Atti degli Apostoli* (3, 1-6), col riferimento alla predicazione della povertà. Ma se l'apostolo Pietro, che non aveva oro e argento, dona al

²⁵ Ep. I 1, parr. 12-17.

mendicante zoppo ciò che ha, cioè la fede in Cristo, con la quale permette allo zoppo di camminare, per papa Gregorio quel miracolo avviene al contrario: è lui che diventa zoppo, e la sua sete di ricchezza lo rende un accattone pitocco, che non riesce a tenere lontane le tentazioni del mondo. Insomma, il passaggio al registro farsesco è stato fatto, e trova piena applicazione nella descrizione dei vizi di Gregorio IX. La prosa è maliziosamente costruita per rappresentare, in maniera complessa, il contrasto tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, tra ciò che è vero e ciò che è desiderato: è espresso dapprima il sogno della comunità cristiana che il papa ossequi l'ideale della povertà cristiana, ancora una volta attraverso la contrapposizione tra il rifiuto di Pietro delle cose impure e il desiderio di Gregorio delle cose terrene; poi viene descritto il sogno papale di assoggettare il mondo. Ma se Pietro, secondo il riferimento agli *Atti degli Apostoli* (10, 10), ha visioni di mistica purezza per effetto dell'estasi contemplativa, Gregorio rivendica la sua supremazia per effetto di deliri etilici, altrettanto celestiali, ma meno venerabili.

Certo, non può non risultare ridicola l'immagine di un Gregorio IX che, come uno studentello, ripassa il verbo *bere*, e che, quando si è esercitato a perfezione sul passato, tra i fumi dell'alcol, comincia a parlare, anzi a straparlare in tutte le lingue del mondo, vedendo omaggi alla sua potenza ed eserciti, evanescenti come il vino contenuto nella coppa ormai svuotata. Ma, in realtà, c'era poco da ridere! Gregorio IX rispose immediatamente con una nuova violentissima lettera, che si richiamava alla precedente federiciana sin dall'*incipit*, *Convenerunt in unum adversus christum Domini*²⁶, e che ribadiva il solito concetto: Federico era l'Anticristo apportatore di scelleratezze e di distruzione.

Il conflitto tra Gregorio IX e Federico II era destinato ancora a durare e a estremizzare le posizioni: Federico II avrebbe modificato i termini della propria concezione del potere. La consapevolezza della propria funzione da universalistica si

²⁶ Cfr. H. M. Schaller, *Die Antwort Gregors IX. auf Petrus de Vineia I, 1 'Collegerunt pontifices'*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 11 (1954), p. 140-165 (rist. in Id., *Stauferzeit* cit., p. 197-223), dove la lettera viene anche edita.

trasformò in assolutistica, tesa alla rivendicazione di una supremazia non solo temporale ma anche spirituale²⁷. Ideologia politica e rappresentazione culturale andarono in quegli anni di pari passo; e non poteva essere altrimenti. Un pezzo di questa strada fu compiuto anche in Basilicata, dove nel 1231 furono emanate le *Costituzioni Melfitane*²⁸, il cui proemio costituisce un altro pezzo di altissima letteratura, dove profonda conoscenza della filosofia, della retorica e del diritto si fondono, come naturale in quei secoli. Ma se lo volessimo analizzare dovremmo intraprendere una via troppo lunga e ardua: perciò, per ora, ci fermiamo qui.

²⁷ Cfr. F. Delle Donne, *Il potere e la sua legittimazione: letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Arce 2005, pp. 157-167.

²⁸ L'edizione di riferimento è *Constitutiones Friderici II (Costituzioni Melfitane). Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, ed. W. Stürner, Hannoverae 1996 (MGH Const. II Suppl.). Si veda anche W. Stürner, 'Rerum necessitas' und 'Divina Provisio'. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von Melfi (1231), «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 39 (1983), pp. 467-554.

JEAN-PIERRE CAILLET

*Esaltare il re attraverso il testo e l'immagine:
l'esempio dei Carolingi e la sua lunga posterità*

Abstract: Based on ancient Roman models, the exaltation of the Carolingian sovereign develops first under Charlemagne (cf. his Vita by Eginhard, and his tomb in Aix) and then especially under Charles the Bald (cfr. several religious manuscripts in which the image of the king, mediator between God and the Christian people, is now introduced). Under the latter, moreover, the iconography of the ivory throne probably offered to the pope in 875 suggests a supremacy of the Carolingian monarch over the pontiff himself. This claim, again accompanied by the reference to the Caesars of Antiquity, was later to be taken up by other prestigious sovereigns (in particular Frederick II Hohenstaufen, then, in France, Louis XIV and Napoleon Bonaparte).

Keywords: Carolingian royal iconography; Antique Caesars; Carolingian religious manuscripts

Sappiamo che l'Antichità romana classica ebbe una larga propensione all'esaltazione del principe, sia dal testo che dall'immagine: mi riferisco qui, per attenermi a un caso particolarmente convincente, al *Panegirico di Traiano* dovuto a Plinio il Giovane¹, a cui possiamo associare la narrazione figurativa della campagna contro i Daci sulla famosa colonna² (Fig. 1). E questi usi non mancarono di continuare dopo l'avvento del cristianesimo, come testimonia in particolare l'elogio di Teodosio il Grande pronunciato da Pacato a Roma nel 389³, accanto al quale si può mettere la colonna eretta su un foro di Costantinopoli, e di cui oggi rimangono solo pochi

¹ Plinio il Giovane, *Panegyrique de Trajan*, ed. M. Durry, con introduzione e note di H. A. Chino, Paris 1919.

² F. Coarelli, *La Colonna Traiana*, Roma 1999.

³ *Panegyriques latins*, III, [XI-]XII, ed. É. Galletier, Paris 1955 (rist. 2002).

frammenti⁴; si può ancora menzionare il *missorium* d'argento ora conservato a Madrid, al cui centro spicca la figura di Teodosio in trono che, affiancato dai suoi figli, sovrasta una personificazione di *Tellus*⁵ (Fig. 2): ricordiamo che questi soggetti iconografici apertamente propagandistici erano destinati, come dono, ad alti dignitari. Entrando nel Medioevo, sembra che nel IX sec. si trovino pratiche comparabili sotto i Carolingi: ciò avviene nel contesto di un progetto che intenzionalmente mira al ritorno alla Latinità più pura e alla piena rinascita dell'arte figurativa: politicamente, la restaurazione di un impero occidentale nell'800 si presenta come una delle manifestazioni più significative di questo progetto. Più specificamente, cercherò qui di mostrare fino a che punto l'esaltazione del sovrano, sia letteraria sia nelle arti visive, riprenda ciò che fu prevalente sotto i Cesari, e quali nuove declinazioni possano essere viste in esso, chiamate nei tempi successivi a costituire nuovi riferimenti.

Dobbiamo senz'altro iniziare con ciò che riguarda Carlo Magno, personalità preminente della dinastia. E quanto ai testi che lo riguardano, non è meno necessario considerare in modo prioritario la *Vita Karoli* scritta tra l'817 e l'830 da Eginardo⁶, uno dei consiglieri palatini del grande sovrano franco.

Dal punto di vista della sua struttura, questa biografia è ovviamente ispirata al *De Vita duodecim Caesarum* di Svetonio, talché nel secolo scorso l'eminente storico francese Louis Halphen poté affermare che si sta di fronte ad una tredicesima *Vita*⁷; e, molto più recentemente, l'edizione pubblicata sotto la direzione di Paolo Chiesa⁸ insiste a sua volta sul debito di Eginardo verso il modello latino. Ritroviamo, infatti, lo

⁴ N. Firatli, *La sculpture byzantine figurée au musée archéologique d'Istanbul*. Catalogo rivisto e presentato da C. Metzger, A. Pralong, J. P. Sodini, Paris 1990, pp. 27-29, nn. 55-60.

⁵ H. Schlunk, T. Hauschild, *Hispania antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz 1978, p. 109 e pl. 1.

⁶ Eginardo, *Vie de Charlemagne*, ed. M. Sot, C. Veyrard-Cosme, Paris 2014, pp. XXIII-XXXI, con discussione delle varie proposte precedenti.

⁷ Eginardo, *Vie de Charlemagne*, ed. L. Halphen, Paris 1938 (rist. 1967), pp. X-XI.

⁸ Eginardo, *Vita di Carlo Magno*, ed. P. Chiesa, Firenze 2014.

schema portante applicato da Svetonio: evocazione dell'infanzia e dell'adolescenza; poi, la vita pubblica, con particolare attenzione alle azioni militari e ai rapporti con l'estero, nonché alle imprese edili; ancora, un'immagine della vita privata, compreso un ritratto fisico e morale; infine, la morte. Ma l'edizione co-curata da Michel Sot e Christiane Veyrard-Cosme – pubblicata lo stesso anno di quella di Chiesa – rileva che anche l'influenza di Cicerone è molto percettibile⁹. In effetti, Eginardo applica i tre tipi di eloquenza che quest'altro illustre modello ha distinto. Eloquenza epidittica, in primo luogo, relativa al discorso di lode, attribuendo appunto a Carlo Magno le stesse virtù – *magnanimitas, constantia, pietas, felicitas, patientia, temperantia, liberalitas* – rispetto a quelle prevalenti nelle *Tusculanae*. Poi, l'eloquenza giudiziaria, con insistenza sulle ingiunzioni testamentarie dell'imperatore come monito contro l'appropriazione dei beni ecclesiastici da parte dei laici. Eloquenza deliberativa, in terzo luogo, probabilmente con l'intenzione di sottoporre all'attenzione del lettore una sorta di opposizione tra i tratti del regno di Carlo Magno e quelli, spesso più negativi, del tempo di suo figlio e successore Ludovico il Pio, sotto il quale fu composta questa *Vita*.

Una volta ammesso l'ascendente di Cicerone sulla forma espositiva, è evidente però che, per la costruzione narrativa, è proprio il riferimento svetoniano a dominare. Naturalmente, il materiale specifico di ciascuna delle rubriche deriva dalla conoscenza personale che Eginardo aveva del sovrano e dalle fonti franche (tra cui, in primo luogo, gli *Annales regni Francorum*) che egli poteva consultare: da qui, inevitabilmente, la presentazione di un contesto e la relazione di fatti assolutamente propri di Carlo Magno. Lo stesso vale per molti tratti del suo fisico, del suo carattere, del comportamento e delle sue abitudini. Eppure, anche nella rappresentazione di questi elementi possiamo notare dettagli rivelatori dell'influenza svetoniana¹⁰. Ad esempio, come Augusto, Carlo Magno ascoltava un po' di musica o qualche lettura quando pranzava e, sempre come Augusto, era assai parco nel vino;

⁹ Eginardo, *Vie de Charlemagne*, ed. M. Sot, C. Veyrard Cosme, cit., pp. XXIV-XXVI.

¹⁰ Per tutti questi riferimenti a Svetonio (e alcuni altri), cfr. Eginardo, *Vie de Charlemagne*, ed. L. Halphen, cit., pp. 68-77.

oppure parlava con abbondanza e facilità, e sapeva esprimere tutto ciò che voleva con grande chiarezza, e i suoi abiti quotidiani differivano poco da quelli degli uomini comuni. Poi, come Tiberio, coltivò le arti liberali; o, come Claudio, comunicava, tanto seduto come in piedi, un'impressione di autorità e dignità. E, quando Eginardo afferma che Carlo Magno capiva il greco meglio di quanto lo parlasse, certamente riecheggia il bilinguismo che Svetonio indicò per molti dei suoi Cesari. Da questo semplice sommario, sembra che il riferimento ad Augusto sia il più frequente. Ciò, senza dubbio, assecondava l'intento di erigere Carlo Magno a controparte del più prestigioso dei suoi predecessori. Ma, allo stesso tempo, notiamo che Eginardo non manca di individuare ciò che, toccando il peculiare portato franco e la fede cristiana, segna ai suoi occhi demarcazioni molto lodevoli del sovrano carolingio: così, non manca di menzionare che preferiva il costume nazionale franco a quelli di altre nazioni, e che praticò la religione cristiana scrupolosamente e con grande fervore.

Nel campo dell'immagine, ora, lascerò da parte una statuetta equestre in bronzo di identificazione incerta, così come effigi monetarie la cui iconografia non serve davvero al mio scopo. L'unica rappresentazione figurativa che può essere evocata è quella della sua tomba; ancora solo indirettamente, giacché il monumento, che si trovava nella Cappella Palatina (oggi cattedrale di Aquisgrana), fu distrutto nel 1788 senza che alcun disegno ne fosse stato precedentemente fatto. Dobbiamo pertanto basarci sulla breve descrizione data da Eginardo nella sua *Vita Karoli*, ancorché sulla testimonianza di Antonio de Beatis, cardinale segretario di passaggio ad Aquisgrana nel 1517. Ciò ha portato a proporre una ricostruzione virtuale¹¹. Secondo Eginardo, si trattava di un «*arcus supra tumulum deauratus imagine et titulo extructus*»; vale a dire, probabilmente di una nicchia ad arco – del tipo di *arcosolium* osservabile in molte catacombe romane – con uno

¹¹ J.-P. Caillet, *Que sait-on aujourd'hui du tombeau de Charlemagne à Aix?*, in *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Âge*, cur. B. Boissavit-Camus, F. Chausson, H. Inglebert, Paris 2006, pp. 183-191, con discussione delle proposte precedenti, tra cui quella di Joseph Buchkremer che cito qui di seguito.

sfondo dorato, su cui spiccava l'immagine del sovrano corredata da un'iscrizione, a sormontare la tomba stessa. Grazie ad Antonio de Beatis, abbiamo altri dettagli: in origine, il ricettacolo del corpo doveva essere un sarcofago di marmo con figure umane e cavalli, che al cardinale era parso di costruzione antica. Questo carattere sembra bene corrispondere al sarcofago ora conservato ad Aquisgrana, che rappresenta il rapimento di Proserpina (Fig. 3): il prestigio di un'opera del tempo dei Cesari, la qualità del materiale, l'eccellente fattura delle sculture, così come il carattere 'regale' del tema di Plutone al comando di una quadriga, molto probabilmente giustificavano il riutilizzo per la sepoltura dell'imperatore. D'altra parte, de Beatis aggiunge che sopra il sarcofago si trovava la figura di Carlo Magno, che teneva con una mano un globo e con l'altra una croce: verisimilmente, uno scettro con terminazione cruciforme, come attestato per gli imperatori fin dal V sec., ad esempio su monete di Valentiniano III¹². Piuttosto che di una figura a tutto tondo, si trattava forse di un rilievo, poiché de Beatis usa il termine *relievo* e non *statua* come quando, del resto, evoca una vera e propria scultura tridimensionale. Un ultimo punto, infine, ci sfugge: il sovrano era in piedi o seduto? Si prospettano entrambe le possibilità, se ci riferiamo sia agli usi dell'Antichità per monumenti votivi o funerari sia alle figurazioni di altri sovrani carolingi nei manoscritti. La restituzione che produco qui (Fig. 4), risultante da uno studio dello storico tedesco Joseph Buchkremer all'inizio del XX sec.¹³, è quindi valida solo come una delle due ipotesi. In ogni caso, riprendendo le insegne del potere dell'imperatore cristiano, la tomba di Carlo Magno attualizzò una tipologia tardoantica. L'iscrizione che accompagna l'immagine, trasmessa da Eginardo, lo conferma inequivocabilmente: «sub hoc conditorio situm est corpus Karoli Magni atque orthodoxi imperatoris, qui regnum Francorum nobiliter ampliavit et per annos XLVII feliciter rexit, decessit septuagenarius anno Domini DCCCXIII, indictione VI, V. kal. Febr.». Il modulo è chiaramente ispirato ai modelli di epitaffi

¹² G. Depeyrot, *Le Bas-Empire romain. Économie et numismatique*, Paris 1987, p. 89.

¹³ J. Buchkremer, *Das Grab Karls der Grossen*, in «Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins», 29 (1907), pp. 68-210.

romani, compresa la datazione nel sistema indizionale stabilito da Diocleziano, naturalmente senza tralasciare l'allusione alla fede cristiana più autentica.

Nel contesto della dinastia carolingia, un secondo periodo spicca particolarmente nella prospettiva che ci riguarda, ossia il regno di Carlo il Calvo (840-877): in un Impero ormai diviso e sotto la minaccia degli invasori scandinavi, il potere indebolito del sovrano richiedeva un'ulteriore legittimazione. Questa volta, se non mancano le lodi verbali¹⁴, sono in particolare certe immagini di manoscritti che presentano i tratti più originali e sviluppano il discorso più sostanziale: e ciò sia per la natura dei libri in cui sono integrate, sia per il contenuto iconografico di ciascuna di esse, sia per le loro interazioni con altre immagini nello stesso libro, e infine per il contesto politico-religioso che ne ha determinato la realizzazione e/o la destinazione. Mi concentrerò quindi su ciò che offrono quattro manoscritti, il cui approccio agli aspetti che ci interessano è stato ampiamente rinnovato negli ultimi decenni dal lavoro di tre ricercatori francesi: Dominique Alibert¹⁵, Anne-Orange Poilpré¹⁶ e Joëlle Alazard Fontbonne¹⁷.

¹⁴ In particolare, per quella (amplissima) presente nella *Prima Bibbia* di Carlo il Calvo (della quale discuterò più avanti), cfr. P. E. Dutton, H. L. Kessler, *The Poetry and Paintings of the First Bible of Charles the Bald*, Ann Arbor (Michigan) 1997.

¹⁵ D. Alibert, *Les Carolingiens et leurs images. Iconographie et idéologie*, diss. Paris-Sorbonne 1994. Lo stesso Alibert è autore di diversi saggi sull'argomento, tra i quali: *La majesté du roi: images du souverain carolingien*, «Histoire de l'art», 5/6 (1989), pp. 23-36; *Dieu, le Roi et les Grands à travers la première Bible de Charles le Chauve*, in *Foi chrétienne et Églises dans la société politique de l'Occident du haut Moyen Âge (IVe-XIIe siècle)*, cur. J. Hoareau-Dodinau, P. Texier, Limoges 2004, pp. 465-483; *Naissance des idéologies médiévales dans les images politiques carolingiennes*, in *La puissance royale. Image et pouvoir de l'Antiquité au Moyen Âge*, cur. C.-G. Schwentzel, E. Santinelli-Foltz, Rennes 2012, pp. 85-97.

¹⁶ A.-O. Poilpré, *Charles le Chauve trônant et la Maiestas Domini. Réflexion à propos de trois manuscrits*, «Histoire de l'art», 55 (2004), pp. 45-54, per la maggior parte ripreso nel libro della stessa autrice: *'Maiestas Domini'. Une image de l'Église en Occident, Ve-IXe siècle*, Paris 2005, pp. 252-270.

¹⁷ J. Alazard Fontbonne, *La commande artistique et littéraire de Charles le Chauve*, diss. Paris X-Nanterre 2007.

Il primo di questi manoscritti è quello che viene chiamato la *Prima Bibbia* di Carlo il Calvo, o *Bibbia di Vivien*, in riferimento al conte, abate laico del monastero di Saint-Martin de Tours, che la fece offrire al sovrano nell'845¹⁸. Precisamente, l'immagine del re appare proprio alla fine del manoscritto (fol. 423), mentre riceve dalle mani di undici chierici guidati dal conte Vivien il sacro libro (Fig. 5). Carlo è raffigurato nel registro superiore, in posizione d'onore, circondato da dignitari di corte e in trono sotto una cortina; due personificazioni di virtù gli offrono corone, ed egli è direttamente sotto la mano di Dio, che esce da una nuvola. La scenografia lo definisce, dunque, quale intermediario privilegiato tra la sfera celeste e il mondo terrestre. La tarda Antichità aveva già conosciuto il processo di inserimento dell'immagine di un prestigioso destinatario all'interno di un manoscritto a lui dedicato: si pensi al Trattato di Dioscoride ora conservato a Vienna, che include l'immagine della principessa Anicia Iuliana, a sua volta affiancata da virtù personificate¹⁹. Ma è la prima volta che la figura di un re ricorre in una Bibbia: per giunta, il gesto di Carlo, mano destra nella direzione del libro che gli viene consegnato, può essere interpretato anche come gesto di approvazione dell'opera realizzata nello *scriptorium* di Tours. È noto che già Carlo Magno si era preoccupato che gli esemplari della Bibbia si attenessero alla più rigorosa fedeltà nei confronti della versione geronimiana del testo sacro; e che ne aveva affidato specifico incarico al suo principale consigliere, il grammatico Alcuino, abate di Saint-Martin de Tours. Ricevendo – e approvando – proprio a Tours una nuova copia del testo accuratamente rivisto, Carlo il Calvo si presentava in continuità con il suo illustre antenato. Ora, è necessario considerare questa immagine come controparte di quella (fol. 3v) che apre il manoscritto e mostra San Girolamo nel processo della sua impresa di tradurre la Bibbia

¹⁸ M.-P. Laffitte, C. Denoël, con la collaborazione di M. Besseyre, *Trésors carolingiens. Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, Paris 2007, pp. 103-105 n. 13.

¹⁹ Vienna, Österreichische Nationalbibliothek Cod. Gr. 1, fol. 6v. Cfr. ultimamente R. Warland, *Allegorese in Byzanz*, Ratisbona 2021, pp. 153-156.

ebraica in latino; Carlo il Calvo assurge quindi anche a continuatore del grande dottore patristico nella diffusione del testo divino.

D'altra parte, si deve tener conto del fatto che, a differenza delle prime *Bibbie* cristiane caratterizzate da una sovrabbondanza di illustrazioni, che giungevano talora addirittura a raddoppiare il testo²⁰, questa Bibbia comporta solo otto quadri a tutta pagina, con temi accuratamente selezionati per ciascuna delle principali articolazioni del libro, consentendo un altro 'asse' di lettura, più sintetico e complementare, tramite le immagini. Così, dopo il folio in apertura della *Genesi*, la creazione di Adamo ed Eva e la loro espulsione dal paradiso dopo il peccato; o le tre immagini che illustrano momenti cruciali per la storia della fede, vale a dire, quella di Mosè che riceve l'Antica Legge sul Sinai e la trasmette al suo popolo (fol. 27v, all'apertura dell'*Esodo*); quella di Paolo che si converte per predicare la Nuova Legge (fol. 386v, all'apertura delle *Epistole*); la rivelazione finale dell'*Apocalisse* di Giovanni (fol. 415v, all'apertura del testo omonimo). Vi si può quindi riconoscere una trilogia fondamentale dei tempi biblici, riecheggiata da una trilogia 'storica', costituita dalle immagini di Davide, salmista e sovrano modello dell'*Antico Testamento* (fol. 215v, all'apertura dei *Salmi*); di Cristo che segna l'avvento del messaggio evangelico (fol. 329v, proprio all'apertura del *Vangelo*); dello stesso Carlo il Calvo (fol. 423, alla fine), ascoltatore privilegiato nel tempo posteriore all'Incarnazione.

Ancora, è importantissimo il riferimento al momento storico a completamento dell'interpretazione. Occorre infatti evocare un accordo concluso nell'843 tra l'aristocrazia e i grandi ecclesiastici, secondo il quale il re è 'chiave di volta' e detentore di una *potestas* indiscutibile, a condizione però di onorare coloro dai quali riceveva questa suprema dignità – cioè, essenzialmente il clero. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, pochi anni dopo, gli atti di un sinodo avrebbero chiarito fino in fondo la nozione di *auctoritas* del collegio dei vescovi, ossia la loro facoltà di consacrare il re mediante il rito d'unzione, ma anche di deporlo se non seguiva i precetti della

²⁰ Cfr. in particolare K. Weitzmann, H. L. Kessler, *The Cotton Genesis (British Library Codex Cotton Otho B. VI)*, Princeton 1986.

Chiesa²¹. Intorno all'870, la coscienza di questo equilibrio fondamentale deve essere stata perfettamente suggerita dal fol. 2v del frammento del sacramentario detto "da Metz"²², che mostra un re incoronato dalla mano di Dio tra due vescovi (Fig. 6): per la verità, nessuno dei tre personaggi è stato identificato con precisione; inoltre, il riconoscimento di Carlo il Calvo da parte degli arcivescovi di Reims e Treviri, in connessione con l'incoronazione del primo re nominato di Lotaringia nell'869, rimane una semplice ipotesi²³.

Dobbiamo poi soffermarci sul *Tetraevangelio* di Sant'Emmeram di Ratisbona, realizzato nell'870. Una doppia pagina (fol. 5v e 6r; Figg. 7a-7b) mostra, sotto un baldacchino affiancato da due angeli, Carlo il Calvo in trono tra due dignitari laici e le personificazioni dei territori allora sotto la sua dominazione (*Francia e Gothia*). Carlo guarda l'Agnello adorato dai ventiquattro anziani (Apocal. IV, 2-4), in una scenografia spesso paragonata al dispositivo della Cappella Palatina di Carlo Magno ad Aquisgrana: lì, infatti, la figura del sovrano, in maestà nella tribuna che si affacciava sulla navata, era sormontata solo dallo stesso tema apocalittico rappresentato nel mosaico della cupola. D'altra parte, è possibile anche che qui sia riflesso il dispositivo della cappella palatina di Carlo il Calvo a Compiègne, poiché fonti testuali suggeriscono che quest'ultima potrebbe essere stata configurata come quella di Aix²⁴. In questa composizione, il re appare come il vero mediatore della trascendenza divina: il riferimento all'interpretazione parusiaca dell'assemblea degli anziani formulata alcuni anni prima da Haymon d'Auxerre è plausibile, ma una rappresentazione di questo tipo implica che il re stesso deve svolgere un ruolo decisivo nel condurre il popolo verso la salvezza finale²⁵. Infine, si deve riflettere sui versi sottostanti

²¹ Cfr. in particolare, A.-O. Poilpré, *Charles le Chauve* cit., pp. 48-49; Ead. 'Maestas Domini' cit., pp. 257-258 e pp. 261-262.

²² Paris, BnF, lat. 1141.

²³ Cfr. in particolare la discussione chiaramente sintetizzata da J. Alazard Fontbonne, *La commande artistique* cit., pp. 491-497.

²⁴ J. Barbier, M. Petitjean, nota in *Palais médiévaux (France-Belgique). Vingt-cinq ans d'archéologie*, cur. A. Renoux, Le Mans 1994, pp. 37-40.

²⁵ A.-O. Poilpré, *Charles le Chauve* cit., pp. 52-53; Ead. 'Maestas Domini' cit., p. 268.

all'immagine, composti forse, come l'intero progetto del libro, dal sommo teologo della corte di Carlo, Giovanni Scoto Eriugena²⁶. Il testo, in lettere d'oro, eleva l'obbligata lode al re, sostenuto dal dono divino e distinto per pietà e carità («Hic residet Karolus divino munere fultus, / ornat quem pietas et bonitatis amor»); prosegue insistendo sul fatto che Carlo, con il nome stesso, eredita le qualità del suo illustre antenato («Hic nomen magni Karoli de nomine sumpsit, / nomen et iudicium sceptris tenendo sua»). Evoca di nuovo, poi, il legame tra il Carolingio e Davide, estendendo il parallelo all'altro grande modello, quello biblico, cioè Salomone («Hic David vario fulgescit stemmate regis, / atque Salomonica iura docentis habet»).

A quest'ultimo proposito, va preso in considerazione un altro prestigioso manoscritto: la cosiddetta Bibbia di San Paolo fuori le Mura, probabilmente offerta a Papa Giovanni VIII dallo stesso Carlo il Calvo in occasione della sua incoronazione imperiale a Roma nell'875. In una illustrazione il cui tema fondamentale riprende quello della Bibbia di Vivien, ma sviluppandolo chiaramente, si pone l'accento non solo sulle figure di Davide e Salomone, ma anche su quella di Giosuè: tanti modelli 'buoni', che l'immaginario cerca poi di contrapporre a quelli 'cattivi' del Faraone, di Saul e Oloferne. Così, non meno di tre immagini esaltano Davide, a turno trionfatore di Golia (fol. 83v, terzo registro dall'alto, all'apertura di I Sam.); in maestà dopo l'intronizzazione (fol. 93v, all'apertura di II Sam.); autore dei *Salmi* (fol. 170v, nell'*incipit* agli stessi). Poi, Salomone appare magnificato nell'esercizio della giustizia (fol. 188v, in *incipit* al libro dei *Proverbi*); e, prima del tempo dei re, si vede Giosuè glorificato nella sua guida agli Ebrei verso la terra promessa (fol. 59v, in apertura dell'omonimo libro). In opposizione, tre immagini illustrano, rispettivamente, l'inghiottimento dell'esercito del Faraone nelle acque del Mar Rosso (fol. 21v, in apertura dell'*Esodo*); il suicidio di Saul, conseguenza delle disobbedienze a Dio (fol. 83v, registro

²⁶ É. Jeuneau, *De l'art comme mystagogie (le Jugement dernier vu par Érigène)*, in *De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique*. Actes du Colloque de la Fondation Hardt (Genève, 13-16 février 1994), Poitiers 1996, pp. 1-8, in particolare pp. 3-5.

inferiore, in *incipit* a I Sam.); la decapitazione del generale di Nabucodonosor da parte da Giuditta (fol. 234v, in apertura dell'omonimo libro). E prima di tutto, ad inaugurare l'intero manoscritto (fol. 1), un'esaltazione figurativa del sovrano, in una rappresentazione 'monumentale' (Fig. 8): la figura di Carlo, di dimensioni colossali, troneggia tra i dignitari e la moglie affiancata da una confidente; sopra, un baldacchino verso il quale convergono due angeli, mentre le arcate sommitali ospitano le personificazioni delle quattro virtù cardinali. Il baldacchino, i cui supporti poggiano su una barriera di forma circolare e con unica apertura anteriore, isola completamente dalle altre figure quella del re che, ancora una volta, è dunque presentato come entità sovrumana, intermediaria tra il cielo e il mondo terrestre²⁷. Anche i versi in calce al dipinto esplicitano tale intenzione, insistendo sul fatto che Dio stesso investe il re del compito di governare la terra, ispirandolo alle virtù e mettendolo sotto la protezione angelica: «Rex caeli Dominus solita pietate redundans, / hunc Karolum regem terrae dilexit herilem. / Tanti ergo officii ut compos voluisset haberi, / tetranti implevit virtutum quattuor almo: / imminet hic capiti de vertice cuncta refundens, / denique se primum, tunc omnia rite gubernat, / prudenter, iuste, moderate, fortiter atque: / hinc inde angelico septus tutamine sacro...»); in particolare, si segnalano questi due versi in cui si assicura il trionfo della Chiesa di Cristo: «Ecclesiam Christi invictus defensor in aevum, / armipotens magnis quis ornet saepe triumphis».

La probabile destinazione a Giovanni VIII di un manoscritto illustrato in tal modo è senza dubbio significativa della concezione carolingia delle peculiari posizioni del re e del papa: ne emerge, infatti, che il primo pretende di assumere il ruolo principale nell'economia della salvezza, benché – certo – promuovendo la Chiesa. Un altro probabile dono di Carlo il Calvo a Giovanni VIII conferma tale orientamento: si tratta della famosa *Cathedra Petri*, utilizzata dai pontefici fino al XIII

²⁷ “Mediatore della trascendenza”, per usare l'espressione di D. Alibert, *La majesté du roi* cit., pp. 32-33.

secolo per la loro intronizzazione²⁸ (Fig. 9a). Il progetto iconografico è declinato come segue: nelle parti periferiche, tralci popolati da creature ibride, tipiche di un mondo consegnato al caos; nella porzione frontale inferiore, la serie delle fatiche di Ercole simboleggia un primo atto di riassorbimento del caos grazie a una figura eroica ancora procedente da un substrato precristiano; infine, in una posizione davvero privilegiata (declivi e parte centrale della traversa dello schienale), questa restaurazione dell'ordine si completa sotto l'egida del sovrano (Fig. 9b): il busto di questi, venerato dagli angeli – che così lo presentano come il prescelto di Dio – è nella posizione focale di un'evocazione simbolica dell'intero cosmo. Dunque, il pontefice, assiso su questo trono, era in un certo senso posto sotto la tutela del sovrano: ciò, certamente non avrà mancato di irritare un papa che, per parte sua, è noto di essersi sforzato di ripristinare il primato del soglio di San Pietro.

In un contesto in cui il riferimento ai Cesari dell'Antichità rimane, come abbiamo ricordato, dominante, la questione della preminenza della *potestas* dell'imperatore (o anche del re) sull'*auctoritas* pontificia sembra essere nodale dell'evoluzione registratasi sotto i Carolingi. Che sia tale, si può evincere appuntando lo sguardo a ciò che doveva accadere dopo, fino a periodi assai più recenti. Produrrò qui solo alcune testimonianze, tra le più rappresentative. Il primo paradigma è quello di Federico II, del quale fa conto ricordare qui il titolo di *Imperator Romanorum Caesar semper Augustus*, stabilito nelle *Costituzioni di Melfi* del 1231 e ricorrente sulle sue monete; e ancora il carattere volutamente 'romano' delle sue effigi monumentali, come – ad esempio – il busto di Barletta (Fig. 10), o ancora le varie figure della Porta di Capua²⁹ (Fig. 11). D'altro

²⁸ *La cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano*. Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, III, 11, cur. C. Cecchelli, Roma 1971; N. Gussone, N. Staubach, *Zu Motivkreis und Sinngehalt der Cathedra Petri*, «Frühmittelalterliche Studien», 9 (1975), pp. 334-358; inoltre, le mie osservazioni in J.-P. Caillet, *L'art carolingien*, Paris 2005, pp. 158-161.

²⁹ M. S. Calò Mariani, *L'immagine del sovrano*, in *Federico II. Immagine e potere*, cur. M. S. Calò Mariani, R. Cassano, Venezia 1995, pp. 39-81.

canto, il conflitto di Federico con i papi Gregorio IX e Innocenzo IV, e la conseguente lotta tra Ghibellini e Guelfi, testimoniano con quale acutezza ci si ponesse il problema di questa preminenza. Né mancano i riscontri delle lodi nei testi: bisogna menzionare, particolarmente, il *preconium* incluso nell'*Epistolario* di Pier della Vigna, per il quale non posso naturalmente fare altro che rimandare al magistrale studio di Fulvio Delle Donne³⁰.

Passando, con un salto temporale, a ciò che è attestato in Francia sotto il regno di Luigi XIV, ricordando in primo luogo come l'elogio scritto del sovrano fosse ampiamente in uso: possiamo così accennare ai veri panegirici che costituiscono i prologhi di Philippe Quinault nelle tragedie liriche di Giambattista Lully³¹; poi agli uffici di storiografi del re conferiti ad autori prestigiosi come Racine e Boileau nel 1677 (i cui scritti di questo tipo sono sfortunatamente ormai persi quasi interamente)³². Per quanto riguarda più specificamente l'ascendente dell'Antichità, mi riferisco a molte delle rappresentazioni di Luigi XIV in costume da imperatore romano: tra le altre, al suo ritratto equestre dipinto da Pierre Mignard, che celebra la conquista della città di Maastricht nel 1673³³ (Fig.12). Ebbene, anche Luigi XIV affermò chiaramente le prerogative di una Chiesa 'gallicana' contro un ultramontanismo romano, con vari atti: la nomina dei vescovi da parte del re, facendo intervenire il papa solo per la loro consacrazione; l'estensione del 'diritto regale' (1673) con cui si stabiliva l'appropriazione dei redditi di una diocesi vacante, con atto che portò ad un'aperta opposizione con papa Innocenzo XI³⁴; poi,

³⁰ F. Delle Donne, *Il potere e la sua legittimazione. Letteratura encomiastica in onore di Federico II di Svevia*, Arce 2005, pp. 59-97.

³¹ J. de la Gorce, *Jean-Baptiste Lully*, Paris 2002, pp. 587-588.

³² Per questa funzione, cfr. in particolare C. Grell, *Les historographes en France, XVIe-XVIIIe siècles*, in *Les historographes en Europe de fin du Moyen Âge à la Révolution*, cur. C. Grell, Paris 2006, pp. 127-156.

³³ Reggia di Versailles, MV 2156.

³⁴ M. Dubrueil, *La Cour de Rome et l'extension de la régale*, «Revue d'histoire de l'Église de France», 43 (1923), pp. 161-184 e pp. 465-492.

nel 1685, la revoca dell'Editto di Tolleranza del Protestantesimo, con la quale lo stesso Luigi XIV arrogò a sé la lotta contro coloro che, allora, erano considerati eretici³⁵.

Ancora più vicino a noi, non possiamo non evocare l'atteggiamento di Napoleone Bonaparte. Con il Concordato concluso nel 1801 con Papa Pio VII³⁶, colui che era ancora solo primo console rivendicava anche la prerogativa di nomina dei vescovi, che dovevano in più prestare giuramento di fedeltà al Governo di Francia e, al termine di ogni ufficio, far recitare il «Domine fac salvam Rem Publicam»; inoltre, un ulteriore passo del detto Concordato specificava che, mentre il cattolicesimo era certamente riconosciuto come la religione della maggioranza dei Francesi, la pratica di altre religioni aveva la stessa legittimità. All'incoronazione imperiale a Parigi nel 1804, la pretesa della preminenza del sovrano sul pontefice è ben suggerita anche dal famoso dipinto di Jacques-Louis David³⁷, che mostra Napoleone mentre incorona sua moglie Giuseppina sotto gli occhi di un Pio VII praticamente ridotto al rango di spettatore (Fig. 13). In quanto al riferimento romano, questo non è assente dalla mistica imperiale del tempo. Uno degli esempi è la colonna Vendôme eretta per commemorare la vittoria di Austerlitz³⁸; il fusto (Fig. 14a), con la rappresentazione delle varie fasi della campagna in questione, è trattato secondo il modello delle colonne Traiana e Antonina; allo stesso modo, una statua dell'imperatore in 'stile romano' sormonta il monumento (Fig. 14b). Infine, non è mancata nemmeno la dimensione letteraria, per l'esaltazione del regno come della persona stessa: questo si sviluppa nel *Mémorial de Sainte-Hélène*, scritto dal conte di Las Cases du-

³⁵ Cfr. in particolare É. Labrousse, *Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi?*, Genève - Paris 1985.

³⁶ D. Rodney, *L'Église constitutionnelle. Napoléon et le Concordat de 1801*, Paris 2004.

³⁷ Nota di A. Schnapper in Jacques-Louis David, 1748-1825. Catalogue de l'exposition de Paris (Musée du Louvre) et Versailles (Château, 26 octobre 1989-12 février 1990), Paris 1989, pp. 534-539 n. 233.

³⁸ *La Colonne Vendôme. La Grande Armée de bronze*, cur. J.-P. Nerrière, L. Baridon, H. Cavaniol, C. Maingon, C. Bottineau, A. de Meux, Paris 2021.

rante gli anni di esilio nella lontana isola dell'Atlantico meridionale e sotto il diretto controllo dell'imperatore deposto³⁹: si tratta di un testo che celebra Napoleone, sfocando i caratteri negativi dell'insaziabile conquistatore e del dominatore autocrate e facendone il promotore delle idee progressiste della Rivoluzione, desideroso di trasmetterne i benefici a tutti i popoli d'Europa.

Da quest'ultimo esempio emerge con chiarezza che, nella scrittura come nell'immagine, gli orientamenti abbozzati, se non già quasi definiti, sotto i Carolingi sono chiamati ad una lunga continuità. Orbene, questo non è affatto un tema minore nella storia del mondo occidentale. Perché si può infatti dire che, a vari livelli e a seconda dei casi, il modello del più grande impero dell'Antichità e il problema del primato del potere temporale o del potere spirituale hanno avuto un ruolo di primo piano nelle strategie politiche di molte monarchie assolute fino alla soglia dell'era contemporanea: in effetti, solo con l'avvento di democrazie a base essenzialmente – se non esclusivamente – laica, si poteva passare a tutt'altra cosa.

³⁹ Cfr. in particolare A. de Gouvion Saint-Cyr, *Le bonapartisme du Mémorial de Sainte-Hélène*, diss. Université Panthéon-Assas, Paris 2008.



Fig. 1. Roma, Colonna Traiana



Fig. 2. *Missorium* di Teodosio I
(Madrid, Real Academia de la Historia)



Fig. 3. Sarcofago con rapimento di Proserpina
(Aquisgrana, Schatzkammer)



Fig. 4. Tomba di Carlo Magno
(ricostruzione di J. Buchkremer)



Fig. 5. *Bibbia di Vivien*: consegna del manoscritto a Carlo il Calvo (Parigi, BnF, lat. 1, fol. 423)



Fig. 6. Frammento di sacramentario detto 'di Metz': re incoronato tra due vescovi (Parigi, BnF, lat. 1141, fol. 2v)

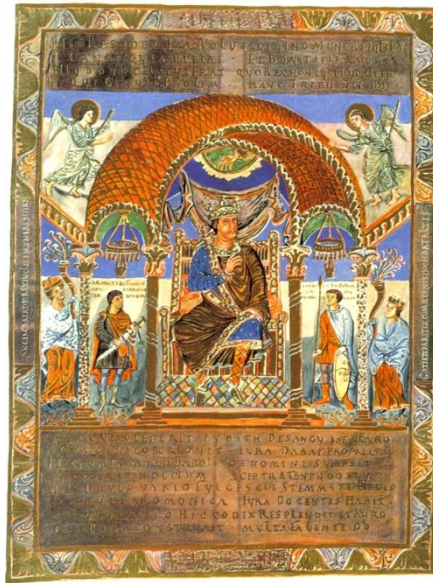


Fig. 7a. *Codex aureus* di Ratisbona: Carlo il Calvo in trono
(Monaco di Baviera, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14000, fol. 5v)



Fig. 7b. *Codex aureus* di Ratisbona: adorazione dell'Agnello
(Monaco di Baviera, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14000, fol. 6)



Fig. 8. *Bibbia di San Paolo fuori le Mura*: Carlo il Calvo in trono (Roma, San Paolo fuori le Mura, fol. 1)



Fig. 9a. Trono d'avorio noto come 'Cattedra di San Pietro' (Vaticano): panoramica frontale



Fig. 9b. Trono d'avorio detto 'Cattedra di San Pietro' (Vaticano): particolare della traversa dello schienale, con busto del sovrano

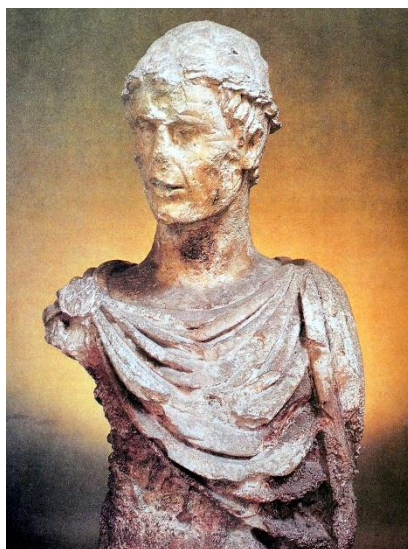


Fig. 10. Busto di Federico II Hohenstaufen (Barletta, Museo civico)

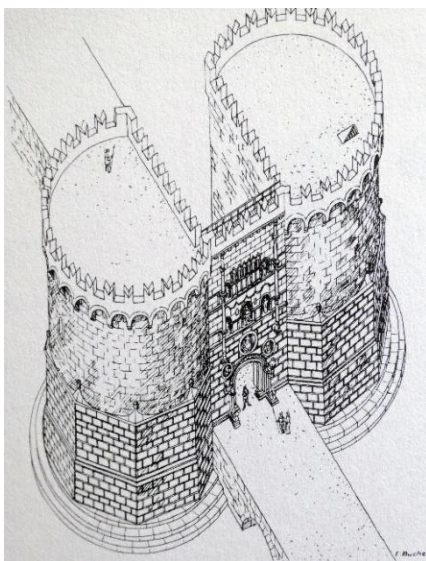


Fig. 11. Porta di Capua (ricostruzione di E. Bucher)



Fig. 12. Luigi XIV come imperatore romano all'assedio di Maastricht, di Pierre Mignard (Versailles, Castello)



Fig. 13. Incoronazione di Giuseppina da parte di Napoleone alla presenza di Papa Pio VII, di Jacques-Louis David (Parigi, Musée du Louvre)



Fig. 14a. Parigi, colonna Vendôme: panoramica



Fig. 14b. Parigi, colonna Vendôme: particolare della figura sommitale con Napoleone imperatore romano (statua attuale, secondo l'originale di Chaudet)

VALENTINO D'URSO

*I calamistri, ovvero lo stile 'arricciato'.
Sulla storia di un termine da Cicerone a Tacito*

Abstract: In the Latin rhetorical lexicon, along with other metaphors from the *muliebris cultus*, the plural *calamistri*, which properly identifies the 'curling iron', indicates an excessively refined style, which is so artificial and exaggerated that it distorts the normal *compositio verborum*. This meaning made it particularly suitable to describe the *lexis* of Maecenas, trusted man of the Roman *princeps* Augustus, protector of the arts and author himself of writings which did not enjoy wide public acclaim due to their themes and expressive form. The reception of the technical term *calamistri* allows us to reconstruct the critical fortune of Maecenas' *opera* since the sarcastic judgement by Augustus.

Keywords: Rhetoric; Metaphor; *Ornatus*; Maecenas

1. *L'ornatus: l'esempio dell'Orator (§§ 78-79)*

Nei suoi scritti di retorica Cicerone si sofferma a più riprese sulle varie fasi dell'elaborazione del discorso¹. Tra queste dedica particolare attenzione all'*elocutio*, cioè a quella sezione in cui, dopo l'individuazione delle idee (*inventio*) e la

¹ Le cinque fasi canoniche della produzione del discorso sono codificate da Cicerone nelle *Partitiones oratoriae* (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio*): se si prescinde dalla quarta, che è frutto di un'aggiunta seriore, esse ricalcano il canone della retorica di tradizione greca (εὔρεσις ~ *inventio*; τάξις/οἰκονομία ~ *dispositio*; λέξις ~ *elocutio*; ὑποκριτική ~ *actio*). La letteratura secondaria in merito, anche di carattere manualistico, è davvero copiosa: un punto di riferimento imprescindibile restano i lavori di L. Pernot, tra i quali si segnala *La Retorica dei Greci e dei Romani*, Palermo 2006 (ed. or., *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris 2000).

loro organizzazione in forma di argomentazione (*dispositio*), si procede all'elaborazione linguistica di tale materiale. Il lavoro cui il testo è sottoposto deve – di norma – rispondere ad alcune qualità specifiche già individuate dalla tradizione peripatetica nelle cosiddette *virtutes elocutionis*, ovvero in quei 'pregi' o 'prerogative' che contraddistinguono il discorso retoricamente elaborato². Nel dettaglio si tratta delle seguenti caratteristiche:

- 1) *puritas* (correttezza lessicale e grammaticale);
- 2) *perspicuitas* (nitidezza del discorso il cui messaggio deve risultare chiaro e immediatamente comprensibile al pubblico);
- 3) *aptum* (adeguatezza del discorso in rapporto all'argomento trattato e al destinatario);
- 4) *ornatus* (eleganza ed elaborazione formale dell'espressione).

Proprio sull'ultima delle quattro *virtutes*, vale a dire l'*ornatus*, si appunta specificamente l'attenzione dell'Arpinate che, per descrivere le diverse articolazioni in cui essa si esplica, fa ricorso ad un formulario metaforico di notevole efficacia comunicativa. Un utile *specimen*, in tal senso, è offerto dall'*Orator*, laddove, trattando dei tre *genera dicendi*, cioè degli

² Vd. Aristot. *rhet.* 3, 2 ss. Tale codificazione, tramite l'influsso dello Stoicismo, trovò ampia applicazione negli scritti di retorica in lingua latina. Nello specifico, Quintiliano dedica il libro VIII e ampia parte del IX all'*elocutio* e alle sue *virtutes*; in tal senso, oltre ai commenti dedicati specificamente ai due libri (F. Ahlheid, *Quintilian. The preface to Book VIII and comparable passages in the Institutio oratoria*, Amsterdam 1983; A. Cavarzere, L. Cristante, *M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae liber IX*, 2 voll., Hildesheim 2019-2021), una buona introduzione all'argomento è offerta da S. Śnieżewski, *Elocutio in Quintilian's Institutio oratoria, Book Eight*, «Classica Cracoviensia» 17 (2014), pp. 203-230 (cfr. recentemente A. A. Raschieri, *Lettura degli autori e insegnamento retorico*, Canterano 2020, pp. 60 ss.). Cicerone, d'altra parte, aveva trattato l'argomento in più punti della propria produzione retorica: tra questi, ad es., oltre a *de orat.* 3, 96-103 (su cui vd. D. Mankin, *Cicero, De oratore, Book III*, Cambridge 2011, pp. 184 ss.), si segnala *orat.* 79 di cui si discuterà a breve. In generale, su tale tema si rinvia alla sintesi di H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1990³, § 458.

stili oratori – il *tenue*, il *medium*, il *grande* –, describe in dettaglio i caratteri del *tenuis orator*, che è «summissus et humilis»³:

Nam ut mulieres esse dicuntur non nullae inornatae, quas id ipsum deceat, sic haec subtilis oratio etiam incompta delectat; fit enim quiddam in utroque, quo sit venustius, sed non ut appareat. Tum removebitur omnis insignis ornatus quasi **margaritarum**, ne **calamistri** quidem adhibebuntur; [79] fucati vero **medicamenta** candoris et ruboris omnia repellentur; elegantia modo et munditia remanebit. Sermo purus erit et Latinus, dilucide planeque dicetur, quid deceat circumspicietur; unum aberit, quod quartum numerat Theophrastus⁴ in orationis laudibus: ornatum illud, suave et adfluens⁵.

Per illustrare lo stile 'basso', lontano da eccessivi ornamenti retorici ed attento più al contenuto che alla forma, Cicerone ricorre allo schema peripatetico, poc'anzi richiamato, che gli consente di mettere in luce i tratti distintivi del *genus tenue* o *humile*; in quest'ultimo, delle quattro *virtutes elocutionis* egli ravvisa:

- 1) la purezza e correttezza linguistiche («sermo purus erit et Latinus»);
- 2) la chiarezza e limpidezza espressiva («dilucide planeque dicetur»);
- 3) l'appropriatezza del linguaggio all'argomento e al pubblico («quid deceat circumspicietur»).

Dall'eloquio dell'*humilis orator* è assente, invece, ogni eccesso di orpelli retorici, cioè quell'«ornatum... suave» (tipico del *genus medium*) «et adfluens» (proprio del *genus grande*) identificato da Teofrasto come il quarto 'pregio' del discorso

³ Così è definito in *orat.* 76.

⁴ Sulla conoscenza e l'uso dell'opera retorica di Teofrasto da parte di Cicerone segnalò le osservazioni di E. Matelli, *Due problemi di epica arcaica comuni a Prassifane e ad Aristarco*, «Aevum» 83 (2009), pp. 31-60, che a p. 36 solleva il dubbio circa una corretta interpretazione del concetto di *ornatus* (~ κατασκευή) da parte dell'Arpinate. In merito vd. anche W. W. Fortenbaugh, *Cicero's knowledge of the rhetorical treatises of Aristotle and Theophrastus*, in *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, cur. Id., P. Steinmetz, New Brunswick - London 1989, pp. 39-60.

⁵ *Cic. orat.* 78-79.

ben costruito⁶. Al contrario, la forma sobria del *genus humile* è spiegata da Cicerone con un icastico paragone che apre la pericope in esame («ut mulieres... inornatae»): il confronto con la donna disadorna – la cui bellezza consiste proprio nella semplicità e nella naturalezza dell'aspetto – chiarisce immediatamente al lettore il tratto distintivo dello stile 'basso', privo di artificiose decorazioni. Proprio su questa immagine, e sulle varianti che il confronto tra l'ornato stilistico e quello muliebre assume nella trattatistica retorica, si incentra l'analisi nelle pagine che seguono. Lo scopo è di ricostruire i meccanismi di 'slittamento' e di ridefinizione semantica occorsi a livello della terminologia impiegata per questa metafora all'interno della quale si segnala un uso peculiare del plurale *calamistri*. Preliminare alla ricostruzione della storia di questo termine è la sua contestualizzazione nella rete del lessico metaforico d'ambito retorico.

2. Definizioni metaforiche

Nella tradizione retorica l'impiego di metafore per la definizione dell'*ornatus* è ampiamente attestato. In proposito, mette conto segnalare che secondo Heinrich Lausberg lo stesso termine *ornatus* muoverebbe, per traslato, dall'idea di una tavola imbandita, con riferimento all'espressione *convivium* o *prandium ornare*⁷.

⁶ Lo schema teofrasteo delle ἀρεταὶ τῆς λέξεως (*virtutes elocutionis*) comprendeva: Ἑλληνισμός (~ *puritas*, "correttezza linguistica"), σαφήνεια (~ *perspicuitas*, "chiarezza"), πρέπον (~ *aptum*, "convenienza") e κατασκευή (~ *ornatus*, "ornato"). A queste gli Stoici aggiunsero una quinta ἀρετή, cioè la συντομία (~ *brevitas*, "concisione"), come testimonia Diogene Laerzio sintetizzando quanto affermato nel Περὶ φωνῆς dallo stoico Diogene di Babilonia (Diog. Laert. 7, 59). Su tale argomento e, in generale, sull'*ornatus* nella retorica greca rinvio a G. Ramírez Vidal, *El ornatus en la retórica griega clásica*, «Noua tellus» 24 (2006), pp. 147-165.

⁷ Rispetto a quanto indicato in Lausberg, *Handbuch* cit. [nota 2], §§ 538 ss. e § 1246 s.v. *assaisonner*, si segnala tale interpretazione specificamente in Id., *Elemente der literarischen Rhetorik*, Ismaning 1990¹⁰, § 167. Il verbo *orno*, corrispondente al gr. νοσῶ, secondo il ThLL s.v. *orno*, 9, 2, 1023, 82, deriverebbe «per syncopen ex antiquo *ordināre*»;

Al riguardo, insieme a quella del *condimentum*, cioè di un'aggiunta di 'ingredienti' che rendano più appetibile un testo⁸, è possibile ricostruire un ventaglio di immagini che nella teorizzazione retorica era stato codificato per la definizione dell'ornato: si tratta rispettivamente dei 'fiori' e delle 'luci' del discorso, oltre al 'colore' – o 'colori' – dell'elocuzione. Nel primo caso, la metafora floreale, che conobbe ampia fortuna nella retorica classica⁹, fa riferimento ad una forma di abbellimento espressivo in cui è accentuata la ricerca della *varietas*, quasi a riprodurre l'immagine di un variopinto bouquet di fiori di specie diversificata¹⁰. D'altro canto, nella trattatistica latina si fa spazio l'idea delle 'luci' del discorso, cui è sotteso non tanto il riferimento all'*evidentia* di descrizioni particolarreggiate che riempiono gli occhi del lettore con immagini

così, dal significato concreto e originario di «apprêter; arranger, équiper, garnir» sarebbe scaturito quello di «embellir, orner» (cito da A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étimologique de la langue Latine. Histoire des mots*, Paris 1959⁴, s.v. orno, pp. 468-469). E. Fantham, invece, in *Comparative Studies in Republican Latin Imagery*, Toronto - Buffalo 1972, p. 167 nota 28, rintraccia nel termine l'allusione all'azione del vestire: «ornamenta refers to the stage wardrobe at Plaut. Cur. 464, Per. 159, Trin. 858» (sulla metafora della 'vestizione' del testo in ambito retorico si avrà modo di tornare a breve; sul suo collegamento con l'ornato femminile vd., *infra*, nota 16, dove si riporta quanto affermato da Varro *ling.* 5, 129). In generale, su *ornatus* e l'evoluzione di tale concetto nel tempo vd. G. Ueding, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Band 6: *Must-Pop*, Tübingen 2003, s.v. *ornatus*, coll. 432-440.

⁸ In questo senso vd. Cic. *orat.* 185 («Omnino duo sunt quae con-diant orationem, verborum numerorumque iucunditas»); Quint. *inst.* 5, 14, 35; 6, 3, 19 («orationis condimentum»); 6, 3, 96; 11, 3, 182. In proposito, il *Thll* si limita a registrare il valore traslato di *condimentum* (s.v., 4, 142, 39 e 43-45) e di *condio* (s.v., 4, 143, 27).

⁹ Vd., ad es., Cic. *de orat.* 3, 96: «Ut porro conspersa sit quasi verborum sententiarumque floribus, id non debet esse fusum aequabiliter per omnem orationem, sed ita distinctum, ut sint quasi in ornatu disposita quaedam insignia et lumina». In merito, rinvio alla nota *ad loc.* (s.v. *floribus*) di Mankin, *Cicero* cit. [nota 2], p. 185 dove sono raccolte altre attestazioni dell'immagine (tra le quali è notevole Cic. *Brut.* 66: «florem aut lumen eloquentiae») per poi rintracciarne l'origine in contesto greco (Isoc. *Soph.* 18). Vd. anche *Thll* s.v. *flos*, 6, 1, 936, 45 ss.

¹⁰ Cfr. Lausberg, *Handbuch* cit. [nota 2], § 540.8: «Der *ornatus* mit dem Akzent auf der *varietas* heißt *flos*».

dettagliate; piuttosto, nel plur. *lumina* è contenuto il richiamo agli σχήματα della precettistica greca¹¹, vale a dire alle *figurae* della tradizione latina, cioè forme di devianza dalla norma linguistica che, a differenza dei 'tropi' riguardanti l'alterazione del significato della singola parola, modificano il valore del testo grazie ad una particolare connessione fra i termini¹². Il loro accostamento all'idea della luce è facilmente spiegabile: tali artifici 'luccicano', cioè spiccano, nel testo grazie alla sofisticatezza di cui sono portatori, quasi come improvvisi e potenti sfavillii che abbagliano il destinatario. Sempre all'ambito della vista fa capo un'ulteriore metafora dell'*ornatus*: si tratta dei 'colori' del discorso¹³, cioè i procedimenti retorici – nella fattispecie le 'figure' – che con la loro gamma di toni e notazioni cromatiche vivacizzano il testo come nella pittura i pigmenti utilizzati dall'artista¹⁴; d'altro lato, nella tradizione

¹¹ Le attestazioni dell'uso di *lumina* per indicare gli orpelli o figure retoriche sono davvero numerose (oltre a Cic. *de orat.* 3, 96 citato, *supra*, alla nota 9, vd. *ThlL*, s.v. *lumen*, 7, 2, 1820, 27 ss. secondo il quale l'uso metaforico del termine in ambito retorico risalirebbe a *rhet. Her.* 4, 23, 32 per poi diventare immagine convenzionale grazie a Cicerone). Tra le numerose occorrenze merita menzione almeno *Brut.* 275: «Erant autem et verborum et sententiarum illa lumina, quae vocant Graeci *schemata*, quibus tamquam insignibus in ornatu distinguebatur omnis oratio». Su tale uso vd. anche Fantham, *Comparative Studies* cit. [nota 7], pp. 169-170, che registra con lo stesso valore l'occorrenza di *stellae* e *insignia* (quest'ultimo ricorre anche nel già citato Cic. *de orat.* 3, 96 in unione proprio a *lumina* [vd., *supra*, nota 9]).

¹² A loro volta le 'figure' si dividono in *figurae elocutionis* (figure di parola) e *figurae sententiae* (figure di pensiero). Su questi argomenti rinvio ai §§ 2.16-18 di B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano 1997 (=1988); vd. anche Lausberg, *Handbuch* cit. [nota 2], §§ 552 ss. (τρόπος), §§ 600 ss. (σχῆμα).

¹³ Su tale uso vd. *ThlL* s.v. *color*, 3, 1720, 43 ss.

¹⁴ Non a caso, in Cic. *Brut.* 298, in riferimento agli scritti e allo stile di Catone il Censore, ricorre il plur. *pigmenta*. Metafore e similitudini tratte dall'ambito della pittura, o in generale dal campo dell'arte, sono molto frequenti in contesto retorico; un esempio significativo è Cic. *orat.* 65: «[scil. Sophistae] verba altius transferunt eaque ita disponunt ut pictores varietatem colorum» (cfr. anche Quint. 12, 10, 1-9 che ricalca Cic. *Brut.* 70-71). In merito a tale immagine, oltre a Fantham, *Comparative Studies* cit. [nota 7], pp. 164 ss., vd. quanto osservato in J. Wisse, M. Winterbottom, E. Fantham, *M. Tullius Cicero, De oratore*

retorica latina sembra essersi delineata una distinzione nell'uso di *color* che al singolare designa invece il 'tono' o 'colorito' complessivo del discorso per il tramite di una metafora tratta dall'ambito corporeo in riferimento all'incarnato umano¹⁵.

3. L'«imbellettamento» e la «cosmesi» del testo

Proprio il campo della forma esteriore della persona, nella fattispecie dell'estetica femminile e dei *medicamina* anticamente impiegati per accrescerne la bellezza, costituisce un bacino di immagini che ha fornito al lessico della trattatistica retorica un fitto reticolato metaforico di espressioni e termini impiegati per designare i vari aspetti dell'*ornatus*¹⁶. In tale contesto, punto di partenza della metafora è costituito

libri III. A Commentary on Book III, 96-230, Heidelberg 2008, pp. 19-20 e p. 26; in generale, sull'uso di *color* in ambito retorico vd. R. Müller, *Color* dicendi: *zwischen Rhetorik, Stil und Varietäten*, «AAnthung» 59 (2019), pp. 519-526 (cfr., *infra*, nota 15).

¹⁵ Tra i vari esempi dei due usi di *color* si segnalano almeno: Cic. *de orat.* 3, 96 («ornatur igitur oratio genere primum et quasi colore quodam et suco suo»; Mankin, *Cicero* cit. [nota 2] *ad loc.* glossa *colore* con «'complexion'... as of a healthy body» e segnala opportunamente: «This sense of *color* is not attested before *De oratore*, but the similar use of *chroma* in Greek texts later than but probably independent of Cicero... suggests that the metaphor may be an old one, perhaps going back to Theophrastus») e Cic. *de orat.* 3, 100 («claris... coloribus picta vel poesis vel oratio»; Mankin, *Cicero* cit. [nota 2] *ad loc.* chiosa *coloribus* con «'pigments'» evidenziandone il senso metaforico). In merito all'uso del termine, vd. le osservazioni di Fantham, *Comparative Studies* cit. [nota 7], pp. 168 e 170; cfr. anche E. Spangenberg Yanes, *Sulla nozione di color e χρῶμα nella retorica della prima età imperiale*, «MD» 75 (2015), pp. 79-104, in part. pp. 81-82, che rintraccia un ulteriore valore di *color/colores* nel contesto declamatorio della prima età imperiale dove il termine identifica, non sempre in maniera univoca, forme di «argomentazione attenuante».

¹⁶ Lo stesso termine *ornatus* era tra l'altro impiegato in riferimento all'apparecchiatura e all'abbellimento dell'aspetto femminile: vd. *ThLL* s.v. *ornatus* 9, 2, 1018, 16 ss. e *ibid.* 1018, 40 ss.; cfr. anche la pseudo-etimologia proposta da Varro *ling.* 5, 129: «Mundus ornatus muliebris dictus a munditia. Ornatus quasi ab ore natus: hinc enim maxime sumitur quod eam deceat, itaque id paratur speculo».

dalla 'vestizione' del testo, operazione preliminare ad ogni altra forma di successiva imbellettatura¹⁷. Non a caso, discutendo delle *partes rhetorices*, Cicerone come prima operazione dell'*elocutio* prescrive all'oratore di «rivestire i concetti con gli ornamenti stilistici in maniera elegante»¹⁸, alla stregua di una donna alla quale non si addice mostrarsi nuda. Era infatti giudicato sconveniente – a meno che non si trattasse di un effetto stilistico voluto – il testo che risultasse *nudus*, al quale, cioè, la *vestis* retorica fosse stata *detracta*¹⁹. Proseguendo su questa strada, dall'idea di *vestire* il testo scaturisce l'analogia tra l'ornato retorico e la cura dell'aspetto femminile, a sua

¹⁷ Sulla metafora del 'vestire il testo' con ornamenti retorici offre alcuni spunti R. Wiseman, *Ancient Roman Metaphors for Communication*, «Metaphor and Symbol» 22 (2007), pp. 41-78, in part. pp. 64-66; vd. anche Fantham, *Comparative Studies* cit. [nota 7], p. 167, che registra l'alta occorrenza dell'immagine nelle opere retoriche di Cicerone.

¹⁸ Cito la traduzione di Cic. *de orat.* 1, 142 («tum ea [*i.e.* inventa] denique vestire atque ornare oratione») a cura di Li Causi et al., *Marco Tullio Cicerone, De oratore. Traduzione e commento*, Alessandria 2015 (vd. anche *ibid.* la nota di commento *ad loc.*, p. 422). Tra l'altro, è interessante notare che la metafora delle vesti è adoperata in Cic. *de orat.* 3, 155 per chiarire l'origine e lo scopo della metafora stessa in quanto figura retorica («Nam ut vestis frigoris depellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem, sic verbi translatio instituta est inopiae causa, frequentata delectationis»).

¹⁹ Il riferimento è a Cic. *Brut.* 262, che così si esprime sullo stile dei *Commentarii* cesariani: «nudi [*scil.* *Commentarii*] enim sunt, recti et venusti, omni ornatu orationis tamquam veste detracta». Vd. anche quanto opportunamente segnalato da R. R. Marchese, *Cicerone, Bruto. Introduzione, traduzione e commento*, Roma 2011 (rist. 2017) nella nota *ad loc.*, p. 368: «nudi: Cicerone li [*i.e.* i *Commentarii*] rappresenta come corpi, come le forme umane che risultano fissate nelle sculture» (sul passo del *Brutus* e il controverso giudizio ciceroniano sull'opera di Cesare si avrà modo di ritornare *infra*). Ulteriori attestazioni di *nudus* in ambito retorico sono segnalate dall'*OLD*, s.v., 8b; tra queste vd. almeno *rhet. Her.* 4, 69 e *Quint.* 8, 6, 41 «nuda et velut incompta oratio» (ma sull'uso dell'agg. vd. Ch. Causeret, *Étude sur la langue de la rhétorique et de la critique littéraire dans Cicéron*, Paris 1886, p. 154); cfr., infine, anche G. Brugnoli, *Caesar grammaticus*, in *La cultura in Cesare*, cur. D. Poli, Roma 1993, pp. 585-597, al quale si devono utili osservazioni sulla metafora della bellezza muliebre di tipo 'ingenu-Nature' in ambito retorico.

volta fondata sul *locus* scolastico-retorico delle parti del periodo paragonate alle membra del corpo umano²⁰: in tal modo, la metafora si amplia alla serie di operazioni e strumenti attinenti alla toilette muliebre²¹ che diventano referente privilegiato del retore per la descrizione dell'*ornatus*. Tra le prime attestazioni di questo parallelismo in ambito latino si rintraccia un'epistola che Cicerone indirizzò ad Attico nel 60 a.C., nel cui incipit si legge:

tuus puer... mihi litteras abs te et commentarium consulatus mei Graece scriptum reddidit... Quamquam tua illa (legi enim libenter) horridula mihi atque incompta visa sunt, sed tamen erant ornata hoc ipso quod ornamenta neglexerant et, ut mulieres, ideo bene olere quia nihil olebant videbantur. Meus autem liber totum Isocrati myrothecium atque omnis eius discipulorum arculas ac non nihil etiam Aristoteliae pigmenta consumpsit²².

Cicerone, che ha ricevuto dall'amico il *commentarius* da questi dedicato al consolato dello stesso Arpinate, sottolinea

²⁰ Cfr. Dion. Hal. *Isocr.* 3 (il confronto è segnalato da W. Kroll, *M. Tullii Ciceronis Orator. Als Ersatz der Ausgabe von O. Jahn*, Zürich - Berlin 1964³ (1913¹), ad *Cic. orat.* 78, p. 80). Alla base sembrerebbe esserci una riflessione ben più antica, che affiora anche in Plat. *Phaedr.* 264c (δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα). Il paragone tra la composizione/struttura del periodo e il corpo umano, ripreso in contesto latino anche nella *Rhetorica ad Herennium* (e.g. 4, 58), è stato ampiamente studiato: un buon punto di partenza è l'efficace sintesi di Á. Anglada, *La expresión intemerata dei virgo como metáfora del periodo gramatical en Paciano de Barcelona* (Ep. I 3, 1), «*Emerita*» 48 (1980), pp. 271-294, che alle pp. 281-286 evidenzia l'ampiezza dei riferimenti alle diverse membra del corpo umano raffrontate con le parti del discorso (*lacerti, nervi, oculi, ossa, sanguis, venae* ecc.). Sull'argomento, benché datata, resta utile la disamina di Causeret, *Étude sur la langue* cit. [nota 19], soprattutto pp. 156 ss.

²¹ Di alcune di queste si discuterà di seguito. In generale, una buona sintesi sulla cosmesi femminile al tempo degli antichi Romani è offerta da P. Virgili, *Acconciature e maquillage. Vita e costumi dei Romani antichi*, Roma 1989, che, accanto alla *lavatio*, prende in esame altre pratiche il cui scopo era l'abbellimento della donna (*maquillage*, profumi, acconciatura dei capelli ecc.).

²² *Cic. Att.* 2, 1, 1.

con un certo tono canzonatorio il carattere disadorno dello scritto, la cui eleganza risiederebbe proprio nella semplicità della forma: da questo punto di vista il resoconto di Attico è simile alla donna “che ha un buon profumo proprio perché non ne indossa”. Il paragone tra la semplicità dello stile del commentario e la sobria naturalezza femminile trae vivacità dall'allusione ad un noto motto di carattere popolare²³ che, per converso, anticipa e amplifica l'(auto)elogio della ricercatezza stilistica e della sofisticatezza retorica dell'opera che Cicerone stesso dedicò al proprio consolato: l'ornato di quest'ultima, oltre a colorarsi degli «Aristotelia pigmenta», è enfaticamente assimilato allo stile di Isocrate e della sua scuola. L'immagine metaforica è ancora una volta quella del profumo: con una divertente iperbole Cicerone dichiara di aver svuotato completamente il cofanetto degli unguenti profumati di Isocrate, cioè di aver attinto a larghe mani a quell'impianto retorico che caratterizzava, per ricchezza ed eleganza, lo stile isocrateo²⁴. Il *sermo* di Attico, invece, manca di questi belletti: se lo si confronta con la descrizione che anni dopo Cicerone metterà a punto nel passo dell'*Orator* da cui siamo partiti²⁵, appare chiara la sua vicinanza al *genus humile*. Immaginando, infatti, di sederci alla 'toilette' di Attico, come a quella del *tenuis orator*, si noterà la mancanza di quegli artifici e operazioni che erano parte costitutiva della 'cosmesi retorica' antica: è assente l'«ornatus... margaritarum», mancano i «calamistri», non vi è traccia dei «fucati... medicamenta can-

²³ Cfr. infatti Plaut. *Most.* 273: «mulier recte olet, ubi nihil olet». Uno studio specifico sull'uso di unguenti e profumi nel mondo romano è offerto da C. Giordano, C. Casale, *Profumi, unguenti e acconciature in Pompei antica*, Roma 1992.

²⁴ Accanto al diminutivo «arculas», Cicerone, come è solito nelle epistole indirizzate all'amico, fa uso di un raffinato grecismo, *myrothecium*, che risulta essere un *hapax legomenon* (vd. *ThLL*, s.v.): ricalca la forma μυροθήκιον, a sua volta diminutivo di μυροθήκη. Un glossario dei termini afferenti a tale ambito è disponibile in S. Stevart, *Cosmetics and Perfumes in the Roman World: A Glossary*, in *Dress and Identity*, cur. M. Harlow, Oxford 2012, pp. 109-116; alla stessa studiosa si deve anche una più ampia disamina sull'uso di cosmetici e profumi nell'antichità (S. Stewart, *Cosmetics and Perfumes in the Roman World*, Stroud, UK 2007).

²⁵ Vd., *supra*, § 1 (*orat.* 78-79).

doris et ruboris». Cicerone infatti, nel delineare i tratti caratteristici dello 'stile semplice', porta avanti nell'*Orator*, amplificandola, la similitudine col mondo muliebre, estendendola dal campo dell'olfatto – chiamato inizialmente in causa nella lettera all'amico (il profumo naturale della donna vs il 'profumo' artificiale di Isocrate) – a quello della vista, già qui racchiuso nella menzione degli «Aristotelia pigmenta» e poi divenuto predominante nei suoi successivi scritti retorici. Nell'*Orator*, infatti, mette a punto una spiegazione metaforica dell'*ornatus* che, con riferimento alla *facies* e all'*aspectus* femminili, si struttura secondo uno schema di sottrazione degli elementi²⁶: il punto di riferimento implicito è lo stile 'sublime', rispetto al quale quello 'basso' manca dei 'trucchi' (*medicamenta*), dei 'monili' (*margaritae*) e degli altri mezzi (*calamistri*) di cui la donna si serviva rispettivamente per l'alterazione del colorito dell'incarnato, per un complessivo abbellimento della propria persona e, infine, per l'acconciatura dei capelli. A questo punto è opportuna una più specifica analisi di tali referenti per tentare di ricostruire le linee lungo le quali Cicerone articola la metafora muliebre che grazie a lui conoscerà ampia fortuna nella successiva tradizione retorico-scolastica²⁷.

²⁶ L'esito di tale sottrazione, nel caso specifico del passo dell'*Orator*, sarà un testo elegante e raffinato (*orat.* 79, citato *supra* per esteso: «*elegantia modo et munditia remanebit*»). Tra l'altro, lo stesso concetto di *munditia* rimonta al mondo della 'toilette' femminile (vd., ad es., Liv. 34, 7, 9: «*munditiae et ornatus et cultus, haec feminarum insignia sunt, his gaudent et gloriantur, hunc mundum muliebrem appellarunt maiores nostri*»). Sull'uso di *munditia* in contesto retorico rinvio al *ThLL* s.v. *munditia/mundities*, 8, 1627, 62 ss; vd. anche R. K. Gibson, *Excess and Restraint. Propertius, Horace, and Ovid's Ars Amatoria*, London 2007, pp. 29 ss.; sul concetto di *elegantia* vd. invece S. Stucchi, *Notazioni sul concetto di elegantia in Cicerone*, «*Latomus*» 72 (2013), pp. 642-659.

²⁷ A mo' d'esempio, si consideri nel *De componendis et ornandis epistulis* (Romae 1490 ca.) di Giovanni Sulpizio da Veroli la sezione (ff. 5r-6r) dedicata alle *virtutes elocutionis* del genere epistolare, al quale si addece uno stile 'umile': Cic. *orat.* 78-79 è citato quasi alla lettera («*haec subtilis oratio etiam incompta delectat, ut mulier formosa comis vesteque incompressa. Removebitur omnis insignis ornatus, quasi margaritarum et calamistrorum et candoris ruborisve fucus*»).

4. Gli strumenti della 'cosmesi' retorica: trucchi e monili

Nella serie degli artifici femminili/retorici elencati in *orat.* 78-79 sono menzionate in prima battuta le *margaritae*, ovvero le perle, in virtù del pregio e dell'apprezzamento di cui godevano nell'antichità. Queste, per lo più importate dall'Oriente o dalla Britannia²⁸, erano ampiamente adoperate, da sole o insieme ad altre gemme, come gioielli foggiate in diversa forma per impreziosire varie parti della figura femminile, tra le quali i capelli, il collo e le braccia²⁹: su questa linea, nell'*Orator* esse diventano il corrispettivo degli abbellimenti retorici che impreziosiscono e arricchiscono la trama del testo³⁰. Ugualmente, i *medicamenta*, ovvero impiastri e cosmetici di diversa composizione impiegati per alterare la colorazione delle varie parti del viso (gote, labbra, palpebre), dei capelli e perfino dei denti³¹, identificano in contesto retorico le cosiddette *figurae*: queste vivacizzano il discorso con un ornato che per le

²⁸ Vd. e.g. Mela 3, 51 («fert Britannia... flumina... margaritas ... generantia»; cfr. Tac. Agr. 12, 6 «gignit et Oceanus margarita, sed subfusca ac liventia»); Curt. 8, 5, 3 («dives regio Indica... margaritis»; ma cfr. Amm. 23, 6, 85 che risulta ancora più preciso: «apud Indos et Persas margaritae inveniuntur»).

²⁹ Significativa è la testimonianza di Plin. N.H. 9, 117 a proposito della moglie dell'imperatore Caligola: «Lolliam Paulinam, quae fuit Gai principis matrona,... vidi smaragdis margaritisque opertam, alterno textu fulgentibus toto capite, crinibus, auribus, collo, digitis». Curzio Rufo ne attesta l'uso anche in forma di bracciali (9, 1, 29 «braccia margaritis ornata»). Sulla produzione, la lavorazione e l'impiego delle perle nell'antica Roma rinvio all'approfondita analisi di G. Di Giacomo, *Oro, pietre preziose e perle. Produzione e commercio a Roma*, Roma 2016; più in generale, sull'uso dei monili nell'antichità vd. almeno C. Barini, *Ornatus muliebris: i gioielli e le antiche romane*, Torino 1958.

³⁰ Il ThL s.v. *margarita*, 8, 393, 13-16, dopo aver spiegato l'uso metaforico del termine («ornamenta margaritarum comparantur cum luminibus orationis»), accanto a Cic. *orat.* 79, ne attesta l'uso anche in Sidon. *epist.* 8, 9, 1 «litteras... plenas nectaris, florum, margaritarum».

³¹ Una testimonianza famosa è quella fornita da Ovidio (*medic.* 67: «afficiet tali medicamine vultum»; 77: «medicamina... ore fugant maculas») cui si possono aggiungere, per avere idea dell'ampiezza di applicazioni dei *medicamenta*, almeno Lucan. 3, 238 «tinguentes croceo medicamine crinem»; Plin. N.H. 7, 70 «dentes... candorem trahunt quodam medicamine». Più in generale, sulla cosmesi femminile, gli

sue varie tonalità è accostabile a quello di una donna dotata di una bellezza alquanto appariscente poiché alterata dall'impiego di cosmetici e trucchi vistosi³²; in tal senso, l'idea dei *medicamina* che conferiscono un diverso tono all'"incarnato" del testo, o ne rivitalizzano il 'tessuto', è evidentemente da collegare all'accezione con cui *color* ricorre in ambito retorico³³.

5. I calamistri³⁴

Il nesso istituito da Cicerone tra le *margaritae* e le figure del discorso, quindi tra i *medicamenta* e la 'cosmesi' del testo,

ambiti di impiego dei *medicamina* e la loro composizione la bibliografia disponibile è assai vasta; qui mi limito a segnalare la sintesi di K. Olson, *Cosmetics in Roman Antiquity: Substance, Remedy, Poison*, «CW» 102 (2009), pp. 291-310; in aggiunta, rinvio al lavoro di M. Johnson, *Ovid on Cosmetics: Medicamina Faciei Femineae and Related Texts*, London - New York 2016, che nell'*Introduction* (pp. 1-18) e nelle singole note di commento ai *Medicamina faciei femineae* e ad altri testi ovidiani relativi all'argomento fornisce informazioni dettagliate sulla preparazione di creme e altri prodotti con riferimento a varie fonti antiche (come Plinio il Vecchio e Galeno).

³² Sul valore traslato di *medicamentum* vd. *ThlL* s.v., 8, 535, 21. Un'immagine simile a quella ciceroniana è in Sen. *epist.* 115, 2 (il passo è citato per esteso, *infra*, p. 180 e nota 60).

³³ Su cui vd., *supra*, pp. 164-165 e nota 15; in merito cfr. anche Causeret, *Étude sur la langue* cit. [nota 19], p. 159.

³⁴ Sulla forma *calamistrum*/**calamister* si rinvia a R. Kühner, F. Holzweissig, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. Elementar-, Formen- und Wortlehre*, Hannover 1989 (= 1912²), p. 473: l'oscillazione tra il neutro e il maschile è rubricata tra i casi di «*Abundantia* im engen Sinne». Tra le occorrenze del nome in cui il diverso genere è chiaramente identificabile si registrano: neutro sing. (*calamistrum*, e.g. Plaut. *Curc.* 4, 4, 21) e plur. (*calamistra*, Varro *Men. fr.* 563 Bücheler), maschile sing. (*hunc calamistrum*, Varro *scaen. fr.* 76 Funaioli) e plur. (*calamistri*, Cic. *orat.* 78; *calamistros*, Tac. *dial.* 26, 1); al sing. il nominativo maschile **calamister* non è attestato. In proposito, è utile richiamare quanto già notava il grammatico Carisio: «*Calamistros* Cicero in Oratore masculine dixit, et Varro de scenicis originibus hunc 'calamistrum'; sed idem in Triphallo 'calamistra'; et Plautus in Curculione 'pecten, speculum, calamistrum meum'» (Char. *art. gram.*

appare di evidenza immediata. In *orat.* 78-79 alla descrizione dell'*oratio fucata* concorre, però, un ulteriore elemento interposto fra i due appena menzionati: i *calamistri*. Il termine, molto raro in contesto retorico³⁵, era stato impiegato dall'Arpinate già nel *Brutus*:

Tum Brutus: «Orationes quidem eius [*i.e.* Caesaris] mihi vehementer probantur. Compluris autem legi; atque etiam commentarios quosdam scripsit rerum suarum».

«Valde quidem», inquam, «probandos; nudi enim sunt, recti et venusti, omni ornatu orationis tamquam veste detracta. Sed dum voluit alios habere parata, unde sumerent qui vellent scribere historiam, ineptis gratum fortasse fecit, qui volent illa **calamistris inurere**: sanos quidem homines a scribendo deteruit; nihil est enim in historia pura et inlustri brevitate dulcius»³⁶.

Nella lunga serie di giudizi espressi nel *Brutus* sugli oratori del passato³⁷ si introducono due eccezioni relative a perso-

I, p. 101, ll. 8-12 Barwick). Sulla base delle attestazioni note, il plurale maschile occorre solo in senso traslato e in ambito retorico (di tale valore si discuterà ampiamente nelle pagine che seguono). Va segnalata anche un'unica attestazione di un nominativo plur. femminile (*calamistrae*) occorrente tra le *notae Tironianae* (not. Tir. IV, I, tab. 99, n. 14 Schmitz; cfr. *ThlL* s.v. *calamistrum*, 3, 118, 22-23). Quanto all'etimologia del termine, probabilmente dal gr. *καλαμίσ, -ίδος* (vd. *ThlL* s.v. *calamistrum*, 3, 118, 19-20), rinvio alle analisi di F. Thomas, *Le suffixe latin -aster / -astrum*, «REA» 42 (1940), pp. 520-528, e di M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München 1977² (1926-1928¹), pp. 312-313.

³⁵ Per quanto noto della produzione antica, l'uso del termine in senso retorico conosce solo tre attestazioni: alle due occorrenze ciceroniane (oltre a *orat.* 78, vd. *Brut.* 262 citato *supra*) si aggiunge Tac. *dial.* 26, 1 su cui ci si soffermerà nelle pagine che seguono. Va registrata la presenza del termine anche in Svet. *Iul.* 56, 2, dove però compare all'interno di una citazione tratta dal passo del *Brutus* ciceroniano relativo al giudizio dell'Arpinate sui *Commentarii* cesariani (*Brut.* 262). Cfr. *ThlL* s.v. *calamistrum* 3, 118, 38-42 e s.v. *calamistro* 3, 118, 4-18.

³⁶ Cic. *Brut.* 262.

³⁷ In proposito vd. almeno D. Pazzini, *La critica letteraria nel Brutus di Cicerone*, «Aevum» 36 (1962), pp. 355-369, che mette a punto un'utile ricostruzione delle linee metodologiche e dell'impianto strutturale della critica letteraria nel *Brutus*.

naggi contemporanei ancora in vita: si tratta di Marco Claudio Marcello³⁸ e di Gaio Giulio Cesare (*Brut.* 248-262). Di quest'ultimo Cicerone mette in risalto lo stile sobrio e disadorno: la prosa dei suoi *Commentarii*³⁹ è chiara, asciutta ed efficace, ancorché distante dalla scrittura storiografica che secondo Cicerone dovrebbe avere un'alta elaborazione formale⁴⁰. A prescindere della vera natura del giudizio, considerato di volta in volta un elogio sincero o, viceversa, un sottile e velato attacco ironico – se non addirittura denigratorio – nei confronti

³⁸ È il protagonista della prima delle tre orazioni 'cesariane' di Cicerone: esiliatosi a Mitilene dopo la sconfitta di Pompeo a Farsàlo nel 48 a.C., Marcello fu richiamato in patria, con atto di clemenza, da Cesare stesso al quale, in forma di ringraziamento, l'Arpinate rivolse la *Pro Marco Marcello oratio*.

³⁹ Per ragioni cronologiche il giudizio di Cicerone è probabilmente da riferirsi solo ai *Commentarii de bello Gallico* e non anche a quelli sulla guerra civile. Sulla questione, oltre a G. Lieberg, *Considerazioni sul genere letterario dei Commentarii di Cesare e Cicerone*, «Prometheus» 28 (2002), pp. 64-70, in part. p. 66 nota 7, e A. Garcea, *Caesar's De Analogia. Edition, Translation, and Commentary*, Oxford - New York 2012, p. 111, vd. ora Ch. B. Krebs, *Caesar, Bellum Gallicum, Book VII*, Cambridge 2023, p. 2 e nota 8.

⁴⁰ Utile in tal senso quanto registra Marchese, *Cicerone, Bruto* cit. [nota 19] nella sua nota ad *Cic. Brut.* 262, p. 368. Sulla concezione ciceroniana della storiografia – quale essenzialmente «opus oratorium maxime» (*Cic. leg.* 1, 5) – è stata prodotta una serie notevole di studi, ancorché di diverso taglio e spessore, vertente soprattutto sulle riflessioni dell'Arpinate in tre testi fondamentali (l'epistola a Lucceio [*fam.* 5, 12], il *De oratore*, il *De legibus*); tra le ricerche più recenti segnalo P. Esposito, *Cicerone e uno strappo alle regole della storiografia: a proposito di Brutus 40 ss.*, in *Templa serena. Studi in onore di Enrico Flores*, cur. M. Paladini, Napoli 2021, pp. 129-138, dove, alla nota 5, è disponibile ampia bibliografia; per un quadro complessivo vd. R. Nicolai, *Opus oratorium maxime: Cicerone tra storia e oratoria*, in *Cicerone prospettiva 2000*, Atti del I Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino 5 maggio 2000), cur. E. Narducci, Firenze 2001, pp. 105-125; con riferimento specifico al *Brutus* segnalo almeno M. Ledentu, *Cicéron et l'histoire en 46 avant jc. Le Brutus: une somme historiographique*, in *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, cur. S. Aubert-Baillet, Ch. Guérin, Leiden - Boston 2014, pp. 52-72.

del *sermo* cesariano⁴¹, è interessante notare l'insistita attenzione sul carattere essenziale e disadorno dello stile dei *Commentarii* evidenziato mediante un *tricolon* ascendente: «nudi enim sunt, | recti et venusti, | omni ornatu orationis tamquam veste detracta». In questa valutazione ricorre l'immagine metaforica, retoricamente connotata, della '(s)vestizione' del testo privato del proprio apparato retorico: la somiglianza anche terminologica con la descrizione del *genus humile* dell'*Atticus orator*, che Cicerone metterà successivamente a punto nell'*Orator*, marca i tratti distintivi della cifra espressiva di Cesare: il carattere distintivo dei *Commentarii*, «nudi» e «recti», contraddistinti da una «pura et inlustris brevitās», trova riscontro sia nel «sermo purus... et Latinus» sia nella coppia di avverbi «dilucide planeque» che nell'*Orator* (§ 76) identificano le prime due *virtutes elocutionis* (*puritas* e *perspicuitas*); la terza, il carattere appropriato del discorso (ovvero l'*aptum*, condensato in *orat.* 76 nel periodo «quid deceat circumspicietur») trova riscontro nel giudizio dei «sani... homines» che si astengono dal rimodulare lo scritto cesariano ritendendolo appropriato al genere e all'argomento. Manca all'appello la quarta *virtus*, ovvero l'*ornatus*. La sua assenza dalla prosa cesariana è evidenziata con enfasi per ben due volte: al paragone con la 'veste retorica' che è *detracta* fa eco, per converso, l'intenzione degli «inepti... qui volent illa calamistris inurere». *Inuro* indica l'azione di chi, adducendo del calore ad un

⁴¹ Tra gli altri, F. E. Adcock, *Caesar as Man of Letters*, Cambridge 1956, pp. 12-13, ritiene sincero l'apprezzamento ciceroniano; in senso contrario si esprimono Brugnoli, *Caesar grammaticus* cit. [nota 19] e, su posizioni ancor più avanzate, Ch. Kraus, *Hair, Hegemony, and Historiography: Caesar's Style and its Earliest Critics*, in *Aspects of the Language of Latin Prose*, cur. T. Reinhardt et al., Oxford 2005, pp. 97-115, in part. pp. 98-99 e 111-112. Sembra condivisibile l'equilibrata interpretazione di R. R. Marchese, *Et cura vacare et negotio. Cicerone e la storiografia*, «*Opus*» 3 (2011), pp. 152-162, in part. pp. 160-161, e di Garcea, *Caesar's De Analogia* cit. [nota 39], pp. 111-113, secondo i quali Cicerone, pur non apprezzando particolarmente lo stile dei *Commentarii* in quanto lontano dalla propria concezione della storiografia, riconosce le indubbie qualità della prosa cesariana (sullo stile di quest'ultima una buona analisi è offerta da Ch. B. Krebs, *A Style of Choice*, in *The Cambridge Companion to the Writings of Julius Caesar*, cur. L. Grillo, Ch. B. Krebs, Cambridge - New York 2018, pp. 110-130).

oggetto, ne altera la forma⁴²; se poi, come nel caso specifico, l'induzione del calore avviene per il tramite dei *calamistri*, il riferimento è all'azione di colui che increspa i capelli⁴³: gli *inepti*, che non hanno compreso il valore del testo e dello stile cesariani, vorrebbero abbellirli con ornamenti retorici, alterandone la naturale bellezza come chi ricorre all'arricciacapelli per gonfiare artificialmente la propria chioma.

L'attenzione, pertanto, si appunta proprio sul mezzo di questa operazione: i *calamistri*. Come spiega Varrone nel *De lingua Latina*, il termine identificava uno strumento cilindrico di ferro che, riscaldato nel fuoco o nella cenere, veniva utilizzato per ondulare i capelli⁴⁴.

Benché la sua precisa conformazione sia oggetto di discussione⁴⁵, pare che si trattasse di un arnese particolarmente

⁴² Vd. *ThlL* s.v. *aduro* 7, 2, 271, 25: «adurendo aliquid tractatur».

⁴³ «Capilli calamistris crispantur»: così è glossata l'espressione *calamistris intruere* dal *ThlL* s.v. *aduro* 7, 2, 271, 70-73 dove a *Cic. Brut.* 262 è accostato *Quint.* 2, 5, 11-12 («Nam sermo rectus et secundum naturam enuntiatus nihil habere ex ingenio videtur; illa vero quae utcumque deflexa sunt tamenquam exquisitiora miramur non aliter quam distortis et quocumque modo prodigiosis corporibus apud quosdam maius est pretium quam iis quae nihil ex communis habitus [12] bonis perdiderunt, atque etiam qui specie capiuntur vulsis levatisque et inustas comas acu comentibus et non suo colore nitidis plus esse formae putant quam possit tribuere incorrupta natura...»).

⁴⁴ Varro *ling.* 5, 29: «calamistrum, quod his calfactis in cinere capillus ornatur. Qui ea ministrabat, a cinere cinerarius est appellatus». Ulteriori definizioni di questo strumento, che occorrono soprattutto in ambito grammaticale ed erudito, sono raccolte dal *ThlL* s.v. *calamistrum*, 3, 118, 24-30; tra queste si segnala quella di *Serv. ad Aen.* 12, 100 (citata, *infra*, a testo), poi ripresa da *Isid. orig.* 10, 57 che, glossando la voce *calamistratus*, specifica il materiale dello strumento («calamistratus, a calamistro, id est acu ferreo in calami similitudinem facto, in quo crines obtorquentur, ut crispi sint: quem in cinere calefacere solent qui capillos crispant, ut calamistrati sint»).

⁴⁵ J. Stephens, *Ancient Roman Hairdressing: on (hair)pins and needles*, «JRA» 21 (2008), pp. 11-32, alla p. 114 sostiene che il *calamistrum* avesse la forma di un ago lungo e sottile attorno al quale, una volta riscaldato nel fuoco o nella cenere, veniva attorcigliata la ciocca di capelli. Di diversa opinione è K. Olson, *The Appearance of the Young Roman Girl*, in *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, cur. J. Edmondson, A.

in voga già in età alto repubblicana tanto da determinare una vera e propria specializzazione lavorativa, quella dei *cinerarii*, che si affiancò all'attività, più generica, delle *ornatrices*⁴⁶. L'operazione era dunque molto comune e di ampia diffusione non solo per soddisfare le richieste delle matrone alla ricerca di acconciature sempre più sofisticate e ardite⁴⁷, ma anche per rendere riccia o crespa la pettinatura maschile: accanto ai *pueri calamistrati*⁴⁸, cioè giovani schiavi, dai capelli arricciati, impiegati come amasi e coppieri nei banchetti, si hanno attestazioni dell'uso di arricciarsi i capelli artificialmente anche da parte di adulti di sesso maschile per i quali la pratica

Keith, Toronto 2008, pp. 139-157, secondo la quale sarebbe stato composto da due parti consistenti in un cilindro metallico cavo con all'interno una bacchetta più sottile di ferro: dopo aver riscaldato il cilindro esterno ed aver avvolto la ciocca di capelli attorno alla bacchetta più piccola, quest'ultima veniva posizionata all'interno del cilindro riscaldato (p. 73). Invece, E. Bartman, *Hair and the Artifice of Roman Female Adornment*, «AJA» 105 (2001), pp. 1-25, in part. p. 12 nota 65, sulla base di precedenti studi e di testimonianze archeologiche, ne descrive la forma assimilabile a quella di pinze metalliche.

⁴⁶ Già Plauto, nell'elencare gli arnesi del barbiere, attesta l'uso del *calamistrum* (Curc. 577-578: «At ita me volsellae, pecten, speculum, calamistrum meum / bene me amassint meaque axitia linteumque extersui...»), laddove Varrone, nel passo già citato del *De lingua Latina* (vd., *supra*, nota 44), testimonia l'esistenza di specifici addetti all'uso di tale ferro, i *cinerarii*, chiamati anche *ciniflones* secondo la testimonianza di Porph. ad Hor. sat. 1, 2, 98.

⁴⁷ Ovidio, in *am.* 1, 14, attesta le conseguenze negative degli eccessivi trattamenti ai quali una *puella*, dai più identificata con Corinna, ha sottoposto i propri capelli finendo per diventare pressoché calva: alle continue tinte si aggiunge un uso poco accorto del ferro arricciacapelli (vv. 23-26: «Cum graciles essent tamen et lanuginis instar, / heu, male vexatae quanta tulere comae! / Quam se praebuerunt ferro patienter et igni, / ut fieret torto nexilis orbe sinus!»; in merito vd. lo studio di Johnson, *Ovid on cosmetics* cit. [nota 31], pp. 83-96). I danni dovuti ad un uso smodato di tale strumento dovevano essere frequenti presso gli antichi Romani dal momento che è attestato un impiego specifico di *incoctus* per indicare tale categoria di persone (Paul. Fest. p. 107 M.: «'incoctae' dicebantur mulieres plus aequo calamistris usae»).

⁴⁸ Di questi giovinetti dai sinuosi capelli e dalle ricche vesti succinte dà testimonianza, ad esempio, Apul. *met.* 2, 19.

era considerata segno di scarsa virilità⁴⁹. Cicerone, a più riprese⁵⁰, fa ricorso all'epiteto *calamistratus* per denigrare i propri avversari, come già rilevava Servio: commentando le sferzanti parole con cui Turno, nel libro XII dell'*Eneide*⁵¹, criticava il *semivir* Enea capace di *vibrare* un solo *ferrum*, quello dell'arricciapelli, il grammatico tardoantico oppone le 'chiome ricciate' prese di mira da Cicerone agli *incompti capilli* di un uomo austero come Manio Curio Dentato, vincitore di Pirro nella famosa battaglia di Maleventum, celebrato da Orazio nei suoi *Carmina*:

VIBRATOS CALIDO FERRO crispatos calamistro: nam calamistrum est acus maior, quae calefacta et adhibita intorquet capillos. Unde etiam Cicero "calamistratam comam" [Cic. *Sest.* 18] appellat frequenter, quae etiam vituperationi est: unde e contra ad laudem est positum ab Horatio "hunc et incomptis Curium capillis" [Hor. *carm.* 1, 12, 41]⁵².

La glossa serviana è interessante per due dati. Innanzitutto, evidenzia l'antitesi tra la *coma calamistrata* e gli *incompti capilli* che pure si riscontra in contesto retorico dove marca, però, l'opposizione tra lo stile disadorno e quello retoricamente elaborato⁵³. D'altro lato, il grammatico interpreta tale contrasto in chiave moraleggiante, secondo un modulo proprio degli antichi Romani: il portare i capelli lunghi, per di più acconciati artificiosamente in forma di boccoli, è sintomo di corruzione morale e, nello specifico, di effeminatezza⁵⁴. Di

⁴⁹ Significativo l'esempio di Plaut. *Asin.* 627: «cinaede calamistrate».

⁵⁰ Si considerino Cic. *p. red. in sen.* 13; *Sest.* 18.

⁵¹ Verg. *Aen.* 12, 95-100: «'Nunc, o numquam frustrata vocatus / hasta meos, nunc tempus adest: te maximus Actor, / te Turni nunc dextra gerit; da sternere corpus / loricamque manu valida lacerare revulsam / semiviri Phrygis et foedare in pulvere crinis / vibratos calido ferro murræque madentis'». Sull'intera pericope vd. R. Tarrant, *Virgil, Aeneid. Book XII*, Cambridge 2012, p. 116.

⁵² Serv. *ad Aen.* 12, 100.

⁵³ Tra i brani già analizzati nelle precedenti pagine si vedano Cic. *Att.* 2, 1, 1 e *orat.* 78 (*oratio incompta*). Cfr. anche il lemma del *ThLL* s.v. *incomptus* 7, 1, 997, 24 ss.

⁵⁴ Sull'argomento è disponibile ampia bibliografia: qui mi limito a segnalare C. R. Hallpike, *Social hair*, «Man» 4 (1969), pp. 256-264, e K. Olson, *Masculinity and Dress in Roman Antiquity*, London - New York

qui, facendo leva sul sostrato moralistico romano, Cicerone inserisce l'immagine dei riccioli ottenuti tramite il *calamistrum* nella rete di metafore tratte dal *cultus* femminile, al contempo caricandola di una forte connotazione negativa: chi cosparge il testo di contorte figure retoriche o ostentate arditezze linguistiche si comporta alla stregua di quelle persone che vanitosamente alterano con l'arricciacapelli la propria capigliatura creando una chioma gonfia, ricca di sinuose ondulazioni e ritorte increspature. I *calamistri*, pertanto, diventano per traslato il corrispondente di ogni artificio linguistico che è strumento per la creazione di un *ornatus* barocco ed eccentrico, alla stregua di un'esuberante e artefatta capigliatura riccioluta. Se quest'ultima nella donna e nell'uomo è giudicata sconveniente o perché esteticamente indecorosa o in quanto indice di mollezza e mancanza di vigore virile, allo stesso modo un ornato retorico carico dei 'riccioli della scrittura' è oggetto di biasimo perché eccessivamente manierato, cioè al di là del buongusto e del senso estetico. Non a caso, nel *Brutus*, Cicerone attribuisce l'uso dei *calamistri* agli *inepti*, cioè a chi non ha percezione del *decus*⁵⁵.

Sulla stessa linea, che coniuga morale ed estetica, anche Petronio fa ricorso alla metafora tricologica nel quadro della sua critica alle affettazioni formali che ornano il discorso vuoto di Eumolpo, al quale mette in bocca versi derisi per la loro vana complessità verbale: l'*elegidarium capillorum*, improvvisato dal vecchio poetastro per celebrare la chioma per-

2017, pp. 138-139 (ulteriori riferimenti sono raccolti da Kraus, *Hair* cit. [nota 41], p. 104 nota 22).

⁵⁵ Non a caso Kroll, *M. Tullii Ciceronis Orator* cit. [nota 20], ad Cic. *Brut.* 262 glossa «ineptis» con «κακοζήλοις». Sul concetto di *πρέπον* ~ *decorum* – che, mutuato dalla sfera dell'etica, svolse un ruolo fondamentale nella retorica antica – rinvio al classico saggio di M. Pohlenz, *Τὸ πρέπον. Un contributo alla storia dello spirito greco*, «Aevum(ant)» 10 (1997), pp. 11-57 (ed. or. «NGGW» 16 (1933), pp. 53-92, rist. in Id., *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965, pp. 100-139); cfr. anche la voce *decorum* in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Band 2: *Bie-Eul*, cur. G. Ueding, Tübingen 1994, coll. 423-451.

duta dai suoi compagni di viaggio, gioca sulla 'metafora di genere' dei capelli per criticare l'effeminata mollezza dei poeti neoalessandrini⁵⁶.

A quello dei *Satyrica* si potrebbero aggiungere ulteriori tasselli di età imperiale che concorrono alla definizione dell'ampia fortuna della 'capigliatura' quale metafora di un ornato lezioso e traboccante, immagine che manifesta una forte componente polemica nei confronti di un 'corpo maschile' – ovvero il 'discorso' – oggetto di smodata cura estetica⁵⁷. Tra queste tessere è significativa la testimonianza di Quintiliano, che nella prefazione al libro VIII dell'*Institutio oratoria* condanna quell'eccessiva attenzione alla ricercatezza verbale che sfocia in una serie di vacue leziosità quali preziosi giri di parole, termini desueti o, ancora, oscurità lessicali con l'effetto di un discorso privato della sostanza concettuale:

19. Corpora sana et integri sanguinis et exercitatione firmata ex isdem his speciem accipiunt ex quibus vires, namque et colorata et adstricta et lacertis expressa sunt: sed eadem si quis vulsa atque fucata muliebriter comat, foedissima sint ipso formae labore... 22. Maiore animo adgredienda eloquentia est, quae si toto corpore valet, unguis polire et capillum repone non existimabit ad curam suam pertinere⁵⁸.

⁵⁶ Si tratta di Petron. 109, 9-10. Tra la vasta bibliografia sulla pericope in questione vd. F. Klein, *Les bouclettes d'Encolpe* (Sat. 109.9): *une critique pétronienne du néo-alexandrinisme ovidien?*, «EuGeStA» 2 (2012), pp. 241-262, che dedica attenzione specifica alla metafora dei capelli; per un'analisi approfondita del testo petroniano, con particolare riguardo alla fitta trama di giochi intertestuali tessuta da Petronio, rinvio al saggio di L. Landolfi, *Capillorum elegidarium* (Petr. 109, 9-10), in *Itaque conabor opus versibus pandere. Tra prosa e poesia: percorsi intertestuali nei Satyrica. Incontri sulla poesia latina di età imperiale (III)*, cur. L. Landolfi, Bologna 2010, pp. 63-83.

⁵⁷ In proposito segnalo lo studio di A. Richlin, *Gender and Rhetoric: producing Manhood in the Schools*, in *Roman Eloquence. Rhetoric in Society and Literature*, cur. W. J. Dominik, London 1997, pp. 90-110.

⁵⁸ Quint. 8, *praef.* 19 e 22. Qualche breve considerazione sul passo è offerta da Ahlheid, *Quintilian* cit. [nota 2], p. 166; non riscontro riflessioni in merito nello studio sulla terminologia retorica dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano a cura di S. Śnieżewski, *Terminologia retoryczna w Institutio Oratoria Kwintyliana*, Kraków 2014.

Come il maschio, così il testo non deve essere 'pettinato' alla maniera delle donne, pena la perdita della sua *vis*: ne consegue l'approvazione di «[*scil. verba*] minime arcessita et simplicibus... similia»⁵⁹.

Nella stessa ottica, anche Seneca denuncia la vacuità e la pericolosità di un'esagerata cura formale richiamando l'attenzione su usi linguistici arditi e inusitati, e considerando chi è alla ricerca spasmodica di tali effetti come in tutto simile a quei giovinetti troppo attenti a tenere in ordine la propria chioma:

Cuiuscumque orationem videris [*scil. Lucili*] sollicitam et politam, scito animum quoque non minus esse pusillis occupatum. Magnus ille remissius loquitur et securius; quaecumque dicit plus habent fiducia quam curae. Nosti comptulos iuvenes, barba et coma nitidos, de capsula totos: nihil ab illis speraveris forte, nihil solidum. Oratio cultus animi est: si circumtonsa est et fucata et manu facta, ostendit illum quoque non esse sincerum et habere aliquid fracti. Non est ornamentum virile concinnitas⁶⁰.

La critica senecana non resta nel vago: il filosofo fornisce all'amico Lucilio un'esemplificazione concreta di tale stile 'effeminato', dettagliando i fenomeni linguistici di cui si sostanzia tale forma espressiva.

6. Un 'caso di studio': i calamistri Maecenatis

La polemica senecana contro la *λέξις* affettata e lontana dalla consuetudine linguistica, specchio di un'anima altrettanto corrotta dal vizio, prende di mira una tipologia testuale ben precisa. Nell'epistola 114 (§§ 7-11) il filosofo di Cordova denigra quel discorso che ostenta un *ordo verborum* artificioso e contorto («*verba... improbe structa*») e che nell'impiego del lessico si allontana dall'uso linguistico corrente («[*scil. verba*]

⁵⁹ Quint. 8, *praef.* 23.

⁶⁰ Sen. *epist.* 115, 2. Sul passo specifico, in cui Seneca dichiara apertamente la propria avversione nei confronti di uno stile manierato, rinvio, tra gli altri, a G. Laudizi, *Oratio cultus animi est* (Sen. *epist.* 115, 2), «Maia», 59 (2007), pp. 41-59; cfr. anche M. Möller, *Talis oratio – qualis vita. Zu Theorie und Praxis mimetischer Verfahren in der griechisch-römischen Literaturkritik*, Heidelberg 2004, pp. 240 ss.

contra consuetudinem omnium posita»); attacca, inoltre, l'espressione intricata e ridondante che mima lo stile oracolare («ambages compositionis»); critica ugualmente l'uso traslato delle parole stravolte nel loro senso originario («verba transversa»); disapprova fortemente il ricorso insistito e compiaciuto tanto agli arcaismi («antiqua verba atque exoleta») quanto ai neologismi («[scil. verba] <nova>... et ignota»); pone, infine, sotto accusa l'abuso di un linguaggio metaforico eccessivamente ardito («audax translatio ac frequens»)⁶¹.

Paradigma di questa scrittura troppo 'pettinata', cioè manierata per sofisticatezza e per ricerca esibita della parola rara e preziosa al punto da risultare oscura nella sua significazione, è il protettore delle arti per antonomasia, Gaio Mecenate:

Quomodo Maecenas vixerit notius est quam ut narrari nunc debeat quomodo ambulaverit, quam delicatus fuerit, quam cupierit videri, quam vitia sua latere noluerit. Quid ergo? Non oratio eius aeque soluta est quam ipse discinctus? Non tam insignita illius verba sunt quam cultus, quam comitatus, quam domus, quam uxor? Magni vir ingenii fuerat si illud egisset via rectiore, si non vitasset intellegi, si non etiam in oratione difflueret. Videbis itaque eloquentiam ebrii hominis involutam et errantem et licentiae plenam⁶².

Il profilo di Mecenate tracciato da Seneca evidenzia la perfetta corrispondenza tra *oratio* e *vita*, tra stile e carattere⁶³.

⁶¹ Le espressioni fin qui citate tra parentesi sono tratte da Sen. *epist.* 114, 7-11. Sul valore preciso di tali formulazioni e per un inquadramento generale dell'epistola senecana rinvio all'ottimo commento di E. Berti, *Lo stile e l'uomo. Quattro epistole letterarie di Seneca* (Sen. *epist.* 114; 40; 100; 84). *Introduzione, traduzione e commento*, Pisa 2018, in particolare pp. 99-102, 105-106 e 118-125, dove le formule senecane riportate *supra* sono fatte oggetto di specifica esegesi. Proprio sulla scorta di Berti (vd. *ibid.* p. 122), si è deciso di accogliere in *epist.* 114, 10 l'integrazione <nova> già proposta sul finire dell'Ottocento da O. Rossbach.

⁶² Sen. *epist.* 114, 4.

⁶³ La 'doppia' natura di Mecenate, uomo di grande ingegno e di alto prestigio ma dedito ad una vita molle e frivola, è evidenziata anche da Velleio Patercolo (2, 88, 2: «Erat tunc urbis custodiis praepositus C. Maecenas equestri, sed splendido genere natus, vir, ubi res vigiliam exigeret, sane ex omnis, providens atque agendi sciens, simul vero aliquid ex negotio remitti posset, otio ac mollitiis paene ultra, feminam

L'eccentricità della sua condotta, quale emerge da questa epistola e da altri luoghi dell'opera senecana⁶⁴, è identificata nella tipologia del *delicatus*, di chi, dedito ad una vita di mollezze e piaceri, ha perso ogni traccia di virilità. Da più fonti si ha testimonianza del *cultus* stravagante di Mecenate; del suo *comitatus* fatto di *parasiti*, *scurrae* e *spadones*; del fasto della sua *domus* sull'Esquilino alla quale fece annettere un'elevata tur-

fluens, non minus Agrippa Caesari carus, sed minus honoratus (quippe vixit angusti clavi plene contentus), nec minora consequi potuit, sed non tam concupivit»). A tal proposito, G. Mazzoli, *L'epicureismo di Mecenate e il Prometheus*, «Athenaeum» 46 (1968), pp. 300-326, parla di ritratto «marcatamente chiaroscurale» (p. 302); è avvicinato alla tipologia del 'ritratto paradossale' da S. N. Byrne, *Maecenas in Seneca and Other Post-Augustan Authors*, in *Veritatis amicitiaeque causa. Essays in Honor of Anna Lydia Motto and John R. Clark*, cur. S. N. Byrne, E. P. Cueva, Wauconda 1999, pp. 21-40; M. Labate, *Mecenate senza poeti, poeti senza Mecenate: la distruzione di un mito augusteo*, in *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, cur. G. Bastianini et al., vol. I, Firenze 2012, pp. 405-424, in part. pp. 413 ss.; R. Degl'Innocenti Pierini, *Seneca, Mecenate e il 'ritratto in movimento' (a proposito dell'epistola 114)*, in *Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli*, cur. F. Gasti, Pavia 2013, pp. 45-65, soprattutto pp. 59 ss. In generale, la bibliografia sul cavaliere aretino è vasta: oltre al classico saggio di J.-M. André (*Mécène. Essai de biographie spirituelle*, Paris 1967), qui mi limito a segnalare, tra quelli dell'ultimo decennio, il lavoro complessivo di Ph. Le Doze, *Mécène. Ombres et flamboyances*, Paris 2014; un'utile rassegna della bibliografia mecenatiana dalla fine dell'Ottocento sino agli ultimi anni del secolo scorso si deve a L. Graverini, *Un secolo di studi su Mecenate*, «RSA» 27 (1997), pp. 231-289.

⁶⁴ Oltre ad *epist.* 114 (vd. *ibid.* anche i §§ 5 ss., per i quali rinvio a Berti, *Lo stile e l'uomo* cit. [nota 61], pp. 72-99), Seneca parla di Mecenate in *prov.* 3, 10-11; *ben.* 4, 36, 2 e 6, 32, 1-4; *epist.* 19, 9; 92, 35; 101, 10-13; 120, 19. Sulla figura dell'Aretino nell'opera senecana, ai lavori citati *supra*, nota 63, si aggiungano almeno A. Setaioli, *Séneca, Epicuro y Mecenas, dos mil años después*. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento (Córdoba, 24 a 27 de Septiembre de 1996), cur. M. Rodríguez-Pantoya, Córdoba 1997, pp. 563-576 (= A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna 2000, pp. 255-274); M. Graver, *The Manhandling of Maecenas: Senecan Abstractions of Masculinity*, «AJPh» 119 (1998), pp. 607-632; S. N. Byrne, *Petronius and Maecenas: Seneca's Calculated Criticism*, in *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient Novel. Essays in Honor of Gareth L. Schmeling*, cur. Ead. et al., Groningen 2006, pp. 83-111.

ris e degli splendidi *horti*; infine, della capricciosa moglie Terenzia, sorella di Lucio Murena e amante di Augusto, con la quale ebbe un rapporto tormentato che lo portò a divorziare più volte⁶⁵. Questi aspetti di una vita sopra le righe trovano un perfetto corrispondente nella sua produzione letteraria. Di questa abbiamo scarse testimonianze, sufficienti però per ricostruire lo stile dei suoi scritti in prosa e delle sue composizioni poetiche⁶⁶: oltre a non ben definiti *dialogi* avrebbe scritto satire menippee (come il *Prometheus* e il *Symposium*), un canto celebrativo per Ottavia (*in Octaviam*), forse un'opera storiografica⁶⁷, testi per la dea Cibele, descrizioni paesaggistiche ed ancora composizioni in priapei, esametri, endecasillabi faleci e galliambi a testimonianza dello sperimentalismo polimetrico della sua arte. È significativo che una buona parte di questi frammenti è tramandata da fonti grammaticali alle quali Mecenate ha offerto non poco materiale di studio: Cesio Basso, Carisio, Diomede, Prisciano ed altri grammatici furono attratti dalla fitta serie di fenomeni linguistici che determinano la peculiare cifra stilistica della scrittura mecenatiana.

⁶⁵ Le fonti letterarie che ci aiutano a ricostruire i caratteri peculiari della figura di Mecenate, molte delle quali tralatrici dei frammenti delle sue opere, spaziano da Orazio a Isidoro di Siviglia. Una loro sistematica raccolta è disponibile in S. Costa, *Mecenate. Frammenti e testimonianze latine*, Milano 2014, pp. 61-161 e 185-292.

⁶⁶ L'edizione di riferimento per i frammenti di Mecenate rimane quella di P. Lunderstedt (*De C. Maecenatis fragmentis*, Lipsiae 1911, pp. 34-119). Essi si possono inoltre trovare raccolti in F. Harder, *Über die Fragmente des Maecenas*, Berlin 1889; A. Stein, A. Kappelmacher, *Maecenas* (6), *RE* XIV.1, 1928, cc. 220-229; R. Avallone, *Mecenate*, Napoli 1962, pp. 223-326; André, *Mécène* cit. [nota 63], pp. 149-153; Id. *Mécène écrivain (avec, en appendice, les fragments de Mécène)*, ANRW II.30.3, Berlin - New York 1983, pp. 1783-1787. Per i soli frammenti poetici cfr. E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford - New York 1993 (rist. 2003), pp. 276-281; A. S. Hollis, *Fragments of Roman Poetry c. 60 BC-AD 20*, Oxford - New York 2007, pp. 314-325; J. Blänsdorf, *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Enni Annales et Ciceronis Germanicque Aratea*, Berlin - New York 2011, pp. 249-254. Sulla produzione oratoria di Mecenate vd. A. Balbo, *I frammenti degli oratori romani dell'età augustea e tiberiana. Parte prima: Età augustea*, Alessandria 2007² (2004¹), pp. 12-22.

⁶⁷ La composizione di un'opera sulle gesta di Ottaviano è oggi messa fortemente in discussione: vd., *infra*, nota 74.

Tra queste peculiarità si annoverano usi linguistici insoliti, neoformazioni lessicali, ardite dipendenze verbali, ricercatezze retoriche e metrico-prosodiche, deviazioni dalla morfosintassi standard, numerosi *hapax*. Ne emerge da un lato una poesia nugatoria, frivola ed artificiosa, dalle forme estenuate, che colloca Mecenate a metà strada tra il neoterismo d'epoca repubblicana e il novellismo d'età imperiale⁶⁸; dall'altro lato, si ha l'idea di una prosa *numerosa*, audace tanto nelle immagini quanto nella scelta delle parole e nella loro collocazione nel tessuto del periodo: gli artifici stilistici impiegati rivelano, dunque, una tendenza marcatamente asiana con forti influssi della poetica alessandrina al punto da rendere spesso incerto il confine della sua prosa con la poesia⁶⁹.

Uno stile tanto bizzarro, affettato e pieno di licenze – “simile a quello di un ubriaco”, come afferma Seneca – doveva risaltare proprio negli scritti in prosa, ancor più che nella poesia. Non a caso Quintiliano rintraccia proprio in una figura comune in ambito poetico – ma applicata da Mecenate in forma smodata nei suoi scritti – un tratto peculiare, cioè sgradevole, del suo stile:

Quaedam vero transgressiones et longae sunt nimis, ut superioribus diximus libris, et interim etiam compositione vitiosae, quae in hoc ipsum petuntur, ut exultent atque lasciviant, quales illae Maecenatis: “sole et aurora rubent plurima”; “inter sacra movit aqua fraxinos”; “ne exsequias quidem unus inter miserrimos viderem meas” (quod inter haec pessimum est, quia in re tristi ludit compositio)⁷⁰.

Trattando della disposizione delle parole (*de compositione*), Quintiliano, col fine di dare un esempio concreto di una prosa

⁶⁸ In tal senso si segnala lo studio di S. Mattiacci, *L'attività poetica di Mecenate tra neoterismo e novellismo*, «Prometheus» 21 (1995), pp. 67-86.

⁶⁹ Sulla prosa ritmica di Mecenate, eccedente rispetto ai canoni del *numerus*, vd., tra gli altri, il netto giudizio di E. Norden, *La prosa d'arte antica dal VI sec. a.C. all'età della Rinascenza*, I-II, Roma 1986 (ed. or., Stuttgart 1958⁵), tomo I, pp. 302-304, che definisce «mostruosi» (p. 303) gli esempi della prosa mecenatiana: secondo Norden, infatti, «un discorso così costruito doveva nella recitazione degenerare in canto vero e proprio» (p. 304).

⁷⁰ Quint. 9, 4, 28.

stravolta da iperbati sproporzionati («transgressiones»), riporta il caso di Mecenate del quale cita tre espressioni⁷¹: i suoi iperbati sono troppo lunghi («longe... nimis»), difettosi nella composizione tanto da renderla inefficace («compositione vitiosae»), eccessivamente liberi e indisciplinati al punto da creare un'*oratio* che quasi "saltella" e "si sfrena" in inarcature esuberanti («exultent atque lasciviant»)⁷². Il risultato è giudicato in termini estremamente negativi: appare chiaro che in veste di autore Mecenate riscosse meno successo che come protettore dei letterati.

Di questo stesso parere dovettero essere già i suoi contemporanei e, tra gli altri, anche gli artisti di cui si fece «fautor»⁷³. È sintomatico che, per quanto noto, nessuno di loro abbia mai espresso parole di apprezzamento e stima sulla sua produzione né che ne abbia mai fatto menzione anche solo in termini neutrali⁷⁴. Eppure, nei loro scritti non mancano occasioni di elogio di Mecenate del quale esaltano le origini, i suoi possedimenti, la condotta umile e modesta nonostante la posizione di rilievo di cui godeva nello stato e presso lo stesso *princeps*⁷⁵. È abbastanza probabile che quella di Mecenate fos-

⁷¹ Lunderstedt *De C. Maecenatis fragmentis* cit. [nota 66], p. 16 (= Avallone, *Mecenate* cit. [nota 66], p. V).

⁷² Sull'uso della terminologia quintiliana vd. Cavarzere, Cristante, *M. Fabi Quintiliani* cit. [nota 2], vol. II, p. 784. In merito, rinvio inoltre all'approfondito studio su *lascivia* – e altri vocaboli gravitanti nello stesso campo semantico – di F. Berardi, *Ovidius lascivus: intorno a un giudizio di Quintiliano* (inst. X 1 88, 93), «RPL» 49 (2017), pp. 120-138.

⁷³ Così, infatti, lo definì Properzio (3, 9, 57-58: «mollia tu coeptae fautor cape lora iuventae, / dexteraque immissis da mihi signa rotis»).

⁷⁴ Un'unica eccezione, benché in forma problematica, potrebbe essere un'allusione ad un'opera storica di Mecenate su Ottaviano riscontrabile in una *recusatio* oraziana (Hor. *carm.* 2, 12, 9-12: «tuque pedestribus / dices historiis proelia Caesaris, / Maecenas, melius ductaque per vias / regum colla minacium»). Le parole di Orazio, riprese da Serv. *ad Verg. georg.* 2, 41, non consentono di avere certezze sull'effettiva stesura di un'opera storica in prosa da parte di Mecenate (per le motivazioni in merito rinvio, tra gli altri, ad Avallone, *Mecenate* cit. [nota 66], pp. 327-330; vd. anche Costa, *Mecenate* cit. [nota 65], p. 201).

⁷⁵ Si tratta delle testimonianze offerte da Orazio, Virgilio, Properzio (queste sono raccolte da Costa, *Mecenate* cit. [nota 65], pp. 61-91 e

se una produzione eminentemente privata, destinata ad una cerchia ristretta di amici tra i quali i suoi protetti, ma di certo solo Ottaviano, grazie al suo status e al privilegio di cui godeva, poté permettersi di spendere qualche parola sulle 'prove' letterarie del suo fidato consigliere. Lo si deduce da una testimonianza di Macrobio secondo il quale Augusto era solito prendersi beffa del modo di scrivere «remissus, mollis et dissolutus» di Mecenate arrivando ad indirizzargli persino delle lettere in cui imitava – cioè canzonava – il suo stile:

Idem Augustus, quia Maecenatem suum noverat stilo esse remisso, molli et dissoluto, talem se in epistulis quas ad eum scribebat saepius exhibebat et contra castigationem loquendi, quam alias ille scribendo servabat, in epistula ad Maecenatem familiari plura in iocos effusa subtexit: "vale mel gentium ꝑmeculles, ebur ex Etruria, lasar Arretinum, adamas Supernas, Tiberinum margaritum, Cilniorum smaragde, iaspi figulorum, berulle Porsenae, carbunculum ꝑhabeas, ἵνα συντέμω πάντα, ἄλλαγμα moecharum"⁷⁶.

Ottaviano, in maniera scherzosa, mette di fila una sequenza serrata di ricercatezze linguistiche, forme leziose e termini inusitati, accostandoli poi a volgarismi e colloquialismi: l'effetto è quello di saturare la propria prosa di quegli elementi che costituivano lo stile 'ingioiellato' di Mecenate con uno scopo eminentemente caricaturale⁷⁷. D'altro canto,

ivi commentate alle pp. 185-223). Manca qualsiasi cenno alla produzione letteraria mecenatiana anche nel ritratto di Velleio Patercolo (citato, *supra*, nota 63).

⁷⁶ Macr. Sat. 2, 4, 12. Il testo è riprodotto secondo l'edizione di R. A. Kaster (*Macrobiani Ambrosii Theodosii Saturnalia*, Oxford 2011): la serie di *cruces desperationis* conferma la difficoltà di un testo ricco di forme e costrutti rari.

⁷⁷ Il frammento in questione risulta assente nell'edizione a cura di R. S. Rogers et al. (*Caesaris Augusti Res gestae et fragmenta. Introduction, Notes, and Vocabulary*, Detroit 1990² [1935¹]). Per una sua approfondita analisi, oltre alla canonica edizione a cura di E. Malcovati (*Imperatoris Caesaris Augusti Operum fragmenta*, Aug. Taurinorum 1969⁵ [1921¹], fr. XXXII, p. 20), si rinvia a L. De Biasi, A. M. Ferrero, *Gli atti compiuti e i frammenti delle opere di Cesare Augusto Imperatore*, Torino 2003, fr. XXXII, pp. 276-279; utile anche il commento all'*Augusti epistula ad Maecenatem* a cura di R. Gelsomino, *Augusti epistula ad Maecenatem: Macrobius, Saturn. II 4,12*, «RhM» 101 (1958), pp. 147-152.

la menzione di pietre preziose, sieri e cosmetici allude evidentemente alla cura estetica del suo consigliere che aveva una passione smodata per i gioielli, le gemme, i profumi e tutto ciò che contribuiva al *cultus* della sua persona.

Sull'ostilità di Augusto verso lo stile manierato del suo fidato collaboratore è ancora più esplicita la testimonianza di Svetonio, che a chiare lettere riporta la notizia secondo la quale il principe era solito non solo beffeggiare l'eloquio dell'Aretino imitandolo, ma anche criticarlo apertamente:

Genus eloquendi secutus est elegans et temperatum, vitatis sententiarum ineptiis atque concinnitate et "reconditorum verborum", ut ipse dicit, "fetoribus"; praecipuamque curam duxit sensum animi quam apertissime exprimere... *Cacozelos* et antiquarios, ut diverso genere vitiosos, pari fastidio spreuit, exagitabatque nonnumquam; in primis Maecenatem suum, cuius "**myrobrechis**", ut ait, "**cincinnos**" usque quaque persequitur et imitando per iocum irridet⁷⁸.

Augusto di per sé privilegiava uno stile attento tanto alla correttezza e asciuttezza espressiva quanto alla nitidezza e trasparenza del discorso; pertanto, si giustifica il suo disprezzo per gli arcaizzanti («antiquarios») e per i leziosi («cacozelos»), tra i quali Svetonio menziona per primo proprio Mecenate, al quale fanno seguito, nel testo della *Vita Divi Augusti*, Tiberio in quanto seguace della moda arcaizzante, Marco Antonio che si ispirava all'indirizzo asiatico, infine la stessa nipote Agrippina Maggiore che, a quanto pare, si esprimeva nello scritto e nell'orale in modo molesto. In questa sequenza di ironici attacchi, è significativo che in prima battuta vi sia Mecenate, che dovette essere uno dei bersagli privilegiati del *princeps*, oltre che per il grado di intimità, probabilmente per l'eccessivo livello di sgradevolezza raggiunto dalla sua scrittura 'barocca' («in primis Maecenatem suum»). Al di là della notizia, la testimonianza svetoniana è particolarmente interessante perché, restituendoci il frammento di Augusto («**myrobrechis**... **cincinnos**»)⁷⁹, attesta il ricorso già di

⁷⁸ Svet. Aug. 86, 1-2.

⁷⁹ Anche per questo frammento, assente in Rogers et al., *Caesaris Augusti* cit. [nota 77], rinvio a Malcovati *Imperatoris Caesaris* cit. [nota 77], fr. XXXIV, p. 21, e a De Biasi, Ferrero, *Gli atti compiuti* cit. [nota 77], fr. XXXIV, p. 280.

quest'ultimo all'immagine dei capelli arricciati artificialmente – oltre che “madidi di unguento profumato” – per designare i ‘riccioli’ artefatti della scrittura di Mecenate. L'espressione usata da Ottaviano merita particolare attenzione perché, oltre ad essere un importante tassello di critica letteraria, denuncia un sostrato retorico di notevole rilievo⁸⁰.

Alla stregua dell'«Isocrati myrothecium» di cui parlava Cicerone nella lettera ad Attico già menzionata⁸¹, l'aggettivo *myrobrechīs*, allo stato attuale un *hapax* in tutta la latinità, fa riferimento all'idea dei profumi come metafora per indicare l'ornamento retorico. Tuttavia, l'immagine si colora di una valenza fortemente dispregiativa ad indicare l'alterazione del 'profumo' naturale del testo per il tramite di un'«essenza» ad esso estranea⁸². Sulla stessa linea si colloca la scelta del plurale *cincinnos*: *cincinnus* è parola piuttosto rara, attestata già in Plauto⁸³, per indicare il ricciolo dei capelli. Cicerone, che la adopera nell'orazione *in Pisonem* per oltraggiare il console Gabinio reo di aver favorito Clodio e costretto l'Arpinate all'esilio⁸⁴, ricorre al termine anche in contesto retorico per designare i «flosculi orationis»⁸⁵, cioè gli orpelli e i fronzoli dello stile:

⁸⁰ In generale, sui giudizi di critica letteraria di Augusto e le sue preferenze stilistiche vd., tra gli altri, R. Gutiérrez González, *Augustus on Style and Language (a reassessment of some fragmenta and testimonia)*, in *Papers on Rhetoric*, XI, cur. L. Calboli Montefusco, Perugia 2012, pp. 110-133.

⁸¹ Cic. Att. 2, 1, 1 (citato, *supra*, p. 167).

⁸² Secondo il giudizio di Augusto, infatti, la presenza nello stile di Mecenate del 'balsamo profumato' è motivo di biasimo in quanto causa di oscurità e inefficacia espressiva (cfr. *ThlL* s.v. *myrobrechīs* 8, 1746, 7-8: «i. q. unguento delibutos, translate de genere dicendi Maecenatis nimium exquisito cum vituperatione dictum»).

⁸³ Plaut. *Truc.* 287: «istos fictos compositos crispas cincinnos tuos unguentatos».

⁸⁴ Cic. *Pis.* 25: «Gabinium denique si vidissent duumvirum vestri illi unguentarii, citius agnovissent. Erant illi compti capilli et madentes cincinnorum fimbriae et fluentes purpurissataeque buccae, dignae Capua...».

⁸⁵ È questa la spiegazione per l'uso traslato del termine fornita nel *ThlL* s.v. *cincinnus* 3, 1060, 55.

Sic omnibus in rebus voluptatibus maximis fastidium finitimum est; quo hoc minus in oratione miremur in qua vel ex poetis vel oratoribus possumus iudicare concinnam, distinctam, ornatam, festivam, sine intermissione, sine reprehensione, sine varietate, quamvis claris sit coloribus picta vel poesis vel oratio, non posse in delectatione esse diuturna. Atque eo citius in oratoris aut in poetae **cincinnis** ac fucō offenditur, quod sensus in nimia voluptate natura, non mente satiantur⁸⁶.

Cincinnus è quindi adoperato in senso negativo: quell'oratore o quel poeta che mantiene costantemente elevato il suo eloquio, senza pause («sine intermissione»), senza controllarsi («sine reprehensione») e senza variare il tono del discorso («sine varietate»), finisce per stancare e annoiare il pubblico. La causa dello scarso apprezzamento è nell'uso incondizionato e smodato dei *cincinnati* e del *fucus*, cioè di un'acconciatura non naturale dei capelli e di un colorito artificiale dell'incarnato⁸⁷. Ancora una volta la metafora dei capelli arricciati è piegata ad indicare una mancanza di gusto nell'*ornatus* del testo. È singolare che, per quanto noto, il termine con questo preciso significato, dopo Cicerone, ricomparirà solo nel citato giudizio di Augusto sullo stile di Mecenate che, con la ricerca spasmodica di termini rari e costruzioni inusitate, stravolge senza sosta l'espressione comunicativa.

In continuità col giudizio di Ottaviano, nella serie di valutazioni sull'opera del cavaliere aretino si segnala, infine, quella di Tacito che, per bocca di Vipstano Messalla, così si esprime nel *Dialogus de oratoribus*:

⁸⁶ Cic. *de orat.* 3, 100.

⁸⁷ Nella nota di commento al passo del *de oratore* appena citato, Mankin, *Cicero cit.* [nota 2], p. 189, segnala: «This seems to be the first instance of *cincinnus* (an early borrowing from Greek *kikinnos*) in a transferred sense», rinviando per la metafora dei capelli, oltre ai luoghi paralleli di *Brut.* 262 e *orat.* 78-79 (di cui abbiamo già discusso), anche a Dion. Hal. *comp.* 25, 32: ὁ δὲ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλειπεν ὀγδοήκοντα γεγονῶς ἔτη (in merito vd. F. Donadi, A. Marchiori, *Dionigi d'Alicarnasso, La composizione stilistica. Περί συνθέσεως ὀνομάτων*, Trieste 2013, p. 383 nota 39: «La singolare metafora suggerisce l'idea della meticolosità del lavoro di scrittura di Platone, attento, oltre al discorso vivente della filosofia..., anche all'effetto estetico complessivo dei dialoghi, destinati alla lettura pubblica»).

Ceterum si omissio optimo illo et perfectissimo genere eloquentiae eligenda sit forma dicendi, malim hercule C. Gracchi impetum aut L. Crassi maturitatem quam **calamistros Maecenatis** aut tinnitus Gallionis: adeo melius est orationem vel hirta toga induere quam fucatis et meretriciis vestibus insignire. Neque enim oratorius iste, immo hercule ne virilis quidem cultus est, quo plerique temporum nostrorum actores ita utuntur, ut lascivia verborum et levitate sententiarum et licentia compositionis histrionalis modos exprimant⁸⁸.

Sollecitato da Marco Apro, Messalla stila una sorta di graduatoria dell'eloquenza latina collocando al primo posto gli oratori dell'età di Cicerone, ai quali accorda la palma della vittoria per aver portato l'arte della parola ai massimi livelli di elaborazione stilistica e concettuale («optimo illo et perfectissimo genere eloquentiae»). Pertanto, messi da parte quest'ultimi, con i quali un confronto sarebbe impossibile per la loro inarrivabile superiorità, a contendersi il secondo posto sono l'oratoria degli antichi e i seguaci dello stile 'moderno': la medaglia d'argento è ben presto assegnata ai primi che, benché non abbiano raggiunto la stessa perfezione dell'*aetas Ciceroniana*, risultano preferibili ai moderni, quasi squalificati per gli eccessivi vizi di cui è infarcita la loro forma. Si confrontano, infatti, da un lato gli oratori Gaio Gracco e Licinio Crasso, vessilliferi di un eloquio austero e vigoroso⁸⁹, dall'altro lato Gaio Mecenate e Giunio Gallione, campioni di un'espressività affettata e leziosa⁹⁰: all'*impetus* e alla *maturitas* nerboruta dei primi Mecenate e Gallione oppongono armi vacue che,

⁸⁸ Tac. *dial.* 26, 1. Sul passo, oltre al commento *ad loc.* di R. Mayer (Tacitus, *Dialogus de oratoribus*, Cambridge - New York 2001), vd. anche le utili note *ad loc.* di E. Berti (Tacito, *Dialogo sull'oratoria*, Milano 2009) e di V. D'Urso (Tacito, *Dialogo sull'oratoria*, Santarcangelo di Romagna 2025).

⁸⁹ L'eloquenza di Gaio Gracco, tribuno della plebe nel 123 a.C. e fratello di Tiberio, era stata elogiata in termini simili a quelli di Messalla già da Cic. *Brut.* 125-126; similmente, l'eloquio di Lucio Licinio Crasso, console nel 95 a.C., è lodato in Cic. *Brut.* 143 e 161. Entrambi erano stati già menzionati da Apro in Tac. *dial.* 18, 2.

⁹⁰ Lucio Giunio Gallione, amico di Ovidio (vd. *Pont.* 4, 11) e di Seneca il Vecchio del quale adottò il figlio Anneo Novato, fratello di Seneca filosofo, fu un declamatore molto apprezzato (Seneca il Vecchio, in *contr.* 10, *praef.* 13, lo colloca al primo posto in una graduatoria dei migliori declamatori).

prive di consistenza e forza, sono destinate a soccombere. L'armamentario retorico di cui di fatto si servono quest'ultimi è composto, infatti, da *calamistri* e *tinnitus*. I «tinnitus Gallionis» corrisponderebbero ad un'alterazione forzata e lambiccata dell'*ordo verborum* dettata dalla ricerca di una cadenza insistita e 'squillante', in cui abbonda non solo il ricorso alle clausole ritmiche ma anche la presenza di sincopi nel *numerus*: si tratta di un eccesso tipico degli oratori d'età imperiale, definiti per questo da Quintiliano, con parola sprezzante, *tinnuli*: «Nam tumidos et corruptos et tinnulos et quocumque alio cacozeliae genere peccantes certum habeo non virium sed infirmitatis vitio laborare, ut corpora non robore sed valetudine inflantur...»⁹¹. La forzatura della sintassi aveva in loro l'obiettivo di «un ritmo fiacco e femminile, che non faceva sull'orecchio altro effetto che lo squillo di sonagli e campanelli»⁹²; di qui l'uso traslato – non attestato prima di Tacito –

⁹¹ Quint. 2, 3, 9. Sul passo si rinvia alle note di commento di T. Reinhardt, M. Winterbottom, *Quintilian*, Institutio Oratoria Book 2, Oxford - New York 2006, pp. 69-71, dove, precisamente a p. 71, si fornisce una spiegazione dell'aggettivo *tinnulus* diversa da quella data da Norden, *La prosa d'arte* cit. [nota 69], p. 301 (sulla questione vd., *infra*, nota 92).

⁹² Norden, *La prosa d'arte* cit. [nota 69], p. 301. Il filologo tedesco, nella nota 49, porta proprio gli esempi di Quint. 2, 3, 9 («tinnulos») e di Tac. *dial.* 26, 1 («tinnitus Gallionis»). Una diversa interpretazione dell'aggettivo *tinnulus* del passo quintiliano è data da Reinhardt, Winterbottom, *Quintilian* cit. [nota 91], p. 71: «we should rather... think... not of rhythm (at least in the sense apparently intended by Norden) but of Gorgianic figures (*Klangmittel*)». Benché non sia da escludere un possibile riferimento alle figure di suono, sembra utile in proposito richiamare il giudizio di Frontone sulla prosa di Seneca di cui si criticano le «sententias... non modulatas aequae..., cordaces,... tinnulas» (Fronto, p. 154, 4-5 van den Hout²) e dove, poco oltre, si parla dei «verba modulate colloca-ta et effeminate fluentia» (Fronto, p. 156, 3-4 van den Hout²). Pertanto, afferma Norden, *La prosa d'arte* cit. [nota 69], p. 322: «Cosa vuol dire Frontone con queste parole, lo sentirà subito chiunque legga i suoi autori non con gli occhi soltanto, ma con le orecchie: Seneca scrive ritmicamente, osservando esattamente le clausole che ci sono già note abbastanza... e poiché egli – con poche e volute eccezioni (per es. nei proemi e in occasionali ἐκφράσεις) – scrive in brevi periodi mozzati, l'elemento ritmico si presenta con quella insistenza che abbiamo riscontrato nei vecchi asiani». Dunque, anche

della parola onomatopeica *tinnitus*, che propriamente indicava il suono prodotto dalla sollecitazione di oggetti o strumenti metallici come i *cymbala* e i *sistra*⁹³.

Il disprezzo di Messalla per la moderna *forma dicendi* si riversa anche contro la produzione di Mecenate. Il suo stile è definito tramite l'ormai nota metafora dei *calamistri*. Il termine, che era stato adoperato per la prima volta da Cicerone per identificare un genere d'eloquenza opposto alla sobrietà atticista, lascia intravedere in filigrana anche la critica, velata d'ironia, che il *princeps* aveva rivolto agli scritti del suo fido collaboratore: «myrobrechis... cincinnos», infatti, era la formula con cui, secondo la testimonianza di Svetonio⁹⁴, Ottaviano aveva bollato l'arzigogolata e ampollosa scrittura di Mecenate. Le parole di Tacito, però, consentono di circoscrivere ad un ambito ancor più preciso la valenza semantica del plurale *calamistri*. A tale scopo, oltre alla valenza del termine *tinnitus*, cui *calamistri* si accompagna, è utile tener presente il seguito del giudizio di Messalla in cui, accanto alla metafora tricologica, si intrecciano i *topoi* retorici della 'vestizione' del testo e del suo 'imbellettamento': tali operazioni, in dose sproporzionata, determinano la 'devirilizzazione' del discorso. Infatti, continua Messalla, alle *fucatae vestes*, cioè agli abiti dai colori artificialmente sgargianti perché tinti di porpora⁹⁵, è

nel caso dei «tinnitus Gallionis» criticati da Messalla in Tac. *dial.* 26, 1 sembra probabile l'allusione alla *compositio* alterata rispetto alla sintassi standard. In tal senso si colloca, infatti, anche la menzione dei *calamistri* di Mecenate.

⁹³ I cimbali erano piccole piastre metalliche, circolari o emisferiche, che venivano battute in coppia, l'una contro l'altra, per segnare il ritmo della danza nei riti per lo più di Cibele e Bacco. I sistri, invece, erano uno strumento musicale di bronzo o rame simile al sonaglio, usato per il culto della dea Iside: il suo suono argentino, che simulava i lamenti della dea per la morte del fratello-marito Osiride, era ritenuto capace di scacciare gli spiriti maligni.

⁹⁴ Svet. *Aug.* 86, 2 (citato, *supra*, p. 187).

⁹⁵ *Fucatus*, che propriamente indicava ciò che è tinto di porpora (da *fucus* ~ gr. *φῦκος*, vd. *ThlL* s.v. *fucus*, 6, 1, 1459, 31), nel lessico retorico richiama anche l'immagine, già analizzata *supra*, § 4, del belletto, che metaforicamente corrisponde all'ornamento retorico (su entrambi i valori vd. *ThlL* s.v. *fucus*, 6, 1, 1461, 62 ss. e 1462, 77 ss. dove si cita, tra gli altri esempi, proprio Cic. *de orat.* 3, 100).

da preferire l'*hirta toga*, la tradizionale e sobria veste del cittadino romano: fuor di metafora, l'*oratio* andrà rivestita con un ornato moderato, qual è l'abbigliamento del *civis Romanus*, e non apparecchiata in forma appariscente e di cattivo gusto con quel 'vestiario' smaccato e volgare che si addice di preferenza ad una meretrice. Tale infamante metafora, in voga nel I d.C. insieme a quella che vede protagonisti lenoni o effeminati ed evirati, mette quindi in risalto l'eccesso di un eloquio dai tratti vistosamente snaturati⁹⁶: si tratta di una cura della forma che – prosegue Tacito – è tanto sconveniente per l'oratore quanto lo è per il maschio l'eccesso di attenzione alla propria estetica («Neque enim oratorius iste, immo hercule ne virilis quidem cultus est»); piuttosto, questo genere di *cultus* sembra adatto agli istrioni, cioè ad attori di pantomime soliti enfatizzare la propria recitazione per raggiungere facili e grossolani effetti scenici («histrionalis modos»)⁹⁷. Messalla, quindi, addensa tutta una serie di referenti metaforici in una sorta di concentrato di immagini topiche che convergono verso la delineazione di uno stile baroccheggianti, lontano dalla consuetudine espressiva degli *auctores* a causa di un'ostentata esasperazione della forma. Tacito, in tal senso, puntualizza meglio i meccanismi di tale procedimento tramite un tricolon polisindetico e allitterante che ci indirizza verso una definizione più puntuale del valore di *calamistri*: «lascivia verborum et levitate sententiarum et licentia compositionis». I difetti del corrotto stile moderno, pertanto, consistono:

- 1) nell'esuberanza del linguaggio che, spinto oltre la norma linguistica, risulta ostico o opaco («lascivia verborum»)⁹⁸;

⁹⁶ Vd. e.g. V. Tandoi, *Il ricordo di Stazio "dolce poeta" nella sat. VII di Giovenale*, in Id., *Scritti di filologia e di storia della cultura classica*, vol. II, Pisa 1992, pp. 802-817 [già in «Maia» 21 (1969), pp. 103-122], precisamente p. 809.

⁹⁷ D'altro canto, da più parti in questo periodo è messo in evidenza il carattere teatrale della coeva prassi declamatoria: oltre a Tacito (vd. il seguito del capitolo 26, pf. 3) si consideri almeno Quint. 12, 10, 73.

⁹⁸ Mayer, *Tacitus* cit. [nota 88], p. 172, glossando «lascivia verborum» con «exuberant language», fa riferimento all'*obscuritas* del linguaggio confrontando l'espressione, per contrasto, col valore di *tersus*

- 2) nell'inconsistenza e frivolezza delle idee, che sono sacrificate a vantaggio della forma o di contorte acutezze concettuali («levitate sententiarum»)⁹⁹;
- 3) nella strutturazione anomala del periodo dettata per lo più da un'ossessiva ricerca di musicalità, che impone inarcature del pensiero e della sintassi («licentia compositionis»)¹⁰⁰.

Quelli elencati sono, in realtà, gli stessi vizi già ravvisati da Augusto e da lui sintetizzati nella metafora dei «myrobrechis... cincinnos» che il Messalla tacitano recupera nel criticare i «calamistros Maecenatis»: proprio come lo strumento dell'arriciacapelli altera la struttura della chioma conferendole una forma lontana dalla sua vera natura, così Mecenate ha modificato la parola nella significazione e nella sua collocazione nel tessuto del discorso: non a caso Quintiliano individuava proprio nell'uso eccentrico dell'iperbato il tratto distintivo della sintassi mecenatiana. Accanto a questo difetto, i frammenti di Mecenate palesano un ventaglio di fenomeni molto più ampio, in cui la ricerca dell'espressione insolita e stravagante appare al lettore moderno ancor più cospicua in considerazione della selezione operata dalla fonte tralatrice¹⁰¹: alla complessità verbale di tipo morfo-semantic – consistente nell'accumulo di preziosismi lessicali, grecismi, volgarismi, arcaismi, neologismi o, ancora, *hapax legomena* – corrisponde una vistosa alterazione sintattica – nella forma di

in contesto stilistico e retorico. In merito a tale espressione vd. anche Berardi, *Ovidius lascivus* cit. [nota 72], soprattutto pp. 122-125.

⁹⁹ Cfr. l'espressione «vitiosum et corruptum dicendi genus... puerilibus sententiolis lascivit» in Quint. 12, 10, 73 (ma l'intero passo andrebbe letto a confronto con la pericope tacitiana: «Falluntur enim plurimum qui vitiosum et corruptum dicendi genus, quod aut verborum licentia exultat aut puerilibus sententiolis lascivit aut inmodico tumore turgescit aut inanibus locis bacchatur aut casuris si leviter excutiantur flosculis nitet aut praecipitia pro sublimibus habet aut specie libertatis insanit, magis existimant populare atque plausibile»).

¹⁰⁰ *Compositio* fa qui riferimento all'"arrangiamento" ritmico delle parole sulla base della loro disposizione (vd. *ThLL* s.v. *compositio*, 3, 2141, 84).

¹⁰¹ Per una loro analisi, oltre a J. F. Makowski, *Iocosus Maecenas: Patron as Writer*, «SyllClass» 3 (1991), pp. 25-35, si rinvia a Costa, *Meccenate* cit. [nota 65], pp. 163-184.

dipendenze rare e inusitate e di disposizione anomala delle parole –, con l'effetto di caricare oltremodo l'espressività verbale e di allontanarla il più possibile dalla sua codificazione standard al punto da rendere il dettato astruso e oscuro.

A Mecenate viene dunque rimproverata una scrittura arzigogolata, slegata dalla prassi compositiva: la sua «oratio... soluta» rispecchia *naturaliter* lo stile di vita del personaggio. È noto il suo uso di andare in giro per Roma «solutis tunicis»¹⁰² o con addosso *fucatae vestes* tanto appariscenti da esser divenute proverbiali, anche perché disallineate rispetto al volere di Augusto che proibì l'ingresso al foro e alle sue zone circostanti se non vestiti della sobria toga tradizionale¹⁰³. Pertanto, la metafora del *cultus* eccessivo della persona trovò nello stile letterario dell'Aretino un referente d'eccellenza, quasi per corrispondenza naturale.

Il «garrulus»¹⁰⁴ Mecenate, per questo motivo, divenne ben presto bersaglio di critiche per il proprio modo espressivo

¹⁰² L'espressione è in Sen. *epist.* 114, 6 dove, con gioco di parole, è messa in relazione all'«oratio... soluta» mecenatiana poco prima menzionata (Sen. *epist.* 114, 4). Su questo particolare dell'abbigliamento di Mecenate cfr. anche [Verg.] *app. Maecen.* 1, 25-26.

¹⁰³ Con un tono quasi sentenzioso Giovenale (*sat.* 12, 39) parla delle vesti purpuree di Mecenate (cfr. anche Mart. 10, 73, 4). Sulla decisione in chiave moralizzatrice di Augusto ci informa Svet. *Aug.* 40.

¹⁰⁴ Così è definito Mecenate in [Verg.] *app. Maecen.* 1, 35-36: «Pieridas Phoebumque colens in mollibus hortis / sederat argutas garrulus inter aves». Il valore di *garrulus* – su cui vd. *ad loc.* il ricco apparato intermedio di L. Nicastrì in *Appendix Vergiliana*, cur. A. Salvatore, A. De Vivo, L. Nicastrì, Io. Polara, Romae 1997, p. 170 – è controverso: H. Schoonhoven (*Elegiae in Maecenatem. Prolegomena, Text and Commentary*, Groningen 1980) riconosce un senso positivo all'epiteto la cui connotazione stilistica negativa sarebbe «cunningly neutralized by bringing it in relation to Maecenas' retired and idyllic existence with its idea of smallness and to his conversation with the birds» (p. 49); di contro, M. Marinčič (*Der elegische Staatsmann: Maecenas und der augusteische Diskurs*, in *Die Appendix Vergiliana. Pseudepigraphen im literarischen Kontext*, cur. N. Holzberg, Tübingen 2005, pp. 116-141, in part. pp. 129 ss.) dimostra in maniera convincente l'allusione critica allo stile mecenatiano nel riferimento al garrito degli uccelli; su questa stessa linea vd. anche G. Mosconi (in *Appendix Vergiliana*, cur. M. G. Iodice, Milano 2009² [2002¹]) che nella sua ricca nota *ad vv.* 35-36, p.

che, difatti, appare lezioso e gonfio, eccentrico e ampolloso, a metà strada tra il preziosismo alessandrino e lo stravagante Asianesimo¹⁰⁵. Il risultato appariva nel complesso quello di una *forma* malconcia e di cattivo gusto, proprio come *discincta* e 'volgare' risultava la sua veste. Confezionato in tale maniera, lo sferzante giudizio sull'opera di Mecenate dovette suscitare un certo interesse, a giudicare dalla fortuna che arrise alla valutazione augusteo-tacitiana. A distanza di secoli, infatti, in età umanistica, all'indomani della riscoperta del *Dialogus de oratoribus*, l'icastica immagine dei «calamistri Maece-natis» è citata più volte, e con un curioso interesse, in opere di carattere esegetico e prosopografico dove occorre a sostegno di analisi lessicografiche e retoriche o di disquisizioni sulla figura del ministro di Augusto. Limitando l'attenzione ad alcuni esempi significativi¹⁰⁶, si registra la presenza dell'espressione tacitiana («calamistros Maecenatis») nei *dictata* raccolti

224, cita opportunamente il parere di F. Bellandi, *L'immagine di Mecenate protettore delle lettere e delle arti nella poesia fra I e II sec. d.C.*, «A&R» 40 (1995), pp. 78-101 (la citazione è tratta dalla p. 80). Cfr. anche Bernardi, *Ovidius lascivus* cit. [nota 72], p. 128 nota 19.

¹⁰⁵ Riguardo a tali giudizi, va rilevato che, se Augusto poteva permettersi di rinfacciare apertamente al suo collaboratore il cattivo gusto del suo stile, si ha traccia di critiche indirette anche da parte di Agrippa: in tal senso è significativa la testimonianza di Svet.-Don. *vita Verg.* 44 («M. Vipsanius a Maecenate eum [scil. Vergilium] suppositum appellabat novae cacozeliae repertorem, non tumidae nec exilis, sed ex communibus verbis, atque ideo latentis») per la quale si condivide l'interpretazione proposta per ultimo da M. Colombo, *La presunta cacozelia di Virgilio. Contributo all'esegesi di Don. vita Verg. 44 e alla storia della critica letteraria*, «RhM» 157 (2014), pp. 327-356: il vero obiettivo dell'attacco di Agrippa era Mecenate, non Virgilio («Agrippa... attacca in modo pretestuoso Virgilio, per punzecchiare indirettamente il suo protettore Mecenate», pp. 353-354). Tale ottica sembra condivisa anche dal retore Arellio Fusco (vd. Sen. Mai. *suas.* 3, 5 su cui rinvio ancora una volta a Colombo, *La presunta cacozelia* cit. [in questa stessa nota], p. 354).

¹⁰⁶ La trascrizione e l'analisi dei testi dei *dictata*, ai quali in questa sede, per ragioni di spazio, si fa solo cenno, sono disponibili in un mio recente contributo in cui ricostruisco le tappe della riscoperta e della prima circolazione del *Dialogus de oratoribus* nel '400 (V. D'Urso, *La riscoperta del Dialogus de oratoribus e la discussione umanistica sulla poetica*, in *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*. Atti della

durante le lezioni su Varrone e Virgilio tenute presso lo *Studium Urbis* dall'umanista Pomponio Leto (Teggiano, 1428-Roma, 1498)¹⁰⁷, o in quelle di Angelo Poliziano (Montepulciano, 1454-Firenze, 1494), docente presso lo Studio fiorentino, che cita il giudizio tacitiano nel suo commentario alle *Silvae* di Stazio¹⁰⁸. Sembra, dunque, che la pericope di *dial.* 26, 1 abbia conosciuto una circolazione anche indipendente rispetto al resto dell'opera in ragione non soltanto della sintetica ed efficace valutazione espressa da Messalla sullo stile reboante di Mecenate (e Gallione), ma anche in virtù del lessico specialistico usato da Tacito che ben si prestava ad *excursus* di natura storico-letteraria, lessicografica e retorica. D'altronde, la valenza negativa insita nell'immagine dei *calamistri* fece gioco, per converso, alla difesa e all'esaltazione dell'eleganza e dell'equilibrio della prosa ciceroniana, di cui l'età umanistica decretò la netta superiorità¹⁰⁹.

7. I calamistri come manifestazione di cacozelia

Nell'ampio bacino delle immagini che nella retorica antica vennero piegate a significare i vari aspetti dell'*ornatus*, l'ambito della vita quotidiana fornì un considerevole repertorio di referenti. Soprattutto il mondo della 'cosmesi' fu sac-

XIX Giornata di Studi del Centro di Studi sulla Fortuna dell'Antico "E. Narducci": *Momenti della fortuna di Tacito nella cultura d'Europa* [Sestri Levante, 17 marzo 2023], cur. S. Audano, Campobasso - Foggia 2024, pp. 107-157).

¹⁰⁷ Ad [Verg.] *app. Maecen.* 1, 1; ad Varro *ling.* 5, 29 (su tali testi e la bibliografia specifica rinvio a D'Urso, *La riscoperta* cit. [nota 106]).

¹⁰⁸ Ad Stat. *silv.* 2, 7, 32 (per la trascrizione della nota e la bibliografia specifica rinvio a D'Urso, *La riscoperta* cit. [nota 106]).

¹⁰⁹ Devo ad Angelo Meriani, che ringrazio, la segnalazione di un'ulteriore attestazione del termine *calamistri* in contesto di critica estetica, precisamente nella traduzione latina del *De musica*, attribuito a Plutarco, curata da Carlo Valgolio (Brescia, 1434 [?]-1517); l'occorrenza è in *de mus.* 15, dove l'espressione *calamistris inusta*, riferito alla musica moderna, traduce il gr. κωτίλη. Vd. Plutarchi Chaeronensis *De musica*, Carolo Valgolio interprete, ed. A. Meriani, Firenze 2021, p. 33 e n. 117, p. 100 l. 237: il riferimento immediato, in questo caso, sembra Cic. *Brut.* 262.

cheggiato, in chiave strumentale, per designare un abbellimento retorico smodato e smaccatamente artificioso. In tale contesto la metafora dei *calamistri* si caratterizza per un significativo slittamento metonimico: dalla causa (lo strumento dell'arricciacapelli, *calamistrum*) all'effetto (la capigliatura increspata, *cincinni*). Tale trasferimento di significato si colora di un valore fortemente negativo, acuito dall'influsso del 'moralismo romano'¹¹⁰ che fa da substrato alla polemica contro un linguaggio coi 'boccoli', vale a dire alterato rispetto alla sua conformazione naturale. Ad un'analisi attenta, però, risulta un impiego specifico del plurale *calamistri*: il suo contesto d'uso, soprattutto con riferimento all'*exemplum* mecenatiano, non è quello del generico richiamo agli orpelli retorici, quali i tropi o le figure; piuttosto, l'impiego del termine è indirizzato ad una critica ben precisa, quella contro l'espressione stravagante, innaturale tanto per scelte lessicali quanto per strutturazione del periodo e del pensiero. In sostanza, sembra corrispondere a quel *vitium orationis* individuato da Quintiliano nella *cacozelia*: «cacozelon vocatur quidquid est ultra virtutem... Cacozelon: est <enim quod> dicitur aliter quam se natura habet et quam oportet et quam sat est»¹¹¹. Non a caso Augusto, secondo la testimonianza di Svetonio, collocava Mecenate tra i *cacozeli*, come erano abitualmente definiti i seguaci deteriori dell'Asianesimo.

¹¹⁰ In proposito vd. le acute osservazioni di E. Berti, *Scholasticorum studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa 2007, pp. 63 ss.

¹¹¹ Quint. 8, 3, 56 e 58. Norden, *La prosa d'arte* cit. [nota 69] si sofferma a più riprese sul concetto (p. 80 nota 10; pp. 274 ss.; 288-290; 308-309). Per una sintesi efficace rinvio a Colombo, *La presunta cacozelia* cit. [nota 105], pp. 334-336, che spiega dettagliatamente l'intera sezione che Quintiliano dedica alla *cacozelia* nel libro VIII dell'*Institutio oratoria* (in forma sommaria l'argomento era affrontato già nel libro II: Quint. 2, 3, 9, citato *supra*, p. 191 e nota 91).

MICHELE BANDINI

Un verso di Terenzio (Eun. 41) e la sua fortuna

Abstract: The paper analyses the fortune of v. 41 of Terence's *Eunuchus* (*nullumst iam dictum quod non dictum sit prius*) from Late Antiquity to the Florentine 16th century, observing its quotations in St. Jerome, Petrarch, Leon Battista Alberti, Giovan Battista Gelli, Niccolò Machiavelli and Giovan Maria Cecchi.

Keywords: Terence's *Eunuchus*, St. Jerome, Petrarch, Leon Battista Alberti, Giovan Battista Gelli, Niccolò Machiavelli, Giovan Maria Cecchi

In una giornata dedicata al latino e alla sua eredità, non può mancare la voce di Terenzio, forse il più classico dei poeti latini dopo Virgilio. Un maestro di scuola di età imperiale, Arusiano Messio, formulò verso la fine del IV secolo d. C. la scelta di quattro autori, che egli proponeva allo studio come i più rappresentativi della lingua e cultura latina: due poeti, Virgilio e Terenzio, e due prosatori, Sallustio e Cicerone. È la cosiddetta “quadriga di Messio”, come la chiamò più tardi, nel VI secolo, Cassiodoro nelle sue *Istituzioni*. Tra i due poeti, Virgilio rappresentava lo stile alto e sublime, “tragico”, per usare la terminologia medievale; l'altro, Terenzio, era il paradigma dello stile comico.

Nel XXII del *Purgatorio* Dante fa chiedere a Stazio notizie di Terenzio, accompagnandone il nome con l'affettuoso epiteto di “nostro”: «dimmi dov'è Terenzio nostro antico» (*Purg.* XXII 97). L'espressione “Terenzio nostro” ritorna anche in Petrarca, nelle *Familiari* (*Fam.* V 14, 1 «Terrentium nostrum») e nel *Secretum* (III p. 204 Carrara)¹. E se vogliamo completare la triade delle corone fiorentine, ricorderemo che Terenzio fu anche uno dei classici più cari al Boccaccio, che lo trascrisse di sua mano in un codice oggi conservato alla Biblioteca Laurenziana di Firenze (Plut. 38.17).

¹ «Terentius noster» ancora, ad es., in Poggio Bracciolini, nella famosa lettera a Guarino Veronese del 15 dicembre 1416 da Costanza.

La grandissima e ininterrotta fortuna di Terenzio è testimoniata anche dalla storia del testo e dalla tradizione manoscritta: possediamo un commento del IV secolo alle sue commedie, quello di Elio Donato; un codice databile ancora al IV o V secolo, il celebre Bembino oggi alla Biblioteca Apostolica Vaticana (Vat. lat. 3226); frammenti di altri codici tardoantichi, e una tradizione manoscritta medievale che, stando al censimento di Claudia Villa², annovera ben 733 manoscritti vergati tra IX e XV secolo. Tra i copisti di codici terenziani troviamo non solo semplici scribi, ma personaggi tra i massimi della nostra letteratura: abbiamo ricordato Boccaccio, ricordiamo ancora Niccolò Machiavelli, che negli anni novanta del Quattrocento trascrive l'*Eunuchus* nel Vat. Ross. Lat. 884³.

Terenzio, dunque, è sinonimo di ininterrotto insegnamento del latino: quasi sempre, dove si è letto latino, si è letto anche Terenzio, ha scritto un illustre studioso inglese, Michael Reeve⁴. Qui mi soffermerò su di un solo verso: anche un campione così esiguo sarà sufficiente a mostrare la presenza continua e feconda di questo autore nella nostra cultura.

Nel prologo dell'*Eunuchus*, commedia rappresentata nel 161 a.C., Terenzio replica alle accuse di un rivale, il poeta Lusicio di Lanuvio, che lo ha accusato di *furtum*, cioè di un furto letterario perpetrato ai danni di due commedie, una di Nevio, l'altra di Plauto. Terenzio replica di essersi rifatto direttamente a Menandro, e di non aver saputo dell'esistenza di quelle due commedie latine; egli non ha fatto altro, del resto, che utilizzare il repertorio di caratteri e di situazioni tipiche della commedia, quale fissato nella produzione ateniese della seconda metà del IV secolo: il servo che corre, la matrona buona, la meretrice astuta, il parassito vorace, il soldato spaccone, lo scambio di bambini, gl'inganni di un servo ai danni del vecchio padrone, amori, odi, sospetti. Insomma, conclude, «niente ormai viene detto che non sia stato detto prima», *nulumst iam dictum quod non dictum sit prius* (Eun. 41).

² Cfr. C. Villa, *La «lectura Terentii». I: Da Ildemaro a Francesco Petrarca*, Padova 1984, pp. 295-454.

³ Cfr. S. Bertelli, F. Gaeta, *Noterelle machiavelliane. Un codice di Lucrezio e di Terenzio*, «Rivista storica italiana» 73 (1961), pp. 544-555.

⁴ Cfr. L. D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, p. 412 («almost always read where Latin has been read»).

Il verso, per quanto immediatamente perspicuo nel suo significato, contiene però un'insidia linguistica, l'uso raro di *nullum* col valore di *nihil*, con *dictum est* da intendersi come perfetto gnomico, a indicare una verità generale⁵. L'espressione ha un certo sapore proverbiale, e come «proverbium» è talvolta contrassegnata nei manoscritti medievali⁶; ma di fatto non trova paralleli nelle letterature greca e latina; se ne deve quindi dedurre ch'essa è di conio terenziano. Essa era destinata a notevole fortuna.

In età tardoantica, si formano su Terenzio così i giovani pagani come i cristiani, e anche una commedia come l'*Eunuchus*, che pure ha al centro una violenza perpetrata su una ragazza da un finto eunuco, è fatta imparare a memoria ai ragazzi. Tra i lettori tardoantichi dell'*Eunuchus* troviamo due tra i maggiori Padri della Chiesa, S. Agostino e S. Girolamo. In un celebre passo del primo libro delle *Confessioni* (*Conf.* I 26), S. Agostino lamenta il fatto di aver dovuto bere, leggendo l'*Eunuchus*, «il vino dell'errore, che ci veniva dato da maestri ebbri, e se non lo bevevamo, eravamo presi a vergate»; un vino dell'errore versato però in calici preziosi («*vasa lecta atque pretiosa*»), cioè il raffinato testo terenziano, che Agostino stesso riconosce di aver letto volentieri («*libenter haec didici et eis delectabar miser et ob hoc bonae spei puer appellabar*»).

Se un po' tutti leggevano a scuola Terenzio, è facile immaginare che S. Girolamo, allievo del commentatore di Terenzio Elio Donato, lo avrà studiato con particolare attenzione. Commentando l'*Ecclesiaste*, Girolamo si ricorda del v. 41 dell'*Eunuchus*⁷:

«*Quid est quod fuit? Ipsum quod erit. Et quid est quod factum est? Ipsum quod fiet. Et non est omne recens sub sole*». Videtur

⁵ Cfr. J. Barsby (ed.), *Terence. Eunuchus*, Cambridge 1999, p. 88. Meno probabile, nonostante il confronto con Cic. *Fam.* I 9, 21 (*nullum meum minimum dictum, non modo factum, pro Caesare intercessit*) mi sembra l'interpretazione di chi intende *dictum* come sostantivato.

⁶ Ad es. nel manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio del Capitolo di S. Pietro, H 19, del sec. XI, al f. 32r.

⁷ S. Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten* I, 9-10, in *S. Hieronymi presbyteri opera. Pars I Opera exegetica*, 1, Turnholti 1959 (CCSL, 72), pp. 256-257.

mihi de his quae supra enumeravit, generatione et generatione, mole terrarum, ortu solis et occasu, cursu fluminum, magnitudine oceani, omnibusque quae aut cogitatione aut visu vel auribus discimus, nunc communiter loqui, quod nihil sit in natura rerum, quod non ante iam fuerit. Ab initio enim mundi et homines nati et mortui sunt, et terra super aquas librata constitit, et sol ortus occubuit. [...] Huic quid simile sententiae et comicus ait : «Nihil est dictum, quod non sit dictum prius». Unde praeceptor meus Donatus, cum istum versiculum exponeret, «Pereant» inquit «qui ante nos nostra dixerunt». Quod si in sermonibus nihil novum dici potest, quanto magis in administratione mundi, quae ab initio sic perfecta est, ut requiesceret Deus ab operibus suis in die septima!

Il verso terenziano era stato fissato nella memoria di Girolamo anche da una battuta del suo maestro, occasionata dalla lettura in classe di quel verso; battuta che ci rende partecipi, per un istante, dell'atmosfera di scuola, per una volta almeno meno severa di quanto siamo abituati a pensarla. Ma si sarà notato che Girolamo, a parte la variante *sit dictum / dictum sit*, che può derivare dal testo a lui noto (la tradizione manoscritta è divisa su questo punto), sostituisce *nullum* con *nihil* e omette *iam*; probabilmente si tratta di imprecisioni dovute a una citazione a memoria; la prima delle due, poi, sarà stata facilitata dall'uso raro di *nullum* per *nihil* di cui abbiamo detto.

Lo stesso accostamento del testo sacro al verso terenziano lo ritroviamo nelle *Familiari* del Petrarca (*Fam.* III 4, 3):

deprehendi [...] verumque quod Hebreus sapiens dixit: «Nichil novum sub sole», quodque ait comicus poeta: «Nichil dictum quod non sit dictum prius».

Sia l'accostamento tra i due passi, sia il riferimento a Terenzio come il *comicus* per antonomasia, sia soprattutto i dettagli testuali che abbiamo rilevato poco fa in Girolamo e che qui ritroviamo (*nihil/nichil* in luogo di *nullum*, l'omissione di *iam*, *sit dictum* e non *dictum sit*), mostrano che Petrarca dipende qui dal Padre della Chiesa. Egli tuttavia si ricorda del verso anche nel *Secretum* (III p. 204 C.), il suo dialogo immaginario con S. Agostino alla presenza silenziosa della Verità:

Quamvis enim ferme omnia iam pridem nota michi forent auditaque sepius, quoniam, ut Terrentius noster ait «nullum est iam

dictum quod non sit dictum prius», tamen et verborum dignitas et narrationis series et loquentis autoritas multum valent.

Qui la lezione *nullum* e la presenza di *iam* mostrano che Petrarca attinge questa volta direttamente dal testo terenziano, una sua acquisizione probabilmente abbastanza recente a questa altezza cronologica⁸.

Con l'Umanesimo, accanto alla tradizione diretta e a quella indiretta occorre tener conto delle raccolte antologiche di detti ed espressioni sentenziose estratte dalle commedie terenziane, che a tale attività si prestano. Tra queste raccolte possiamo ricordare ad esempio quella di un allievo a Ferrara di Guarino Veronese, Tommaso da Vicenza, dedicata a Leonello d'Este; in essa il nostro verso apre la serie dei *pulcherrima dicta* estratti dall'*Eunuco*⁹.

Un momento particolarmente significativo nella storia della fortuna della massima terenziana, dopo S. Girolamo e Petrarca, è rappresentato da Leon Battista Alberti. Circa un secolo dopo il *Secretum*, Alberti scrive a Firenze, intorno al 1442, i *Profugiorum ab erumna libri*, un dialogo filosofico in tre libri come il *Secretum*, e come il *Secretum* dedicato al tema delle afflizioni dell'animo. In quest'opera dell'Alberti il verso dell'*Eunuchus* torna due volte, caso esemplare di quelle «minute e stringate sentenze che [...] istoriano la trama dialogica

⁸ Petrarca lesse le commedie di Terenzio dopo il 1339: cfr. A. Foresti, *Aneddoti della vita di Francesco Petrarca*, nuova edizione corretta e ampliata dall'autore, a cura di A. Tissoni Benvenuti, con una Premessa di G. Billanovich, Padova, Antenore, 1977, pp. 140-153 (*Quando il Petrarca conobbe Terenzio e Plauto*). Sul problema della datazione del *Secretum*, oggi non più fissata univocamente al 1342-43, come voleva il Sabbadini, ma abbassata (prescindendo da successivi interventi) alla fine degli anni Quaranta, cfr. Francesco Petrarca, *Il mio segreto*, a cura di E. Fenzi, Milano, Mursia, 1992, pp. 10-20. Può essere utile ricordare che il terzo libro del *Secretum* ha una sezione 'terenziana' (III pp. 159-163 C.) tutta fondata sulla prima scena dell'*Eunuchus* (vv. 59-73): vd. le note di Enrico Fenzi *ad loc.* Cfr. anche C. Villa, *Petrarca e Terenzio*, «Studi petrarcheschi» n. s. 6 (1989), pp. 1-22.

⁹ Ferrara, Biblioteca comunale Ariostea, Cl. I 2 (lat. 2), f. 8v. Sul codice, degli anni Quaranta del Quattrocento, cfr. *I manoscritti datati di Ferrara*, a cura di G. P. Mantovani e S. Rizzi, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2017 (Manoscritti datati d'Italia, 28), p. 85.

e argomentativa» della prosa albertiana in volgare¹⁰. All'inizio del II libro, uno dei personaggi dialoganti, Agnolo Pandolfini, cede alla richiesta di parlare di quanto giovi alla serenità dell'animo:

Ma di che possiamo noi ragionare più accommodato a questi tempi e a questa nostra pubblica fortuna che solo di questa una cosa per quale ne rendiamo liberi e vacui d'ogni estuazione e turbidamento d'animo? E non recuso satisfarvi quanto in me sia. [...] Ma noi – come e' dicono, *nihil dictum quin prius dictum* – che potremo noi adducere cosa non spesso udita e racconta da molti altri?¹¹

Qui il verso terenziano è ormai sentito come un proverbio: il nome dell'autore è rimpiazzato da un indeterminato «e' dicono», il dettato è conciso e si allontana ulteriormente dal testo originale dell'*Eunuchus*.

Soprattutto importante è l'inizio del libro III dei *Profugia*, un passo nel quale Alberti espone la sua visione della letteratura come arte musiva e riscrittura, 'riuso' di materiali attinti dalle letterature antiche e ricomposti e rifunzionalizzati in un nuovo piano, in un originale disegno unitario¹². Non saranno allora originali le singole tessere, ma il mosaico nell'insieme sì:

Gl'ingegni d'Asia e massime e' Greci, in più anni, tutti insieme furono inventori di tutte l'arte e discipline; e construssero uno quasi tempio e domicilio in suoi scritti a Pallade [...]. Noi vero, dove io [...] volli ornare un mio picciolo e privato diversorio, tolsi da quel publico e nobilissimo edificio quel che mi parse accommodato a' miei disegni, e divisilo in più particelle distribuendole ove a me

¹⁰ L. Trenti, «*Nihil dictum quin prius dictum*». *La fenomenologia sentenziosa in Leon Battista Alberti*, «Quaderni di retorica e poetica» 2 (1986), pp. 51-62: 55. Il detto terenziano era stato riecheggiato da Alberti già nel *Theogenius*, scritto intorno al 1440: cfr. N. Bianchi-Bensimon, «*Nihil dictum quin prius dictum*»: analyse de la methode compositive chez Leon Battista Alberti, in D. Boillet, D. Mocond'huy (a cura di), *La constitution du texte: le tout et ses parties. Renaissance – Âge classique*, Poitiers 1998, pp. 109-26: 110 n. 1.

¹¹ Cfr. L. B. Alberti, *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, II, Bari 1966, p. 139.

¹² La bibliografia relativa è molto abbondante; si veda almeno R. Cardini, *Mosaici. Il «nemico» dell'Alberti*, Roma 1990 (2004²), pp. 4-7.

parse. E quindi nacque come e' dicono: *Nihil dictum quin prius dictum*. E veggonsi queste cose litterarie usurpate da tanti, e in tanti loro scritti adoperate e disseminate, che oggi a chi voglia ragionarne resta altro nulla che solo el raccogliere e assortirle e poi accoppiarle insieme con qualche varietà dagli altri e adattezza dell'opera sua¹³.

Ancora «e' dicono», ancora la stessa formulazione distante dall'originale: il detto vive ormai di vita autonoma; l'origine terenziana, della quale pure l'Alberti è certamente consapevole, si allontana sullo sfondo; ciò che conta è l'enunciato, come ha ben scritto Luigi Trenti, del «paradigma della classicità [...] quale deposito tematico e formale in sé compiuto», che può poi «essere attivato in forme nuove a esprimere significati inediti, mediante una manipolazione inventiva e combinatoria, che è in ogni caso capacità ideativa e costruttiva, ovvero, senza forzare i termini della cultura albertiana, capacità architettonica e figurativa applicata alla prosa letteraria»¹⁴.

Considerazioni analoghe desta un terzo luogo albertiano da versare nel nostro dossier, un passo del *Momus*, opera latina composta a Roma negli anni successivi ai *Profugia*; scritto originalissimo intitolato al dio del biasimo e della critica, sorta di romanzo umoristico pseudo-mitologico fitto di allusioni spesso per noi indecifrabili al mondo contemporaneo. Qui, nel Proemio, l'Alberti rivendica l'originalità come primo dovere dello scrittore: «ut scriptoris officium deputem nihil sibi ad scribendum desumere quod ipsum non sit his qui legerint incognitum atque incogitatum»¹⁵. Questo è tuttavia difficilissimo:

Non me tamen fugit quam difficillimum ac prope impossibile sit aliquid adducere in medium quod ipsum non a plerisque ex tam

¹³ Cfr. L. B. Alberti, *Opere volgari*, cit., p. 161.

¹⁴ L. Trenti, «*Nihil dictum quin prius dictum*», cit., p. 57.

¹⁵ Cfr. Leon Battista Alberti, *Momus*. Édition critique, bibliographie et commentaire par P. D'Alessandro et F. Furlan, traduction de C. Laurens, introduction de F. Furlan, Paris 2019, p. 7.

infinito scriptorum numero tractatum deprehensumque extiterit. Vetus proverbium: nihil dictum quin prius dictum¹⁶.

Chi riuscirà allora a produrre un'opera davvero nuova e inattesa sarà da porre tra gli uomini d'eccezione; al secondo posto verrà «qui cognitas et communes fortassis res novo quodam et insperato scribendi genere tractarit». La qualifica di *proverbium*, già presente – lo si è visto sopra – nella tradizione manoscritta medievale, è adesso fatta propria ed esPLICITATA dall'Alberti; l'aggettivo che l'accompagna (*vetus*) segnala l'origine antica dell'espressione.

Facciamo un passo ulteriore, ancora di circa un secolo, e veniamo agli anni Quaranta del Cinquecento e alla singolare ma simpatica figura di Giovan Battista Gelli (1498-1563), fiorentino; non un letterato di professione, ma un artigiano-letterato¹⁷. Sono del 1548 i suoi *Ragionamenti di Giusto bottaio da Firenze* o *Capricci del bottaio*, una serie di dieci dialoghi di argomento vario tra Giusto e la propria anima. Nel *Ragionamento quinto*, Gelli pone in bocca ai due personaggi dialoganti una delle tematiche che più gli stanno a cuore, la riflessione sulla lingua. Artigiano-letterato qual è, ignaro di greco e latinista non provetto, Gelli è insofferente verso la superbia dei letterati di professione: è necessario imparare il latino, dice, perché «non si può egli essere dotto senza intendere la lingua latina»; ma l'apprendimento della lingua non dev'essere fine a se stesso, ma è la via verso l'acquisizione di contenuti: «non sono le lingue che fanno gli uomini dotti, ma le scienze; e [...] le lingue s'imparano per acquistar le scienze che sono in quelle». Se una lingua inizialmente è povera di vocaboli in una determinata disciplina, sarà lecito crearne di nuovi, come fecero in ambito filosofico Cicerone e Boezio:

Anima: Non feciono ancor delle parole nuove Cicerone e Boezio, se e' volsero mettere nella lingua romana le cose di filosofia e di logica?

¹⁶ *Ibid.* Sul passo del Momus cfr. anche A. Martelli, «Appresso i comici poeti». *Spigolature plautine e terenziane in Leon Battista Alberti*, Firenze 2011, pp. 83-85.

¹⁷ Non un caso privo di paralleli nella Firenze del Cinquecento: si pensi ad esempio a Lotto Del Mazza, "calzaiuolo" come Gelli, sul quale vd. I. Innamorati, *Del Mazza, Lotto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 38, Roma 1990, pp. 113-115.

Giusto: Che le cavorono da altre nazioni?

Anima: Ben sai che sì.

Giusto: E da chi?

Anima: Dai Greci. E i Greci l'ebbero dagli Ebrei, e gli Ebrei dagli Egizi. Non hai tu mai sentito che e' non si può dire cosa alcuna che non sia stata detta prima?

La scrittura gelliana fa spesso e volentieri ricorso a proverbi e detti popolari; a questa categoria apparteneva certamente, per Gelli, anche il detto proveniente dall'*Eunuchus*.

Ma Terenzio è autore troppo noto perché l'origine dell'espressione potesse venir dimenticata. Si osservi come i testi che abbiamo ricordato finora, da Petrarca a Gelli, appartengano tutti a una stessa linea, quella del dialogo filosofico di matrice ciceroniana¹⁸; il detto terenziano è emigrato verso un altro ambiente letterario. All'inizio del Cinquecento però avviene un fatto nuovo, di grandissima rilevanza culturale: la nascita del teatro comico moderno. Dalla fine del Quattrocento le commedie di Plauto e di Terenzio non sono più soltanto lette, ma anche riportate sulla scena, in originale (a Firenze e a Roma) o in traduzione (soprattutto a Ferrara); sono poi studiate anche in vista della stesura e rappresentazione di nuove commedie italiane, che dai modelli latini traggono spunti, situazioni, caratteri, ma sono ormai creazioni originali. Il nostro verso terenziano vive allora un ulteriore significativo momento del suo lungo cammino, tornando al suo ambiente d'origine, quello teatrale, e recuperando il suo valore iniziale: nato, come abbiamo visto, in un contesto apologetico, nella difesa dall'accusa mossa al poeta di aver rubato scene dai suoi predecessori latini, esso è ora ripreso a giustificare il rapporto di imitazione che lega gli autori italiani del Cinquecento ai comici latini, così come, del resto – si dice – anche quelli a loro volta avevano imitato i modelli greci.

Torniamo allora sulla scena, a chiudere circolarmente questo nostro percorso. Al secondo decennio del Cinquecento appartiene la cosiddetta *Commedia in versi* recentemente restituita a Niccolò Machiavelli, dopo essere stata assegnata,

¹⁸ Fa eccezione – ma solo parziale, perché anch'esso è in fondo una riflessione morale – il *Momus* albertiano.

per oltre un secolo (dal 1892), a Lorenzo di Filippo Strozzi¹⁹. Qui, nel Prologo, l'autore rivendica con orgoglio la novità dell'*inventio* («Perché io so ch'afirmar per certo posso / ch'un tal poeta è nuovo et l'inventione / al tutto è nuova»), e critica quei «poeti imitatori» che adducono il verso terenziano per giustificare i «lor furti»:

de' quali è poi l'excusation comune
il decto che usato ha il comico nostro:
“Cosa alcuna non è che decta in pria
stata non sia”. Questa sententia ha facto
che nessun ha di furar più vergogna
l'altrui fatiche²⁰.

Il passo presuppone evidentemente l'uso apologetico di cui si diceva, ma non saprei additare nel teatro italiano esempi di tale recupero anteriori alla *Commedia in versi*, collocata dal suo ultimo editore nell'inverno 1512-13²¹. Posso invece indicare un passo più tardo, ma esemplare dell'uso contro il quale si appuntavano già gli strali machiavelliani; ne è autore un altro letterato fiorentino del Cinquecento, il commediografo Giovan Maria Cecchi²². Nel prologo in endecasillabi sdrucchioli della *Dote*, commedia stampata a Venezia nel 1550 e tratta in gran parte da Plauto, Cecchi rievoca il verso terenziano collocandolo appunto nel contesto della difesa (preventiva nel suo caso) dall'accusa di furto letterario:

Fia questa Dote una nuova commedia
in buona parte cavata da Plauto.
Questo si dice, perché alcun non pensi
quest'uno autore vogli esser simile
a certi ladroncelli, i quali rubano
non gli argomenti, ma le commedie
intere intere, e sol con lo intratesservi
un frammessuzzo le dan fuori, e giurano

¹⁹ Cfr. P. Stoppelli (a cura di), *Commedia in versi da restituire a Niccolò Machiavelli*, Roma 2018.

²⁰ Cfr. P. Stoppelli (a cura di), *Commedia in versi*, cit., p. 92.

²¹ Cfr. P. Stoppelli (a cura di), *Commedia in versi*, cit., p. XIX. Il Prologo tuttavia è aggiunta successiva, forse del 1518: *ibid.*, p. XXXVI.

²² Sul Cecchi (1518-1587) cfr. C. Mutini, *Cecchi, Giovan Maria*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 23, Roma 1979, pp. 263-267.

con le mani e co' piè, che hanno cavatosele
della loro testa²³. Egli ha tolto da Plauto
l'argomento in gran parte della favola;
e vi protesta, che farà il simile
sempre in tutte le sue, perché il medesimo
ved'egli che hanno fatto li più nobili
comici che vi sieno; e chi ha in pratica
Terenzio e Plauto, ne sia testimonio,
e dica se da' Greci le lor trassono.
E se poi li moderni hanno cavate le
loro da quelli, e' potrebbe ancor essere
che altri verrà, il qual renderà il cambio
a le toscane; e confessa Terenzio
non si poter dir cosa, la qual dettasi
non sia dell'altre fiate. O se un Terenzio
non si potette non servir del vecchio,
che maraviglia è se un nuovo servesi
del vecchio? Ma di ciò detto è a bastanza.

Si noti che il Cecchi recupera qui non soltanto il v. 41 dell'*Eunuchus*, ma anche i due versi successivi (42-43): *Qua re aequom est vos cognoscere atque ignoscere / quae veteres factitarunt si faciunt novi*. L'antitesi tra «vecchio» e «nuovo»²⁴ del Cecchi discende evidentemente da quella tra *veteres* e *novi* del v. 43. Ma qui mi fermo, facendo mie le ultime parole del Cecchi: «di ciò detto è a bastanza».

²³ Vi è qui probabilmente un'allusione al Gelli e alla discussa pubblicazione della *Sporta* (1543), commedia fondata in gran parte, si diceva, su materiali lasciati inediti da Machiavelli: cfr. L. Trionfo, *Tra Machiavelli e Gelli. Ancora sulla paternità della «Sporta»*, «Archivum mentis» 11 (2022), pp. 87-99, in part. p. 90. In modo analogo si esprime il Cecchi sul suo rapporto con Plauto nel prologo degli *Incantesimi*, secondo il testo dell'edizione giuntina del 1585: «Sempre questo autor de gli *Incantesimi* / (non come certi ladroncei, che rubano, / e poi negano il furto, e anco il giurano) / ha contratta con lui certa amicizia / sì stretta, che e' non dà mai fuor comedia / che e' non gli dia qualcosa» ecc.

²⁴ Non «uomo», come stampato per errore nell'edizione di Venezia del 1550 e come si legge in tutte le edizioni che ne derivano.

ALDO CORCELLA

*Due presunte citazioni da Apuleio
nella Vita et passio s. Christinae di Alfano di Salerno**

Abstract: *In his Vita et passio s. Christinae virginis et martyris Alfano of Salerno (ca. 1020 - 1085) makes the martyr quote some tales about the heathen gods, which she attributes to Apuleius and Varro. A revision of the text and an analysis of the passage in question lead to the conclusion that Alfano has in fact heavily drawn on Cicero's De natura deorum, Lactantius' Divinae institutiones, and especially Augustin's De civitate Dei, in order to fabricate these fake quotations.*

Keywords: *Alfano of Salerno; Apuleius; Varro; Cicero; Lactantius; Augustine of Hippo; Monte Cassino; Passions of the martyrs*

1. Alfano di Salerno, nato tra il 1015 e il 1020, fu monaco benedettino a Benevento e a Montecassino, quindi arcivescovo della città natale, dove morì il 9 ottobre 1085¹. Protago-

* Ringrazio Lidia Buono, che con grande cortesia mi ha procurato bibliografia e immagini di manoscritti; Daniela Fugaro, direttrice della Biblioteca Alessandrina, cui debbo una riproduzione della trascrizione fatta per Gaetani; Anna Wilkens, che mi ha reso accessibile la copia del volume di Pennazzi conservata nella Biblioteca Hertziana di Roma (dall'autunno 2023 ne è disponibile in forma digitale la copia della Biblioteca di Bolsena, sul sito <<https://www.bibliolabo.com/biblioteca-digitale-di-bolsena/>>). Antonio Stramaglia ha fin dall'inizio accompagnato le riflessioni sul testo di Alfano, e Carmelo Niccolò Benvenuto è stato prezioso collaboratore.

¹ Dopo i classici profili di Michelangelo Schipa (*Alfano I arcivescovo di Salerno. Studio storico-letterario*, Salerno 1880), Max Manitius (*Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. II. *Von der Mitte des zehnten Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat*, München 1923, pp. 618-637), Nicola Acocella (*La figura e l'opera di Alfano I di Salerno (sec. XI). I. Profilo biografico*, «Rassegna Storica Salernitana», 19 (1958), pp. 1-74; II. *Alfano nella critica moderna*, *ibid.* 20, 1959, pp. 17-

nista della vita politica ed ecclesiale del suo tempo², si distinse anche come dotto letterato e medico³. Traduttore dal greco di Nemesio⁴, ebbe d'altra parte ricca conoscenza degli autori classici latini, come soprattutto dimostra la sua produ-

90 = *Salerno medioevale e altri saggi*, Salerno 1971, pp. 3-184) e Anselmo Lentini (*Alfano*, in *DBI*, II, Roma 1960, pp. 253-257, con i saggi raccolti in *Medioevo letterario cassinese. Scritti vari*, cur. F. Avagliano, Montecassino 1988, pp. 205-304), vd. F. Lo Monaco, *Alfano I di Salerno*, in *Orazio*, III, Roma, 1998, pp. 85-91 e L. Ghilli, *Alfano I Salernitanus archiep.*, in *C.A.L.M.A.*, I.2, Firenze 2000, pp. 179-180; da ultimo, A. Sordillo, «Indissolubile vinculum karitatis». *Pier Damiani e Alfano I di Salerno*, «Noctua», 8 (2021), pp. 221-268 e M. Dell'Omo, *Un salernitano a Montecassino: Alfano nel laboratorio cassinese tra letteratura e vita monastica*, in *Il Breviario-Messale di Salerno del Museo Leone di Vercelli. Una nuova fonte per la storia dell'arte, della cultura e della liturgia*, cur. M. Vaccaro, G. Brusa, Battipaglia 2022, pp. 135-144, con le note dello stesso in Pietro Diacono, *Liber illustrium virorum archisterii Casinensis*, Firenze 2022, pp. 216-219, dove si troverà ulteriore bibliografia.

² Vd. V. Ramseyer, *Pastoral Care as Military Action: The Ecclesiology of Archbishop Alfano I of Salerno (1058-1085)*, in *The Bishop Reformed: Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, cur. J.S. Ott, A. Trumbore Jones, Aldershot - Burlington, VT, 2007, pp. 189-208.

³ Sugli interessi di medicina e i rapporti con Costantino Africano vd. F. Newton, *Constantine the African and Monte Cassino: New Elements and the Text of the Isagoge*, in *Constantine the African and 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī. The Pantegni and Related Texts*, cur. C. Burnett, D. Jacquart, Leiden - New York - Köln 1994, pp. 16-47 (con gli altri contributi nel volume, *ad ind.*) e E. Kwakkel, F. Newton, E. Glaze, *Medicine at Monte Cassino. Constantine the African and the Oldest Manuscript of his Pantegni*, Turnhout 2019, pp. 1-29, 149-189 e *passim* (con ulteriore bibliografia). Sulla vera natura dei due trattati editi da Pietro Capparoni (*Il De quatuor humoribus corporis humani di Alfano I arcivescovo di Salerno*, Roma 1928; *Tractatus de pulsibus Alphani salernitani*, Roma 1936) e Rudolf Creutz (*Der Frühsalernitaner Alfano und sein bislang unbekannter "Liber de pulsibus"*, «Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften», 29 (1936), pp. 57-83) vd. le precisazioni di F. Bertini, *Alfano di Salerno: poesia e medicina, in Terapie e guarigioni. Convegno internazionale (Ariano Irpino 5-7 ottobre 2008)*, cur. A. Paravicini Bagliani, Firenze 2010, pp. 65-78.

⁴ Vd. ora l'edizione a cura di Irene Chirico: *Premnon physicon. Versione latina del Περὶ φύσεως ἀνθρώπου di Nemesio*, Roma 2011 (qui ulteriore bibliografia); cfr. I. Chirico, *Il prologo di Alfano al De natura hominis di Nemesio*, «Rassegna Storica Salernitana», 20 (2003), pp. 9-25.

zione poetica, che è possibile consultare in una adeguata edizione critica (nonché in una pur perfettibile traduzione italiana)⁵. Ma scrisse anche in prosa, componendo una versione della passione di santa Cristina di Tiro, o Bolsena (BHL 1759), che elaborò a partire dalle più spoglie redazioni circolanti fino a renderla – per dirla con i Padri Bollandisti – «rhetoricis ornamentis phaleratam» grazie a una grande «verborum ac sententiarum oratoria luxuries»⁶. Essa appare, in particolare, tutta intessuta di inserti e variazioni da Ovidio e Sallustio, come è stato da tempo notato⁷, e contiene alcune esplicite ma problematiche citazioni da Apuleio (e da Varrone) che andremo in questa sede a riesaminare.

2. Che Alfano avesse scritto quest'opera è testimoniato da Pietro Diacono, secondo il quale egli *composuit nitido et lucidissimo sermone passionem sancte Christine*⁸; e il testo della *Vita et*

⁵ A. Lentini, F. Avagliano, *I Carmi di Alfano I*, arcivescovo di Salerno, Montecassino 1974; Alfano, *I Carmi*, trad. A. Tamburrini, Cassino 2005.

⁶ AASS, Jul., V (Antverpiae 1727), p. 513A-C. Sulla posizione del testo alfaniano nel dossier agiografico su Cristina, vd. da ultimo P. Licciardello, *Agiografia latina dell'Italia centrale, 950-1130*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, cur. G. Philippart, V, Turnhout 2010, pp. 447-729: 572-573, e soprattutto B. Martin-Hisard, *La Passion de sainte Christine de Tyr / Bolsena. 1. Jalons géorgiens*, in *Mélanges Bernard Flusin*, cur. A. Binggeli, V. Déroche, M. Stavrou (= «Travaux et Mémoires», 23.1), Paris 2019, pp. 525-570 e J.-M. Martin, *La Passion de sainte Christine de Tyr / Bolsena. 2. La Vita et passio s. Christinae d'Alfan de Salerne*, *ibid.*, pp. 571-598, con la precedente bibliografia ivi citata.

⁷ Segnalano alcune riprese Manitius, *Geschichte* II cit., pp. 630-631 e 635-636 e W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. IV. Ottonische Biographie. Das hohe Mittelalter 920-1220 n. Chr. 2. 1070-1220 n. Chr.*, Stuttgart 2001, pp. 560-562; ma la lista, specie per Sallustio, va molto allungata. Né mancano echi virgiliani: *magna ... stipante caterva* (§ 12, l. 187 Martin $\cong$ PL 147.1274D), ad es., è da *Aen.* 1.494.

⁸ Petr. Diac., *Liber illustrium virorum archisterii Casinensis* 19, pp. 216-217 Dell'Omo; la notizia ritorna nella *Chronica Casinensis* (3.35, p. 411.17-18 Hoffmann). Pietro Diacono pare del resto aver avuto diretta conoscenza della passio, da cui riprese il ciceroniano *incipit* del prologo (cfr. *infra*, n. 96), nonché altri passi, nella *Passio sanctorum martyrum Marci, Passicratis, Nicandri et Marciani*: vd. H. Bloch, *The Atina Dossier of*

passio s. Christinae virginis et martyris è sopravvissuto fino all'età moderna, ancorché in modo piuttosto avventuroso. Per la prima volta esso fu edito, di seguito a una raccolta dei versi di Alfano e a un sermone a lui attribuito, da Ferdinando Ughelli nell'appendice al secondo volume dell'*Italia sacra*, del 1647, e poi ristampato, con qualche adeguamento grafico e minime correzioni, a cura di Nicolò Coleti, nell'appendice al X volume della seconda edizione veneziana dell'opera, uscito nel 1722⁹. Riferendosi a questi «carmina aliaque pauca», Ughelli dichiarava: «Quorum exemplar ex vetusto manuscripto Codice literis Longobardicis exarato, Bibliothecae Casinensis haud unius opera petitum, nunc primum publico donatur commodo»¹⁰. Una parte dei componimenti poetici era però già stata stampata nel 1590 da Tito Prospero Martinengo, che affermava di averli trascritti «ex pervetusto codice, Longobardicis litteris exarato monasterii Casinensis, in quo ipse auctor eleganti stylo cum alia quaedam egregia, tum vero praecipue sacratis. Virginis Christinae vitam simul, et martyrii insignis palmam, praeclarumque triumphum prosa oratione cum supradictis hymnis edidit»¹¹. I due dotti sembrerebbero, a prima vista, far riferimento al medesimo codice, se non autografo – come pretende Martinengo – assai vicino all'autore; in realtà, come argomentò Anselmo Lentini,

Peter the Deacon of Monte Cassino. A hagiographical romance of the twelfth century, Città del Vaticano 1998, p. 189 e n. 1.

⁹ F. Ughelli, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae, et insularum adiacentium, rebusque ab iis praeclare gestis*, II, Romae 1647, coll. 1125-1138; F. Ughelli, *Italiae Sacrae tomus decimus seu Appendix [...]*, cura et studio N. Coleti [...], Venetiis 1722, *Anecdota Ughelliana*, coll. 80-90. Su Ughelli vd. da ultimo A. Malena, *Federico Ughelli*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, Roma 2013, pp. 272-278 e S. Ditchfield, *Ughelli, Ferdinando*, in *DBI*, XCVII, Roma 2020, pp. 387-390; su Coleti, C. Povolo, *Coleti, Nicolò*, *ibid.*, XXVI, Roma 1982, pp. 727-728.

¹⁰ Ughelli, *Italia Sacra* II [1647] cit., coll. 1085-1086 = *Italiae Sacrae tomus decimus* [1722] cit., *An. Ugh.* coll. 47-48.

¹¹ T.P. Martinengo, *Pia quaedam poemata ac theologica, odaeque sacrae diverso carminum genere conscriptae [...]*, Romae 1590, pp. 168-210 (la citazione è da p. 168). Su Martinengo vd. O. Ghidini, *Tito Prospero Martinengo, monaco bresciano, erudito e poeta*, in *Storia e cultura a Brescia dall'antichità ai nostri giorni. Lavori in corso del Dipartimento di Scienze storiche e filologiche dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, cur. A. Canova, G. Gregorini, Milano 2019, pp. 363-371.

è possibile che Martinengo abbia avuto accesso a un manoscritto oggi perduto, mentre Ughelli abbia attinto a una copia, curata dagli archivisti di Montecassino, che almeno per le poesie era tratta dall'attuale manoscritto Montecassino, Archivio dell'Abbazia (Biblioteca Statale del Monumento Nazionale) 280, della fine dell'XI secolo, composto di una prima sezione contenente le opere di Guaiferio e di una seconda occupata dai carmi di Alfano¹². La sezione alfaniana di questo manoscritto non riporta oggi la *Vita*; e tuttavia, giacché è mutila all'inizio, non escluderei che possa rappresentare quel che resta di una raccolta che in origine, e forse ancora ai tempi di Ughelli, la comprendeva¹³. Se però ha ragione Lentini nel distinguere tra la fonte di Martinengo e quella di Ughelli, non è irragionevole invece pensare che il testo della *Vita* giunto a Ughelli derivasse in ultima istanza dal differente manoscritto già usato da Martinengo e oggi a quanto pare perduto. Ulteriori indagini potranno meglio chiarire la questione; come che sia, ad oggi la fonte manoscritta di Ughelli rimane inaccessibile, perché perduta o almeno non identificata.

¹² Vd. Lentini, Avagliano, *I Carmi di Alfano I cit.*, pp. 3-16. Una scheda del manoscritto 280, curata da Mariano Dell'Omo, si può leggere in *I Fiori e' Frutti santi. S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi (Catalogo della mostra, Montecassino, 10 luglio-31 ottobre 1998)*, cur. M. Dell'Omo, Milano 1998, pp. 149-150; vd. inoltre F. Newton, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino, 1058-1105*, Cambridge 1999, pp. 78, 368-369 e *passim* (ad ind.).

¹³ Lo nega Lentini in Lentini, Avagliano, *I Carmi di Alfano I cit.*, p. 11, ma argomentando solo su una eventuale presenza della *Vita* alla fine del codice, che va effettivamente esclusa. Come peraltro già notò Manitius, *Geschichte II cit.*, p. 636, il catalogo cassinese dell'età di Paolo II contenuto nel Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 3961 registrava al f. 7r, tra i codici geronimiani, un manoscritto così costituito: *Item liber in questionibus ebraicis et interpretationibus incipit Qui in principiis. Item Vita s. Cristinae incipit In claro. Item Carmina de diversis. Item Omelie Domni Guaiferii monachi Casinensis incipit Verba Sancti* (cfr. M. Inguanez, *Catalogi codicum Casinensium antiqui (saec. VIII-XV)*, Montis Casini 1941, p. 27). Viene il sospetto che possa trattarsi dell'attuale Archivio dell'Abbazia (BSMN) 292 cui un tempo fossero legate, in ordine diverso e con la *Vita* ancora presente, le unità ora comprese nel 280; ma è questione che richiederà un attento riesame codicologico.

L'edizione di Ughelli nella versione rivista del 1722 venne ristampata una prima volta nel 1725, con qualche tacito emendamento e il corredo di annotazioni erudite farraginose ma ancora assai utili, da Splendiano Andrea Pennazzi, in un volume in cui il dotto autore, protonotario apostolico e vicario generale di Orvieto, raccoglieva e discuteva più versioni della vita di santa Cristina tentandone una ricostruzione unitaria tesa a rivendicarne la storicità e l'ambientazione a Bolsena; in questo contesto, Pennazzi riteneva che l'opera di Alfano avesse un buon valore come fonte storica, donde uno speciale impegno a emendarla e intenderla¹⁴. Quindi, nel 1853, l'edizione ughelliana del 1722 venne ripresa, anche in questo caso con minime correzioni tacite, nella *Patrologia Latina*¹⁵. Essa è rimasta così a lungo l'unica fonte nota per la *Vita et passio s. Christinae* di Alfano. Il suo testo è però in più punti insoddisfacente; Ughelli segnalava, tra l'altro, alcune lacune testuali, forse dovute a danni materiali del manoscritto o forse conseguenza di una difficoltà di lettura da parte dei suoi informatori (nel caso che prenderemo in considerazione tra poco, si potrebbe sospettare anche una certa *pruderie*). Conosciamo, tuttavia, almeno un altro testimone dell'opera: il leggendario della cattedrale di Bovino, del XIII secolo¹⁶. Della parte che conteneva la *Vita* sopravvivono solo due fogli, ora rilegati nei manoscritti Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», XV.AA.14 (fol. 83 [ex 140]) e XV.AA.15 (fol. 89 [ex 142]), che contengono due brani appartenenti alla

¹⁴ S. A. Pennazzi, *Vita, e Martirio ammirabile della gloriosa S. Cristina, vergine e martire dell'antica città di Bolsena o Tiro: distinta in sei libri coll'Aggiunta della Sacra Engiotheca*, Montefiascone 1725, pp. 392-415 (e *passim* per Alfano come fonte autorevole ai fini di una ricostruzione combinatoria che gli attirò le critiche dei Bollandisti: vd. AASS, Jul., V, pp. 508B e 512F-513C). Su Pennazzi vd. S. Franchi, *Pennazzi, Splendiano Andrea*, sul sito *Gente di Tuscia* (<http://www.gentedituscia.it/pennazzi-splendiano-andrea/>), visitato il 30 luglio 2023.

¹⁵ *Joannis Abrincensis primum episcopi, postmodum archiepiscopi Rothomagensis, Alphani Salernitani archiepiscopi Opera Omnia* [...], accurante J.-P. Migne, Parisiis 1853 (= *Patrologia Latina* 147), coll. 1269-1282. La ristampa del 1879 presenta qualche minima differenza (ad es. *existit* invece di *exstitit* in 1272C).

¹⁶ Vd. F. Dolbeau, *Le légendier de la cathédrale de Bovino*, «Analecta Bollandiana», 96 (1978), pp. 125-152 (partic. 126 e n. 4 e 140, nr. 107).

parte finale del testo¹⁷. Una copia integrale del testo alfaniano fu però trascritta, qualche tempo prima del 1650, nell'ambito del vasto progetto agiografico di Costantino Gaetani; e la copia è oggi conservata nel manoscritto Roma, Biblioteca Universitaria Alessandrina, 95, ai ff. 677-683¹⁸. Il f. 678 è in realtà un polizzino in cui si dichiara che il testo è stato copiato «ex m.s. Ecclesiae Bovinensis», e che la trascrizione è stata fatta «cursim», sicché «aliquibus erroribus scatebit», tanto più perché il modello era antico e danneggiato. Il confronto con i fogli napoletani rivela in effetti qualche imprecisione, ma l'apografo di Gaetani, pur non privo di errori propri, restituisce in più punti un testo migliore di quello di Ughelli, e in particolare ne colma un paio di lacune.

L'apporto di questi nuovi testimoni è stato ben messo a frutto, nel 2019, da Jean-Marie Martin, che ha procurato una edizione della *Vita* fondata appunto sui fogli napoletani (siglati B) e sull'apografo di Gaetani (C)¹⁹. Il compianto studioso pare però aver sottovalutato l'edizione di Ughelli, di cui sembra del resto aver considerato solo la versione rivista da Coleti; di qui la scelta di fornire, sostanzialmente, una edizione diplomatica di C (e di B per i brani conservati) anche quando il testo contiene banali errori o non dà senso, mentre restano

¹⁷ Vd. A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum bibliothecarum Neapolitanarum*, «Analecta Bollandiana», 30 (1911), pp. 137-251: 215 e 219.

¹⁸ Su Gaetani vd. J. Ruysschaert, *Costantino Gaetano O. S. B. chasseur de manuscrits*, in *Mélanges Eugène Tisserand*, VII, Città del Vaticano 1964, pp. 261-326; Id., *Trois notes pour une biographie du bénédictin Costantino Gaetano*, «Benedictina», 21 (1974), pp. 214-223; G. Rita, *Il fondo manoscritti della Biblioteca Alessandrina*, «Il Bibliotecario», 1 (1997), pp. 67-132; M. Ceresa, *Gaetani, Costantino*, in *DBI*, LI, Roma 1998, pp. 189-191; G. Pesiri, *Un taccuino di viaggio dell'abate Costantino Gaetani (1603). Appunti su Pignataro Interamna, Ausonia, Fondi, Maenza e Velletri*, in *Le scritture della storia. Pagine offerte dalla Scuola nazionale di studi medievali a Massimo Miglio*, cur. F. Delle Donne, G. Pesiri, Roma 2012, pp. 51-110.

¹⁹ Martin, *La Passion de sainte Christine* cit., pp. 585-598.

relegate in apparato lezioni pur evidentemente giuste presenti in Ughelli²⁰. D'altra parte, Martin ha ignorato i contributi di Pennazzi, né ha tenuto conto di alcuni interventi congetturali ed esegetici più recentemente proposti da vari studiosi, specialmente da Manitius e Moreschini²¹.

Il futuro editore della *Vita* avrà dunque il compito di indagare se il manoscritto cassinese usato da Martinengo sia del tutto o in parte sopravvissuto, e se davvero sia diverso dalla fonte di Ughelli, nonché di verificare se non esistano altri testimoni dell'opera, e quindi di tentare un'edizione critica che si sforzi, più di quanto Martin non abbia inteso fare, di restituire il dettato originale di Alfano, mettendo a frutto le congetture già formulate e proponendone di nuove. Compito tutt'altro che facile, beninteso, ché occorrerà tener conto dell'*usus scribendi* dell'autore (anche a livello di ortografia e *cursus*²²) e di ciò che egli poteva trovare nei manoscritti a lui noti degli autori usati come fonti. In questa sede, ci limiteremo a considerare una parte della *Vita* che ha più volte attratto l'attenzione degli studiosi, in quanto Alfano, per bocca della sua eroina, vi cita due brani attribuiti al *De deo Socratis* di Apuleio e uno attribuito a Varrone. Ci si è interrogati sull'origine di questi brani; e se l'assenza di riscontri anche solo vaghi nel *De deo Socratis* ha ispirato una diffusa diffidenza nei confronti del rinvio ad Apuleio, non è mancata qualche apertura di credito riguardo alla possibilità che il dotto Alfano potesse aver avuto accesso a un autentico testo varroniano. Martin ha offerto, da ultimo, una buona sintesi del problema e ha arricchito il quadro delle fonti e dei *loci paralleli*; ma è possibile da un lato recuperare qualche osservazione dei precedenti studiosi che rischia di venir dimenticata, dall'altro presentare alcune ulteriori acquisizioni. Per far

²⁰ Ad es., al § 7, l. 126 (≅ PL 147.1273A) Martin stampa con *C potati*, palmare errore dovuto all'omissione di una sillaba nell'andare a capo, e relega in apparato la corretta lezione *potestati* di Ughelli. Più benevolo è Martin con le congetture dell'apografo di Gaetani, come ad es. al § 58, l. 418 (≅ PL 147.1281A), dove stampa con quest'ultimo *mamillas* contro il *maxillas* del suo modello B (qui superstite).

²¹ Manitius, *Geschichte* II cit., pp. 635-636; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978, pp. 259-260.

²² Sul *cursus* vd. per ora T. Janson, *Prose Rhythm in Medieval Latin from the 9th to the 13th Century*, Stockholm 1975, pp. 68 e 112.

questo, sarà opportuno proporre una nuova edizione del brano in questione, ovviamente provvisoria e accompagnata da una traduzione di servizio che solo a fatica può rendere lo stile artificioso di Alfano, in cui riprese classicheggianti si mescolano a gergo scolastico e giuridico, non senza aver prima brevemente rammentato il contesto in cui la sezione di testo che andremo a costituire, a tradurre e quindi a esaminare viene ad inserirsi²³.

3. Cristina, destinata a divenire vestale, è stata rinchiusa in una torre con dodici sue compagne, alle quali il padre Urbano ha ordinato di adempiere i sacrifici in onore di Giove e Apollo, le cui statue auree sono nell'edificio. Ma la giovane, dichiarandosi *Christi sponsa* (§ 3, l. 54 Martin $\cong$ PL 147. 1271A), rifiuta di associarsi ai riti; e alle proteste delle damigelle propone, memore dell'adolescenza dedicata agli studi, di affrontare una vera e propria controversia fondata sulle autorità: *Servata disputantium consuetudine alternis ad comprobendam rei veritatem obtemperando doctorum testimonio procedamus* (§ 6, ll. 75-76 Martin $\cong$ PL 147.1271C). Le compagne accettano, al che Cristina esordisce con una *captatio benevolentiae*, ricordando i favori già concessi e affermando di voler lasciare loro il godimento dei suoi beni (§ 6, ll. 77-89 Martin $\cong$ PL 147.1271D-1272A). Ma le compagne la interrompono, richiamandola all'impegno di affrontare una rigorosa *disceptatio*, e Cristina può così intraprendere la sua dimostrazione (§§ 6-8, ll. 90-134 Martin $\cong$ PL 147.1272A-1273B):

²³ Lascio al futuro editore il non facile compito di ripristinare i verosimili usi ortografici di Alfano. Nello *specimen* che qui si presenta, in assenza di originale o manoscritti vicini all'autore, ho scelto di seguire l'apografo di Gaetani e le edizioni accogliendo l'ortografia classica dei dittonghi (sia pur con il compromesso del nesso *æ*) e distinguendo tra *u* e *v*, ma ho per converso sempre ripristinato *i* per *j*; non ho tuttavia rinunciato a riprodurre qualche forma non classica probabilmente già adoperata da Alfano: così *rethorica* o *vendicaverat*, e le forme con *i* per *y*, ma non *dubietatione*, che ho corretto (*dubitatio*, garantito dal metro, scrive Alfano in *carm.* 13.433, e *dubitatio* hanno i manoscritti cassinesi coevi in Alberico, *Vita s. Scholasticae* 72: vd. Lentini, *Medioevo letterario* cit., p. 137).

6. (...) [1272A] (...) At comites plura dicere cupientem talibus aggressionibus appetunt: «Facilius clavam de manu divellere valebis Herculea quam nos a cunabulis devote numinibus sacra solventes tuis ferventibus in arte rethorica studiis Christianæ sectæ absque promissa disceptatione adiungere. Tantum, si in deorum divinitate aliquo modo hæsitās, sit a Iove principium, quod si omnipotentem non esse poetarum vel philosophorum testimoniis comprobaveris, quandoquidem tum de [1272B] cæteris reticendum est, tuis iam assertionibus nos assentire amota dubitatione videbis; sin autem hoc asserere forte nequiveris, æquitatis ratiocinatio præstat ut pari modo deorum nostrorum una nobiscum subdaris imperio».
7. Sapientissima virgo respondit: «Sit iuxta vestram sententiam. Rem quam modo dictura sum, puto, corde tenetis, sed in auctoris sententiam pedibus ire ad præsens fastiditis. In illo namque libello Apuleii qui 'de Deo Socratis' intitulatur, in quo propter incredibilem copiam suavitatemque dicendi sæpe et multum studere solebamus, non solum de impotentia Iuppiter, verum etiam de commissis ad posse sceleribus apertius infamatur. Nam cum iste vester omnipotens summæ potestatis gloria Cretensium regno potiretur [1272C] (sic enim ibi accepimus), a Coribantis filio magna vi multoque labore oppugnatus, dum

C = *apographon* Const. Caetani (Roma, Biblioteca Universitaria Alessandrina, 95, ff. 677-683): vd. *supra*, pp. 216-217

U = editio Ferd. Ughelli (U¹ = Romae 1647; U² = Venetiae 1725, cura Nic. Coleti): vd. *supra*, pp. 214-216

PL = *Patrologia Latina* 147, Parisiis 1853, coll. 1269-1282 (PL 1879 = ed. altera): vd. *supra*, p. 216 et n. 15

Ad Manitius, Moreschini et Pennazzi vd. *supra*, pp. 216-218; Martin numquam laudatur, quippe qui textum apogr. C sine ulla fere variatione expressit (*supra*, pp. 217-218). Ubi nihil notatur, exhibent Pennazzi et PL eundem textum atque U² (minima quaedam orthographica tantum omisi)

6. (...) Cristina avrebbe voluto dire di più, ma le compagne la apostrofano attaccandola così: «Potrai più facilmente strappare dalla mano di Ercole la clava che non convincere noi, fin dalla culla devotamente intente a compiere i riti sacri ai numi, a unirci alla setta cristiana solo in virtù dei tuoi fervidi studi di retorica e senza svolgere invece la discussione che hai promesso. L'unica cosa da fare, se in qualche modo dubiti della divinità degli dei, è che si inizi da Giove: se proverai, con le testimonianze di poeti e filosofi, che egli non è onnipotente, dato che degli altri, a quel punto, si può solo tacere, già ci vedrai assentire alle tue affermazioni, senza più alcun dubbio; ma se invece non dovessi essere capace di dimostrare questo asserto, la considerazione del principio di equità impone che, parimenti, tu assieme a noi ti sottometta al potere dei nostri dei».

7. La sapientissima vergine rispose: «Si faccia secondo il vostro parere. L'argomento che sto ora per esporre voi, credo, lo serbate nell'animo, e però provate disagio, in questo momento, a schierarvi con l'opinione dell'autore. In effetti, in quell'opera di Apuleio che si intitola Sul dio di Socrate, sulla quale, a causa della sua incredibile ricchezza e dolcezza di eloquio, così spesso e così tanto eravamo solite studiare, Giove viene fatto oggetto di accuse assai esplicite non solo per la sua impotenza ma anche per aver commesso tutti i delitti che aveva facoltà di commettere. Vediamo. Nel momento in cui costui che voi dite onnipotente, nella gloria del potere supremo, diveniva padrone del regno di Creta (così lì abbiamo appreso), viene assediato, con grande forza e molto impegno, dal figlio di Coribante, e non essendo in

2. clavem UC : corr. Manitius (cf. Petr. Diac., Pass. Marci et al. 8, p. 195.25 Bloch) 3. valebis divellere C 5. rethorica U¹C
et verisimiliter Alfani ipse : rhetorica U² 8. quod] an quem?
10. tum] iam C 11. dubitatione U² : dubietatione U¹C (vd. supra, n. 23) 13. pari U² : patri U¹ patris u.v. C 18. Apulei C
19. Socratis in textum recepit Manitius, nescio an primus :
sacratu C an Alfani ipse erraverit quaeri licet, vd. tamen comm.
| titulatur U 23. infamatur C : infam(m)atur U¹
inflammatur U² 24. Crescentium U¹ Cretentium U²
25. ibi om. C 25-6. a Coribantis scripsi, coll. Cic. nat. deor.
3.57 (etiam a Choribantis cum cod. Leidensi possis, vd. comm.)
: Ascribatur U a Scribatur C

- resistere nequit, solio expulsus abscedit. Et quia ludibrio a suis complicibus habebatur, diu sua indagatione incertus tamen habitis auspiciis sese in pireum
- 30 iniecit, diis sacrificia exhibuit, eosque postulat sibi opitulari, quibus suffragantibus hostis devincitur, et ita Iuppiter extitit laureatus. Plane, ut reor, mecum autumatis eum de impossibilitate satius posse notari, qui regnum, quod suo iuri vendicaverat, bellis aperte
- 35 non victus hosti reliquit, et qui eum cum quo manus conferre solus erubuit, aut certe timuit, auxiliis alienis quæ fletibus obtinuit interfecit. Et paulo post idem Apuleius de incestuosis [1272D] eius facinoribus ita orditur: “Expergiscimini, pulcherrimæ matrum
- 40 familias! Liberi quidem patris feriæ mense sequenti subintrant: cernite vicissim illius simulacrum per rura, per compita, imo per urbem, coronas membro eius inhonestissimo maritis spectantibus vestris imponite. Iuppiter vos hæc agere cogit in publico, quod
- 45 vobis cernentibus meretrici denegat solitudo”. Marcus etiam Varro quid de hac cui supplicatis Vesta in digestis suis affixerit, satis legentibus patet: “Vesta, inquit, quæ nuperrime virginitatis privilegio gloriabatur, Iovis adulterio incestata, cum de eius corruptione quæstio verteretur, corruptoris sui instinctu cribrum de aqua implevit Tiberis, et quia non

29. tamen] *num tandem?* | in pireum *dub. scripsi cum C* (in Pireum), *coll. PL 116.492A-B* : *impireum U empyrium Pennazzi empireum PL* (in empireum *potius expectaveris, vd. comm.*) 30. diis : *num daemonibus?* 32. existit *PG 1879*
 33. autumatis *temptavi* : *acuminatis U acuminantis C*
 34. vindicaverat *Pennazzi* 35. non victus *temptavi* : *convinctis U coniunctis C convictus Pennazzi et Moreschini*

grado di resistere viene privato del trono e deve andarsene. E poiché era fatto oggetto di scherno da parte dei suoi compari, dopo essere rimasto incerto a lungo, finché poteva contare solo sulla sua ricognizione dei fatti, pure alla fine, tratti gli auspicci, si precipitò in un 'pireo' (?) e fece sacrifici agli dei; ed ecco li scongiura di aiutarlo, ed è grazie al loro aiuto che il nemico viene sconfitto, e così Giove ne uscì trionfatore. Certo, mi pare, riterrete ora con me che ampiamente possa essere tacciato di incapacità colui che, senza essere stato apertamente sconfitto in guerra, abbandonò al nemico il regno che aveva rivendicato alla propria giurisdizione, e solo grazie agli aiuti altrui, ottenuti piangendo, riuscì a uccidere chi con i suoi soli mezzi aveva avuto vergogna, o certo timore, di affrontare. E poco dopo lo stesso Apuleio così attacca a parlare dei suoi incestuosi delitti: "Svegliatevi, voi le più belle tra le matrone! Il mese prossimo arrivano le feste di Libero padre: vedete la sua statua che man mano percorre le campagne, i sentieri, fino a giungere in città, appendete corone al suo membro oscenissimo, mentre i vostri mariti vi guardano. È Giove che vi obbliga a compiere in pubblico questi atti, qualcosa che, sotto il vostro sguardo, una meretrice sarebbe impedita a fare nel chiuso della solitudine". E risulta anche ben chiaro, a chi legge, che cosa Marco Varrone abbia sancito, nei suoi scritti, a proposito di questa Vesta che voi pregate: "Vesta – dice – che pochissimo prima andava fiera del privilegio della verginità, resa impura dall'incestuoso adulterio di Giove, allorché si discuteva la questione della sua corruzione, su istigazione del suo corruttore riempì un crivello di acqua del

37. quæ corr. Moerschini : quem UC | interficit U 39.
 Expergescimini C 40. feriæ U² : serie U¹C 41. cernite
 scripsi : certe UC 42. immo C 42-5. coronas — solitudo
 om. U, lacunam duo fere linearum indicans 44 an hoc? vd.
 tamen comm. 49. incestuata Pennazzi perperam 50.
 verteretur C (quod iam corr. Pennazzi) : vereretur U | cor-
 ruptoris sui C : corruptionis sui U¹ corruptionis suæ U²

- perfluxit facti abstulit controversiam”. O delirum caput! O hominem totius sceleris fæce pollutum! O execrabile, et omni oppletum deformitate monstrum!
- 55 Violentiam [1273A] non sponte perpressus huiusmodi cessit, filiæ pudorem rapuit, Agenoream prolem tauri imagine delusit, omne etiam quod sibi collibuit scelus admisit, et divinitatis sibi maiestatem opinione impia usurpare non puduit. Ecce quali quantoque deo arcem
- 60 etiam Capitolinam Romani observandam se commendasse gaudebant. Sed ubi invisarum gentium potestati urbs tota nocte intempesta dedita est, illud certe clarissimi imperii domicilium esset cum eodem custode captum, nisi vigiles anseres Iove incautius dormiente
- 65 arcis custodes excitassent. Unde mirum est tam cordatos homines in huiusmodi postmodum culturis decipi potuisse. Sed quia iam de illustrium virorum testimoniis de impotentia ac turpitudine Iovis proposita ratio mihi [1273B] videtur ad unguem perducta, vos, si
- 70 quid ad hæc opponendum putatis, ut dicta confirmaturæ obiicite».

8. Et illæ: «Evidentissime, inquiunt, rationis iudicio a divinitate temere affectata noster Tigillus excluditur. Nos autem nihil opponimus. Solum posthac quid
- 75 divinitatis de Christo autumas, nobis a te poscimus luculentissime explanari».

52. perfluit U 53. fæce PL : fece UC 61. potestati] po/tati C
 63. custode C (quod iam corr. PL) : custodem U 67. an de delendum? 70. hoc Pennazzi perperam
 73. Tigillus scripsi, coll. Aug. civ. 7.11 : tigrellus UC Tigellinus con. Pennazzi in adn. (p. 413) 75. num divinitate de Christi ?

Tevere, e poiché questa non scorse via mise fine alla controversia sul suo misfatto". O testa delirante! O uomo lordato dalla feccia di ogni delitto! O mostro esecrando, e ricolmo di ogni bruttura! Subì non per sua volontà una violenza siffatta e dovette soccombere, tolse il pudore alla figlia, ingannò la prole di Agenore prendendo forma di toro, commise ogni delitto che gli piacque, e non ebbe vergogna di usurpare a sé il maestoso attributo della divinità con empia credenza! Ecco chi è il così potente dio cui i Romani addirittura si compiacevano di aver affidato in tutela la rocca Capitolina. Ma allorché, nel cuor della notte, l'intera città cadde nelle mani di popoli avversari, quella sede di un illustrissimo impero sarebbe stata certo catturata con lo stesso custode, se delle oche che erano deste, mentre invece Giove troppo incautamente dormiva, non avessero dato la sveglia ai custodi della rocca. Dopo di che c'è da stupirsi che uomini così intelligenti siano potuti in seguito cadere nell'inganno di culti di tal fatta. Ma dato che, a questo punto, mi pare che la tesi proposta, vertente sulle testimonianze di autori illustri riguardo all'impotenza e l'immoralità di Giove, sia stata svolta fino al suo coronamento, voi, se ritenete che a questi miei argomenti si debba opporre qualcosa, obiettrate pure; io poi confermerò le mie asserzioni».

8. Al che quelle dicono: «Con ogni evidenza, al lume della ragione, il nostro 'Travicello' viene ad essere escluso dal partecipare di una divinità che, in lui, è solo arbitraria falsificazione. Noi non abbiamo nulla da opporre. Solamente, a seguire, ti chiediamo di spiegarci nella maniera più chiara che cosa in termini di divinità tu pensi di Cristo».

La controversia prosegue quindi con l'esposizione da parte di Cristina della dottrina cristiana e la conversione delle fanciulle (§§ 9-10, ll. 135-173 Martin $\cong$ PL 147.1273B-1274C). Cristina distruggerà a quel punto le statue degli dei per donarne la preziosa materia ai poveri, e ciò aprirà la strada alla persecuzione – nel corso della quale la dotta fanciulla avrà ancora occasione di dibattere dottamente con gli inquisitori, a partire dal padre stesso Urbano – e infine al martirio.

4. Come si potrà immaginare, questa articolata controversia, mirante a dimostrare, con ricca esibizione di autorità antiche, la falsità degli dei pagani a partire da Giove è, rispetto alle versioni precedenti della vita di Cristina, una innovazione di Alfano, che nell'introdurla si inseriva però in una consolidata tradizione di impiego dei tipici argomenti apologetici nei dialoghi tra i martiri cristiani e i loro persecutori pagani²⁴. Ne era già ben consapevole Pennazzi, che nelle sue annotazioni citava qualche parallelo sia dagli apologeti sia da altri atti e passioni²⁵. In effetti, dotte argomentazioni sull'immoralità e l'inconsistenza degli dei pagani accompagnate da rinvii ad autorità non cristiane si ritrovano già, ad esempio, negli *Acta Apollonii* (BHG 149) e negli *Acta Acacii* (BHL 25)²⁶, nonché – con tanto di citazione di Tito Livio – in quegli *Acta Sebastiani* pseudoambrosiani (BHL 7543) ai quali per più versi Alfano sembra essersi ispirato²⁷. Un ben noto esempio greco è presente negli *Acta Catharinae* così come si leggono in Simone Metafraste (BHG 32)²⁸; e, sempre nella raccolta del Metafraste, un dotto dibattito sull'autorità di Giove ricorre nella *Passio Eustratii et IV sociorum in Armenia* (BHG 646), una cui versione risalente a Eusebio di Sebaste fu tradotta in latino, nella seconda metà del IX secolo, dal napoletano Guarimpoto (BHL

²⁴ Nell'ampia letteratura sul tema rimangono classiche le trattazioni di E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, pp. 91-93; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Berlin - Leipzig 1907, pp. 246-249; H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1966², pp. 192-195. Vd. poi, tra l'altro, M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn - München - Wien - Zürich 2000, partic. pp. 18-19, 31-33, 233-236.

²⁵ Pennazzi, *Vita e martirio* cit., partic. p. 413.

²⁶ Vd., tra l'altro, H. Paulsen, *Erwägungen zu Acta Apollonii 14-22*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 66 (1975), pp. 117-126 e H.R. Seeliger, W. Wischmeyer, *Märtyrerliteratur*, Berlin - München - Boston 2015, pp. 273-290 (con la letteratura qui citata).

²⁷ Dopo Pennazzi, *Vita e martirio* cit., p. 413, vd. soprattutto Berschin, *Biographie und Epochenstil* IV.2 cit., pp. 560-562. Tra le altre fonti martirologiche cui probabilmente Alfano si ispirò andranno considerate le *Virtutes apostolorum*, in particolare la sezione su Simone e Giuda (BHL 7749-7751).

²⁸ Cfr. R. Harris, *A New Christian Apology*, «Bulletin of the John Rylands Library», 7 (1923), pp. 355-383.

2778) e in questa forma – come vedremo – venne verosimilmente letta e usata da Alfano²⁹. Per parte sua, del resto, Alfano ricorre a questo schema della dotta controversia non solo nella vita di Cristina ma anche nel carne 13 per i santi dodici fratelli (BHL 2299), nel quale i martiri contestano l'autorità di Ercole (vv. 100-170), Restituta descrive l'indegnità morale e la mortalità di tutti gli dei e le dee (vv. 343-348), Donato espone ampiamente, *ratione ... apta*, le tesi evemeristiche presenti negli apologeti (vv. 376-407) e poi, assieme a Felice, denuncia i delitti dei numi e le mostruosità della mitologia zodiacale (vv. 844-872)³⁰. Né mancano esempi analoghi in altri atti e passioni dell'epoca³¹.

²⁹ Si rammentino le osservazioni di Henri-Irénée Marrou in *A Diognète*, Paris 1951, pp. 27-28 e 122-124; e per la tradizione della passione cfr. F. Halkin, *L'épilogue d'Eusèbe de Sébastée à la passion de S. Eustrate et de ses compagnons*, «Analecta Bollandiana», 88 (1970), pp. 279-283 e A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains. V. Les légendes grecques et les légendes latines*, Paris 1988, pp. 243-250. Su Guarimpoto vd. tral'altro P. Devos, *L'œuvre de Guarimpotus, hagiographe napolitain*, «Analecta Bollandiana», 76 (1958), pp. 151-187, partic. 153-157; W. Berschin, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern - München 1980, pp. 205-206; P. Chiesa, *La traduzione latina del Sermo in reditu reliquiarum Sancti Iohannis Chrysostomi di Cosma il Vestitore eseguita da Guarimpoto grammatico*, «Aevum», 63 (1989), pp. 147-171; E. D'Angelo, *Agiografia latina del Mezzogiorno continentale d'Italia (750-1000)*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, cur. G. Philippart, IV, Turnhout 2006, pp. 41-134, partic. 70-71 (con ulteriore bibliografia).

³⁰ Lo stretto rapporto fra i due testi di Alfano fu opportunamente notato da Manitius, *Geschichte* II, p. 622.

³¹ Si veda, ad es., la passione edita da E. Susi, *Due testi agiografici farfensi: la Passio e l'Inventio dei santi Stefano, Benedetto e compagni* (BHL 7914-5), «Hagiographica» 4, 1997, 133-154, nella quale Benedetto tra l'altro afferma (p. 150): *Omnes namque poetæ vestri Iovem, deum vestrum, turpem et flagitiosum esset comemorant, nec ullus vestrum ignorat quod flagitiosissimus Iuppiter Saturnum, patrem suum, cæterorum filiorum suorum voratorem, amputatis virilibus, mutilaverit. Nonne ipse turpissimus Iunonis, sororis Deæ vestræ, concupiscentia, succensus eius, suo copulavit coniugio? Nonne Dan-a>en, ingenti parentum sollicitudine munita ob pudicitiae custodiam, ut vates vestri contradunt, in aureum conversus imbrem sui ludibrio subiugavit? Ganimedis etiam exestuans libidine, custodibus deceptis, eum suae turpissimæ prostitutioni sustravit? Sed miserrimi illius homuntii facta*

Non c'è quindi troppo da stupirsi se la Cristina di Alfano, *sapientissima virgo*, si spinge non solo a usare i tradizionali argomenti apologetici, ma anche a citare specifici nomi di autori pagani. Menziona, in particolare, Apuleio e Varrone; e se per Varrone usa un'espressione, *in digestis suis*, che credo vada intesa in senso generico («nei suoi scritti»)³², nel caso di Apuleio indica invece il preciso titolo dell'opera cui dichiara di attingere, e che afferma di aver assiduamente studiato con le compagne. Tanto l'edizione di Ughelli quanto l'apografo di Gaetani riportano *De deo sacratis*, che è banalizzazione ampiamente attestata, perfino all'interno della tradizione diretta apuleiana, per *De deo Socratis*³³. Né si può dubitare che appunto al *De deo Socratis* Alfano intendesse riferirsi, anche se in

veremur referre; e infine, con notevole gioco di parole, dichiara: *Iovem tuum non omnipotentem, sed omnipotentem credas*. Cfr. Licciardello, *Agiografia latina dell'Italia centrale* cit., pp. 631-634.

³² Pennazzi, *Vita e martirio* cit., pp. 8 e 412 pensava al titolo di un'opera specifica, che dovrebbe immaginarsi di tipo giurisprudenziale; ma il senso generico di *digestum* è ben attestato in Tertulliano (vd. *ThlL* V.1, 1120.58-71), e in particolare Alfano potrebbe aver avuto presente *nat. 2.1.41 (elegi ad compendium Varronis opera, qui, rerum diuinarum ex omnibus retro digestis commentatus, idoneum se nobis scopum et posuit)*; basterà d'altra parte richiamare l'uso di *digerere* in *Chron. Cas. 1.15*, p. 54,26 e 4 prol., p. 460.28 Hoffmann. Nella *Vita* di Cerbone vescovo di Populonia edita dal Coleti nella riedizione dell'*Italia Sacra* di Ughelli (III, Venezia 1718, coll. 703-709 = *BHL* 1728; cfr. Licciardello, *Agiografia latina dell'Italia centrale* cit., pp. 566-567), l'espressione *in digestis suis* (704D) pare far riferimento agli *acta* del martire Regolo (*BHL* 7102).

³³ Si rammenterà innanzitutto la *subscriptio* al f. 62r dell'importante manoscritto Parigi, BNF, lat. 8624 (A), ma *De deo sacratis* si legge anche nel Città del Vaticano, BAV, Urb. lat. 1141 e nel *Florilegium Angelicum*: vd. R. Klibansky, F. Regen, *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte*, Göttingen 1993, pp. 63, 80, 112, 133. Numerose sono poi le attestazioni nella tradizione indiretta, ad es. in Tommaso di York (vd. D. Porreca, *Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 72 (2005), pp. 147-275: 193, 209, 231, 234) o in una parte della tradizione della *Historia regum Britanniae* di Goffredo di Monmouth (vd. *The Historia Regum Britanniae of Geoffrey of Monmouth. II. The First Variant Version: A Critical Edition*, ed. N. Wright, Cambridge

quest'opera apuleiana non v'è naturalmente traccia alcuna di ciò che la dotta martire Cristina le attribuisce: tutt'al più, Alfano poteva sapere – per lettura diretta o piuttosto, come meglio vedremo, da Agostino (civ. 8.13-22, 9.3 e 6-8) – che quest'opera conteneva osservazioni sugli dei e sui demoni pagani, e sulla capacità di questi ultimi di provare passioni anche poco commendevoli e farsi onorare per comportamenti di fatto criminosi; ma né nel testo di Apuleio né in Agostino poteva trovare qualcosa di specifico sulle guerre di un debole Giove e sul suo incoraggiare riti osceni per Libero. Il buon Pennazzi, a dire il vero, proteso com'era a difendere ad ogni costo l'autorità del testo alfaniano, immaginò che venisse qui citata un'opera apuleiana perduta, diversa dal *De deo Socratis*, intitolata appunto *De deo sacratis*; ma è idea che non regge ovviamente alla prova del rasoio di Occam³⁴. Bisogna allora ripristinare nel testo *Socratis*, come fece Manitius³⁵, postulando un errore dei copisti? È la scelta che abbiamo compiuto, consapevoli che la tradizione della *Vita* presenta un certo numero di evidenti errori che non possono attribuirsi all'autore³⁶. L'ipotesi alternativa per cui lo stesso Alfano avrebbe citato il titolo in una forma scorretta, riprendendola dalla sua fonte, è invero praticabile (e se così fosse, avremmo un indizio a favore dell'idea che egli non conoscesse per via diretta il testo apuleiano)³⁷. Come vedremo, tuttavia, vi sono buone probabi-

1988, pp. xciv e 100). L'errore era specialmente facile perché *Deo sacrati* era espressione non rara, nel linguaggio canonico, per i religiosi consacrati.

³⁴ Pennazzi, *Vita e martirio* cit., pp. 8, 44, 397 e 412 (dove, per ironia della sorte, il ragionamento è oscurato da un errore di stampa che ha ritrasformato *Socratis* in *sacratis*: «Libellus Apuleii de Deo sacratis, qui hoc loco citatur, est deperditus, nec inter illius opera, quae habentur, invenitur. Recensetur opusculum de Deo sacratis [sic!], sed in hoc nihil de his, quae narrantur»).

³⁵ Manitius, *Geschichte II* cit., p. 635.

³⁶ Specialmente corrotto appare proprio il brano, immediatamente successivo e che andremo subito a discutere, in cui è riportata la prima presunta ripresa dal *De deo Socratis* (§ 7, ll. 103-111 Martin ≅ PL 147.1272B-C ≅ ll. 23-37 del nostro *specimen*), al punto da far sospettare un originale con correzioni.

³⁷ Cfr. Martin, *La Passion de sainte Christine* cit., p. 582.

lità che la fonte usata conservasse il titolo nella forma corretta. Per mostrarlo, occorrerà ora analizzare nel dettaglio le citazioni.

5. Esaminiamo, innanzitutto, la prima citazione apuleiana, che, presentata non come una ripresa letterale ma piuttosto come una parafrasi accompagnata da un commento che enfatizza alcuni aspetti, rimane la più misteriosa, anche a causa di alcune evidenti corrottele testuali. I precisi riferimenti e le vere fonti di questa articolata descrizione di una deposizione di Giove seguita da una riconquista del regno resa possibile dall'aiuto degli dei sfuggono. Pennazzi evocava le guerre di Giove contro Titani e Giganti – non del tutto a torto, come vedremo³⁸; Martin, per parte sua, ha correttamente notato che deve trattarsi di «épisodes de la jeunesse crétoise de Jupiter»³⁹. Indubbiamente, Alfano ha in mente l'idea, che tornerà ancora nel seguito della *Vita*, per cui Giove altro non fu se non un uomo, per giunta debole e immorale, che dopo aver conquistato il regno di Creta rischiò di perderlo, e infine però riuscì a imporre il proprio culto come dio. Siamo, quindi, nell'ambito di quelle teorie sugli dei pagani come uomini divinizzati che, in ultima analisi, risalgono ad Evemero, e che gli apologeti cristiani non mancarono di usare a loro vantaggio⁴⁰. Che Alfano fosse ben informato di queste

³⁸ Pennazzi, *Vita e martirio* cit., p. 413 (dove «Tyrannorum» è refuso per «Titanorum»). A Pennazzi si ispirò Antonio Briganti, vescovo di Orvieto e quindi arcivescovo titolare di Apamea (Mantignana 10.XI.1817 – Perugia 31.V.1906), quando, in una narrazione romanzata fondata sulle varie versioni degli atti e dedicata al bolsenese Giuseppe Cozza-Luzi, fece dire a Cristina «Il vostro Giove, narra Apuleio, che fu da Titano cacciato dal cielo che avea ardito usurpargli, e che ne fu fatto prigioniero» e quindi «È ivi [scil. in Apuleio] che ho letto come Giove fosse cacciato dal cielo da Titano per la sua arroganza» (A. Briganti, *Cristina di Bolsena. Racconto storico dello scorcio del secolo III*, Venezia 1884, pp. 100 e 118).

³⁹ Martin, *La Passion de sainte Christine* cit., p. 588 (preapp., ll. 103-108).

⁴⁰ Dopo il classico J.W. Schippers, *De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur*, Groningen 1952 e il fondamentale studio su Evemero di M. Winiarczyk, *The Sacred History of Euhemerus of Messene*, Berlin - Boston 2013, si segnalano, fra i titoli più

teorie è dimostrato dal già ricordato carme 13⁴¹. In questo carme evidente appare l'influsso, oltre che di Virgilio e Ovidio, anche del I libro delle *Divinae institutiones* di Lattanzio⁴²; e anche per la *Vita* è facile pensare che Alfano si sia almeno in parte ispirato a questo testo, in cui si viene a spiegare che gli dei altro non furono se non *reges maximi ac potentissimi*, adducendo tra l'altro ampie testimonianze dall'*Euhemerus* di Ennio⁴³. Tutta l'impostazione del discorso di Cristina, invitata dalle compagne a fondare la sua argomentazione *poetarum vel philosophorum testimoniis*, riproduce quella degli apologeti in genere e in particolare di Lattanzio, che dopo aver esposto in breve le affermazioni dei profeti, passava a esaminare i testi pagani con il programmatico annuncio: *veniamus ad auctores et eos ipsos ad veri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos* (inst. 1.5.1).

recenti nei quali si troverà ulteriore bibliografia, A. Alonso Venero, *El evemerismo como motivo retórico en la literatura apologética cristiana*, «'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones», 24 (2013), pp. 91-116; N.P. Roubekas, *An Ancient Theory of Religion. Euhemerism from Antiquity to the Present*, New York - London 2017; E. Depalma Digeser, A. Barboza, *Lactantius' Euhemerism and its Reception*, in *Euhemerism and Its Uses. The Mortal Gods*, cur. S. Pugh, London - New York 2021, pp. 78-103; J. Nimmo Smith, *Mythography and Christianity*, in *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, cur. R. Scott Smith, S.M. Trzaskoma, Oxford 2022, pp. 529-546. Sulla trasmissione dei temi evemeristici in età medievale molti materiali si troveranno in J. Chance, *Medieval Mythography*, I-III, Gainesville, FL, 1994-2014.

⁴¹ Ci si può peraltro chiedere se al v. 346 di questo carme *alios regno terrisque repulsos* sia un plurale generico o non faccia riferimento, oltre che al ben noto caso di Saturno, proprio a quello di Giove.

⁴² Per Virgilio e Ovidio vd. Manitius, *Geschichte* II cit., p. 633. Quanto a Lattanzio, si noterà in particolare come la lista di comunità che divinizzarono i loro re ai vv. 395-398 riecheggì – con variazioni – inst. 1.15.8-10; sulla presenza di Lattanzio a Montecassino (nel manoscritto Montecassino, Archivio dell'Abbazia [BSMN] 595, databile tra 1065 e 1080), vd. Newton, *The Scriptorium and Library* cit., pp. 382-383.

⁴³ Se Lattanzio abbia avuto diretto accesso al testo di Ennio è materia di discussione: contro lo scetticismo ancora espresso da Winiarczyk, *The Sacred History* cit., pp. 115-122, vd. da ultimo A. Russo, *Appunti sulla sopravvivenza della letteratura latina arcaica in epoca tardo-antica: il caso dell'Euhemerus di Ennio*, «Pan», n.s. 6 (2017), pp. 5-21.

Come tra breve vedremo, è effettivamente probabile che almeno qualche dettaglio dell'esposizione di Cristina in Alfano discenda da Lattanzio. In Lattanzio, tuttavia, anche se non mancano riferimenti allo scontro con i Titani, non vi sono cenni a uno spodestamento di Giove da parte di uno specifico personaggio: vengono semmai riportati dei brani dell'*Euhemerus* in cui è Saturno che viene imprigionato da Titano, contro cui Giove, una volta adulto, combatte (*inst.* 1.14 = Enn., *Euhem.*, fr. I e III-V Vahlen). Può Alfano essersi ispirato, con qualche confusione, a questo passo? O potrebbe aver tenuto conto del racconto su Tifeo che al suo apparire mette in fuga gli dei, Giove per primo, nelle *Metamorfosi* di Ovidio (5.318-334)?

Ma, infine, né in Lattanzio né tantomeno in Ovidio vi sono elementi che possano aiutare a spiegare il misterioso *Ascribatis / a Scribatis filio* che si legge nei testimoni della *Vita*, su cui nessun interprete, a mia scienza, ha provato a intervenire, né per spiegarlo né per correggerlo⁴⁴. In realtà, di una guerra sostenuta da un molto umano Giove per il dominio su Creta abbiamo notizia da Cicerone nella celebre sezione del *De natura deorum* dedicata ai vari personaggi che portano il medesimo nome divino; e qui troviamo – credo – anche la soluzione alla misteriosa indicazione di Alfano. Scrive infatti Cicerone, a proposito del secondo Apollo (*nat.* 3.57): *alter Corybantis filius, natus in Creta; cuius de illa insula cum Iove ipso certamen fuisse traditur*. Dietro *Ascribatis / a Scribatis filio* si cela senz'altro *a Corybantis filio*. Alfano avrà più probabilmente scritto *a Coribantis filio*, se non *a Choribantis filio*: è quest'ultima la forma che compare al f. 46v del codice Leida, Bibliothek der Universiteit, B.P.L. 118, vergato a Cassino nell'XI secolo e solitamente identificato come il manoscritto del *De natura deorum* presente nella lista dei libri fatti copiare dall'abate Desiderio riportata nella *Chronica Casinensis* – concreta testimonianza

⁴⁴ Lo stesso Pennazzi lasciava nel testo «Ascribatis filio», senza commentare, e lo rendeva come «dal figlio Ascribate» (*Vita e martirio* cit., pp. 397 e 44).

della circolazione dell'opera ciceroniana nell'ambiente di Alfano⁴⁵.

Insomma, Alfano sembra aver attinto al *De natura deorum* per l'idea di una guerra per il regno di Creta sostenuta da Giove con il «figlio di Coribante», e cioè con Apollo (e proprio di Giove e di Apollo erano – si rammenterà – le statue presenti nella torre che poi Cristina distruggerà: dato a questo punto forse non casuale)⁴⁶. Ma donde avrà preso Alfano gli altri dettagli, che in Cicerone mancano? Suggestivo ma del tutto arbitrario sarebbe pensare che Alfano avesse accesso a un manoscritto dell'opera ciceroniana – diverso dal Leidense – in cui non fosse presente la lacuna a 3.65, e che in questa lacuna la vicenda della guerra di Giove fosse più ampiamente narrata. Poteva forse attingere alla fonte di Cicerone? Per i suoi cataloghi di *cognomines* Cicerone dipendeva da una complessa tradizione che, a partire da più testimoni paralleli, è stata variamente ricostruita. Il confronto con Clemente Alessandrino, *Protr.* 2.28.3 (Ἀπόλλωνα ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ... δεύτερον ἐν Κρήτῃ τὸν Κύρβαντος ... καταλέγει ...) mostra che, in ultima analisi, il catalogo dei diversi personaggi col nome di Apollo risaliva ad Aristotele (anche se si è dubitato che si tratti dello Stagirita, né è mancata la proposta di correggere in Ἀριστοκλῆς, Aristotle); ma certo bisogna supporre una fonte mediatrice, spesso individuata in compilazioni greche ma talora identificata con le *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone⁴⁷. Da questa fonte parrebbe aver attinto anche Ampelio,

⁴⁵ *Chr. Cas.* 3.63, p. 446.3 Hoffmann. Sul manoscritto di Leida vd., tra l'altro, P. Schmidt, *Die Überlieferung von Ciceros Schrift "De legibus" in Mittelalter und Renaissance*, München 1974, pp. 37-41; Newton, *The Scriptorium and Library* cit., pp. 22-26, 259, 347 e *passim*; A. Bailo, E. Malaspina, *For a Pre-history and Post-history of the Corpus Leidense. With a List of the Manuscripts of De natura deorum*, «Lexis», 40 (2022), pp. 467-526, partic. 478. Per il ruolo di Cicerone nella cultura di Alfano vd. *infra*, pp. 256-260.

⁴⁶ Giove e Apollo, assieme del resto al *Liber* che anche Alfano poi evocerà, sono gli dei che Eustrazio è invitato a venerare nella sua *Passio*, su cui tra breve torneremo (vd. *Bibliotheca Casinensis*, III, Casini 1877, *Florilegium Casinense*, p. 200)

⁴⁷ A Varrone pensava W. Bobeth, *De indicibus deorum*, Diss. Lipsiae 1904, dove si troverà un'ampia discussione delle posizioni precedenti.

nel cui *Liber memorialis* parimenti è riportato un secco catalogo comprendente un Apollo *secundus, ex Corybante* (9.6), nonché altri autori che ancor più cursoriamente alludono all'esistenza di diversi personaggi col nome di Apollo⁴⁸. Al dossier va infine aggiunta l'unica altra traccia di un più ampio racconto su uno scontro tra Apollo e Giove, che si ritrova nella *Expositio sermonum antiquorum* di Fulgenzio, laddove, a illustrazione del valore del termine *vispillo*, si legge: *Mnaseas scribit in Europae libro Apollinem, posteaquam a Iove victus atque interfectus est, a vispillonibus ad sepulturam delatus est* (2, p. 112.2-4 Helm). All'interno del più generale problema, specialmente complesso, della correttezza con cui Fulgenzio cita e usa le sue fonti, ci si è spesso chiesti che senso abbia citare un autore greco a proposito di una parola latina; e comunque si ritiene, in genere, che Fulgenzio abbia davvero trovato una notizia di questo tenore in qualche lessico greco-latino che citava Mnasea⁴⁹. Altri frammenti di Mnasea mostrano d'altro canto convergenze con i materiali confluiti nei cataloghi di divinità, al punto che Joseph B. Mayor ipotizzò che proprio a Mnasea si dovesse l'origine di queste liste, attirandosi una precisa confutazione da parte di Walter Michaelis⁵⁰. I punti di contatto però restano, e il più recente editore dei frammenti

Cfr. la rapidissima ma efficace sintesi di Arthur Stanley Pease in *Cicero. De natura deorum*, Cambridge, Mass. 1955-1958, I, p. 49 e, più di recente, F. Mora, *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*, Roma 1994, pp. 28-39.

⁴⁸ Se ne veda una completa rassegna nelle note di commento di Pease (*Cicero. De natura deorum* cit., II, p. 1118).

⁴⁹ Si vedano, tra l'altro, Fabio Planciade Fulgenzio, *Definizione di parole antiche*, ed. U. Pizzani, Roma 1968, partic. pp. 59-68; B. Baldwin, *Fulgentius and His Sources*, «Traditio», 44 (1988), pp. 37-57, partic. 48-49; E. Wolff, *Fulgence et l'Expositio sermonum antiquorum*, in *Autour de Lactance. Hommages à Pierre Monat*, cur. J.-Y. Guillaumin, S. Ratti, Besançon 2003, pp. 197-203; Id., *Remarques sur le latin uespillo*, in *Latin vulgaire, Latin tardif X. Actes du X^e colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Bergamo, 5-9 septembre 2012. II. *Sémantique, lexique, textes et contextes*, cur. P. Molinelli, P. Cuzzolin, C. Fedriani, Bergamo 2014, pp. 627-638.

⁵⁰ Vd. M. Tullii Ciceronis *De natura deorum*, ed. J.B. Mayor, Edinburgh 1880-1885, III, pp. 199-201 e W. Michaelis, *De origine indicis deorum cognominum*, Diss. Berolini 1898, pp. 43-47.

di Mnasea, Pietro Cappelletto, ha ipotizzato che la fonte onomastica di Fulgenzio avesse ripreso questi cataloghi «inserendovi anche la posizione di Mnasea»; quanto al nostro testo (il fr. 9 nella sua raccolta), egli correttamente osserva che «(l')allusione al sepolcro di Apollo parrebbe suggerire un'ambientazione delfica, ma la precisazione *victus* sembrerebbe piuttosto implicare un *certamen* sul tipo di quello cretese»⁵¹. Così è, con ogni verosimiglianza: Fulgenzio risalirà alle tradizioni che arrivano anche a Cicerone, e non sarà quindi troppo azzardato usarlo per ricostruire l'esistenza un più dettagliato racconto originario sullo scontro tra Giove e il «secondo Apollo», figlio di Coribante, a Creta⁵².

In conclusione, un racconto più ampio sull'Apollo figlio di Coribante e la sua guerra con Giove per il dominio su Creta dovette esistere, ma non abbiamo abbastanza elementi per recuperarne con certezza la fisionomia e la tradizione. Certo, se esso fosse stato contenuto in un'opera di Varrone, sarebbe suggestivo pensare che proprio da quest'opera anche Alfano attingesse, tanto più perché cita Varrone subito dopo; e la possibilità di una diretta conoscenza di Varrone da parte di Alfano è stata in effetti adombrata – come meglio vedremo tra breve – da Max Manitius⁵³. Di fatto, tuttavia, per quanto il nome di Varrone fosse certo ben noto e addirittura oggetto di idealizzazione nella cultura della Montecassino dell'XI secolo, non v'è motivo per ritenere che della sua opera si leggesse più che il *De lingua Latina* (che pare del resto essere

⁵¹ Vd. P. Cappelletto, *I frammenti di Mnasea. Introduzione testo e commento*, Milano 2003, pp. 133-136 (commento al fr. 2) e 168-172 (commento al fr. 9, il cui testo è alle pp. 72-73). Per le altre sporadiche testimonianze di una tomba di Apollo a Delfi (tra cui Minucio Felice 21.1 che riprende Evemero) vd. J. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origin*, Berkeley - Los Angeles - London 1959 [rist. 1980], p. 381 e da ultimo H. Schmedt, *Antonius Diogenes, Die unglaublichen Dinge jenseits von Thule*, Berlin - Boston 2020, pp. 35-39.

⁵² Sul vasto complesso mitologico relativo al *Κύρβας* / *Corybas* cretese (nonché ai Coribanti / Cureti) in cui questa tradizione si radicava vd. F. Guizzi, *Hierapytna. Storia di una polis cretese dalla fondazione alla conquista romana*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Memorie» S. IX, 13.3 (2001), pp. 273-444: 283-303.

⁵³ Manitius, *Geschichte II* cit., p. 636 (che citeremo *infra*, n. 79).

giunto all'abbazia, e in forma parziale, solo in età oderiana)⁵⁴. Converrà allora valutare se Alfano possa aver usato altre fonti che, più o meno vagamente, gli fornissero ulteriori elementi in qualche modo riconducibili alla vicenda che con ogni probabilità gli era nota da Cicerone.

Nella letteratura che rende conto delle tradizioni evemeristiche, il già citato libro I delle *Divinae institutiones* di Lattanzio offre, in effetti, alcuni riscontri. Qui Alfano poteva trovare, innanzitutto, le notizie, tratte dall'*Euhemerus* enniano (fr. VI e I-II Vahlen) e dagli scolii agli *Aratea* di Germanico (p. 91.16-23 Breysig)⁵⁵, sui sacrifici compiuti da Giove in onore di *Caelus* (Urano) e su quelli miranti a propiziarsi la vittoria nella guerra contro i Titani. Vale la pena di riportare integralmente il brano (*inst.* 1.11.63-65)⁵⁶:

In Sacra Historia sic Ennius tradit: «Deinde Pan eum deducit in montem, qui vocatur Caeli sella. Postquam eo ascendit, contemplatus est late terras ibique in eo monte aram creat Caelo primusque in ea ara Iuppiter sacrificavit. In eo loco suspexit in caelum quod nunc nos nominamus, idque quod supra mundum erat, quod aether vocabatur, de sui avi nomine caelum nomen indidit, idque Iuppiter quod aether vocatur precans primum coelum nominavit eamque hostiam, quam ibi sacravit, totam adolevit.» Nec hic tantum sacrificasse Iuppiter invenitur. Caesar quoque in Arato refert Aglaosthenem dicere Iovem, cum ex insula

⁵⁴ Vd. R. Weiss, *The Study of Varro at Montecassino in the Middle Ages*, «Medium Aevum», 16 (1947), pp. 27-31 e soprattutto le suggestive ricostruzioni di Newton, *The Scriptorium and Library* cit., pp. 275-291 e 321-323.

⁵⁵ Per la tradizione giunta agli scolii, vd. *Eratosthenis Catasterismorum reliquiae*, ed. C. Robert, Berolini 1878, pp. 8, 26, 156-157, 243, con le osservazioni di Felix Jacoby nel commento a *FgrHist* 499 (Aglaosthenes) e di Sabine Müller nella voce *Aglaosthenes* 499 per il *Brill's New Jacoby* (<http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-jacoby/aglaosthenes-499-a499>).

⁵⁶ Riproduco, con qualche adattamento grafico, il testo di Eberhard Heck e Antonie Wlosok (Monachii et Lipsiae 2005). Nel manoscritto 595 di Montecassino (K; vd. *supra*, n. 42) si legge *stella*, come nel resto della tradizione (*sella* è correzione di Leopold Krahner, ispirata a Diodoro 5.44.5), quindi *terram sibique* per *terras ibique*, *homine* per *omine* e *evo* per *avo*.

Naxo adversus Titanas proficisceretur et sacrificium faceret in litore, aquilam ei in auspiciu advolasse, quam victor bono omine acceptam tutelae suae subiugarit. Sacra vero Historia etiam ante consedis illi aquilam in capite atque ei regnum portendisse testatur. Cui ergo sacrificare Iuppiter potuit, nisi Caelo avo, quem dicit Euhemerus in Oceania mortuum et in oppido Aulacia sepultum?

Da un passo come questo Alfano poteva ben trarre spunto per sviluppare l'idea che Giove, in vista della guerra, offrì dei sacrifici e delle preghiere; e se ciò è vero, il suo *habitis auspiciis* riprenderà l'*auspiciu* dell'aquila. Vi sono però anche delle notevoli differenze. Innanzitutto, Lattanzio insiste molto sul fatto che Giove potè offrire sacrifici solo all'antenato *Caelus*, mentre Alfano parla di sacrifici «agli dei» (*diis sacrificia exhibit*). È naturale chiedersi chi siano mai questi «dei» cui Giove chiede aiuto, ottenendolo. Nella dottrina originaria di Emevero pare esservi stata una distinzione tra gli dei celesti (il sole, la luna, i pianeti) e gli dei terreni (uomini divinizzati), e sarebbe suggestivo pensare che Alfano ne avesse un'eco. Ma gli dei celesti non sembrano, nelle teorie emeveristiche, svolgere un ruolo attivo nelle vicende umane⁵⁷. E se però gli dei cui Giove sacrifica sono gli avi defunti, come possono soccorrerlo? Viene la tentazione di correggere *diis* (ad es. in *daemonibus*); e tuttavia è più probabile che Alfano abbia fuso, senza troppa coerenza, varie nozioni. Poteva essere memore dei già citati racconti sulle guerre contro Titani e Giganti, che Giove aveva sostenuto, e vinto, con il decisivo aiuto degli altri dei; ma più ancora, forse, la sua fonte di ispirazione va ricercata proprio in quel che egli indirettamente sapeva del *De deo Socratis* apuleiano. Nel resoconto di quest'opera in Agostino, *De civitate Dei* 8.13-22 si discuteva, infatti, ampiamente della distinzione che Apuleio tracciava tra i demoni residenti nell'aria, intermediari con gli uomini, e gli dei posti più in alto, nell'*aetherium caelum*; sicché, volendo ricostruire un testo del *De deo Socratis* che gli era ignoto, Alfano potrebbe aver usato i dati noti da Lattanzio interpretandoli, non senza qualche forzatura, sulla base di quanto della dottrina apuleiana su

⁵⁷ Vd. partic. Roubekas, *An Ancient Theory of Religion* cit., pp. 15-32.

dei e demoni ricavava da Agostino, e immaginando che Apuleio avesse descritto Giove come un uomo o un demone che si rivolgeva agli dei celesti.

Un problema connesso è l'affermazione di Alfano per cui Giove avrebbe offerto i sacrifici agli dei dopo che *sese in Pireum iniecit* (così l'apografo di Gaetani). L'espressione, priva di riscontro in Lattanzio⁵⁸, è tutt'altro che chiara, e tanto Pennazzi quanto il curatore della *Patrologia Latina*, partendo dal *sese inpireum iniecit* di Ughelli, vollero vedervi un riferimento all'empireo: il primo stampava infatti *sese empyrium iniecit* e traduceva «nell'Empireo si ritirasse»⁵⁹, e sulla sua scia il secondo scriveva *sese empireum iniecit*. Ma la sintassi, con un doppio accusativo, sarebbe assai innaturale, e tutt'al più si potrebbe pensare a correggere in *sese in empireum iniecit*, immaginando, proprio sulla base del passo di Lattanzio, che Alfano vedesse nell'empireo qualcosa di corrispondente a quell'etere cui Giove si era accostato salendo sulla montagna. Idea certo suggestiva, tanto più perché, a prima vista, l'empireo sarebbe una sede adeguata per gli dei celesti di cui si diceva⁶⁰. Turba in realtà l'idea che, nella prospettiva di Cristina e del suo agiografo, la sede degli dei pagani venga chiamata

⁵⁸ Suggestivo ma del tutto arbitrario sarebbe pensare che, nel suo Lattanzio (per cui cfr. *supra*, nn. 42 e 56), Alfano leggesse, ad es., *Pireum deducitur in montem* o che, fraintendendo la *divisio verborum* del modello, avesse scritto un *Paneum* poi corrotto nei testimoni. A un monte, peraltro, mal si addirebbe *sese ... iniecit*.

⁵⁹ Pennazzi, *Vita e martirio* cit., p. 397, con la traduzione a p. 44.

⁶⁰ Di *loca ... aetheria vel empyria* parlava Agostino, riferendo il pensiero di Porfirio, nel *De civitate Dei* (10.9, p. 416.10 e 10.27, p. 444.2 Dom-bart-Kalb = Porph. fr. 293F e 287F Smith); e qui, secondo Agostino, avrebbero avuto sede gli angeli, anche se forse per Porfirio più propriamente gli dei: sui complessi problemi implicati vd. i saggi raccolti in *Neoplatonic Demons and Angels*, cur. L. Brisson, S. O'Neill, Leiden - Boston 2018. Sulla storia della nozione di empireo, a partire almeno da Marziano Capella e Isidoro, vd. tra l'altro B. Nardi, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967², pp. 167-214; B. Martinelli, *La dottrina dell'Empireo nell'Epistola a Cangrande*, «Studi Danteschi», 57 (1985), pp. 49-143; G. Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, cur. L. Bianchi, Turnhout 2011, pp. 25-36; S. Cristaldi, *Verso l'Empireo. Stazioni lungo la verticale dantesca*, Acireale, 2013, partic. pp. 239-291.

col nome del luogo riservato agli angeli e al vero Dio; e che il debole Giove, quasi Elia o Paolo, sia in grado di ascendervi. Ma alla luce di quanto su dei e demoni secondo Apuleio si poteva leggere in Agostino, è ipotesi non del tutto da escludere; e si potrebbe in subordine pensare che, sotto la penna dell'Alfano traduttore di Nemesio, *pireum* valga piuttosto *pyreum*, sia cioè un grecismo – altrimenti non attestato – per indicare la «sostanza ignea», τὸ πύρειον, da identificarsi comunque con l'etere di Lattanzio e l'*aetherium caelum* di Agostino, e sede di divinità celesti⁶¹.

Una diversa via viene però suggerita da un non trascurabile parallelo. Nella già ricordata passione di Eustrazio e compagni il celebre esordio della *Repubblica* platonica, con Socrate che discende al Pireo per pregare la dea Bendis, viene richiamato, nel contesto della controversia sulla divinità di Zeus, in modo deformato: sulla scia di una indicazione già presente in Atanasio, infatti, qui, nelle parole dell'inquisitore cui poi il martire obietta, è lo stesso Platone che, a riprova della sua fede negli dei pagani, viene fatto andare al Pireo per pregare, e nella traduzione di Guarimpoto si legge *in pyreum introisse et obsecrasse deos*⁶². La somiglianza con la *Vita di Cristina* è notevole, e difficilmente sarà una mera coincidenza;

⁶¹ Va tuttavia notato che Alfano non sembra per parte sua aver ritenuto che il firmamento fosse igneo: vd. D. Gottschall, *Marius Saleritanus und Gottfried von Viterbo*, «Sudhoffs Archiv», 75 (1991), pp. 111-113.

⁶² Se all'inizio della *Repubblica* (327a) era Socrate a dire Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ ... προσευξόμενος ... τῇ θεῷ, Atanasio, proprio ragionando del carattere umano di Zeus e degli altri dei, aveva affettato stupore ὅτι καὶ ὁ πάνυ παρ' Ἑλλήσι σοφὸς καὶ πολλὰ καυχησάμενος ὡς περὶ Θεοῦ διανοηθεῖς, ὁ Πλάτων, εἰς τὸν Πειραιᾶ μετὰ Σωκράτους κατέρχεται, τὴν ἀνθρώπου τέχνη πλασθεῖσαν Ἄρτεμιν προσκυνήσων (*gent.* 10, ll. 34-37 Thomson). Atanasio voleva forse esprimersi per traslato (Platone scende al Pireo «con Socrate» nel senso che ne condivide la fede: cfr. gli analoghi usi polemici del passo platonico in *Or. Cels.* 6.4 e *Eus. p.e.* 13.14.3), ma nel testo del Metafraste l'inquisitore di Eustazio arriva a dichiarare Εὐρίσκομεν Πλάτωνα ἐν τῇ πρὸς Τίμαιον βίβλῳ εἰς τὸν Πειραιᾶ κατελθόντα, προσευξόμενον τῇ θεῷ (§ 22, *PL* 116.492A-B), e similmente la traduzione di Guarimpoto presenta *invenimus platonem in timeo libro in pyreum introisse et obsecrasse deos* (così il

viene anzi da pensare che Alfano abbia tratto diretta ispirazione da questo passo, immaginando, sulla base del contesto, che il luogo lì citato fosse peculiarmente adatto per implorarvi gli dei e quindi ben convenisse come meta di un Giove esule in difficoltà e in cerca di aiuto. Ma se così è, gli era davvero chiaro di quale luogo realmente si trattasse? Non sono in effetti sicuro che già Guarimpoto, e poi eventualmente Alfano, abbiano inteso *pyreum* / *pireum* come il nome del porto di Atene (*Piraeus*). Non potranno averlo avvertito come una parola indicante un tempio pagano del fuoco, un πυρεῖον (per conoscenza del greco e in analogia a quanto si leggeva ad esempio nella *Historia ecclesiastica tripartita*, 10.30.1-2)?⁶³ In questa direzione porterebbe in fondo anche la scelta di *introduisse*, invece di un più ovvio *descendisse*, da parte di Guarimpoto, scelta che può far pensare a un luogo chiuso in cui introdursi, e che Alfano sembra aver condiviso con il suo ancor più connotato *sese ... iniecit*⁶⁴. E un tempio del fuoco sarebbe un luogo adeguato per compiere quell'olocausto su un'ara di

testo in *Bibliotheca Casinensis*, III, *Flor. Cas. cit.*, p. 200, trascritto dal manoscritto Montecassino, Archivio dell'Abbazia [BSMN], 139). Nella replica immediatamente successiva, Eustrazio mostra peraltro di sapere che il testo platonico in questione è la *Repubblica* (Ἐπειδὴ γὰρ ἀπὸ τοῦ Πειραιῶς ἤρξω καὶ ἀπὸ τῶν πολιτικῶν αὐτοῦ λόγων..., che diviene *quoniam quidem a pyreo caepisti et a civilibus verbis* nella letteralissima resa di Guarimpoto); la definizione «il libro indirizzato a Timeo» potrebbe allora essere un tocco di ironia sull'ignoranza dell'inquisitore, rimarcata dal martire (che subito dopo, infatti, impartisce una lezione di dottrina platonica), a meno di non intenderla, al contrario, come un modo dotto per alludere alla *Repubblica*, sulla base di una interpretazione del prologo del *Timeo*.

⁶³ La resa del πυρεῖον con cui Teodoreto indicava i templi del fuoco persiani compare, nei manoscritti, al plurale come *pyria* e al singolare come *pyri*, per il quale stampano *pyrion*, con la mano correttrice del manoscritto di San Pietroburgo (Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, lat. F.v.I.11) ma non so se con vera necessità, W. Jacob e R. Hanslik (*Cassiodori - Epiphani Historia ecclesiastica tripartita. Historiae ecclesiasticae ex Socrate Sozomeno et Theodorito in unum collectae et nuper de Graeco in Latinum translatae libri numero duodecim*, Vindobonae 1952 [CSEL 71], pp. 622-623); gli editori precedenti, a partire da Jean Garet, scrivevano *pyreum*.

⁶⁴ Si rammenterà del resto come *se(se) inicere* spesso si dica proprio del «gettarsi» nel fuoco.

cui, citando Ennio, parlava Lattanzio (*eamque hostiam, quam ibi sacravit, totam adolevit*).

Rimane, come si vede, un buon margine di incertezza; abbiamo comunque scelto, sia pur con molti dubbi, di stampare *in pireum* con l'apografo di Gaetani (ma senza la sua maiuscola) e di rendere «in un "pireo"», supponendo che con tale aggiunta, ispirata a un altro testo agiografico, Alfano abbia inteso integrare e interpretare il passo di Lattanzio da cui ricavava l'idea generale di un Giove che fa sacrifici sul fuoco prima della guerra. Non sarebbe, del resto, l'unico prestito dalle *Divinae institutiones*. Sempre in Lattanzio si insisteva sulla possibilità che Giove, in quanto non dio ma uomo, per giunta caratterizzato da spiccata *imbecillitas*, potesse perdere il suo regno (*inst.* 1.11.7-11), quel regno che, a suo tempo, aveva rivendicato per sé (*regnum sibi ... vindicasse*, 1.14.11); e ampiamente si discuteva, con ricca serie di citazioni, sull'arroganza di Giove, che avrebbe egli stesso fondato il proprio culto divino (1.22.18-28). Tutte queste affermazioni avranno contribuito a ispirare l'elaborazione di Alfano; e da Lattanzio (*inst.* 1.11.6 e 50-54), se non da fonte apologetica o agiografica parallela, deriveranno anche gli argomenti contro Giove e Saturno che Cristina esporrà in seguito a Urbano (§§ 31-34, ll. 302-331 Martin $\cong$ PL 147.1277D -1278C)⁶⁵.

Vi sono, insomma, elementi a favore dell'idea che Alfano abbia elaborato il suo racconto del *certamen* tra Giove e il «figlio di Coribante» attribuito al *De deo Socratis* di Apuleio liberamente integrando una notizia trovata in Cicerone con elementi tratti da Lattanzio e Agostino e aggiungendovi qualche ulteriore dettaglio da altre fonti e delle amplificazioni retoriche⁶⁶. Non si può tuttavia disconoscere come in Alfano vi sia

⁶⁵ Questo sviluppo è ritenuto invece originale da Martin, *La Passion de sainte Christine* cit., p. 582. Si noterà, di passaggio, che l'esclamazione *O delirum caput!* (§ 7, l. 120 Martin $\cong$ PL 147.1272D $\cong$ l. 52 del nostro *specimen*) trova perfetto riscontro in Lact., *inst.* 5.3.8.

⁶⁶ Tra queste ultime, *erubuit, aut certe timuit* sarà di ispirazione agostiniana (cfr. ad es. *pecc. orig.* 6.6). E coloritura retorica potrebbe essere anche l'irridente notazione per cui un piagnucoloso Giove ottenne aiuto *fletibus*, forse con una reminiscenza di quel pianto per il figlio Sarpedone che era spunto caro agli apologeti, generalmente ricordato

una ricostruzione complessiva della vicenda che in questi autori manca; e, in particolare, colpisce la concordanza a proposito dell'uccisione di Apollo con l'*Expositio* di Fulgenzio, un testo che non abbiamo motivo di ritenere Alfano conoscesse⁶⁷. Mera coincidenza casuale? O dovremo postulare l'uso di ulteriori fonti non identificabili, o addirittura tornare all'ipotesi di un'unica fonte, per noi perduta, in cui ciò che Cicerone e Lattanzio (nonché Fulgenzio) accennano era pienamente sviluppato? Che Alfano potesse ancora leggere Ennio è – direi – impensabile. Aveva allora veramente a disposizione un testo di Varrone? Ma perché non citarlo, ed evocare Apuleio? O forse poteva leggere un'altra fonte, scoliastica, mitografica o di polemica cristiana, forse addirittura greca, comunque perduta o non identificata, che meglio di quanto non facciano Cicerone, Lattanzio e Fulgenzio rendesse conto della narrazione da questi ripresa? Se così fosse, la *Vita di Cristina* assurgerebbe peraltro al ruolo di importante testimone di tradizioni antiche altrimenti note solo per frammenti. Qualche elemento in più per tentare una almeno provvisoria risposta a questi interrogativi potrà essere offerto dall'analisi dei brani seguenti.

6. La seconda citazione attribuita ad Apuleio è presentata come letterale; e il passo citato si troverebbe *paulo post* nel presunto testo apuleiano. Il recupero della parte mancante nell'edizione di Ughelli consente ora di individuare esattamente la vera fonte, sfuggita ai più antichi interpreti. In effetti, Martin ha ben visto che «c'est sans doute à Augustin qu'Alfan a emprunté l'évocation du rite de l'imposition d'une couronne au pénis de *Liber*», rinviando a *De civitate Dei* 7.21; e

assieme all'aiuto che Giove ottenne da parte di Briareo per ridurre alla ragione gli dei ribelli (Min. Fel. 23.4; Tert. nat. 1.10.39, *apol.* 14.8). Non sfuggirà, d'altra parte, all'interno della narrazione, la presenza di espressioni tipiche del latino tardo e medievale come *a complicitibus suis, extitit laureatus o suo iuri vendicavit*, che si dovranno allo stesso Alfano.

⁶⁷ La tradizione più antica della *Expositio* è di area francese, e non ne conosco testimoni in beneventana; per un'ampia rassegna dei manoscritti vd. P. Wessner, *Fabii Planciadis Fulgentii expositio sermonum antiquorum*, «Commentationes Philologiae Ienenses», 6.2 (1899), pp. 63-144: 67-84.

pur riconoscendo che, in generale, per tutta la Vita «l'inspireur principal est certainement Augustin», rispetto a questa menzione del rito in onore di *Liber* ha però ribadito la prudenza già espressa nel «sans doute» col sottolineare, nel preapparato, che la frase riportata da Alfano sarebbe una «citation non identifiée», per cui il passo di Agostino viene evocato solo come termine di confronto⁶⁸.

Rispetto a questa più sfumata posizione di Martin si può, forse, fare qualche passo avanti. Converrà riportare per intero il passo pertinente di civ. 7.21 (p. 299.13-29 Dombart-Kalb), contenuto nell'ampia sezione dell'opera in cui Agostino discute delle tesi esposte da Varrone nel libro XVI delle *Antiquitates rerum divinarum*, il cui argomento era *de dis praecipuis atque selectis*⁶⁹:

Inter cetera, quae praetermittere, quoniam multa sunt, cogor, in Italiae compitis quaedam dicit [scil. Varro] sacra Liberi celebrata cum tanta licentia turpitudinis, ut in eius honorem pudenda virilia colerentur, non saltem aliquantum verecundiore secreto, sed in propatulo exultante nequitia. Nam hoc turpe membrum per Liberi dies festos cum honore magno plostellis inpositum prius rure in compitis et usque in urbem postea vectabatur. In oppido autem Lavinio

⁶⁸ Martin, *La Passion de sainte Christine* cit., pp. 582 e 589 (preapp., ll. 112-116).

⁶⁹ Il passo, riportato nelle edizioni di frammenti varroniani a partire almeno da Popma, corrisponde al fr. XVI 15 Merkel (*P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex*, ed. R. Merkel, Berolini 1841, pp. CCXXII-CCXXIII), XVI 21 Brunetti (*M. Terentii Varronis libri de lingua Latina et fragmenta quae supersunt omnia*, Venetiis 1874, coll. 1379-1382), 19d Schwarz (E. Schwarz, *De M. Terentii Varronis apud sanctos patres vestigiis capita duo. Accedit Varronis Antiquitatum rerum divinarum liber XVI*, «Jahrbücher für classische Philologie», Supplb. 16 (1888), pp. 405-499: 489), XVI 42 Agahd (R. Agahd, *M. Terenti Varronis Antiquitatum Rerum Divinarum libri I XIV XV XVI*, «Jahrbücher für classische Philologie», Supplb. 24 (1898), pp. 1-220: 211-212), 262 Cardauns (*M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum*, ed. B. Cardauns, Mainz - Wiesbaden 1976, I p. 107, con essenziale commento a II p. 231, dove si troveranno bibliografia sul dio *Liber* e rinvi per l'etimo varroniano del nome; cfr. da ultimo V. Arena, *The God Liber and Republican Notions of Libertas in the Late Roman Republic*, in *Libertas and Res Publica in the Roman Republic: Ideas of Freedom and Roman Politics*, cur. C. Balmaceda, Leiden - Boston 2020, pp. 55-83).

unus Libero totus mensis tribuebatur, cuius diebus omnes verbis flagitiosissimis uterentur, donec illud membrum per forum transvectum esset atque in loco suo quiesceret. Cui membro inhonesto matrem familias honestissimam palam coronam necesse erat inponere. Sic videlicet Liber deus placandus fuerat pro eventibus seminum, sic ab agris fasciatio repellenda, ut matrona facere cogeretur in publico, quod nec meretrix, si matronae spectarent, permitti debuit in theatro.

Confrontiamo, a questo punto, il brano di Alfano:

Expergiscimini, pulcherrimæ matrum familias! Liberi quidem patris feriæ mense sequenti subintran: cernite vicissim illius simulacrum per rura, per compita, imo per urbem, coronas membro eius inhonestissimo maritis spectantibus vestris imponite. Iuppiter vos hæc agere cogit in publico, quod vobis cernentibus meretrici denegat solitudo.

Queste parole suonano come una esplicitazione dei *verba flagitiosissima* che – secondo Agostino – accompagnavano la processione del fallo, nelle campagne e fino alla città, durante il mese che precedeva la festa. Molti termini coincidono con quelli che si leggono in Agostino, altri non trovano invece riscontro. Dobbiamo pensare che Alfano stia attingendo alla fonte di Agostino, e cioè alle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone? Sembra in realtà difficile attribuire alla secca prosa del Reatino una serie di tratti che appaiono piuttosto innovazioni e adattamenti di schietto stampo retorico. In particolare, l'imperativo *expergiscimini*, in cui Moreschini giustamente ravvisava un «prorompere enfatico» quasi apuleiano⁷⁰, è biblico, ma anche sallustiano e, ancor più, proprio agostiniano⁷¹; mentre *pulcherrimæ*, rispetto all'*honestissimam* di

⁷⁰ Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, p. 260.

⁷¹ Vd. *Ioel* 1.5 e *Sall. Cat.* 52.5 (*expergiscimini aliquando*). Agostino imita Sallustio – come mostra la presenza di *aliquando* – in *epist.* 43.6, p. 172.100 Daur e 232, p. 56.14 Goldbacher; *adv. Don.* 24, p. 344.1 Weidmann; *c. Cresc.* 2.20.25; *c. Gaud.* 1.38.52. Notevoli sono però soprattutto, tra gli altri esempi, l'*Expergiscimini, corda Christiana* di *serm. ad pop.* 283 auct. 4 («EAA» 147, p. 198.15) e l'*Expergiscimini ergo* di *serm. ad pop.* 361, PL 39.1606A.

Agostino, è una ammiccante coloritura⁷². Si noterà, peraltro, come il paragone con il comportamento della meretrice sia in Alfano introdotto da un *quod* che stona dopo il precedente *haec*, e appare una ripresa di peso dal testo agostiniano. Ma ancor più incongruo, in Alfano, è il riferimento non al teatro, come in Agostino, ma ad una *solitudo* che risulta piuttosto affollata, con le matrone che guardano. La verità è che, nell'esperienza di Alfano e del suo pubblico, il caso di una meretrice, o mima, che si esibisse in teatro era incomprensibile⁷³: andava sostituito, e per farlo Alfano pare essersi ispirato, non del tutto felicemente, all'*aliquantum verecundiore secreto* che si leggeva poco sopra nel brano di Agostino, tratto polemico con ogni probabilità introdotto da quest'ultimo e che difficilmente sarà stato presente nell'originario testo varroniano⁷⁴.

⁷² Vi è forse una reminiscenza ovidiana (*epist.* 3.71: *inter Achaeiadas longe pulcherrima matres*)?

⁷³ Il riferimento al teatro era invece essenziale nella prospettiva di Agostino, che in tal modo rimarcava come il varroniano *genus civile* «sogar verabscheuungswürdiger sei als das auch von Varro kritisierte *genus mythicon*» (M. Peglau, *Varro, ein Antiquar zwischen Tradition und Aufklärung*, in *O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik*, cur. A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler, München - Leipzig 2003, pp. 137-164: 142 n.14).

⁷⁴ Merkel, P. *Ovidii Nasonis cit.*, p. CCXXII ometteva l'intera frase *non saltem aliquantum verecundiore secreto, sed in propatulo exultante nequitia*, mentre Agahd, M. *Terenti Varronis cit.*, p. 212 la stampava tra doppie parentesi quadre, considerandola, certo a ragione, come una moralistica aggiunta agostiniana (più neutra la presentazione nelle altre raccolte di frammenti, nonché in H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg 1967, I p. 293, nr. 748). Il ruolo di «Augustine's polemical rhetoric» nella riscrittura del brano varroniano è stato ben sottolineato, da ultimo, da F. Mac Góráin, *Introduction. Dionysus in Rome: accommodation and resistance*, in *Dionysus and Rome. Religion and Literature*, cur. F. Mac Góráin, Berlin - Boston 2020, pp. 1-37: 12-13. Più in generale sul modo in cui Agostino riprende Varrone, dopo il sempre fondamentale T. Orlandi, *Sallustio e Varrone in Agostino*, *De civitate Dei I-VII*, «La Parola del Passato», 23 (1968), pp. 20-44: 34-44, vd. P.C. Burns, *Augustine's use of Varro's Antiquitates Rerum Divinarum in his De Civitate Dei*, «Augustinian Studies», 32 (2001), pp. 37-64 e ora M.M. Keys, *Pride, Politics, and Humility in Augustine's City of God*, Cambridge 2022, pp. 44-69 (con ulteriore letteratura).

Sembra, insomma, evidente che Alfano stia adattando il brano agostiniano, e non recuperando la fonte varroniana. Un ulteriore dettaglio appare decisivo. In 7.21 non si parla dei mariti che assistono, menzionati invece da Alfano; ma questo elemento compare, nel *de civitate Dei*, in un brano di poco successivo, in cui il tema è ripreso. In 7.24, infatti, Agostino si sofferma, ancora con ampie citazioni da Varrone, sullo scandalo delle evirazioni in onore della Magna Mater; e con enfasi retorica afferma che a confronto di una tale pratica meno turpi appaiono i pur oscenissimi riti per Libero e Priapo di cui aveva precedentemente parlato. Rievoca quindi rapidamente i *Liberi sacra* con queste parole (p. 306.2-5 Dombart-Kalb)⁷⁵:

in Liberi sacris honesta matrona pudenda virilia coronabat
spectante multitudine, ubi rubens et sudans, si est ulla
frons in hominibus, adstabat forsitan et maritus.

Qui il marito spettatore compare; ma si noterà il *forsitan*: per questo dettaglio Agostino non sta seguendo una fonte, bensì, da bravo retore, sta colorendo l'esposizione con una personale ipotesi mirante ad aumentarne il carattere scandaloso e a rinfocolare lo sdegno del pubblico: «davanti a una folla astante in cui poteva magari trovarsi anche il marito!». Alfano lo segue, trasformando l'indignata ipotesi in un dato di fatto. È – mi pare – la prova definitiva che Alfano sta semplicemente elaborando il testo del *de civitate Dei*.

Alla fine, l'unico vero elemento in più, in Alfano, è il ruolo di istigatore dell'osceno culto che viene assegnato a Giove; un ruolo invero curioso, per non dire improprio, che nel testo di Alfano era però necessario per ricondurre la rievocazione delle feste di Libero a quel tema della immoralità di Giove che è l'oggetto della dimostrazione di Cristina. Difficile non concludere che si tratta di una aggiunta arbitrariamente introdotta al solo scopo di adattare al nuovo contesto l'informazione reperita nelle fonti.

⁷⁵ Il passo è opportunamente richiamato, in appendice a 7.21, da Schwarz, *De M. Terentii Varronis* cit., p. 489, da Agahd, *M. Terenti Varronis* cit., p. 212 e da Cardauns, *M. Terentius Varro* cit., I p. 107; e se Agahd si limita a un rinvio, senza riportare il testo, tanto Schwartz quanto Cardauns lo riproducono solo fino a *multitudine*, ritenendo evidentemente il riferimento al marito una aggiunta agostiniana.

7. Questa attribuzione di colpa a Giove potrebbe del resto essere stata ispirata dalla vera fonte della successiva citazione di Cristina, attribuita a Varrone, che converrà innanzitutto richiamare:

Marcus etiam Varro quid de hac cui supplicatis Vesta in digestis suis affixerit, satis legentibus patet: «Vesta, inquit, quæ nuperrime virginitatis privilegio gloriabatur, Iovis adulterio incestata, cum de eius corruptione quæstio verteretur, corruptoris sui instinctu cribrum de aqua implevit Tiberis, et quia non perfluxit facti abstulit controversiam».

Se ripercorriamo la storia delle annotazioni a questo passo, avremo una conferma del principio per cui «de deux livres, le plus récent n'est pas toujours le meilleur»⁷⁶. Nel 2019, Jean-Marie Martin ha evidentemente avuto qualche difficoltà nell'individuare la fonte della citazione: da un lato – afferma – essa «peut venir du *De lingua Latina* (V, 148-150)», ma dall'altro in preapparato si legge, con un prudente punto interrogativo, un rinvio a Ovidio, *fast.* 6.395-416⁷⁷. In questo passo dei *Fasti*, che ricade all'interno della sezione su Vesta e i *Vestalia*, Ovidio viene a parlare del *lacus Curtius*; e al *lacus Curtius* sono per l'appunto dedicati i capp. 148-150 del libro V del *de lingua Latina*: Martin ha probabilmente cercato un passo in cui comparisse l'acqua, e che potesse connettersi a Vesta e ai riti lustrali cui la dea sovrintende, nell'unica opera di Varrone che – come si è in precedenza accennato – Alfano aveva qualche possibilità di conoscere. Ma il nesso è decisamente troppo labile e artificioso per poter essere posto a fondamento dell'affermazione di Alfano.

Un secolo fa, la questione era stata più esattamente inquadrata da Max Manitius, il quale aveva compreso come Alfano stia in realtà riferendo a Vesta stessa un racconto sulla vestale Tuccia che – noto anche, con alcune varianti, da Livio, Valerio

⁷⁶ B. Hemmerdinger, *Les manuscrits d'Hérodote et la critique verbale*, Genova 1981, p. 46.

⁷⁷ Martin, *La Passion de sainte Christine* cit., pp. 582 e 589 (preapp., ll. 118-120).

Massimo, Dionisio di Alicarnasso e Plinio il Vecchio⁷⁸ – si ritrova in una forma assai simile a quella della *Vita* all'interno di una serie di molto discutibili *miracula deorum gentilium* elencati da Agostino, *De civitate Dei* 10.16 (p. 427.32-34 Dom-bart-Kalb):

virgo Vestalis, de cuius corruptione quaestio vertebatur,
aqua impleto cribro de Tiberi neque perfluente abstulit
controversiam.

Manitius non poteva però fare a meno di osservare che, in questo passo agostiniano, mancano alcuni elementi presenti in Alfano, in particolare l'indicazione di Varrone come fonte e l'attribuzione a Giove della corruzione della vestale; e su questa base si spingeva a ipotizzare – come già si è accennato – che Alfano avesse avuto diretto accesso a un'opera perduta di Varrone⁷⁹. Ma a parte che – come ora sappiamo – Alfano si era già imbattuto in Varrone come fonte, mediata da Agostino, della seconda citazione attribuita ad Apuleio, a Manitius era sfuggito un dato che, due secoli prima, Pennazzi aveva invece già notato, e cioè che nel *De civitate Dei* il miracolo della vestale Tuccia è citato non solo in 10.16, ma anche in 22.11, come esempio dei miracoli che, *facta a diis suis*, i pagani *opponunt martyribus nostris*, e questa seconda volta con l'esplicita menzione di Varrone come fonte⁸⁰. Ecco il passo (p.

⁷⁸ Liv. *perioch.* 20.5; Val. Max. 8.1.5; Dion. Hal. AR 2.69.1-3; Plin. *nat.* 28.12; cfr. anche Iuv. 6.64. Analisi e ulteriore bibliografia in M. Meulder, *Le crible de la vestale Tuccia*, «Latomus», 65 (2006), pp. 327-346 e in C. Masi Doria, *Acque e templi nell'Urbe: uso e riti. Il caso della Vestale Tuccia*, in *Il governo del territorio nell'esperienza storico-giuridica*, cur. P. Ferretti, M. Fiorentini, D. Rossi, Trieste 2017, pp. 87-122.

⁷⁹ Manitius, *Geschichte II* cit., p. 636: «Diese Stelle erzählt auch Augustin Civ. dei 10,16 [...], aber weder nach Varro, noch daß die Vestalin – denn um eine solche handelt es sich – von Jupiter gemißbraucht war; jedenfalls hat Alphanus hier nicht aus Augustin geschöpft, und es wäre ja möglich, daß ihm, der zu Monte Cassino so rege Beziehungen unterhielt, mehr Varronisches zu Gebote stand, als wir besitzen». Cfr. anche M. Manitius, *Zwei Remigiuskommentare*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», 49 (1932), pp. 173-183: 177.

⁸⁰ Pennazzi, *Vita e martirio* cit., pp. 412-413. Manitius non è del resto l'unico a non aver notato il nesso tra i due passi agostiniani già

586.11-26 Dombart-Kalb)⁸¹:

Inter magna miracula deorum suorum profecto magnum illud est, quod Varro commemorat, Vestalem virginem, cum periclitaretur de stupro falsa suspicione, cribrum implese aqua de Tiberi et ad suos iudices nulla eius perstillante parte portasse. Quis aquae pondus supra cribrum tenuit? Quis tot cavernis patentibus nihil inde in terram cadere permisit? Responsuri sunt: «Aliquis deus aut aliquis daemon». Si deus, numquid maior est Deo, qui fecit hunc mundum? Si daemon, numquid potentior est angelo, qui Deo servit, a quo factus est mundus? Si ergo deus minor vel angelus vel daemon potuit pondus umidi elementi sic suspendere, ut aquarum videatur mutata fuisse natura: itane Deus omnipotens, qui omnia ipsa creavit elementa, terreno corpori grave pondus auferre non poterit, ut in eodem elemento habitet vivificatum corpus, in quo voluerit vivificans spiritus?

Con ogni evidenza, Alfano si è fondamentalmente ispirato a *civ.* 10.16, donde ha alla lettera ripreso alcune espressioni; ma è da *civ.* 22.11 che ha attinto il nome di Varrone⁸². E in questo stesso passo il riferimento all'*aliquis deus aut aliquis daemon* era uno spunto invitante per leggere l'ordalia come un trucco architettato da Giove, che era facile a quel punto trasformare nell'artefice di una incestuosa malefatta, tramutando peraltro la vestale in Vesta. Già solo il confronto con le tradizioni

noto a Pennazzi (e poi a C.H.J. Francken, *Fragmenta M. Ter. Varronis quae inveniuntur in libris S. Augustini, De Civitate Dei*, Diss. Lugduni Batavorum 1836, pp. 121-124): vd. quanto osserva T.P. Wiseman, *History, Poetry, and Annales*, in *Clio and the Poets. Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*, cur. D.S. Levene, D.P. Nelis, Leiden - Boston - Köln 2002, pp. 331-362: 336-337 (= T.P. Wiseman, *Unwritten Rome*, Exeter 2008, p. 248).

⁸¹ È la testimonianza nr. 794 in Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics* cit., I p. 314 (con individuazione del nesso con 10.16 e ipotetica attribuzione al *De gente populi Romani*; cfr. tuttavia H. Kettner, *Varronische Studien*, Halle 1865, p. 41).

⁸² Lo ha ben visto Marcello Salvatore, che ha riportato il passo di Alfano fra i testimoni di *Aug. civ.* 22.11, registrato sotto il nr. 22 tra i *fragmenta operum incertorum* di Varrone, in *M. Terenti Varronis Fragmenta omnia quae extant. Pars I: Supplementum*, Hildesheim - Zürich - New York 1999, p. 57.

parallela mostra in effetti che l'originario racconto varroniano, esattamente riportato da Agostino, verteva su una vestale, non sulla dea. Sarebbe, quindi, del tutto arbitrario immaginare che Alfano abbia fatto ricorso a una fonte diversa da Agostino; né d'altra parte sarà il caso di postulare errori nel manoscritto di Agostino usato, o una lettura frettolosa del suo testo: anche in questo caso, con ogni evidenza, Alfano avrà coscientemente alterato quel che leggeva nel *De civitate Dei*, al fine di adattarne il contenuto all'argomentazione di Cristina su Giove.

A ulteriore e definitiva conferma, si osserverà che la presenza del *De civitate Dei*, e in generale di Agostino, nella dimostrazione di Cristina (ma anche nel resto della *Vita*) è pervasiva. Subito dopo la citazione varroniana e le enfatiche esclamazioni sull'impotenza e immoralità di Giove, l'evocazione delle oche del Campidoglio (7, ll. 124-129 Martin = *PL* 147.1273A = ll. 59-67 del nostro *specimen*) può certo essere ricondotta, con Martin, a Livio e Ovidio⁸³; ma per lettera e spirito il brano di Alfano si rivela piuttosto simile a un brano del *De civitate Dei* che già Pennazzi aveva riportato tra i paralleli (2.22, p. 84.20-25 Dombart-Kalb)⁸⁴:

Sed tamen haec numinum turba ubi erat, cum longe antequam mores corrumperentur antiqui a Gallis Roma capta et incensa est? An praesentes forte dormiebant? Tunc enim tota Urbe in hostium potestatem redacta solus collis Capitolinus remanserat, qui etiam ipse caperetur, nisi saltem anseres diis dormientibus vigilarent.

Dal *De civitate Dei* (1.3, p. 8.9 Dombart-Kalb) Alfano avrà del resto ripreso, nel medesimo contesto, anche il nesso, già eniano e ciceroniano ma al plurale tipicamente agostiniano, *cordatos homines*⁸⁵. E, soprattutto, è in Agostino che si trova la

⁸³ Martin, *La Passion de sainte Christine* cit., pp. 582 e 589 (preapp., ll. 127-128).

⁸⁴ Cfr. Pennazzi, *Vita e martirio* cit., p. 413. Nel medesimo contesto alfaniano, *clarissimi imperii domicilium* è, naturalmente, ciceroniano (*Catil.* 3.1), ma poteva essere attinto anch'esso da Agostino (*epist.* 127, p. 197.74 Daur); in ogni caso è ulteriore esempio di intarsio di fonti. L'episodio delle oche è ricordato da Alfano anche in *carm.* 13.509-512, con agostiniana polemica contro la malvagità del dominio romano.

⁸⁵ Vd. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics* cit., I p. 171 n. 2.

spiegazione dell'epiteto con cui, poco dopo, le compagne chiamano Giove (8, l. 133 Martin = PL 147.1273B = l. 73 del nostro *specimen*): *noster Tigrellus*, secondo la concorde testimonianza dell'edizione di Ughelli e dell'apografo di Gaetani, che però non dà molto senso. Non senza ingegnosità, Pennazzi aveva pensato di correggere in *Tigellinus*, che Alfano avrebbe fatto citare come esempio per antonomasia di corruzione⁸⁶. Ma nel *De civitate Dei*, in 7.11 (p. 288.4-22 Dombart-Kalb), sempre attingendo al libro XVI delle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone⁸⁷, Agostino discorre ampiamente dell'epiclesi *Tigillus* attribuita a Giove, che interpreta come derivata da *tignum*, «palo, trave», in quanto Giove sarebbe stato così chiamato *quod tamquam tigillus mundum contineret ac sustineret*⁸⁸; e ciò induce a restituire, in Alfano, *Tigillus*, che è la forma attestata anche alla pagina 146 del codice Montecasino, Archivio dell'Abbazia (Biblioteca Statale del Monumento Nazionale), 14, contenente i primi dieci libri del *De civitate Dei* e datato ai primi tempi di Desiderio⁸⁹.

⁸⁶ Pennazzi, *Vita e martirio* cit., pp. 45 e 413-414 (dove, in subordine, viene evocato anche l'oraziano *Tigellius*).

⁸⁷ È il fr. XVI 6 Merkel (P. Ovidii Nasonis cit., p. CCXXI), XVI 11 Brunetti (M. Terentii Varronis libri cit., coll. 1373-1376), 9e Schwarz (De M. Terentii Varronis cit., p. 481), XVI 18 Agahd (M. Terenti Varronis cit., p. 205), 237 Cardauns (M. Terentius Varro cit., I pp. 100-101, con commento a II p. 228). Cfr. anche *Grammaticae Romanae fragmenta*, ed. H. Funaioli, Lipsiae 1907, pp. 236-237 (Varr. fr. 137).

⁸⁸ Sull'epiclesi vd. tra l'altro A.B. Cook, *Zeus. A Study In Ancient Religion*, Cambridge 1914-1925, II.1 pp. 363-365; R. Meringer, *Indogermanische Pfahlgötzen (Alche, Dioskuren, Asen)*, «Wörter und Sachen», 9 (1926), pp. 107-123, partic. 114; F. Altheim, *A History of Roman Religion*, transl. H. Mattingly, London 1938, pp. 167-168.

⁸⁹ Vd. Newton, *The Scriptorium and Library* cit., pp. 79, 350 e *passim* (ad ind.). Va peraltro notato che il nome comune *tigillus*, variamente attestato al maschile nella latinità medievale (comparirà con la spiegazione «pertica» nel *Dictionarius familiaris et compendiosus* di Guillaume Le Talleur: vd. l'edizione di B.S. Merrilees e W. Edwards, Turnhout 2002, p. 395a12), era vivo nel latino dell'età e dell'ambiente di Alfano, con il senso di «fusto giovane del castano» (così R. Filangieri di Candida, *Codice diplomatico amalfitano. I. Le pergamene di Amalfi esistenti nel R. Archivio di Stato di Napoli (dall'anno 907 al 1200)*, Napoli 1917, p. LIII; attestazioni in documenti dell'XI secolo alle pp. 32, 70, 118, 145):

Non dubiterei, a questo punto, del fatto che sempre e solo dal *De civitate Dei* Alfano avesse notizia dell'opera apuleiana intitolata *De deo Socratis*. In *civ.* 8.14, in particolare, si poteva leggere il suggestivo giudizio per cui in quest'opera Apuleio, a proposito dei "demoni", non solo non disse nulla di bene, ma anzi moltissimo di male, al punto che chi avesse letto il suo libro non poteva certo stupirsi se questi demoni avessero introdotto nei culti divini ogni dissolutezza da teatro e ridicola o raccapricciante oscenità (p. 342.31-343.5 Dombart-Kalb):

Quid autem etiam ipse Apuleius quod in daemonibus laudaret invenit praeter subtilitatem et firmitatem corporum et habitationis altiore locum? Nam de moribus eorum, cum de omnibus generaliter loqueretur, non solum nihil boni dixit, sed etiam plurimum mali. Denique lecto illo libro nemo miratur eos etiam scaenicam turpitudinem in rebus divinis habere voluisse, et cum deos se putari velint, deorum criminibus oblectari potuisse, et quidquid in eorum sacris obscena sollemnitate seu turpi crudelitate vel ridetur vel horretur, eorum affectibus convenire.

Questo passo di Agostino era senza dubbio un buon punto di partenza per immaginare che l'opera di Apuleio trattasse anche della debolezza e dell'immoralità di un Giove artefice ed istigatore di sconcezze. Ma in che forma ne leggeva Alfano il titolo? Non si può, certo, del tutto escludere che accedesse a un manoscritto del *De civitate Dei* diverso dal Montecassino 14⁹⁰; poiché però in quest'ultimo il titolo compare, a pagina 172, nella forma corretta, non sarà avventato ritenere che Alfano così lo conoscesse, e che il *De Deo sacratis* che si legge in Ughelli e nell'apografo di Gaetani sia un errore di copista, da correggere in sede di edizione.

circostanza che rendeva ancor più motivata, e comprensibile per i lettori, la ripresa dell'antica epiclesi, forse non senza una certa ironia su Giove «travicello».

⁹⁰ Il manoscritto cassinese contenente i libri XI-XXII del *De civitate Dei* (Montecassino, Archivio dell'Abbazia [BSMN], 28) è di età teobaldiana, e d'altra parte l'assenza del *De civitate Dei* nella lista dei libri fatti copiare da Desiderio può far supporre che il testo fosse già disponibile nell'abbazia: vd. Newton, *The Scriptorium and Library* cit., pp. 19-20, 350, 352 e *passim*.

Se, insomma, la nostra analisi coglie nel segno, l'ampio uso del *De civitate Dei* nella *Vita et passio s. Christinae* potrà ben essere connesso a quella che Francis Newton ha chiamato «the Augustinian preoccupation of Desiderian and Oderisian Monte Cassino»: una preoccupazione che portò a ricercare le opere di Agostino, e degli autori per lui importanti come Apuleio e Varrone, e a trovarle forse soprattutto in quella Campania in cui Alfano nacque e operò⁹¹.

8. In conclusione, tanto i due brani attribuiti ad Apuleio quanto quello ascritto a Varrone (alla pari di altre parti della dimostrazione di Cristina) mostrano precise consonanze, anche strettamente verbali, con fonti note, ma anche cospicue differenze ed elementi aggiuntivi. Nella seconda citazione apuleiana, tuttavia, appare pressoché certo che Alfano stia elaborando Agostino, e lo stesso vale per quella varroniana: l'esame delle divergenze e il confronto con le tradizioni parallele rendono improbabile pensare a una diretta lettura di Varrone, e la dipendenza da Agostino quindi si impone. Ma se in questi due casi Alfano ha elaborato e deformato per i suoi fini quel che leggeva nella fonte, viene naturale pensare che abbia fatto lo stesso anche nel caso della prima citazione apuleiana, mentre postulare solo per questa una fonte perduta che già contenesse tutti i dettagli alfaniani, ancorché resti certo possibile visto il carattere più problematico e sfuggente di questo brano, rischia di risultare immetodico: non si deve escludere del tutto questa possibilità, ma in attesa di auspicabili nuove scoperte appare tutto sommato più probabile che Alfano abbia costruito il suo racconto sulla base dei testi ancor oggi noti dei quali si è discusso, con qualche apporto della sua propria fantasia.

Alfano parrebbe, insomma, essere stato il coerente artefice di una arbitraria operazione di amplificazione e modifica degli spunti offerti da Cicerone, Lattanzio e Agostino (e varie altre fonti) allo scopo di piegarli a una dimostrazione della *impotentia et turpitude* di Giove; e da Agostino avrà ripreso non solo la menzione di Varrone, ma anche quella dell'opera di Apuleio. Di fatto, in ossequio al modulo dell'uso di autorità

⁹¹ Vd. Newton, *The Scriptorium and Library* cit., pp. 319-323 (la citazione è da p. 320).

pagane da opporre agli stessi pagani, la martire Cristina non poteva certo citare un autore cristiano; ed era Agostino stesso, nel fare i nomi di Apuleio e Varrone, a suggerire un comodo espediente, fornendo la possibilità di addurre adeguate e ben note autorità. Nel caso della citazione varroniana, bastava riprodurre tal quale l'indicazione di Agostino, recuperandola però da un passo diverso rispetto a quello usato come base per la ripresa e aggiungendo un riferimento a dei generici *digesta* che vuol suonare più precisa indicazione bibliografica ma in realtà dice ben poco: operazioni che rendevano comunque difficile individuare la vera fonte (non esattamente riconosciuta, infatti, anche da alcuni moderni studiosi). Più complesso è il gioco nel caso delle due citazioni attribuite ad Apuleio. In generale, Agostino offriva l'utile notizia di un'opera apuleiana che, incentrata sul tema della divinità e contenente *plurimum mali* a proposito dei "demoni", alla pari e anzi meglio ancora di Varrone si prestava a essere evocata come fonte principale per una polemica su Giove. Come nel caso di Varrone, la notorietà di Apuleio presso il pubblico di Alfano veniva a conferire una forte autorità al discorso di Cristina; e però, col citare un testo poco conosciuto, anzi forse addirittura ignoto, quale il *De deo Socratis*, Alfano si lasciava la mano libera per operare le alterazioni e amplificazioni di cui si è detto, ostentando una dottrina che si sottraeva ad ogni verifica.

Ciò aiuta a spiegare perché, nel caso del primo brano ascritto ad Apuleio, Alfano si sia ben guardato dal rivelare le vere fonti. Lattanzio non poteva naturalmente essere addotto da Cristina, e d'altra parte un Evemero o un Ennio non dovevano avere, rispetto a un Apuleio o un Varrone, la sufficiente autorità. Cicerone, certo, sarebbe stato, sulla bocca di Cristina e per i lettori della *Vita*, una perfetta autorità pagana. Ma il *De natura deorum* era un testo noto, e controllabile, sicché attribuirgli quel che in esso non c'era avrebbe esposto al rischio di facili smentite. Meglio, allora, indicare come fonte quell'opera di Apuleio che Agostino citava ma che, evidentemente, alla pari degli scritti di Varrone, nessuno poteva leggere: addurre una fonte inaccessibile e non suscettibile di verifica consentiva di farle dire quel che si voleva (e, anzi, proprio la falsa attribuzione corrobora l'ipotesi che Alfano non

stia seguendo un'unica fonte ma stia liberamente elaborando frammenti di conoscenza).

Meno chiaro è perché Alfano abbia attribuito alla stessa opera apuleiana, con un *paulo post* che ancora una volta vuole fingere esattezza bibliografica, anche il brano sulle feste in onore di Libero, per il quale il passo del *De civitate Dei* rinviava invece a Varrone. Forse il *dicit* privo di soggetto, con l'ultima espressa menzione del nome di Varrone molto prima (al cap. 17), faceva sì che l'esatta identificazione potesse sfuggire, fino a intendere il verbo in senso impersonale, quasi *dicitur*. Alfano potrebbe, del resto, essersi fondato su un ricordo a tratti impreciso della presenza di Varrone e Apuleio nel *De civitate Dei*, o su raccolte di escerti e appunti nelle quali le indicazioni delle fonti erano naturalmente soggette – come sempre in casi del genere – a confondersi. E se così fosse, il contenuto osceno della descrizione dei *Liberalia* era in qualche modo adatto a suggerirne l'attribuzione ad Apuleio: Alfano avrà infatti con ogni probabilità conosciuto l'*Asinus*, data l'origine cassinese del celebre manoscritto Laurenziano Plut. 68.2 e la possibile origine campana del suo antigrafo⁹². Ma prevale, in fin dei conti, l'impressione che Alfano abbia compiuto una operazione cosciente e spregiudicata, mirante a occultare la vera fonte in modo da suggerire che, nel presunto testo apuleiano, comparisse quell'attribuzione a Giove dell'osceno culto per Libero che nel Varrone citato da Agostino, in un testo facilmente controllabile come il *De civitate Dei*, era ovviamente assente.

9. Insomma, col citare il *De deo Socratis* di Apuleio e dei non meglio precisati *digesta* di Varrone, Alfano sembra aver voluto

⁹² L'ipotesi è tanto più credibile se fu davvero nella Montecassino medievale che si ingenerò lo *spurcum additamentum* a 10.21: vd. partic. Moreschini, *Apuleio e il platonismo* cit., p. 260; O. Pecere, *Qualche riflessione sulla tradizione di Apuleio a Montecassino*, in O. Pecere, A. Stramaglia, *Studi apuleiani*. Note di aggiornamento di L. Graverini, Cassino 2003, pp. 37-60, partic. 47-50; Newton, *The Scriptorium and Library* cit., pp. 320-321; R.H.F. Carver, *The Protean Ass. The Metamorphoses of Apuleius from Antiquity to the Renaissance*, Oxford 2007, pp. 61-76; J.H. Gaisser, *The Fortunes of Apuleius and the Golden Ass: A Study in Transmission and Reception*, Princeton 2008, pp. 59-66.

disorientare il lettore per rendergli difficile ogni forma di controllo e mascherare così le alterazioni introdotte rispetto alle fonti realmente adoperate. E la manovra elusiva gli è in fondo riuscita, come ha mostrato l'esame della storia degli studi. Se quindi non ci inganniamo, lungi dal testimoniare la circolazione delle opere filosofiche di Apuleio (e delle opere perdute di Varrone) nella Montecassino o nella Salerno dell'XI secolo, Alfano dimostra l'esatto contrario.

Tale conclusione non è nuova, anzi è stata già avanzata da più studiosi⁹³, ma in questa sede abbiamo cercato di suffragarla con nuovi argomenti. E un altro ne possiamo, in conclusione, aggiungere, attraverso un più attento esame del giudizio stilistico che introduce le presunte citazioni dal *De deo Socratis*. Cristina dichiara di aver intensamente studiato quest'opera, *saepe et multum*, assieme alle sue compagne, *propter incredibilem copiam suavitatemque dicendi* (7, ll. 100-101 Martin = PL 147.1272B = ll. 19-21 del nostro *specimen*). Questo giudizio, che vorrebbe dare l'impressione di una conoscenza diretta ma si rivela in realtà inadeguato a descrivere lo stile dell'opera apuleiana così come la conosciamo⁹⁴, è in effetti di seconda mano, costruito com'è su una trasposizione da Cicerone. Già *saepe et multum* è una tipica formula ciceroniana⁹⁵, che Alfano avrà letto, in particolare, nel celebre esordio del *De inventione*, in cui essa compariva – spesso, nei manoscritti, con tutta l'evidenza dell'iniziale miniata e del modulo più

⁹³ Vd. ad es. Newton, *The Scriptorium and Library* cit., p. 280 e Martin, *La Passion de sainte Christine* cit., p. 582. Specialmente esplicito il giudizio di Gaisser, *The Fortunes of Apuleius* cit., p. 63 n. 108: «But the passage shows no particular knowledge of Apuleius and in fact quotes some lines not found in *De deo Socratis* or anywhere else; Alfano no doubt knew of the work from reading Augustine».

⁹⁴ È notevole come S. Costanza, *La fortuna di L. Apuleio nell'età di mezzo*, Palermo 1937, p. 87 si spingesse a descrivere un Alfano che «con entusiasmo parla delle sue reiterate letture del *De Deo Socratis*», salvo poi meravigliarsi del fatto che i brani citati non trovassero riscontro in Apuleio. Ben più equilibrata la valutazione di Antonio Stramaglia in Pecere, Stramaglia, *Studi apuleiani* cit., p. 149.

⁹⁵ Vd. H. Hommel, «*Saepe et multum mecum cogitavi*», in *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift Gerhard Radke*, cur. R. Altheim-Stiehl, M. Rosenbach, Münster 1986, pp. 139-155 = H. Hommel, *Symbole. Kleine Schriften zur Literatur- und Kulturgeschichte der Antike*, Hildesheim - Zürich - New York, 1976-1988, II, pp. 206-222.

grande – assieme alla *copia dicendi* (*Saepe et multum hoc mecum cogitavi, bonine an mali plus attulerit hominibus et civitatibus copia dicendi ac summum eloquentiae studium*)⁹⁶. Ma è da un'altra opera ciceroniana che Alfano ha attinto la valutazione stessa sulla qualità stilistica del *De deo Socratis*, riproducendo pressoché alla lettera quel che sullo stile di Aristotele si leggeva all'inizio dei *Topica*: qui Cicerone, nel ricordare come, a partire dalla comune frequentazione della biblioteca di Tuscolo, avesse consigliato e assistito Trebazio, desideroso di darsi allo studio dell'omonima opera dello Stagirita, affermava che la lettura delle opere aristoteliche dovrebbe risultare invitante non solo per i contenuti, *sed dicendi quoque incredibili quadam*

⁹⁶ Il *De inventione* fu verosimilmente oggetto, a Montecassino, dell'insegnamento di Lorenzo di Amalfi (vd. J.O. Ward, *The Medieval and Early Renaissance Study of Cicero's De inventione and the Rhetorica ad Herennium: Commentaries and Contexts*, in *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, cur. V. Cox, J.O. Ward, Leiden - Boston 2006, pp. 3-75, partic. 21-22; J.O. Ward, *Lawrence of Amalfi and the Boundary between the Oral and the Written in Eleventh-Century Europe*, in *What Nature Does Not Teach. Didactic Literature in the Medieval and Early-Modern Periods*, cur. J. Feros Ruys, Turnhout 2008, pp. 305-343). Sulla circolazione del *De inventione*, in forma mutila o integra e spesso con il sussidio di glosse, nell'Italia centromeridionale dell'XI secolo vd. tra l'altro M. Spallone, *La trasmissione della Rhetorica ad Herennium nell'Italia meridionale tra XI e XII secolo*, «Bollettino dei Classici», S. III 1 (1980), pp. 158-190; R. Taylor, *Codices integri and the Transmission of the Ad Herennium in Late Antiquity*, «Revue d'histoire des textes», 23 (1993), pp. 113-142; M. Spallone, *Testo e dintorni in un nuovo testimone della Rhetorica ad Herennium*, «Revue d'histoire des textes», 27 (1997), pp. 109-149; Newton, *The Scriptorium and Library* cit., p. 326; M.G. Critelli, *Origine e tipologia delle glosse al De inventione ciceroniano e alla Rhetorica ad Herennium nel ms. Vittorio Emanuele 1630*, «Quaderni della Biblioteca nazionale centrale di Roma», 11 (2005), pp. 41-62. Difficile del resto non leggere nell'esordio stesso del prologo alla *Vita di Cristina* (*In claro et exornato triumpho*) un'eco di *inv. 1.69, tam claro atque exornato tropaeo*, tanto più perché la variante *et per atque* è attestata nella tradizione di questo passo ciceroniano, e in particolare – tra i manoscritti *integri* o *expleti* di area latamente beneventana che ho potuto verificare – al f. 13r del Firenze, BML, Plut. 50.10 (cfr. *infra*, n. 100).

cum copia tum etiam suavitate (Cic. *top.* 3)⁹⁷. Si può con ragionevole confidenza ritenere che Alfano, buon conoscitore di varie opere di Cicerone⁹⁸, avesse letto anche i *Topica*, contenuti in uno dei più celebri manoscritti di origine cassinese, il Vaticano Ottoboniano latino 1406⁹⁹, nonché in almeno un altro codice di area latamente beneventana¹⁰⁰ e, soprattutto, citati

⁹⁷ Formule simili, ma meno vicine al testo di Alfano, ricorrono anche ad es. in *de orat.* 3.22 e in *Brut.* 120.

⁹⁸ Vd. tra l'altro Newton, *The Scriptorium and Library* cit., pp. 106-107, 283-285 e *passim* (ad ind.); F. Lo Monaco, *Cicerone nella tradizione culturale beneventano-cassinese tra i secoli IX e XII. Linee per un'indagine, «Ciceroniana»*, n.s. 11 (2000), pp. 95-119; A. Cesarini, *Guaiferio di Salerno testimone del De oratore di Cicerone*, in *Per Gabriella. Studi in ricordo di Gabriella Braga*, cur. M. Palma, C. Vismara, Cassino 2013, I, pp. 491-514; e cfr. quanto si è detto *supra*, pp. 232-233 sul *De natura deorum* e il Leidense 118. Si noterà come la descrizione della scelta di vita di Cristina (§ 1, ll. 32-35 Martin $\cong$ PL 147.1269B) sia chiaramente ispirata a off. 1.117-119. Meno perspicua è invece la menzione di Cicerone in Alfano, *carm.* 13.25-27 (*iussio tanta / excusabit opus, vel si non distet ab illis, / uni quae tantum Cicero vult esse legenda*, dove il *vel si*, frainteso da Tamburrini in Alfano, *I Carmi* cit., p. 81, varrà «anche se»): credo alluda, con un certo grado di semplificazione, a *Tusc.* 1.6, *suos libros ipsi legunt cum suis*, e 2.7, *cur legendi sint nisi ipsi inter se qui idem sentiunt*. Una ripresa da *Tusc.* 2.20 (in intarsio con echi ovidiani) ai vv. 160-169 dello stesso *carme* fu in effetti individuata da W. Giesebrecht, *De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis*, Berolini 1845, pp. 54-55; e d'altra parte le *Tusculanae* paiono essere state ben note a Guaiferio, vd. le annotazioni in O. Limone, *L'opera agiografica di Guaiferio di Montecassino*, in *Monastica. Scritti raccolti in memoria del XV centenario dalla nascita di s. Benedetto (480-1980)*, III, Montecassino 1983, pp. 77-130, con D. Nardo, *Modelli e messaggi. Studi sull'imitazione classica*, Bologna 1984, pp. 41 n. 11, 42 n. 17, 49 n. 34 e F. Piovesan, *Per il testo e le fonti di Guaiferio*, «Civiltà Classica e Cristiana», 13 (1992), pp. 71-86: 80.

⁹⁹ Vd. F. Newton, *Un codex Casinensis nobilissimus di testi classici il Vat. Ott. lat. 1406 e il suo contesto storico e artistico*, in *Libri e testi. Lavori in corso a Cassino. Atti del Seminario internazionale (Cassino, 30-31 gennaio 2012)*, cur. R. Casavecchia, P. De Paolis, M. Maniaci, G. Orofino, Cassino 2013, pp. 185-211; una diversa valutazione in A. Trivellone, *Le Montecassin, une fabrique de l'hérésie au XI^e siècle*, in *Aux marges de l'hérésie*, cur. F. Mercier, I. Rosé, Rennes 2018, pp. 239-274.

¹⁰⁰ Il già citato Firenze, BML, Plut. 50.10, di probabile provenienza pugliese e datato tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, dove i *Topica*, vergati in carolina, si accompagnano proprio al *De inventione*, in

da Alberico, nel *De corpore et sanguine Domini*, in un contesto che parimenti evocava il rapporto tra Cicerone e Trebazio come modello di studio comune in un ambito dotto¹⁰¹. D'altra parte, Alfano doveva avere un'idea della «ricchezza» e «dolcezza» stilistica delle opere retoriche di Apuleio (a parte la già ricordata origine cassinese del Laurenziano Plut. 68.2 e la sua possibile derivazione campana, è noto come i *Florida* fossero citati da Guaiferio)¹⁰², sicché gli sarà parso opportuno, se non scontato, postulare caratteristiche analoghe per un'altra opera che pur gli restava ignota. Che poi nel farlo egli riprendesse il passo ciceroniano sfiora la *mise en abyme*, dato che anche il giudizio di Cicerone sullo stile di Aristotele, adeguato alle opere essoteriche, era invece alquanto inappropriato all'interno di una discussione sugli spogli e tecnici *Topica*¹⁰³.

Se, quindi, come si è cercato di mostrare, Alfano trasse verosimilmente da Agostino, oltre che alcune notizie di origine varroniana, il titolo e una vaga idea del contenuto di un'opera di Apuleio che mai aveva letto, salvo poi liberamente elaborare i dati agostiniani con l'ulteriore aggiunta di uno spunto ciceroniano arricchito di dettagli ispirati a Lattanzio e ad altre fonti varie, è ancora da Cicerone che ricopiò un generico giudizio per definire lo stile dell'ignoto testo apuleiano, con

beneventana: vd. Spallone, *La trasmissione* cit., pp. 170-171 e *Testo e dintorni* cit., p. 143; Newton, *The Scriptorium and Library* cit., p. 326.

¹⁰¹ Il testo di Alberico è edito, con ampia introduzione, in C.M. Radding, F. Newton, *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078-1079. Alberic of Monte Cassino Against Berengar of Tours*, New York 2002; la ripresa ciceroniana è al par. 11, ll. 359-361 (p. 148, da leggersi con le osservazioni alle pp. 65-68).

¹⁰² Vd. tra l'altro Manitius, *Geschichte* II cit., pp. 486 e 489; Limone, *L'opera agiografica di Guaiferio* cit., pp. 96 e 116-117; Nardo, *Modellie messaggi* cit., pp. 40-43; Piovesan, *Per il testo* cit., partic. pp. 77-79; Pecere in Pecere, Stramaglia, *Studi apuleiani* cit., pp. 37-60, partic. 45 e n. 34; M. Petoletti, *Il «Chronicon» di Benzo d'Alessandria e i classici latini all'inizio del XIV secolo. Edizione critica del libro XXIV: «De moribus et vita philosophorum»*, Milano 2000, pp. 52-53 (con ulteriore bibliografia).

¹⁰³ Non mi spingerei tuttavia ad affermare, sulla base di tale giudizio, che Cicerone non avesse affatto letto i *Topica* aristotelici, come sostenuto ad es. da I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957, p. 363; sul complesso problema del rapporto tra l'opera aristotelica e lo scritto ciceroniano vd. la messa a punto di Tobias Reinhardt in Marcus Tullius Cicero, *Topica*, Oxford 2003, pp. 177-180.

l'intento di rafforzare l'idea di una conoscenza diretta che, invece, gli doveva del tutto mancare.

Per genera et species: *i Classici e la loro eredità*

TEOFILO DE ANGELIS

*La Diana del carme XXXIV di Catullo e
la tradizione religiosa romana*

Abstract: Poem XXIV of the *Liber Catullianus* plays a fundamental role in exploring the religious aspect. It contains multiple factors linking it to Greek hymnography, while still remaining connected to traditional Italic *religio*. The “Hymn to Diana” is presented as a formally crafted *Kultgedicht*, notable for its elegance and expressive simplicity, suggesting a specific cultic purpose. From the analysis and study of the poem, the hymn emerges as a work that fits perfectly within the Roman religious tradition; at the same time, the Catullan Diana features elements related to Greek tradition that enhance the composition's prestige.

Keywords: Catullus (poem xxiv); *Religio*; Hymnography; Diana

Il carme 34 riveste un ruolo fondamentale per l'aspetto religioso all'interno del *Liber Catullianus*: nella sua grazia formale, nelle espressioni di sapore antico e nella semplicità strutturale è possibile cogliere riflessi immediati della *religio* catulliana. Conviene, tuttavia, osservare preliminarmente che quest'inno non sembra aver goduto di eccezionale favore da parte degli esegeti, tant'è che relativamente scarsa è la bibliografia al riguardo¹: forse il motivo sta nel fatto che in esso si è avvertita una religiosità di tipo tradizionale, nella quale vi sarebbe poco spazio per una sincerità di ispirazione e di sentimenti che, viceversa, è uno degli aspetti che hanno reso

¹ Della bibliografia consultata si daranno indicazioni nel corso del seguente contributo, ma qui segnaliamo l'ottimo volume *Il liber di Catullo. Tradizione, modelli e Fortleben*, cur. G. G. Biondi, Cesena 2011. Per gli aspetti, più generali, legati all'innografia si rimanda a G. La Bua, *L'inno nella letteratura poetica latina*, S. Severo 1999. Il presente contributo è pubblicato nell'ambito AIM-PON “Ricerca e Innovazione”, Università degli Studi della Basilicata.

celebri i versi di Catullo. Un'attenta analisi stilistica, metrica e testuale e il ricorso a opportuni raffronti con la produzione di inni precedente e posteriore potrebbero, però, consentire di giungere alla formulazione di ipotesi che solleciterebbero una riconsiderazione di questo piccolo capolavoro di *pietas* latina. La centralità del c. 34, come espressione della religiosità del poeta veronese, è evidenziata e sottolineata da Paolo Fedeli, che coglie in quest'inno un vero e proprio sentimento religioso e vi legge un autentico gioiello e documento di fede: infatti, mentre altrove ricorre spesso il termine *fides*, nella accezione fortunatissima di vincolo d'amore e d'amicizia², qui, invece, ha il valore di "protezione, tutela"³.

Nel carme 34 sono presenti molteplici fattori che lo legano all'innografia greca, senza, tuttavia, riuscire ad allontanarlo dalla tradizionale *religio* italica. Per uno spirito ritenuto scettico nei confronti della divinità⁴, sono svariati i componimenti dedicati a divinità greche, romane e orientali e infatti, come testimonia Micunco, tra maggiori e minori sono men-

² Si pensi alle considerazioni sempre condivisibili, seppur datate, di Giovanni Pascoli che di Catullo scriveva che «fu un giovane [...] sincerissimo e pronto perciò sì all'amore e sì all'odio. [...] La sua poesia è "vita" descritta, e la vita ha vicino il sorriso alla lagrima e il sogghigno al dolore» (G. Pascoli, *Lyra Romana*, Livorno 1895, p. LI). Un giudizio ripreso e sottolineato anche da Benedetto Croce, per il quale «è questa la bellezza della poesia catulliana: rendere una condizione elementare e quasi fanciullesca del sentire senza punto alterarla, senza esagerarla, senza vezzeggiarla, senza frammischiarvi il personale compiacimento della propria ingenuità e neppure quello della propria sincerità nel voler dir tutto... Che egli avesse assai a lungo e attentamente studiato l'arte negli esemplari greci è da ammettere; ma nessuno studio dell'arte può conferire la capacità di sdoppiarsi e contemplare se stesso come una cosa nuova, quasi con meraviglia, che è virtù di poeta ed è la virtù di Catullo» (B. Croce, *Catullo*, «La Critica», 38 (1940), pp. 195-202, qui in part. p. 195).

³ P. Fedeli, *Introduzione a Catullo*, Bari 1998, p. 102.

⁴ Cfr. M. Renard, *L'élément religieux dans les poésies de Catulle*, «Latomus», 5 (1946), pp. 351-357, qui in part. p. 352.

zionate nei *carmina* catulliani ben settantadue diverse divinità per un totale di ben centocinquantasei ricorrenze⁵. Marcel Renard ha osservato che nel *Liber* si registra una propensione al ricorso alle divinità con un nome latino⁶, anche se si trovano evocati, a loro proposito, particolari mitici legati alla tradizione ellenica. Ciò vale anche per il carme 34.

La tradizione

L'inno a Diana si presenta come un *Kultgedicht* formalmente curato, caratterizzato da perfetta isocolia nelle strofe te-trastiche, formate da tre gliconei e un ferecrateo. Un richiamo al mondo arcaico pare che connoti, sin dall'inizio, il componimento, in quanto del nome della dea verrebbe scelta la versione con la *Messung* lunga della *i* in terzultima sillaba: secondo Wissowa, infatti, le testimonianze letterarie più antiche dell'appellativo della divinità presentano la *ī*; la *ī* in *Diana*, viceversa, risalirebbe al massimo a Lucilio⁷.

⁵ Cfr. G. Micunco, *Praesentia Numina*, Bari 1996, p. 60. Nello specifico si trovano citati tutti gli Dei Consenti tranne Mercurio e Vesta. Tra questi il nume più invocato risulta Venere, naturalmente, con trenta ricorrenze; poi, di seguito, Giove (con diciassette), Diana (con otto), Nettuno (tre volte), Giunone e Minerva (due volte) e, infine, Marte, Apollo, Vulcano e Cerere (una sola volta).

⁶ Renard, *L'élément religieux* cit., p. 351: «beaucoup parmi les plus considérables des dieux gréco-romains portent un nom latin».

⁷ Cfr. G. Wissowa, s.v. *Diana*, «RE» V 1, 1903, coll. 325-338, qui in part. 325: «Der name lautet in der älteren Zeit durchweg *Dīana* (Plaut. *Bacch.* 312; Enn. *Ann.* 79 Baehr.), das älteste Beispiel für die kurze Messung des *i* bietet Lucil. *Frg.* 72 Baehr., in der Kaiserzeit gehen beide Messungen neben einander her, wenn auch die Mit kurzem *i* überwiegt». Cfr. anche M. Platnauer, *Latin Elegiac Verse: A Study of the Metrical Usages of Tibullus, Propertius and Ovid*, Cambridge 1951, p. 54 (anche in edizione digitale: Cambridge 2013), che registra come in Properzio il nome della dea presenti una doppia prosodia: cfr. ad es., Prop. 2, 19, 17 («Ipse ego venabor: iam nunc me sacra *Dīanae*») e Prop. 4, 8, 29 («Phyllis Aventinae quaedam est vicina *Dīanae*»), mentre in Prop. 2, 28, 60 («Munera *Dīanae* debita redde choros»); Platnauer, altresì, conferma che originariamente il nome della divinità si presentava con la *ī* (*ibid.* «doubtless originally *ī* (*dea Iana*); later shortened before the following *a*»). Della stessa idea anche C. J. Fordyce, *Catullus. A Commentary*, Oxford 1961, p. 172.

Il carme si segnala, inoltre, per la sua eleganza che si basa sulla semplicità espressiva. L'autonomia semantica e contenutistica tra una strofe e l'altra fa pensare che il componimento avesse precisa destinazione cultuale e che dovesse essere recitato da un coro in occasione di una ricorrenza religiosa legata alla dea⁸: sulla questione Francesco Della Corte è dell'idea che esso fosse composto per metà da *pueri* e per l'altra metà da *puellae*: la prima e l'ultima strofe sarebbero state affidate al coro nella sua totalità, mentre la seconda e la terza al semicoro delle *puellae*, la quarta e la quinta al semicoro dei *pueri*⁹.

Il Norden, dal canto suo, riconosce nel carme una ben definita struttura¹⁰:

- proemio (vv. 1-4);
- apostrofe alla dea, che è definita *Latonia* (vv. 5-12);
- invocazione in *dü-Still* (vv. 13-20);
- invocazione finale (vv. 21-24).

⁸ Per una destinazione ufficiale del carme sono R. Ellis, *A Commentary on Catullus*, Oxford 1889 (Oxford 1876), p. 116; E. T. Merrill, *Catullus*, Cambridge 1951 (Boston 1893), p. 60; W. Kroll, *Valerius Catullus*, Stuttgart 1968, p. 62; T. P. Wiseman, *Catullus and His World*, Cambridge 1985, pp. 96-99. Viceversa, F. Della Corte, *Catullo. Le poesie*, Milano-Verona 1984, p. 263, sostiene che il c. 34 «non pare scritto per cerimonia ufficiale»; D. F. S. Thomson, *Catullus. Edited with a textual and interpretative Commentary*, London 1997, pp. 290-291, afferma che la costruzione e i contenuti del poema allontanano la possibilità che fosse stato scritto «for a particular festival»; L. Kronenberg, *Catullus 34 and Valerius Cato's Diana*, «Paideia» 73 (2018), pp. 157-173, dove si propone una chiave di lettura diversa del testo, ipotizzando che l'inno catulliano possa essere considerato come critica della perduta opera "Diana" di Valerio Catone (secondo quanto riportato in Svetonio e Cinna): «I interpret Catullus 34 not just from a literary angle, but from a metaliterary one: I will argue that this hymn to Diana is in fact a hymnic parody that functions as a critique of Valerius Cato's lost poem the Diana».

⁹ Cfr. Della Corte, *Catullo* cit., p. 263. Diversamente Thomson, *Catullus* cit., p. 291, crede che «there is little in our poem to show that certain stanzas were meant to be sung by girls or boys only».

¹⁰ Cfr. E. Norden, *Agnostos theos*, Darmstadt 1956, pp. 150 e ss.; della stessa idea anche N. Scivoletto, *L'inno a Diana di Catullo*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, cur. S. Boldrini, II, Urbino 1988, p. 358.

Condividendo questa interpretazione, procediamo con ordine¹¹ e dedichiamoci alla prima strofa: vv. 1-4.

Dianae sumus in fide
puellae et pueri integri:
Dianam pueri integri
puellaeque canamus.

Affidiamoci a Diana, fanciulle e giovani innocenti: il nome di Diana, giovani e fanciulle innocenti, cantiamo.

Il proemio si apre con una presentazione del coro tipicamente romana: «Dianae sumus in fide»; in questa prima strofa, stilisticamente ricca¹², si dà spazio a un proemio-programma tipico della lirica corale, e in special modo del pea-

¹¹ L'edizione critica di riferimento è quella di Thomson (Thomson, *Catullus* cit., pp. 119-120). È d'uopo segnalare anche la più recente di Eisenhut (*Catullus*, cur. W. Eisenhut, Leipzig 1983). Per questioni filologico-testuali, si rimanda al volume di Dániel Kiss (D. Kiss, *What Catullus Wrote. Problems in Textual Criticism, Editing and the Manuscript Tradition*, Swansea 2015), nel quale si segnala il contributo di Biondi (G. G. Biondi, *Catullo, Sabellico (e dintorni) e... Giorgio Pasquali*. «Recentiores non deteriores», in D. Kiss, *What Catullus* cit., pp. 29-52, in part. p. 37) che, giustamente, riprende la lezione pasqualiana per la quale l'autorità di un testimonio è indipendente dalla sua antichità (cfr. sulla tematica ancora Biondi, *Catull.* 44,21: *passo destinato alla crux o al supplizio di Sifiso?*, in *Il liber di Catullo. Tradizione* cit., pp. 23-40, nel quale l'autore tenta di riabilitare una tradizione su cui spesso ha pesato un pregiudizio di deteriorità troppo severo). Le traduzioni sono di chi scrive. Si segnalano, altresì, le traduzioni di Enzo Mandruzzato (in Catullo, *I Canti*, cur. A. Traina, trad. E. Mandruzzato, Milano 1982), di Francesco della Corte (Della Corte, *Catullo* cit.), di Guido Paduano (in Gaio Valerio Catullo, *Le poesie*, cur. G. Paduano, Torino 1997), di Mario Ramous (Catullo, *Le poesie*, cur. M. Ramous, Milano 1998), una traduzione del solo c. 34 presente in Kronenberg, *Catullus 34* cit., *passim*; la versione di Alessandro Fo (Gaio Valerio Catullo, *Le poesie*, cur. A. Fo, Torino 2018); infine, il recente volume Catullo, *Canti*. Saggio Introduttivo di G. M. Masselli, Nuova Traduzione e Note di Dalila D'Alfonso, Santarcangelo di Romagna 2023.

¹² Ai vv. 1-4 un'analisi tecnica stilistica evidenzia un poliptoto («Dianae / Dianam») e una disposizione chiasmatica della quartina («puellae et pueri integri: / pueri integri / puellaeque») con anadiplosi.

na¹³, per il quale si può dire esista uno schema quasi fisso¹⁴. Come sappiamo, la produzione di tali inni fu vasta e vi troviamo impegnati poeti come Pindaro, Simonide e altri; che Catullo abbia conosciuto, seppur indirettamente, questo particolare genere è testimoniato dalle affinità strutturali, continua Scivoletto, della prima strofa del carme 34 con due passi¹⁵: il primo è l'*Ippolito* di Euripide (*Hipp.* 58-71), dove l'eroe, entrando in scena con i suoi compagni di caccia, prima li invita a seguirlo e subito dopo intona con essi il canto in onore della dea Ἄρτεμις; il secondo è nelle *Trachinie* di Sofocle (*Trach.* 207-215), dove il coro stesso esorta i giovanetti a celebrare Apollo e le fanciulle a cantare in onore di Artemide Ortigia e le Ninfe sue compagne. Catullo dovette apprezzare molto lo schema euripideo: nei primi quattro versi del c. 34 ritroviamo, infatti, l'invito a celebrare la dea («Dianam... canamus»). Non sfugge l'invocazione, chiasticamente disposta, alle fanciulle e ai fanciulli («puellae et pueri integri [...] pueri integri puellaeque»), come a voler mettere sullo stesso piano fanciulle e fanciulli che nella recitazione ricoprono il medesimo ruolo e hanno la stessa importanza.

Seguono, dunque, due strofe, forse affidate al semicoro delle *puellae* (vv. 5-12):

o Latonia, maximi	5
magna progenies Iovis,	
quam mater prope Deliam	
deposivit olivam,	
montium domina ut fores	
silvarumque virentium	10
saltuumque reconditorum	
amnumque sonantum:	

O figlia di Latona, progenie grande del grandissimo Giove, che la madre partorì vicino all'olivo di Delo affinché tu diventassi signora delle

¹³ Componimento lirico corale riservato, in origine, al culto di Apollo e Artemide; in seguito fu dedicato anche ad altre divinità e a uomini illustri.

¹⁴ Cfr. Scivoletto, *L'inno* cit., p. 359, «Dai frammenti peani di Pindaro si può ricostruire, in certo qual modo, lo schema, che comprenderebbe, accanto all'intonazione ed al saluto, un proemio-programma del poeta [...], la *pars epica* relativa al mito della divinità, la preghiera finale».

¹⁵ Cfr. Scivoletto, *L'inno* cit., p. 360.

montagne e delle verdeggianti selve e delle misteriose macchie e dei sonanti fiumi.

In questi versi è presente l'apostrofe alla dea, che è definita *Latonia*, alla quale è collegata una relativa («quam mater [...] deposivit olivam») con finale annessa («domina ut fores»). Segue una solenne perifrasi «Maximi / magna progenies Iovis» (vv. 5-6), impreziosita dal *rejet* inverso e dal poliptoto; quindi, una proposizione relativa che narra la nascita della dea¹⁶. Da quest'ultima, poi, dipende la subordinata che chiarisce il fine della nascita di Diana: «montium domina ut fores / silvarumque virentium / saltuumque reconditorum / amniumque sonantum» (vv. 9-12). Non passa inosservata la lunga serie di genitivi plurali qui presenti: in questa terza strofe, se si escludono le congiunzioni, si leggono otto parole, di cui sette sono genitivi. Si tratta di un elemento peculiare che ha attirato l'attenzione della critica che si è espressa con giudizi anche molto contrastanti in merito¹⁷.

Diana, dunque, viene invocata come signora delle montagne, dei boschi, delle macchie e dei fiumi¹⁸: si tratta di una

¹⁶ Catullo, in proposito, segue la versione secondo la quale la dea fu deposta presso l'olivo di Delo: cfr. Alc. fr. 8 Diehl; infatti, la versione più comune presenta Latona partorienti sotto una palma, così in *hymm.* Hom. in *Ap.* 17, 117; Theogn. 1, 6 Diehl; Call. in *Del.* 210, ma al v. 262 k – osserva Nino Scivoletto (Scivoletto, *L'inno* cit., p. 361) – viene introdotto l'olivo. Inoltre, sulle ragioni della mancata citazione di Apollo in Catullo cfr. F. Della Corte, *Personaggi catulliani*, Firenze 1976, p. 110, «Catullo seguiva la variante del mito secondo cui i due fratelli, benché gemelli, non nacquero lo stesso giorno; Artemide venne alla luce un giorno prima (Apollod. 1, 4, 1; Serv. *ad ecl.* 4, 10; *ad Aen.* 3, 73)».

¹⁷ J. Godwin, *Catullus: The Shorter Poems*, Warminster 1999, a p. 150, ha definito il ritmo determinato dalla lunga sequenza di genitivi plurali come «incantatory». Della stessa idea anche Phyllis Young Forsyth per il quale la ripetizione dei genitivi risulta «not inappropriate for a formal hymn of this sort» (P. Y. Forsyth, *The Poems of Catullus: A Teaching Text*, Lanham, MD 1986, p. 218). Di opinione contraria è, invece, Kenneth Quinn (K. Quinn, *Catullus: The Poems*, London 1973, p. 192). Per una bibliografia più puntuale e dettagliata, si rimanda a L. Kronenberg, *Catullus* 34 cit., pp. 166-167.

¹⁸ Su questi aspetti cfr. F. Cairns, *Catullus 34: Cult-titles, Etymologies, Arguments*, «QUCC», 121 (2019), pp. 87-99.

sequenza che potrebbe essere letta come una climax discendente che tende ad avvicinare sempre più, nell'invocazione, la dea all'uomo. Sembra che, in qualche modo, lo sguardo del coro (o del fedele) possa partire dall'altezza dei *montes*, per abbassarsi sulle *silvae* nelle quali poter incontrare i *saltus*¹⁹ e, infine, toccare terra nel richiamo agli *amnes*.

Considerando la stretta aderenza e dipendenza di Catullo dal canone innografico greco, ci si potrebbe domandare come mai il poeta non definisca la divinità anche come signora delle fiere²⁰. L'assenza di tale riferimento è spiegabile considerando che l'immagine della caccia, foriera di morte, sarebbe stata in aperto contrasto con il contesto del componimento, che consiste, essenzialmente, in una esaltazione della vita e della fecondità: in particolare si ravviserebbe distonia con l'appellativo *Lucina Iuno*, evocato nella strofe seguente²¹.

Inoltre, che Catullo guardi alla produzione innografica greca è testimoniato proprio dai versi che seguono. Ecco, dunque le strofe quattro e cinque che dovevano essere affidate al semicoro dei *pueri* (vv. 13-20):

tu Lucina dolentibus
Iuno dicta puerperis,
tu potens Trivia et notho es 15
 dicta lumine Luna;
tu cursu, dea, menstruo
metiens iter annum,
rustica agricolae bonis
 tecta frugibus explēs. 20

Tu sei chiamata Giunone Lucina dalle donne in travaglio, tu sei detta Trivia onnipotente e Luna di luce; tu, dea, scandendo il corso degli anni in cicli mensili, riempi di buoni frutti le rustiche abitazioni dei contadini.

I vv. 13-16 contengono i vari epiteti che dimostrano il processo di ellenizzazione di Diana, la quale dalle «dolentes» par-

¹⁹ Con il termine *saltus* si «indica la parte più densa e impenetrabile delle *silvae*» (cfr. L. De Gubernatis, *Il libro di Catullo*, Torino 1928, p. 65).

²⁰ Il Wissowa, a riguardo, sostiene che «la dea, nelle testimonianze archeologiche conservatesi, era rappresentata come protettrice della caccia» (Cfr. Wissowa, *Diana cit.*, col. 327).

²¹ Cfr. Della Corte, *Personaggi cit.*, p. 111.

torienti è chiamata, appunto, «Lucina... Iuno» traduzione latina²² dell'Artemide evocata come Λογεία dalle donne in travaglio da parto; per l'esaltazione dei suoi poteri magici è definita «potens Trivia»²³; infine l'epiteto «Luna» è seguito dall'espressione «notho... lumine» per intendere la luce riflessa, non naturale, spuria²⁴: questa espressione ha un preciso corrispondente greco in νόθος, che sarà utilizzato da Filone e Plutarco²⁵. Quest'ultimo appellativo – *Luna* – è utilizzato da Catullo per introdurre la penultima strofe nella quale viene ricordato il legame tradizionale della divinità con l'agricoltura²⁶: questa, infatti, scandisce («metiens») l'attività rurale di mese in mese («cursu... menstruo»), di anno in anno («iter annum»).

²² Cfr. Scivoletto, *L'inno* cit., p. 366.

²³ Cfr. Fordyce, *Catullus* cit., p. 174, «potens: the adjective is particularly associated with magical power». Per un'esaltazione dei poteri di fecondazione della dea cfr. Scivoletto, *L'inno* cit., p. 365.

²⁴ Cfr. M. Zicàri, *Scritti catulliani*, cur. P. Parroni, Urbino 1978, pp. 181-185; così già F. Arnaldi, *Carmina selecta*, Milano 1950, p. 33, il quale aggiunge che «c'è in questa luce che vien da lontano, quasi da un altro mondo, come un senso di mistero, che si addice perfettamente al contesto». Diversamente ritiene Lee Fratantuono che pensa possa trattarsi di un richiamo indiretto alla figura di Apollo: «but the introduction of Luna, the moon, is also the poet's chance to mention Apollo, the hitherto unnamed and unmentioned brother of the goddess» (L. Fratantuono, *Montium Domina: Catullus' Diana, Rome and the Moon's Bastard Light*, «Acta Classica» 58 (2015), pp. 27-46). Mi pare, tra le altre cose, plausibile considerare che il triplo epiteto possa richiamare il miracolo della nascita invocato come «venire alla luce».

²⁵ N. Scivoletto, *L'inno* cit., p. 370, afferma che questa espressione è stata attinta da Catullo dalla vulgata filosofica. Già Robinson Ellis alla fine del XIX sec. faceva notare che l'espressione «notho lumine» era presente anche in Lucrezio (Lucr. 5, 575: «Lunaque sive notho fertur loca lumine lustrans») proprio per spiegare la doppia natura della luce lunare, ossia quando la luna brilla per la luce del sole («notho lumine») o di luce propria (Lucr. 5, 576: «Sive suam proprio iactat de corpore lucem»). Sul tema si rimanda anche a L. Morisi, *Diana alla luce della luna* (Catull. 34, 15s. e le insidie dell'etimologia), «Lexis», 19 (2001), pp. 283-287.

²⁶ Cfr. Scivoletto, *L'inno* cit., p. 369, infatti «[...] Posidonio sosteneva che essa [Luna] esercitava una forte influenza nella vita della terra, favorendo lo sviluppo delle piante, [...] anche Cicerone con la sua affermazione (*De nat. deor.* 2,50)».

Nell'ultima strofa, infine, è presente l'invocazione finale (vv. 21-24):

Sis quocumque tibi placet
sancta nomine, Romulique,
antique ut solita es, bona
sospites ope gentem.

Possa tu essere venerata con qualunque nome ti piaccia, e proteggi, come sei solita fare fin dall'antichità, la stirpe di Romolo con il tutelare aiuto.

In quest'ultima quartina, dunque, con una formula cara alla innologia romana («sis sancta quocumque nomine tibi placet»)²⁷, si chiede al nume di essere sempre propizia, come già *antique*, alla stirpe di Romolo²⁸.

All'incrocio fra tradizione greca e latina

Alla luce di quanto abbiamo detto possiamo avanzare delle considerazioni sul carattere generale dell'inno: la prima strofe risulta, da un lato, di intonazione romana, ma di struttura greca; nella seconda e terza quartina, nelle quali viene narrata la nascita della dea, Catullo ha attinto sicuramente dalla tradizione letteraria greca; ma il regno della divinità è tipicamente italico²⁹, così come anche gli espedienti tecnici propri degli antichi *carmina* religiosi³⁰. Nella quarta strofe il poeta sembra quasi volersi ulteriormente allontanare dalla

²⁷ A. Traina, *Introduzione a Gaio Valerio Catullo*, in *I Canti*, Milano 1982, p. 157, parla di «polyonymia». Fordyce, *Catullus* cit., p. 174, scrive «the formula is a literary adaptation recalling a conventional feature of primitive prayer».

²⁸ L'«antique» di v. 23 è inteso da Norden come riferimento ad «αἶ ποτα κατέρωτα» («se anche altre volte ancora») di Sapph. 1, 5 L.P. (cfr. Norden, *Agnostos* cit., p. 151). Della Corte sottolinea il carattere liturgico del termine «sospites» di v. 24. Cfr. Enn. *scen.* 295 Vahl.: «regnumque nostrum ut sospitent superstientque» (cfr. Della Corte, *Catullo* cit., p. 236).

²⁹ Si ricorda l'esclusione della divinità come signora delle fiere, tipica, invece, dell'innografia greca.

³⁰ Notiamo, ad es., il martellante doppio omeoteleuto di cupa sonorità ai vv. 9-12: «montium... / silvarumque virentium / saltuumque reconditorum / amniumque sonantum».

tradizione latina³¹, la quale compare, invece, in modo prepotente nelle ultime due strofe, costruite con la tecnica della ripresa e dell'ampliamento del motivo iniziale: «è chiaro che l'inno si apre e si chiude con precise accenni romani e con due attestazioni di fede nella divinità»³².

Potremmo, a questo punto, chiederci chi sia Diana e che peso abbia avuto nella tradizione romana. Catullo compone un carme per una dea molto venerata a Roma, dove il suo santuario principale era la *aedes in Aventino*, cioè il tempio che sarebbe stato istituito per iniziativa pubblica e che fu attribuito dalla tradizione a Servio Tullio³³. Wissowa sostiene che il culto romano fu diretta emanazione della devozione religiosa praticata ad Ariccia, il più grande e importante luogo consacrato alla dea presente nel Lazio e in Italia³⁴. Da Ariccia, un tempo centro della confederazione latina, la Diana dell'Aventino avrebbe tratto due elementi: quello fecondante e quello politico; era, cioè, patrona delle donne e conferiva l'egemonia. Alle idi di agosto, nel *dies natalis*, identico a quello che era celebrato ad Ariccia, le donne si lavavano con cura la testa e si pettinavano in onore della figlia di Latona³⁵. Nel centro dei Monti Albani, invece, nella medesima ricorrenza le donne si recavano in processione con fiaccole nel *Nemus sacrum*, ove peraltro si celava la ninfa Egeria, il cui nome deriverebbe da *egerere*, con chiaro riferimento al parto; le donne gravide, infatti, a Diana e a Egeria chiedevano protezione³⁶. In un'iscrizione da Tivoli³⁷ la dea è definita «opifera Nemorensis» e anche in un'altra, proveniente da Fidene, si potrebbe leggere «Dianae opifer(ae) sacr(um)»³⁸.

³¹ Si ricorda l'ellenizzazione dei tre epiteti di Diana.

³² Cfr. Scivoletto, *L'inno cit.*, p. 358, n. 5.

³³ Cfr. Dumezil, *La religione romana arcaica*, tr. it., Milano 2001 (Paris 1966), p. 358.

³⁴ Cfr. Wissowa, *Diana cit.*, col. 331.

³⁵ Secondo F. C. Cairns, *Horace Odes 3, 22: Genre and sources*, «*Philologus*», 126 (1982), pp. 236-237, il 13 agosto sarebbe stato non solo il giorno sacro a Diana in tutta Italia, ma anche quello natale del tempio della dea sull'Aventino.

³⁶ Cfr. Dumezil, *La religione cit.*, p. 356.

³⁷ Cfr. *CIL XIV 3537*.

³⁸ Cfr. *Ephem. epigr. VII 1268*; l'affermazione è di Wissowa, *Diana cit.*, col. 329.

Queste testimonianze richiamano alla memoria «bona... ope» dei vv. 23-24 del nostro carme. Sempre legati al culto della fecondità sono i numerosi ex-voto scoperti nel corso degli scavi degli inizi del XX secolo: si tratta di riproduzioni fittili di organi sessuali maschili e femminili, statuette di madri con lattanti o di donne vestite e con l'abito aperto sul davanti³⁹. Il Lazio meridionale, sino ai lembi settentrionali della Campania, è ricco di luoghi di culto sacri a Diana, tutti legati a zone boschive, vicini a fonti o a laghi, in collina o in montagna⁴⁰.

Gli studiosi hanno avuto, come già detto precedentemente, non poche difficoltà a collegare il c. 34 a una ricorrenza ufficiale; eppure, non mancherebbe la possibilità di ipotizzare la reale esistenza di un preciso contesto religioso cui riferire l'inno.

Per il *Carmen saeculare* oraziano si è avuta la fortuna di ritrovare documenti epigrafici attestanti l'incarico ufficiale della composizione (sempre in onore di Apollo e Diana)⁴¹; eppure, riterremmo plausibile l'idea di una destinazione ufficiale del componimento catulliano: questo, infatti, avrebbe avuto una tale importanza nella storia dell'innologia ufficiale latina, tanto da esercitare una influenza non trascurabile sugli autori che, in seguito, avrebbero realizzato testi celebrativi in onore di Diana.

Da Catullo a Orazio

Come scrive Denis Feeney, ogni inno composto da uno scrittore romano è in rapporto di dipendenza e influenza sia con la tradizione letteraria che con tutte le manifestazioni religiose, precedenti e contemporanee⁴². Richiami al carme 34

³⁹ Cfr. Dumezil, *La religione* cit., p. 356, n. 72.

⁴⁰ Tra i più antichi viene ricordato il santuario del monte Tifata, presso S. Angelo in Formis (cfr. *CIL* X 4564; e Dumezil, *La religione* cit., p. 359), così pure sul monte Algidio (cfr. *Hor. carm.* 121, 6);

⁴¹ Cfr. Della Corte, *Personaggi* cit., Firenze 1976, p. 109, «il celebre *carmen* oraziano va collocato per sicura attestazione epigrafica (*CIL* VI 32323) al tempo dei ludi secolari».

⁴² Cfr. D. Feeney, *Letteratura e religione nell'antica Roma*, tr. it., Roma 1999 (Cambridge 1998), p. 67.

di Catullo⁴³ sono presenti nell'ode I 21 di Orazio, nel cui incipit sono presenti «Dīanam», vergine cacciatrice, ma anche Latona e Apollo⁴⁴. Metricamente, inoltre, l'ode è strutturata in strofe tetrastiche, che constano di due asclepiadei minori seguiti da un ferecrateo e un gliconeo⁴⁵; alle «puellae et pueri integri» presentati dal poeta veronese, il poeta di Venosa sostituisce un coro di «tenerae... virgines e pueri»⁴⁶. Se tale esordio sembrerebbe un tributo d'omaggio al carme 34, Orazio, però, a differenza di Catullo, sceglie di cantare la dea attingendo al repertorio eziologico della poesia greca⁴⁷. La principale caratteristica dell'ode consisterebbe, dunque, nel fatto di aver ricreato Catullo in un contesto non più di tradizione italica e latina, ma universale ed imperiale⁴⁸.

In un'altra ode oraziana, la III 22 (vv. 1-4), invece, l'intonazione religiosa è più vicina a quella catulliana, giacché Diana è italicamente invocata come «montium custos nemorumque virgo», la quale, «ter vocata», assiste le giovani «laborantis utero» e le sottrae alla morte: vengono così ricordate le sfere tradizionali d'influenza della dea, senza alcun ricorso alla terminologia *Graecanica*.

Questa diversità si spiegherebbe col fatto che le composizioni del III libro rientrano, come si sa, in un programma di

⁴³ Della stessa idea anche gli studiosi Eduard Fraenkel (E. Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957, p. 209) e Nisbet e Hubbard (R. G. M. Nisbet, M. Hubbard, *Commentary on Horace: Odes Book 1*, Oxford 1970). Per una più completa bibliografia sul confronto tra il carme 34 di Catullo e l'ode oraziana 1, 21, si rimanda a Gregor Maurach (cfr. G. Maurach, *Bemerkungen zu Catull c. 34 und 72*, «Hyperboreus», 18 (2012), pp. 131-141).

⁴⁴ Cfr. Hor. *carm.* 1, 21, 1-4: «Dīanam tenerae dicite virgines, / intonsum, pueri, dicite, Cynthium / Latonamque supremo / dilectam penitus Iovi». Su Orazio cfr. Q. F. Orazio, *Le opere*, cur. T. Colamarino e D. Bo, Torino 2013, e il recentissimo lavoro di Orazio Portuese (Orazio, *Odi ed Epodi. Carme secolare*, cur. O. Portuese, Santarcangelo di Romagna 2020).

⁴⁵ Si ricorda che il c. 34 è formato da strofe tetrastiche di tre gliconei seguiti da un ferecrateo.

⁴⁶ Cfr. Hor. *carm.* 1, 21, 1-2.

⁴⁷ Cfr. Hor. *carm.* 1, 21, 2-3: «intonsum pueri dicite Cynthium / Latonamque supremo».

⁴⁸ Cfr. Feeney, *Letteratura cit.*, p. 70

esaltazione delle tradizioni culturali e spirituali di Roma voluto da Augusto, sostenuto da Mecenate e realizzato in poesia da Orazio. L'ode in questione (III 22), però, potrebbe essere espressione di una devozione privata, personale e non collegata a una ricorrenza ufficiale particolare⁴⁹, in quanto, a differenza dell'inno catulliano e del *carm.* I 21, non troviamo, in apertura di componimento, né tantomeno in seguito, il nome della dea⁵⁰: potremmo considerare questa assenza come indice di mancanza di riferimenti a cerimonie ufficiali. La presenza o meno, infatti, di un contesto liturgico reale per il c. 34 di Catullo e per i *carmina* I 21 e III 22 di Orazio potrebbe dipendere dalla mancanza o dall'uso del nome della dea a inizio del componimento.

Per l'inno catulliano, dunque, data la presenza di «Dianam» al v. 1, se non potesse essere accettabile, come ricorda Della Corte, un collegamento con la festa di Diana Nemorensis – e ve ne sarebbero tutti i presupposti – o con quella di Diana sull'Aventino⁵¹, penseremmo a un contesto devozionale di rilevanza minore: i *Diania*, vere e proprie cappelle, sorte in più siti a Roma in varie epoche per iniziativa privata⁵². Tra tutte viene ricordata dalle fonti quella sullo sperone nord-orientale del Celio, ove si celebravano dei *gentilicia sacra*⁵³; altre erano poste all'inizio del *Cyprius Vicus*, sulla *Velia*⁵⁴, sul *Vicus Patricius*⁵⁵, fra il Cispio e il Viminale. Vi si sarebbe celebrata

⁴⁹ Secondo Cairns, *Horace* cit., p. 187, invece, il canto in occasione della messa a dimora di un pino e del sacrificio di un maiale nella casa di campagna del poeta sarebbe da collegare al calendario religioso del culto pubblico urbano

⁵⁰ Cfr. *Hor. carm.* 3, 22, 1: «Montium custos nemorumque, virgo»; qui, per Diana, infatti, si usa il termine *virgo*.

⁵¹ Cfr. Della Corte, *Personaggi* cit., p. 109; cfr. N. Scivoletto, *L'inno* cit., p. 374, oltre a questi due santuari, collega il c. 34 alla devozione a Diana praticata a Tivoli ove Catullo avrebbe posseduto un *fundus*.

⁵² Cfr. Dumezil, *La religione* cit., pp. 357-358.

⁵³ Cfr. *Cic. har. resp.* 32: «L. Pisonem quis nescit his temporibus ipsis maximum et sanctissimum Dianae sacellum in Caeliculo sustilisse? Adsunt vicini eius loci; multi sunt etiam in hoc ordine qui sacrificia gentilicia illo ipso in sacello stato loco anniversaria factitarint».

⁵⁴ Cfr. *Liv.* 1, 48, 6: «A quo facessere iussa ex tanto tumultu cum se domum reciperet pervenissetque ad summum Cyprium, ubi Dianium nuper fuit».

⁵⁵ Dove vi sarebbero state ammesse solo le donne.

solo l'immagine della dea più cara alle donne, ossia la protezione nel parto.

Ipotizzato il carattere innografico del c. 34, ci sembra molto interessante, a questo punto, proporre un confronto con il *Carmen saeculare*, per capire se il Venosino abbia considerato l'inno catulliano un irrinunciabile punto di riferimento, in quanto giudicato opera la cui popolarità era notevole e il cui pregio artistico era altissimo, per la stesura della sua composizione religiosa più importante e impegnativa. In effetti, nel carme dei Ludi vi sono aspetti stilistico-lessicali che ci riportano al c. 34.

L'inno oraziano venne composto in occasione dei *Ludi saeculares* celebrati da Augusto nel 17 a.C. e organizzati dal collegio sacerdotale responsabile per i culti stranieri, cioè quello dei *quindecimviri*, che sovrintendevano, peraltro, agli Oracoli Sibillini. Il *princeps* stesso ne era membro e fu responsabile della supervisione dell'Oracolo Sibillino con cui si decisero occasione e forma che dovevano assumere i Ludi⁵⁶. Augusto avrebbe mutato le finalità della manifestazione, un tempo meramente espiatoria e legata al culto degli inferi, per farne occasione di propiziazione della fecondità per tutto il popolo romano⁵⁷. Questo *Carmen* fu recitato a chiusura delle cerimonie religiose ed ebbe, così, rilievo notevolissimo, al punto che lo si è ritenuto quasi una summa della liturgia seguita nel corso del rito⁵⁸.

Ad una lettura parallela dei due testi si nota che il primo verso del *Carmen* oraziano sembra avere legami parafonici con il corrispondente verso del c. 34⁵⁹: infatti il «Phoebe» iniziale del *Kultgedicht* destinato ai *Ludi saeculares* parrebbe echeggiare il «fide» finale del verso del Veronese; inoltre, il «Diana» in fine di verso richiamerebbe il «Dianae» iniziale dell'inno catulliano; anche l'epiteto oraziano «silvarum potens» potrebbe riprodurre in versione modificata e semplifi-

⁵⁶ Sui *Ludi saeculares* e sulla presenza di Augusto nella loro direzione cfr. Feeney, *Letteratura cit.*, pp. 50-54.

⁵⁷ Cfr. Feeney, *Letteratura cit.*, p. 51.

⁵⁸ Cfr. Orazio, *Odi-Epodi*, cur. M. Ramous, Milano 1998, p. 432.

⁵⁹ Cfr. Hor., *carm. saec.* 1: «Phoebe silvarumque potens Diana», cfr. Catullo, c. 34, 1: «Dianae sumus in fide».

cata i vv. 9-12 del c. 34 e, in particolare, «domina... / ... silvarum» (34, 9-10); sempre il «potens» del Venosino riprenderebbe «potens» di 34, 15: questa volta, però, con implicazioni semantiche diverse⁶⁰. Inoltre, come nel *Carmen saec.* (v. 6) troviamo «virgines lectas puerosque castos», così, in 34, 2-4, il coro si dichiara composto di «puellae et pueri integri»; se nel componimento oraziano ai vv. 15-16 si legge «sive tu Lucina probas vocari seu Genitalis», in Catullo 34, 13 riscontriamo «Tu Lucina» e ai vv. 21-22 «sis quocumque tibi placet / sancta nomine»; infine, l'espressione «Romulae genti date remque prolemque / et decus omne» (*Carm. saec.* 47-48) si ispirerebbe all'equivalente «Romulique / ... bona / sospites ope gentem» di 34, 22-24. Come spiegare, quindi, tali affinità espressive e stilistiche? Queste, se non possono da sole provare il ruolo del c. 34 come unica fonte diretta per il testo oraziano⁶¹, ci potrebbero, però, presentare Catullo come mediatore tra l'innografia greca e Orazio.

Conclusione

Il carme 34 risulta opera perfettamente inquadrabile nella tradizione religiosa romana; che riassume in sé le concezioni tipiche della spiritualità latina lo testimonia la presenza in esso di una serie di particolari: scelte lessicali di natura arcaica, appellativi⁶² della divinità che esaltano la fecondità e la potenza, così care agli italici, semplicità formale scevra da preziosità retorico-stilistiche, musicalità che tenderebbero a riprodurre gli effetti sonori degli antichi *carmina*⁶³. La dea catulliana presenta, altresì, particolari legati alla tradizione greca, ma questi servono a dare lustro e prestigio alla compo-

⁶⁰ Il «potens» oraziano equivarrebbe al «domina» di Catull. 34, 9; per il «potens» di Catull. 34, 15 cfr. *supra* nota 23 (in part. Fordyce).

⁶¹ Si ribadisce che alcuni elementi possono essere comuni alla consuetudine 'innografica'; inoltre, altra differenza tra i due carmi è la presenza della componente greca che, nel testo oraziano, prevale su quella latina.

⁶² L'uso di più appellativi è una formula cultuale con cui i Romani si cautelavano contro eventuali omissioni: la divinità antica godeva della *polyonymia*.

⁶³ Cfr. Scivoletto, *L'inno* cit., p. 372.

sizione, che si vuole porre in relazione con la produzione poetica religiosa precedente e che sarà un punto di riferimento per quella seguente.

Con la "Diana" del carme 34 sembrerebbe, allora, che il poeta abbia voluto pagare un tributo di devozione non in modo distaccato, ma consapevole ed entusiastico, esaltandola soprattutto come protettrice della fecondità e dispensatrice di potenza procreativa e politica. E proprio quest'ultimo aspetto avrebbe contribuito in modo determinante all'ipotesi, senz'altro condivisibile, di Nino Scivoletto nel datare il carme negli anni 61/60. Francesco Della Corte, come del resto gran parte della critica, pensa che per gli aspetti metrici⁶⁴ e per il tono innografico il carme 34 sia molto vicino al 61, epitalamio per Vinia Arunculeia e Manlio Torquato, e sospetta che l'amicizia per Manlio e l'incarico ricevuto siano stati la causa della composizione del *Kultgedicht*: dopo aver cantato le nozze, il poeta avrebbe propiziato anche il conseguente primo parto⁶⁵. Per tale motivo, giustamente, Scivoletto è propenso a credere che «il matrimonio sia stato celebrato negli inni 61/60 e che, di conseguenza, nello stesso periodo siano stati composti i carmi 61 e 34»⁶⁶.

⁶⁴ I due *carmina* si somigliano, considerato che anche nel c. 61 si incontrano gliconei e ferecratei: in particolare esso è composto da strofe pentastiche di quattro gliconei e un ferecrateo.

⁶⁵ Cfr. Della Corte, *Personaggi* cit., pp. 113-114.

⁶⁶ Cfr. Scivoletto, *L'inno* cit., p. 373.

MARIA LUISA DELVIGO

Ira numinis: colpa e punizione da Gallo a Ovidio

Abstract: My paper proposes a relationship between Evander's exile, presented by Carmenta in Book I of the *Fasti* in terms evidently recalling Ovid's exiled situation (cfr. *Tristia, Epistulae ex Ponto*), and Proteus' prophecy to Aristaeus in the 4th book of the *Georgics*. Perhaps it would be possible to suggest that Ovid's exile recalls Cornelius Gallus' case and that revision of *Fasti* has some relation to the discussed *retractatio* of the *Georgics* and the issue of the *Laudes Galli*.

Keywords: Exile; Ovid; *Fasti*; *Georgics*; *Laudes Galli*

Fin dagli ultimi decenni del secolo scorso e poi ancora all'inizio di questo (le celebrazioni per il bimillenario della morte del poeta, che si sono estese dal 2017 al 2018, hanno ulteriormente incentivato gli studi ovidiani, già molto fiorenti) i *Fasti* di Ovidio hanno indubbiamente goduto di una speciale attenzione che, con rinnovato interesse filologico-letterario, li ha in parte sottratti al ruolo di preziosa fonte di notizie erudite, per inserirli più organicamente nel percorso letterario (e biografico) ovidiano, saldamente ingranato nella cultura dell'età augustea e tanto vistosamente segnato dalla *relegatio* del poeta a Tomi.

A nessuno può certo sfuggire che quanto detto da Ovidio nei *Tristia* sull'interruzione della composizione dei *Fasti* a causa dell'esilio (*trist.* 2, 549-552: «sex ego Fastorum scripsi totidem libellos / cumque suo finem mense volumen¹ habet

¹ Questa è la lezione accettata da G. Luck (Publius Ovidius Naso, *Tristia*, ed. G. Luck, voll. 2, Heidelberg 1967-1977) e J. André (Ovide, *Tristes*, ed. J. André, Paris 1968), alla quale J. B. Hall (Publius Ovidius Naso, *Tristia*, ed. J. B. Hall, Stuttgart - Leipzig 1995, rist. 2012) preferisce «libellus», presente in una minoranza dei manoscritti.

/ idque tuo nuper scriptum sub nomine, Caesar, / et tibi sacratum sors mea rupit opus»)² non corrisponde a quello che ci è possibile verificare direttamente nell'opera ovidiana così come è giunta fin sotto i nostri occhi³: i *Fasti* constano di sei libri (e non di dodici...) e l'opera è dedicata, anziché ad Augusto, a Germanico. Inoltre, l'interruzione dell'opera a causa dell'esilio non può essere stata definitiva e completa se nel IV libro, ai vv. 80-82, Ovidio si rivolge a Germanico, esprimendo nostalgia per Sulmona dalla quale si trova lontano, costretto nella terra di Scizia («a quo [*scil.* Solymus] Sulmonis moenia nomen habent, / Sulmonis gelidi, patriae, Germanice, nostrae. / Me miserum, Scythico quam procul illa solo est!») e se nel I libro sono contenuti ben altri sette passaggi che rinviavano inequivocabilmente agli anni in cui Ovidio si trovava a Tomi (cioè dall'8, anno del bando, all'anno della sua morte, collocabile con buona approssimazione tra il 17 e l'inizio del 18). Sei di essi riguardano da vicino Roma e la sua storia. Quattro sono collegabili direttamente a Germanico: la dedica (vv. 3-26), un paio di allocuzioni allo stesso (vv. 63 s. e 589-590) e il riferimento al suo trionfo (v. 285), celebrato nel 17. C'è poi la descrizione del tempio della Concordia (vv. 637-650), consacrato nel 10 (Cassio Dione 56, 25, 4), che collocerebbe la composizione (o la revisione) del libro dopo quell'anno e la presenza dell'epiteto *Iulia Augusta* per Livia (v. 535 «sic Augusta novum Iulia numen erit»), che confermerebbe ciò, posticipando il *terminus post quem* fino all'anno 14, in cui Livia, alla morte del marito, assunse tale nome. Il settimo passo (389 s.), inoltre, narra di un sacrificio a cui il poeta assistette («vidi») in Tracia, regione che attraversò nel suo viaggio verso Tomi,

² «Ho scritto dodici libri di *Fasti*, ogni volume coincide con un mese: la mia sciagura ha troncato quell'opera recente che si apre con il tuo nome, o Augusto, e che a te è dedicata» (trad. Ovidio, *Tristezze*, ed. F. Lechi, Milano 1993). Si noti che in *trist.* 1,7, 14 Ovidio usa lo stesso verbo «rupit».

³ Non sono comunque mancati i tentativi di armonizzare questi versi con quanto invece ci è giunto, interpretandoli o correggendoli con evidenti forzature. Si confrontino le osservazioni di F. Ursini, *Re-censione a Ovid Fasti Book 2. Edited with Introduction and Commentary by M. Robinson, Oxford University Press, Oxford 2011*, «*Rationes Rerum*» 1 (2013), pp. 239-249, partic. pp. 243-244.

destinazione della sua *relegatio* (cfr. *trist.* 1, 10, 23; *Pont.* 4, 5, 3 ss.)⁴.

È dunque ormai opinione generalmente diffusa che Ovidio avesse ideato e steso i *Fasti* iniziandoli tra l'1 e il 2 d.C., arrivando a completare 6 libri al momento della condanna, e che durante gli anni della permanenza a Tomi il poeta li avesse ripresi in mano, intervenendo soprattutto, e in maniera evidente (vd. *supra*), sul I libro. Nel suo commento al I libro Steven J. Green⁵ trova utile distinguere tra 'continuazione' (con aggiunta di veri e propri brani), 'aggiornamento' e 'revisione' (con interventi su parti già composte) dei *Fasti*, ricostruendo la storia della composizione dell'opera come suddivisibile in tre fasi cronologicamente definite: dal 2 all'8 il poeta avrebbe composto il poema; dal 9 al 14 lo avrebbe continuato e rivisto; dal 14 al 17 ne avrebbe operato una revisione. La possibilità o la probabilità di una revisione del poema da parte del poeta durante la *relegatio* è stata ormai generalmente acquisita dagli studiosi, anche se in maniera diversa l'uno dall'altro⁶, e con diverse opinioni a proposito della sua ampiezza, il ruolo del lettore, le modifiche apportate al progetto originario o alla sua stesura⁷. L'analisi delle diverse

⁴ Cfr. S. J. Green, *Ovid, Fasti 1: a commentary*, Leiden 2004, pp. 179 s.

⁵ Green, *Ovid cit.*, pp. 15-25.

⁶ Già secondo A. J. Boyle, *Postscripts from the Edge: Exilic Fasti and Imperialised Rome*, «*Ramus*» 26 (1997), pp. 7-28, partic. p. 7, «Pre-exilic and the exilic strata exist in the poem, but since they were never read in separate contexts but always within the frame of Ovid's exile, they dynamic interplay deserves only to enrich and to deepen the exilic nature of the *Fasti's* discourse». M. Robinson (*A Commentary on Ovid's Fasti, Book Two*, Oxford 2011) dedica alla questione un'appendice («Appendix 1. The Revision of *Fasti*», pp. 525-531) del suo commento al II libro, ridimensionando la focalizzazione operata precedentemente da Green, *Ovid cit.*, sul ruolo dei lettori. Per F. K. A. Martelli, *Ovid's Revisions: the Editor as Author*, Cambridge - New York 2013, la revisione del poema è testimoniata dai riferimenti agli anni dell'esilio (principalmente 4, 81-84) che confermano la presenza di due distinte voci autoriali.

⁷ L'analisi delle diverse posizioni occuperebbe qui molto spazio e preferisco pertanto rinviare all'efficace sintesi che ne fa Ursini, *Recensione cit.*

posizioni occuperebbe qui molto spazio e preferisco pertanto rinviare all'efficace sintesi di Francesco Ursini⁸.

Nonostante l'ampio dibattito sulla questione e le ricerche approfondite delle tracce di revisione da parte del poeta su quanto scritto prima dell'allontanamento da Roma, mi sembrerebbe tuttavia ancora possibile esprimere alcune riflessioni su una coincidenza, che mi ha colpita, ma che pare non essere mai stata notata, tra alcuni passi ovidiani dei *Fasti* e della poesia dell'esilio (sia *Tristia* che *Epistulae ex Ponto*) e un passo virgiliano appartenente al finale delle *Georgiche* (anch'esse oggetto, forse, di revisione da parte dell'autore)⁹.

Nel primo libro dei *Fasti*, trattando dei *Carmentalia* e rielaborando un passo virgiliano in cui il re arcade Evandro rievoca il suo arrivo sui lidi laziali (*Aen.* 8, 333-336: «Me pulsum patria pelagique extrema sequentem / fortuna omnipotens et ineluctabile fatum / his posuere locis matrisque egere tremenda / Carmentis nymphae monita et deus auctor Apollo»), dove lo hanno condotto, esule, la sorte e il fato¹⁰, ma anche i

⁸ F. Ursini, *I Fasti in esilio*, in *Ovidio a Tomi: saggi sulle opere dell'esilio*, cur. C. Battistella, Milano - Udine 2019, pp. 57-72.

⁹ Le riflessioni che qui di seguito riporto sono state in parte presentate al Convegno Internazionale «Virgilio, *Eneide*: luoghi, popoli, persone», organizzato da F. R. Berno nel 2022, i cui Atti sono in corso di stampa su «Maia».

¹⁰ Sulle motivazioni dell'abbandono della patria da parte di Evandro Virgilio tace, anche se l'espressione utilizzata («pulsum») fa pensare comunque a un evento di natura traumatica, simile a quelli che popolavano le leggende antiche di conflitti familiari e dinastici, in cui si scontravano fratelli e parenti per motivi di eredità o di condivisione del potere e in cui era molto frequente l'intervento di Apollo, dio degli oracoli e delle profezie, che aveva un ruolo determinante nell'incitare alla partenza e nell'identificare la meta dell'esilio. La nota di Servio (*ad Aen.* 7, 333) rispecchia in modo perfettamente fedele e coerente tutto ciò, scegliendo all'interno del ventaglio di possibilità suggerite dai miti da lui conosciuti: «ME PULSUM PATRIA aut, ut diximus supra, propter parricidium aut certe oraculorum necessitate compulsus».

moniti della madre Carmenta¹¹, ispirati da Apollo¹², Ovidio ricorda l'esilio di Evandro¹³ (1, 476: «nam iuvenis nimium vera cum matre fugatus...») e dà la parola alla stessa madre Carmenta¹⁴, di cui vuole comprensibilmente esaltare e amplificare il ruolo, trattandosi della divinità profetica da cui prendono nome le festività che sta presentando (Ov. *fast.* 1, 481-484):

Sic erat in fatis, nec te tua culpa fugavit,
sed deus: offenso pulsus es urbe deo.
Non meriti poenam pateris, sed numinis iram:
est aliquid magnis crimen abesse malis.

Se la constatazione della volontà del fato rappresenta un significativo punto di contatto con il testo virgiliano (cfr. *Aen.* 8, 334 s.: «**fortuna** omnipotens et **ineluctabile fatum**, / his posuere locis»), tuttavia Carmenta spiega l'esilio di Evandro escludendo enfaticamente nel secondo emistichio (dove si susseguono la presenza della negazione «nec» e l'accostamento del pronome di seconda persona all'aggettivo possessivo di seconda persona: «te tua») che esso sia dovuto a una colpa del figlio, e attribuendolo invece a un dio (ben evidenziato dal poliptoto «deus... deo»): è per aver offeso un dio che Evandro è stato cacciato dalla città. Egli non subisce la pena dell'esilio per averlo meritato commettendo una colpa¹⁵, ma la subisce a causa dell'*ira numinis*. Carmenta scagiona così Evandro, sottolineandone la totale innocenza e concludendo,

¹¹ Troviamo attestato solo il plurale «monita» (cfr. Cic. *fam.* 5, 13, 3: «tuis monitis»; *har.* 25), che Virgilio usa con il significato di “presagi” (*Aen.* 10, 110) oppure di volontà e ordini divini di tono minaccioso (cfr. la voce «moneo» in *Enciclopedia Virgiliana*, Roma 1987, vol. 3, p. 563). Al singolare Virgilio usa «monitus» (*Aen.* 4, 465; 6, 533).

¹² Secondo uno stilema tipicamente virgiliano, «Carmentis nymphae monita et deus auctor Apollo» è da intendere come *dicolon abundans* in funzione epesegetica.

¹⁴ Il rapporto tra i due testi è stato oggetto di notevole attenzione. Tra i contributi più recenti si vedano E. Merli, «Arma canant alii». *Materia epica e narrazione elegiaca nei Fasti di Ovidio*, Firenze 2000, pp. 284-288; M. Gioseffi, *Guerre di genere e tecnica degli interstizi. Ovidio, Petronio, Propertio e altri*, «CentoPagine» 5 (2011), pp. 24-42, partic. pp. 24-26.

¹⁵ Cfr. *infra*.

in maniera sentenziosa e consolatoria, che “vale qualcosa nelle grandi sventure essere immuni da colpa”¹⁶.

Per la situazione e per il lessico utilizzato (*culpa*, *poena*, *crimen*, *meritum* nel significato di “colpa”, “responsabilità”¹⁷) il passo ovidiano sull’esilio di Evandro ricorda da vicino, come è stato già osservato, altri luoghi delle *Epistulae ex Ponto* e dei *Tristia*, relativi all’esilio del poeta stesso¹⁸. Questi confronti possono ben suffragare l’ipotesi, ormai generalmente condivisa, di una *retractatio* dei *Fasti* da parte del poeta esule¹⁹.

Innanzitutto, possiamo ricordare un passo tratto da un’epistola indirizzata all’amico Flacco (*Pont.* 1, 10, 41-44):

Ferte (*scil. opem*), precor, semper, quia semper egebimus illa,
Caesaris offensum dum mihi **numen** erit.
 Qui meritam nobis minuat, non finiat, **iram**,
 suppliciter vestros quisque rogate deos.

Qui Ovidio invita gli amici (Flacco e suo fratello) a conservargli il loro appoggio fino a quando il «numen Caesaris» sarà irato con il poeta, affinché preghino che diminuisca la sua ira, non che vi ponga termine. Già precedentemente, nella stessa epistola, Ovidio aveva parlato proprio di «Caesaris ira»²⁰ (cfr.

¹⁶ Il discorso di Carmenta assume l’aspetto di una vera *consolatio*. Sulla rilevanza e la funzione dei *topoi* consolatori nel discorso di Carmenta basta rimandare ai contributi fondamentali di R. Pierini, *Echi delle elegie ovidiane dall’esilio nelle «Consolationes ad Helviam» e «ad Polybium» di Seneca*, «SIFC» 52 (1980), pp. 109-143; *Motivi consolatori e ideologia imperiale nella «Consolatio ad Polybium» di Seneca*, «QFL» 1 (1981), pp. 115-147; *Tra Ovidio e Seneca*, Bologna 1990, pp. 213-248.

¹⁷ Il significato di *meritum* nel senso di *culpa* è ampiamente documentato fin da Plauto (*Amph.* 182; *Poen.* 882): cfr. *ThLL* 8, 814, 51 ss. Cfr. F. Bömer, *P. Ovidius Naso, Die Fasten II*, Heidelberg 1985, p. 55 che ricorda altri casi in Ovidio: *Ov. am.* 2, 2, 49 «poena minor merito» (*Pont.* 1, 2, 98; 3, 3, 76); 3, 3, 16; *fast.* 1, 316.

¹⁸ Cfr. L. Fulkerson, *Sad Ovid, Angry Augustus*, «Latomus» 16 (2012), pp. 339-366, partic. pp. 361-364.

¹⁹ La questione è trattata, con opportune indicazioni bibliografiche, da Green, *Ovid cit.*, pp. 15-25. Da un altro punto di vista ne discute F. K. A. Martelli, *Ovid’s Revisions. The Editor as Author*, Cambridge 2013. Cfr. anche Ursini, *I Fasti in esilio cit.*, pp. 57-72.

²⁰ Cfr. *Ov. trist.* 1, 2, 3; 1, 2, 61; 1, 3, 85; 1, 5, 62; 2, 124; 3, 8, 39; 3, 11, 17; 3, 11, 18; 3, 11, 72; 3, 13, 11; 5, 1, 41; *Pont.* 1, 4, 29; 1, 8, 69-70; 1, 9, 28; 1, 10, 20; 2, 2, 19; 2, 5, 11; 2, 7, 55; 3, 83; 3, 6, 7; 3, 7, 39; 3, 9, 27.

vv. 19-20: «*delicias illi precor has contingere, siquis, / ne mihi sit levior **Caesaris ira** timet*»): l'identificazione del *numen* irato in Cesare è quindi esplicitata e ribadita nel legame tra i due passi.

Il medesimo sintagma «*numinis ira*», che Carmenta utilizza per indicare la causa dell'esilio di Evandro nei *Fasti*, compare anche in altri quattro passi dei *Tristia* (1, 5, 39-44; 3, 6, 23; 4, 8, 49-50; 5, 4, 17)²¹, in cui il poeta prega (utilizzando i verbi *oro, rogo*) che venga mitigata la collera del «*numen*» (da identificare in Cesare), causa del suo esilio (*Ov. trist.* 1, 5, 39-44):

Saepe fidem adversis etiam laudavit in armis
inque suis amat hanc **Caesar**, in hoste probat.
Causa mea est melior, qui non contraria fovi
arma sed hanc merui simplicitate fugam.
Invigiles igitur nostris pro casibus oro,
deminui siqua **numinis ira** potest.

Si tratta di un'epistola indirizzata a un amico (secondo alcuni il vocativo «*carissime*» del v. 3 adombrerebbe il nome dell'amico Caro, secondo altri sarebbe indirizzata invece a Celso) in cui Ovidio, dopo aver rassicurato i pochi amici che gli restano, ricordando che l'ammirazione di Augusto per la «*fides*» riguarda perfino i nemici in guerra, attribuisce l'esilio alla propria imprudente ingenuità («*simplicitas*») e prega il destinatario di adoperarsi per la sua sorte, se mai possa esser mitigata la «*numinis ira*», causa del suo allontanamento da Roma. Anche qui l'identificazione del «*numen*» con Cesare, nominato poco sopra, è ovvia.

Il passo di *trist.* 3, 6 si trova anch'esso in un'epistola indirizzata a un amico carissimo (cfr. v. 1 «*carissime*»), che venera devotamente Augusto (cfr. vv. 7-8: «*quique est in caris animi tibi candor amicis / cognitus est illi, quem colis ipse, viro*»). A questo destinatario non nominato esplicitamente, Ovidio chiede di intercedere perché, mitigata la «*numinis ira*», egli ottenga il mutamento del luogo di esilio, se è vero che nessun delitto pesa sulla sua coscienza e che c'è un errore all'origine del crimine di cui è incolpato (vv. 23-26):

Numinis ut laesi fiat mansuetior **ira**
mutatoque minor sit mea poena loco,

²¹ Cfr. *Pont.* 2, 1, 47; 2, 2, 109; 3, 1, 97-98.

idque ita, si nullum scelus est in pectore nostro,
principiumque mei criminis error habet²².

In *trist.* 4, 8, 49-50 Ovidio lamenta invece di dover trascorrere in esilio la vecchiaia e attribuisce la sua rovina alla «numinis ira», pur ammettendo le sue mancanze. Augusto non è nominato esplicitamente, ma ricordato con una perifrasi elogiativa (vv. 37-40) che ne esalta mitezza e clemenza:

Nam quamquam vitio pars est contracta malorum,
plus tamen exitii **numinis ira** dedit.

Infine, in *trist.* 5, 4, 17-20 parla la lettera inviata a Roma da Ovidio, il quale spera che la «numinis ira» contro di lui non duri in eterno, pensando a quanto grande sia la clemenza di quel dio, fra le cui manifestazioni egli suole annoverare anche il caso della (relativamente mite) punizione che gli è stata inflitta:

Nec fore perpetuam sperat (*scil.* Naso) sibi **numinis iram**
consciis in culpa non scelus esse sua.
Saepe refert, sit quanta dei clementia, cuius
se quoque in exemplis adnumerare solet.

L'espressione «numinis ira», che abbiamo visto usata da Carmenta (*fast.* 1, 483) per indicare la causa dell'esilio di Evandro, viene dunque utilizzata in questi passi ovidiani delle *Epistulae ex Ponto* e dei *Tristia*, sempre saldamente collegata all'esperienza dell'esilio ovidiano, del quale rappresenta la causa (altrove indicata come «ira dei»: *trist.* 1, 10, 41-42; cfr. 5,

²² Anche altrove, come è ben noto, Ovidio nega di aver compiuto azioni scellerate e attribuisce a un *error* l'esser caduto in disgrazia ed essere stato allontanato da Roma (cfr. 1, 2, 97 ss.: «si tamen acta deos numquam mortalia fallunt, / a culpa facinusscitis abesse mea. / Immo ita, si scitis, si me meus abstulit error / stultaque mens nobis non scelerata fuit / ...»; “se è vero che le azioni mortali non sfuggono mai agli dèi, voi sapete che quel che ho commesso non è stato intenzionale: anzi, se lo sapete, se è stato un mio sbaglio a perdermi, e io sono stato stolto, non malvagio...”).

10, 52)²³. Il lessico con cui è descritta la situazione ed è indicata la responsabilità dell'esule risulta poi, necessariamente, in larga parte coincidente tra i vari passi: *culpa*, *meritum*, *scelus*, *crimen*.

Proprio «numinis ira», collocato in posizione di rilievo alla fine del verso in cui Carmenta contrappone («non... sed») l'innocenza del figlio Evandro, che non avrebbe compiuto nessuna colpa per meritarsi l'esilio, all'ira del dio che, offeso, ne avrebbe provocato l'allontanamento, può riportare alla memoria un passo del IV libro delle *Georgiche*.

Anche se non è stato finora osservato, mi pare che le parole di Carmenta al figlio Evandro si dimostrino singolarmente vicine, soprattutto, ma non soltanto, per la presenza del sintagma «numinis ira», alle parole del responso che, su indicazione della madre Cirene, Aristeo estorce al dio profetico Proteo nel IV libro delle *Georgiche*. Proteo rivela che la perdita delle api rappresenta la punizione inflitta dall'ira di un dio per quello che Aristeo ha commesso (Verg. *georg.* 4, 453 ss.):

non te nullius exercent **numinis irae**.
Magna luis commissa. Tibi has miserabilis Orpheus
hautquaquam ob meritum poenas, ni fata resistant,
suscitat...

Le oscure parole di Proteo, alle quali conferiscono un tono enfatico e oracolare la litote²⁴, l'iperbato, il rinvio del nome «Orpheus» fino alla clausola del secondo verso, rivelano ad Aristeo che la causa della sua sciagura è appunto la vendetta scatenata da Orfeo, la cui moglie Euridice era morta cercando di sfuggire all'aggressione sessuale di Aristeo (cfr. 4, 457-459: «illa quidem, dum te fugeret per flumina praeceps, / immanem ante pedes hydram moritura puella / servantem ripas alta non vidit in herba»): in maniera veemente e perentoria,

²³ Green, *Ovid cit.*, *ad loc.* ricorda che si tratta dell'unica volta in cui l'esilio di Evandro viene attribuito alla collera divina e ipotizza, plausibilmente, sulla base di *trist.* 1, 10, 41-42 («Miletida... ad urbem, offensi quo me detulit ira dei») e di 5, 10, 52 («Caesaris offenso numine», cfr. *supra*) che Ovidio intenda qui creare un legame con il proprio esilio.

²⁴ Cfr. *georg.* 1, 118; *Aen.* 11, 725.

il responso di Proteo rivela che è divina la collera che perseguita Aristeo²⁵.

Particolarmente notevole mi pare la presenza, già nei versi virgiliani, del nesso cruciale tra «numinis irae» e, ai versi successivi, i concetti di “colpa” e di “merito”, in un’espressione che ha sollevato le perplessità degli esegeti antichi e moderni²⁶, e che avrebbe potuto influenzare la ricezione da parte di Ovidio dello stesso sintagma «numinis ira», sia per indicare l’esilio di Evandro che per indicare la causa del proprio esilio.

Rileggendo il passo virgiliano alla luce dell’uso ovidiano del nesso «numinis ira», risulta molto difficile sottrarsi alla suggestione che dietro all’ira divina di cui fu vittima Ovidio fosse visibile quella che colpì Cornelio Gallo, poeta, amico di Ottaviano, uomo d’armi, *praefectus Aegypti*, caduto poi in disgrazia per motivi controversi e allontanato dal principe, poi messo sotto accusa dal Senato, che prospettò per lui l’esilio e la confisca dei beni, e infine suicida²⁷.

²⁵ Cfr. J. Conington, H. Nettleship, *The Works of Virgil. With a Commentary*, voll. 3, London 1898⁵ (rist. Hildesheim 1964) *ad loc.*, che opportunamente rinvia a Eur. *Iph. A.* 809 «οὐκ ἄνευ θεῶν», “non senza la volontà degli dèi”; Aesch. *Ag.* 649 «οὐκ ἀμύνειτον θεοῖς», “non senza la collera degli dei” (formule in cui si potrebbe forse ravvisare anche una sfumatura apotropaica) e ricorda che, commentando il passo, F. Taubman, (*P. Virgilio Maronis Opera omnia*, Wittenberg 1618) lo confrontava con *Aen.* 11 725-726 «at non haec nullis hominum sator atque deorum / observans oculis». Interessante la nota di Servio *ad Aen.* 11, 725-726 «NON NULLIS id est non neglegentibus: nam litotes figura est. Vult enim dicere: non leviter Iuppiter intuebatur ista certamina» (cfr. *ad Aen.* 1, 387 «litotes figura per contrarium significans»); N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 11*, Leiden 2003, *ad loc.* riconosce il modello omerico della litote in *Il.* 10, 515 “ma non faceva cieca sorveglianza Apollo arco d’argento”; 16, 644 s. “né mai Zeus levava dalla mischia gli occhi lucenti”.

²⁶ Cfr. R. F. Thomas, *Virgil: Georgics*, Cambridge 1988, vol. 2, p. 226, *ad loc.*, segue invece l’interpretazione di Servio («anger of a considerable spirit»).

²⁷ La bibliografia su Gallo è davvero molto ricca. Oltre a M. Pavan, G. D’Anna, *Cornelio Gallo*, in *Enciclopedia Virgiliana*, vol. I, Roma 1984, pp. 893-896, mi limito a rimandare a P. Gagliardi, *Properzio, Ovidio e le laudes Galli*, «Prometheus» 48 (2022), pp. 104-128 ed Ead., *The laudes Galli at the end of Virgil’s Georgics: an endless debate*, «Eranos» 113 (2022), pp.

Secondo due discusse testimonianze serviane²⁸, Virgilio avrebbe collocato nella parte finale delle *Georgiche* un elogio dell'amico Gallo, che avrebbe poi eliminato per motivi di opportunità²⁹.

Nel valutare la notizia serviana nel suo complesso, non bisognerebbe poi dimenticare che le *Georgiche* sono l'opera virgiliana per la quale più frequentemente si è pensato a varianti d'autore. Ci sono infatti ben sei scolii danielini (1, 6; 1, 12; 1, 66 e 67; 2, 224; 4, 141)³⁰ in cui si parla di ripensamenti e correzioni attribuibili all'autore³¹. Si tratta di un particolare che ben si armonizzerebbe con l'ipotesi di una *retractatio* del poema da parte di Virgilio.

Ovidio che, come Cornelio Gallo, era un poeta caduto in disgrazia poteva vedere nella punizione di Aristeo un interte-

61-88 (ai quali rinvio anche per le indicazioni bibliografiche). Sulla poesia di Gallo e la sua importanza per quella virgiliana (e properziana), tra i contributi più recenti sul reale peso di questa figura vd. R. M. Lucifora, *Note a Properzio 2, 34, 91-92: la 'catabasi' di Gallo*, «*Commentaria Classica*» 2 (2015), pp. 41-76; P. Heslin, *Propertius, Greek Myth, and Virgil. Rivalry, Allegory, and Polemic*, Oxford 2018.

²⁸ Serv. *ad buc.* 10, 1 «[Gallus] fuit autem amicus Vergilii adeo, ut quartus georgicorum a medio usque ad finem eius laudes teneret: quas postea iubente Augusto in Aristaei fabulam commutavit»; Serv. *ad georg.* 4, 1 «sane sciendum, ut supra diximus, ultimam partem huius libri esse mutatam: nam laudes Galli habuit locus ille, qui nunc Orphei continet fabulam, quae inserta est, postquam irato Augusto Gallus occisus est».

²⁹ La discussione sulle *laudes Galli* non parrebbe ancora spenta. Non espongo qui quanto ho già proposto tempo fa (*Ambiguità dell'emendatio: edizioni, riedizioni, edizioni postume*, in *Formative Stages of Classical Traditions: Latin Texts from Antiquity to the Renaissance*, cur. O. Pecere, M. D. Reeve, Spoleto 1995, pp. 7-38).

³⁰ Cfr. M. L. Delvigo, *Preistoria e protostoria del testo virgiliano: ancora sul preproemio dell'Eneide e le laudes Galli*, in *From Protohistory to the History of the Text*, cur. J. Velaza, Frankfurt am Main 2016, pp. 207-222, partic. pp. 221-222.

³¹ Sono casi piuttosto diversi tra loro: a volte le modalità e l'occasione della presunta correzione dell'autore sono lasciate nel vago (1, 6; 2, 224), in altri casi, invece, si pensa all'esemplare personale di Virgilio corretto dalla mano stessa dell'autore «*emendavit ipse*»; «*ipsius manu...*» (1, 12; 1, 66; 1, 67 ss.; 4, 141). Cfr. Delvigo, *Ambiguità* cit.

sto significativo nel parlare del proprio esilio o del suo doppio, rappresentato dall'esilio di Evandro. Dimostratosi tanto attento al modello virgiliano³² (il rogo delle *Metamorfosi*, l'attenzione e la 'personalizzazione' della gerarchia dei generi), avrebbe forse voluto così collegare strettamente due opere entrambe riviste dall'autore.

³² S. J. Harrison, *Ovid and genre: evolutions of an elegist*, in *The Cambridge Companion to Ovid*, cur. Ph. Hardie, Cambridge 2002, pp. 79-94; A. Barchiesi, Ph. Hardie, *The Ovid Career Model: Ovid, Gallus, Apuleius, Boccaccio*, in *Classical Literary Careers and their Reception*, cur. Ph. Hardie, H. Moore, Cambridge 2010, pp. 59-88.

CARLO DI GIOVINE

Infelicità e paure.

Topoi e metafore in Seneca, Epist. ad Luc. 74

Abstract: In *Epist. ad Luc. 74*, 2-5, Seneca makes a list of individuals who are miserable, in their private and public life, because of their fear of death, or as a result of adverse events. In this article, while some of the issues tackled show points of connection with epigrammatic literature, the metaphors used (shipwreck, sea storm, and the lightning that may strike one person and frighten many) seem to be influenced by the Ovidian poetry of exile.

Keywords: Seneca; Ovid; Epigrammatic literature

Nella parte iniziale dell'*Epistola a Lucilio 74* il concetto principale espresso da Seneca è che la via migliore per conseguire la felicità è convincersi che l'unico *bonum* consiste nella virtù (*quod honestum est*). Chi persegue altri *bona* perde l'auto-sufficienza e viene sotto il potere della *fortuna*, cioè di altri che non sé stesso; chi invece circoscrive il bene nella virtù (*honesto*) trova all'interno di sé la felicità (§ 1). A questo punto, con un qualche salto logico, ma solo apparente¹, Seneca illustra molteplici situazioni di infelicità, che derivano o dal ricercare la felicità in *bona*, pur umanamente comprensibili, diversi dalla virtù, o da paure – *in primis* dalla paura della morte –, o da eventi calamitosi di cui si diventa vittime.

2. Hic amissis liberis maestus, hic sollicitus aegris, hic turpibus et aliqua sparsis infamia tristis; illum videbis alienae uxoris amore cruciari, illum suae; non deerit quem repulsa distorqueat; erunt quos ipse honor vexet. 3. Illa vero maxima ex omni

¹ H. Cancik, *Untersuchungen su Senecas Epistulae morales*, Hildesheim 1967, p. 28: «Von § 2 an folgen nun ... Beispiele von Menschen, die sich nicht der These sondern der Gegenthese entsprechend verhalten».

mortalium populo turba miserorum quam expectatio mortis exagitat undique inpendens; nihil enim est unde non subeat. Itaque, ut in hostili regione versantibus, huc et illuc circumspiciendum est et ad omnem strepitum circumagenda cervix; nisi hic timor e pectore eiectus est, palpitantibus praecordiis vivitur. 4. Occurrent acti in exilium et evoluti bonis; occurrent, quod genus egestatis gravissimum est, in divitiis inopes; occurrent naufragi similiave naufragis passi, quos aut popularis ira aut invidia, perniciosum optimis telum, inopinantis securo-sque disiecit procellae more quae in ipsa sereni fiducia solet emergere, aut fulminis subiti ad cuius ictum etiam vicina tremuerunt. Nam ut illic quisquis ab igne propior stetit percusso similis obstipuit, sic in his per aliquam vim accidentibus unum calamitas opprimit, ceteros metus, paremque passis tristitiam facit pati posse. 5. Omnium animos mala aliena ac repentina sollicitant. Quemadmodum aves etiam inanis fundae sonus terreat, ita nos non ad ictum tantum exagitamur sed ad crepitum. Non potest ergo quisquam beatus esse qui huic se opinioni credidit. Non enim beatum est, nisi quod intrepidum; inter suspecta male vivitur².

Una prima serie di infelici si legge al § 2: le situazioni riguardano 1) i figli; 2) l'amore per una donna; 3) la carriera politica. Tramite una serie di aggettivi e di verbi praticamente sinonimi (*maestus*, *sollicitus*, *tristis*; *crucio*, *distorqueo*, *vexo*) Seneca sottolinea come situazioni diverse, o addirittura opposte, nei tre ambiti indicati (vita privata e vita pubblica) siano tutte fonte di infelicità e di tormento. Il concetto che ogni scelta di vita provoca infelicità trova riscontro, in letteratura, in particolare nell'epigramma, ad es. in AP 9, 359 di Posidippo³, in cui tra l'altro si mettono in luce i guai di situazioni opposte, matrimonio e celibato, dell'avere figli e del non averne. L'epigramma è stato 'tradotto' in un epigramma della

² L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae morales, recognovit L. D. Reynolds, Tomus I. Libri I-XIII, Oxonii 1965. Edizioni del libro VIII, comprendente l'Epistola 74: L. Annaeus Seneca. Epistulae morales ad Lucilium. Liber VIII, übersetzt u. hrsg. von R. Rauthe, Stuttgart 1991; *Sénèque. Lettres à Lucilius*. Tome III: Livres VIII-XIII. Texte établi par F. Préchac et traduit par H. Noblot, Paris 1957.

³ A. S. F. Gow - D. L. Page, *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, Cambridge 1965, I nr. XXII, p. 173; II, pp. 501-502 (commento) = C. Austin - G. Bastianini, *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano 2002, nr. 133, pp. 170-171.

raccolta tardoantica degli *Epigrammata Bobiensia*, dove matrimonio e figli compaiono ai vv. 9-12, preceduti però, nei vv. 7-8, da un riferimento alla vita militare e all'attività politica che manca nel modello greco:

Militiae incerto fato labor, actus honorum
 lubricus: in summo culmine fluxa fides.
 Sollicitum sine fine geras cum coniuge pectus;
 contra autem sqalet coniuge vita carens.
 Susceptae prolis metus aut dolor instat ademptae;
 orbatus, cui non ulla sata <est> suboles
 (*Epigr. Bob.* 25, 7-12)⁴.

«La fatica militare ha esito incerto, la carriera politica è malsicura: sulla vetta la fedeltà vacilla. Con una moglie avresti il cuore sempre in pena; ma una vita senza una sposa è triste. Ti attanaglia la sollecitudine per i figli generati o il dolore per quelli persi; mutilo è colui che non ha discendenti».

La presenza di un riferimento alla sfera pubblica segnala, nell'epigramma, una consonanza con l'epistola senecana; in Seneca il concetto di infelicità in situazioni esistenziali opposte non si presenta a proposito dei figli, ma senz'altro a proposito dell'amore per una donna, che è un tormento nelle opposte situazioni dell'*aliena* e della *sua uxor*, e soprattutto in riferimento alla carriera politico-elettorale, laddove il tormento è dato sia dall'insuccesso (*repulsa*, termine tecnico) sia all'opposto dal conseguimento della carica politica (*honor*).

Al § 3 Seneca indica un motivo di infelicità legato alla paura della morte, ma una ulteriore lista di infelici segue al § 4. Sono qui citati: 1) quanti subiscono l'esilio e sono privati dei loro beni; 2) quanti sono poveri nelle loro ricchezze; 3) i naufraghi e quanti hanno subito qualcosa di assimilabile a un naufragio (un naufragio metaforico) a causa dell'ira del popolo o dell'*invidia*. A questo punto Seneca sviluppa un approfondimento-digressione ricco di metafore, alla base del quale sembra essere un riecheggiamento di concetti e immagini a

⁴ Cito da F. R. Nocchi, *Commento agli Epigrammata Bobiensia*, Berlin - Boston 2016, p. 172; ampio commento all'epigramma alle pp. 172-182.

più riprese utilizzati da Ovidio nelle opere dal Ponto⁵. Certamente la 'spia' rivelatrice può essere il riferimento, tra gli infelici, a quanti sono esiliati e privati dei loro beni: il riferimento all'*exilium* e alla privazione dei beni fa pensare a una situazione più pesante della semplice relegazione di cui fu vittima Ovidio, ma riporta comunque a quel tipo di dolorosa esperienza, vissuta, come è noto, dallo stesso Seneca. Dopo aver illustrato un'altra categoria di infelici, quanti sono *inopes* in mezzo alle loro ricchezze, con la metafora del naufragio – dopo aver menzionato quanti effettivamente hanno fatto naufragio in mare – Seneca introduce le vittime dell'ira o dell'invidia altrui, che si abbattano come una tempesta marina imprevista in una situazione di bel tempo o come un fulmine, che colpisce non solo uno ma molti, quanti cioè si trovano accanto al malcapitato.

Ovidio, come è noto, facendo riferimento all'editto di relegazione che si abbatté improvviso e che produsse l'allontanamento – dovuto alla paura di essere coinvolti – di quasi tutti gli amici, la cui fedeltà era legata esclusivamente alla Fortuna, utilizza spesso la metafora del fulmine che colpisce e annienta uno ma terrorizza quanti si trovano nelle vicinanze del colpito.

Seneca parla di «procella quae in ipsa sereni fiducia solet emergere» e Ovidio utilizza spesso il termine *procella* per indicare la tempesta della relegazione. In *trist.* 1, 5, 27-30 Ovidio osserva di aver sperimentato sulla propria pelle una situazione ben nota:

dum iuvat et vultu ridet Fortuna sereno,
indelibatas cuncta sequuntur opes;
at simul intonuit, fugiunt, nec noscitur ulli,
agminibus comitum qui modo cinctus erat.

⁵ La presenza di motivi di derivazione ovidiana in Seneca è stata efficacemente analizzata in alcuni lavori soprattutto da R. Degl'Innocenti Pierini: *Echi delle elegie ovidiane dall'esilio nelle Consolationes ad Helviam e ad Polybium di Seneca*, «SIFC» 52 (1980), pp. 109-143; *In angulo defixus. Seneca e l'emarginazione dell'esilio*, «SIFC» 53 (1981), pp. 225-232; *Tra Ovidio e Seneca*, Bologna 1990; 'Vivi nascosto'. *Riflessi di un tema epicureo in Orazio, Ovidio, Seneca*, «Prometheus» 18 (1992), pp. 150-172; *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio e Seneca*, Bologna 2008.

«Finché la sorte si mostra propizia e sorride con volto sereno, tutto segue i beni intatti; ma non appena tuona, fuggono via e colui che fino a poco tempo fa era circondato da schiere di amici non è più conosciuto da alcuno».

Il temporale (*intonuit*) presenta le caratteristiche della tempesta in mare, come è dimostrato da quanto Ovidio scrive pochi versi dopo (v. 36) relativamente al soccorso in mare: *et date naufragio litora tuta meo*. Occorre osservare come il temporale sia contrapposto al tempo sereno che lo precede immediatamente; certo si tratta della *Fortuna* che sorride con volto sereno, ma l'aggettivo *serenus* e il verbo *rideo* fanno pensare al tempo meteorologico⁶. Per Ovidio si veda anche *trist.* 1, 1, 39-40: «carmina proveniunt animo deducta sereno: / nubila sunt subitis tempora nostra malis» («la poesia nasce quando a comporla è un animo sereno; il mio tempo è nuvoloso per mali improvvisi»), dove l'opposizione tra *sereno* e *nubila* ha una forte valenza meteorologica. Il naufragio metaforico in Seneca degli *optimi*, che, presi alla sprovvista (*inopinantis*) e privi di preoccupazioni (*securus*), sono stati sbalzati qua e là (il verbo *disicio* è spesso utilizzato per le navi in balia della tempesta, cfr. ad es. Verg. *Aen.* 1, 43 «disiecitque naves») dalla *popularis ira* e dall'*invidia* è assimilabile al naufragio metaforico di Ovidio, la cui navigazione procedeva – prima dell'editto di relegazione – con *aura secunda* (*Pont.* 2, 3, 26) e con fiducia nella serenità del tempo; solo che l'ira, nel caso del Sulmonese, era quella di Augusto/Giove.

Alla *procella* Seneca affianca il fulmine che colpisce uno ma spaventa molti che si trovano vicini al colpito, timorosi di dover subire la medesima sorte; costoro vivono in una condizione di paura e di sospetto, come un uccello è terrorizzato anche quando la fionda è priva del proiettile. Si tratta di quello che nell'Ovidio delle opere dal Ponto è definito il *contagium*. Ovidio ripetutamente presenta sé stesso come vittima del fulmine scagliato da Augusto/Giove, e lo fa già nella prima elegia del primo libro dei *Tristia* («venit in hoc illa fulmen ab arce caput», *trist.* 1, 1, 72: «da quel colle è venuto il fulmine sul mio capo»), definendo poi sé stesso timoroso

⁶ Vd. C. Di Giovine, *Metafore e lessico della relegazione. Studio sulle opere ovidiane dal Ponto*, Roma 2020, pp. 77-78.

come una colomba che ferita dagli artigli dello sparviero, è spaventata al minimo fruscio di ali («terretur minimo pennae stridore columba, / unguibus, accipiter, saucia facta tuis», *ibid.* vv. 75-76: «la colomba è spaventata dal minimo fruscio di ali, ferita, o sparviero, dai tuoi artigli»; «me quoque, quae sensi, fateor Iovis arma timere: / me reor infesto cum tonat., igne peti», *ibid.*, vv. 81-82: «anche io confesso di temere le armi di Giove che ho sperimentato; quando tuona, immagino di essere colpito dal funesto fulmine»). Ebbene, non proprio negli stessi termini, ma in Seneca lo spavento di quanti sono vicini al luogo in cui è caduto un fulmine e rimangono storditi è poco dopo assimilato allo spavento degli uccelli al rumore di una fionda pur vuota: lo spavento solo per il *sonus*, per il *crepitus* senza che si sia colpiti.

Particolarmente notevole poi è quanto leggiamo in *trist.* 1, 9, 21-22: la *domus* di Ovidio è stata colpita dal fulmine e quanti la frequentavano ora si danno alla fuga temendone il crollo (*ruina*); temono i «fulmina, quorum / ignibus adflari proxima quaeque solent» («dal fuoco dei quali tutto ciò che è vicino suole essere toccato»). Si tratta del *contagium* di cui si legge in *trist.* 5, 4, 33-38 (specialmente i vv. 33 «cumque alii fugerent subitae contagia cladis» e 37 «quamvis attonitus», dove *attonitus* indica lo stordimento che Seneca esprime con *obstipuit*) e in *Pont.* 3, 27. Di quest'ultima elegia, indirizzata a Cotta, si leggano in particolare i versi 9-14:

Cum feriant unum, non unum fulmina terrent
iunctaque percusso turba pavere solet.
Cumque dedit paries venturae signa ruinae,
sollicito vacuus fit locus ille metu.
Quis non e timidis aegri contagia vitat
vicinum metuens ne trahat inde malum?

«mentre colpiscono uno solo, non uno solo i fulmini spaventano, e la folla vicina al colpito suole aver paura. E quando una parete ha dato dei segni di un prossimo crollo, quel luogo si svuota per una preoccupata paura. Chi tra i paurosi non evita

⁷ Altre volte nella poesia ovidiana della relegazione compare il termine *contagium*, ma in riferimento alla connessione tra *mens aegra* e corpo (*trist.* 3, 8, 25; 5, 13, 3) o ai libri dell'*Ars amatoria* contagiati dalla disgrazia di Ovidio (*trist.* 3, 14, 17) o al rischio che la sventura di Ovidio possa 'contagiare' gli anni della *uxor Fabia* (*trist.* 5, 5, 25).

il contagio di un malato, temendo di trarre da lì una malattia ravvicinata?».

In Ovidio si sottolinea come il fulmine colpisca uno ma terrorizzi molti; allo stesso modo Seneca contrappone *unum* colpito e *ceteros* spaventati: la paura e il sospetto non si conciliano per il filosofo con la felicità.

Quella felicità che per Seneca comporta certo il perseguimento della virtù come unico vero bene, ma anche comportamenti generosi nei confronti del prossimo che vanno ben al di là del semplice non fare il male ai nostri simili, che è davvero troppo poco! Fa quasi impressione leggere un passo come *Epist. ad Luc.* 95, 51 s., il cui il porgere la mano al naufrago rientra – insieme all’indicare la via a chi l’ha smarrita e al dividere il proprio pane con chi ha fame – tra i doveri morali di chi ben sa che la natura ci ispirò il reciproco amore e ci fece socievoli:

Quantulum est ei non nocere cui debeas prodesse! Magna scilicet laus est si homo mansuetus homini est. Praecipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriante panem suum dividat? ... Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit.

PAOLO ESPOSITO

Fraterno primi maduerunt sanguine muri

Abstract: At the beginning of his epic poem (v. 95) Lucan traces the origin of a long series of bloodsheds between fellow citizens and brothers in the history of Rome to the fratricide of Remus. This paper focuses on the antecedents (especially Catullus, Lucretius, Virgil, Horace) in Lucan's revival of the motif, who develops the argument in a new perspective.

Keywords: Lucan; Brotherly blood; Crime; Guilt

Nel passare in rassegna le cause dei «bella plus quam civilia»¹, Lucano afferma con sicurezza, che è stata Roma stessa la causa dei suoi mali (v. 85: «tu causa malorum»), dal momento che ha pensato, col primo triumvirato, alla spartizione del potere tra tre persone. Il potere, questo il pensiero del poeta, da sempre, non tollera di essere condiviso (vv. 92-93: «nulla fides regni sociis, omnisque potestas / inpatiens consortis erit»). E si viene così al cuore del problema, con l'indicazione di come tutto sia riconducibile ad una spiegazione ultima, che è interna alla storia di Roma, se solo si risalga alla sua fondazione. Non c'è dubbio, infatti, che, all'origine di tutto, la causa prima di una sorta di condanna, per i Romani, a rivivere lo scontro intrafamiliare e a dar vita allo spargimento di sangue di concittadini e di consanguinei dipenda, per Lucano, dal vero archetipo di questa situazione, identifi-

* Una versione ampliata di questo testo apparirà in un capitolo di un mio libro in uscita presso la Casa editrice ETS di Pisa (P. Esposito, *Il racconto della strage. Le battaglie nel 'Bellum civile' di Lucano*, cap. 8).

¹ Il motivo occupa i vv. 67-182 del I libro del poema. Per una compiuta comprensione di questa sezione, si rinvia a Lucan, *De Bello Civili Book I*, ed. P. Roche, Oxford 2009, pp. 146-203.

cato da lui senza incertezze nel fratricidio di Romolo, precedente piuttosto ingombrante, che gettava un'ombra sulla fondazione della città. Soprattutto, da quel gesto partiva una catena di sanguinosi scontri tra Romani, quasi a scontare, pur senza averne colpa, il comportamento del loro padre fondatore. Ecco la celebre *sententia* che definisce sinteticamente, in un celebre verso aureo, il concetto (1, 95): «Fraterno primi maduerunt sanguine muri». L'idea non è un'invenzione di Lucano, che la trovava ben definita e consolidata già in età augustea, ad esempio in Livio e soprattutto in Orazio, che a loro volta recepivano riflessioni risalenti all'età repubblicana. Ma nella ripresa del motivo, ed in una sua formulazione particolarmente sintetica ed efficace, c'era l'intento evidente di fare di questo mito l'archetipo della furia fraticida a Roma, così come dello scontro intestino tra Mario e Silla il precedente più immediato di quello tra Cesare e Pompeo. Bisogna però andare oltre Orazio, per ricostruire la genesi e lo sviluppo letterario del motivo, dal momento che in Catullo, Virgilio e Lucrezio l'immagine di un fratello che uccide un fratello, anche se non riferita alla vicenda di Romolo e Remo, viene adoperata come un comodo paradigma per alludere alle guerre civili.

Procediamo con ordine. Vale la pena, forse, di partire da Lucrezio, che aveva già indicato, tra le motivazioni della forsennata scalata al potere a tutti i costi, fino a giungere all'uccisione di parenti e concittadini, la falsa paura della morte (3, 68-73):

Unde homines dum se falso terrore coacti
effugisse volunt longe longeque remosse,
sanguine civili rem conflant divitiasque
conduplicant avidi, caedem caede accumulantes;
crudeles gaudent in tristi funere fratris
et consanguineum mensas odere timentque².

² Per un approfondimento dei contenuti del brano si vedano Titi Lucreti Cari *De rerum natura* libri sex, ed. C. Bailey, vol. II, Commentary, Books I-III, Oxford 1947, p. 1001; Lucretius, *De rerum natura*, book III, ed. by E. J. Kenney, Cambridge 2014², pp. 86-87. Della guerra civile in Lucrezio si occupa S. McConnell, *Lucretius and Civil Strife*, «Phoenix» 66 (2012), pp. 97-121.

Nel trattare il tema delle lotte intestine e sanguinose all'inizio del libro 3, Lucrezio attribuisce l'avarizia e il cieco desiderio di onori dell'umanità (3, 59: «avarities et honorum caeca cupido») alla paura della morte. Questa paura, a sua volta, è rappresentata come una sorta di malattia (3, 1070: «morbi»). Nel tentativo di sfuggire alla morte in questo stato d'animo malato, «gli avari accumulano ricchezze con sangue civile e aumentano i tesori» (3, 70-71: «sanguine civili rem conflant divitiasque / conduplicant avidi»). Gli avari si dedicano al fratricidio (3, 72), un'azione che ricorda il sacrificio di Ifigenia nel libro 1 e, più in generale, la violenza interfamiliare della tradizione di Romolo e Remo. Tormentati dall'invidia (3, 75: «invidia»), coloro che perpetrano questa violenza civile ricorrono ad «accumulare omicidi su omicidi» (3, 71: «caedem caede accumulantes»).

Il delitto tra consanguinei, pur essendo comunque riconducibile al tema della guerra civile, è collocato da Lucrezio in una più ampia cornice, tra le conseguenze della sciagurata brama di potere e di ricchezza, il che conferisce alla sua concezione un'evidente patina tragica.

Anche in Catullo (64, 397-406) affiora un simile uso dell'immagine delle mani macchiate di sangue fraterno, in un sintetico quadro del processo di progressiva decadenza morale dell'umanità, anche se con inevitabile allusione, ancora una volta, alle guerre intestine:

Sed postquam tellus scelere est imbuta nefando,
iustitiamque³ omnes cupida de mente fugarunt,
perfudere⁴ manus fraterno sanguine fratres
destitit exstinctos natus lugere parentes,
optavit genitor primaevi funera nati
liber ut innuptae poteretur flore novercae,
ignaro mater substernens se impia nato
impia non verita est divos scelerare parentes,
omnia fanda nefanda malo permixta furore

³ Cfr. Ov. *fast.* 1, 249: «nondum iustitiam facinus mortale fugarat».

⁴ Lo stesso verbo e la stessa immagine in Lucr. 3, 72 («crudeles gaudent in tristi funere fratris»; citato *supra*); Verg. *georg.* 2, 510 («gaudent perfusi sanguine fratrum»).

iustificam nobis mentem avertere deorum⁵.

Lo stesso motivo, ed in una forma molto simile, si ritrova nella sezione del secondo libro delle *Georgiche*, occupata dal μακαρισμός della vita degli *agricolae*. Si comincia col dire che essi non sono soggetti al rischio della discordia che porta alla separazione e alla diffidenza tra fratelli (vv. 495-496):

illum non populi fascēs, non purpura regum
flexit et **infidos agitans discordia fratres**⁶.

Subito dopo, al termine di un rapido quadro allusivo ad un altro dei mali che tormentano quanti, a differenza dei beati contadini, perseguono il successo e la gloria, si giunge a dire che costoro provano piacere persino nel macchiarsi del sangue dei fratelli, con palese riferimento alla guerra civile:

⁵ Tutta la scena è evidentemente esemplata su Hes. *erg.* 171-199. Per un commento puntuale della pericope catulliana si rinvia a R. Ellis, *A commentary on Catullus*, Cambridge 1876 (= rist. 2010), pp. 284-285. Non diversamente da Lucrezio e da Catullo, Ovidio descriveva così gli aspetti degenerativi dell'età del ferro (*met.* 1, 144-148): «non hospes ab hospite tutus, / non socer a genero; ferrum quoque gratia rara est; / imminet exitio vir coniugis, illa mariti; / lurida terribiles miscent acornita novercae, / filius ante diem patrios inquit in annos». Il passo è citato da Seneca, in *ira* 2, 9, 1 ss. (e ripreso in *ben.* 5, 16, 3), in un discorso che si estende ben presto al tema delle guerre civili cui, secondo Seneca, Ovidio avrebbe qui solo alluso, senza trattare in maniera esplicita e compiuta questo tema. Ma la riflessione senecana sulle guerre civili e la loro condanna esplicita traspaiono da tutta una serie di altri luoghi delle sue opere (cfr., ad esempio, *ira* 3, 2, 1 ss.; *prov.* 3, 7-8; *ben.* 6, 3, 2). Alla condanna, insieme, della degenerazione dei costumi e delle guerre civili che di quelle erano una manifestazione avrebbe dedicato la sua attenzione anche Manilio (cfr. 2, 596-607 ma soprattutto 1, 908-912: «cum ducibus iurata cruentis / arma Philippeos implerunt agmine campos. / Vixque etiam sicca miles Romanus harena / ossa verum lacerosque prius super astitit artus, / imperiumque suis conflixit viribus ipsum»). Per una disamina complessiva dell'intreccio tra questi testi si rinvia a P. Esposito, *Una citazione ovidiana in Seneca*, «Vichiana» 18 (1989), pp. 52-62.

⁶ Si tratta, secondo Virgil, *Georgics*, vol. I, Books I-II, ed. R. F. Thomas, Cambridge 1988, p. 255 – che cita i precedenti di Lucr. 3, 70-72 e Catull. 64, 399 – di «a conventional paradigm for civil war». Va ricordato che l'analogia tra questo passo virgiliano e Lucrezio era già stata notata in Macr. *Sat.* 6, 2, 14.

hic stupet attonitus rostris, hunc plausus hiantem
per cuneos geminatus enim plebisque patrumque
corripuit; **gaudent perfusi sanguine fratrum**⁷.

Il filo conduttore del motivo, come fin qui ricostruito, appare in tutta la sua evidenza, e può dirsi consolidato nella sua formale ripetitività. Non va però sottovalutato che si tratta, fino a questo momento, della riproposizione di riflessioni generali, di taglio filosofico, sulle degenerazioni dell'ambizione e della sete di potere, di cui non è facile scorgere una dipendenza univoca da una sola scuola o corrente di pensiero. Il che non vuol dire che ci sia necessariamente un riferimento sicuro ad una precisa condizione storica, caratterizzata da disordini intestinali.

Ad un certo punto, però, il motivo di questa *deprecatio* compie un salto di qualità o, meglio, passa da un orizzonte filosofico ad una contestualizzazione storico-politica piuttosto precisa.

È quanto accade nel primo libro delle *Georgiche*, laddove si accenna al versamento di sangue fraterno, ossia ad ulteriori scontri civili che alcuni segni premonitori annunciavano a Roma all'indomani dell'uccisione di Giulio Cesare, con preciso riferimento a Filippi considerata come teatro di due diversi scontri tra Romani, il primo dei quali avvenuto, in realtà, a Farsàlo⁸:

⁷ Verg. *georg.* 2, 508-510.

⁸ Si tratta, com'è noto, di un'evidente inesattezza geografica, che confonde, o meglio assimila, due località diverse, Farsàlo e Filippi, venendo a costituire un riferimento destinato ad avere fortuna in ambito letterario, verosimilmente perché, la sovrapposizione delle due battaglie ne rafforzava l'efficacia evocativa e ne esaltava la natura di eventi dolorosi e particolarmente orrendi proprio per la loro ripetitività; cfr. P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*, Kommentar von F. Bömer, Buch XIV-XV, Heidelberg 1986, pp. 822 ss., cita tutta una serie di altri esempi di analoga confusione tra le due località (*eleg. in Maecenatem*, 43; Petron. 121, v. 111; Lucan. 7, 847; Iuv. 8, 242). Sull'argomento si veda ora S. Poletti, *Iterum Philippi. La 'doppiezza di Filippi' da Virgilio a Lucano*, in *Antike Erzähl- und Deutungsmuster. Zwischen Exemplarität und Transformation. Festschrift für Christiane Reitz zum 65. Geburtstag*, cur. S. Finkmann, A. Behrendt, A. Walter, Berlin - Boston 2018, pp. 91-120.

Ergo inter sese paribus concurrere telis⁹

Romanas acies iterum uidere Philippi.

Nec fuit indignum superis bis sanguine nostro

Emathiam et latos Haemi pinguescere campos¹⁰.

Il motivo, con qualche variazione, viene ripreso da Ovidio, che aggiunge all'elenco Modena, la guerra con Sesto Pompeo e la vittoria di Azio¹¹:

illius auspiciis obsessae moenia pacem

victa petent Mutinae, Pharsalia sentiet illum,

Emathiiue iterum madefient caede¹² **Philippi,**

et magnum Siculis nomen superabitur undis

Romanique ducis coniunx Aegyptia taedae

non bene fisa cadet, frustra que erit illa minata,

servitura suo Capitolia nostra Canopo¹³.

Il concetto di empietà connesso all'uso di armi in guerre civili è costante nella produzione virgiliana. Eccone l'esemplificazione, che attinge in gran parte al finale delle *Georgiche* col tono cupo che segna gli infausti segnali di guerre intestine all'indomani dell'uccisione di Cesare, laddove in un passo del VI dell'*Eneide* si alluderebbe alla guerra vittoriosamente condotta da Augusto e Agrippa contro Sesto Pompeo:

ille etiam extincto miseratus Caesare Romam,

⁹ Se ne ricorderà Lucano in 1, 6-7: «infestisque obvia signis / signa, pares aquilas et pila minantia pilis». Si veda in proposito S. Mariotti, *Un'imitazione enniana in Ovidio*, in *Hommages à M. Renard*, I, cur. J. Bi-bauw, Bruxelles 1969, pp. 608-609 (= Id., *Lezioni su Ennio*, Urbino 1991, pp. 127-129).

¹⁰ Verg. *georg.* 1, 489-492.

¹¹ Analoga elencazione già in Prop. 2, 1, 27-34.

¹² La *iunctura* risale a Catull. 64, 368: «Alta Polyxenia **madedfient caede** sepulcra». Il verbo si trova adoperato ancora da Ovidio, abbinato al sostantivo *sanguis* o ad aggettivi da questo derivati, in *met.* 4, 126 («madedfactaque sanguine»); *met.* 13, 388-389 («quique cruore / saepe Phrygum maduit, domini nunc caede madebit»); *met.* 14, 408 («sparsaque sanguineis maduerunt pabula guttis»).

¹³ Ov. *met.* 15, 822-828.

cum caput obscura nitidum ferrugine textit¹⁴
impiaque aeternam timuerunt saecula¹⁵ noctem¹⁶.

Saevit toto **Mars impius¹⁷** orbe¹⁸.

Satis iam pridem sanguine nostro
Laomedontae luimus periuria Troiae¹⁹.

Quique ob adulterium caesi, quique **arma secuti**
impia²⁰ nec veriti dominorum fallere dextras²¹.

Lo stato d'animo e l'atteggiamento complessivo del finale del I delle *Georgiche* è considerato dalla critica un punto di riferimento certo di Hor. *carm.* 1, 2²². Li accomuna il richiamo a

¹⁴ In *The Works of Virgil*, with a Commentary by J. Conington and H. Nettleship, vol. I, *Eclogues and Georgics*, revised by R. Haverfield, London 1898 (= rist. Hildesheim - New York 1979), p. 218, dopo aver ricordato che qui Virgilio allude all'eclissi solare che effettivamente si verificò nel novembre dell'anno in cui Cesare fu ucciso, segnalano che un'analoga descrizione dei prodigi verificatisi nella stessa occasione evocata da Virgilio si riscontra in Ov. *met.* 15, 789, mentre il passo virgiliano sarebbe diventato il referente di Lucan. 1,522 ss., dedicato alla descrizione dei prodigi che annunciavano la guerra civile.

¹⁵ Conington, Nettleship, *The Works* cit., *ad loc.* chiosano *mortalia...* *saecula* come «the impious race».

¹⁶ Verg. *georg.* 1, 466-468.

¹⁷ Conington, Nettleship, *The Works* cit., p. 222: «*Impius* is emphatic, as most of the wars of the time were connected directly or indirectly with the civil conflict».

¹⁸ Verg. *georg.* 1, 511.

¹⁹ Verg. *georg.* 1, 501-502. Vale la pena di riportare l'annotazione di Servio *ad loc.*: «LAOMEDONTEAE LUIMUS P. T. excusat Augusti tempora et eum dicit suis viribus compensare tanta damna rei publicae, quae ex maiorum vitiis descendisse confirmat: Horatius "neclegis inmeritis nocituram postmodo te natis fraudem committere" (Hor. *carm.* 1, 28. 9-10)». Conington, Nettleship, *The Works* cit., p. 222, rinviando ad Hor. *carm.* 3, 3, 21-22 («ex quo destituit deos / mercede pacta Laomedon») e ricordano la somiglianza del verso delle *Georgiche* con Aen. 4, 542: «Laomedontae sentis periuria gentis?».

²⁰ Cfr. P. Vergili Maronis *Aeneidos Liber Sextus*, with a commentary by R. G. Austin, Oxford 1986, p. 195.

²¹ Verg. *Aen.* 6, 612-613.

²² Si veda almeno R. G. M. Nisbet, M. Hubbard, *A Commentary on Horace Odes, Book I*, Oxford 1975, pp. 16 ss.

fenomeni strani e sorprendenti quali segni infausti e, soprattutto, un senso marcato di stanchezza per una serie di violenze e di conflitti, con tutte le conseguenze ad essi connesse. Ecco qui richiamati del carme oraziano i versi più significativi per la tematica che qui si affronta (vv. 1-6; 21-24; 29-30; 50-52):

Iam satis terris nivis atque dirae
grandinis misit Pater et rubente
dextera sacras iaculatus arces
terrui Urbem,

terrui gentis, grave ne rediret
saeculum Pyrrhae nova monstra questae
(...)

Audiet civis acuisse ferrum,
quo graves Persae melius perirent,
audiet pugnas vitio parentum
rara iuventus.

(...)
Cui dabit partis scelus expiandi²³
Iuppiter?

(...)
hic ames dici pater atque princeps,
neu sinas Medos equitare inultos²⁴
te duce, Caesar.

Compaiono qui tutti gli elementi topici del repertorio della deprecazione delle guerre civili: la loro natura scellerata e sacrilega, le perdite da esse causate tra la popolazione romana, la devastazione dei territori, lo spreco di energie da destinare più utilmente all'allargamento e al consolidamento dei confini dell'impero, l'impossibilità di continuare a sopportarne ancora la prosecuzione. Notevole, tra le spiegazioni del conflitto avanzate, la segnalazione di una colpa da scontare, che non è esplicitata, ma sembra non riconducibile al

²³ Vd. Nisbet, M. Hubbard, *A Commentary cit.*, ad loc.: «The guilt of civil war».

²⁴ Cfr. R. Seager, *Neu sinas Medos equitare inultos: Horace, The Parthians and Augustan Foreign Policy*, «Athenaeum» 58 (1980), pp. 103-118; in generale, sul rapporto Orazio-Lucano, vd. D. Groß, *Plenus litteris Lucanus. Zur Rezeption der horazischen Oden und Epoden in Lucans Bellum Civile*, Rahden 2013.

troppo remoto e soprattutto mitico spargiuro di Laomedonte, al tempo dell'edificazione delle mura di Troia, come invece si vede nel finale del I libro delle *Georgiche*.

Il verso virgiliano si colloca all'interno di una preghiera rivolta proprio a Romolo, al quale certo, anche se ne avesse avuto l'intenzione, il poeta non avrebbe potuto, in questo contesto, imputare la genesi delle guerre civili. Tutto al contrario, invece, nell'epodo 7 di Orazio, sarebbe stato fuori luogo attribuire la prima origine delle guerre intestine non alla coppia di fratelli costituita da Romolo e Remo, ma allo spargiuro re troiano Laomedonte²⁵.

Mette conto sottolineare ancora la forma particolare con cui viene rappresentata, nei vari contesti ed in diversi autori, l'immagine del sangue fraterno e di come esso bagni, impregnandole di sé, di volta in volta, le mura, le mani e le terre teatro degli scontri tra familiari. Anche la scelta lessicale si mette al servizio di una ricercata rappresentazione visiva, col suo ricorso a vocaboli idonei a dare l'idea del grondare, dell'impregnare, del macchiare («maderunt», «perfudere», «perfusi», «pinguere», «pinguior», «hauserunt», «imple-runt»). Ma, al contempo, si cerca a più riprese di rendere l'idea del macchiarsi di sangue fraterno come segno di azione delittuosa e sacrilega, come una sorta di espiazione e insieme di condanna a ripetere il gesto di Romolo verso il fratello, in un processo all'infinito.

E in effetti il poeta che, prima di Lucano, offre la sintesi più efficace dello *scelus* o *nefas* civile e di tutte le sue catastrofiche conseguenze è proprio Orazio, almeno il 'primo' Orazio. A lui in particolare si deve la messa a fuoco del motivo dell'origine primigenia del *nefas* civile, da far risalire al fratricidio commesso da Romolo. Orazio affronta più volte il tema delle guerre civili a Roma, ma soprattutto nell'epodo 7²⁶ denuncia la prima origine del male.

²⁵ Si veda anche Hor. *carm.* 1, 35, 33-34: «heu heu, cicatricum et et sceleris pudet / fratrūque».

²⁶ Ovviamente va tenuto in conto anche l'epodo 16 (su cui si veda Horace, *Epodes*, ed. D. Mankin, Cambridge 1995, pp. 150-152.), che pure tratta la stessa tematica, ma non affronta esplicitamente il motivo della reiterazione del conflitto civile a Roma come espiazione di una

I primi 10 versi sono dedicati a lamentare l'eccesso di sangue romano versato e il vantaggio derivato ai popoli stanziati ai confini dell'impero dalle energie profuse dai Romani nelle lotte interne, che hanno lasciato i loro nemici esterni liberi da ogni preoccupazione di invasione o di asservimento:

Quo, quo scelesti ruitis? Aut cur dexteris
 aptantur enses conditi?
 Parumne campis atque Neptuno super
 fusum est Latini sanguinis²⁷,
 non ut superbas invidae Karthaginis
 Romanus arces ureret,
 intactus aut Britannus ut descenderet
 sacra catenatus via,
 sed ut Secundum vota Parthorum sua
 Urbs haec periret dextera?²⁸

È però nel finale del componimento che si incontra il punto che qui interessa di più, ossia la ricerca dell'origine remota di tutto:

sic est: **acerba fata Romanos agunt**
scelusque²⁹ fraternae necis,

colpa originaria. Sulle consonanze tra il proemio lucaneo e l'epodo 7 di Orazio si sofferma J. Bartolomé, *El proemio de la Farsalia de Lucano y su recepción*, «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos» 29 (2009), pp. 25-44, soprattutto p. 37.

²⁷ Il rinvio obbligato è a Hor. *carm.* 2, 1, 29-30 e a Verg. *georg.* 1, 491-492.

²⁸ Analoga rappresentazione, benché in forma più sintetica, in Hor. *carm.* 2, 1, 29-32: «Quis non Latino sanguine pinguior / campus sepulcris **impia proelia** / testatur auditumque Medis / Hesperiae sonitum ruinae?». Su questo brano si veda R. G. M. Nisbet, M. Hubbard, *A Commentary on Horace Odes, Book II*, Oxford 1978, pp. 26-27. In R. G. M. Nisbet, N. Rudd, *A Commentary on Horace, Odes, Book III*, Oxford 2004, p. 282, si osserva, giustamente, che in Hor. *carm.* 3, 24, 25-28 («O quisquis volet impias / caedis et rabiem tollee civicam, / si quaeret Pater Urbium / suscribi statuis, indomitam audeat / refrenare licentiam») il poeta dice che «anybody who is going to eradicate civil strife must curb permissiveness».

²⁹ A proposito di *scelus*, val la pena di riportare le osservazioni di Mankin, *Horace, Epodes cit.*, pp. 151-152: «both the crime' of fratricide and the 'curse' arising from the crime... *scelus* is almost a technical

ut inmerentis fluxit in terram Remi
sacer nepotibus cruor³⁰.

In questi, che sono gli ultimi quattro versi del componimento, Orazio offre la sua interpretazione dei mali che affliggono da troppo tempo Roma: tutto viene ricondotto alla morte di Remo, un fratricidio. Come accade nelle tragedie greche, un crimine o un peccato originale commesso dal fondatore di una grande casata non può restare senza conseguenze. La maledizione che consegue al crimine induce nei discendenti una sorta di fatale propensione a commettere o ripetere lo stesso peccato del fondatore o dell'antenato. Questo in sostanza il messaggio dell'Epodo 7. Orazio sta dicendo che l'omicidio del fratello innocente da parte di Romolo, in quanto azione di un padre fondatore, ha condannato i Romani, suoi discendenti, ad un destino amaro, che li spinge a ripetere il fratricidio primigenio. La loro colpa è ereditaria e inconsapevole, a differenza di quella di Romolo, che è senza precedenti e intenzionale. Il crimine è il fratricidio, mentre la pena che ne deriva è la ripetizione, su scala più vasta, del primo delitto³¹.

Poco prima, ai vv. 13-14 dello stesso epodo, Orazio aveva proposto tre possibili spiegazioni della propensione dei Romani allo scontro fratricida, individuate, in successione, nel *furor*, in un'*acrior vis*, in una *culpa*:

furorne caecus, an rapit vis acrior,

term for civil war» (che rinvia a questo punto a Hor. *carm.* 1, 2, 29; 1, 35, 33-34; 3, 24, 50; Cic. *Lig.* 17-18; Verg. *buc.* 4, 13; *georg.* 1, 506; Lucan. 1, 2).

³⁰ Hor. *epod.* 7, 17-20.

³¹ Molto opportunamente, M. Pohlenz, *Causae civilium armorum*, in *Ἐπιτύμβιον*, cur. H. Swoboda, Reichenberg 1927, pp. 201-210, osservava che Lucano, quando in 1, 95 ricorda il fratricidio collegato alle origini di Roma, sta rievocando proprio quel clima cupo che segna la chiusa dell'epodo 7 di Orazio, proprio quel sentimento tenebroso ed oppressivo, che nemmeno Virgilio, con la bellissima definizione della *pax augustea* come quella in cui «Remo cum fratre Quirinus iura dabunt» (*Aen.* 1, 292), era riuscito a cancellare.

an culpa?³²

La struttura trimembre delle interrogazioni, che è anche una sorta di spiegazione multipla del fenomeno oggetto di analisi, porterebbe a convogliare l'attenzione, quasi inevitabilmente, sull'ultima delle tre ipotesi, quella appunto della colpa. Ma conviene provare a spiegare le tre possibili ipotesi senza volerle necessariamente tra loro alternative e inconciliabili, ipotizzando che possano indicare tre componenti di un'unica realtà, certamente complessa. In tal senso, allora, il *furor caecus* sarebbe la follia che spinge i Romani ad accanirsi contro loro consanguinei; con *vis acrior* si alluderebbe ad una sorta di forza superiore, divina o del fato, alla quale l'uomo non può opporre resistenza; la *culpa* è un difetto, un *vitium*, che attiene direttamente e senza dubbio alla responsabilità dell'uomo. Ma forse, collegando la serie delle interrogazioni con i versi immediatamente susseguenti, si può trovare in questi una sorta di scioglimento o di risposta ai quesiti. In breve, la *culpa* (v. 14) è il crimine intenzionale, lo *scelus* di Romolo che, attraverso l'azione della *vis acrior* (v. 13), identificabile con gli *acerba fata*, provoca tra i Romani («agunt Romanos») una periodica pazzia cieca («furor caecus») che sfocia nelle guerre civili.

Di indubbio rilievo è la circostanza di un rinvio proprio a Lucan. 1, 95 nell'esegesi all'epodo oraziano contenuta nello Pseudo Acrone. Si tratta della nota al verso 17, che val la pena di riportare:

ACERBA FATA ROMANOS A. Hoc est: tamquam illis tacentibus ipse intellexerit belli civilis originem inde in nepotes tractam, quia occiso fratre Romulus parricidium perpetravit, unde: "Fraterno primi maduerunt sanguine muri".

Questo rinvio a Lucano in relazione all'epodo 7 è importante perché rappresenta uno dei primi momenti della consapevolezza di un evidente legame esistente tra alcuni tratti dell'ideologia politica di Lucano ed Orazio, in relazione proprio all'interpretazione delle guerre civili ed alle loro più pro-

³² Per un'utile sintesi sul rapporto tra colpa ed espiazione nell'epodo 7 di Orazio si veda R. W. Carrubba, *The Curse on the Romans*, «TAPA» 97 (1966), pp. 29-34.

fonde motivazioni. D'altro canto, non va dimenticato che l'atteggiamento critico di Orazio nei confronti della reiterata tendenza dei Romani a dar vita a conflitti interni si ritrova in forma molto simile in Lucano, per la sua scoperta tendenza a riproporre tematiche proprie della poesia augustea, in particolare quelle che tentavano un'analisi del periodo delle guerre civili o delle loro funeste conseguenze, con l'ambizione di proporsi quasi come un contemporaneo dei suoi illustri predecessori del tempo di Augusto.

Se però si deve allo Pseudo Acrone l'indicazione della consonanza di pensiero tra Orazio e Lucano, con lo stesso *corpus* di note concordano le annotazioni di Porfirione per quanto attiene alla spiegazione dello scellerato comportamento dei Romani. Eccone l'esegesi al v. 17 dell'epodo oraziano:

SIC EST: ACERBA FATA ROMANOS AGVNT. Eleganter, quasi tandem invenit furoris huius causam, intulit 'sic e<st'>. N<a>m est sensus: 'sine dubio hoc est: fato agimur ad hoc bellum supplicium pendentes ob caedem Romuli in fratrem admissam'.

D'altro canto, i moderni commentatori di Orazio non hanno mancato di sottolineare la consonanza dei motivi della deprecazione delle guerre civili da lui utilizzati con analoghe sottolineature presenti nel poema di Lucano, con particolare riguardo per la parte iniziale del I libro del *Bellum Civile*, quella appunto in cui si affronta il tema delle *causae civilium armorum*. Analogo riscontro si ha sul versante della critica lucrena, che non ha mancato di indicare una serie di consonanze tra l'epos di Lucano e le composizioni oraziane che toccano il tema delle guerre civili, al punto che ormai il poeta augusteo è entrato di diritto nella schiera dei suoi modelli.

In particolare, la *sententia* da cui siamo partiti, che denuncia che la causa di tutto non va ricercata al di fuori di Roma, perché si deve identificare col sangue del fratricidio commesso da Romolo, potrebbe essere a buon diritto intesa come lo sviluppo e la chiarificazione definitiva della serie incalzante di interrogativi che nell'epodo 7 si sforzavano di capire la genesi dei conflitti interni. Ebbene, Lucano sembra voler proprio partire dallo spunto fornito da Orazio per superarlo: quello che nell'altro era un possibile movente, diventa in lui il vero e principale movente. La sua è una sorta di lettura

estensiva, una messa in chiaro di quanto nell'altro è solo insinuato, forse per una comprensibile prudenza³³.

Ma per comprendere appieno la portata dell'operazione condotta da Lucano si deve partire dalla maniera in cui in età augustea veniva proposta la narrazione della fondazione di Roma e dello scontro mortale tra i due gemelli Romolo e Remo. Il quadro che emerge è abbastanza variegato e denuncia mutamenti e oscillazioni nella ricostruzione della leggenda, determinate dal rapporto tra gli scrittori e Ottaviano/Augusto, in conseguenza della loro più o meno compiuta adesione alle sue direttive ed alla loro volontà di identificarvi o di assecondarle. Così, se Virgilio tende ad ignorare la versione del fratricidio primigenio, Orazio, soprattutto nella prima fase della sua produzione, non esita a riproporla, pur inserendola in un quadro più generale di condanna delle guerre civili, che chiama in causa, senza scusanti ed alibi, le responsabilità dei cittadini romani nella loro persistente tendenza a reiterare i conflitti intestini. In seguito, però, lo stesso Orazio avrebbe evitato espliciti riferimenti al fratricidio³⁴. Più ambigua la posizione di Livio, che offre delle origini di Roma versioni alternative, affiancando a quella che chiamava in causa direttamente la responsabilità fratricida di Romolo una versione che invece lo scagionava, attribuendo ad altri l'eliminazione di Remo. Altrettanto ambiguo l'atteggiamento di Ovidio nei *Fasti*, all'interno dei quali, ad una prima fase (2, 133-144) in cui si ripropone la versione tradizionale del mito che contemplava il fratricidio, segue una riproposizione molto diversa dell'episodio, che non nega la contrapposizione tra i due fratelli, ma attribuisce l'uccisione

³³ Non si può dimenticare che, nella ricostruzione delle ragioni presenti a monte della guerra civile di cui si occupa, Lucano traeva profitto certamente dalla tradizione storiografica, ossia da Sallustio e da Livio, ma anche Seneca padre, con le sue per noi perdute *Historiae ab initio bellorum civilium*, di cui negli ultimi tempi sono state rinvenute tracce nei papiri ercolanesi (cfr. M. Ch. Scappaticcio, *Seneca the Elder and his Rediscovered Historiae ab initio bellorum civilium. New Perspectives on Early-Imperial Roman Historiography*, Berlin - Boston 2020).

³⁴ Come si evince, tra gli altri, da *carm.* 3, 3, 15-16; 4, 8, 22-23; *epist.* 2, 1, 15-17.

di Remo ad un certo Celer (4, 837-844)³⁵. Augusto, d'altra parte, poneva agli intellettuali del suo tempo problemi non irrilevanti per quanto riguardava il suo rapporto con la figura di Romolo, di cui il sovrano tendeva ad appropriarsi nell'intento nemmeno tanto nascosto di inserirlo in cima ad una lunga catena di predecessori di cui aveva interesse a proporsi come erede e continuatore: in particolare, aspirava a proporsi come un nuovo Romolo, in quanto secondo fondatore o rifondatore di Roma. In quest'ottica si comprende come un Romolo fratricida non potesse trovar posto in questo albero genealogico, così come il padre adottivo, Giulio Cesare, dovesse essere riabilitato attraverso la condanna dei suoi uccisori a seguito della rimozione della sua presunta aspirazione alla tirannide, fino a sancire la sua divinizzazione, funzionale alla proclamazione del nuovo sovrano quale *divi filius*.

Non va poi nemmeno dimenticato che l'ultimo Cicerone non aveva mancato di esprimere giudizi pesanti su Romolo (*off.* 3, 40-41)³⁶:

Incidunt multae saepe causae, quae conturbent animos utilitatis specie, non, cum hoc deliberetur, relinquendane sit honestas propter utilitatis magnitudinem (nam id quidem improbum est), sed illud, possitne id, quod utile videatur, fieri non turpiter. Cum Collatino collegae Brutus imperium abrogabat, poterat videri facere id iniuste; fuerat enim in regibus expellendis socius Bruti consiliorum et adiutor. Cum autem consilium hoc principes cepissent, cognitionem Superbi nomenque Tarquiniorum et memoriam regni esse tollendam, quod erat utile, patriae consulere, id erat ita honestum, ut etiam ipsi Collatino placere deberet. Itaque utilitas valuit propter honestatem, sine qua ne utilitas quidem esse potuisset. **At in eo rege, qui urbem condidit, non item. Species enim utilitatis animum pepulit eius; cui cum visum esset utilius solum quam**

³⁵ Tutta la questione è affrontata in maniera puntuale ed esaustiva in F. Stok, *L'ambiguo Romolo dei Fasti*, in *Cultura poesia ideologia nell'opera di Ovidio*, cur. I. Gallo, L. Nicastri, Napoli 1991, pp. 183-212 (rist. in *Ovidius παρωδήσας*, cur. G. Brugnoli, F. Stok, Pisa 1992, pp. 75-110), cui si rimanda anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

³⁶ Per un inquadramento complessivo dell'articolata e oscillante utilizzazione della vicenda dell'uccisione di Remo in età augustea si rinvia a A. Barcaro, *La morte di Remo in età augustea*, «RCCM» 49 (2007), pp. 29-48.

cum altero regnare, fratrem interemit. Omisit hic et pietatem et humanitatem, ut id, quod utile videbatur, neque erat, assequi posset, et tamen muri causa opposuit, speciem honestatis nec probabilem nec sane idoneam. Peccavit igitur, pace vel Quirini vel Romuli dixerim.

E che esistesse un filone abbastanza chiaro di valutazione complessivamente non positiva della figura di Romolo se ne rinviene traccia in un rapido ma significativo accenno presente in Giustino (22, 2, 8-10) a proposito di una serie di elementi non proprio commendevoli che, a suo giudizio, segnavano i primordi della città:

Quos autem homines Romanos esse? Nempe pastores, qui latrocinio iustis dominis ademptum solum teneant, qui uxores cum propter originis dehonestamenta non invenirent, vi publica rapuerint, qui denique urbem ipsam parricidio condiderint murorumque fundamenta fraterno sanguine adsperserint³⁷.

³⁷ Più sfumata la versione fornita da Livio, in cui sembra evidente il tentativo di sminuire il peso dell'imbarazzante versione del fratricidio, che pure non si nega, ma si attribuisce ad un'indistinta fama, si mette in primo piano una versione che attribuisce la fine di Remo ad un colpo ricevuto da qualcuno nel corso dei tumulti scoppiati dopo l'esito, non accettato da tutti, del responso augurale che avrebbe dovuto indicare a quale dei due fratelli spettasse il potere: «Ita Numitori Albana re permissa Romulum Remumque cupido cepit in iis locis ubi expositi ubique educati erant urbis condendae. Et supererat multitudo Albanorum Latinorumque; ad id pastores quoque accesserant, qui omnes facile spem facerent parvam Albam, parvum Lavinium prae ea urbe quae conderetur fore. Intervenit deinde his cogitationibus avitum malum, regni cupido, atque inde foedum certamen coortum a satis miti principio. Quoniam gemini essent nec aetatis verecundia discrimen facere posset, ut di quorum tutelae ea loca essent auguriis legerent qui nomen novae urbi daret, qui conditam imperio regeret, Palatium Romulus, Remus Aventinum ad inaugurandum templa capiunt. Priori Remo augurium venisse fertur, sex volturess; iamque nuntiatio augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset, utrumque regem sua multitudo consalutaverat: tempore illi praecepto, at hi numero avium regnum trahebant. Inde cum altercatione congressi certamine irarum ad caedem vertuntur; ibi in turba ictus Remus cecidit. Volgatior fama est ludibrio fratris Remum novos transiluisse muros; inde ab irato Romulo, cum verbis quoque increpitans adiecisset, "Sic deinde,

Risulta a questo punto più chiaro come Lucano, nel sottolineare che Roma fosse stata segnata, fin dalla sua fondazione, dal versamento di sangue fraterno, recuperava e rielaborava un'idea già consolidata. L'interpretazione ufficiale tendeva a sfumare sull'imbarazzante fratricidio primordiale, ignorandolo o sostituendolo con allusioni generiche e poco esplicite, ma in testi anticesariani o antiromani l'idea continuava a circolare. Questo accresce la portata provocatoria e dirompente della riproposizione operata da Lucano, che in questo caso raccoglie una tradizione già tardorepubblicana e poi augustea, liberandola da ambiguità, occultamenti e rivisitazioni, per riproporla in tutta la sua sgradevole brutalità. E si tratta di un'operazione coerente con l'ottica che informa tutto il poema lucaneo, che recupera molti tratti della propaganda augustea riflessi nella letteratura di quel periodo per svuotarli di significato, rivelandone la natura fittizia, ideologica e palesemente letteraria³⁸.

Nello stesso Lucano, poi, l'immagine del fratricidio primigenio all'origine di Roma era stata anticipata, secondo una tendenza inaugurata da Orazio, dalla considerazione di quante ulteriori conquiste, per terra e per mare, sarebbe stato possibile assicurarsi per i Romani col sangue da loro versato invece negli scontri civili:

Heu quantum terrae potuit pelagique parari
hoc **quem civiles hauserunt sanguine dextrae**³⁹.

quicumque alius transiliet moenia mea," interfectum. Ita solus potitus imperio Romulus; condita urbs conditoris nomine appellata» (1, 6, 3-7, 3).

³⁸ Tale dato è stato recentemente messo ben in evidenza da V. D'Urso, *Una definizione problematica: Lucano come 'anti-Virgilio'*, «BStudLat» 53.1 (2023), pp. 24-42. D'Urso, approfondendo un tema capitale della storia degli studi lucanei, quello del rapporto del *Bellum Civile* col modello virgiliano, propone una nuova lettura del complicato legame tra l'opera di Lucano e quella di Virgilio secondo la quale il gesto allusivo lucaneo si fa interprete del velato, ma cupo, pessimismo di Virgilio verso l'istituzione imperiale, atteggiamento che risulta presente, seppur tra le righe, nell'opera del Mantovano: Lucano esplicita ed esaspera tale prospettiva, dando vita ad un'epica antimperiale.

³⁹ Lucan. 1, 13-14.

Molto importante anche la rappresentazione delle stragi compiute da Silla e dai suoi, con accenti che sembrano dipendere piuttosto da vicino dai luoghi lucreziani, catulliani e virgiliani già in precedenza richiamati⁴⁰:

tum **data libertas odiis**, resolutaque legum
frenis **ira ruit**. Non uni cuncta dabantur
sed **fecit sibi quisque nefas**: semel omnia victor
iusserat. Infandum domini per viscera ferrum
exegit famulus, **nati maduere paterno**
sanguine, certatum est cui cervix caesa parentis
cederet, **in fratrum ceciderunt praemia fratres**⁴¹.

Più in là, nel IV del *Bellum Civile*, ritroviamo l'immagine del sangue parentale che bagna il terreno a proposito di un episodio di suicidio di massa di un contingente di soldati Cesariani intrappolati al largo della costa dalmata. La scena viene dal poeta paragonata a due *exempla* mitologici, quello di Cadmo e degli Sparti e quello di una delle imprese di Giasone, che riesce a far sì che i guerrieri nati dai denti di un drago si uccidano tra loro. E la sequenza si chiude con l'immagine dei solchi bagnati dal sangue dei fratelli, a conclusione di una vicenda significativamente introdotta dalla sottolineatura di come i Cesariani, lanciandosi gli uni contro gli altri per trovare la morte, riprodussero di fatto in un'unica azione, quasi simbolicamente, la natura sacrilega dell'intera guerra civile:

Concurrunt alii totumque **in partibus unis**
bellorum fecere nefas. Sic semine Cadmi
emicuit Dircaea cohors ceciditque suorum
vulneribus dirum Thebanis fratribus omen;
Phasidos et campis insomni dente creati
terrigenae missa magicis e cantibus ira
cognato tantos implerunt sanguine sulcos⁴².

C'è dunque in Lucan. 1, 95 un atteggiamento ben preciso, che trova il suo antecedente più calzante nel teatro greco,

⁴⁰ Si vedano almeno Lucr. 3, 72 («*crudeles gaudent in tristi funere fratris*»); Catull. 64, 399 («*perfudere manus fraterno sanguine fratres*»); Verg. *georg.* 2, 510 («*gaudent perfusi sanguine fratrum*»).

⁴¹ Lucan. 2, 145-151.

⁴² Lucan. 4, 548-555.

prima, e poi in quello di Seneca⁴³. In entrambi è presente il motivo della colpa paterna o degli antenati che ricadeva sui figli, destinati a rivivere, di generazione in generazione, lo *scelus* più antico, la cui espiazione sembrava infinita e si traduceva nell'essere trascinati a ripetere, senza accorgersene ma anche senza potersi sottrarre, il percorso sciagurato inaugurato dagli antenati. Si trattava in generale di un delitto avvenuto in epoca molto remota, che aveva segnato la nascita di un casato bagnandola nel sangue, dal quale sarebbe derivato altro sangue, che avrebbe segnato le generazioni a venire, accomunandole a quelle precedenti attraverso la ripetizione fatale delle stesse colpe già commesse. E bisogna riconoscere che questo paradigma, di natura squisitamente tragica, calza perfettamente con la prospettiva catastrofica che sostiene con coerenza l'intero sviluppo del *Bellum Civile*.

Merita qualche attenzione anche la ripresa dell'immagine proposta da Lucano nell'epica a lui posteriore⁴⁴. In essa si incontrano due esempi in cui il modello lucaneo sembra da presupporre, anche con diversa consistenza della ripresa dal predecessore. In Valerio Flacco (3, 391) si ritrova una chiara riproposizione, solo formale, del secondo emistichio lucaneo, a proposito di quanti si sono bagnati le mani di sangue senza volerlo⁴⁵: «quibus **invito maduerunt sanguine dextrae**».

⁴³ Cfr. l'affermazione contenuta in Aristot. *poet.* 1453a, 18 e19-1453b, 19-22, con la quale si sottolinea come nella tragedia greca in genere le azioni più gravi e delittuose avvengano proprio all'interno della famiglia ed in un ristretto numero di nuclei familiari: «νῦν δὲ περὶ ὀλίγας οἰκίας αἱ κάλλιστα τραγωδίαί συντίθενται... ὅταν δ' ἐν ταῖς φιλίας ἐγγένηται τὰ [20] πάθη, οἷον ἢ ἀδελφὸς ἀδελφὸν ἢ υἱὸς πατέρα ἢ μήτηρ υἷον ἢ υἱὸς μητέρα ἀποκτείνῃ ἢ μέλλῃ ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον δοῖν, ταῦτα ζητητέον». Ed è piuttosto evidente che maledizioni e colpa sono spesso, anche se non sempre, strettamente tra loro congiunte nel teatro greco.

⁴⁴ Un'importante messa a punto della ripresa del tema della guerra civile nella produzione letteraria, soprattutto epica, di età flavia è ora costituita da *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome*, cur. L. D. Ginsberg, D. A. Krasne, Berlin - Boston 2018.

⁴⁵ La ripresa da Lucano è segnalata in Valerius Flaccus, *Argonautica Book III*, ed. by G. Manuwald, Cambridge 2015, p. 170. Sui rapporti tra Lucano e Valerio Flacco, cfr. T. Stover, *Lucan and Valerius Flaccus: Re-routing the Vessel of Epic Song*, in *Brill's Companion to Valerius Flaccus*, cur. M. Heerink, G. Manuwald Leiden - Boston 2014, pp. 290-306.

Più calzante l'allusione di Stazio, che ricorda, a proposito degli avversari che minacciano Eteocle, oltre al re di Argo Adrasto, quel Tideo legato a Polinice da un patto di amicizia duraturo, ma che di fatto era esule dalla sua terra perché macchiatosi della colpa di aver ucciso il fratello: «**pollutus placuit fraterno sanguine Tydeus**»⁴⁶.

La lapidaria *sententia* del I libro di Lucano, dalla quale ha preso le mosse tutto questo discorso, era destinata a conoscere una fortuna tutta sua e ad assumere una valenza paradigma e quasi proverbiale anche oltre la prima età imperiale. Notevole, ad esempio, la sua presenza nel *De civitate Dei* di Sant'Agostino (15, 5), in cui la condanna del fratricidio di Romolo viene inserita all'interno della disamina dell'analoga grave vicenda di Caino e Abele⁴⁷. Agostino tiene a distinguere

⁴⁶ Stat. *Theb.* 2, 111-113. Stazio accetta palesemente la versione del mito che identificava nel fratricidio la colpa che aveva costretto Tideo a lasciare la sua Calidone per rifugiarsi ad Argo (*Theb.* 1, 401-403), laddove regnava una diffusa incertezza sull'esatta identità della sua vittima (o delle sue vittime), come è possibile verificare da quanto si legge, tra gli altri, in Diod. Sic. 4, 65, 1 ss: Apollod. 1, 8, 4-8, 5. Va aggiunto che la stessa scoliastica staziana non fa chiarezza sulla questione, perché, mentre in un primo tempo identifica nel fratello Toxeo la vittima di Tideo, poco dopo ci dice che ad essere stato ucciso da Tideo sarebbe stato un suo zio (cfr. Lact. Plac. *ad Stat. Theb.* 1, 401-402 e 402-403). Molto simile a quella del passo del II libro della *Tebaide* staziana è l'espressione che si trova, a proposito di Peleo esule a Trachis per aver ucciso il fratellastro Foco, in Ov. *met.* 11, 268-270: «**fraterno sanguine sontem** / expulsumque domo patria Trachinia tellus / accipit». Sui rapporti di Stazio con Lucano si vedano L. Micozzi, *Aspetti dell'influenza di Lucano nella Tebaide*, in *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, cur. P. Esposito, L. Nicastrì, Napoli 1999, pp. 343-387; L. Micozzi, *Memoria diffusa di luoghi lucanei nella Tebaide di Stazio*, in *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, cur. P. Esposito, E. M. Ariemma, Napoli 2004, pp. 137-151; P. Roche, *Lucan's De Bello Civili in the Thebaid*, in *Brill's Companion to Statius*, cur. W. J. Dominik, C. E. Newlands, K. Gervais, Leiden - Boston 2015, pp. 393-407.

⁴⁷ Per un'analisi approfondita dell'uso che Agostino fa del testo lucaneo nel commentare criticamente leggenda dell'uccisione di Remo da parte di Romolo, si rinvia a P. Starr, *La Pharsale de Lucain dans la pensée de Saint Augustine*, «*Gerión*» 29 (2011), pp. 229-238, che constitui-

le due tradizioni, in primo luogo perché quella latina sarebbe una sorta di derivazione da quella biblica, poi perché in quest'ultima ci sarebbe un confronto tra il cielo e la terra, il bene e il male, mentre nell'uccisione di Remo da parte di Romolo si verifica l'inevitabile necessario conflitto per il potere, che segna le leggi della città terrena:

Etiam Romana civitas fratricidio incepit. Primus itaque fuit terrenae civitatis conditor fratricida; nam suum fratrem civem civitatis aeternae in hac terra peregrinantem invidentia victus occidit. Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat huius terrenae civitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut Graeci appellant ἀρχετύπω, quaedam sui generis imago respondit. Nam et illic, sicut ipsum facinus quidam poeta commemoravit illorum, 'Fraterno primi maduerunt sanguine muri'. Sic enim condita est Roma, quando occisum Remum a fratre Romolo romana testatur historia; nisi quod isti terrenae civitatis ambo cives erant. Ambo gloriam de romanae reipublicae institutione quaerebant; sed ambo eam tantam, quantam si unus esset, habere non poterant. Qui enim volebat dominando gloriari, minus utique dominaretur, si eius potestas viro consorte minueretur. Ut ergo totam dominationem haberet unus, ablatus est socius, et scelere crevit in peius, quod innocentia minus esset et melius. Hi autem fratres Cain et Abel non habebant ambo inter se similem rerum terrenarum cupiditatem, nec in hoc alter alteri invidit, quod eius dominatus fieret angustior, qui alterum occidit, si ambo dominarentur (Abel quippe non quaerebat dominationem in ea civitate, quae condebatur a fratre), sed invidentia illa diabolica, qua invident bonis mali, nulla alia causa, nisi quia illi boni sunt, illi mali. Nullo enim modo fit minor accedente seu permanente consorte possessio bonitatis, immo possessio bonitas, quam tanto latius, quanto concordius individua sociorum possidet caritas. Non habebit denique istam possessionem, qui eam noluerit habere communem, et tanto eam reperiet ampliorem, quanto amplius ibi potuerit amare consortem. Illud igitur, quod inter Remum

sce una disamina complessiva delle citazioni lucanee nelle opere agostiniane, nel corso della quale si sottolineano alcune precise consonanze spirituali tra il vescovo di Ippona ed il poeta neroniano, il cui complesso e problematico rapporto con la religiosità tradizionale e con una serie di credenze proprie del mondo romano si atteggiava perfettamente all'intento agostiniano di criticare il paganesimo.

et Romulum exortum est, quemadmodum adversus se ipsam terrena civitas dividatur, ostendit; quod autem inter Cain et Abel, inter duas ipsas civitates, Dei et hominum, inimicitias demonstravit. Pugnant ergo inter se mali et mali; item pugnant inter se mali et boni: boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt. Proficientes autem nondumque perfecti ita possunt, ut bonus quisque ex ea parte pugnet contra alterum, qua etiam contra semetipsum; et in uno quippe homine caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem. Concupiscentia ergo spiritalis contra alterius potest pugnare carnalem vel concupiscentia carnalis contra alterius spiritalem, sicut inter se pugnant boni et mali; vel certe ipsae concupiscentiae carnales inter se duorum bonorum, nondum utique perfectorum, sicut inter se pugnant mali et mali, donec eorum, qui curantur, ad ultimam victoriam sanitas perducatur.

Non dissimile la concezione espressa in Orosio (2, 4, 1-4):

Anno post euersionem Troiae CCCCXIII, olympiade autem sexta, quae quinto demum anno quattuor in medio expletis apud Elidem Graeciae civitatem agone et ludis exerceri solet, urbs Roma in Italia a Romulo et Remo geminis auctoribus condita est. Cuius regnum continuo Romulus parricidio imbuat, parique successu crudelitatis sine more raptas Sabinas, improbis nuptiis confoederatas maritorum et parentum cruore dotavit. Itaque Romulus, interfecto primum avo Numitore dehinc Remo fratre, arripuit imperium urbemque constituit; regnum avi, muros fratris, templum soceri sanguine dedicavit; sceleratorum manum promissa impunitate collegit. Primus illi campus ad bellum forum urbis fuit, mixta simul externa civiliaque bella numquam defutura significans.

Interessante la presenza della *sententia* in uno scritto di Campanella (*Poetica*, pp. 366-367):

Dunque Omero fece il contrario del buono poeta, dando alla parte che ei chiama barbara e difenditrice del torto, qual fu Troia, un Ettore assai più bene accostumato che non è Achille nella pietà, nella modestia, nella clemenza e nella ragione di governare. Lucano poi, scrivendo guerra civile e veradiera, non doveva fingere, se non lodare l'una parte e l'altra, che era lodevole con verità, e detestare la discordia civile, e mostrare dal suo fonte donde nacque questa rovina, narrando tutte le sedizioni e discordie romane sin da prima, quando: **'Fraterno primi maduerunt sanguine muri'**.

CESARE MARIANO

«Videbunt in quem transfixerunt».
Il testo della traduzione latina di Gv 19,37
e i suoi significati cristologici e soteriologici

Abstract: The text of John 19:37 («Videbunt in quem transfixerunt») presents an explicit quotation of Zech 12:10, introduced by a formula of fulfilment (καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει, ὃψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν). This imposes the need to analyse the text of Deutero Zechariah quoted by John both in its Hebrew form (the Masoretic text, but not only) and in its Greek form (the text of the *Septuagint*, but not only). Through the quotation of Zech 12:10, the gaze of the witness of John 19:35 is immensely dilated in space and time. The cross is the throne on which Jesus is filled with glory by the Father and from which, as *Kyrios*, he gives the Holy Spirit for the salvation of every creature (John 8:28; 12:32; 19:30, 36-37).

Keywords: Masoretic Text; Septuaginta; Vulgata

1. Per le sue piaghe noi siamo stati guariti

Il pensiero che Dio per il perdono della colpa, per la guarigione degli uomini dal di dentro abbia pagato il prezzo della morte del suo Figlio, ci è diventato oggi assai estraneo: che il Signore si sia “caricato delle nostre sofferenze e addossato i nostri dolori”, che Egli sia “stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità”, che “per le sue piaghe noi siamo stati guariti” (*Is* 53,4-6) – di tutto ciò non riusciamo più a capacitarci. Vi si oppone, da una parte, la banalizzazione del male, nella quale ci rifugiamo, mentre, dall'altra, prendiamo tuttavia gli orrori della storia, proprio anche di quella più recente, come pretesto irrefutabile per negare un Dio buono e diffamare la sua creatura, l'uomo. Alla comprensione del grande mistero dell'espiazione è poi di ostacolo, però, anche la nostra concezione individualistica dell'uomo: non riusciamo più a capire il

significato della vicarietà, perché secondo noi ogni uomo vive isolato in sé stesso; non siamo più in grado di capire il profondo intreccio di tutte le nostre esistenze e il loro essere abbracciate dall'esistenza dell'Uno, del Figlio fattosi uomo¹.

Nel racconto giovanneo della passione, la morte di Gesù è incastonata tra quattro citazioni di compimento: due a precedere (Gv 19,24.28: εἶπαν οὖν πρὸς ἀλλήλους· μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ τίνος ἔσται· ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἣ λέγουσα· διμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον. Οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν. [...])²⁸ Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει, διψῶ.), due a seguire (Gv 19,36-37: ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· Ὅσοι οὖν συντριβήσεται αὐτοῦ.³⁷ καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει, ὅψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν) il momento supremo dell'esistenza terrena di Gesù, momento che l'autore del quarto Vangelo presenta come una pentecoste: «ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα» (Gv 19,30)².

Il testo di Gv 19,37 presenta una citazione esplicita di Zc 12,10 con tanto di formula di compimento («καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει, ὅψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν») e ciò esige un' esegesi che prenda in esame il testo anticotestamentario sia

¹ Cf. J. Ratzinger, *Gesù di Nazaret. Dal battesimo alla trasfigurazione*, Milano 2007 (ed. or., Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 2007), p. 191.

² Il testo greco del Nuovo Testamento corrisponde alle seguenti edizioni critiche (che presentano apparati critici diversi ma lo stesso testo critico, realizzato dagli stessi curatori): *Novum Testamentum Graece*, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, ed. riveduta a cura dell'*Institut für Neutestamentliche Textforschung* (Münster), Stuttgart 2013; *The Greek New Testament*, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, quinta ed. riveduta a cura dell'*Institute for New Testament Textual Research* (Münster/Westphalia), Stuttgart 2014. Il testo latino, per quanto riguarda la *Vulgata*, corrisponde alla seguente edizione critica: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber, R. Gryson, Stuttgart 2007. Per quanto attiene invece alla *Neovulgata*, si fa riferimento alla *Nova Vulgata. Bibliorum sacrorum editio Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli II PP. promulgata*, ed. monachi Abbatiae S. Hieronymi in Urbe, Città del Vaticano 2005.

nella sua forma ebraica (il testo masoretico, ma non solo) sia in quella greca (il testo dei LXX, ma non solo).

Questa pluralità testuale consente anche di avere un saggio dell'essenza polifonica delle Scritture ebraico-cristiane. La natura polifonica ed intertestuale delle Scritture, che ha in Girolamo e nella sua *Vulgata* un'insigne testimonianza, è insita nel mistero stesso dell'ispirazione biblica, in virtù della quale lo Spirito Santo è autore principale delle Scritture senza in nulla menomare o diminuire la vera autorialità degli agiografi, così che le Scritture, in profetica analogia con la persona di Gesù *perfectus Deus* e *perfectus homo*, sono vera parola di Dio in vere parole umane:

Le realtà divinamente rivelate, che sono contenute ed espresse nei libri della sacra Scrittura, sono state scritte per ispirazione dello Spirito Santo. La santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo (Gv 20,31; 2Tm 3,16; 2Pt 1,19-21; 3,15-16), hanno Dio per autore («Deum habent auctorem») e come tali essi sono stati consegnati alla Chiesa. Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse alcuni uomini e se ne servì lasciandoli in possesso delle loro facoltà e capacità («facultatibus ac viribus suis utentes»), perché, come veri autori («ut veri auctores»), agendo Egli in loro e per mezzo loro, fissassero per iscritto tutte e soltanto quelle cose che egli voleva. [...] 12. Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana («per homines more hominum»), l'interprete della sacra Scrittura, per comprendere ciò che Dio ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto inteso significare e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole³.

Dall'analisi testuale si delineano amplissime prospettive teologiche, che in questo scritto verranno semplicemente accennate e consegnate ad auspicabili studi e approfondimenti specifici.

³ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* (promulgata da Paolo VI nell'VIII sessione del Concilio, 18 novembre 1965), nn. 11-12, in *Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e traduzione italiana*, Città del Vaticano 1998, pp. 532-533.

2. Compimenti giovannei

Il contesto di Gv 19,37b è costituito dal racconto giovanneo della passione, nella sua penultima scansione narrativa: Gv 19,16b-37. La struttura narrativa del racconto giovanneo della passione può essere delineata nella forma seguente⁴:

1. L'arresto nel *kêpos* (Gv 18,1-11)
2. Il processogiudaico e i rinnegamenti di Pietro (Gv 18,12-27)
3. Il processo romano (Gv 18,28 - 19,16a)
4. Il cammino verso il Golgota (Gv 19,16b-37)
5. La sepoltura nel *kêpos* (Gv 19,38-42)

Dal punto di vista semantico, zenit della scansione narrativa di Gv 19,16b-37 è il compimento delle scritture mediante quattro citazioni di compimento, che vengono ora accompagnate dal testo della *Vulgata*⁵.

Gv 19,24: διμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον / *partiti sunt vestimenta mea sibi et in vestem meam miserunt sortem.*

Gv 19,28: διψῶ / *sitio.*

Gv 19,36: ὅστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ / *os non comminuetis ex eo.*

Gv 19,37: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν / *videbunt in quem transfixerunt.*

Nel peculiare procedimento kerygmatico-retorico dell'intero quarto vangelo che ora giunge al suo vertice, la Scrittura costituisce la cifra ermeneutica per comprendere il mistero di Cristo. Infatti, è Cristo stesso che le dà pieno compimento, conducendola al suo fine per mezzo della

⁴ Per una presentazione più articolata della struttura narrativa del racconto giovanneo della passione (Gv 18,1-19,42), con bibliografia collegata, si veda C. Mariano, *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b-37*, Roma - Monopoli 2008, pp. 43-68.

⁵ Il testo della *Vulgata* viene riportato secondo l'edizione critica *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber, R. Gryson, Stuttgart 2007.

sua pasqua di croce e risurrezione. Nella pasqua di Gesù si realizzano così contemporaneamente il compimento delle Scritture e il compimento della storia della salvezza.

L'evento pasquale costituisce dunque il «principio ontologico» a cui corrisponde il «principio gnoseologico» che consiste appunto nella testimonianza delle Scritture. Così, alla luce del compimento in Gesù di tutte le linee di senso della Scrittura, e di tutte le figure della storia della salvezza (il Giusto del Salmo 22 che, nel dolore, genera un popolo di amici di Dio; l'Orante assetato del Salmo 69; l'Agnello pasquale di Es 12,10.46; Nm 9,12; il Trafitto di Zc 12,10: cf. Gv 19,24.28.36.37), la sua morte viene rivelata come la sua esaltazione, escatologica, cioè piena e definitiva. Come messo in luce da R. Vignolo⁶, l'autore del quarto vangelo presenta la morte di Gesù al culmine di una «progressione del compimento» che ha inizio in Gv 12,38.39-40 (con una citazione doppia di carattere giudiziale) e, attraverso le citazioni di Gv 13,18 e Gv 15,25⁷, ha il suo coronamento nelle citazioni di Gv 19,24.28 e Gv 19,36-37, in cui si ha un'altra citazione doppia, questa volta di carattere salvifico. L'autore del quarto vangelo presenta così la morte di Gesù come il compimento delle Scritture e della storia della rivelazione e salvezza.

Nello schema che segue si pone in evidenza tra parentesi quadre il “locutore” delle citazioni⁸:

⁶ R. Vignolo, *La morte di Gesù nel Vangelo di San Giovanni*, «Parola Spirito e Vita. Quaderni semestrali di lettura biblica», n. 32/2 (1995), pp. 121-142; Id., *La morte di Gesù nel Quarto Vangelo come compimento* (Gv 19,28-30), in *Opera giovannea*, ed. G. Ghiberti, Torino 2003, pp. 273-288.

⁷ Nella sua «serie del compimento» Vignolo (*La morte di Gesù nel Quarto Vangelo come compimento* cit., p. 275) inserisce anche Gv 17,12 ma, poiché in Gv 17,12 la frase di compimento ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ appare alla fine del periodo e non introduce una citazione biblica, sembra ragionevole considerarla o come un'allusione a Gv 13,18 (e dunque a Sal 41,10), o, al pari di Gv 1,45 (ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ), come riferimento alla totalità delle Scritture, che Gesù compie e delle quali è sempre in ascolto perché in esse riconosce la vivente voce del Padre.

⁸ L'abbreviazione narr. sta per *narratore*.

Gv 12,38.39-40 citazione doppia di giudizio:

Is 53,1: incredulità alla predicazione (narr.)

Is 6,9-10: accecamento/indurimento del cuore (narr.)

Gv 13,18 / Sal 41,7: il commensale nemico del proprio ospite (Gesù)

Gv 15,25 / Sal 35,19; Sal 69,5: l'odio senza ragione dei capi (Gesù)

Gv 17,12 / dai più interpretata come ripresa di Gv 15,25 (Gesù)

Gv 19,24 / Sal 22(21),19: le vesti e la tunica (narr.)

Gv 19,28 / dai più riferita a Sal 69,22 o Sal 22,16 o Sal 42,3 (narr.)

Gv 19,36-37: citazione doppia di salvezza

Gv 19,36 / Sal 34(33),21; Es 12,10.46; Nm 9,12: (narr.)

Gesù giusto sofferente e agnello pasquale

Gv 19,37 / Zc 12,10: (narr.)

Gesù trafitto, sorgente di salvezza cosmica

La dinamica di compimento presente nel racconto giovanneo della passione corrisponde al movimento che attraversa tutta la seconda parte del quarto vangelo (Gv 13,1 - 20,31) e conduce lo sguardo del lettore a fissare il corpo trafitto di Gesù. Si compie quanto Gesù aveva annunciato al capitolo dodicesimo sul crinale tra le due sezioni principali del quarto vangelo, cioè «La rivelazione in segni e parole del Verbo incarnato» (Gv 1,19 - 12,50) e «L'ora di Gesù: il passaggio pasquale del Verbo-Agnello» (Gv 13,1 - 20,31)⁹:

νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβλήθήσεται ἔξω· ³² καὶ ἐγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντα ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν. ³³ τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν

Nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi eicietur foras; ³² et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum. ³³ Hoc autem dicebat significans, qua morte esset morturus (Gv 12,31-33)¹⁰.

⁹ Riguardo ai criteri che giustificano questa strutturazione complessiva del quarto Vangelo cfr. Mariano, *Tetelestai* cit., pp. 26-32.

¹⁰ Nella Neo-vulgata al posto di «omnia traham ad me ipsum» della *Vulgata* c'è «omnes traham ad me ipsum».

3. Zaccaria 12,10

È ora necessario fissare l'attenzione sulla citazione presente in Gv 19,37, cominciando dall'analisi linguistica del testo citato, che è Zc 12,10. Di seguito, si considerano le diverse forme testuali con una traduzione molto letterale delle stesse. Nella prima tavola ci si sofferma sul testo di Zc 12,10 nelle forme anticotestamentarie, nella seconda sul medesimo testo così come è riportato nel Nuovo Testamento greco e latino.

Zc 12,10

TM	w ^e hibbiṭû ēlay 'ēṭ āšer-dāqārû “e guarderanno a me, che hanno trafitto”
<i>Targum Jon.</i>	w ^e yib'awn min-qōdāmāy 'al d ^e 'italtalun “ed essi pregheranno davanti a me per gli esiliati”
XX	καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἂνθ' ὧν κατωρχήσαντο “e guarderanno a me dopo che (= al posto del fatto che) mi trattarono con perfidia (lett. danzano perfidamente)”
Teodoziona	a) καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με εἰς ὃν ἐξεκέντησαν (testo siro-exaplare) b) καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ὃν ἐξεκέντησαν (ms. 86) a) “e guarderanno a me, verso colui che hanno trafitto” b) “e guarderanno a me che hanno trafitto”
<i>Vetus</i>	«et aspicient ad me pro eo quod insultaverunt»
<i>Vulgata</i>	«et aspicient ad me quem confixerunt»

Gv 19,37

NT greco	καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει, ὅψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν
<i>Vetus</i>	«et iterum alia scriptura dicit videbunt in quem compunxerunt»
<i>Vulgata</i>	«et iterum alia scriptura dicit videbunt in quem transfixerunt»

Come si vede nella seconda tavola (Gv 19,37), il testo della citazione giovannea non corrisponde testualmente a nessun altro: né a quello greco dei LXX, né al testo masoretico e neppure alla versione greca di Teodoziona (nelle due forme presentate nella tabella precedente). Tuttavia, è proprio a quest'ultima che appare più strettamente collegato.

Nella tabella non sono riportati i testi proposti dalle versioni di Aquila e Simmaco, a cui pure è necessario far cenno, non senza aver prima considerato le tre versioni come espressioni del medesimo fenomeno letterario e teologico. Infatti, le tre versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona videro la luce nel corso del II secolo nel contesto dell'aspro confronto tra la Sinagoga e la Chiesa nascente. Già verso la fine del I sec. d.C., il giudaismo comincia a prendere le distanze dalla Settanta, che tendeva a divenire sempre di più la "Bibbia dei cristiani". Infatti, nel contesto delle dispute e diatribe sinagogali, i *didaskaloi* cristiani (inizialmente tutti di provenienza giudaica, o perché ebrei circumcisi, o perché appartenenti alla categoria dei *proseliti* o *timorati di Dio*, costituita da non ebrei che partecipavano al culto sinagogale e osservavano almeno i principali precetti della Torah) erano soliti citare l'Antico Testamento nella forma dei Settanta. Ciò è palesemente confermato dal fatto che proprio quella dei Settanta è la forma testuale in cui gli autori del Nuovo Testamento il più delle volte citano la Bibbia ebraica.

Inoltre, dall'inizio del II sec., soprattutto per l'influsso del celebre Rav Aqiva (40-137 d.C.), si affermò l'esigenza di una maggiore fedeltà alla lettera come fondamento dell'esegesi rabbinica che attribuisce un grande valore ad ogni parola, sillaba, apice, come si evidenzia nell'insegnamento dello stesso Gesù, presentato dalla tradizione matteana nel discorso programmatico, il "discorso della montagna" (Mt 5,1-7,27):

Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.¹⁸ ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν· ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου ἕως ἄν πάντα γένηται.¹⁹ ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ

τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. (Mt 5,17-19).

Le versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona nacquero per contrapporre alla Settanta, divenuta di fatto la Bibbia greca dei cristiani, una Bibbia greca della Sinagoga. Sullo sfondo rimane la grande questione della fissazione definitiva del testo ebraico. Quando queste traduzioni greche vedono la luce siamo, infatti, ancora nella fase protomasoretica (I sec. a.C. – VI sec. d.C.). Ad essa seguirà la fase masoretica, che si protrarrà fino al 900 d.C. circa. È solo allora che il testo ebraico verrà, con grande acribia, fissato in forma definitiva¹¹.

Nel caso di Zc 12,10, Aquila traduce 'eṭ āšer-dāqārû con «σὺν ᾧ ἐξεκέντησαν»: il pronome relativo è in *constructio pregnans* (ᾧ corrisponde ad ἐκείνῳ ὃν: il senso è “assieme a colui che hanno trafitto”. Aquila interpreta 'eṭ non come *nota accusativi* ma come preposizione che introduce un complemento di compagnia, risolvendo così il problema dell'identificazione tra Dio ed il Trafitto, identificazione che poteva suonare dura e persino scandalosa, riferendosi a Dio in senso troppo antropomorfo:

The person speaking in Zech. 12:1-10 is the Lord, and he is the referent of the suffix of *ēlay* in its masoretic vocalization. Zech 12:10b-14 is about the mourning of Jerusalem and of the land for the pierced one. When one follows the masoretic vocalization and considers 'eṭ as the *nota accusativi*, one is almost forced

¹¹ *Codex optimus* della Bibbia ebraica (su cui sono basate le edizioni dalla terza alla quinta della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*: Stuttgart 1929-1937; Stuttgart 1967-1977; Stuttgart 1997) è il *Leningradensis* (i.e. il *codex EBP. IB 19a* della Biblioteca nazionale russa di S. Pietroburgo), datato al 1008 d.C. Nelle prime due edizioni della *Biblia Hebraica* (Leipzig 1906; Leipzig 1913) fu adottata come *codex optimus* l'edizione della *Bibbia rabbinica* edita da Jacob ben Ḥayyim ibn Adoniah (convertitosi al cristianesimo con il nome di Daniele da Prato) e stampata a Venezia dal celebre tipografo Daniel Bomberg nel 1524-1525. Il *Leningradensis* è così denominato perché, dopo essere passato anche per Odessa, dal 1838 fu acquisito dalla Biblioteca Nazionale Russa di S. Pietroburgo (già Leningrado). In realtà, il *Leningradensis* proviene dall'Egitto. Il copista, Šemû'el ben Ya'āqōb, dichiara di aver realizzato al Cairo la trascrizione del manoscritto a partire dall'originale, opera del capo-scuola masoreta 'Ahrōn ben Mōšeh ben 'Āšêr.

to identify God and the pierced one, wich creates the problem of a very strong anthropomorphism: how can God be pierced?¹².

Quanto alla versione di Simmaco, essa ci è giunta in forma frammentaria. Si riescono a leggere con chiarezza solo due parole: «ἔμπροσθεν ἐπέζητησαν». Il verbo, ἐπέζητησαν, è prossimo al testo delle versioni di Aquila, di Teodoziona e di Gv 19,37 (dove troviamo ἐνέζητησαν), eccetto che per la presenza di un altro preverbio (ἐπί, oltre ad εἰς), che non sembra modificare in modo sostanziale il significato. Quanto all'altro termine riportato da Simmaco (l'avverbio ἔμπροσθεν, usato anche come preposizione¹³), esso sembra dipendere dalla traduzione parafrastica che il Targum fa del testo ebraico, rendendo *ēlay*, “verso di me”, con *min-q^edāmāy*, “davanti a me”¹⁴.

Rispetto ai LXX, il testo di Gv 19,37 presenta una certa affinità solo nella prossimità semantica tra ἐπιβλέπονται e ὄψονται, che presentano entrambi il significato fondamentale di “fissare lo sguardo, osservare intensamente, scrutare”.

Molto nette sono, invece, le differenze sia formali che tematiche. La più evidente consiste nel fatto che il testo di Gv 19,37 presenta, in relazione a colui verso il quale si dirige lo sguardo, la terza persona singolare (εἰς ὃν), laddove il testo dei LXX, in linea con il testo masoretico (*ēlay*), riporta la prima persona singolare, πρὸς με, facendo così riferimento a Dio stesso.

Inoltre, mentre Gv 19,37 presenta il sintagma εἰς ὃν, in cui ὃν va inteso come una forma pregnante per «ἐκεῖνον ὃν», con il senso di “verso colui che”, nei LXX vi è un difficile ἀνθ' ὧν, sintagma composto dalla preposizione ἀντί, e dal genitivo plurale del pronome relativo. Secondo Menken i LXX hanno fatto ricorso al sintagma ἀνθ' ὧν perché hanno inteso l'ebraico *’ēṭ āšer-dāqārū* come un *accusativus limitationis*:

¹² M. J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996, p. 172.

¹³ L'avverbio ἔμπροσθεν, impiegato anche come preposizione di tempo e di luogo, presenta il significato di *precedenza* o nello spazio (*avanti, innanzi, di fronte*) o nel tempo (*prima, dianzi*). Cfr. L. Rocci, ἔμπροσθεν, in *Vocabolario greco-italiano*, Roma 2022, *ad vocem*.

¹⁴ Cfr. M. Sæbø, *Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form*, Neukirchen 1969, p. 101.

The best explanation for the LXX's ἀνθ' ὧν, "because", is, as far as I see, that the translator considered his Hebrew *'ēṭ āšer-dāqārû* as an *accusativus limitationis*: "they shall look on me concerning the fact that they danced", which is tantamount to "because they danced". So there is no need to suppose that the LXX translator translated a Hebrew text which differed from the Masoretic Text¹⁵.

Anche gli editori della *Bible d'Alexandrie* interpretano in senso causale il sintagma «ἀνθ' ὧν»: «Ils regarderont vers moi parce qu'ils ont dansé par dérision¹⁶.»

L'ipotesi dell'*accusativus limitationis* ebraico (corrispondente all'arabo *tamyiz*, cioè "specificazione") è grammaticalmente possibile¹⁷, ma non proprio lineare dal punto di vista semantico. Sembra, perciò, più semplice spiegare il testo greco come effetto dell'intenzione da parte del traduttore di sottolineare, mediante l'impiego della preposizione ἀντί, la netta contrapposizione tra due atteggiamenti radicalmente diversi tenuti dal popolo dinanzi al Signore Dio: alla danza di scherno (κατωρχήσαντο) subentra uno sguardo di pentimento e di conversione (καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με).

L'asse su cui ruota questa *synkrisis* è l'enigmatico sintagma «ἀνθ' ὧν». Molti studiosi sono dell'opinione che la presenza del verbo κατορχέομαι (composto da κατά e ὀρχέω, che significa "danzare freneticamente; danzare per scherno davanti a qualcuno e quindi anche "oltraggiare, trattare con disprezzo, insultare"¹⁸, possa dipendere da un errore di lettura del testo ebraico da parte dei traduttori greci. In effetti, è possibile ritenere che i traduttori abbiano letto *rāqādû* (da *dāqar*, "saltare lietamente, correre saltellando, saltare") al posto di *dāqārû* (da *rqd*, "trafiggere")¹⁹.

¹⁵ Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel* cit., p. 172.

¹⁶ *La Bible d'Alexandrie. Les douze Prophètes. Aggée, Zacharie*, in *La Bible d'Alexandrie. Traduction et annotation des livres de la Septante*, ed. M. Cassevit, C. Dogniez, M. Harl, Paris 2007, vol. 23.10-11, p. 338.

¹⁷ P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1996, § 126g.

¹⁸ Cfr. F. Montanari, κατορχέομαι, in *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2013, *ad vocem*.

¹⁹ E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden 1965, p. 114.

Tuttavia, in un'ipotesi come quella dell'errore di lettura rimane un margine incolmabile d'approssimazione e d'indeterminatezza. Di certo, vi è una palese distanza semantica tra il senso espresso dal testo ebraico e da Gv 19,37 da un lato e quello dei LXX dall'altro: da una parte "trafiggere" (testo masoretico: *dāqārû*; Gv: ἐξεκέντησαν), dall'altra "trattare perfidamente, farsi beffe" (LXX: κατωρχήσαντο).

Rispetto al testo masoretico, Gv 19,37 presenta due elementi semantici comuni. Oltre al già indicato ἐξεκέντησαν rispetto a *dāqārû*, anche καὶ ἐπιβλέψονται rispetto a *w^ehibbiṭû*. Si ha poi prossimità semantica fra il testo di Gv 19,37 e il testo masoretico sul piano delle azioni di "trafiggere" e "fissare lo sguardo" compiute dai soggetti dei due verbi alla terza persona plurale. Vi è, invece, una chiara diversità sul piano dell'oggetto (diretto e indiretto) dei due verbi. Infatti, mentre in Gv 19,37 il destinatario dello sguardo e della trafittura è alla terza persona singolare (ed è dunque *altro* rispetto a Dio), nel testo ebraico, *ēlay*, oggetto indiretto del verbo *w^ehibbiṭû*, ha il suffisso pronominale di prima persona singolare ed è perciò riferito perciò a Dio stesso, il quale parla in prima persona sin dall'inizio di Zc 12,9, di cui il v. 10 costituisce la diretta continuazione. Una traduzione molto letterale del testo dall'originale ebraico si delinea nella forma seguente:

E avverrà in quel giorno: io stesso mi volgerò a distruggere tutte le nazioni che verranno contro Gerusalemme. ¹⁰ E io stesso effonderò sulla casa di Davide e gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione ed essi guarderanno a me (*w^ehibbiṭû ēlay*) che hanno trafitto (*'ēṭ āšer-dāqārû*) e faranno lutto su di lui come si fa il lutto per un figlio unico e lo piangeranno come si piange il primogenito (Zc 12,9-10).

L'interpretazione dell'oggetto del verbo *dāqārû* e il ricorso al sintagma *'ēṭ āšer* lasciano aperte tre linee d'interpretazione semantica, due se si interpreta *'ēṭ* come *nota accusativi*, una con *'ēṭ* come preposizione.

a) Con *'ēṭ* come *nota accusativi*.

La proposizione principale presenta due oggetti: il primo, indiretto, introdotto dalla preposizione *'el* è Dio stesso; il secondo, diretto, introdotto da *'ēṭ*, è il Trafitto. Il senso della

frase viene ad essere il seguente: “e volgeranno lo sguardo²⁰ verso di (oggetto indiretto) me e (sottinteso: guarderanno) colui (oggetto diretto) che hanno trafitto”.

b) Con *’ēṭ* come *nota accusativi*.

La proposizione principale e la subordinata hanno un unico oggetto, Dio, al quale è riferito sia il complemento indiretto che quello diretto; in questo caso la prima menzione costituisce una sorta di anticipazione²¹. La frase si viene a delineare nella forma seguente: “e volgeranno lo sguardo verso di me, che hanno trafitto”.

c) Con *’ēṭ* come preposizione, equivalente ad *’im* (indicante prossimità o compagnia²²).

In questo caso, l’oggetto del verbo *dāqārû* dev’essere distinto da quello del verbo *w^ehibbiṭû*, fermo restando che i sintagmi *ēlay* e *āšer-dāqārû* sono entrambi oggetti indiretti del verbo *w^ehibbiṭû*. Il senso della frase viene ad essere il seguente: “e guarderanno verso di me (primo oggetto del verbo *w^ehibbiṭû*), assieme a colui che hanno trafitto (secondo oggetto del verbo *w^ehibbiṭû*)”.

Nell’apparato critico della quinta edizione della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* si cerca di risolvere la complessità del testo ebraico presentato dal *Codex Leningradensis*, proponendo una congettura in cui, al posto del sintagma *’ēlay ’ēṭ*, vi sono *’ēl-*, o *’ēlê*²³. Di conseguenza, il testo ebraico sarebbe *w^ehibbiṭû*

²⁰ Il verbo *hibbiṭû*, perfetto *piel* dalla radice *nāḇaṭ*, esprime uno sguardo colmo di attesa e di speranza: “*expectavit, speravit in ...*”. Cfr F. Zorell, *nāḇaṭ*, in *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1989, ad vocem, n. 2.

²¹ «Parfois, par une sorte d’anticipation, *āšer* est précédé du *’ēṭ* de l’accusatif ou de la préposition qui logiquement devrait le suivre: cfr. Nm 22,6; Gen 31,32»: P. Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique* (Roma 1923; 1956, 1996), § 158m. La costruzione regolare di Zc 12,10 sarebbe dovuta essere *w^ehibbiṭû ēlay ’ēṭ āšer-dāqārû ’ōṭî*. Cfr. Menken, *Old Testament Quotations*, cit., p. 171, nota 11.

²² Cfr. F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *’ēṭ*, in *Hebrew and English Lexicon*, Peabody, MA 2017, ad vocem, II.

²³ *Biblia Hebraica Stuttgartensia Quinta*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, A. Schenker, Stuttgart 1997, p. 1078, nota ^{b-b} ad Zc 12,10. La forma *ēlay*,

ēlay 'ēt āšer ('ēlê-āšer) dāqārû, “e guarderanno a colui che hanno trafitto”, finendo per approssimarsi molto al testo di Gv 19,37 e alla versione greca di Teodoziona.

Nel *Targum Jonathan* di Zc 12,10 (w^eyib'awn min-qōdāmay 'al d^e'iṭaṭalun, “ed essi mi supplicheranno poiché furono esiliati”)²⁴, si incontra una parafrasi molto libera di Zc 12,10. Nel testo targumico si nota, infatti, un doppio passaggio metaforico:

a) l'ebraico w^ehibbiṭû ēlay, “guarderanno a me” (è Dio che parla), è riletto come mi supplicheranno: w^eyib'awn min-qōdāmay;

b) la frase 'ēt āšer-dāqārû è interpretata in senso collettivo e riferita a coloro che si trovano in esilio ('al d^e'iṭaṭalun), per i quali il resto del popolo prega²⁵.

che viene proposta come variante possibile nella nota ^{b-b}, è forma poetica della preposizione 'el,. Cfr. F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, 'el, in *Hebrew and English Lexicon* cit., ad vocem.

²⁴ Riprendo la traduzione proposta da K.J. Cathcart e R.P. Gordon: “and they shall entreat me because they were exiled”: *The Targum of the Minor Prophets*, ed. K.J. Cathcart, R.P. Gordon, in *The Targums*, ed. M. McNamara, K.J. Cathcart, M. Maher, Edinburgh 1989, vol. 14, p. 218. Nel loro celebre *Kommentar* Strack e Billerbeck propongono altre due possibili traduzioni del testo: “Sie werden bitten von vor mir für die, welche in die Verbannung gingen” (*mi supplicheranno per coloro che andarono in esilio*) e “Sie werden bitten von vor mir für den, um desentwillen sie in die Verbannung gingen” (*mi supplicheranno per colui in ragione del quale andarono in esilio*). In questo secondo caso, il targumista potrebbe riferirsi al Messia figli di Efraim. Cfr. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmud und Midrasch. Bd II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1961, pp. 297-299; 583-584.

²⁵ Secondo G. Reim, un altro testo del Targum collegabile a Gv 19,37 è quello del *TgJ* a Nm 20,11: «E Mosè alzò la sua mano e con il suo bastone colpì per due volte la roccia: la prima volta ne gocciolò del sangue, la seconda volta scaturì una moltitudine di acque». Alla luce di questo testo Gesù nel quarto Vangelo viene contemplato come la roccia viva che dona la bevanda spirituale del suo sangue. Cfr. G. Reim, *Targum und Johannesevangelium*, «Biblische Zeitschrift», n. 27 (1983), p. 9. Cfr. *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers*, ed. E.G. Clarke, in *The Aramaic Bible. The Targums*, Edyburgh 1995, vol. 4, p. 244.

Anche la riscrittura targumica sembra muovere dall'intendimento di espungere dal testo il forte antropomorfismo della trafittura divina presente nel testo ebraico.

Il testo targumico sorprende se si considera che abitualmente il *Targum*, pur parafrasandolo, è, diversamente dalla LXX, molto fedele al testo masoretico:

While the paraphrastic nature of the *Targums* sometimes makes it difficult to pronounce with conviction on the Hebrew reading which underlies the Aramaic, this normally affects single words and does not invalidate the overall conclusion that in *Targums* generally is the Massoretic text-form that is represented. In this regard a contrast may be drawn with parts of the Greek Bible ("Septuagint") tradition in which a recognizably non-Massoretic (or "pre-Massoretic") tradition is in evidence²⁶.

Non si può escludere che nella riscrittura targumica sia presente anche un intento apologetico in dialettica con l'interpretazione cristiana del passo:

È possibile anche che il testo del Targum, che di solito presenta una forma testuale vicina a quella del testo masoretico, sia stato sottoposto ad una parziale revisione per reagire all'interpretazione cristologica (cfr. Gv 19,37; Ap 1,7) data dai cristiani al testo di Zaccaria²⁷.

Rimane da affrontare l'analisi della glossa marginale del *Codex Reuchlinianus*²⁸. Qui ci si trova davanti ad un'esplicita interpretazione messianica del testo di Zc 12,10. La glossa del *Reuchlinianus* descrive la battaglia alle porte di Gerusalemme tra il re Gog ed il Messia figlio di Efraim, il quale esce dalla città santa per affrontare Gog in campo aperto ma viene ucciso dallo stesso Gog. Alla vista di ciò, gli abitanti di Gerusalemme si volgono verso Dio intonando un accorato lamento sul Messia ucciso, piangendolo alla maniera con cui un padre

²⁶ *The Targum of the Minor Prophets* cit., pp. 10-11

²⁷ Mariano, *Tetelestai* cit., pp. 231-232. Cfr. *The Targum of the Minor Prophets* cit., p. 218, n. 28.

²⁸ Il *Codex Reuchlinianus*, appartenente alla *Badische Landesbibliothek* di Karlsruhe (in Germania), è stato pubblicato da A. Sperber nel primo volume della sua *Pre-Masoretic Bible: The Bible in Aramaic*, ed. A. Sperber, Leiden 1962, vol I.

ed una madre piangono la morte del proprio figlio unico o del proprio primogenito²⁹:

E farò riposare sulla casa di Davide e sugli abitanti di Gerusalemme lo spirito di profezia e di vera preghiera. Dopo, il Messia figlio di Efraim uscirà a combattere con Gog e Gog lo ucciderà di fronte alla porta di Gerusalemme. Allora essi guarderanno a me e mi chiederanno perché le nazioni hanno trafitto il Messia figlio di Efraim e faranno il lutto su di lui come il padre e la madre fanno il lutto per il figlio unico e si rattristeranno per lui come (il padre e la madre) si rattristano per il primogenito (= per la morte del primogenito).

Anche in altri testi del Targum e della letteratura rabbinica viene presentata la figura del Messia figlio di Efraim come distinta dal Messia figlio di Davide³⁰. Questi testi potrebbero contenere delle tradizioni molto antiche, anche precristiane³¹ e dunque meritano attenta considerazione³². Se è fuor di dubbio che nel quarto Vangelo non vi sono segnali evidenti che consentano di affermare una dipendenza diretta di Giovanni da queste fonti, non si può certo escludere la possibilità che

²⁹ Cfr. *The Bible in Aramaic*, ed. A. Sperber, vol. III. *The Latter Prophets According to TgJ*, p. 495.

³⁰ *b.Suk* 52ab. Il *TgJ* di Es 40,9-11 afferma che il Messia figlio di Efraim condurrà Israele alla vittoria contro Gog ed i suoi alleati. Altri passi targumici riprendono la tradizione della glossa del *Reuchlinianus* e di *b.Suk* 52 e la completano, assegnando la vittoria al Messia figlio di Davide (che in questo modo riscatta la sconfitta del Messia figlio di Efraim). Cfr. *TgF* di Nm 11,26; *TgJ* di Nm 24,17; *Tg* di 2Sam 22,49. È interessante notare come il *Tg* di Ez 39,16 identifichi, in un'attualizzazione escatologica, il re Gog e il potere di Roma. Cfr. *The Targum of the Minor Prophets* cit., pp. 218-219, nota 28.

³¹ È quello che sostiene Manns sulla base del confronto con *3Hen* 45,5 e *4Esd* 7,28-30 (*The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature & Testaments*, ed. J.H. Charlesworth, London 1983, pp. 298. 537). Cfr. F. Manns, *Zacharie 12,10 relu en Jean 19,37*, «Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum», n. 56 (2006), p. 306.

³² Si discute sulla possibilità che la tradizione del Messia figlio di Efraim sia stata ispirata dalla sconfitta di *Bar Kochba* contro i Romani nel 132-135 d.C. Cfr. *The Targum of the Minor Prophets* cit., p. 218, n. 28.

l'autore del quarto Vangelo abbia conosciuto questi testi e li abbia riletti alla luce della pasqua di Gesù³³.

In buona sostanza, dopo questo studio analitico sulle diverse forme testuali di Zc 12,10, un'evidenza si impone: tra le forme testuali di Zc 12,10 quella più prossima a Gv 19,37 è indubbiamente la versione greca di Teodoziona. Infatti, tra il testo citato in Gv 19,37 e la forma testuale di Zc 12,10 presente nel testo siro-esaplare vi è una sola distinzione sostanziale: la presenza del sintagma πρὸς με. L'altra differenza, quella di ὄψονται (vangelo di Giovanni) rispetto a ἐπιβλέψονται (Teodoziona), è semanticamente secondaria. L'impiego di ὄψονται al posto di ἐπιβλέψονται può essere spiegato dall'occorrenza poco dopo del verbo κόψονται. Ciò potrebbe aver causato un errore di lettura del testo greco da parte dell'evangelista³⁴, oppure, come appare più verosimile, averlo indotto a sviluppare il potenziale semantico dell'assonanza tra ὄψονται e κόψονται³⁵.

È possibile anche, come propone Menken, che, accanto se non proprio in alternativa alla spiegazione sopra indicata, vi sia il ricorso, abituale in numerosi passi del Nuovo Testamento³⁶ e della letteratura cristiana antica, al verbo ὀράω in nesso con la *parousia*:

The choice of ὄψονται may be explained as the result of a wish to create a wordplay with κόψονται at the beginning of Zech. 12:10b, but another motive for the choice seems more im-

³³ «Whether or not this haggadic development has influenced the New Testament, is unclear»: B.G. Schuchard, *Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, Atlanta, GA 1992, p. 143, n. 11.

³⁴ Così E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* cit., p. 115.

³⁵ Cfr. N. Perrin, *Mark XIV.62: The End Product of a Christian Peshet Tradition?*, «New Testament Studies», n. 12 (1965-66), pp. 150-155; R. Schnackenburg, *Das Schriftzitat in Joh 19,37*, in *Wort, Lied und Gottespruch 2: Beiträge zu Psalmen und Propheten* (FS. J. Ziegler), ed. J. Schreiner, Würzburg 1972, p. 243.

³⁶ Mc 9,1 (par. Mt 16,28; Lc 9,27); Mc 13,26 (par. Mt 24,30; Lc 21,27); Mc 14,62 (par. Mt 26,64; Lc 22,69); Mt 5,8; Lc 3,6 (= Is 40,5 LXX); Lc 13,28; 17,22; Eb 9,28; 12,14; 1Gv 3,2; Ap 22,4.

portant. We have already observed that the predominant interpretation for our passage in early Christianity is an eschatological one: at the *parousia* people will look on the pierced Christ. Now in early Christian literature the verb ὁρᾶν (with the aorist ἰδεῖν) is often used of witnessing Christ's *parousia*, or God, or the kingdom, at the eschaton. This verb, not ἐπιβλέπειν which is found in the other Greek versions of Zech. 12:10, suggested itself for the translation of Zech. 12:10 as applied to the *parousia* of Christ because it was already in use in connection with the *parousia*³⁷.

Non va dimenticato che ogni ragionamento su rapporti diretti tra Giovanni e Teodoziona rimane congetturale a causa dell'incerta datazione di Teodoziona e dello stesso quarto Vangelo. D'altra parte, il *terminus ad quem* della traduzione di Teodoziona proposto da Barthélemy, il 57 d.C., sarebbe perfettamente congruente con qualsiasi ipotesi di datazione del quarto Vangelo³⁸. Poiché sembra assodato che Teodoziona abbia compiuto la propria revisione del testo greco sulla base del testo protomasoretico³⁹, è possibile anche che Giovanni e Teodoziona abbiano attinto ad una forma testuale ebraica comune o almeno consimile.

In definitiva, le ipotesi più ragionevoli che si possono formulare per spiegare l'origine della citazione di Gv 19,37 sono le seguenti due.

Prima. L'evangelista ha liberamente tradotto in greco un testo ebraico, differente da quello attestato dal *Codex Leningradensis* e forse anche da quello del Testo Masoretico, un testo ebraico di forma simile a quello congetturato da K. Elliger nella quinta edizione della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁴⁰ e

³⁷ Menken, *Old Testament Quotations* cit., p. 175.

³⁸ Barthélemy identifica Teodoziona con il discepolo di Hillel, Jonathan Ben 'Uzziel, vissuto nella prima metà del I sec. d.C., e, basandosi sulla forma testuale della citazione di Is 25,8 da parte di Paolo in 1Cor 15,54, fissa nell'anno 57 d.C. il *terminus ad quem* della versione di Teodoziona. Cfr. D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963, pp. 148-157.

³⁹ Cfr. N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Brescia 2000, p. 148.

⁴⁰ Cfr. nota 23.

molto vicino al testo da cui è stata realizzata la versione greca di Teodozione.

Seconda. L'autore del quarto Vangelo ha citato il testo di Zc 12,10 seguendo un'antica traduzione cristiana del testo ebraico, corrispondente ad un *testimonium* riguardante la *parousia* finale di Gesù. Secondo Menken la versione originaria del *testimonium* sarebbe appunto coincidente con la citazione di Zc 12,10aβ in Gv 19,37: «ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν»⁴¹. Entrambe le ipotesi si fondano su delle buone ragioni e, in definitiva, non sono contraddittorie tra di loro. Infatti, il testo ebraico che Giovanni ha citato liberamente potrebbe essere coincidente o almeno molto vicino all'antico *testimonium* riferito alla *parousia* e collegato al Figlio dell'uomo di Dn 7,13-14, *testimonium* presente "in filigrana" anche in Ap 1,7 e Mt 24,30, nella *lettera di Barnaba*⁴², nella *Prima Apologia*⁴³ e nel *Dialogo con Trifone*⁴⁴ di Giustino.

4. Le scelte di Girolamo

Nel realizzare la traduzione poi detta, a partire da Erasmo da Rotterdam, "Vulgata", S. Girolamo usò come base di lavoro la *Vetus italica*, l'antica traduzione latina del II-III secolo, realizzata dal testo dei LXX per l'Antico Testamento e dagli originali greci per il Nuovo Testamento.

Per la parte neotestamentaria della *Vetus*, Girolamo si limitò ad un'accurata revisione. Per i libri dell'Antico Testamento, il dottore dalmata, pur confrontandosi sempre anche con la traduzione dei Settanta, lavorò direttamente sul testo ebraico (protomasoretico), optando decisamente per quella *veritas hebraica* che nell'*Epistola CVI ad Sunniam et Fretelam*, paragona ad acqua di sorgente, in un passaggio in cui, tra l'altro,

⁴¹ Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel* cit., pp. 168-170, spec. 170: «The standard early Christian version of Zech 10 aβ was: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν».

⁴² *Epistola di Barnaba*, ed. F. Scorza Barcellona, Torino 1975, 7,9.

⁴³ Iustinus Martyr, *Apologiae pro christianis*, ed. M. Marcovich, Berlin - New York 1994, 1,52,10-12.

⁴⁴ Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, Berlin - New York 1997, 14,8; 32,3.

si vede come ai suoi tempi l'appellativo di "vulgata" fosse riservato alla *Septuaginta*:

Quaeritis a me rem magni operis, et majoris invidiae; in qua scriptionis non ingenium, sed eruditio comprobetur; ut dum ipse cupio de caeteris judicare, judicandum me omnibus praebeam: et in opere Psalterii juxta digestionem schedulae vestrae, ubicumque inter Latinos Graecosque contentio est, quid magis Hebraeis conveniat, significem. In quo illud breviter ad-moneo, ut sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Caesariensis Eusebius, omnesque Graeciae tractatores Κοινήν, id est, *communem* appellant, atque *Vulgatam*, et a plerisque nunc Λουκιανός dicitur; aliam *Septuaginta* Interpretum, quae in Ἑξαπλοῖς codicibus reperitur, et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est, et Jerosolymae atque in Orientis ecclesiis decantatur. Super qua re et sanctus filius meus Avitus saepe quaesierat. Et quia se occasio fratris nostri Firmi Presbyteri dedit, qui mihi vestram epistolam reddidit; duobus scribens, in commune respondeo, et me magno amicitiae libero foenore, quod quanto magis solvimus, plus debemus. Sicut autem in novo Testamento, si quando apud Latinos quaestio exoritur, et est inter exemplaria varietas, recurrimus ad fontem Graeci sermonis, quo novum scriptum est Instrumentum: ita in veteri Testamento, si quando inter Graecos Latinosque diversitas est, ad Hebraicam confugimus [al. *recurrimus*] veritatem; ut quidquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in rivulis. Κοινή autem ista, hoc est Communis editio, ipsa est quae et Septuaginta. Sed hoc interest inter utramque, quod Κοινή pro locis et temporibus, et pro voluntate scriptorum, vetus corrupta editio est. Ea autem quae habetur in Ἑξαπλοῖς, et quam nos vertimus, ipsa est quae in eruditorum libris incorrupta, et immaculata Septuaginta Interpretum translatio reservatur. Quidquid ergo ab hac discrepat, nulli dubium est, quin ita et ab Hebraeorum auctoritate discorde⁴⁵.

Il risultato della sua opera fu, pertanto, un profondo *quid novi* rispetto alla *Vetus*. *Vir trilinguis*, grazie alla sua ottima conoscenza del greco, dell'ebraico e dell'aramaico, Girolamo poté avvalersi di un'opera d'immenso valore filologico e cioè l'*Hexapla* di Origene realizzata verso il 245 dal dottore alessandrino come una sinossi della Bibbia con sei (da cui ἑξαπλᾶ,

⁴⁵ S. Eusebius Hieronymus, *Epistula CVI: ad Sunniam et Fretelam*, 2, in *Epistulae. Pars II: Ep. LXXI-CXX*, ed. I. Hilberg, Vienna 1996, pp. 111-112.

sestuplo) colonne verticali: il testo ebraico; lo stesso testo ebraico traslitterato in caratteri greci; la versione greca di Aquila di Sinope, realizzata nel II sec., forse già nel 140 d.C.; la versione greca di Simmaco, redatta nella seconda metà del II sec. d.C.; la versione dei LXX, composta tra il III e il II sec. a.C. nel contesto della comunità giudaica Alessandria; la versione greca di Teodoziona, compilata prima della fine del II sec. in ambiente efesino.

Come si è già messo in luce in precedenza, gli autori del Nuovo Testamento, e Giovanni con loro, sono soliti citare i testi dell'Antico Testamento dalla traduzione dei LXX⁴⁶. Le ragioni della preferenza accordata al testo dei LXX risiedono oltre che nell'uso liturgico della comunità della diapora della Bibbia greca anche nella sua efficacia missionaria:

The Greek Old Testament [= LXX] was the most widely circulated form of the Old Testament in apostolic times and furnished the vehicle for the earliest preaching and teaching of the Christian church in the Hellenistic world [...]. The selection of such a vehicle (and of the Greek language for the composition of the New Testament) was, of course, a natural one in view of the eventual literary and cultural milieu of the expanding church⁴⁷.

Rispetto a questa consuetudine con la Bibbia dei LXX da parte della comunità cristiane e degli autori del Nuovo Testamento, il testo di Zc 12,10 costituisce un'eccezione, non unica ma molto evidente. Ebbene, Girolamo volle custodirla nella sua letteralità, traducendo testualmente dall'ebraico il testo del *Deutero-Zaccaria* nella sua collocazione anticotestamentaria. Infatti, la traduzione della *Vulgata* di Zc 12,10 corrisponde perfettamente, finanche nell'ordine delle parole, al testo massoretico (*w^hibbiṭū ēlay 'ēṭ āšer-dāqārū*): «et aspicient ad me quem confixerunt», laddove la *Vetus* presenta un «aspicient ad me pro eo quod insultaverunt» che dipende ovviamente dal misterioso «ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο» dei Settanta.

⁴⁶ «Indeed, John exhibits an exceedingly accurate knowledge of this particular textual tradition»: Schuchard, *Scripture within Scripture* cit., p. 151. Cfr. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* cit., p. 130.

⁴⁷ Schuchard, *Scripture within Scripture* cit., p. 154.

Quando, invece, trova il testo nella collocazione giovannea (Gv 19,37), Girolamo decide risolutamente di rispettare la scelta dell'evangelista e lo traduce secondo la sua forma letteraria che, come si è visto, dipende sostanzialmente dalla versione di Teodoziona («ὁψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν»). Ecco che la *Vulgata* ha «videbunt in quem transfixerunt», mentre la *Vetus* ha «videbunt in quem compunxerunt».

Anche in questo caso Girolamo si conferma strenuo cultore della massima fedeltà possibile al testo originale, secondo quei criteri che lo guidarono nella sua opera e che furono specifici, per non dire addirittura opposti, rispetto alle modalità con cui, da retore e filologo, aveva affrontato lo studio e la traduzione dei classici greci.

Ciò è esplicitamente tematizzato in un passaggio dell'*Epistola LXII ad Pammachium*:

Hactenus sic locutus sum, quasi aliquid de epistula commutatum et simplex translatio possit errorem habere, non crimen. Nunc vero, cum ipsa epistula doceat nihil mutatum esse de sensu nec res additas nec aliquod dogma confictum, faciunt ne intellegendo, ut nihil intellegant, et, dum alienam imperitiam volunt coarguere, suam produnt. Ego enim non solum fateor sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenofontis et Aeschini et Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit. Quanta in illis praetermiserit, quanta addiderit, quanta mutaverit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret, non est huius temporis dicere. Sufficit mihi ipsa translatoris auctoritas, qui ita in prologo earundem orationum locutus est: putavi mihi suscipiendum laborem utilem studiosis, mihi quidem ipsi non necessarium. Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demosthenis, nec converti unum interpretem, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non pro verbo verbum necesse habui reddere, sed genus omnium verborum vimque servavi. Non enim me ea adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam adpendere. Rursumque in calce sermonis: quorum ego, ait, orationes si, ut spero, ita expressero vir-

tutibus utens illorum omnibus, id est sententiis et earum figuris et rerum ordine, verba persequens eatenus, ut ea non abhorreant a more nostro, quae si e Graecis omnia conversa non erunt, tamen, ut generis eiusdem sint, elaboravimus <et cetera>. Sed et Horatius, vir acutus et doctus, hoc idem in Arte poetica erudito interpreti praecipit: nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres⁴⁸.

In questo brano dell'*Epistola* 62 si può cogliere come in filigrana il doloroso travaglio e la radicale conversione intellettuale e morale che Girolamo dovette compiere per realizzare la sua opera. Egli, infatti, che per la traduzione dei classici greci, si era sempre attenuto ai principi interpretativi di Cicerone e Orazio, non mirando dunque a rendere parola per parola ma senso dal senso («non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu ... nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres»), al cospetto del testo sacro decide di optare per una traduzione letterale, rispettosa del *mysterium* del testo, che si estende persino all'ordine delle parole. Di qui il forte «absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est».

Se nella sua attività di filologo classico aveva optato per la traduzione interpretativa, nel comporre la *Vulgata* Girolamo sceglie con risolutezza di sacrificare le sue aspirazioni estetiche per custodire il più possibile la fedeltà alla “carne” del testo originale. Questo perché egli concepisce il mistero delle Scritture in nesso con il mistero dell'Incarnazione del Verbo e, di conseguenza, lo studio delle Scritture e la loro traduzione come *opus Dei* avente come fine la *christificatio* dell'uomo: la Parola di Dio si rivela e offre agli uomini in parole umane per realizzare la *théiosis* dell'uomo perché il *lógos* umano (pensiero, parola) sia trasformato ad immagine del *Logos-sarx* (Gv 1,14). Fedele a questi principi teologico-letterari, il dottore dalmata “sacrifica” la purezza e l'eleganza dei classici latini e crea di fatto una nuova specie di latino, il *latino della Vulgata*, quella *Vulgata* che diventerà il testo biblico ufficiale della Chiesa latina e di cui è impossibile esagerare l'importanza per il pensiero, la cultura, le arti dell'Occidente:

⁴⁸ S. Eusebius Hieronymus, *Epistula LXII: ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 5, in *Epistulae. Pars I: Ep. I-LXX*, ed. I. Hilberg, Vienna – Lipsia 1910, pp. 508-509

Il risultato è un vero monumento che ha segnato la storia culturale dell'Occidente, modellandone il linguaggio teologico. La traduzione di Girolamo, superati alcuni rifiuti iniziali, diventò subito patrimonio comune sia dei dotti, sia del popolo cristiano, donde il nome Vulgata. L'Europa del medioevo ha imparato a leggere, a pregare e a ragionare sulle pagine della Bibbia tradotta da Girolamo. Così «la Sacra Scrittura è diventata una sorta di “immenso vocabolario” (P. Claudel) e di “atlante iconografico” (M. Chagall), a cui hanno attinto la cultura e l'arte cristiana» (Giovanni Paolo II). La letteratura, le arti, e anche il linguaggio popolare hanno costantemente attinto alla versione geronimiana della Bibbia lasciandoci tesori di bellezza e di devozione⁴⁹.

5. Orizzonti esegetico-teologici

Accenno soltanto ad alcuni dei molteplici temi di ordine teologico, cristologico e soteriologico.

In Zc 12,10, lo sguardo al Trafitto avviene a seguito dell'iniziativa di grazia da parte di Dio stesso: «Et effundam super domum Davidet super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et precum» (Zc 12,10a). Alla ferocia rivolta contro di lui, colpendolo (secondo le testimonianze delle varie tradizioni testuali) o direttamente (come nel Testo Masoretico e in quello dei LXX) o nel suo inviato (così in Teodozione e in Gv 19,37), il Signore Dio risponde con l'effusione d'uno spirito di grazia e di consolazione che permette a coloro che lo ricevono in dono di rivolgersi verso la vittima della loro violenza, così ottenendo la salvezza dal peccato e dall'impurità:

In die illa erit fons patens domui David et habitantibus Jerusalem, in ablutionem peccatoris et menstruae (Zc 13,1).

L'agire di Dio, così com'è descritto dal profeta Zaccaria, corrisponde perfettamente a quello di Gesù nel vangelo di Giovanni. Gesù, infatti, ricevuto l'aceto, risponde donando il suo Spirito:

⁴⁹ Francesco PP., *Lett. Ap. Sacrae Scripturae affectus*, Roma 30 sett. 2020, AAS 113 (2020), nn. 1333-1335. Cfr. S. Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti* (4 aprile 1999), n. 5: AAS 91 (1999), nn. 1159-1160.

Postea sciens Iesus quia iam omnia consummata sunt, ut consummaretur Scriptura, dicit: «Sitio». ²⁹ Vas ergo positum erat aceto plenum. Illi autem spongiam plenam aceto, hysopo circumponentes, obtulerunt ori eius. Cum ergo accepisset acetum, Iesus dixit: «Consummatum est». Et inclinato capite tradidit spiritum (Gv 19,28-30).

Alla trafittura del costato segue l'effusione di sangue ed acqua:

Ad Jesum autem cum venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura, sed unus militum lancea latus ejus aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua. (Gv 19,33-34)

Nel testo di Zaccaria e nel quarto Vangelo è in atto la stessa dinamica: da una parte vi è l'uomo che agisce con proterva violenza verso Dio, o trafiggendolo direttamente (*fisicamente* nel testo masoretico, *moralmente* nei Settanta) o *nel* suo Inviato⁵⁰, dall'altra vi è Dio che risponde donando la sua grazia e rivelando proprio nel Trafitto la fonte della salvezza. È nel vivo di questa drammatica dialettica tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo che il dono dello Spirito Santo avviene: «tradidit spiritum ... et continuo exivit sanguis et aqua» (Gv 19,30.34). È il mistero dell'ἀγάπη di Dio, di Dio ἀγάπη (1Gv 4,8.16: «Deus caritas est») che viene rivelato. La vittoria di Dio si afferma nel supremo sì della croce del Figlio: il limite che Dio impone al male, al dilagare della violenza e del male è, come ha scritto S. Giovanni Paolo II, un non-limite, che consiste nell'infinita apertura della sua misericordia⁵¹. Nella pasqua del Figlio, Dio spezza la spirale di peccato, violenza e morte, manifestando il pieno compimento del tempo della grazia. Il mistero del male fisico e morale non è semplicemente censurato o reso oggetto di un'indulgenza estrinseca, ma purificato dall'interno in virtù dell'avvenimento pasquale di Gesù, Verbo e Agnello:

Cristo, soffrendo per tutti noi, ha conferito un nuovo senso alla sofferenza; l'ha introdotta in una nuova dimensione, in un

⁵⁰ «This is [...] exactly what John is intent on asserting. In the person of Jesus [...] God himself is pierced»: Schuchard, *Scripture within Scripture* cit., p. 149.

⁵¹ Giovanni Paolo II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Milano 2005, p. 70.

nuovo ordine: quello dell'amore. È la sofferenza che brucia e consuma il male con la fiamma dell'amore e trae anche dal peccato una multiforme fioritura di bene⁵².

Sostenendo in sé la κένωσις dell'Incarnazione fino alla Croce, Cristo introduce la potenza della sua divinità nel punto-limite dell'esperienza umana, cioè il dolore e la morte⁵³. Nell'avvenimento cristiano, questo punto-limite è abitato dalla potenza del Risorto e dunque intrinsecamente aperto al mistero trinitario di Dio, alla comunione con le tre Persone Divine (Gv 14,20.22; 15,26). Si compie quanto proclamato nel Prologo (Gv 1,7.9.16) e preannunciato da Gesù nel dialogo con Nicodemo (Gv 3,14-16) e poi in segni e parole in tutto il quarto Vangelo. L'attrazione universale che Gesù esercita dalla croce è il compimento della volontà del Padre, il quale ha messo nelle mani del Figlio ogni cosa (Gv 3,35; 5,20; 6,37.39; 10,29; 16,15). La croce è il trono su cui Gesù è glorificato dal Padre e da cui dona la salvezza agli uomini (Gv 3,14; 8,28; 12,32.34):

Per Giovanni 'elevazione' e 'glorificazione' costituiscono un evento unico e inseparabile, per cui la croce (assieme alla risurrezione) appartiene alla glorificazione⁵⁴.

Si realizza e diventa permanente avvenimento di salvezza ciò che Gesù aveva annunciato in Gv 12,32: «et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad meipsum – e io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti / tutto⁵⁵ a me».

⁵² *ibi*, p. 199.

⁵³ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni. Mystrium paschale*, Brescia 2005 (ed. or., Zürich 1969), p. 40.

⁵⁴ Von Balthasar, *Teologia dei tre giorni* cit., p. 112.

⁵⁵ Le due opzioni dipendono dal problema di critica testuale relativo alle varianti «πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν» e «πάντα ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν». Gli editori della ventottesima edizione del *Novum Testamentum Graece* e della quinta edizione del *Greek New Testament* (citati in esteso alla nota 2 di ques'articolo) hanno preferito, a maggioranza e non all'unanimità (da cui l'assegnazione della lettera {B}), la prima (cfr. N.-A.²⁸ e GNT⁵ ad Gv 12,32). In realtà, la lectio con πάντα, per la sua apertura cosmica, più facilmente esposta a manipolazioni interpretative di carattere panteistico, è lectio difficilior. La scelta degli editori è dovuta alla migliore attestazione esterna della lectio πάντας ed alla sua con-

In Gv 19,35 il soggetto della testimonianza è indicato come il discepolo, testimone che è all'origine del vangelo: «Et qui vidit, testimonium perhibuit, et verum est eius testimonium, et ille scit quia vera dicit, ut et vos credatis,, (Gv 19,35). Il soggetto, indicato con «qui vidit», che corrisponde nell'originale greco al participio sostantivato «ὁ ὥρακώς», mette in forte rilievo l'intensità della testimonianza oculare⁵⁶. Lo sguardo del testimone è subito moltiplicato all'infinito proprio mediante la citazione di Zc 12,10 in Gv 19,37. Infatti, l'«εἰς ὃν» di Zc 12,10 citato in Gv 19,37 («καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει: Ὅψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν - «Et iterum alia Scriptura dicit: Videbunt in quem transfixerunt») esprime in senso locale metaforico, la direzione verso cui si orienta lo sguardo di un soggetto collettivo con apertura universale nello spazio e nel tempo.

Si delinea così l'atto ermeneutico fondamentale dell'intero *Corpus joanneum*, che si rende manifesto già nel forte profilo testimoniale dei prologhi del Vangelo, delle Lettere e dell'Apocalisse:

Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. (Gv 1,14).

Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae ² - et vita manifestata est, et vidimus et testamur et adnuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem et apparuit nobis - ³ quod vidimus et audivimus, adnuntiamus et vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum et societas sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo. ⁴ Et haec scribimus vobis, ut gaudium nostrum sit plenum. ⁵ Et haec est adnuntiatio,

gruenza con la teologia giovannea: «Since the reading πάντα... is ambiguous ("everyone", "all things", "all"), it is possible that copyists, desiring to remove the ambiguity, added a sigma. A majority of the Committee, however, favored the reading πάντας because of the weight of its external attestation and because it appears to be more congruent with Johannine theology»: B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2016, p. 202.

⁵⁶ «Haberlos presenciado / haber sido testigo»: J. Mateos, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977, § 327.

quam audivimus ab eo et adnuntiamus vobis, quoniam Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. (1Gv 1,1-5).

Apocalypsis Iesu Christi, quam dedit illi Deus palam facere servis suis, quae oportet fieri cito, et significavit mittens per angelum suum servo suo Iohanni, ² qui testimonium perhibuit verbo Dei et testimonium Iesu Christi, quaecumque vidit. ³ Beatus qui legit et qui audiunt verba prophetiae et servant ea, quae in ea scripta sunt; tempus enim prope est. (Ap 1,1-3).

*Paradigmi 'impertinenti' di eredità:
i Carmina Burana e l'elegia erotica degli Umanisti*

ARMANDO BISANTI

*Vino, donne e canto nei Carmina Burana**

Abstract: Wine, women and love singing are some of the most frequent motifs that recur within the *Carmina Burana* (CB), the famous Middle Latin poetic collection of the 12th-13th centuries. In this paper, after an introductory section on the collection, we try to trace the path of these motifs within the CB, focusing on some of them (CB 92, *Anni parte florida, celo puriore*; 145, *Musa venit carmine*; 194, *In cratere meo Thetis est sociata Lyeo*). The last section of the text is instead dedicated to an in-depth analysis of CB 193 (*Denudata veritate*), the so-called *Altercatio aquae et vini*, a long composition based on the contrast between water and wine.

Keywords: *Carmina Burana*; Medieval Latin Poetry; Wine; Women; Love; Song; *Altercatio aquae et vini* (CB 193)

1. «Tre cose solamente m'ènno in grado, / le quali posso non ben ben fornire, / cioè la donna, la taverna e 'l dado: / queste mi fanno 'l cuor lieto sentire»¹. È il memorabile *incipit*

* Questo intervento trae spunto, con cospicui ampliamenti e con l'aggiunta dell'indispensabile corredo di note, dalla mia comunicazione dallo stesso titolo, svolta nel pomeriggio del 4 aprile 2023 presso l'Università degli Studi della Basilicata, nell'ambito de *Il latino e la sua eredità. Incontro di studi per la Giornata Mondiale della Lingua Latina* (Potenza, Università degli Studi della Basilicata, 4-5 aprile 2023). Ringrazio Rosa Maria Lucifora e Fulvio Delle Donne per avermi gentilmente invitato a partecipare all'incontro di studio. Pur trattandosi di un testo ben altrimenti strutturato rispetto a una semplice comunicazione – fra l'altro destinata, in gran parte, a un pubblico composto da docenti e allievi degli istituti d'istruzione superiore della città lucana – ho cercato comunque di mantenere, per quanto possibile, un tono e una dimensione prevalentemente discorsivi, colloquiali e descrittivi, al fine di una possibile utilizzazione soprattutto didattica di queste pagine; e ciò in linea con molti dei miei interventi degli ultimi anni, la più gran parte dei quali originata dalle lezioni di Letteratura Latina

del sonetto n. 84 di Cecco Angiolieri², nella cui “carnevalesca” confessione il poeta senese riprende, come fu evidenziato già da Mario Marti³, il motivo che si pone a fondamento del goliardico *Estuans intrinsecus ira vehementi* dubbiosamente attribuito al cosiddetto Archipoeta di Colonia (CB 191)⁴, nel quale lo scrittore mediolatino comicamente confessava quei tre stessi peccati che Cecco avrebbe assunto e atteggiato a personali ideali di vita⁵.

Che la poesia goliardica mediolatina dei secc. XII e XIII abbia esercitato un discreto influsso sulla lirica degli inizi della nostra letteratura, in particolare sulla cosiddetta poesia co-

Medievale e Umanistica da me svolte presso l'Università degli Studi di Palermo.

¹ Cecco Angiolieri, *Rime*, ed. R. Castagnola, Milano 1995, p. 75.

² Fra le edizioni precedenti quella della Castagnola, cfr. *Poeti giocosi del tempo di Dante*, ed. M. Marti, Milano 1956 (il sonetto, qui col n. 87, si legge a p. 192); e *Rimatori comico-realistici del Due-Trecento*, ed. M. Vitale, Torino 1956.

³ Cfr. M. Marti, *Cultura e stile nei poeti giocosi del tempo di Dante*, Pisa 1953.

⁴ Sul componimento esistono innumerevoli studi. Fra i più recenti e fra i migliori, segnalo S. Tuzzo, *L'ideale di vita goliardica nella confessione dell'Archipoeta*, «BStudLat» 37, 1 (2007), pp. 116-139 (poi in Ead., *La poesia dei “clerici vagantes”. Studi sui «Carmina Burana»*, Cesena 2015, pp. 33-55). Avverto, una volta per tutte, che per le citazioni dai CB che ricorrono in questo intervento ho variamente utilizzato le seguenti edizioni (ed eviterò di citare, di volta in volta, il testo adoperato, onde non appesantire ulteriormente questo già non breve contributo): *Carmina Burana*, ed. A. Hilka, O. Schumann, B. Bischoff, Heidelberg 1930-1970; «*Carmina Burana*» e *altri canti della goliardia medievale*, ed. E. Massa, Roma 1979; B.K. Vollmann, *Carmina Burana. Texte und Übersetzungen mit den Miniaturen aus der Handschrift und einem Aufsatz von P. und D. Diemer*, Frankfurt am Main 1987; *Carmina Burana*, ed. P. Rossi, presentazione di F. Maspero, Milano 1989; *Love Lyrics from the «Carmina Burana»*, ed. P. G. Walsh, Chapel Hill [North-Carolina] - London 1993. Altra bibliografia generale e specifica sui CB – edizioni e studi – verrà via via indicata, laddove necessario, nelle note successive.

⁵ Rileva alcune differenze fra le due *confessiones* A. E. Quaglio, *La poesia realistica e la prosa del Duecento*, Roma - Bari 1971, p. 40.

mico-realistica o giocosa, è un dato frequentemente affermato e oggi pressoché acclarato⁶, che emerge e/o serpeggia in molteplici pubblicazioni scientifiche, benché – ove si evinca da alcuni studi importanti, sì, ma circoscritti⁷ – su tale problematica non mi sembra sia stato ancora pubblicato un contributo approfondito e determinante.

«Paradisus mundi Parisius, mundi rosa, balsamum orbis»⁸. Parigi è, per i goliardi, il paradiso dell'universo (con voluta e insistita *interpretatio nominis* fra *Parisius* e *Paradisus*), la rosa del mondo, il balsamo del creato. Nelle città frenetiche del XII e del XIII secolo i goliardi trovano la loro ragione di vita, una vita fatta spesso di espedienti per sopravvivere, alla ricerca di un protettore o di un mecenate, mirando a inserirsi con stabilità in quella stessa società di cui, almeno nei loro componimenti, essi non si peritano di denunciare, spesso in toni violenti e marcatamente offensivi, le pecche e le manchevolezze⁹. La figura del goliardo medievale è, in fondo, una figura un po' paradossale. Anche se egli sembra voler modificare la società che lo circonda, avvalendosi dell'unico mezzo a lui noto e congeniale, ossia l'arte della penna, in effetti però, alla resa dei conti, egli non tende a diventare altro che uno di coloro che egli stesso ha criticato, a essere nuovamente beneficiario di quella società cittadina, di quell'ordine sociale all'interno del quale egli stesso si è formato, vive e opera. Ecco che così il goliardo, singolare figura di protestatario, è capace al contempo di comportarsi in maniera contrastante

⁶ Rimando, per es., alle indagini complessive – tutte ormai superate e/o largamente manchevoli – di S. Santangelo, *Studio sulla poesia goliardica*, Palermo 1902; G. Auzzas, *Mediolatina, lirica*, in V. Branca, *Dizionario Critico della Letteratura Italiana*, III, Torino 1986², pp. 134-141, *ad vocem*; Fr. Suitner, *La poesia satirica e giocosa nell'Età dei Comuni*, Padova 1983, pp. 88-98 e *passim* (sicuramente il migliore dei tre).

⁷ Fra gli interventi più recenti in tal direzione, cfr. S. Tuzzo, *La taverna: rifugio dal mondo* (CB 196), «BStudLat» 51, 2 (2021), pp. 495-509.

⁸ Sull'origine e sulla diffusione di questa celebre definizione, cfr. L. Roy, *Le jardin du savoir. Représentation de la ville universitaire à la fin du Moyen Âge*, in *Universitas scholarium. Mélanges offerts à Jacques Verger par ses anciens étudiants*, cur. C. Giraud, M. Morard, Genève 2011, pp. 103-121.

⁹ Cfr., in generale, J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano 1979 (ed. or., Paris 1957).

e contraddittoria, unendo la più violenta e scommatica composizione satirica e ridanciana alla più smaccata e adulatoria lode del potente. E così, se da un lato abbiamo un Ugo d'Orléans il quale, pur essendo insegnante universitario a Parigi, condusse una vita errabonda e randagia quasi ai margini della società, mantenendo sempre inalterato il proprio orgoglio intellettuale (o, almeno, così trapela dalle sue composizioni poetiche)¹⁰, dall'altro, invece, ci troviamo di fronte a figure come il cosiddetto – e già menzionato poc'anzi – Archipoeta di Colonia, che trascorse gran parte della sua vita alle spalle del potente prelato Rainaldo di Dassel¹¹, o, ancora, come Serlone di Wilton che si schierò col partito della regina Matilde d'Inghilterra, ritirandosi poi in convento e divenendo abate dell'Abbaye de l'Aumône¹², oppure, infine, come Gualtiero di Châtillon, che visse alla corte di re Enrico II Plantageneto, diventando poi, addirittura, arcivescovo di Reims¹³. Criticano il clero corrotto, ma sono *clerici* anch'essi (e talvolta anche essi corrotti), si scagliano contro i nobili, ma poi cercano il loro appoggio e la loro protezione benevola e remunerativa, disprezzano le classi inferiori, come i "villani", ma spesso diventano essi stessi assai peggio dei villani, ingaglioffandosi –

¹⁰ Per l'edizione delle sue liriche – alcune delle quali confluite nei CB – cfr. Chr. J. McDonough, *The Arundel Lyrics. The Poems of Hugh Primas*, Cambridge [Mass.] - London 2010, pp. 143-223.

¹¹ Cfr. H. Watenpuhl, *Die Gedichte des Archipoeta*, hrsg. H. Krefeld, Heidelberg 1958. Ottima bibliografia sul poeta in V. De Angelis, G. Orlandi, *Archipoeta*, in *Orazio. Enciclopedia Oraziana*, III, Roma 1998, pp. 94-95, *ad vocem*.

¹² Serlon de Wilton, *Poèmes latins*, ed. J. Oberg, Stockholm 1965.

¹³ Le migliori edizioni delle poesie di Gualtiero – alcune delle quali poi accolte nei CB – sono ancor oggi, probabilmente, quelle esemplate quasi un secolo fa da Karl Strecker: *Die Lieder Walters von Châtillon in der handschrift 351 von St. Omer*, hrsg. K. Strecker, Berlin 1925; *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon*, hrsg. K. Strecker, Heidelberg 1929. Per una rapida ma efficace panoramica sulla poesia goliardica, rinvio a J. Mann, *La poesia satirica e goliardica*, in G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, *Lo Spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino. I. La produzione del testo*, t. II, Roma 1993, pp. 73-109; più recente, E. Sánchez Salor, *Los poetas goliardos del siglo XII*, Firenze 2015 (senz'altro utile ma un po' troppo dispersivo e farraginoso: cfr. la recensione di A. Bisanti, *online*, in «Mediaeval Sophia» 19 (2017), pp. 233-236).

come avrebbe detto il Machiavelli – all’osteria fra interminabili bevute, carte, dadi e prostitute.

Sulla figura sociale dei goliardi esisteva, fin dal secolo XIX (e in parte sussiste tuttora), una annosa *querelle*. Chi sono essi, in ultima analisi? Santi e predicatori, o ribaldi, ciurmadori e buffoni? Alti prelati o intellettuali d’élite? Condannatori o condannati? C’è chi ha pensato a loro come a una sorta di *intelligenza* urbana, c’è invece chi li ha ritenuti pericolosi sovvertitori dell’ordine costituito. Anche sull’origine del loro nome non vi è, tuttora, un’univoca e sicura linea interpretativa ed esplicativa. Nella seconda metà dell’Ottocento, in pieno clima positivistico, si ritenne che il nome derivasse da una vera e propria setta, riunitasi sotto lo pseudonimo di Golia, il celebre gigante biblico divenuto poi, nell’immaginario medievale, una sorta di ipostasi del demonio. La facile assonanza fra *Golia* e *gula* favorì quindi un’*interpretatio nominis* che metteva in risalto la voracità, la ghiottoneria, la sete inestinguibile dei “goliardi”.

A tale oggetto, conviene qui riportare la famosa definizione di Giraldo di Cambrai:

Item parasitus quidam, Goliass nomine, gulositate pariter et lecacitate famosissimus, qui Gulias melius quia gulae et crapulae per omnia deditus dici potuit, literatus tamen affatim sed non bene morigeratus nec bonis disciplinis informatus, in papam et curiam Romanam carmina famosa pluries et plurima, tam metrica quam ridicula, non minus impudenter quam imprudenter evomuit. De quibus invectionem ridiculam temere nimis et indiscrete compositam casualiter incidens clausulas aliquot inde, ad detestandum quidem et condemnandum, non approbandum aut imitandum, has scilicet hic apposui¹⁴.

¹⁴ G. Cambr. *Speculum Ecclesiae* IV 15. Su questa definizione, si può fare utilmente ricorso a E. G. Fichtner, *The Etymology of Goliard*, «Neophilologus» 51 (1967), pp. 230-237 (il quale, però, si è opposto all’identificazione etimologica fra *goliardus* e *goliass*, mostrando come i due termini siano indipendenti); cfr. anche J.H. Hanford, *The Progenitors of Goliass*, «Speculum» 1, 1 (1926), pp. 38-58; A. G. Rigg, *Goliass and Other Pseudonyms*, «Studi Medievali» 18, 1 (1977), pp. 65-109; J. Mann, *Giraldus Cambrensis and the Goliards*, «Journal of Celtic Studies» 3 (1981), pp. 31-39; e P. G. Walsh, «Goliass» and Goliardic Poetry, «Medium Aevum» 52, 1 (1983), pp. 1-9.

È interessante aggiungere che nel 1889 Gaston Paris (grande filologo romanzo e professore all'Università di Parigi) attirò l'attenzione sul fatto che Bernardo di Chiaravalle aveva denunciato il suo nemico e avversario Pietro Abelardo come "novello Golia", in una lettera indirizzata a papa Innocenzo II¹⁵. Lo scrittore inglese Walter Map riferisce proprio questo particolare quando racconta che la lettera in questione fu letta ad alta voce alla tavola di Thomas Becket (arcivescovo di Canterbury ai tempi di re Enrico II Plantageneto): «In epistola continebatur illa, quod magister Petrus instar Golie superbus esset»¹⁶. Gaston Paris suggeriva che i seguaci di Abelardo accolsero verosimilmente il nome *Golias*, per indicare la loro fedeltà a lui. Tale ipotesi, per Jill Mann, è suffragata dal fatto che la poesia goliardica dimostra notevole ostilità nei confronti di san Bernardo di Chiaravalle e dell'ordine dei Cistercensi¹⁷.

2. Buona parte della produzione poetica dei goliardi medievali ci è giunta, com'è noto, all'interno dei *Carmina Burana* (d'ora in avanti, per brevità, *CB*), una vera e propria "Bibbia della goliardia medievale" (come sono stati definiti), tramandati in un unico manoscritto, il cod. CLM 4660 della Staatsbibliothek di Monaco di Baviera, di 122 fogli in pergamena + 7 fogli del CLM 4660a (il cosiddetto *Fragmentum Buranum*), scoperti solo nel 1901 (fra quelli contenuti nel ms. CLM 4660 e quelli attestati nel ms. CLM 4660a, la silloge annovera complessivamente ben 315 componimenti in latino e in tedesco, nonché alcune liriche bilingui, sui temi della satira della società e del clero, del vino e del gioco, dell'amore e della donna, etc.). Il testimone fu esemplato probabilmente intorno al 1230 e comprende composizioni redatte, *grosso modo*, fra la seconda metà del secolo XII e il primo quarto del XIII, prevalentemente in area inglese e franco-germanica. Esso fu scoperto nel 1801 nell'Abbazia benedettina di Benediktbeuern

¹⁵ Innocentii II *epist.* 189, in *PL*, t. 182, col. 355: cfr. G. Paris, recensione ad A. Gabrielli, *Su la poesia dei goliardi. Saggio critico*, Città di Castello [PG] 1889, in «Bibliothèque de l'Ecole des Chartes» 50 (1889), pp. 258-260.

¹⁶ Walt. Map *De nugis curialium* I 24 (Walter Map, *Svaghi di corte*, cur. F. Latella, I, Parma 1990, p. 126).

¹⁷ Mann, *La poesia satirica e goliardica* cit., p. 83, nota 18.

(l'antica *Bura Sancti Benedicti*), fondata da Bonifacio fra il 730 e il 740. Nel 1803 il manoscritto fu trasferito nella Biblioteca di Monaco, dove tuttora si trova¹⁸. Si tratta di un codice illustrato: esso contiene infatti otto miniature, la più famosa delle quali è quella della Ruota della Fortuna alla quale sono appesi due sovrani (probabilmente Federico II ed Enrico VI)¹⁹. Altre miniature illustrano le poesie d'amore, e fra queste ve ne sono due con la storia di Enea e di Didone²⁰. Altre ancora sono dedicate ai temi del gioco e del vino, con scene di bevute e di partite a scacchi, a dadi, a *trick-track* (cioè a *back-gammon*). Molti componimenti sono stati musicati (vi è anche la notazione neumatica)²¹. La trascrizione del manoscritto è stata effettuata, comunque, in momenti diversi. Una parte del codice

¹⁸ Per la storia e la descrizione del ms., oltre alle varie edizioni citate *supra*, nota 4, cfr. H. Patzig, *Zur Handschrift und zum Text der «Carmina Burana»*, «Zeitschrift für deutsche Altertum und deutsche Literatur» 36 (1892), pp. 187-203; e, soprattutto, B. Bischoff, *Faksimile-Ausgabe der Handschrift der «Carmina Burana» und der «Fragmenta Burana»* (CLM 4660; CLM 4660a) der Bayerischen Staatsbibliothek in München, Brooklyn [NY] - München 1967; cfr. anche J. Drumb, *Studien zum Codex Buranus*, «Aevum» 77, 2 (2003), pp. 323-356.

¹⁹ Il tema è diffusissimo: in generale, cfr. H. R. Patch, *The Goddess Fortuna in Medieval Literature*, Cambridge [Mass.] 1927; e, soprattutto, T. M. S. Lehtonen, *Fortuna, Money, and the Sublunar World. Twelfth-Century Ethical Poetics and the Satirical Poetry of the «Carmina Burana»*, Helsinki 1995; per il motivo all'interno dei CB, cfr. S. Tuzzo, *La volubilità della Fortuna nei «Carmina Burana»*, in *Studi in onore di Giovanni Uggeri*, cur. G. Marangio, G. Laudizi, Galatina [LE] 2009, pp. 137-148 (poi in Ead., *La poesia dei «clerici vagantes»* cit., pp. 127-146).

²⁰ Sul motivo, cfr. P. Dronke, *Dido's Lament: from Medieval Latin Lyric to Chaucer*, in *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire. Franco Munari zum 65. Geburtstag*, hrsg. Fr. Wagner [et alii], Hildesheim 1986, pp. 364-390 (poi in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma 1992, pp. 431-456); vd. anche H. De Carlos Villamarín, *Dido y Eneas en los «Carmina Burana»*, in *Actas del Segundo Congreso Hispánico de Latín Medieval* (León, 11-14 de noviembre 1997), cur. M. Pérez González, I, León 1998, pp. 363-374.

²¹ Cfr. R. Clemencic [et alii], *Carmina Burana. Gesamtausgabe der mittelalterlichen Melodien mit den dazugehörigen Texten*, München 1979; G. Baroffio Dahnk, *I «Carmina Burana» e la musica. L'origine di un mito*, «Amadeus» 9, 2 (1999), pp. 26-30; Id., *Tradizione musicale e fortuna dei «Carmina Burana»*, in appendice a *Carmina Burana*, I, *Canti morali e satirici*, ed. E. Bianchini, Milano 2003, pp. 1163-1186.

è andata irrimediabilmente perduta. Infatti, al momento della prima rilegatura (ancora in età medievale), l'inizio della raccolta era già scomparsa. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che la prima parte della silloge comprendesse poesie di carattere religioso, fatto, questo, che avrebbe dato a essa una struttura e una configurazione ben diversa da quella che ci mostra oggi e che, sotto tal riguardo e per certi aspetti, potrebbe apparentare i CB ai *Carmina Cantabrigiensia*, nei quali i componimenti di tipo religioso sono largamente preponderanti²².

Dei CB, della loro origine e consistenza, dei motivi e dei temi che li innervano e li percorrono, dell'influsso esercitato dagli *auctores* latini su di essi e degli innegabili rapporti che li legano alla pressoché coeva fioritura della lirica nelle lingue romanze, mi sono occupato a più riprese, almeno negli ultimi 30 anni (il mio primo contributo sui CB risale, infatti, al 1993)²³. Oltre a due monografie, dedicate soprattutto alla poesia d'amore entro la raccolta mediolatina, apparse rispettivamente nel 2011 e nel 2019 – e in parte contenenti materiali già precedentemente pubblicati in riviste, miscellanee, atti di convegno, etc.²⁴ – ho anche proposto, abbastanza di recente, un lungo intervento nel quale ho cercato di approfondire l'ipotesi – destinata, purtroppo, a rimanere tale – di una possibile influenza catulliana su un paio di composizioni poetiche accolte nella silloge mediolatina²⁵. Né posso tralasciare, in questa sede, la menzione degli innumerevoli e assai pregevoli studi di Sabina Tuzzo – insieme a me, forse l'unica studiosa italiana che si sia occupata e continui a occuparsi con costanza e attenzione ai CB – molti dei quali, già precedentemente pubblicati, sono stati accolti in un suo volume del

²² Cfr. *Carmina Cantabrigiensia. Il Canzoniere di Cambridge*, ed. F. Lo Monaco, Pisa 2010; e A. Bisanti, *Spunti di racconto in alcuni «Carmina Cantabrigiensia»*, «BStudLat» 45, 2 (2015), pp. 512-548.

²³ A. Bisanti, *Il mulo di Fillide e il cavallo di Flora («Carmina Burana» 92, 44-59)*, «Studi Medievali» 34, 2 (1993), pp. 805-813.

²⁴ A. Bisanti, *La poesia d'amore nei «Carmina Burana»*, Napoli 2011; Id., «*Res utrique placuit*» (CB 72, str. 5a, 1). *Il desiderio d'amore e la sua realizzazione nei «Carmina Burana»*, Palermo 2019.

²⁵ A. Bisanti, *Tematiche e suggestioni catulliane in «Carmina Burana» 119 e 120*, «Paideia» 73, 2-3 (2018), pp. 1487-1523.

2015²⁶, altri, successivi, sono apparsi su riviste (in genere, con letture puntuali, intelligenti e talora illuminanti di singoli componimenti, o gruppi di componimenti fra loro legati da analogie e somiglianze contenutistiche e/o formali)²⁷. A ciò si aggiunge, fra l'altro – ma non ho certo l'intenzione di proporre una rassegna bibliografica sui CB, ch   ci  sarebbe assolutamente incongruo in questa sede – la recente edizione con traduzione inglese e commento dei CB, in due volumi, allestita da David A. Traill e pubblicata nel 2018 nella collana «Dumbarton Oaks Medieval Library» diretta da Jan M. Ziolkowski²⁸; aggiungo che a una ulteriore edizione critica dei CB, per la Oxford University Press, stava lavorando da qualche anno Peter Godman²⁹, che per     deceduto abbastanza prematuramente – poco pi  che sessantenne – nel 2018, onde l'incarico di portare a termine tale edizione – che non   ancora uscita, almeno ch'io sappia –   stato assunto da Frank Bezner e Carmen Cardelle de Hartmann.

In questa sede proporr  una sorta di pi  o meno rapida “carrellata” (se mi si passa il termine) su alcuni temi e motivi portanti dei CB, e cio , nello specifico, il canto e il vino, entrambi posti in collegamento con gli altri due temi fondamentali, quelli della donna e dell'amore. Il titolo di questo intervento – *Vino, donne e canto nei «Carmina Burana»* – mi   stato ispirato, *mutatis mutandis* e con una lieve modifica nel secondo elemento (“donne”, non “donna”), da quello di uno dei pi  giustamente celebri valzer di Johann Strauss jr (1825-1899), *Wein, Weib und Gesang!*, op. 333, eseguito per la prima volta, nella forma di valzer corale, dalla “Wiener-Verein Mannergesang” durante la festa di carnevale che si tenne nella

²⁶ Tuzzo, *La poesia dei “clerici vagantes”* cit. (sul quale rinvio alla recensione di A. Bisanti, «Schede Medievali» 54 (2016), pp. 262-273).

²⁷ S. Tuzzo, *La stagione dell'amore* (CB 56), «BStudLat» 50, 2 (2020), pp. 578-595; Ead., *La taverna: rifugio dal mondo* cit.; Ead., *Lamento d'amore* (CB 111 e 169), «Paideia» 77 (2022), pp. 491-510.

²⁸ *Carmina Burana*, ed. D. A. Traill, I-II, Cambridge [Mass.] 2018.

²⁹ Lo studioso aveva gi  pubblicato due importanti saggi propeudeutici alla sua futura edizione: P. Godman, *Rethinking the «Carmina Burana»*. I. *The Medieval Context and Modern Reception of the Codex Buranus*, «Journal of Medieval and Early Modern Studies» 45, 2 (2015), pp. 245-286; Id., *Rethinking the «Carmina Burana»*. II. *The Child, the Jew, and the Drama*, «Viator» 47 (2016), pp. 107-122.

“Dianabad-Saal” di Vienna il 2 febbraio 1869, e quindi successivamente trascritto per grande orchestra e, in tal veste, apparso per la prima volta nel programma di un concerto del 16 marzo 1869 dell’orchestra Strauss presso la “Redoutensaal” di Pest, sotto la direzione congiunta dei tre fratelli Strauss, Johann, Josef ed Eduard³⁰.

Il vino, le donne e il canto – legati fra loro insieme o sciolti, singolarmente o anche in un gruppo di due elementi, vino e donne, vino e canto, donne e canto – costituiscono infatti, e senza alcun dubbio, tre dei motivi maggiormente insistiti e più frequentemente ricorrenti all’interno dei CB (e nella loro esplicitazione ci si può ricollegare all’*incipit* del sonetto di Cecco Angiolieri trascritto in apertura di queste pagine). È evidente che un’esemplificazione completa di tali tematiche comporterebbe la disamina di un numero assai elevato di componimenti, fatto, questo, del tutto incompatibile con lo spazio qui concesso e con il proposito dal quale è mosso questo intervento. Onde, coerentemente con l’assunto iniziale – dichiarato poc’anzi – mi limiterò, nelle pagine seguenti, a una “carrellata” su tali elementi (con brevi analisi di passi e rilevamento di eventuali analogie fra una lirica e l’altra), in particolare sui temi del canto e del vino; per poi dedicarmi, nella sezione finale di questo contributo, alla disamina – in questo caso più ampia e approfondita – di un singolo componimento, e cioè CB 193 (*Denudata veritate*), la cosiddetta *Altercatio aquae et vini*.

3.1. Le prime due strofe di CB 76 (*Dum caupona verterem vino debachatus*) si prestano assai bene per intraprendere la rassegna che intendo svolgere in questo paragrafo:

1. Dum caupona verterem vino debachatus,
securus templum Veneris eram hospitatus.

³⁰ Devo, comunque, onestamente ammettere che solo nel corso della redazione al computer di queste pagine (nel settembre 2023) mi sono ricordato – l’avevo completamente rimosso, benché io stesso l’avessi citato nelle bibliografie finali dei miei voll. *La poesia d’amore nei «Carmina Burana»* cit., p. 196, e *«Res utrique placuit»* cit., p. 143 – che lo stesso titolo era stato adottato, oltre un secolo fa, nell’antologia dei CB a cura di J. A. Symonds, *Wine, Women and Song. Medieval Latin Students’ Songs now First Translated into English Verse, with an Essay*, Portland [Oregon] 1918.

Solus ibam, prospere vestibus ornatus,
plenum ferens loculum ad sinistrum latus.

2. Almi templi ianua servabatur plene;
ingredi non poteram, ut optavi bene.
Intus erat sonitus dulcis cantilene;
estimabant plurimi, quod essent Sirene.

Nell'attacco del lungo componimento (formato da 22 quartine di versi goliardici monorimi, secondo uno schema ritmico-strofico e rimico largamente praticato nella poesia mediolatina fra il XII e il XIII secolo, e non solo all'interno dei CB)³¹, il poeta, per voce dell'io narrante, riesce infatti a concentrare in breve spazio i tre motivi che stanno a fondamento

³¹ Cfr., per es., CB 42 (*Utar contra vitia carmine rebelli*), 77 (*Si linguis angelicis loquar et humanis*), 92 (*Anni parte florida, celo puriore*, la cosiddetta *Altercatio Phyllidis et Flore* della quale si tornerà a discorrere un po' più avanti), 142 (*Tempus adest floridum, surgunt namque flores*), 191 (*Estuans intrinsecus, ira vehementi*, la già ricordata *Confessio Goliae* attribuita all'Archipoeta di Colonia), 220 (*Sepe de miseria mee paupertatis*), 224 (*Artifex, qui condidit hominem ex luto*), 226 (*Mundus est in varium sepe variatus*). Fra le innumerevoli altre composizioni mediolatine in strofe goliardiche dei secc. XII-XIII ricordo, a mo' d'esempio, il *Ridmus de mercatore* (*Quidam vir officio vivens mercatoris*, ed. P. Busdraghi, in *Commedie latine del XII e XIII secolo*, III, Genova 1980, pp. 332-336), il *Rhythmus de Iuditio Paradis* (*Constans erat Thetiden parituram natum*: G. Silagi, *Das Urteil des Paris: eine Revision*, «Studi Medievali» 31, 1 (1990), pp. 417-433; cfr. G. Orlandi, *A proposito del «Rhythmus de Iuditio Paradis»*, ivi, pp. 901-906), una versione poetica della *Navigatio Sancti Brendani*, opera, assai probabilmente, di Gualtiero di Châtillon (*Vana vanis garriat pagina pagana*, su cui cfr. ancora G. Orlandi, *San Brendano, Gualtiero di Châtillon e Bernhard Bischoff*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche», 128 (1994), pp. 425-440; e vd. C. Wollin, *Saints' Lives by Walter of Châtillon: Brendan, Alexis, Thomas Becket*, Toronto 2002, pp. 7-48), altre composizioni dello stesso Gualtiero di Châtillon (come *Ecce nectar roseum poculis irrorat*, composto per le "Feste dei Folli", su cui cfr. A. B. E. Hood, *The Golden Rose of Besançon: Ecclesiastical Politics and the Feast of Fools in a Poem of Walter of Châtillon*, «Studi Medievali» 35, 1 (1994), pp. 195-216; o *Eliconis rivulus modice respersus*, su cui cfr. P. G. Schmidt, *The Quotation in Goliardic Poetry: The Feast of Fools and the Goliardic Strophe "cum auctoritate"*, in P. Godman, O. Murray, *Latin Poetry and the Classical Tradition. Essays in Medieval and Renaissance Literature*, Oxford 1990, pp. 39-55; o ancora *Felix*

di moltissimi CB (e che saranno alla base di questo studio). Il protagonista è appena uscito dall'osteria, un po' alticcio per il vino bevuto, e si reca immediatamente al tempio di Venere, al tempio dell'Amore (cioè, fuor di metafora, al bordello); egli è solo, ben vestito e provvisto di un borsellino ben gonfio del denaro indispensabile alla bisogna. Giunto davanti alla porta di quel "tempio" – cioè, ripeto, davanti alla porta del postribolo – in un primo tempo non riesce a entrare, sebbene egli lo desideri con ardore – si saprà, subito dopo, dalla str. 3 che una giovane custode, gentile, bella e piccolina (str. 3, 2: «virgo nobilis, pulchra, statu brevi»), lo intratterrà per un po', prima di permettergli l'ingresso – ma sente giungere dall'interno il suono di dolci melodie, talmente deliziose e attraenti che si potrebbe addirittura pensare che lì dentro vi siano le mitiche Sirene che sciolgono il loro canto fascinoso e ammaliante. Nel breve volgere di due strofe troviamo, come si è visto, i motivi del vino, dell'amore (in questo caso un amore senz'altro mercenario, ancorché sublimato ed elevato dalla finzione poetica) e del canto, con un riferimento alle Sirene del mito che si ricollega – come d'altronde la Venere citata a str. 1, 2 – a quella che è una continua e distintiva peculiarità di moltissimi dei CB, e cioè il richiamo alla tradizione, alla cultura e alla mitologia classica³².

Il canto, in genere, è occasione di gioia, di festa, di divertimento; esso arreca godimento e accresce spensieratezza, soprattutto nei casi in cui il poeta descrive situazioni legate ai motivi della contemplazione della bellezza muliebre, dell'estasi e dell'innamoramento: così all'inizio di CB 61 (*Siquem Pieridum ditavit contio*), marcato addirittura dall'invocazione alle Muse che infondono la divina ispirazione, onde nessun poeta deve rimanere inoperoso e l'io narrante, poiché è sbocciata la dolce primavera, può intonare sulla cetra canti

erat studium illa sub aetate e Missus sum in vinea circa horam nonam), e così via.

³² Su tale aspetto – che è al centro di molti interventi sui CB – mi limito a ricordare S. Pittaluga, *Modelli classici nei «Carmina Burana»*, in *Dalla tarda latinità agli albori dell'Umanesimo. Alla radice della storia europea*, cur. P. Gatti, L. De Finis, Trento 1998, pp. 399-417; e, assai più di recente, T. Čanković, *Antički i mitološki motivi u zbirci «Carmina Burana» (Ancient and Mythological Motifs in «Carmina Burana»)*, «Umjetnost Riječi» 64 (2020), pp. 73-113.

squisiti degni di emulare quelli di Apollo (str. 1, 1-4: «Siquem Pieridum ditavit contio, / nulli Teiorum aptetur optio! / Par Phebi cithare / sum in verno nectare»). Il richiamo alla cetra, anch'esso in *incipit*, ritorna in CB 121, nel quale uno dei due amici protagonisti del componimento esorta l'altro locutore a suonare, per l'appunto, la cetra con mano più gioiosa e a intonare un canto con voce più esultante (str. 1, 1-2: «Tange, sodes, citharam manu letiore, / et cantemus pariter voce clariore!»)³³.

La rappresentazione del canto e, in particolare, del canto accompagnato da strumenti musicali, trova la sua forse più ampia e raffinata descrizione, all'interno dei CB, nell'*Altercatio Phyllidis et Flore* (CB 92, *Anni parte florida, celo puriore*), alle str. 60-64 del lungo componimento³⁴. Incapaci di giungere, da sole, a una conclusione univoca e definitiva della disputa che le ha viste protagoniste fino a questo momento, cioè se sia preferibile, in amore, il chierico o il cavaliere, Fillide e Flora hanno deciso di rimettere la questione all'inappellabile giudizio del dio d'Amore (str. 43, 1: «Totum in Cupidine certamen est situm»), e si dirigono alla sua corte, ciascuna sulla sua cavalcatura: Fillide su un mulo, Flora su un cavallo (str. 44-59)³⁵. Dopo un breve tragitto, si inoltrano in un bosco (str. 60, 1: «Parvo tractu temporis nemus est inventum») la cui rappresentazione risente della tecnica della *descriptio loci*³⁶ (e in particolare, del diffusissimo *tópos* del *locus amoenus*). Esso, infatti, è allietato da un vivido ruscello che mormora al suo ingresso,

³³ Sul componimento, cfr. A. Bisanti, «Tange, sodes, citharam» (CB 121): «chiodo scaccia chiodo», *Orazio e la disillusione d'amore*, «Filologia Mediolatina» 18 (2011), pp. 281-304 (poi in Id., *La poesia d'amore nei «Carmina Burana»* cit., pp. 101-122).

³⁴ Riprendo, in questo passaggio, quanto da me scritto in «Tange, sodes, citharam» cit., pp. 63-64.

³⁵ Per la disamina di questa sezione del poemetto, cfr. Bisanti, *Il mulo di Fillide e il cavallo di Flora* cit. (poi in Id., *La poesia d'amore nei «Carmina Burana»* cit., pp. 67-77).

³⁶ Cfr., per es., la descrizione del giardino in Math. Vind. *ars versif.* I 111 (in E. Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Paris 1924, rist. 1962², pp. 148-149); e F. Munari, *Matteo di Vendôme, Ars 1,111*, «Studi Medievali» 17, 1 (1976), pp. 293-305.

il vento che ivi spira profuma di balsamo e di mirra e trasporta con sé un dolce suono emesso da timpani e da cento cetre (str. 60, 2-4: «Ad ingressum nemoris murmurat fluentum, / ventus inde redolet myrrham et pigmentum, / audiuntur tympana cithareque centum»). L'armonia musicale che ivi regna è quanto di più raffinato e suadente la mente umana possa concepire (str. 61, 1-2: «Quicquid potest hominum comprehendenti mente, / totum ibi virgines audiunt repente»), in un concerto in cui si fondono melodiosamente il cembalo, il salterio, la lira e il mandolino, mentre le viole risuonano di voce cristallina e il flauto effonde tutto intorno il suo canto (str. 62, 1-4: «Sonant et mirabili plaudunt harmonia / tympanum, psalterium, lyra, symphonia, / sonant ibi phiale valde voce pia, / et buxus multiplici cantum prodit via»)³⁷.

Quello del concerto in giardino è un motivo abituale nella poesia mediolatina³⁸, largamente ricorrente, in particolare, nella produzione poetica del XII secolo³⁹. In esso, di frequente, al concerto vero e proprio, quello, cioè, prodotto da strumenti musicali sapientemente suonati da mani umane artisticamente esperte, si unisce e si somma, ad accrescere l'armoniosità e la melodiosità dell'insieme, il canto degli uccelli. La medesima cosa si ripresenta anche nell'*Altercatio Phyllidis et Flore*. Subito dopo i versi che si sono letti poco più sopra, il poeta, infatti, aggiunge (str. 63, 1-4): «Sonant omnes avium lingue voce plena: / vox auditur merule dulcis et amena, / corydalus, graculus atque philomena, / que non cessat conqueri de transacta pena»⁴⁰, utilizzando un motivo,

³⁷ *Symphonia* al v. 2 è, in questa accezione, una sorta di tamburo (cfr. Isid. *etym.* III 22).

³⁸ Cfr. S. Pittaluga, *Concerti in giardino e cataloghi ornitologici*, «Maia» 46, 3 (1994), pp. 337-347.

³⁹ Si pensi, per es., al lunghissimo carme 134 Hilbert-Tilliet de Balderico di Bourgueil, dedicato alla descrizione degli arazzi che adornano la camera da letto di Adele di Blois, figlia di Guglielmo il Conquistatore.

⁴⁰ È forse superfluo rilevare che, nel riferimento a Filomena (cioè all'usignolo, secondo un'antonomasia che ricorrerà anche in altri passi dei quali qui si dirà) che si lamenta della propria sorte, il poeta mediolatino riprende il ben noto mito ovidiano di Tereo e Progne (Ov.

quello della dolcezza del canto degli uccelli, di grande attestazione nella poesia tardo-antica e medievale (e su di esso si ritornerà fra breve)⁴¹. L'atmosfera che circonfonde il luogo in cui Fillide e Flora si addentrano riceve fascino e suggestione dalla mescolanza di voci, suoni, profumi, colori d'ogni specie, che testimoniano l'ingresso nel regno del dio d'Amore (str. 64, 1-4: «Instrumento musico, vocibus canoris, / tunc diversi specie contemplata floris, / tunc odoris gratia redundante foris / coniectatur teneri thalamus Amoris»).

Ma se il canto – e, in senso più lato, la musica, talvolta utilizzata per sostenere balli e carole – è sovente motivo e occasione di gioia e di letizia (e si veda, ancora CB 216, str. 1, 1-8: «Tempus hoc letitie, / dies festus hodie! / Omnes debent psallere / et cantilenas promere / et affectu pectoris / et toto gestu corporis / et scholares maxime, / qui festa colunt optime»), esso però giova anche a lenire il dolore dell'innamorato tormentato e deluso perché la fanciulla da lui amata e desiderata

met. VI 412-674). A voler essere precisi, il nome della fanciulla del tragico racconto ovidiano è notoriamente *Philomela* (cioè l'"amante del canto", un nome parlante che già anticipa, col suo significato, la successiva metamorfosi della ragazza in usignolo: per la tradizione classica del mito, cfr. P. Monella, *Procne e Filomela. Dal mito al simbolo letterario*, Bologna 2004; per la sua fortuna durante il Medioevo, vd. P. Dronke, *La persistenza dei miti musicali greci attraverso la letteratura mediolatina*, in Id., *Forms and Imaginings. From Antiquity to the XVth Century*, Roma 2007, pp. 87-112, alle pp. 105-112). Ma, come ha rilevato, in parte giustamente, G. Orlandi nella sua edizione del *Baucis et Traso* (in *Commedie latine del XII e XIII secolo*, III cit., p. 273), a proposito della forma *Philomena*, «per la grafia valga l'osservazione del Munari: *sic semper Medii Aevi scriptores* (M. Valerio, *Bucoliche*, ed. F. Munari, Firenze 1970, p. 22)». Ciò è vero. È però altrettanto vero che Balderico di Bourgueil, per es., adotta costantemente la forma classica *Philomela* (o *Filomela*), a indicare antonomasticamente l'usignolo (Bald. Burg. *carm.* 3, 10; 126, 35; 129, 23 Hilbert-Tilliette).

⁴¹ Cfr. A. Bisanti, *Suggestioni classiche, mediolatine e romanze nel «Diafonus» di Giovanni del Virgilio e ser Nuccio da Tolentino*, in *Antico e moderno nella produzione latina di area mediterranea (secc. XI-XIV)*, Atti delle Giornate di Studio in memoria di Cataldo Roccaro (Palermo, 24-25 ottobre 2008), cur. A. Bisanti, Palermo 2010 [= «Schede Medievali» 46 (2008)], pp. 119-168 (alle pp. 162-168: il saggio è poi stato riproposto in Id., *Quattro studi sulla poesia d'amore mediolatina*, Spoleto 2011, pp. 157-236).

gli si è crudelmente negata, come nell'*incipit* di CB 116, impregiato dal tema classico e canonico del cigno che canta dolcemente quando è ormai prossimo a morire (str. 1, 1-2: «Sic mea fata canendo solor, / ut nece proxima facit olor»)⁴²; oppure si tratta di un canto che, una volta allegro e spensierato per la felicità procurata da un amore corrisposto, si è ormai volto in un lugubre e luttuoso lamento causato dalla dolorosa fine di quello stesso amore, come nel celebre – e spesso fatto oggetto di analisi puntuali e intelligenti – CB 105 (*Dum curata vegetarem*)⁴³, laddove un Cupido triste, dimesso e malconco, armato di faretra ma privo di corona e di ornamenti, con le ali gualcite e rovinate, apparso nottetempo all'io narrante che non lo aveva mai veduto in tali condizioni, prorompe in un'esclamazione amara e cupa, in quanto la cetra d'Amore – e nuovamente fa qui la sua comparsa il già visto motivo della cetra, benché in questo caso sia differente il vocabolo adoperato – si è volta a un pianto luttuoso, il canto stesso è stato ormai spento dall'amarezza e dal dolore, perché l'antico vigore è morto ed è scomparsa dal suo animo ogni forza, le sue energie sono esaurite e il suo arco non riesce più a tendersi (str. 6, 1-4: «Vertitur in luctum organum Amoris, / canticum subductum absinthio doloris, / vigor priscus abit, evanuit iam virtus. / Me vis deseruit, periere Cupidinis arcus!»)⁴⁴.

⁴² Per la disamina del componimento, cfr. Bisanti, «*Res utrique placuit*» cit., pp. 21-27.

⁴³ Su di esso, cfr. i due contributi di A. Goddard Elliott, *The Bedraggled Cupid. Ovidian Satire in «Carmina Burana» 105*, «*Traditio*» 37 (1981), pp. 426-437; e di S. Tuzzo, «*En Cupido pharetratus*» (CB 105), in *Antiquitas. Scritti di Storia Antica in onore di Salvatore Alessandrì*, cur. M. Lombardo, C. Marangio, Galatina [LE] 2011, pp. 337-345 (poi, col titolo *L'«auctoritas» ovidiana in CB 105*, in *Auctor et Auctoritas in Latinis Medii Aevi Litteris. Author and Authorship in Medieval Latin Literature. Proceedings of the VIth Congress of the International Medieval Latin Committee* (Benevento - Naples, November 9-13, 2010), cur. E. D'Angelo, J. M. Ziolkowski, Firenze 2014, pp. 1147-1163; e anche in Tuzzo, *La poesia dei «clerici vagantes»* cit., pp. 165-180).

⁴⁴ Il v. 1 della strofa (*Vertitur in luctum organum Amoris*) riecheggia senza dubbio il celebre *incipit* di CB 123, str. 1, 1-2: «Versa est in luctum / cithara Waltheri» (di Gualtiero di Châtillon: vd. F. Rico, *Un poema de Gautier de Châtillon: fuente, forma y sentido de «Versa est in luctum»*, in *Étu-*

Al canto dei giovani e delle fanciulle si mescola, talora, il canto degli uccelli, quasi riecheggianti a vicenda: così, per es., in CB 71 (*Axe Phebus aureo*), nel quale si dice di un bosco che, mosso da un lieve venticello, risuona del canto armonioso degli uccelli, col querulo usignolo (Filomena) che ancor si lamenta per il turpe delitto perpetrato da Tereo (l'upupa) e accompagna coi suoi canti i piacevoli fischi del merlo, mentre i lieti cori di Venere fanno gioiosa eco alle melodie che vengono intonate (str. 2a/b-3: «Aurarum suaviū / gratia iuvante / sonat nemus avium / voce modulante. // Philomena querule / Terea retractat, / dum canendo merule / carmina coaptat. // Iam Dionea / leta chorea / sedulo resonat cantibus horum»); o in CB 85 (*Veris dulcis in tempore*)⁴⁵, nel quale un io narrante innamorato e contemplativo gode della visione di due bellissime fanciulle, Giuliana e la sorella – per lui attualmente irraggiungibili –, mentre la sua beatitudine è accresciuta dal canto degli uccelli, col quale si fondono e si confondono le canzoni che le due ragazze, a voce alterna, intonano al dio d'Amore (str. 2-3: «Ecce florescunt arbores, / lascive canunt volucres; / inde tepescunt virgines. // Ecce florescunt lilia, / et virgines dant gemina / summo deorum carmina»); o ancora in CB 153 (*Tempus transit gelidum*), nel quale la fine dell'inverno e lo sbocciare della primavera sono marcati dalla rinascita della natura, che porta con sé il rinnovamento di ogni cosa, mentre cantano gli uccelli e gioiscono del loro stesso canto, insieme alle belle fanciulle che giocano sui prati e con le dolci labbra intonano nuove canzoni; onde il cuore dell'uomo, nell'udire i canti delle fanciulle mescolati a quelli degli uccelli, si trova subito avvinto dalla forza incoercibile d'Amore. Vale la pena di riportare integralmente le str. 1-2 del componimento:

1.
Tempus transit gelidum,
mundus renovatur,
ver reditque floridum,
forma rebus datur.

des de philologie romane et d'histoire littéraire offertes à Jules Horrent à l'occasion de son soixantième anniversaire, cur. J. M. d'Heur, N. Cherubini, Liège 1980, pp. 365-378).

⁴⁵ Su di esso, vd. Bisanti, «*Res utrique placuit*» cit., pp. 2-9.

Avis modulatur,
modulans letatur

.....

.....

lucidior
et lenior
aer iam serenatur;
iam florea,
iam frondea
silva comis densatur.

2.

Ludunt super gramina
virgines decore,
quarum nova carmina
dulci sonant ore.
Annuunt favore
volucres canore,
favet et odore
tellus picta flore.
Cor igitur
et cingitur
et tangitur amore,
virginibus
et avibus
strepentibus sonore.

Il canto degli uccelli, che riprendono in primavera a popolare i boschi e le campagne, è uno degli elementi costitutivi e ineliminabili del *locus amoenus*⁴⁶. Il festoso ritorno della primavera, dopo l'aligido e cupo inverno, lo sciogliersi dei ghiacci per far posto a un clima più dolce e più benevolo, il risveglio della natura con tutto il consueto corredo di fiori che iniziano a sbocciare, di prati che si tingono di verde, di ruscelli che

⁴⁶ Per la diffusione del tema nelle letterature classiche, cfr. G. Schönbeck, *Der "locus amoenus" von Homer bis Horaz*, Heidelberg 1962; R. Mugellesi, *Paesaggi latini*, Firenze 1975, pp. 4-12 e *passim*; F. Serpa, *paesaggio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, III, Roma 1987, pp. 921-926, *ad vocem*. Per quanto attiene alla poesia latina medievale, ampia esemplificazione può trovarsi in A. Bisanti, «Cedit, hiems, tua durities» (CB 135): *esordio primaverile e inno all'Amore*, online, «Mediaeval Sophia» 8 (2010), pp. 60-74 (poi in Id., *La poesia d'amore nei «Carmina Burana»* cit., pp. 83-100, da cui qui riprendo alcuni stralci).

sgorgano freschi e mormoranti, di animali che escono dalle loro tane e, dopo aver interrotto il lungo letargo, liberamente scorrazzano per i prati e per i boschi, di uccelli che – per l'appunto – cantano e cinguettano dolcemente e melodiosamente sui rami degli alberi: tutto ciò – e tanto altro ancora – si collega indissolubilmente al motivo amoroso. Si tratta di un tema non nuovo, certo, risalente alla poesia ellenistica⁴⁷ e quindi filtrato attraverso la consueta mediazione degli *auctores* latini, ma che verrà notevolmente rivitalizzato e variato (con una serie di “variazioni sul tema” che, però, non perdono mai di vista l'omogeneità e la ricorsività degli elementi costitutivi il *cliché*) proprio nella poesia d'amore – in latino e in volgare – fra il XII e il XIII secolo e, in particolare, nei CB⁴⁸.

Per il tema, topico e assai spesso incipitario, della dolcezza del canto degli uccelli, che, unito spesso indissolubilmente al motivo amoroso, caratterizza appunto le aperture “primaverili” (e la altrettanto topica *descriptio loci*) di tanta lirica tardo-antica, mediolatina e romanza, si ricordino, fra i tanti esempi che potrebbero essere qui addotti⁴⁹, il carme di Tiberiano *Amnis ibat inter herbas* (vv. 15-16: «Has per umbras omnis ales plus canora quam putes / cantibus vernis strepebat et susurris dulcibus»)⁵⁰; il carme di Pentadio *De adventu veris* (vv. 7-8: «Iam Philomela gemit modulis; Ityn impia mater / oblatum mensis iam Philomela gemit»)⁵¹; un passo del *Per-vigilium Veneris* (vv. 2-3: «Ver novum, ver iam canorum; vere natus orbis est, / vere concordant amores, vere nubunt alites»)⁵²; e un brano del celebre *De philomela* (vv. 3-6: «Tu, philomela, potes vocum discrimina mille, / mille vales varios rite

⁴⁷ Cfr. *Anth. Pal.* IX 363 (Meleagro di Gadara); X 1 (Leonida di Taranto); 2 (Antipatro di Sidone); 4 (Marco Argentario); 5 (Tiilo); 6 (Satiro); 14 (Agazia Scolastico); 15 (Paolo Silenziario); 16 (Teeteto Scolastico).

⁴⁸ Cfr., fra gli altri, S. Tuzzo, «Audaces fortuna iuvat» (CB 70, 3, 3), «Filologia Antica e Moderna» 17 (2007), pp. 33-48 (alle pp. 34-35 e *passim*: poi in Ead., *La poesia dei “clerici vagantes”* cit., pp. 57-72).

⁴⁹ Cfr. Bisanti, *Quattro studi* cit., pp. 228-234 (che qui in gran parte riprendo).

⁵⁰ *Poeti latini della decadenza*, cur. C. Carena, Torino 1988, p. 38.

⁵¹ Ivi, p. 20.

⁵² Ivi, p. 24.

referre modos. / Nam quamvis aliae volucres modulamina temptent, / nulla potest modulos aequiperare tuos»)⁵³.

Fra le descrizioni di giardini allietati dal canto degli uccelli che frequentemente ricorrono nella letteratura medio-latina, si possono ricordare quelle di Eugenio Vulgario (*syll.* 31^A, 5,1-4: «Turtur prior dans oscina, / rauce sonat post ardea; / sistema miscens merula, / olos implet croemata»)⁵⁴; di Matteo di Vendôme (*Ars versificatoria*, I 111, 155-156: «Voce placent volucres, umbra nemus, aura tepore, / fons potu, rivus murmure, flore solum»); e di Balderico di Bourgueil (*carm.* 129, 23-24 Hilbert-Tilliette: «Huc agit antiquam pernox Philomela querelam / et replicat veterem lubricata voce dolores»).

Il motivo ricorre ovviamente – e quasi sempre in connessione col tema amoroso –, nelle aperture “primaverili” di innumerevoli CB: gli esempi da addurre potrebbero essere innumerevoli, ma basterà qui ricordare almeno CB 68 (*Saturni sidus lividum*), str. 2, 1-4 («Cantu nemus avium / lascive canentium / suave delinitur, / fronde redimitur»); 70, str. 1, 1-3 («Estat florifero tempore / sub umbrosa residens arbore, / avibus canentibus in nemore»)⁵⁵; 74, str. 1, 1-2 («Letabundus rediit / avium concentus»); 79 («Estivali sub fervore»), str. 3, 1-2 («Subest fons vivacis vene, / adest cantus philomene»); 80, str. 1, 1-7 («Estivali gaudio / tellus renovatur, / militandi studio / Venus excitatur. / Gaudet chorus iuvenum / dum turba frequens avium / garritu modulatur», dove si rileva la già osservata connessione fra il canto degli uccelli e quello dei giovani innamorati); 96 («Iuvenes amoriferi»), str. 1, 3-4 («Ludos incitat / avium concentus»); 111 («O comes amoris, dolor»), str. 4, 4-9 («inter valles vallis una / quam collaudat sol et luna, / dulcis cantus avium! / te collaudat philomena, / vallis dulcis et amena, / mestis dans solacium!»); 137, str. 1, 1-5 («Ver redit optatum / cum gaudio, / flore decoratum / purpureo. / Aves edunt cantus quam dulciter»); 138 («Veris laeta

⁵³ Ivi, p. 143.

⁵⁴ Eugenii Vulgarii *Sylloga*, rec. P. von Winterfeld, in *MGH, PLAcC*, IV, 1, Berlin 1899.

⁵⁵ Per la disamina del carme, cfr. Tuzzo, «*Audaces fortuna iuvat*» cit.; e Bisanti, «*Res utrique placuit*» cit., pp. 54-74.

facies»), str. 1, 4-8 («In vestitu vario / Flora principatur, / nemorum dulcisono / que canti celebratur») e str. 4, 1-6 («Citharizat cantico / dulcis philomena; / flore rident vario / prata iam serena. / turba psallit avium / silve per amena»); 139 («Tempus transit horridum»), str. 2, 4-8 («variis coloribus / prata dant odores, / philomena cantibus / suscitatur amores»); 141, str. 1, 1-2 («Florent omnes arbores, / dulce canunt volucres»); 151 («Virent prata, hiemata»), str. 2, 1-4 («Aves dulci melodia / sonant garrule; / omni via voce pia / volant sedule»)⁵⁶; 156 («Salve, ver optatum»), str. 1, 11-12 («Dulcis avium concentus / sonat: gaudeat iuventus!»)⁵⁷; e, soprattutto, CB 58 («Iam ver oritur»), str. 1, 4-15 («excitat in gaudium / cor concentus avium / voce relativa / Iove salutantium. / in his Philomena / Tereum reiterat, / et iam fatum antiquatum / querule retractat. / sed dum Fatis obicit / Itym perditum, / merula choraulica / carmina coaptat»)⁵⁸; e 132 («In vernali tempore»), che, ancor più dei precedenti, si configura come un vero e proprio catalogo ornitologico, con le principali *voces avium* (si leggano soprattutto le str. 2a-2b: «Merulus cincitat, / acredula rupillulat, / turdus truculat / et sturnus pusitat, / turtur gemitat, / palumbes plausitant, / perdix cicabat, / anser craccitat, / cignus drensatur,⁵⁹ / pavo paululat, / gallina gacillat, / ciconia cloturat, / pica cincinnat, / hirundo et tresphat, / apes bombilat, / merops sincidulat. // Bubo bubilat / et guculus guculat, / passer sonstitiat / et corvus croccitat, / vultur pulpat, / accipiter pipat, / carrus titubat, / cornix garrulat, / aquila clangit, / milvus lipit, /

⁵⁶ Su di esso, cfr. *ivi*, pp. 38-45.

⁵⁷ Per l'analisi del componimento, cfr. *ivi*, pp. 17-21.

⁵⁸ Dello stesso carne, si legga anche la str. 4, con l'elenco dei principali uccelli che popolano la natura, ognuno di essi caratterizzato da un agg. qualificativo (sovente assai raro e peregrino): «Mergus aquaticus, / aquila munificus, / bubo noctivagus, / cygnus flumineus, / phenix unica, / perdix lethargica, / hirundo domestica, / columba turtisona, / upupa galigera, / anser sagax, / vultur edax, / psitacus gelboicus, / milvus gyrovagus, / alaudula garrula, / ciconia rostrisona». Si osservi, inoltre, che il passo relativo a Filomela/Filomena è ripreso, quasi parola per parola, in CB 71 (*Axe Phebus aureo*), str. 2b, 1-4 (cfr. *supra*).

⁵⁹ *Drensare* è il verbo tecnico per indicare il verso del cigno (cfr. *infra*, par. 3.2).

anas tetrinnit, / graculus fringit, / vesperilio et stridit, / butio et butit, / grus et grurit, / cicada fretendit»), cui segue l'elenco delle *voces quadrupedum* (str. 4-5b)⁶⁰.

Fra le altre raccolte poetiche mediolatine, si possono allegare un passo dai *Carmina Rivipullensia*, n. 36 (*Redit estas cunctis grata*), str. 3, 1-2 («Philomena cantilena / replet nemoris amena»)⁶¹; e, soprattutto, uno dei più celebri (e più studiati) fra i *Carmina Cantabrigiensia*, il n. 23 (*Vestiunt silve tenera ramorum*)⁶², in strofe saffiche (o pseudo-saffiche), attestato in due redazioni differenti dal ms. Gg. 5.35 della University Library di Cambridge (che, come è noto, ci ha tramandato, ai ff. 432r-443v l'intera silloge poetica) e dal ms. LXXXVIII (83) della Biblioteca Capitolare di Verona (che presenta il testo al f. 59r)⁶³. Si tratta di un «inno all'estate, un piccolo gioiello»⁶⁴, nel quale «lo stato d'animo di estatico godimento dell'occhio e dell'orecchio tramuta l'elenco degli uccelli in una serie di quadretti: un tubare di colombe, i gemiti delle tortore, il petulante squittire del passero, un usignolo nascosto tra le foglie, un'aquila che vola sino alle stelle, un canto melodioso di allodole e uno starnazzare di cornacchie: tutto si raccoglie in un solo inno di gioia alla nascita dell'estate»⁶⁵. In esso, dopo

⁶⁰ Analisi della composizione in Pittaluga, *Concerti in giardino* cit., pp. 344-347.

⁶¹ Per quest'ultimo testo, cfr. L. N. D'Olwer, *L'escola poética de Ripoll en els segles X-XIII*, «Institut d'Estudis Catalans» 6 (1923), pp. 3-84 (a p. 53); il carme è riprodotto, con breve commento, anche in Massa, *Carmina Burana* cit., pp. 154-155 e p. 220.

⁶² *Carmina Cantabrigiensia* cit., pp. 188-191 Lo Monaco.

⁶³ Le due diverse redazioni sono state accuratamente studiate da P. Lendinara, «*Vestiunt silve tenera ramorum*»: la versione cantabrigiense e la versione veronese, in Atti del XXI Congresso internazionale di Linguistica e Filologia Romanza (Palermo, 18-24 settembre 1995), cur. G. Ruffino, VI, Tübingen 1998, pp. 251-263; Ead., *Un ritmo dei «Carmina Cantabrigiensia»*, in *Poetry of the Early Medieval Europe: Manuscripts, Language and Music of the Rhythmical Latin Texts. III Euroconference for the Digital Edition of the «Corpus of Latin Rhythmical Texts 4th-9th Century»*, cur. E. D'Angelo, F. Stella, Firenze 2003, pp. 63-73; cfr. anche D. R. Bradley, *Carmina Cantabrigiensia* 23: «*Vestiunt silve tenera ramorum*», «*Medium Aevum*» 54 (1985), pp. 259-265.

⁶⁴ G. Vecchi, *Poesia latina medievale*, Parma 1958, p. 469.

⁶⁵ G. Pepe, *Introduzione allo studio del Medioevo latino*, Milano 1942, p. 117.

un'iniziale descrizione degli alberi che, al ritorno della bella stagione, si rivestono di foglie e si caricano frutti (str. 1, 1-2: «Vestiunt silve tenera ramorum / virgulta, suis onerata pomis»), il poeta si dilunga nella minuziosa enumerazione delle *voces* (e/o, in alcuni casi, delle abitudini di vita) di ben dodici uccelli, e cioè il colombo selvatico (str. 1, 3-4: «canunt de celsis sedibus palumbes / carmina cunctis»), la tortora (str. 2, 1a: «Hic turtur gemit»), il tordo (str. 2, 1b: «resonat hic turdus»), il merlo (str. 2, 2: «pangit hic priscus me^{ru}lorum sonus»), il passero (str. 2, 3-4: «passer nec tacens, arripit garritu / alta sub ulmis»), l'immane usignolo (str. 3, 1-3a: «Hic leta canit philomela frondis, / longum effundit sibilum per aura^s / sollempne»), il nibbio (str. 3, 3b-4: «milvus tremulaque voce / aethera pulsat»), l'aquila (str. 4, 1a: «Ad astra volans aquila»), l'allodola (str. 4, 1b-2: «in auris / alauda canit, modulis resolvit»), la rondine (str. 5, 1: «Velox plipiat iugiter hirundo»), la coturnice (str. 5, 2a: «pangit coturnix») e la cornacchia (str. 5, 2b: «gracula resultat»), per poi concludere questa parte del suo canto con la considerazione che tutti gli uccelli innalzano da ogni parte il loro canto estivo (str. 5, 3-4: «aves sic cunctis celebrant estivum / undique carmen»)⁶⁶.

⁶⁶ Per lo studio dei rapporti fra questo carme e «quella vasta ed eterogenea produzione che va sotto il nome di *Voces animantium*», cfr. Lendinara, «*Vestiunt silve tenera ramorum*» cit., pp. 252-254. Per l'utilizzo del motivo all'interno della lirica provenzale, si vedano, poi, Jaufré Rudel, *Lanquand li jorn son lonc en mai*, v. 2 («m'es bels douz chants d'auzels de loing»), *Quan lo rius de la fontana*, vv. 4-6 («e'l rossinholetz el ram / volf e refranh ez aplana / sous dous chanter et afina»); Bernart Marti, *Bel m'es lai latz la fontana*, vv. 6-7 («e'l rossinhol mou son chant / sotz la fueilla el vergant»); Arnaut de Marueilh, *Belh m'es quan lo vens m'alena*, vv. 5-7 («quecx auzel en son language, / per la frescor del mati, / van menan joi d'agradatge»); Bertran de Born, *Be-m platz lo gais temps de pascor*, vv. 3-5 («e platz mi, quan auch la baudor / dels auzels, que fan retentir / lor chan per lo boschatge»); Gaucelm Faidit, *Lo rossinhollet salvatge*, vv. 1-3 («Lo rossinhollet salvatge / ai auzit que s'esbaudeia / per amor en son lengatge»); Monaco di Montaudon, *Molt mi platz deportz e gaieza*, v. 16 («e li auzelhet chanton piu»). Per quanto riguarda la lirica italiana dei primi secoli, soccorrono almeno i seguenti esempi: Bondie Dietaiuti, *Quando l'aira rischiera e rinserena*, vv. 5-6 («e gli augilletti riprendon lor lena / e fanno dolci versi illoro usanza»); Compiuta Donzella, *A la stagion che 'l mondo foglia e flora*, v. 4

3.2. Concludo questa sezione dedicata al motivo del canto degli uccelli nei *CB* con la trascrizione e la disamina di *CB* 145 (*Musa venit carmine*):

1.
Musa venit carmine;
dulci modulamine
pariter cantemus!
Ecce virent omnia: prata, rus et nemus.
2.
Mane garrit laudula,
lupilulat acredula;
iubente natura
philomena queritur antiqua de iactura.
3.
Hirundo iam finsat,
cygnus dulce trinxat
memorando fata,
cuculat et cuculus per nemora vernata.
4.
Pulchre canunt volucres;
terre nitet facies
vario colore,
et in partum solvitur redolens odore.
5.
Late pandit tilia
frondes, ramos, folia;
thymus est sub ea
viridi cum gramine, in quo fit chorea.
6.
Patet et in gramine
iocundo rivus murmure;
locus est festivus,
ventus cum temperie susurrat tempestivus.

(«che gli auscelletti fanno dolci canti»); la siciliana *Quando fiore e foglia*, vv. 5-7 («gli aucielletti per amore / isbernano sì dolzemente / i lor versetti infra gli albore»); Folcacchiero, *Tutto lo mondo*, vv. 9-10 («e gli ausei per amori / dolci versi faceano a gli albori»). Famoso e assai significativo, in tale direzione, è poi l'*incipit* della canzone *Kome lo giorno* di Percivalle Doria (vv. 1-4): «Kome lo giorno quand'è dal maitino / chiaro e sereno – e bell'è da vedere, / per che gli ausgielli fanno lor latino, / cantare fino, – e pare dolze audire».

Il componimento non ha finora suscitato una particolare attenzione fra gli studiosi – almeno, per quel che ne so – ma è stato sovente antologizzato, per es. da Fleur Adcock in un suo libro del 1983 dedicato proprio al tema del canto degli uccelli nella poesia mediolatina fra il X e il XII secolo (da Eugenio Vulgario ai CB)⁶⁷ e, nelle loro raccolte di poesie dai CB, da Piervittorio Rossi⁶⁸ e da Peter G. Walsh (che è stato forse colui che è riuscito meglio a valorizzarlo, per quanto ciò sia possibile, trattandosi di una lirica non certo memorabile)⁶⁹. Nel suo brevissimo commento al carme, Rossi si limitava a osservare come esso fosse «dedicato ancora una volta alla primavera, descrivendo la quale il poeta idealizza fortemente l'ambiente naturale fino a creare un perfetto *locus amoenus*»⁷⁰, e forniva due altrettanto cursorie informazioni sui ricorrenti motivi dell'usignolo che si lamenta della propria sventura (str. 2, 4: «*philomena queritur antiqua de iactura*») e del cigno che canta dolcemente presagendo il proprio triste destino (str. 3, 2-3: «*cygnus dulce trinxat / memorando fata*»). Un po' meglio – come spesso accade – vanno le cose se prendiamo in mano l'antologia curata da Walsh. Lo studioso americano collegava giustamente la composizione ad altri CB in tutto o in gran parte incentrati sul motivo del canto degli uccelli e fondati sul tema – letterario, poetico e lessicografico insieme – delle *voces avium*, quali il già ricordato CB 132 (*In vernali tempore*) e l'immediatamente successivo CB 133 (*Hic volucres celi referam sermone fidei*)⁷¹, integralmente risolto, quest'ultimo, mediante un'estenuante elencazione dei *nomina avium*. Venendo al commento vero e proprio del componimento, Walsh osservava opportunamente come esso risultasse accortamente bilingue fra la presenza dell'uomo – che si accampa, benché non certo in maniera protagonista, solo nella prima e nella quinta strofa – e quella degli uccelli, che riempie di sé le str.

⁶⁷ Fl. Adcock, *The Virgin and the Nightingale. Medieval Latin Poems*, Newcastle [UK] 1983, p. 102.

⁶⁸ Rossi, *Carmina Burana* cit., pp. 164-167 (con trad. ital. a fronte e brevissimo commento a p. 292).

⁶⁹ Walsh, *Love Lyrics* cit., pp. 168-170 (con trad. inglese e commento). Massa non antologizza il carme.

⁷⁰ Rossi, *Carmina Burana* cit., p. 292.

⁷¹ Walsh, *Love Lyrics* cit., pp. 169-170.

2-3 e l'inizio della str. 4, mentre il *carmen* si chiude, nell'ultima strofa, con la sintetica descrizione di un canonico *locus amoenus*. Aggiungeva ancora, Walsh, che la struttura e l'andamento della breve lirica risultano improntati a un movimento di tipo "ascensionale", a una sorta di *climax*, all'interno della quale i versi concernenti la partecipazione degli esseri umani alla rinascita della natura rivestono, nell'immagine delineata dal poeta, un ruolo e un interesse largamente inferiori a quelli ricoperti dagli animali (gli uccelli) e dagli elementi naturali (il bosco, il prato, il ruscello, il vento)⁷².

L'*incipit* del componimento è marcato dall'invocazione alla Musa, secondo un modulo largamente ricorrente nella poesia mediolatina⁷³. Si pensi, per fare un solo esempio fra i moltissimi possibili, alle 42 favole del *Novus Avianus* del cosiddetto Astensis poeta (rielaborazione in distici elegiaci, condotta secondo la tecnica dell'*amplificatio*, delle favole di Aviano, probabilmente composta tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo)⁷⁴, tutte contrassegnate, nei versi iniziali, dalle invocazioni alla Musa, alle Muse (o anche, di volta in volta, alle singole Muse, Clio, Erato, Melpomene, e così via)⁷⁵. L'anonimo autore di CB 145 scrive quindi che la Musa viene (str. 1,

⁷² Ivi, p. 170: «The present poem seeks its originality in isolating, so to say, the songs and sounds which herald the springs. Human participation is fleetingly mentioned in stanza 1 and recalled with mention of the dance in stanza 5, but the birdcalls in stanzas 2 and 3, onomatopoeically described, and the murmur of the stream and whisper of the breeze, as *climax* in stanza 6, are the poet's central concern».

⁷³ Cfr. E. R. Curtius, *The Muses*, in Id., *European Literature and Latin Middle Ages*, engl. transl., Princeton - Oxford 1953, pp. 228-246; P. Dronke, *The Muses and Medieval Latin Poets*, in *The Muses and their Afterlife in Post-Classical Europe*, cur. K. W. Christian, C. E. Guest, C. Wedepohl, London 2014, pp. 59-74.

⁷⁴ Cfr. L. Zurli, *L'«Avianus Astensis» e l'«Avianus Vindobonensis»*. Considerazioni sulla nazionalità dell'«Astensis» e sulla cronologia relativa, in *La favolistica latina in distici elegiaci*, Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 26-28 ottobre 1990), cur. G. Catanzaro, F. Santucci, Assisi [PG] 1991, pp. 63-77.

⁷⁵ *Astensis poetae Novus Avianus*, ed. L. Zurli, trad. ital. e comm. di A. Bisanti, Genova 1994; cfr. anche A. Bisanti, *Sette schede su testi mediolatini e umanistici*, «Schede Medievali» 38 (2000), pp. 39-72 (in partic., la scheda 2, «Musa iocosa»: un sintagma ovidiano nell'«Astensis poeta» e

1: *venit*) a lui per ispirargli il canto. Wilhelm Meyer propose, a dire il vero in maniera assai suggestiva, di emendare il *venit* del v. 1 in *veni* (per cui tutto il significato del verso diverrebbe: «Vieni, o Musa, con la tua poesia»)⁷⁶, anche alla luce di consimili invocazioni assai diffuse nella tradizione poetica classica e medievale; ma, come giustamente ha rilevato Peter G. Walsh – la cui opinione io condivido –, è senz’altro preferibile mantenere il tràdito *venit*, in quanto, in tal modo, si mette adeguatamente in rilievo il fatto che la Musa “venga” al poeta per ispirargli il canto, onde tutta l’espressione può essere considerata come una sorta di “preludio” programmatico alla descrizione dei canti e dei suoni sui quali è incentrato il componimento («The Muse comes by way of song (*venit*) can be taken as a programmatic prelude to the sounds which follow»)⁷⁷.

Il poeta esorta coloro che lo ascoltano a intonare un canto corale all’unisono – penso che così debba essere interpretato il «pariter» alla str. 1, 3 – facendo ricorso a dolci modulazioni (str. 1, 2: «dulci modulamine»). Il motivo della modulazione del canto e del suono, del canto “modulante”, si è già visto in alcuni dei molteplici esempi che sono stati istituiti nelle pagine precedenti relativamente al tema della dolcezza del canto degli uccelli. L’espressione «dulci modulamine» (alla quale può essere anche accostata quella, analoga, di «dulcia modulamina») ricorre con discreta frequenza nella poesia cristiana tardo-antica e alto-medievale, sovente in connessione coi motivi della musica e del canto, e soprattutto nelle composizioni esametriche, dal momento che un termine come *modulamine* (o, ripeto, *modulamina*) è prosodicamente perfetto per distendersi fra il quarto e il quinto piede dell’esametro: si vedano, a mo’ d’esempio, Damaso, *carm.* 63, 1 («psallere qui docuit dulci modulamine sanctos»), Alcimo Avito, *carm.* 6, 6 («alternos recinens dulci modulamine cantos»), Co-

nella *poesia mediolatina*, pp. 43-46); Id., *Il «Novus Avianus Astensis»*, «Maia» 58, 1 (2006), pp. 91-118 (poi, rielaborato e ampliato, in Id., *Le favole di Aviano e la loro fortuna nel Medioevo*, Firenze 2010, pp. 67-102).

⁷⁶ W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rythmik*, Berlin 1905.

⁷⁷ Walsh, *Love Lyrics* cit., p. 170.

rippo, *in laud. Iust.* II 360 («ingeminantque cavos dulci modulamine plausus»), Venanzio Fortunato, *carm.* IV 7, 15 («organa psalterii cecinit modulamine dulci», qui con l'inversione dell'attributo) e *Anth. Lat.* 733, 8 («haec inter merulae dulci modulamine cantus»); per *dulcia modulamina* – o, meglio, *modulamina dulcia* – si vedano, poi, Paolino di Périgueux, *Vita Mart.* III 331 («turba ad consuetos modulamina dulcia psalmos») e ancora Venanzio Fortunato, *carm.* XI 5, 5 («nec dare nunc dominae modulamina dulcia linguae»)⁷⁸.

In ogni modo, viene subito messo in rilievo, all'inizio della poesia – e quindi in posizione assolutamente preminente – il tema del canto: un canto ispirato dalla Musa e meritevole, per questo motivo, di essere accompagnato attraverso dolci modulazioni. Le dolci modulazioni, i *dulcia modulamina* cui il poeta fa appello, esortando i suoi seguaci e compagni a seguirlo su questa linea, costituiscono per l'appunto – come opportunamente rilevava Walsh – una sorta di “preludio” alle modulazioni, altrettanto dolci e attraenti, degli uccelli che vengono descritte a partire dalla seconda strofa. Senza voler qui indulgere in una puntuale e precisa indagine di tipo “lessicografico” sulle origini e i significati delle singole *voces avium* che ricorrono in questo componimento – ch   ci  , per questo genere di composizioni,    gi   stato fatto egregiamente da altri studiosi⁷⁹ – basti osservare come, nelle str. 2 e 3, il poeta – non diversamente da quanto fatto dall'autore di CB 132 – si serve di un vocabolario specifico e “tecnico” per indicare, di volta in volta, i versi degli uccelli che allietano il

⁷⁸ Sul portale *Musisque Deoque* gestito dall'Universit   degli Studi di Venezia “Ca' Foscari”    possibile, digitando nella stringa di ricerca i termini *modulamine* e/o *modulamina*, reperire altre attestazioni del vocabolo nella poesia latina tardo-antica e alto-medievale (non vi sono registrati utilizzi precedenti al IV sec. d.C.). Un'analoga ricerca, da me effettuata sul portale *Poeti d'Italia in lingua latina tra Medioevo e Rinascimento*, anch'esso gestito dall'Universit   di Venezia, ha condotto a innumerevoli attestazioni di *modulamine* e *modulamina* (spesso in unione con *dulci* e *dulcia*), ma sono tutte successive ai CB (da Lovato Lovati in poi).

⁷⁹ Cfr. Pittaluga, *Concerti in giardino* cit., pp. 344-347; Lendinara, «*Vestiunt silve tenera ramorum*» cit., pp. 251-263; ai quali pu   essere aggiunto il vecchio studio di W. Wackernagel, *Voces variae animantium*, Basel 1869.

paesaggio da lui descritto: il gorgheggio dell'allodola (str. 2, 1: «garrit laulula»), lo stridìo della civetta (str. 2, 2: «lupilulat acredula»)⁸⁰, il canto lamentoso dell'usignolo (str. 2, 4: «philomena queritur»), il garrito della rondine (str. 3, 1: «Hirundo iam finsat»)⁸¹, il dolce canto del cigno (str. 3, 2: «cygnus dulce trinxat»)⁸², il cucù del cuculo che echeggia nei boschi che hanno rimesso, a primavera, la loro chioma (str. 3, 4: «cuculat et cuculus per nemora vernata»)⁸³.

Come in altre composizioni dei CB alle quali si è già accennato, anche nel nostro carme il canto degli uccelli è posto in connessione col tema della musica – in questo caso la danza – eseguita dagli uomini e dalle donne (il testo non specifica se si tratti di uomini e/o di donne, ma io preferisco interpretare così). La dolcezza del canto degli uccelli (str. 4, 1: «Pulchre cantant volucres»), infatti, fa sì che il volto della terra risplenda di colori variopinti e, tornato finalmente fertile, esali un gradevole profumo (str. 4, 2-4: «terre nitet facies / vario colore, / et in partum solvitur redolens odore»); iliglio spiega le sue ampie foglie, i suoi rami e le sue fronde e sotto di esse fiorisce il timo fra l'erba verde, mentre gli uomini e le donne intrecciano le danze (str. 5, 1-4: «Late pandit tilia / frondes, ramos, folia; / thymus est sub ea / viridi cum gramine, in quo fit chorea»). Orbene, i ligli sono alberi tipici della poesia amorosa medievale e moderna (soprattutto di quella tedesca, almeno dai Minnesänger in poi)⁸⁴, e alla loro ombra sovente volteggiano e intrecciano balli, carole e azioni danzate ragazzi e ragazze, per es. in CB 151 (*Virent prata hiemata*),

⁸⁰ Cfr. CB 132, str. 2a, 2: «acredula rupillulat».

⁸¹ Cfr. CB 132, str. 2a, 14: «hirundo et tresphat».

⁸² Cfr. CB 132, str. 2a, 9: «cignus drensat».

⁸³ Per *vernata* cfr. Ov. met. VII 284.

⁸⁴ Cfr., per es., CB 84 (*Dum prius inculta*, di Pietro di Blois), str. 1, 5-6: «vidi viridi / Phyllidem sub tilia»; CB 185 (*Ich was ein chint so wolgetan*, carme bilingue), *refl.* 1-3: «Hoy et oe! / Maledicantur tilie / iuxta viam posite!». Quanto alla presenza deliglio nella poesia tedesca, cito soltanto due componimenti, l'uno medievale, l'altro ottocentesco (in entrambi i quali, peraltro, la menzione dell'albero ricorre in *incipit*): Walther von der Vogelweide, *Unter der linden* (*Sotto a queliglio*, in *Le stagioni del Minnesang*, cur. M. V. Molinari, Milano 1992, pp. 234-237); e F. Rückert, *Ich atmet' einen linden Duft* (è il secondo dei cinque Rückert-Lieder musicati da Gustav Mahler fra il 1901 e il 1904).

in cui – caso abbastanza raro in questo tipo di composizioni – vi è una donna di età maggiore, la madre di una delle fanciulle, che balla insieme alla figlia e ai suoi compagni (str. 3, 5-8: «et sub tilia / ad choreas Venereas / salit mater, inter eas / sua filia»)⁸⁵.

CB 145 si conclude, infine, con ulteriori connotazioni paesaggistiche e sensoriali tipiche del *locus amoenus*: il ruscello che scorre con un piacevole mormorio, la bellezza del luogo in cui è ambientata la descrizione finora istituita, il gradevole alito di vento che spira tutt'intorno (str. 6, 1-4: «Patet et in gramine / iocundo rivus murmure; / locus est festivus, / ventus cum temperie susurrat tempestivus»).

Come si accennava più sopra, non siamo certo in presenza di una lirica memorabile. Credo però che la disamina di essa, da me condotta nelle pagine precedenti, possa aver contribuito, seppur forse in parte, a una sua valorizzazione, soprattutto riguardo all'*incipit*, laddove la dolcezza di un canto modulante – in linea con una nobile e illustre tradizione tardoantica e alto-medievale, della quale sono stati adottati alcuni esempi – si lega a un fervore compositivo addirittura “divino”, favorito e nutrito dalla Musa che viene al poeta per meglio guidarlo e ispirarlo nel suo canto.

3.3. Lo spazio non proprio breve dedicato, nelle pagine precedenti, al motivo del canto nei CB ci ha fatto forse perdere un po' di vista l'altro tema fondamentale sul quale si fonda questo intervento, ossia la lode del vino che, appunto come il canto, procura gioia e benessere, risponde a una visione “terrena”, laica e sensuale della vita, contribuisce a far sì che la donna sia più facilmente conquistabile (anche se spesso si tratta di donne di malaffare, ma questo discorso ci porterebbe fin troppo lontano): insomma, è uno degli elementi fondamentali – se non proprio il più significativo e rilevante – della concezione goliardica della vita e della poesia che a tale concezione presiede e che da essa trae linfa e sostanza. Si tratta di quei componimenti che costituiscono la terza sezione della raccolta mediolatina (CB 187-228), testi poetici nei quali, com'è noto, vengono esaltati i piaceri della vita, del vino, del gioco e dell'amore (e con ciò ci si ricollega

⁸⁵ Su tutto ciò, cfr. Bisanti, «*Res utrique placuit*» cit., pp. 42-44.

all'inizio di queste pagine, con la citazione del celebre sonetto dell'Angiolieri), probabilmente i componimenti dei CB più famosi e conosciuti al di fuori della cerchia degli specialisti⁸⁶, soprattutto per merito della geniale, ritmica e martellante rielaborazione musicale che, di alcuni di essi, venne effettuata da Carl Orff nel 1937.

Piuttosto che soffermarmi, in questa sede, sulle più giustamente celebri fra queste composizioni – e in quanto tali, assai frequentemente oggetto di analisi e interpretazioni – quali, per es., CB 191 (*Estuans intrinsecus ira vehementi*, la già più volte menzionata *Confessio Goliae* attribuita all'Archipoeta di Colonia)⁸⁷, o CB 196 (*In taberna quando sumus*)⁸⁸, o ancora CB 211 (*Alte clamat Epicurus*)⁸⁹, preferisco mettere in evidenza, attraverso una rapida e sintetica disamina, alcuni passi nei quali il motivo del vino risulta intimamente connesso col tema amoroso e/o con il motivo del canto (più o meno alla stregua di quanto si verifica nell'*incipit* di CB 76, *Dum caupona verterem vino debachatus*, scelto, non a caso, per introdurre la carrellata di testi e di passi che è stata fin qui proposta)⁹⁰.

A tal fine, soccorrono alcuni passi da CB 200 (*Bacche, bene venies gratus et optatus*), laddove l'anonimo autore, ripren-

⁸⁶ Fra i tanti possibili, vd. l'intervento di G. Cherubini, *Tra il vino dei goliardi e il vino dei borghesi*, «Rivista di Storia dell'Agricoltura» 33, 1 (1993), pp. 73-84.

⁸⁷ Sul componimento, oltre al già ricordato art. di Tuzzo, *L'ideale di vita goliardica* cit. (a mio avviso il miglior contributo – almeno fra quelli da me letti – sul testo), si possono ricordare i saggi di W. Heckenbach, *Zur Parodie beim Archipoeta*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 4 (1967), pp. 145-154; e di F. Cairns, *The Archpoet's Confession: Sources, Interpretation and Historical Context*, «Mittellateinisches Jahrbuch», 15 (1980), pp. 87-103 (la cui interpretazione, a mio modo di vedere, risulta assolutamente fuorviante, poiché lo studioso interpreta l'*Estuans intrinsecus* non come un componimento apertamente e visibilmente parodistico – quale in effetti esso è – bensì come un testo serio e moralisticamente impegnato: per una sapida confutazione, cfr. M. Feo, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, 11, 4 (1981), pp. 1381-1382).

⁸⁸ Cfr. Tuzzo, *La taverna* cit.

⁸⁹ Sul componimento, cfr. K. Smolak, *Epicurus propheta. Eine Interpretation von CB 211*, «Wiener Studien» 100 (1987), pp. 247-256.

⁹⁰ Vd. *supra*, par. 3.1.

dendo in prospettiva goliardica un tema squisitamente classico già affrontato, fra gli altri, da Virgilio e da Ovidio (quello, cioè, che congiunge Bacco a Venere, che vede il vino come fautore e foriero dell'amore)⁹¹, e attraverso un movimento compositivo volto a ribattere in maniera quasi ossessiva sempre i medesimi concetti, scrive come Bacco (il vino) frequenti spesso, oltre agli uomini, anche le donne, rendendole sottomesse al dominio della dolcissima Venere (str. 3, 1-2: «Bacchus sepe visitans mulierum genus / facit eas subditas tibi, o tu Venus»); ancora, come esso riesca ad addolcire il cuore di una donna e subito la invogli a cedere ai desideri dell'uomo (str. 6, 1-2: «Bacchus mentem femine solet hic lenire / cogit eam citius viro consentire»); infine – ma si tratta di una sorta di “variazione sul tema” della strofa precedente, or ora letta – come esso convinca all'amore facilmente quella donna che fino a questo momento si era negata all'uomo (str. 7, 1-2: «Bacchus illam facile solet expugnare, / a qua prorsus coitum nequit impetrare»). In tal direzione, può anche essere menzionata la prima strofa di CB 197 (*Dum domus lapidea*)⁹²: quando i compagni del poeta – o, comunque, di colui che dice “io” – vedono la casa di pietra nella piazza del mercato e il loro sguardo viene attratto dalla rosea luce che ne proviene (anche qui, come in CB 76, siamo di fronte a un lupanare, poeticamente esaltato e reso illustre attraverso un linguaggio raffinato), essi ritengono trattarsi di un luogo bello e ospitale, augurandosi che, varcando la soglia di quel luogo, Bacco ralleghi i loro cuori e Venere li intenerisca, mossa dalla magica potenza del denaro (str. 1, 1-9: «Dum domus lapidea / foro sita cernitur, / et a fratris rosea / visus dum allicitur, / “dulci” ferunt socii / “locus hoc est hospitii. / Bacchus tollat, / Venus molliat / vi bursarum pectora”»).

⁹¹ Cfr. Verg. *Aen.* I 685-688; Ov. *ars am.* I 229-234.

⁹² Il componimento è una vera e propria parodia di CB 62 (*Dum Diane vitrea*), uno dei più studiati fra i CB di carattere amoroso: cfr. D. W. Robertson Jr., *Two Poems from the «Carmina Burana»*. I. *Dum Diane vitrea*; II. *Si linguis angelicis*, «American Benedictine Review» 27 (1976), pp. 36-59 (alle pp. 45-59: poi in Id., *Essays in Medieval Culture*, Princeton [New Jersey] 1980, pp. 131-150); D. Traill, *Notes on «Dum Diane vitrea» (CB 62) and «A globo veteri» (CB 67)*, «Mittelateinisches Jahrbuch» 23 (1988), pp. 143-151; e Bisanti, «*Res utrique placuit*» cit., pp. 111-113.

Vi è poi un altro elemento frequentemente ricorrente nei componimenti della sezione “goliardica” dei CB, ed è quello riguardante il motivo della commistione del vino con l’acqua. Sicuramente il testo più significativo, fra tutti quelli – e non sono proprio pochissimi – nei quali questo tema viene affrontato ed enucleato, è CB 93 (*Denudata veritate*), la cosiddetta *Altercatio aquae et vini*, un contrasto in piena regola fra le personificazioni dell’acqua e del vino, che si conclude – assai prevedibilmente, a dire il vero – con la vittoria di quest’ultimo. A una il più possibile attenta e approfondita analisi di esso verrà dedicato il prossimo e ultimo paragrafo di questo intervento. Il motivo, però, serpeggia abbondantemente fra i CB della terza sezione della silloge, soprattutto in CB 202 (*O potiores exquisiti*), in cui – all’interno di *tópoi* goliardici largamente ricorrenti – si esprime l’auspicio che chi non beve vino puro debba vivere in modo miserevole e si maceri in preda alle preoccupazioni, dal momento che una delle principali funzioni del vino consiste proprio nell’alleviare i dolori, ma purché esso non venga mescolato – *horribile dictu!* – con l’acqua (str. 4, 1-4: «Vina qui non gustat pura, / miser vivat et in cura! / Vino sors lenitur dura, / procul ergo sit mixtura!»); se, infatti, viene mescolato con l’acqua, le virtù che esso possiede svaniscono subito e l’unione con quel liquido gli procura una malattia tanto grave da morirne (str. 5, 5-8: «Virtus eius adnullatur / ad pocula, / et ad mortem infirmatur / ex copula»); e, ancora, si dice come Bacco non abbia mai voluto essere annacquato e abbia sempre rifiutato di farsi battezzare (str. 6, 5-8: «Numquam Bacchus adaquari / se voluit, / neque libens baptizari / sustinuit»: e si noti la voluta parodia del motivo sacro dell’acqua battesimale).

In «forma epigrammatica e sentenziale»⁹³, il motivo viene svolto in CB 194 (*In cratere meo Thetis est sociata Lyeo*), un breve componimento che qui di seguito trascrivo nella sua interezza:

I. In cratere meo Thetis est sociata Lyeo;
Est dea iuncta deo, sed dea maior eo.
Nil valet hic vel ea, nisi cum fuerint pharisea

⁹³ Così scrive Rossi, *Carmina Burana* cit., p. 301; altrettanto lapidariamente, Massa, *Carmina Burana* cit., p. 186, considera il carne «l’essenza epigrammatica degli alterchi fra l’acqua e il vino».

Hec duo; propterea sit deus absque dea.

II. Res tam diverse, licet utraque sit bona per se,
Si sibi perverse coeant, perdunt pariter se.

III. Non reminiscimini, quod ad escas architriclini
In cyathis Domini non est coniunx aqua vini?

Il carme, almeno per le sue due prime sezioni (le str. I e II), è opera di Ugo d'Orléans (Ugo Primate) e può essere datato prima del 1160⁹⁴. Nel manoscritto dei CB alle due prime strofe ne è stata aggiunta una terza, che ho trascritto qui sopra, e che assai probabilmente – se non sicuramente – non appartiene a Ugo d'Orléans. Quanto alla metrica, la prima strofa consta di due distici elegiaci, la seconda e la terza di due esametri (per otto versi complessivi, nella redazione presente nel *Codex Buranus*). Ciò che va messo in evidenza è il particolare schema delle rime, che obbediscono al criterio dei *versus unisoni* (o, per dirla con Eberardo il Germanico, di *caudati leonini* a schema aaaa, bbbb, etc.)⁹⁵, secondo il quale non solo il termine in cesura del primo emistichio dell'esametro (e/o del pentametro) rima con la parola in clausola (ed è questo lo schema tipico dei normali *versus leonini*)⁹⁶, bensì le rime

⁹⁴ Cfr. *The Arundel Lyrics* cit., p. 180 McDonough.

⁹⁵ Eber. Alem. *Labor*. 722-727: «Sunt et caudati pariter coniuncta Leonis / carmina, quae tali sunt modulanda modo: / “Virtutem sequere, virtutis praemia quaere; / omnia vana tere lucis amore merae. / Virtus laudis emit pretium, bona res mala demit: / hanc dum lingua fremit, pessima saepe premit”» (p. 362 Faral).

⁹⁶ Sull'esametro leonino (che, come è noto, deve assai probabilmente la propria denominazione al *cursus leoninus*, cioè allo stile epistolare di papa Leone Magno), cfr. *De nuntio sagaci*, ed. G. Rossetti, in *Commedie latine del XII e XIII secolo*, II, Genova 1980, pp. 11-125 (alle pp. 47-48). Definizioni ed esemplificazioni di *versus leonini* forniscono i trattatisti e gli autori di *artes poeticae* e *versificatoriae*: Eber. Alem. *Labor*. 705-710: «Sunt inventoris de nomine dicta Leonis / carmina, quae tali sunt modulanda modo: / “Pestis avaritiae durumque nefas simoniae / regnat in Ecclesia liberiore via. / Permutant mores homines, cum dantur honores: / corde stat inflato pauper honore dato”» (p. 362 Faral); Paul. Camald. *Introductiones de notitia versificandi* 4, 10: «Leonini dicuntur ad similitudinem leonis, qui totam fortitudinem et pulchritudi-

dell'esametro si ripetono identiche nel verso successivo (sia esso un altro esametro, come nelle str. II e III, sia esso un pentametro, come nella str. I).

L'attacco del carme (str. I 1) è caratterizzato da una notevole componente di stampo classicheggiante, nell'adozione di un vocabolo quale *cratere* per indicare, molto più prosaicamente e semplicemente, un comune bicchiere, e soprattutto nelle denominazioni dell'acqua e del vino, definiti attraverso i rimandi alle rispettive divinità della tradizione mitologica pagana, Teti per l'acqua (come in CB 41 – *Propter Sion non tacebo*, di Gualtiero di Châtillon – str. 22, 2: *Thetis, mater Achillea*) e Lio (letteralmente “colui che libera dagli affanni”, epiteto tradizionale di Bacco)⁹⁷ per il vino. La prima, mescolata col secondo nella coppa del poeta, appare di lui ben più forte; ma le due divinità mantengono il loro potere soltanto quando rimangono separate l'una dall'altra (si noti, alla str. I 3, l'utilizzo di *pharisea* proprio nel significato, assai diffuso durante il Medioevo, di “separato”)⁹⁸, e quindi il dio deve rimanere lontano dalla dea (cioè, fuor di metafora, il vino non deve essere bevuto annacquato). Alla str. II, il concetto viene ribadito, mediante la considerazione che essenze tanto diverse quali l'acqua e il vino, ciascuna delle quali di per sé stessa può esser certo considerata buona, si corrompono se malamente accoppiate (e si osservino, nei due esametri in questione, le rime “per l'occhio” *diverse ~ per se ~ perverse ~ pariter se*)⁹⁹.

nem specialiter in pectore et in cauda videtur habere» (V. Sivo, *Le «Introductiones de notitia versificandi» di Paolo Camaldolese (testo inedito del secolo XII ex.)*, «Studi e Ricerche dell'Istituto di Latino – Facoltà di Magistero – Università degli Studi di Genova» 3 (1982), pp. 119-149, a p. 147).

⁹⁷ Per l'utilizzo dell'epiteto *Lyaeus* nella tradizione poetica latina, cfr. Verg. *georg.* II 229; *Aen.* I 686; IV 58; Hor. *carm.* I 7, 22; Prop. *eleg.* III 5, 21; Ov. *met.* IV 11; Stat. *Theb.* VII 578; IX 598, etc. (il portale *Musisque Deoque* registra più di cento occorrenze, nei vari casi). Si noti che, nella stragrande maggioranza delle occorrenze, il vocabolo è posto in clausola esametrica, proprio come in CB 194, str. I 1.

⁹⁸ Cfr. Isid. *etym.* VII 6, 40.

⁹⁹ Il v. 1 della str. II è caratterizzato dall'uso di un monosillabo in clausola (*se*), preceduto da un altro monosillabo (*per*) onde formare una “parola metrica” spondaica (il cosiddetto *mot métrique*, per la cui

Negli ultimi due esametri, che si leggono soltanto nel manoscritto dei CB, infine, a sostegno della tesi secondo la quale l'acqua e il vino non devono essere uniti, si fa appello all'*authoritas* evangelica, laddove si narra che durante il banchetto per le nozze l'acqua non fu sposa del vino nella coppa del Signore: il riferimento – sembra quasi superfluo aggiungerlo – è al celebre episodio delle Nozze di Cana, che si legge nel *Vangelo* di Giovanni (2, 1-12), qui evocato dal poeta mediolatino secondo una corrente modalità di utilizzo – sovente anche antifrastico e ironico – dei testi vetero-e neo-testamentari¹⁰⁰.

Mi sembra interessante quanto ha rilevato Christopher McDonough nel suo breve commento al componimento¹⁰¹. Lo studioso ha collegato CB 194, più che alla tradizione goliardica, a quella monastica. Egli ha osservato come l'abitudine di bere vino annacquato (*vinum mixtum* o *aquatum*) fosse largamente in uso – anzi, venisse vivamente consigliata – in molti ordini monastici, soprattutto fra i Certosini e i Cistercensi, e ciò per ovvie ragioni di ordine moralistico e ascetico, dal momento che il vino diluito con acqua fornisce un assai minore stimolo all'ebbrezza di quello puro. Ma Ugo d'Orléans qui si schiera dalla parte dei seguaci della regola benedettina, che approvava il bere vino *purum et sine falso comite*¹⁰², seguendo altresì l'opinione di Pietro il Venerabile, che, nella sua programmatica *Dispositio* indirizzata ai Cluniacensi, affermava chiaramente come il vino annacquato risultasse assai più debole e insipido di quello puro («*Vinum maxime aquatum, insipidum, et vere villum*»)¹⁰³.

4. Come preannunciato al termine del par. 2, l'ultima sezione di questo intervento – a differenza parziale da quella

nozione e individuazione cfr. D. Norberg, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Stockholm 1958, pp. 20-25; e P. Klopsch, *Einführung in die mittellateinische Verslehre*, Darmstadt 1972, p. 68).

¹⁰⁰ Di questo aspetto si tornerà a discorrere nel prossimo paragrafo.

¹⁰¹ *The Arundel Lyrics* cit., pp. 257-258 McDonough.

¹⁰² Cfr. A. Wilmart, *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*, «*Revue Bénédictine*» 46 (1934), pp. 296-344 (a p. 321).

¹⁰³ Petr. Vener. *Dispositio rei familiaris Cluniacensis*, in *PL*, t. 189, col. 1048B.

che si è or ora letta nelle pagine precedenti, più varia e articolata – sarà dedicata alla disamina di un singolo componimento dei CB – fra l'altro abbastanza lungo e complesso – e cioè CB 193, la cosiddetta *Altercatio aquae et vini* (*Denudata veritate*)¹⁰⁴.

Si tratta di un contrasto¹⁰⁵ assolutamente *sui generis*: a discutere e ad altercare non sono infatti due uomini, o un uomo

¹⁰⁴ Fra gli studi particolari su CB 193 ricordo qui J. H. Hanford, *The Mediaeval Debate between Wine and Water*, «Publications of the Modern Association of America» 28 (1913), pp. 315-367; e Ch.-V. Aubrun, *La dispute de l'eau et du vin*, «Bulletin Hispanique» 58, 4 (1956), pp. 453-456. Sulla fortuna del motivo, soprattutto nella letteratura spagnola del sec. XIII, soccorrono due eccellenti contributi di V. Orazi, *Ancora sull'unitarietà della «Razón de amor con los denuestos de agua y el vino»*, «Revista de Poética Medieval» 3 (1999), pp. 187-234; Ead., *I "debates" nella letteratura spagnola del Duecento*, in *Il discorso polemico: Controversia, invettiva, "pamphlet"*, Atti del XXXIII Convegno Interuniversitario (Bressanone - Brixen, 7-10 luglio 2005), cur. G. Peron, A. Andreose, Padova 2010, pp. 69-82. Cfr. anche *Razón de amor. Tre contrasti spagnoli medievali*, ed. M. Ciceri, Parma 1995, pp. 25-85. Aggiungo che, per la disamina di CB 193 che qui di seguito viene proposta, ho tratto parecchi spunti e suggerimenti dalla tesi – non pubblicata – di laurea magistrale in Scienze dell'Antichità della mia allieva Sonia Morsellino (che qui ringrazio), dal titolo *I contrasti nei «Carmina Burana»*, discussa presso l'Università degli Studi di Palermo (Scuola delle Scienze Umane e del Patrimonio Culturale) nell'a.a. 2015-2016.

¹⁰⁵ Sui *contrastus* nella letteratura mediolatina cfr., in generale, H. Walther, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920 (rist. Hildesheim 1984); P. G. Schmidt, *I "Conflictus"*, in *Lo Spazio letterario del Medioevo* cit., pp. 157-169. Per i *conflictus* di tipo religioso, si veda N. Pflaum, *Die religiöse Disputation in der europäischen Dichtung des Mittelalters*, Firenze 1935; per i contrasti amorosi, la raccolta di *Contrasti amorosi nella poesia italiana antica*, cur. A. Arveda, Roma 1992 (con ampia bibliografia sul genere, alle pp. CXXI-CXXVIII). Per aspetti particolari, rinvio a Ch. Oulmont, *Les débats du clerc et du chevalier dans la littérature poétique du Moyen Age*, Paris 1911; E. Faral, *Les débats du clerc et du chevalier dans la littérature des XII^e et XIII^e siècles*, in Id., *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Age*, Paris 1913, pp. 191-303; G. Tavani, *Il dibattito sul chierico e il cavaliere nella tradizione mediolatina e volgare*, «Romanistisches Jahrbuch» 15 (1964), pp. 51-84; A. Bisanti, *Il "Contrasto" fra la monaca e il chierico nel cod. F.M. 17 della Biblioteca Regionale Centrale di Palermo*, «Orpheus» 14

e una donna, o due donne, o due animali, o ancora due entità metafisiche e/o allegoriche, quali, per es., l'anima e il corpo – come nella più gran parte di questa produzione poetica medievale – ma il vino e l'acqua, o meglio le rispettive “personificazioni” dei due liquidi (dei quali abbiamo parlato nella sezione precedente di questo intervento, soprattutto in merito a CB 194, *In cratere meo Thetis est sociata Lyaeo*, che forse non a caso segue immediatamente il nostro carme nel manoscritto dei CB). L'autore, un non meglio identificato Pietro che si auto-nomina al termine del componimento, mette in scena la disputa fra le due bevande, le quali si rivolgono pesanti accuse reciproche. L'oggetto del dialogo è, ancora una volta, l'abitudine di mescolare il vino con l'acqua – della quale si è già detto – e l'incontrollabile indignazione del bevitore di vino schietto al pensiero che venga perpetrato un tale misfatto (al contrario, com'è noto, nell'antichità bere vino non mescolato e non allungato con acqua o con miele veniva considerata una vera e propria barbarie)¹⁰⁶. Il carme ruota intorno a una serie di *tópoi* e di luoghi comuni sull'acqua e sul vino. Infatti alle accuse ricevute l'acqua risponde a tono, ma alla fine non può fare a meno di arrendersi alle cogenti ragioni del suo temibile avversario.

Questo genere di *conflictus* ha goduto di un grande successo a partire dal secolo XII e con sorprendente vitalità si è diffuso in tutta Europa; se ne conoscono, infatti, esempi in lingua francese, spagnola, tedesca e italiana¹⁰⁷. A capo di questa tradizione si pongono due componimenti latini: CB 193,

(1993), pp. 76-108 (poi in Id., *Quattro studi cit.*, pp. 105-156); Id., *L'«Altercatio Phyllidis et Flore» (CB 92) fra tradizione e innovazione*, «Pan» 24 (2008), pp. 197-222 (poi in Id., *La poesia d'amore nei «Carmina Burana» cit.*, pp. 45-82).

¹⁰⁶ Cfr., per es., Alceo, fr. 346 Voigt, vv. 4-5: «Mescola: versa una parte di vino, / due parti di acqua»; fr. 367 Voigt, vv. 1-3: «Odo venire primavera fiorita; / subito mescolate dentro un cratere / il vino insieme al miele»; Anacreonte, fr. 24 Gentili: «In un orcio immacolato / si versino cinque parti d'acqua e tre di vino»; fr. 33 Gentili, vv. 1-4: «Avanti, ragazzo, / portami un orcio, / voglio berlo tutto d'un fiato, / versa dieci misure di acqua / e cinque di vino» (da *Lirici greci*, a cura di M. Cavalli - G. Guidorizzi - A. Aloni, Milano 2007, pp. 311, 319, 335, 337: le traduzioni dei passi di Alceo e Anacreonte sono di G. Guidorizzi).

¹⁰⁷ Cfr. Hanford, *The Mediaeval Debate cit.*, *passim*.

appunto, e il *Goliae dialogus inter aquam et vinum*¹⁰⁸. Entrambi i testi appartengono al genere goliardico ma differiscono nel tono e nei contenuti. Il primo, infatti, utilizza un linguaggio semplice e concreto, a differenza di quello adoperato nel secondo, improntato a una certa pedanteria e pesantezza¹⁰⁹. L'autore di CB 193 si serve di immagini talvolta sgradevoli per descrivere il nauseante effetto dell'acqua, quello del *Dialogus*, invece, arricchisce il proprio componimento con argomenti tratti dalla Bibbia, a proposito del quale James H. Hanford già scriveva che «the main interest of the poem lies in the amazing ingenuity with which they are applied»¹¹⁰. Le somiglianze fra i due componimenti – che qui non mette conto di approfondire – non sono così stringenti come le differenze; tuttavia, è probabile che i due autori abbiano avuto contezza l'uno dell'altro¹¹¹. Ritornando a CB 193, Piervittorio Rossi ha giustamente rilevato che «il motivo, che risale probabilmente alla necessaria purezza del vino nel sacrificio dell'eucarestia, poi traslato su un piano parodico e profano, ricorre così con una certa frequenza in tutta la poesia medievale ispirata a motivi bacchici»¹¹². Il testo ci è giunto in forma frammentaria nel *Codex Buranus*, nel quale si interrompe alla str. 12, 3. Esso fu invece pubblicato per intero nel 1854 dal solito, infaticabile e benemerito Édelstand Du Méril, il quale lo lesse al f. 99r del ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Fonds de Saint-Germain latin 376, del XIII secolo¹¹³.

Il ritmo veloce del componimento è favorito, nella sua versione completa (che è quella che qui verrà analizzata e passata in rassegna), dal rapido susseguirsi di 29 strofe composte da 6 brevi versi ciascuna, per la precisione ottosillabi i vv. 1-2 e 4-5, settenari i vv. 3 e 6 (per un complesso di 174 versi). Ciascuna strofa presenta i primi due versi in rima baciata e gli altri quattro in rima incrociata secondo lo schema

¹⁰⁸ Per una disamina del testo, cfr. *ivi*, pp. 322-325.

¹⁰⁹ Esso, infatti, viene definito «steeped in pedantry» *ivi*, p. 322.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 325.

¹¹² Rossi, *Carmina Burana cit.*, pp. 300-301.

¹¹³ E. Du Méril, *Poésies inédites du Moyen Age, précédées d'une histoire de la fable ésoptique*, Paris 1854 (rist. anast., Bologna 1969), pp. 303-309.

AABCCB, che si ripete invariato nel corso di tutto il lungo contrasto (lo schema ritmico e rimico del componimento può essere, per comodità, indicato anche in questo modo: A₈A₈B₇C₈C₈B₇).

L'introduzione del *conflictus* è occupata dalle parole del poeta che si dilunga per le prime due strofe, spiegando quale sarà l'argomento del contrasto (str. 1-2: «Denudata veritate / succinctaque brevitate / ratione varia / dico, quod non copulari / debent, immo separari, / que sunt adversaria. // Cum in scypho reponuntur, / vinum aqua coniunguntur; / sed talis coniunctio / non est bona nec laudari / debet, immo nuncupari / melius confusio»). Dalla terza stanza in poi inizia il dialogo vero e proprio, che si apre con le parole del vino. Ogni intervento consta di cinque strofe (30 versi), fino alla str. 23; da questo momento in poi il botto e risposta si fa più serrato e ogni battuta si accorcia a sole due strofe (12 versi). Il componimento si conclude alla str. 29, con la presentazione dell'autore e la maledizione nei confronti di coloro che si ostinano a mescolare i due liquidi, suggellata dall'*amen* finale, quasi fosse una preghiera (ma su tale aspetto si dirà meglio a suo luogo: str. 29: «Ego Petrus disputator / huius cause terminator / omni dico populo: / quod hec miscens excretur / et a Christo separetur / in eterno seculo. Amen»).

A partire dalla str. 3, come si è detto, inizia il dialogo vero e proprio con le parole pronunciate dal vino. Quest'ultimo è *dolens* (str. 3, 1-2: «Vinum sentit aquam secum, / dolens inquit»), termine significativamente posto a inizio verso, perché qualcuno ha osato unire a lui dell'acqua, un'unione nefasta, evidenziata per contrasto dalla posizione contigua dei pronomi *te* e *mecum* (str. 3, 2: «Quis te mecum»). Questo legame è presentato come qualcosa di sacrilego (str. 3, 2-3: «Quis te mecum / ausus est coniungere?»), e la domanda appare come una voluta e consapevole parodia di una citazione tratta dal *Vangelo* di Marco (10, 9: «Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet»), in cui ricorrono gli stessi verbi utilizzati dal poeta, ma con un significato evidentemente rovesciato. Con la successione di tre imperativi (str. 3, 4: «Exi! Surge! Vade foras!») si concretizza l'indignazione del vino, il quale, in una sorta di *climax* ascendente, caccia fuori l'acqua dal suo calice. L'acqua non può indugiare nello stesso luogo in cui si

trova il vino, l'idea della permanenza prolungata è sottolineata dall'iperbato *moras* [...] / *facere* (str. 3, 5-6) e dall'*enjambement moras / mecum* (str. 3, 5-6, in allitterazione), espedienti compositivi e retorici che contribuiscono ironicamente a dilatare il tempo dell'unione tra i due liquidi, resasi insopportabile per il vino. A partire dalla str. 4 il vino comincia quindi a rivolgere insulti alla sua antagonista. Esso sostiene che il posto di lei è a terra, perché sia calpestata e mista con la stessa terra affinché si trasformi in lurido fango; il concetto è sottolineato dall'utilizzo del diptoto «*terram / terra*» (str. 4, 1-2) e dall'allitterazione della *t* nei primi tre versi (str. 4, 1-3: «*terram* [...] *teri* / [...] *terra* / [...] *transeas*»). L'acqua, alla stregua di una pianta infestante, si insinua ovunque, come evidenzia l'*enjambement* fra i vv. 5 e 6, ulteriormente complicato dall'anfibologia *immunda / mundi* (str. 4, 5-6, anch'essa di vaga origine evangelica, per cui basti pensare, per contrasto, al paolino *omnia munda mundis*)¹¹⁴. La requisitoria del vino contro la propria rivale continua nella strofa successiva, con l'elencazione di ciò che l'acqua non permette, con due litoti ai vv. 1 e 6: essa “non” rallegra i banchetti (str. 5, 1: «*Mensa per te non ornatur*») e “non” favorisce le conversazioni (str. 5, 6: «*non rumpit silentia*»), affermazioni che lasciano presagire come queste siano tutte qualità possedute dal vino (e in realtà lo sono). La *iunctura per te*, peraltro in diptoto “a distanza” con *tui* al v. 3 (str. 5, 3: «*in tui presentia*»), ricorre in forte enfasi al centro del v. 1 della strofa. Ma l'acqua, nelle parole del vino, non solo non permette queste cose, ma rende gli uomini peggiori di quanto già non siano: coloro che prima erano gioviali, allegri ed eloquenti, ora, infatti, tacciono (str. 5, 4-6: «*Sed qui prius est iocundus, / ridens verboque facundus, / non rumpit silentia*»: da notare il fatto che gli ultimi tre versi sono introdotti da *sed* in posizione di rilievo, nonché l'antitesi *facundus* ~ *silentia*). Il vino passa poi a elencare i problemi fisici che derivano dal bere acqua, come fossero sintomi di una vera e propria malattia, la quale procura molte sofferenze, infatti l'espressione «*multa* [...] *supplicia*» (str. 6, 6) è posta a fine stanza per conferire rilievo e si trova in iperbato per accrescerne la gravità; anche se si è sani (si veda la triplice allitterazione della *s* alla str. 6, 2: «*si sit sanus*») ci si ammala

¹¹⁴ Paul. *epist. ad Titum* I 15.

subito. Il v. 4 è costruito con un chiasmo e mediante l'allitterazione "a distanza" della *v*: «*venter tonat, surgit ventus*». L'avverbio *forte*, invece, al v. 1, fa pensare che solo "per caso" si possa bere dell'acqua perché razionalmente nessuno lo farebbe. La str. 7 è caratterizzata da un linguaggio particolarmente crudo e realistico che rende le immagini quasi disgustose (un elemento, questo, che tornerà anche più avanti, nelle parole del vino). In essa vengono descritti gli effetti conseguenti al bere dell'acqua: la pancia si gonfia e sono espulse diverse flatulenze che rendono l'aria fetida e irrespirabile (str. 7, 1-6: «*Quando venter est inflatus, / tunc diversos reddit flatus / ex utroque gutture. / Et cum ita dispensatur / ventus, aer perturbatur / a corrupto murmure*»). Anche queste conseguenze, in genere, sono attribuibili a chi abusa nel bere vino (che certamente produce tali effetti ancor più dell'acqua), dunque l'ironia dell'autore, qui come altrove, è evidente. Fra i primi due versi della strofa vi è una rima inclusiva ed etimologica (*inflatus* ~ *flatus*)¹¹⁵, al v. 5 sono affiancati *ventus* e *aer*, e inoltre il sostantivo *murmure*, a fine strofa (v. 6) è onomatopeico, lasciando immaginare i rumori provenienti dal bevitore di acqua.

Così si conclude il primo intervento del vino, mentre la parola passa all'acqua. Il suo discorso comincia significativamente con *turpis* in allitterazione con *tua vita* (str. 8, 2: «*Turpis iacet tua vita*»), per conferire immediatamente una connotazione negativa al suo interlocutore. Essa ribatte alle accuse del vino, sostenendo che coloro che lo bevono finiscono per perdere coscienza della vita, onde i *mores* si mutano in *vitia*, come sottolineano i due sostantivi posti in clausola alla fine dei vv. 5-6 della str. 8 («*atque mores / tendentes ad vitia*»). Il fatto che a provocare questi effetti sia il vino è specificato dal diptoto "a distanza" *tua / tui* (str. 8, 2 e 4), come a indicare l'esclusiva responsabilità di quest'ultimo. La vita del vino è

¹¹⁵ Nel corso della disamina del componimento, come in parte si è già visto e come si vedrà ancor meglio nelle pagine successive, presto una particolare attenzione agli elementi retorici e, soprattutto, alle figure di suono, convinto – come sono – dell'importanza che tali elementi ricoprono ai fini dell'analisi dei testi poetici (e come io stesso, modestamente, ho quasi sempre fatto in tutti gli altri miei studi sui CB).

inoltre connotata da una grande povertà, concetto sottolineato dall'allitterazione della *m* in *magna miseria* al v. 3. Il vino, che si vantava di rendere *facundus* colui che lo beve, a detta dell'acqua in realtà è in grado soltanto di far pronunciare parole sconnesse, di far camminare barcollando e di distorcere la vista, con una descrizione che caratterizza l'immagine stereotipata dell'ubriaco (str. 9, 1-6: «Tu scis linguas impedire, / titubando solet ire / tua sumens basia; / verba recte non discernens, / centum putat esse cernens / duo luminaria»). Sono da notare, nella strofa (che si apre con un tono apertamente accusatorio a essa conferito dal pronome *tu* in *incipit*), la rima inclusiva ai vv. 4-5 (*discernens* ~ *cernens*) e l'allitterazione della *c* in *centum* / *cernens* (v. 5). Nella strofa successiva l'acqua propone esempi, naturalmente negativi, di bevitori di vino, i quali sono assassini e corrotti, e nomina Davo, Geta e Birria (str. 10, 1-3: «Et qui tuus est amator? / Homicida, fornicator, / Davus, Geta, Byrria»). Si tratta, com'è evidente, di personaggi che hanno assunto, all'altezza cronologica della composizione del contrasto, una valenza antonomastica. Il primo è lo schiavo dell'*Andria* di Terenzio, il secondo ricorre nel *Phormio*, ma già Hames H. Hanford, a suo tempo, sottolineava giustamente, riguardo agli ultimi due, come qui, più che a Terenzio, vi fosse un'evidente allusione al *Geta* di Vitale di Blois (e, in genere, ai personaggi servili delle "commedie elegiache" latine del XII e XIII secolo)¹¹⁶. Si tratta di individui corrotti e debosciati, che affollano le osterie ed esaltano il vino, *exempla* negativi di vita e di comportamento la cui negatività è enfatizzata dall'anafora di *tales* (str. 10, 4-5) e dal poliptoto *tuus* / *tibi* / *te* (str. 10, 1 e 4-5). Particolarmente pungente l'uso ironico di termini attribuibili alla sfera religiosa come *gloriantur* e *curia* (str. 10, 5-6: «tales de te gloriantur / tabernali curia»), vocabolo istituzionale, quest'ultimo, qui utilizzato – con un voluto abbassamento di tono, rinforzato dall'unione con l'agg. *tabernali* – per definire l'osteria. Ciò che per il vino era un brutto vizio dell'acqua, cioè il suo

¹¹⁶ Cfr. Hanford, *The Mediaeval Debate* cit., p. 318. Non indugio particolarmente su quest'aspetto, rimandando, per una più ampia analisi di tali elementi – e di tali personaggi –, ad A. Bisanti, *L'«interpretatio nominis» nelle commedie elegiache latine del XII e XIII secolo*, Spoleto [PG] 2009, pp. 82-88, pp. 252-253 e *passim*.

diffondersi ovunque, per quest'ultima invece diviene sinonimo di libertà, in quanto essa può raggiungere tutte le parti del mondo, quasi invadendolo, con un'immagine corroborata, dal punto di vista fonico, dalle allitterazioni sulla *m* in *magna* [...] *mundo* (str. 11, 4: «ego magna sum in mundo») e sulla *d* in *dissoluta* [...] *diffundo* (str. 11, 5: «dissoluta me diffundo»). Al contrario il vino è privo di libertà a causa della sua depravazione (si noti l'allitterazione della *p* in *propter* [...] *pravitatem* a str. 11, 1) ed è costretto in piccole stanzette, perifrasi che indica le botti (str. 11, 3: «domos tenes parvulas»); lo stesso concetto relativo alla prigionia del vino ricorre anche in CB 201 (*Tu das, Bacche, loqui, tu comprimis ora loquacis*), str. 4, 1-2: «Bacchus erat captus vinclisque tenacibus aptus; / noluit ergo deus carceris esse reus». La contrapposizione fra i due contendenti è segnata dalla posizione incipitaria, al v. 4, del pronome *ego*. Il primo intervento dell'acqua si conclude quindi con la str. 12, nella quale essa descrive i suoi effetti benefici e necessari (str. 12, 1-6: «Potum dono sitienti, / et salutem sum querenti / valde necessaria, / quia veho peregrinos / tam remotos quam vicinos / ad templi palatia»). Il v. 1 riecheggia antifrasticamente Is. 32, 6 in cui ricorre la medesima *iunctura*: *et potum sitienti auferat*, a proposito delle azioni degli stolti; inoltre appare immediato anche il riferimento a un passo del *Vangelo* di Matteo (25, 37), nel quale si elencano le opere di Misericordia: «Tunc respondebunt ei iusti dicentes: "Domine, quando te vidimus esurientem et pavimus, aut sitientem et dedimus tibi potum?"». Elemento discriminante fra il vino e l'acqua – anche alla luce di questi riferimenti vetero- e neo-testamentari – è rappresentato, nelle parole di quest'ultima, dal fatto che essa è necessaria per la salvezza (concetto sottolineato dall'allitterazione della *s* in *salutem sum* al v. 2 e dall'avverbio *valde* al v. 3): capovolgendo nuovamente le parole del vino, l'acqua non fa ammalare ma, al contrario, dona la salute, la quale deriva non dai benefici donati ma dal fatto che avvicina i pellegrini di tutto il mondo *ad templi palatia* (v. 6).

A questo punto riprende la parola il vino, accusa di frode l'acqua e ne biasima la natura subdola; essa, infatti, prima accoglie le navi in mare e poi le fa naufragare, secondo un concetto ribadito due volte, alla str. 13, 1 («plenam fraude») e 6 («sic eas decipis», non a caso all'inizio e alla fine della stanza).

Nella strofa successiva si ripropone il motivo dell'inaffidabilità dell'acqua, poiché chi la beve si espone a gravi pericoli, e riponendo in lei la propria fiducia si rischia la vita (str. 14, 1-6: «Qui non potest te potare / et te totam desiccare, / tendit ad pericula; / tibi credens sic declinat; / ita per te peregrinat / ad eterna secula»). Il tono si fa qui particolarmente martellante per l'allitterazione della *t* nel corso dell'intera strofa, in particolare al v. 2 con il gioco di parole *et te totam*, con l'anafora di *te* che ricorre in modo ossessivo per tre volte e forma, inoltre, un poliptoto con *tibi*. L'attenzione si focalizza nuovamente sul vino che si presenta come una divinità¹¹⁷, ponendo in risalto, a inizio strofa, *ego deus*, e chiamando a testimone di ciò Ovidio, che in numerosi luoghi delle *Metamorfosi* tratta del mito di Bacco (str. 15, 1-3: «Ego deus, et testatur / istud Naso; per me datur / cunctis sapientia»)¹¹⁸. In qualità di divinità, il vino qui si vanta di offrire la *sapientia*, con un'ennesima parodia, fondata su una citazione biblica tratta da *Eccl.* 1, 1: *Omnis sapientia a Domino Deo est*; ma si può rintracciare anche un altro riferimento, in questo secondo caso a un passo di *Prov.* 20, 1: «Luxuriosa res, vinum et tumultuosa ebrietas: quicunque his delectatur, non erit sapiens», il cui senso viene, dal poeta medievale, volutamente e completamente stravolto. Senza il vino si svuoterebbero le scuole, i maestri non avrebbero più ingegno e gli alunni non si applicherebbero più agli studi; nella costruzione di str. 15, 4-6 («cum non potant me magistri, / sensu carent, et ministri / non frequentant studia») il poeta gioca sull'assonanza *magistri* / *ministri*, entrambi posti a fine verso, e sull'allitterazione della *m* (v. 4: «me magistri»). Il vino, che nella str. 9 l'acqua accusava di confondere le idee, ironicamente ora sostiene che solo chi lo beve puro è in grado di distinguere il vero dal falso (str. 16, 1-3: «Non a falso potest verum / separare, ni qui merum / me potare nititur»). La necessità di bere il vino schietto è presente anche nel già ricordato CB 202 (*Opotores exquisiti*)¹¹⁹; e anche in CB 199 (*Puri Bacchi meritum*), soprattutto alle str. 1-2, nelle quali il poeta affida al vino puro la capacità di “rendere lecito l'illecito” (str. 1, 1-2: «Puri Bacchi meritum / licitat illicitum»); la personificazione

¹¹⁷ Di questo aspetto si è detto *supra*, par. 3.3.

¹¹⁸ Cfr. *Ov. met.* III, 259-315; XI, 85-198, 565-691, etc.

¹¹⁹ Vd. *supra*, par. 3.3.

del vino, rappresentata da Bacco, è infatti «la parodia del Dio cristiano di cui assume l'iconografia e le qualità. Sa rendere l'uomo migliore e più saggio, scoprirne i recessi dell'animo e manifestarne le doti prima nascoste e represses»¹²⁰. Tornando al nostro componimento, l'utilizzo del verbo *nititur* al v. 3 fa presumere che non è da tutti bere il vino non mischiato, ma è necessario sforzarsi; dunque, solo i più capaci lo possono fare, laddove tale esclusività è segnalata dall'apertura della str. 16 mediante la negazione *non*, ripetuta al v. 2 (*ni*), e l'allitterazione della *m* in *merum* / *me* (vv. 2-3, peraltro in *enjambement*). Nella seconda metà della strofa il vino espone quindi i suoi poteri taumaturgici, «derivati dai *Vangeli* e propri della tradizione religiosa»¹²¹, ed esposti in un elenco ossimorico per asindeto che ne ingigantisce l'importanza: lo zoppo corre, il cieco vede, il malato si alza, il depresso ride e il muto parla (str. 16, 4-6: «*claudus currit, cecus videt, / eger surgit, deflens ridet, / per me mutus loquitur*») e tutto ciò ha luogo solo per merito del vino (si rilevino il *per me*, posto a inizio dell'ultimo verso e in allitterazione con *mutus* per conferire ulteriore enfasi alla *iunctura*; nonché il v. 4, realizzato tramite la successione allitterante di tre termini inizianti con la *c*: *claudus currit, cecus*). Anche in questo caso ci soccorre un passo evangelico. Ritroviamo, infatti, le guarigioni che il vino si attribuisce nel *Vangelo* di Matteo (8-9), laddove Gesù guarisce un paralitico, ridona la vista ai ciechi e restituisce la parola a un muto. Gli stessi poteri vengono attribuiti a Bacco nel già ricordato CB 201 (*Tu das, Bacche, loqui, tu comprimis ora loquacis*), str. 1, 7-8: «*Das ceco visum, das claudi crura salacis: / crederis esse deus, hec quia cuncta facis*». L'importanza che il vino affida a se stesso è sottolineata, all'inizio della strofa seguente, dalla ripresa di *per me* (str. 17, 1: «*Per me senex iuvenescit*»), mediante la quale si viene a determinare una sorta di *capfinidad* fra le due stanze. I suoi poteri sono tali da invertire il ciclo della natura, ridando una nuova giovinezza agli anziani, mentre l'acqua compie il processo contrario (str. 17, 1-6: «*Per me senex iuvenescit, / per te ruit et senescit / iuvenum lascivia. / Per me mundus reparatur, / per te nunquam generatur / filius vel filia*»). Questa contrapposizione è segnalata da un

¹²⁰ Rossi, *Carmina Burana* cit., p. XLI.

¹²¹ Ibid.

reiterato ed elaborato utilizzo di figure retoriche di suono e di posizione, come l'utilizzo contrastivo di *per me / per te* (vv. 1-2), che si ripete anche ai vv. 4-5, gli ossimori *senex iuvenescit* (v. 1) e *senescit / iuvenum lascivia* (vv. 2-3) e le paronomasie che ne conseguono. Il vino, come una vera e propria divinità, è quindi in grado di dare la vita, di rigenerare il mondo (si noti il nesso allitterante *me mundus* al v. 4 e il diptoto *filius ~ filia* al v. 6), perché – come viene chiarito anche nel già ricordato CB 200 (*Bacche, bene venies gratus et optatus*), esso suscita le fiamme dell'amore nelle donne e le invita a non negarsi agli uomini (str. 6-7: «Bacchus mentem femine solet hic lenire / cogit eam citius viro consentire [...]. // Bacchus illam facile solet expugnare, / a qua prorsus coitum nequit impetrare»)¹²².

L'acqua riprende la parola con un intervento teso a negare i poteri del vino, il quale è sì un dio (né ciò può essere negato), ma non fa del bene agli uomini, anzi ne peggiora la condizione (str. 18, 1-3: «Tu es deus, / per quem iustus homo reus / malus, peior, pessimus»). Talmente negativo è l'effetto del vino, che al v. 3 il peggioramento dell'uomo è espresso tramite una *climax* ascendente costruita con la declinazione dell'aggettivo nei tre gradi, che occupano un solo verso e sono coordinati per asindeto (str. 18, 3: «malus, peior, pessimus»). Invece di conferire la *sapientia*, cosa di cui il vino si vantava, esso – nelle parole della rivale – induce a far balbettare parole *semiplena*, incomplete e senza senso (str. 18, 4-5: «verba facis semiplena / balbutire»). Anche i più saggi si riducono in queste condizioni facendo uso del vino: e per dare un *exemplum* volto a confermare tale affermazione, l'acqua cita il caso di un certo Didimo, definito *sciens* (str. 18, 5-6: «cum lagena / sic fiet sciens Didymus»). Riguardo a questo personaggio, gli studiosi hanno avanzato tre differenti ipotesi (riportate, fra l'altro, da Piervittorio Rossi nel suo commento al componimento in questione), nessuna delle quali, però, risulta chiaramente e pienamente convincente: la prima di esse propone che il poeta faccia qui riferimento a Didimo di Alessandria, erudito e filologo greco del I sec. a.C.; per la seconda ipotesi, si tratta di Didimo il Cieco, scrittore ecclesiastico del IV sec. d.C.; secondo la terza ipotesi il Didimo cui qui

¹²² Vd. *supra*, par. 3.3.

si allude è l'apostolo Tommaso, che nel *Vangelo* di Giovanni (20, 24), è detto, per l'appunto, Didimo¹²³. L'acqua scaglia una maledizione contro il vino, ritenendolo l'origine di ogni male, come lasciano ben intendere i vv. 2-3 della str. 19, in cui essa lo definisce strumento di frode e fonte di crimine (str. 19, 2-3: «lima fraudis et acumen, / fons, origo criminis»), secondo un concetto che viene sottolineato dal succedersi dei quattro sostantivi *lima*, *acumen*, *fons* e *origo*, forzatamente stipati nell'ambito di due soli versi. L'anafora di *quod* ai vv. 4-5 («quod et bonis novercatur, / quod e terris se furatur») contribuisce ad accrescere, nelle parole dell'acqua, la malignità del dio Bacco, che non si mostra benevolo neppure con coloro che sono buoni. Rispetto al suo avversario, capace di perpetrare frodi e inganni, l'acqua si presenta come unica depositaria della verità, ponendo all'inizio della strofa successiva il pronome *ego* (str. 20, 1: «Ego loquor veritatem»). Non è il vino a generare la vita, ma l'acqua, senza la quale la terra non sarebbe feconda, grazie a lei la natura è rigogliosa; rapida ed efficace è la descrizione di ciò che succede quando non piove: messi, fiori e piante si disseccano (str. 20, 2-6: «dono terris ubertatem, / per me vernant omnia. / cum non pluit, exarescunt / herbe, fruges et marcescunt / flores atque folia»: laddove si osservi, ai vv. 5-6, l'allitterazione della *f* in *fruges*, *flores* e *folia*). La vita stessa del vino dipende dalla presenza dell'acqua, infatti senza questa la vite, definita tramite la perifrasi *mater tua tortuosa* (str. 21, 1-2: «Mater tua tortuosa / numquam surgit fructuosa») che ne dà una connotazione negativa ulteriormente caratterizzata dall'allitterazione della *t*, non darebbe frutti ma, priva di vegetazione, non avrebbe la forza di sollevarsi dal terreno e dunque sarebbe inutile (str. 21, 3-6: «sed omnino sterilis, / sua coma denudata, / serpit humi desiccata, / vana fit et fragilis»). Si ritorna quindi alla considerazione che l'acqua, al contrario del vino, è necessaria alla vita di ogni uomo e in sua assenza, infatti, tutti si approfondono in preghiera, auspicando il suo benefico e salvifico arrivo (str. 22, 4-6: «pro me Christo Christianus, / tam Iudeus quam pa-

¹²³ Rossi, *Carmina Burana* cit., p. 301. La terza ipotesi era già stata formulata – oltre un secolo e mezzo fa – da Du Méril, *Poésies inédites* cit., p. 307.

ganus, / preces fundit sedulus»: si noti il *pro me*, significativamente posto all'inizio del v. 4): oltre al cristiano, pregano perché essa giunga anche il pagano e il giudeo, tutti accomunati, al di là delle differenze di confessione religiosa, dal fervore espresso dall'aggettivo *sedulus* con cui si concludono la strofa e, insieme a essa, l'intervento dell'acqua.

Il vino, sempre più stizzito, risponde alle parole della sua rivale, non più – come aveva fatto in precedenza – contrapponendo le sue virtù a quelle di lei, ma ingiuriandola aspramente. Esso ritiene, infatti, di poco conto l'autoelogio che la sua interlocutrice ha appena pronunciato, come sottolinea la *repetitio* ribattente di *te*, che ricorre tre volte alla str. 23, 1-3 («De te canis, / te collaudas verbis vanis, / alibi te vidimus»: si osservi come al v. 2 faccia la sua ricomparsa l'aggettivo *vanus*, che avevamo già trovato alla str. 21, 6, lì utilizzato dall'acqua per descrivere la triste condizione della vite priva del beneficio dell'irrigazione). La vera natura dell'acqua, a detta del vino, è chiara a tutti (*universis* è posto all'inizio del v. 4 per esaltarne il valore generale); ai vv. 5-6 («vilis et immunda tota, / credis, quod non novimus?») rifà la sua apparizione, con una terminologia largamente analoga, la condanna che lo stesso vino aveva formulato alla str. 4, 4-6 («vilis et inverecunda / rimas queris, ut immunda / mundi loca subeas»). Il tu posto in *incipit* conferisce un tono fortemente accusatorio anche alla strofa seguente, nella quale il poeta si serve della figura retorica della preterizione: per ben due volte (ai vv. 3 e 6, e con un movimento compositivo largamente sovrapponibile), infatti, egli sostiene di non voler dire cosa trascini l'acqua e dove viva (str. 24, 1-6: «Tu fex rerum et sentina, / que descendunt de latrina, / suscipis, quod taceo. / Sordes, feces et venena / multa rapis ut effrena, / que narrare nequeo»). Ironicamente il poeta utilizza il sostantivo *fex* che, letteralmente, indica la feccia depositata dal vino nel fondo degli orci: il termine ricorre, formando un diptoto, al v. 4, in riferimento, questa volta, agli escrementi, che insieme a sporcizia e veleni sono trascinati nelle fognature dall'acqua priva di freni, talmente rivoltanti da non poter essere descritti (si noti l'allitterazione della *n* in *narrare nequeo*).

L'estensione degli interventi dei due interlocutori si riduce ora a due strofe per parte, a causa della stizza dell'acqua

che insorge alle offese del vino, come lascia presumere l'utilizzo di *surgens* in allitterazione con *se* e posto al centro del v. 1 della strofa successiva (str. 25, 1: «Aqua surgens se defendit»). La difesa da questa accusa non può più aspettare ed essa, quindi, rimprovera il vino di aver utilizzato parole turpi che non le pertengono, laddove a essere sporca non è tanto l'acqua quanto l'invettiva del vino, che così mostra la sua vera natura "divina" (e vi è un'ovvia sottolineatura ironica e antifrastica in tutto questo), natura che non solo non si nasconde ma è chiara ed evidente a tutti (str. 25, 4-6: «Quis et qualis sit, non latet, / iste deus, immo patet / tali vaticinio»). Proprio nell'espressione *iste deus*, posta a inizio del v. 5, si esprime l'amara ironia dell'acqua, ulteriormente enfatizzata dall'utilizzo di *vaticinio* – anch'esso volutamente sarcastico e graffiante – per descrivere le parole del vino. Nuovamente, alla str. 26, 2 il ragionamento del vino è definito *turpis* (in allitterazione con *tamen*: «tamen turpis male sedet»), ma esso non ferisce l'acqua (si noti la giustapposizione fra *tuus* e *me* al v. 1: «Sermo tuus me non ledet»), perché non è attendibile ciò che ha detto. Infatti l'acqua trasporta e sopporta per brevi tratti i veleni per poi allontanarli da sé (str. 26, 4-6: «Ultra passus novem ferre / nolo virus nec sufferre, / sed a me proicio», laddove occorre sottolineare, ancora una volta, l'utilizzo della rima inclusiva e derivativa tra *ferre* e *sufferre*, ai vv. 4-5).

Il vino ribatte nuovamente la sua tesi, stavolta chiamando a testimoni *multi*, i quali hanno visto l'acqua trasportare rifiuti talmente pesanti che non si sono sciolti nemmeno nell'arco di una giornata (str. 27, 4-6: «multi ferre te viderunt / sordes, qui non perierunt / per diei spatium!», con *te* volutamente posto in rilievo al centro del v. 4, fra i verbi *ferre* e *viderunt*). Di fronte a tale testimonianza l'acqua non è più in grado di ribattere e rimane sbigottita, senza parole, emettendo soltanto dei sospiri (str. 28, 1-3: «Audiens hec obstupescit / aqua, deflens obmutescit, / geminat suspiria»). Il vino approfitta così dell'esitazione della rivale per rincarare la dose e sconfiggerla definitivamente (str. 28, 4-5: «Quare taces? / Patens est, quod victa iaces / rationis nescia»).

Ha così termine il contrasto propriamente detto. Nell'ultima strofa il poeta – come si è detto all'inizio di questo paragrafo – si presenta quale *disputator* e *terminator* dell'alterco, affinché esso possa fungere da ammonimento per tutti (str.

29, 1-3: «Ego Petrus disputator / huius cause terminator / omni dico populo»): nessuno osi più mescolare l'acqua e il vino, altrimenti sia maledetto (str. 29, 4-6: «quod hec miscens excretur / et a Christo separetur / in eterno seculo»), laddove si noti, al v. 4, l'utilizzo di *excretur*, al quale aveva fatto ricorso l'acqua alla str. 19, 1 («Excretur tale numen»), maledicendo il vino e la sua frode.

Gli ultimi versi hanno il carattere di una sentenza dal valore universale e quasi “religioso” (valenza sostenuta dall'adozione di termini ed espressioni quali *Christo* e *in eterno seculo*): un significato corroborato, almeno apparentemente, dall'*amen* finale. E dico “apparentemente” – in chiusura di queste pagine – perché, qui come altrove nel corso del lungo componimento (e tali aspetti sono stati messi opportunamente in rilievo, laddove ciò è stato necessario), ci troviamo entro una dimensione assolutamente antifrastica e carnevalesca, messa in opera e attuata secondo le ben diffuse modalità dell'allusione ironica, del capovolgimento e del rovesciamento, a fini ludici, ridanciani e grotteschi, dei temi, dei motivi e del linguaggio attinti alla tradizione sacra e religiosa, in particolare vetero- e neo-testamentaria¹²⁴.

¹²⁴ Su tale aspetto cfr., in generale, G. Cremascoli, *Il sacro nella poesia mediolatina*, in *Lo Spazio Letterario del Medioevo* cit., pp. 111-156.

ANTONIETTA IACONO

*Elegia e parodia elegiaca
dall'Hermaphroditus del Panormita
agli Epigrammata di Porcelio de' Pandoni*

Abstract: The controversy and scandal that accompanied the publication of Panormita's *Hermaphroditus* did not prevent it from being used as a model, even by those who had condemned it and programmatically rejected its obscenity. Porcelio de' Pandoni himself, who was the protagonist of a long controversy with the Panormita, in his *Epigrammata* welcomes the lesson of the Panormita: he hybridizes his epigrammatic vein (modulated mainly on eulogy and celebratory tones), on the one hand with caustic, foul-mouthed, scommatics and invectives, on the other with elegiac insertions on love topics.

Keywords: *Elegy; Epigram; Antonio Panormita; Porcelio de' Pandoni*

1. Introduzione

Nella Siena del primo ventennio del Quattrocento Antonio Panormita, Giovanni Marrasio e Enea Silvio Piccolomini reinventavano la poesia elegiaco-epigrammatica con tre canzonieri che assursero ben presto al ruolo di nuovi classici, con una carica modellizzante paritaria ai classici del genere da Catullo, a Propertio, a Tibullo, ad Ovidio, i maestri d'amore della poesia antica¹. L'*Hermaphroditus* del Panormita con una prevalente matrice epigrammatica, ma non senza puntate

¹ G. Albanese, «Civitas Veneris». Percorsi dell'elegia umanistica intorno a Piccolomini, in *Poesia umanistica in distici elegiaci*. Atti del Convegno Internazionale (Assisi, 15-17 maggio 1998), cur. G. Catanzaro, F. Santucci, Assisi 1999, pp. 125-164.

nella *Liebeselegie*², l'*Angelinetum* del Marrasio³ e la *Cynthia* del Piccolomini⁴ rilanciarono, attualizzandoli e trasformandoli, i valori anticonvenzionali dell'amore elegiaco, irregolare, extraconiugale, e i loro autori si autoelessero al ruolo di amanti e poeti, legati alle loro dame, colte e raffinate, da un duro *servitium amoris* e da quella *nequitia* che rappresentava la carica dirompente, libera e spregiudicata di relazioni non destinate al matrimonio e non funzionali alla discendenza e al *genos*.

Dei tre canzonieri l'*Hermaphroditus*, segnato peraltro da una spiccata labilità di genere, tra elegia ed epigramma, suscitò scandalo e discussioni per il suo carattere dichiaratamente osceno. Composto durante il soggiorno di Antonio Panormita a Siena e a Bologna e pubblicato tra il 1425 ed il 1426, il *libellus* riflette la società mondana, goliardica e scapestrata di cui l'autore dovette fare parte in quegli anni. Infatti, esso si presenta come un canzoniere licenzioso, osceno, sboccato, destinato a donne scostumate, non certo a caste nobildonne. Il poeta esibisce con sfrontatezza il pubblico femminile adatto ad accogliere questo *libellus*, scandito in due libri e munito di *cunnus* e *mentula*, dunque doppiamente sessuato, femmina e maschio ad un tempo, ermafrodito come lo definisce il titolo ben meditato. Le prostitute, Ursa, Nichina (a cui si aggiungono Elena la bionda, Matilda la dolce, Clodia, la sfrontata Galla, Anna la tedesca, *Pitho* la *maxima*), quelle insomma

² Antonii Panhormitae *Hermaphroditus*, ed. D. Coppini, Roma 1990. Cfr. D. Coppini, «Dummodo non castum». Appunti su trasgressioni, ambiguità, fonti e cure strutturali nell'«*Hermaphroditus*» del Panormita, in *Filologia umanistica. Per Gianvito Resta*, Padova 1997, pp. 391-410; Ead., *I modelli del Panormita*, in *Intertestualità e smontaggi*, cur. R. Cardini, M. Regoliosi, Roma 1998, pp. 1-29.

³ Johannis Marrasio *Angelinetum et carmina varia*, ed. G. Resta, Palermo 1976. Il canzoniere si presenta come la prima raccolta elegiaca del Quattrocento: per una visione d'insieme con una prospettiva sui modelli cfr. A. Bisanti, *Giovanni Marrasio fra Virgilio, Orazio e Propertio*, «Interpres» 39 (2021), pp. 7-123.

⁴ Eneae Sylvii Piccolominei postea Pii II *Carmina*, ed. A. van Heck, Città del Vaticano 1994. Si tratta di una silloge di ventitré carmi elegiaci, composta da Enea Silvio Piccolomini fra il 1423 e il 1442 nell'ambito del raffinato *entourage* intellettuale formatosi presso lo *Studium* senese negli anni Venti e Trenta del Quattrocento. Cfr. S. Pittaluga, *La «Cynthia» di Enea Silvio Piccolomini. Note di lettura*, «Cahiers d'études italiennes» 13 (2011), pp. 37-44.

che sono abituate nelle cellette dei postriboli a vedere uomini nudi e ad appagarne i desideri, sono appunto le lettrici uniche che possono maneggiare, direi letteralmente, il libretto in questione (*Herm.* I 4):

Ad matronas et virgines castas

Quaeque ades, exhortor, procul hinc, matrona, recede;
 Quaeque ades hinc pariter, virgo pudica, fuge:
 Exuor, en braxis iam prosilit inguen apertis
 Et mea permulto Musa sepulta mero est.
 Stet, legat et laudet versus Nichina procaces,
 Assueta et nudos Ursa videre viros⁵.

Il poeta esibisce la sua come una scelta radicale (non priva del supporto di memorie classiche)⁶ ed infatti l'approdo della giovane creatura ermafrodita a cui ha dato vita è il postribolo di Firenze, dove il *libellus*, che – come prevedono le regole del gioco epigrammatico stabilito da Marziale⁷ – non ne vuole sapere di restare ancora in casa del suo poeta, dovrà recarsi e dove sarà accolto dall'allegria brigata di tutte le prostitute che vivono e lavorano a Firenze (*Herm.* II 37):

Ad libellum ut florentinum lupanar adeat

Si domini monitus parvi facis, i, fuge: verum
 Florentina petas moenia, parve liber.
 Est locus in media, quem tu pete, festus in urbe,
 Quove locum possis gnoscere signa dabo:
 [...]
 Denique tam celebri scortorum quicquid in urbe est
 Te petet, adventu laeta caterva tuo.
 Hic obscena loqui simul et patrare licebit,
 Nec tinget voltus ulla repulsa tuos.
 Hic (quod et ipse potes, quod et ipse diutius optas)
 Quantum vis futues et futuere, liber!

⁵ Cito i versi dell'*Hermaphroditus* dall'edizione curata dalla Coppini: vd., *supra*, nota 2.

⁶ Cfr. *praesertim* Mart. III 68, 1-4; *Priapeia* VIII 1-2. Il veto a leggere i versi osceni del poeta si ripete a *Herm.* II 2.

⁷ Cfr. ancora M. Citroni, *Le raccomandazioni del poeta: apostrofe al libro e contatto col destinatario*, «Maia» 48 (1986), pp. 111-145.

Accanto alla finzione letteraria che seleziona un pubblico femminile così connotato nel senso del basso e dello scostumato il poeta nell'epigramma di apertura del libretto, che con audace impertinenza è indirizzato a Cosimo de' Medici, fissava anche il vero pubblico di lettori, una spregiudicata *élite* umanistica, a cui i suoi versi insieme licenziosi ed eleganti apparivano nella loro filiazione da Catullo, Marziale, Ovidio, i poeti antichi che avevano prodotto poesia giocosa, leggera, talora scopertamente oscena, mantenendo però casta e proba la loro vita, in piena sintonia con dichiarazioni programmatiche che segnavano la distanza tra *mores* e *carmen*⁸ (*Herm.* I 1):

*Quod spreto vulgo libellum aequo animo legat, quamvis lascivum, et
secum una priscos viros imitetur*

Si vacat a patrii cura studioque senatus,
Quicquid id est, placido lumine, Cosme, legas.
Elicit hoc cuivis tristi rigidove cachinnos
Cuique, vel Hippolyto, concitat inguen opus.
Hac quoque parte sequor doctos veteresque poetas,
Quos etiam lusus composuisse liquet,
Quos et perspicuum est vitam vixisse pudicam,
Si fuit obsceni plena tabella ioci.
Id latet ignavum volgus, cui nulla priores
Visere, sed ventri dedita cura fuit;
Cuius et hos lusus nostros inscitia carpet:
O, ita sit! Doctis irreprehensus ero.
Tu lege tuque rudem nihili fac, Cosme, popellum;
Tu mecum aeternos ipse sequare viros.

Che il popolino ignorante, che mai ha avuto pensiero dei *priores*, possa voler condannare i suoi versi al poeta non importa, ed infatti afferma in maniera perentoria: «Doctis irreprehensus ero»! Egli sarà apprezzato dai dotti: lo segua dunque Cosimo, senza dare retta agli ignoranti, e si metta dietro a uomini che hanno conquistato l'eternità.

E i dotti ammirarono subito la padronanza e l'eleganza del latino del Panormita, senza nascondere però un certo sconcerto ed imbarazzo dinanzi a situazioni, creature, uomini e donne, ambienti, azioni, vergognosamente osceni, indicibili,

⁸ Argomento topico segnato da precise riprese: Catull. 16, 5-6; Ov. *trist.* II 353-354; Mart. I 4, 8. Vd. Coppini, *I modelli del Panormita* cit., pp. 1-29.

irripetibili, che nel libretto in questione erano invece continuamente ed apertamente descritte. Giovanni Lamola, allievo di Guarino, mise in piedi una vera e propria azione di propaganda favorevole al libretto e il suo maestro Guarino scese in campo difendendolo. In una lettera in risposta al Lamola il grande maestro celebrava la novità, l'eleganza, la musicalità dei versi e tuonava contro gli ignoranti che trovano piacere solo nelle lacrime, nei digiuni e nei salmi, e non sanno che diverso è lo scopo del vivere e quello della poesia:

Plus vale apud me conterranei mei vatis non illepidi auctoritas
quam imperitorum clamor: quos nil nisi lacrimae, ieiunia,
psalmi delectare potest, immemores quod aliud in vita, aliud in
oratione spectare convenit.

Appiccava questo stesso piacere il libretto a Poggio Bracciolini, umanista di grande fama anch'egli, che tra il 1438 ed il 1452 avrebbe messo in circolazione una silloge di *Facetiae* prossime in certi tratti al gusto sboccato che animava grande parte dell'*Hermaphroditus*. Poggio aveva avuto il libretto da Antonio Loschi e in una lettera al Panormita se ne dichiarava conquistato:

Delectatus sum, mehercle, varietate rerum et elegantia ver-
suum simulque admiratus sum res adeo impudicas, adeo ine-
ptas, tam venuste, tam composite a te dici atque ita exprimi
multa turpiuscula ut non enarrari, sed agi videantur, neque
ficta iocandi causa, [...] sed acta existimari possint.

Non mancava però di ammonire il poeta a cercare per l'avvenire argomenti più seri, dal momento che ai cristiani non è lecito quanto era invece permesso ai pagani: «scis enim non licere idem nobis qui christiani sumus, quod olim poetis qui deum ignorabant». A Poggio l'autore dell'*Hermaphroditus* rispondeva con una lettera-apologia nella quale legittimava l'oscenità del suo canzoniere proprio con il carattere epigrammatico della sua raccolta, ripercorrendo la storia letteraria del genere e segnalando come suoi modelli gli *auctores* di versi leggeri, scherzosi, osceni (Marziale, il Virgilio dei

Priapeia, Catullo, Giovenale, ed anche Properzio, Tibullo, Ovidio), uomini *docti*, ma anche *graves et sancti*⁹.

Tra acclamazioni e scandali, celebrazioni talora seguite da ritrattazioni, come accadde per Guarino, polemiche e accuse diffamanti, inquisizioni, messe all'indice e roghi di libri, l'*Hermaphroditus* fece il suo corso con una inarrestabile circolazione per lo più in forma manoscritta almeno fino al XVIII secolo. L'edizione critica uscita nel 1990 per le cure di Donatella Coppini ha contato ben 101 manoscritti, ma poche edizioni a stampa che pubblicarono per lo più in antologie sillogi tratte dal libretto, e spesso con forti interventi censorii come avviene nella stampa veneziana uscita nel 1553 per le cure di un discendente dell'autore, Pomponio Beccadelli. Solo nel 1790 usciva l'*editio princeps* dell'intero *Hermaphroditus*, accompagnata dalle *elegiae iocosae* di Pacifico Massimi da Ascoli Piceno e dai *Basia* di Jean Second¹⁰. Lo stesso Panormita, d'altra parte, aveva provveduto a preparare due vere e proprie edizioni del suo canzoniere: la prima rappresentata dal codice: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, XXXIV 54, manoscritto che reca la nota di possesso di Cosimo e quella poi del figlio Piero; e la seconda documentata dal codice: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, XXXIII 22, in cui l'*Hermaphroditus* è accompagnato dalle favorevoli recensioni di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese, da una apologia dell'autore sotto forma di risposta alla lettera di Poggio, e dal testo dei *Priapeia*: un accostamento – come sottolinea la Coppini¹¹ – con funzione apologetica, poiché l'antica raccolta, modello fondamentale per l'*Hermaphroditus*, era attribuita a Virgilio, che in quanto supposto autore dei *Priapeia* era stato spesso citato nei versi del Panormita (*Herm.* I 1; 20; 23; II 11) come illustre precedente a difesa dell'oscenità della poesia. L'umanista fu dunque accorto editore della sua opera e amò presentare i suoi versi sotto il titolo di *Epigrammata*, un titolo che aggiunge una marca di genere alla silloge, ma che in realtà

⁹ Le lettere in questione sono state pubblicate da Donatella Coppini in appendice all'edizione Panormitae *Hermaphroditus* cit., pp. 144-159.

¹⁰ Coppini, *Introduzione a Panormitae Hermaphroditus* cit., pp. CCXII-CCXVI.

¹¹ Coppini, *Introduzione a Panormitae Hermaphroditus* cit., pp. CLXXXIV-CXC.

non riesce a nascondere la natura varia dei carmi che la costituiscono. Certo, non si può negare la maggioritaria identità epigrammatica del canzoniere, declinata spesso attraverso epigrammi corrispondenti alla definizione lessinghiana: epigrammi brevi, chiusi da fulminante battuta, o connotati da straordinaria potenza descrittiva. Ma accanto ad epigrammi che hanno assorbito soprattutto la lezione di Marziale si leggono epitaffi (seri o comici), e vere e proprie elegie, anche amorose, in cui è pienamente avvertibile la memoria poetica dei tre maestri d'amore, Properzio, Tibullo, Ovidio¹².

2. Intersezioni elegiache (ed altro) nell'*Hermaphroditus*

Queste intersezioni o connessioni inattese emergono anzitutto nelle tipologie di donne presenti nell'*Hermaphroditus*. Certamente nel campo dell'epigramma si mantiene il ciclo dedicato ad Ursa, la prostituta insaziabile, brutta, nasona e puzzolente frequentata dal poeta che la descrive in azione nel lupanare: I 5; 8; 21; 27; II 7; 8; 9; 10. Ursa è ad un tempo oggetto dei versi del poeta, musa ispiratrice, ma insieme con-causa della natura scomposta dei suoi versi, dal momento che il poeta fa versi mentre sta mangiando, o in una tregua di riposo tra le faccende del foro. Così, rispondendo ai complimenti del siciliano ed amico Sancia Ballo in *Herm.* I 27 l'autore afferma che «digitis calamos subtrahat Ursa», Ursa gli toglie la penna dalle mani. E ci troviamo così dinanzi ad un'altra giustificazione del Panormita, che altrove ritorna proprio sulla mancanza di tempo, di un tempo istituzionale da dedicare alla poesia, tempo che gli dovrebbe esser donato da un mecenate illuminato (cioè dal Cosimo che suo malgrado si trova coinvolto nel gioco): il che gli permetterebbe di maturare ben altro tipo di poesia, come appunto afferma nel finale di *Herm.* II 1, 23-24:

¹² Su questo spiccato ibridismo che caratterizza il *libellus* cfr. D. Coppini, *I canzonieri latini del Quattrocento. Petrarca e l'epigramma nella strutturazione dell'opera elegiaca*, in «*Liber, fragmenta, libellus*». Prima e dopo Petrarca. In ricordo di D'Arco Silvio Avalle, Firenze 2006, pp. 209-238; Ead., *Elegia e commedia nell'«Hermaphroditus» del Panormita*, in «*Vir bonus dicendi peritus*». Studi in onore di Paolo Viti, cur. S. Dall'Oco, L. Ruggio, Lecce 2023, pp. 541-559.

Sit mihi Maecenas: claros heroas et arma
Cantabo, et nugis prae fera bella feram.

Con un mecenate, senza più doversi dedicare al diritto civile, il poeta scriverebbe pure lui di eroi e battaglie, cioè poesia epica, mettendo da parte queste *nugae*.

Accanto ad Ursa il Panormita pone Nichina, prostituta proveniente dalle Fiandre, «fulgor fornicis», attiva nel lupanare di Siena, che chiusa nella sua celletta si dedica alla sua attività, accompagnata da una dolce cagnolina. Due epigrammi funebri piangono la morte di questa prostituta. Nel primo (*Herm.* II 30 *Epitaphium Nichinae Flandrensis scorti egregii*) Nichina in prima persona rievoca la sua vita, la fanciullezza perduta dietro ad un lenone, le sue specialità postribolari, infine la cinica dichiarazione:

Dulcis, amoena fui; multis mea facta placebant:
Sed praeter pretium nil mihi dulce fuit.

Questi versi che il Panormita rivolge a Nichina appaiono pietosi, eppure essi non mancano di una carica eversiva nascosta nell'uso di lacinie di memoria classica e di grande fortuna, come l'*incipit* al v. 5 «Flandria me genuit» (che acconcia per la prostituta «Mantua me genuit» dell'epitafio virgiliano e «Umbria [...] me genuit» di Prop. I 22, 9-10), o al v. 19 l'attacco di memoria virgiliana «Nox erat» (*Verg. Aen.* III 147; IV 522; VIII 26)¹³ utilizzato qui non più per rievocare notti silenti, ma per descrivere la notte affollata e impegnata trascorsa da Nichina; ed ancora l'ampia ripresa – nello stesso verso 19 – del virgiliano «iuvenum me sollicitante caterva» (cfr. *Verg. Aen.* I 497) per descrivere l'assedio di clienti fuori la cella della prostituta, *iunctura* che Virgilio dedicava a Didone circondata da giovani nel suo incedere regale per la città verso il tempio.

Nel secondo epigramma (*Herm.* II 32 *Optat pro Nichina defuncta*) è il poeta ad augurare a Nichina che il suo sepolcro profumi di viole, che sia lieve la lapide che la copre, che le muse e Apollo col loro canto possano carezzarne il cenere:

Oro tuum violas spiret, Nichina, sepulchrum,
Sitque tuo cineri non onerosa silex.
Pyeriae cantent circum tua busta puellae

¹³ Cfr. *etiam* Prop. III 15, 26; Ov. *am.* III 5, 1; *her.* XVIII 55.

Et Phoebus liryis mulceat ossa sonis.

Accanto ad Ursa e Nichina (e alle altre prostitute che si affollano intorno ad Ermafrodito giovanetto bisessuato ed insieme libro in *Herm.* II 35) compaiono donne che sembrano rappresentare una fascia intermedia tra prostitute e dame costumate a cui il poeta dedica versi pienamente elegiaci, come Orietta e Luzia. Ad esempio, con ben tre *laudes* il poeta celebra la bellezza di Alda, con un atteggiamento però parodico nei confronti della topica elegiaca. Si tratta di prove di galanteria elegiaca, che culminano in *pointes* pienamente epigrammatiche in almeno due casi, *Herm.* I 18 e II 3. Alda riflette negli occhi suoi belli la bellezza di Cariti e Venere, sulle sue labbra sorride Cupido; questa dea in terra (per cui è difficile ammettere azioni corporali) non può che mangiare balsami profumati ed evacuare viole:

Laus Aldae

Aldae oculis legere domum Charitesque Venusque,
Ridet et in labiis ipse Cupido suis.
Non mingit, verum si meiit, balsama mingit;
Non cacat, aut violas, si cacat, Alda cacat.

Ed ancora con gli attributi giusti, faretra ed arco, Alda è Diana; tra le mani una teda, eccola trasformarsi in Venere; con lira e plectro è Apollo, con corna e tirso è Iacco, ma eccola superare tutti gli dei e le dee – afferma il poeta rivolgendosi alla donna – «si [...] mea sit tibi mentula cunno»:

Laus Aldae

Si tibi sint pharetrae atque arcus, eris, Alda, Diana;
Si tibi sit manibus fax, eris, Alda, Venus.
Sume lyram et plectrum: fies quasi verus Apollo;
Si tibi sit cornu et thyrsus, Iacchus eris.
Si desint haec et mea sit tibi mentula cunno,
Pulchrior, Alda, deis atque deabus eris!

L'esordio segnato dalla riscrittura di Ov. *her.* XV 23-24 sfocia così in una fulminante battuta chetraghetta i versi dalla galanteria elegiaca all'oscenità epigrammatica. Lo statuto intermedio di Alda¹⁴ emerge peraltro anche in un epigramma

¹⁴ Su cui già Coppini, *Appunti sull'«Hermaphroditus»* cit., pp. 423-427; Coppini, *Elegia e commedia* cit., pp. 544-545.

scagliato contro la madre della donna (*Herm.* II 4 *In Aldae matrem*), che sorveglia la figlia e cerca di tenere alla larga il poeta-innamorato serrando le aperture di casa in piena conformità al ruolo della sorvegliante elegiaca. Contro la donna, lontanissima però dalla dolce soavità della madre della Delia di Tibullo, ma anche lontana dalle rapacità della ruffiana rievocate ad esempio da Ovidio (*am.* I 8), il poeta scaglia una maledizione che fa corrispondere alla chiusura della finestra quella della sua vagina, maledizione crudele e insopportabile per la donna, più insopportabile che se le venisse chiusa in faccia la porta del paradiso:

Ut mihi tu claudis, mater stomachosa, fenestram,
 Sic tibi claudatur cunnus, iniqua parens!
 Id tibi erit gravius, caelebs videre licebit,
 quam tibi si caeli ianua clausa foret.

La madre *stomachosa* – come nota Donatella Coppini – fa parte di una lunga carrellata di personaggi¹⁵ che richiamano la commedia classica, e nello specifico plautina: e dunque, l'ibridismo dell'*Hermaphroditus* si complica qui di memorie e di modelli, non solo epigrammatici ed elegiaci, ma anche comici.

Su un piano invece pienamente elegiaco, ci portano i componimenti diretti a Luzia, la dama senese di cui il poeta si mostra innamorato in *Herm.* I 29; 30; II 25, secondo il *cliché* elegiaco. Il primo dei tre componimenti va letto in filigrana con I 28, con cui costituisce un vero e proprio dittico in cui alla dichiarazione di un Lauridio, pazzamente innamorato di un giovanetto perugino, Carlo, fa da *pendant* la dichiarazione del poeta che è invece innamorato di Luzia, la bella senese:

Herm. I 28

Lauridius ad auctorem de flagrantissimo amore suo

Me vexat perusinus amor vincitque senensem.
 Heu capit, heu vexat me perusinus amor!
 Collibeat summo proles perusina tonanti,
 Grata foret superis stirps perusina deis!

¹⁵ Coppini, *Elegia e commedia* cit., p. 550, elenca: il marito tradito e avaro (I, 6, 3); il personaggio beffato, Mattia Lupi, l'innamorato ridicolo (II, 6), il cuoco (II, 21), la ragazza che partorisce (II, 25), la città e la campagna (II, 28), l'avarico (II, 36).

Karolus, insignis forma natoque decore,
Me tenet et tenero sub pede colla premit.

Herm. I 29

Ad Lauridium responsio de amore suo

Vt lubeat perusinus amor te verset et angat:
Me mea senensis Lutia nympha capit.
Gens tibi gensque Iovi placeat perusina superno,
Me mea dumtaxat nympha senensis amet.
Nil mortale tenet, divas et moribus aequat
Et specie, et Iovis haec digna rapina foret.

Gli epigrammi in questione, costituiti entrambi di tre distici, parlano tra loro, botta e risposta: il primo omoerotico esalta l'insigne bellezza del perugino Carlo; il secondo invece esalta la bellezza e costumi della senese Luzia, destinata ad essere rapina di Giove. Tenendo conto della contrapposizione uomo-donna, Perugia-Siena, sullo sfondo di entrambi resta il *topos* tipicamente elegiaco di una bellezza rara tra i mortali, e tale da attizzare un Giove sempre pronto ai *furta amoris*.

Ancora per Luzia il poeta scrive due preghiere di salvezza e guarigione, una che ha come sfondo la peste che colpì Siena nel 1424 (I 30), e una legata all'occasione del parto (II 25): le due preghiere concorrono a segnare lo stretto parallelismo strutturale tra primo e secondo libro del canzoniere. La preghiera per la salute/salvezza della donna amata riconduce di nuovo a contesti e codici elegiaci: tutti e tre i *magistri amoris*, infatti, scrissero una preghiera per la salvezza o per la guarigione delle donne amate: Prop. II 28; Tib. I 5; Ov. *am.* II 13. In *Herm.* I 30 è in realtà la città di Siena che prega Giove perché Luzia possa superare incolume il contagio. Il carme (con la prosopopea di Siena) è fortemente condizionato da Prop. II 28, elegia in cui il poeta antico che teme la morte della sua amata invoca Giove per la salvezza di Cinzia; e rivolge a Persefone la supplica di lasciare in terra Cinzia, dal momento che gli inferi sono già pieni di grandi bellezze. Più complessa risulta la situazione di *Herm.* II 25 (*Ad Memmum de partu Lutiae nymphae*), che dialoga con Ov. *am.* II 13:

*Herm. II 25**Ad Memmum de partu Lutiae nymphae*

Cum modo per dominae vicum mihi transitus esset,
 Haec ego pro nympha parturiente precor:
 “Nunc age, nunc, Lucina, meae succurre puellae,
 Quae parit atque aliquem iam paritura deum est.
 ‘Ah, dolor!’, en clamat, supplex tua numina poscens,
 Vocibus et lacrimas addit amara suis.
 In me, dii, luctum dominae transferre velitis,
 Etsi me miserum non minor angor habet!
 Quid cessas? En, diva, tibi laus maxima, si tres
 Incolumi nympha restituisse potes!
 Hei mihi, ne superi, si in te mala forte rogarim,
 Audierint, votis et cruciere meis!
 Parcite moratam, superi, laesisse puellam
 Et facite ut veniant in caput illa meum.
 Quin vereor neu te dudum Venus effera vexet,
 Sicque tua poenas impietate luas.
 Cernis ut ultricem durum est offendere divam:
 Ergo tuo mitis sis facilisque proco!
 Quid tardas, Lucina? Veni faustissima nymphae,
 Lenis, io, nymphae, prospera diva, veni!
 Postmodo solennes certe tibi construet aras
 Imponetque tuis menstrua thura focus”.
 Haec ego. Sed, quoniam dea sit tibi promptior, oro
 Ipse tuas praestes, splendide Memme, preces.
 Nil dubito quin, flore dato votisque peractis,
 Exolvat partus molliter illa suos.

Ov. am. II 13

Dum labefactat onus gravidi temeraria ventris,
 In dubio vitae lassa Corinna iacet.
 Illa quidem clam me tantum molita pericli
 Ira digna mea, sed cadit ira metu.
 Sed tamen aut ex me conceperat, aut ego credo:
 Est mihi pro facto saepe, quod esse potest.
 Isi, Paraetonium genialiaque arva Canopi
 Quae colis et Memphin palmiferamque Pharon,
 Quaque celer Nilus lato delapsus in alveo
 Per septem portus in maris exit aquas,
 Per tua sinistra precor, per Anubidis ora verendi
 (Sic tua sacra pius semper Osiris amet

Pigraque labatur circa donaria serpens
 Et comes in pompa corniger Apis eat),
 Huc adhibe vultus et in una parce duobus:
 Nam vitam dominae tu dabis, illa mihi.
 Saepe tibi sedet certis operata diebus,
 Qua tingit laurus Gallica turma tuas.
 Tuque, laborantes utero miserata puellas
 Quarum tarda latens corpora tendit onus,
 Lenis ades precibusque mei faue, Ilithya
 Digna est quam iubeas muneris esse tui.
 Ipse ego tura dabo fumosis candidus aris,
 Ipse feram ante tuos munera vota pedes;
 Adiciam titulum "Servata Naso Corinna".
 Tu modo fac titulo muneribusque locum.
 Si tamen in tanto fas est monuisse timore,
 Hac tibi sit pugna dimicuisse satis.

Luzia sta partorendo e il poeta che si trova a passare vicino alla sua abitazione colpito dal suo strazio invoca Lucina: che la dea trasferisca su di lui quel dolore e assista la sua donna che sta per dare alla luce certamente un piccolo dio. Salvando Luzia salve saranno tre persone: Luzia, il piccolo e il poeta stesso. Ma il poeta ha il sospetto che Venere voglia far scontare alla *domina* le pene che ha inflitto al suo amante, giacché sembra non voler sentir ragioni e tarda a dare la sua assistenza. Il poeta a questo punto passa la parola a Memmo, un illustre sconosciuto per noi, ma che al Panormita si presenta meglio di lui munito per fare breccia con le sue preghiere nel cuore di Lucina. Al di là della identificazione dell'ignoto personaggio che dovrebbe sostituire in maniera più efficace il poeta nell'invocare l'aiuto divino, non posso non chiedermi se l'epilogo non abbia un valore metaletterario, e non sia invece da intendere come vera e propria ammissione da parte del poeta della sua incapacità a fare elegia secondo i canoni istituzionali dell'elegia amorosa che egli pure mostra di conoscere seguendo il modello ovidiano rappresentato da *Ov. am. II 13*. Un modello che certo gli offre molti spunti, fatta salva la riattualizzazione che rende certamente più accettabile il contesto, e che prevede la preghiera per una partoriente e non per una donna che ha tentato malamente un aborto, come avveniva in Ovidio. L'*auctor* antico presenta

un copione ben strutturato, che passa dalla reiterata invocazione per divinità preposte alla salute, alla dichiarazione che, salva la sua Corinna, sarà salvo anche lui, il poeta e amante: e il Panormita si diverte qui ad amplificare questo passaggio: non trattandosi di aborto, ma di parto, saranno salvi, nel suo caso, la donna, il figlio e l'amante. In tutte e due le elegie si fa poi riferimento a pratiche rituali e alla devozione delle donne per cui si sta pregando¹⁶.

Che l'elegia, non solo quella amorosa, sia ben presente alla memoria del poeta è dimostrato da quello che Donatella Coppini ha definito l'alto tasso formale di epistolarità di molti carmi per spiegare appunto l'intrusione epistolare nel contesto prevalentemente epigrammatico di questo canzoniere¹⁷. Le canoniche raccolte epistolari dell'antichità, quelle per intenderci di Orazio, le ovidiane *Epistulae ex Ponto* e i *Tristia*, certi carmi del *Liber* catulliano (35; 65; 68), certe elegie di Propertio che possono essere intese come epistole (I 11; III 12 e 22). Ma la forma elegiaca dell'epistola nell'*Hermaphroditus* si adatta bene spesso al contenuto epigrammatico del *libellus*, come avviene, ad esempio, nello scambio con Lauridio (*Herm.* I 28 e 29) a cui ho fatto già riferimento. Questa stessa intersezione di generi e di toni che finisce per connotare l'*Hermaphroditus* si rileva anche in una serie di epitaffi, seri e comici o intermedi, che ne costellano la narrazione. Ancora a proposito di donne, infatti, il poeta produce epitaffi serissimi per donne costumate come avviene per Orietta, castigatissima fanciulla senese (*Herm.* I 24), per la sua sorellina Battista di appena dieci anni (*Herm.* I 25), per Caterina (*Herm.* I 32), ma scrive anche – come abbiamo visto – per la prostituta Nichina un epitaffio (*Herm.* II 30) e un carme funebre (*Herm.* II 32). È evidente allora che il Panormita ha qui compiuto un'operazione di assemblaggio tra materiali coerentemente epigrammatici e spesso comici e materiali forse pregressi composti al di fuori di un progetto organico di canzoniere; ma tale operazione costruisce – con connessioni inattese – un canzoniere

¹⁶ Cfr. ancora Coppini, *Elegia e commedia* cit., pp. 545-548.

¹⁷ D. Coppini, «*Dummodo non castum*». *Appunti su trasgressioni, ambiguità, fonti e cure strutturali nell'«Hermaphroditus» del Panormita*, in *Filologia umanistica. Per Gianvito Resta*, cur. V. Fera, G. Ferraù, Padova 1997, pp. 391-410.

dialettico tra epigrammi con una evidente carica eversiva ed elegie aderenti (ma forse solo apparentemente) allo statuto del genere, non senza componimenti che segnano una linea di mezzo.

3. *Porcelio Pandoni e la silloge delle Laureae: alternative e riprese della lezione dell'Hermpahroditus*

Nella produzione magmatica e florida di Porcelio de' Pandoni¹⁸ si colloca anche una raccolta di *Epigrammata*, variamente titolata e rimodulata in funzione di specifici destinatari dall'autore, e che ebbe poi nelle redazioni meglio delineate il titolo di *Laurearum libri*. Documentata da vari manoscritti¹⁹, la silloge si ritrova anche nel codice Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 10094²⁰: un manoscritto membranaceo, con iniziali miniate, prossimo per allestimento e contenuto

¹⁸ Su questo umanista cfr. G. Cappelli, s.v. *Pandoni, Porcelio*, *Dizionario biografico degli italiani*, 80, Roma 2014, pp. 736-740; A. Iacono, *Porcelio De' Pandoni. L'umanista e i suoi mecenati. Momenti di storia e poesia*, Napoli 2017; Ead., *Esilio e satira in un epigramma di Porcelio de' Pandoni*, in *Exil und Heimatferne in der Literatur des Humanismus von Petrarca bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts - L'esilio e la lontananza dalla patria nella letteratura umanistica dal Petrarca all'inizio del Cinquecento*, cur. F. Furlan, G. Siemoneit, H. Wulfram, Tübingen 2018, pp. 157-180; Porcelio de' Pandoni, *De sestertio et talento*. Edizione critica e traduzione italiana a cura di N. Rozza. Introduzione, traduzione inglese e commento a cura di A. Burnett, Napoli 2022.

¹⁹ In particolare, nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, conv. Soppr. J.IX. 10=F. Cfr. U. Frittelli, *Giannantonio de' Pandoni detto il Porcellio*, Firenze 1900, pp. 15-16; T. de Marinis, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, I-IV, Milano - Verona 1947-1952, II, pp. 121-122; P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, I, London - Leiden 1977, p. 164; D. Coppini, *La polemica Porcelio-Panormita*, in appendice a *Un'eclisse, una duchessa, due poeti*, in *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, cur. R. Cardini, E. Garin, L. Cesarini Martinelli, G. Pascucci, Roma 1985, I, pp. pp. 359-360; *I manoscritti datati del Fondo Conventi Soppressi della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, cur. S. Bianchi et al., Firenze 2002, p. 144.

²⁰ Cfr. A. Iacono, *Viaggi, distacchi e naufragi nella vita di Porcelio de' Pandoni*, in *Atti del Convegno "Dall'Adriatico al Tirreno. Storie di viaggi mediterranei nel Rinascimento"*, cur. P. Guida, G. Scianatico, C. Reale, in c.d.s.

ad un ms. a me meglio noto per studio autoptico Berlin, Staatsbibliothek, lat. qu. 390=B²¹. Esattamente come il manoscritto berlinese, anche questo codice si presenta come copia in bella naufragata, ma progettata e allestita per le cure dell'umanista per essere deposta nelle mani di un mecenate desiderato, ma non raggiunto, Leonello d'Este, già signore di Ferrara, come testimonia il carme di apertura con cui il poeta saluta il principe *Porcelius Romanus cl<arissimo> domino Leonello Hestensi felicitatem dicit*:

Accipe Pieridum, princeps Leonelle, mearum
Munera: sint vatis haec monumenta tui²².

Nel codice madrileno un titolo apposto in tempi posteriori al testo d'impianto identifica a ch. 1 l'inizio di *Laurearum liber primus*, discorso analogo per l'*explicit* del libro che si legge a ch. 37²³: nessuna indicazione istituzionale si rintraccia più nel codice ad indicare fine o inizio di altri libri delle *Laureae*, se non una nota nel margine sinistro di ch. 66 seguita da un punto interrogativo, traccia che il codice è passato tra le mani di un lettore colto, identificabile forse nel suo possessore settecentesco il cardinale Francisco Javier Zelada y Rodriguez grande collezionista di libri e testi antichi, oltre che di monete e medaglie, potente principe della chiesa che ebbe un ruolo di primo piano nella soppressione dell'ordine dei

²¹ A. Iacono, *Encomio, celebrazione e antiquaria negli «Epigrammata De summis imperatoris laudibus Francisci Sfortiae Mediolanensium ducis» di Porcelio de' Pandoni*, in *Itinerari del testo: Per Stefano Pittaluga*, cur. C. Cocco et al., II, Genova 2018, pp. 565-581.

²² Non si tratta dell'unica opera destinata al principe: anche una delle opere giovanili del Pandoni, poi variamente rielaborata, il *Bellum Thebanorum cum Thelebois*, fu indirizzata al principe estense. Secondo Ugo Frittelli, uno dei biografi più accreditati del Pandoni, questo poemetto epico di soli 139 esametri fu indirizzato a Leonello d'Este nel 1450: Frittelli, *Giannantonio de' Pandoni* cit., p. 55; poi a Francesco Sforza intorno al 1456: F. Gabotto, *Il Porcellio a Milano. Un episodio di storia letteraria del Quattrocento*, Verona 1890, p. 56 e pp. 93-103; ancora nel corso del 1456 inviato ad Alfonso con la richiesta di poter far ritorno a Napoli. La vicenda è stata ricostruita da G. M. Cappelli, *Sette poesie inedite del secolo XV*, «Faventia» 19 (1997), pp. 89-108, pp. 99-100, e pp. 107-108.

²³ Nel codice F il libro delle *Laureae* destinato a Leonello d'Este è il IV (107v-119v=124v-136v): cfr. Coppini, *La polemica* cit., p. 367 e p. 370.

Gesuiti. Il manoscritto si presenta strutturalmente disorganico, dal momento che ad una sezione coerente alle cc. 1-63 riconducibile alla mano dello stesso copista, si affianca un'altra sezione di impianto poco curato fino a c. 92, segue poi una sezione fino a c. 134 che io attribuisco direttamente alla mano del Pandoni, e che mi ricorda per *ductus* la porzione ritenuta autografa del codice Vat. Lat. 1670, codice depositario di un altro canzoniere pandoniano il *De felicitate temporum Pii secundi*²⁴. Nel corso del manoscritto – anche nella sezione più curata – il poeta ha apposto aggiunte, varianti e correzioni al testo d'impianto, segno che il progetto di allestire una copia di dedica da destinare al principe estense non andò a segno, e che il manoscritto rimase a casa del Pandoni, il quale lo accorpò ad altri materiali manoscritti di carattere omogeneo. La silloge di versi esibita dal codice in questione predilige brevi componimenti (tra cui si segnalano numerosi epitaffi particolarmente riusciti) indirizzati a personaggi illustri, amici del poeta, potenti funzionari riconducibili a contesti geografici e politici diversi, persone di rango ed ambienti cortigiani, componimenti, però, anche soggetti a riutilizzi e riscritture funzionali agli interessi contingenti dell'autore stesso. A questi componimenti nettamente prevalenti, poi, si affiancano epigrammi saporiti, e talora versi a contenuto mitologico ed elegiaco. I componimenti prevalenti costituiscono in definitiva un *de viris illustribus* che delinea i contesti culturali frequentati dal poeta: essi presentano spesso un vero e proprio carattere epistolare, e instaurano una corrispondenza di cui conosciamo unicamente la voce del poeta. L'epigramma utilizzato in senso osceno, sboccato ed eversivo dal Panormita, nel canzoniere del Pandoni diventa così prevalentemente strumento di celebrazione di principi, intellettuali, uomini illustri che l'umanista incrociò nei suoi lunghi pellegrinaggi tra le corti dei Signori d'Italia.

La nota inimicizia che divise, talora anche con sussulti invettivi e violenti, i due poeti, si riflette nell'assunzione di una posizione decisamente alternativa del Pandoni rispetto all'autore dell'*Hermaphroditus*, posizione meditata e definita

²⁴ A. Iacono, *Porcelio de' Pandoni*, in *Autografi dei Letterati italiani. Il Quattrocento*, cur. F. Bausi, M. Campanelli, S. Gentile, Roma 2014, pp. 351-355.

in una serie di carmi che stigmatizzano l'oscenità del libretto²⁵. In una lunga epistola in versi a Maffeo Vegio (*Vegio viro clarissimo de libelli Hermaphroditus obscenitate*)²⁶ il poeta rievoca di aver riposto nello stesso cofanetto i suoi libri accanto all'*Hermaphroditus*, e di aver poi scoperto che topi accorti hanno rosicchiato solo il libretto del poeta siciliano, lasciando intatti i suoi. Un prodigio spiegabile solo con l'intervento degli dei, e che agli occhi del poeta va stimato come vero e proprio giudizio divino sul valore dell'opera del Panormita (vv. 9-26):

'Verbula depereat quae sint sine pondere, quae est
 Digna lupanari verbula' Phoebus ait.
 Irrita nimirum vatis monumenta Sicani;
 Hoc vult se falso nomine adire polos.
 Non sunt digna viro, non sunt ea digna poetis
 Quicquid habent, est quod cloaca plena iacit.
 Digna quidem vox est, Vegi celeberrime, Phoebus
 Regula lenonum est et gravitate caret.
 Est illic podex, tentigo, mentula, cunnus,
 Et paedicones Hermaphroditus habet.
 Illa cacat violas, opobalsama mitticat illa,
 Alda cacat violas, pulchra Corinna rosas.
 Illic et meretrix structa est iuvenisque petulcus,
 Illa movere latus, ille movere nates.
 Hic futuit futuique cupit, nunc ille vel illa;

²⁵ D. Coppini, «*Nimium castus liber*». Gli «*epigrammata*» di Michele Marullo e l'*epigramma latino del Quattrocento*, in *Poesia umanistica latina in distici elegiaci*. Atti del convegno internazionale (Assisi, 15-17 maggio 1998), cur. G. Catanzaro, F. Santucci, Assisi 1999, pp. 67-96, *praesertim* p. 69, sottolinea che «le sillogi poetiche successive all'*Hermaphroditus* dimostrano come la storia dell'*epigramma* nel Quattrocento si delinei anche come storia della fortuna di quest'operetta, e al contempo della progressiva presa di distanza – fino al ribaltamento finale – dai suoi toni e argomenti trasgressivi [...]». Sulle polemiche nei confronti del Panormita autore dell'*Hermaphroditus* cfr. D. Coppini, «*Mentula, cunnus abest*». La critica dell'*osceno* in termini *osceni* nelle polemiche contro il Panormita, in *Spheres of Conflict and Rivalries in Renaissance Europe*, cur. M. Laureys, J. Kraye, D. A. Lines, Göttingen 2020, pp. 25-44.

²⁶ Inc. «*Arca vetus stabat variis oppleta libellis*»; expl. «*nec te cirreo vertice Phoebus amat*». Il componimento si legge in Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 10094, cc. 47-51; in Vat. Lat. 3145, cc. 55r-57r; Firenze, Ricc. 977, cc. 28r-29r.

Materia est inguen, dive Priape, tuum.
 Estne in podicibus gravitas probitasve decusve?
 Et femur et colei quid gravitatis habent?

La feroce censura esercitata dal Pandonì nei confronti del *libellus* si serve qui degli stessi stilemi del Panormita: ad esempio, al v. 17 («Est illic podex, tentigo, mentula, cunnus») reim-pasta *Herm.* I 3, 3 «Cunnus et est nostro, simul est et mentula, libro»; ai vv. 19-20 («Illa cacat violas, opobalsama mitticatt illa / Alda cacat violas, pulchra Corina rosas») recupera i vv. 3-4 («Non mingit, verum si meiit, balsama mingit; / Non cacat, aut violas, si cacat, Alda, cacat») della *Laus Aldae* (*Herm.* I 18)²⁷; al v. 23 («Hic futui fuititque cupit, nunc ille vel illa») allude al finale osceno di *Herm.* II 37²⁸; e infine al v. 25 («Estne in podicibus gravitas probitasve decusve?») intende rievocare il gioco di parole («At si podicen vocites, quod podice cantet») che il Panormita utilizza in *Herm.* I 3 nel rivolgersi a Cosimo de' Medici per scegliere il titolo del suo libretto²⁹. Ai «verbula [...] sine pondere» del Panormita il poeta oppone i suoi versi incontaminati da *mentula*, *cunnus*, *cacationes*, e da donne scostumate come Ursa e Alda, in un carme che si presenta come una *persuasio* alla lettura rivolta a *pueri* e *castae puellae*³⁰ che amano dunque i poeti dotti e santi:

Egregii pueri et castae properate, puellae,
 Non est haec sicala carta notata manu.
 Mentula, cunnus abest, nullum hic tenditur inguen,
 Nullaque cum Musis iura Priapus habet.
 Non hic furta Iovis metuunt, non Pana puellae,
 Nec Venus imperium nec pharetratus habet.
 Ista legant doctique senes facilesque puellae,

²⁷ Coppini, «*Mentula, cunnus abest*» cit., pp. 41-42.

²⁸ vv. 29-32: «Hic obscena loqui simul et patrare licebit, / Nec tinget voltus ulla repulsa tuos. / Hic (quod et ipse potes, quod et ipse diutius optas) / Quantum vis futues et futuere, liber!».

²⁹ *Ad Cosmum, virum clarissimum, de libri titulo*: «Si titulum nostri legisti, Cosme, libelli / Marginibus primis, Hermaphroditus erat. / Cunnus et est nostro, simul est et mentula, libro: / Conveniens igitur quam bene nomen habet! / At si podicen vocites, quod podice cantet, / Non inconveniens nomen habebit adhuc. / Quod si non placeat nomen nec et hoc nec et illud, / Dummodo non castum, pone quod ipse velis».

³⁰ Il componimento si legge in F, ch. 155r; in B, cc. 35v-36r; in Vat. Lat. 2858, ch. 4v. Cfr. Coppini, *Un'eclisse, una duchessa* cit., pp. 361-362.

Relligio in quibus est aequaque iusticia.
 Hic vatium viridi lustrantur tempora lauro,
 Aliger hic puer est, hic vaga fama ducum.
 Delicias si quando legis, lususque iocosque,
 Nimirum: hos lusus luserat ante Maro.
 Interdum Eacides rutilis secessit ab armis,
 Clavaque in Herculeam non fuit usque manu.
 Me lege, si quis amas doctos sanctosque poetas,
 Et pereas si quis rumperis invidia.

Il componimento si presenta come capovolgimento di quegli epigrammi dell'*Hermaphroditus* in cui il Panormita pregava giovani caste e matrone austere a starsene ben distanti dalla sua creatura, *Herm.* I 4 e II 2, identificando invece le sue naturali lettrici nelle prostitute Nichina e Ursa; e presentando se stesso come un poeta ubriaccone e avvezzo ad atti osceni. Invece, il Pandon nella sua apostrofe a giovani nobili e caste fanciulle prende le distanze dalla materia oscena dei versi del poeta siciliano (v. 2 «non est haec sicula carta notata manu»), rivendica la specificità tematica della sua raccolta (che non parla di *mentula* o *cunnus*; di *furta Iovis*, Pan, Venere e Cupido), e che proprio per questo – anche quando diventa leggera e scanzonata (secondo una tradizione poetica che passa per Virgilio e i suoi *Priapeia*) – può essere letta da «doctique senes facilesque puellae, / relligio in quibus est aequaque iusticia» (vv. 7-8).

In realtà, nella sua raccolta di *Epigrammata* lo stesso Pandon mette a frutto la lezione del Panormita, ibridando la sua vena epigrammatica (modulata prevalentemente su toni encomiastici e celebrativi), da un lato con versi caustici, sboccati, scommatici ed invettivi, dall'altro con inserzioni elegiache di argomento amoroso.

Numerosi risultano infatti nella trama della silloge del codice matritense gli epigrammi scommatico-invettivi contro detrattori, ignoranti, invidiosi, poeti di scarsa ispirazione. Ne offro qui di seguito un regesto di riferimento:

(ch. 46) In Cesium rusticum et detractorem: *inc.* Cesium est vati qui detrahit accipe obesum; *expl.* fert mus agricola quod tulit ante pater.

(ch. 47) In monachum pediconem: *inc.* Pasce oculos, lascive, manus et comprime; *expl.* cumque cupidineo mater et ipsa deo.

(ch. 58) In Graeculum mendicum: *inc.* Doctus es et Graio et doctus sermone Latino; *expl.* Graeca parum confert, lingua Latina parum.

(ch. 59) In lurconem B. suis carminibus detrahentem: *inc.* Sic tibi sanguineo vellantur viscera fundo; *expl.* ut nomen, lurco, carpis inique meum.

(cc. 61-62) In Monanannam instar tonitrui pedentem: *inc.* Nescio quis pavidas sonitus tremefecerit aures; *expl.* ipse meam claudo clave seraque lyram.

(ch. 63) In ignorantem pomposum: *inc.* Si tibi massa cadat, cadat et tumor omnis et omnis; *expl.* pompula, si zefiri gloria nullus eris.

(ch. 66) In invidos ac indoctos: *inc.* Hos duo mordebunt infesto dente libellos; *expl.* ilia rumpatur et crepet invidia.

(ch. 66) Pansae Florentini pestis et corruptelae omnium adolescentulorum epythaphion: *inc.* Punta, lues, pestis et corruptela iuventae; *expl.* dicere seu puer es sive puella.

(cc. 78-79) Qua ratione indocti habentur in urbe doctissimi: *inc.* Vis Romae fieri rhetor, vis alter Apollo; *expl.* hinc te praecipites dedecus officii.

(cc. 83-84) In quendam invidum et fortunatum: *inc.* Invide, fortunam increpitas dominumque petentem; *expl.* et faveas votis principis ipse tui.

A solo titolo esemplificativo, riproduco qui di seguito l'epigramma contro *Monananna*, personaggio dal *nomen loquens* a mio avviso da ricondurre per la prima parte al volgare *mona*³¹ e per la seconda al volgare *nanna/nanni*³²:

*In Monanannam instar tonitru pedentem*³³

Nescio quis pavidas sonitus tremefecerit aures:

Credideram coeli fulgura, bombus erat.

Venerat ut fulmen de podice lapsus anili,

Offendit nares bombus odore gravi.

Unde mihi adveniant Arabi demiror odores?

Haec dederat podex balsama, Nanna, tuus!

Nanna, furis stimulatque furor, suspirat ab ore,

Tu tamen a fundo cur, Monananna, furis?

³¹ *Grande dizionario della Lingua Italiana*, cur. S. Battaglia, X, Torino 1977, s.v. *mona*: «1. organo genitale femminile; 2. babbeo, minchione».

³² *Grande dizionario della Lingua Italiana*, cur. S. Battaglia, XI, Torino 1981, s.v. *nanni*: «goffo, stupido».

³³ Il carme si legge anche in F, ch. 105r, e in B, ch. 47r.

Danda tibi venia est: dentes tibi quinque supersunt,
 Turba cadat, fundo ni modo ventus eat.
 Nanna, tuum claudis si fundum clave seraque,
 Ipse meam claudo clave seraque lyram.

Il poeta si impossessa qui del tema del basso corporale, che pure rifiuta con sdegno nell'epistola poetica al Vegio. Solo nella clausola si scopre il valore metapoietico della barzelletta. Rievocare il mondo del *podex*, che il Panormita, con giocosa leggerezza presentava come sostanza del suo canzoniere, al punto da trasformare in *Herm.* I 3 la sua creatura poetica in *podicen* (un suonatore di *podex*, per analogia con *tibicen* suonatore di *tibia*), significa anche in questo caso rifiutare un certo tipo di poesia oscena, bassa, puzzolente; e il poeta si dichiara pronto persino ad una soluzione estrema: Monananna smetta di scorreggiare, serrando le sue aperture, a questo patto anche il poeta metterà a riposo la sua lira.

Non mancano poi epigrammi brevi, incisivi e di marca lessinghiana, che hanno a protagoniste donne scostumate e senza pudore. Così, ad esempio, la bella Lippa (sommigliante nel volto alla castigata Diana) tiene in pugno, lei sola, ben mille pretendenti (ch. 62):

*In Lippam procacem*³⁴

Lippa, licet facies tibi sit, licet ora Dianae,
 Mille tamen fallis una puella procos.

E Afra (ch. 117), moglie vogliosa di un vecchio, che si gode l'amante siciliano, rievoca le disinibite donne selezionate dal Panormita come lettrici e destinatarie del suo libretto:

Vult futui quotiens irascitur Affra marito,
 Coniugis imperium non facit ille suae.
 Affra furit futuique tamen calefacta requirit,
 Sed non est gelido mentula tenta seni.
 Vincit amor, vincit sanctum venus alma pudorem,
 Affra subit Siculum saepe fututa procum.
 Sic trepido exoritur discordia nulla marito,
 Sic posita gaudet Affra pudicitia³⁵.

³⁴ L'epigramma si legge anche in F, ch. 107v.

³⁵ L'epigramma si legge sotto il titolo *Afra irascitur viro suo* in B, ch. 12r; sotto il titolo *Afra irascitur viro suo qui non satisfacit eius libidini* in F, cc. 97v-98r.

Ma nella silloge del codice matritense si leggono anche veri e propri cicli di elegie galanti dedicate a diverse dame: *Hebina* e *Cinthia* / *Lauris*. In particolare, due omaggi rivolti ad una *Hebinia* / *Hebina*, si presentano come galanterie d'amore. La prima si legge a ch. 31 sotto il titolo *In laudem Hebiniae per-pulchrae puellae*; la seconda si legge a ch. 42 sotto il titolo *Laus Hebiniae*:

Quae fuerant atra dudum caligine septa,
 Hebinia arrident adveniente mea;
 Illa eadem tristi si vultu et pectore nostro
 Inspicit, est tristis moestaque tota domus³⁶.

Quando mihi arrides, subeunt mea numina Musae:
 Tristis es, e nostro pectore musa fugit³⁷.

Si tratta di due variazioni sul tema del sorriso dell'amata o viceversa della sua tristezza: gioia o tristezza si diffondono in tutta la casa al sorriso o alla tristezza di *Hebina*; dall'umore di *Hebina* dipende l'ispirazione stessa del poeta che l'ama. Il motivo del sorriso della donna amata rievoca naturalmente memorie classiche: ad esempio, Hor. *carm.* I 22, 23-24 «dulce ridentem Lalagen amabo, / dulce loquentem»; Petrarca RVF 159, 13-14; 160, 3; ed in generale, il contrasto di riso e tristezza / broncio ha nella successiva poesia d'amore una lunga tradizione e fortuna³⁸.

Ancora ad una *Cinthia*, dama che ha un nome con una forte impronta elegiaca, sono indirizzate altre due *laudes* che si leggono nel codice matritense in successione alle cc. 57-58 e 59. Nel primo carme ritorna il tema del sorriso della donna amata; mentre il secondo svela la doppia identità di *Cinthia*, alla quale il poeta dedica suoi versi anche sotto il nome di *Lauris*:

In laudem Cinthiae virginis
 Cantent Oreades et cantent carmina nimphae,

³⁶ In B, a ch. 46r, si legge con piccole varianti lo stesso carme sotto il titolo *In laudem Isottae divae Ariminensis*.

³⁷ Il carme si legge in B, ch. 45r, segnato sotto il generico titolo *Distichon*; in F, 96r, sotto lo stesso titolo *Laus Hebiniae*.

³⁸ Rimando, ad esempio, a Iohannis Ioviani Pontani *Hendecasyllaborum libri*, ed. L. Monti Sabia, Napoli 1978, I 15 *Ad Bathyllam*.

Gratius arridens, Cinthia blanda, canis³⁹.

Cinthiae Lauridis laus

Sive velis dici Lauris, seu Cinthia mavis,
Diva mihi es, Lauris, Cinthia, diva mihi es⁴⁰.

Cinthia può a sua volta esercitare il suo fascino nei confronti di un giovane innamorato, Blandusino, in un distico complimentoso, che ben si addice ad una dama dal *nomen loquens* che la colloca nella tradizione della poesia d'amore:

Cinthia virgo Blandusino adulescenti

Dulcis erat Paphius et longe bello Apollo,
Dulcior es Paphio, bellior ora deo⁴¹.

Esclusivamente sotto il nome di *Lauris* troviamo poi due componimenti, di cui il primo si presenta come disinvolto invito all'amore rivolto dalla donna al giovane, bellissimo, Canisio, inesperto amante (ch. 40), ed il secondo è invece una preghiera rivolta dal poeta-amante alla donna perché sieda un po' alla finestra in modo da poterla ammirare.

Lauris Etruria Canisio adulescenti pulcherrino

Salve, aeternae puer et nostri gloria saeculi,
Cui formam cuncti constituere dei.
Pulchrior Ipolito es Ganimedeque dulcior ipse:
Cedat Apollo tibi, cede, Cupido puer.
Felix praeque aliis, felix si spicula caecus
Infixit teneris ossibus ipse furor.
Si rudis es talamo, Canisi, coeamus eodem,
teque prior faciat Lauris amanda virum⁴².

Ad fenestram Lauridis

Oculis medicina meis, o pectoris ingens

³⁹ Il carme si legge anche F, ch. 103r.

⁴⁰ Il carme si legge anche in F, ch. 104r; in Urb. Lat. 708, 39r.

⁴¹ Il carme si legge anche in F, ch. 103v; in B, ch. 13v; in Urb. Lat. 708, ch. 39r. Qui il gioco prevede anche la risposta accorata del giovane amante: *Blandusinus Cinthiae*: «Sit tibi cura mei, nec me patiari relictum, / ne querar in medium, sit tibi cura mei» (cfr. F, ch. 103v; Urb. Lat. 708, ch. 39r).

⁴² Il carme si legge anche in F, ch. 95r.

Gloria, subsideas alta fenestra parum.

Anche negli epigrammi del Pandoni si ritrova dunque la caratteristica contaminazione elegiaca già adottata dal Panormita, contaminazione che avviene su vari livelli, linguistico, strutturale, di genere. Altri elementi mostrano poi la ricezione dell'*Hermaphroditus* come modello di *libellus* epigrammaticamente connotato, ma aperto ad intersezioni e connessioni allogene, anzitutto, l'alto grado di epistolarità e la ripresa di elementi novellistici⁴³. Quest'ultimo elemento, mai indagato nei versi del Pandoni, si apprezza in un'elegia di 13 distici, *Amor Hermiones et Galli*, che non si legge nella raccolta epigrammatica custodita nel codice matritense, ma in quella tradita dal codice berlinese (cc. 10r-v):

Amor Hermiones et Galli

Pulchrior Hermionem formosam Gallus amabat,
 Cui teneras vestit aurea lana genas.
 Illa etiam nimio iuvenis retinetur amore,
 Deperit ardentem blanda puella procum.
 Audet amans caeci telis adiutus amoris
 Aureaque armigeræ dat Venus arma suæ.
 Perditus interea deposcit munus amantis,
 Exorat quicquid munus amantis erat
 Pacta placent tempusque probant datur hora quieti,
 Lumina non claudit ille vel illa tamen.
 Quicquid odoris habent Arabes mollesque Sabe
 Queritur, Eous quicquid et Indus habet.
 Detulit hæc celerans ad fratrum virginis aures
 Nuntia quos armat in nova tela furor.
 Observant quid Gallus agat, quæ signa dabantur:
 Nota domi tacite facta sororis erant.
 Iamque ibat tyria prætexta indutus et auro,
 Cuius odorifero rore capillus olet.
 Intranti patuere fores: ea compta marito
 Ut trepide prima nocte puella solet.
 Illicet invadunt iuvenes et fune revincto
 Scindere nuda parant inguina cum coleis.
 Hic lachrimat funditque preces veniamque precatur

⁴³ Elementi novellistici presenti anch'essi nel libretto del Panormita: cfr., ad esempio, *Herm. II 36 Caballus fame periens de Lelpho Lusco domino conqueritur*.

Perque pios orat numina magna deos.
 Dant veniam lachrimis; placuit sine sanguine pena:
 Namque tribus futuens ipse fututus abit.

La *fabula amatoria* tra *Hermione* e *Gallus* mette in scena un amore eroico e trasgressivo tra due giovani: *Hermione* è bella, *formosa, blanda*, perduta d'amore per il suo innamorato; *Gallus* (nome che forse anticipa la *pointe* del finale inatteso) ha le guance appena ricoperte di bionda peluria, e audace con il supporto di Amore e Venere ottiene dalla sua amata una prova d'amore e un incontro. I primi versi (1-12) pongono dinanzi ad un testo pienamente elegiaco, strutturato sulla combinazione di motivi quali *amor, furor*, sullo sfondo del motivo *omnia vincit amor*, sicché niente può fermare i due amanti, nessun ostacolo può impedire il loro amore. La seconda porzione (13-26) ha un carattere più drammatico e, direi, novellistico: l'amore segreto tra i due giovani viene svelato da una *nuntia* ai fratelli di *Hermione*, i quali preparano un agguato al giovane nella stanza stessa in cui *Hermione* lo attende. A questo punto si scopre che i fratelli della ragazza dopo aver sorpreso e legato il giovane si apprestano ad evirarlo, ma le preghiere e le lacrime del ragazzo commutano la punizione in una pena senza spargimento di sangue, sicché «[...] tribus futuens ipse fututus abit». Il carme – che presenta una forte contaminazione tra elegia ed epigramma – recupera la tradizione della novella degli amanti infelici e separati dall'intervento dei familiari della donna (cfr., ad esempio, Boccaccio, *Decameron* IV 5, *Lisabetta da Messina*), coniugandola con più antiche trame di amanti infelici per l'inimicizia tra le famiglie (cfr. ad esempio, *Piramo e Tisbe* in *Ov. met.* IV 55-166), ma anche con sperimentazioni umanistiche di grande fortuna, come la *Historia de duobus amantibus* di Enea Silvio Piccolomini⁴⁴. Ed inoltre il finale, inatteso, nasce, a mio avviso, da memorie classiche svelate dal *nomen / omen* dell'innamorato *Gallus*, che rievoca il protagonista di Catull. 78; oppure Mart. II 45 in cui *Glyptus* è stato inutilmente castrato dal momento

⁴⁴ Albanese, «*Civitas Veneris*» cit.

che era già *Gallus* (ma cfr. anche, ad esempio, Mart. II 47; III 73)⁴⁵.

La lezione modellizzante dell'*Hermaphroditus* emerge così anche nella struttura delle sillogi epigrammatiche dell'ostile e recalcitrante Pandon, che in epistole programmatiche (in special modo nel carme indirizzato a Maffeo Vegio o nell'apostrofe a giovani e donne costumate)⁴⁶ rivendicava la sua ispirazione priva di *mentula*, *cunnus*, *podex*, responsabilmente casta, lontana dalle oscenità goliardiche e scapestrate del Panormita; mentre poi nei fatti ne riproduceva moduli, stilemi, commistioni di generi nei suoi componimenti, espressamente definiti *Epigrammata*.

⁴⁵ Tutto il componimento è tramato di memorie classiche. Ne riporto qui alcuni significativi esempi: v. 2 «vestit aurea genas», cfr. Verg. *Aen.* VIII 160; v. 3 «retinetur amore», cfr. Ov. *trist.* I 3, 49; v. 6 «arma sua», cfr. Prop. II 8, 30; vv. 7-8 «munus amantis», cfr. Verg. *Aen.* IV 429; VI 526; Ov. *ars* III 805; v. 9 «datur hora quieti», cfr. Verg. *Aen.* V 844; v. 15 «signa dabantur», cfr. Lucr. VI 1182; v. 18 «rore capillus», cfr. Ov. *met.* XI 57; v. 23 «veniamque precari», cfr. Verg. *Aen.* III 144; v. 24 «numina magna deos», cfr. Verg. *Aen.* II 623; v. 25 «dantque veniam», cfr. Ov. *fast.* II 105 e 829; Stat. *Theb.* IX 764.

⁴⁶ Coppini, «*Mentula, cunnus abest*» cit.

Finito di impaginare
nel marzo 2025

Qual è l'eredità del Latino nel mondo contemporaneo? In che modo questa lingua, spesso considerata "morta", continua a vivere nella cultura, nella scienza, nel diritto e nella letteratura? Attraverso un percorso che spazia dall'antichità ai giorni nostri, questo volume esplora il ruolo del Latino come veicolo di conoscenza, strumento di comunicazione e simbolo di un'identità culturale che attraversa i secoli. Dalla cancel culture alla terminologia giuridica, dalle epigrafi ebraiche di Venosa alla lingua della medicina, dalla retorica medievale alla propaganda carolingia, gli studiosi qui riuniti dimostrano che il Latino è molto più di un ricordo scolastico: è una chiave per comprendere il passato e leggere il presente. Un viaggio tra parole, testi e idee che ci ricorda come il Latino sia, ancora oggi, una lingua capace di parlare al futuro.

ISSN: 2784-8523

ISBN: 978-88-31309-39-4

