

MICHELE NAPOLITANO

## LA PESTE COME PRETESTO ERMENEUTICO. EDIPO ALLA RICERCA DI SE STESSO\*

### ABSTRACT

The present paper returns to Sophocles' *Oedipus Rex*, starting with the plague that afflicts Thebes at the beginning of the play. The pestilence, in which it is probable that we should recognise a Sophoclean innovation, is the hermeneutic pretext that Sophocles uses to set the tragedy as a path of progressive recognition of the truth by Oedipus. The last part of the article tries to develop some ideas on the terms in which *Oedipus Rex* can help to understand the dynamics triggered by the COVID pandemic.

L'*Edipo Re* di Sofocle comincia con una scena di supplica che coinvolge, insieme a Edipo, il complesso della cittadinanza di Tebe, rappresentata dal coro. Tebe è afflitta da una terribile pestilenza. La città, nelle parole del sacerdote incaricato di esporre a Edipo le ragioni che hanno spinto i cittadini di Tebe a radunarsi al suo cospetto in cerca di sollievo, «è preda ormai dei marosi» (22-23 πόλις γάρ [...] ἄγαν / ἥδη σαλεύει): un'immagine tradizionale, quella della città-nave, della quale il sacerdote si ricorderà, in studiata *Ringkomposition*, alla fine della sua allocuzione a Edipo: «ché nulla sono una rocca o una nave che non siano abitate da uomini» (56-57), e alla quale allude forse anche, già prima, il perentorio duplice ἀνόρθωσον dei vv. 46 e 51: un ‘raddrizzare la città’, un ‘rimetterla in sesto’, che evoca però anche il tenere dritta la barra del timone, o forse la serena, intatta linearità della rotta in acque tranquille, al soffio di venti propizi, come suggeriscono di pensare i vv. 690-696, che il coro indirizza a Edipo quando la tragedia ha già imboccato, ormai, la via dell’inevitabile catastrofe: «Signore, non una volta soltanto l’ho detto: sappi che mi rivelerei fuori di senno, chiuso a ogni pensiero di saggezza, se mi allontanassi da te; da te, che la mia terra in preda alle sciagure

\* Riproduco qui con minimi aggiustamenti e aggiungendo un numero molto limitato di note l'intervento che tenni in videoconferenza il 2 dicembre del 2020 nell'ambito del ciclo di incontri 'Dal Covid-19 all'*Iliade*. Epidemie nel mondo antico e riflessioni fra antico e moderno' (ottobre-dicembre 2020). Agli amici della Delegazione di Roma della AICC il mio grazie più cordiale, come anche a tutti coloro che vollero intervenire in sede di discussione dopo la fine della conferenza. Oltre al materiale che si trova citato nelle note, vorrei segnalare qui quattro libri, uno dei quali recentissimo, che mi hanno aiutato a riflettere, ancora una volta, sull'*Edipo Re*: M. BETTINI – G. GUIDORIZZI, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia ad oggi*, Torino 2004; F. CITTI – A. IANNUCCI (a cura di), *Edipo classico e contemporaneo*, Hildesheim - Zürich - New York 2012; G. GUIDORIZZI, *Sofocle. L'abisso di Edipo*, Bologna 2020; E. STOLFI, *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*, Bologna 2022 (l'*Edipo Re* è trattato alle pp. 257-343).

sapesti guidare a buon porto. Anche adesso, dunque, se puoi, fatti buon timoniere» (694-696 ὅς γ' ἔμὰν γὰν φίλαν ἐν πόνοις ἀλοῦσαν / κατ' ὄρθὸν οὐρισας· / ταῦν δ' εὔπομπος, εἰ δύνα, γενοῦ). Un'immagine, tradizionale, che nelle parole del sacerdote si complica però drammaticamente, per via di personificazione, attraverso l'evocazione, subito successiva ai versi poco fa citati, della sorte che tocca a chi, incapace di tenere il capo sollevato al di sopra della cresta fatale delle onde in tempesta, è destinato a morire per annegamento.

La peste, prosegue il sacerdote, distrugge i frutti della terra, rovina il bestiame, produce aborti nelle donne in gravidanza (25-27). L'odioso *loimós*, equiparato a un dio portatore di fuoco (27 ὁ πυρφόρος θεός), irrompe violento in città, sconvolgendola. La casa di Cadmo si svuota, facendo ricco il nero Ades di cupi lamenti funebri. Segue una lunga, articolata perorazione, nel corso della quale il sacerdote invoca la protezione di Edipo: se hai già salvato Tebe una volta, risolvendo gli enigmi della Sfinge, non mancare di salvarci di nuovo dalla nuova minaccia che incombe sulla città. Edipo risponde alle richieste del sacerdote con affettuosa, partecipe sollecitudine: dice di aver inviato il cognato Creonte a Delfi, per avere direttamente dal dio istruzioni sul da farsi. Da qui, l'azione prende definitivamente il via. Creonte si presenta in scena reduce da Delfi, riferisce a Edipo e ai cittadini di Tebe l'esito del responso: l'oracolo informa che la pestilenza è il frutto di un *míasma* che grava sulla città; il re Laio, il predecessore di Edipo sul trono di Tebe, è stato ucciso da ignoti; la purificazione dal *míasma* deve dunque di necessità passare attraverso l'individuazione dei colpevoli, perché siano puniti con la massima severità. Edipo, nel congedare i supplicanti, promette il più strenuo impegno nella ricerca degli assassini di Laio: «nulla rimarrà intentato», proclama a v. 145 (ώς πᾶν ἔμοῦ δράσαντος). Chi conosce la tragedia, sa fino a che punto questo proclama sia destinato a rivelarsi fedele al vero.

Se prendo le mosse dalla peste, non è solo perché cominciare dall'inizio è cosa che si impone come naturale, e neanche perché il ciclo di lezioni all'interno del quale il mio intervento di oggi si inscrive ruoti, come pure ruota, intorno al tema dell'epidemia. Se attiro da subito l'attenzione sulla peste è, soprattutto, perché avverto l'esigenza di riflettere su un punto, assolutamente cruciale, sul quale trovo che si rifletta, in genere, troppo poco in relazione all'*Edipo Re*, ovvero sul fatto che la peste della quale Tebe appare vittima, indifesa e impotente, all'inizio della tragedia è, con ogni verosimiglianza, un'innovazione sofoclea: una sua invenzione, se vogliamo. La saga dei Labdacidi, i discendenti di Labdaco, nipote di Cadmo e padre di Laio, è nota già a Omero, almeno per alcuni dettagli. Vi si fa cenno, per quanto molto cursoriamente, nel libro ventitreesimo dell'*Iliade*, i giochi funebri in onore di Patroclo, ove di Eurialo, figlio di Mecisteo, si ricorda, appena prima che inizi la gara di pugilato nella quale sfiderà, perdendo, Epeo, la sua trionfale partecipazione ai giochi funebri in onore di Edipo, morto a Tebe, forse in guerra, verosimilmente ancora nel pieno delle sue funzioni regali (Hom. *Il.* XXIII 679-

680). Ma il poeta dell'*Iliade* si dimostra al corrente, anche, di una serie di notizie relative al conflitto tra Eteocle e Polinice e alle vicende di alcuni dei protagonisti delle due spedizioni contro Tebe: Tideo, Capaneo, Adrasto, Stenelo, Diomede. E poi ci sono, naturalmente, i vv. 271-280 della *Nekyia* odissiaca, nei quali Odisseo ricorda il suo incontro in Ade con l'ombra della «bella Epicaste». Un passo, molto studiato, che, pur in linea con la vicenda messa in scena più tardi da Sofocle per una serie di particolari non secondari (il μέγα ἔπυον, il «gran misfatto» di Edipo, consistente in parricidio e incesto; il conseguente suicidio di Epicaste), se ne allontana per altri, non meno significativi: la colpa di Edipo si svela agli uomini in virtù di un diretto e immediato intervento divino, non in forza della tenace indagine di Edipo; quest'ultimo, inoltre, continua a regnare sui Cadmei nonostante la grave colpa nella quale è incorso e le pene che gli derivano dalla maledizione di Epicaste suicida, dall'azione implacabile delle sue Erinni.

Ripercorrere qui le tradizioni relative ai Labdacidi sarebbe, oltre che fuori luogo, del tutto inutile: chi voglia, potrà fare riferimento, adesso, alle ottime pagine ad esse dedicate da Patrick Finglass nel terzo capitolo dell'introduzione al suo recente commento cantabrigiense alla tragedia<sup>1</sup>. Qui mi sta a cuore, invece, mettere in evidenza il fatto che, in quanto resta di tali tradizioni, ricche, peraltro, di ogni possibile variante, generale e di dettaglio, nelle nostre fonti letterarie e mitografiche da Omero fino a tutto il V secolo (*Iliade* e *Odissea*; Esiodo; ciò che sopravvive dei poemi ciclici afferenti al Ciclo tebano; Stesicoro, Ibico, Pindaro; Ferecide, Ellenico e il lungo, dettagliato resoconto delle vicende tebane attribuito a un non meglio identificato Pisandro dallo scoliaste al v. 1760 delle *Fenicie* di Euripide; a non dire, ovviamente, del trattamento riservato alle vicende di Tebe dai tragici), bene: in queste fonti della pestilenza che inaugura l'*Edipo Re* non si trova traccia alcuna. Né se ne trova traccia, del resto, in fonti anche di molto più tarde rispetto a Sofocle: né in Androzio, né in Diodoro, e neanche in Apollodoro, nel quale pure sarebbe ragionevole attendersene almeno un cenno. Del tutto verosimile dunque, come dicevo, e pur con tutta la necessaria cautela imposta dal carattere lacunoso della documentazione in nostro possesso, ritenere (lo si è fatto del resto a più riprese) che la peste sia un'innovazione sofoclea. La cosa, in quanto tale, non è certo problematica: di innovazioni del genere la tragedia di V secolo offre un buon numero di esempi. Per restare a Sofocle, basterà pensare alla Lemno deserta che fa da sfondo alla dolente solitudine di Filottete abbandonato, in netta rottura con l'assetto scelto in precedenza da Eschilo e da Euripide per le loro tragedie di analogo argomento<sup>2</sup>. Le innovazioni pongono però un problema, che ri-

<sup>1</sup> PJ. FINGLASS, *Sophocles. Oedipus the King*, Cambridge 2018, pp. 13-27.

<sup>2</sup> Per il trattamento della vicenda di Filottete nella tragedia di V secolo si veda G. AVEZZÙ, *Il ferimento e il rito. La storia di Filottete sulla scena attica*, Bari 1988.

siede nella necessità di comprenderne le ragioni, meglio: la funzione. Nel caso del *Filottete* di Sofocle, ad esempio, l'isola disabitata serviva ad amplificare a dismisura la condizione di disperata relegazione dell'eroe sofferente, risolvendo, da un lato, i problemi di verosimiglianza che già Dione di Prusa isolava nelle corrispondenti tragedie di Eschilo e di Euripide a cominciare dalla composizione del coro, che in Eschilo e in Euripide era composto, non, come in Sofocle, dai compagni di Odisseo e di Neottolemo, ma da abitanti dell'isola, e rendendo, dall'altro, più efficacemente verosimile l'intransigenza senza compromessi che Filottete oppone al piano di recupero dell'arco e della sua stessa persona in funzione della presa di Troia. La peste che affligge Tebe all'inizio dell'*Edipo Re* come va spiegata, allora, se davvero si tratta di uno spunto narrativo che Sofocle non desumeva dal grumo di tradizioni che lo precedeva, e inventava, invece, di sana pianta?

Tra il 1956 e il 1957, un grande studioso inglese, poi naturalizzato statunitense, Bernard Knox, provò a rispondere alla domanda, prima in un articolo, apparso a stampa nell'«American Journal of Philology», poi in un libro, *Oedipus at Thebes*, che, insieme a un altro suo volume di argomento sofocleo, di poco posteriore, *The Heroic Temper*, conta tuttora tra i lavori di più duraturo influsso che siano stati prodotti nel dopoguerra intorno a Sofocle e alla sua arte<sup>3</sup>. Le novità della proposta esegetica di Knox sono essenzialmente due, strettamente correlate tra loro. Intanto, Knox è il primo ad avere argomentato in termini circostanziati la possibilità che nella peste di Tebe sia da vedere un'invenzione di Sofocle. E poi: per Knox, se Sofocle fa partire la sua tragedia dalla peste è perché aveva bisogno di un «fattore che fosse in grado di mettere in moto perentoriamente il processo che avrebbe portato alla scoperta della verità». Rendere tale scoperta un evento improvviso, abrupto, inatteso, osserva Knox, gli sarebbe stato impossibile, dal momento che il processo graduale di progressivo svelamento del vero costituisce il nucleo stesso della trama del dramma. Sofocle aveva bisogno di un espediente, di un pretesto, che costringesse Edipo a mettersi sulle tracce dell'assassino di Laio<sup>4</sup>. Il fatto, poi, che tale espediente, narrativo e drammaturgico insieme, sia stato individuato da Sofocle in un evento che associa ai tratti tradizionali della carestia quelli propri della *nosos*, della pestilenza, è da spiegarsi, secondo Knox, immagi-

<sup>3</sup> B.M.W. KNOX, *The Date of the Oedipus Tyrannus of Sophocles*, «AJPh» 77 (1956), pp. 133-147 (= IDEM, *Word & Action. Essays on the Ancient Theatre*, Baltimore - London 1979, pp. 112-124); IDEM, *Oedipus at Thebes. Sophocles' Tragic Hero and his Time*, New Haven - London 1957; IDEM, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley - Los Angeles 1964.

<sup>4</sup> B.M.W. KNOX, *The Date of the Oedipus Tyrannus*, cit., p. 136 («Sophocles had a dramatic problem – to find an imperative factor which would set in motion the process of discovery; he could not say “and suddenly they realized the truth”, for the plot of his play consists of that discovery. He needed something that would impel Oedipus to search for the murderer of Laius»).

nando un nesso tra Tebe e Atene: tra la peste di Tebe e quella di Atene, cioè, con inevitabili conseguenze sulla cronologia del dramma, notoriamente incerta.

Ma questa, nel 1956, non era certo una novità: a un possibile nesso tra le due pestilenze (quella fittizia, nel dramma; quella della quale era caduta preda Atene nel 430/429 a.C.) avevano pensato in moltissimi, prima di Knox. E la seconda novità alla quale il lavoro di Knox perveniva, la proposta di datazione della tragedia alle Dionisie del 425, è convincente fino a un certo punto, specie per quanto attiene all'idea che la pestilenzia alla quale il drammatico *incipit* dell'*Edipo Re* al-luderebbe sarebbe da identificare non nella peste del 430/429 ma nella recrudescenza del 427/426 registrata da Tucidide (III 87) e più tardi da Diodoro, e che un *terminus ante quem* per la data di rappresentazione della tragedia sarebbe fornito da una serie di allusioni contenute nei *Cavalieri* di Aristofane, andati in scena alle Lenee del 424. Allusioni, tutte, assai labili, a dire il vero, e certo non più cogenti del molto discutibile legame intertestuale che si è voluto vedere attivo, ancora una volta in cerca di appigli cronologici funzionali alla datazione della tragedia, tra l'esclamazione ὁ πόλις πόλις nella quale prorompe lo sdegnato Diceopoli del prologo degli *Acarnesi* (27) e la pur del tutto analoga esclamazione che suggella, in bocca a Edipo, il crudo scontro verbale tra quest'ultimo e Creonte (629)<sup>5</sup>. Ma l'idea che la peste di Tebe sia una novità introdotta da Sofocle, e che tale novità trovi il suo movente nella necessità di fornire un pretesto all'azione nei termini in cui tale azione era stata immaginata da Sofocle, sono punti fermi. Trovo, in questa prospettiva, osservazioni estremamente lucide, ancora una volta, nel già citato capitolo terzo dell'introduzione di Finglass al suo commento: la peste non soltanto è il motore primo dell'azione, ma è ciò che permette all'azione di farsi, nei suoi sviluppi, ciò che essa è. Se la peste è una novità, osserva a ragione Finglass, sono una novità, allora, anche l'oracolo, e poi, via via, il perentorio editto con il quale Edipo chiama i suoi concittadini a collaborare attivamente nella ricerca del colpevole dell'assassinio di Laio; l'episodio di Tiresia, e tutto il tragitto di tenace, pervicace ricerca del vero che Edipo percorre nel corso della tragedia, fino all'inevitabile catastrofe finale<sup>6</sup>. Se Sofocle, insomma, avesse preso le mosse da un punto di partenza diverso da quello che decise di scegliere, diversa sarebbe stata la tragedia nel suo complesso.

<sup>5</sup> Si vedano, al proposito, le giuste obiezioni formulate da L.E. ROSSI, *La polis come protagonista eroico della commedia antica*, in *Il teatro e la città. Poetica e politica nel dramma attico del quinto secolo*. Atti del Convegno Internazionale, Siracusa, 19-22 settembre 2001, Palermo 2003, p. 25 s. (= IDEM, *κηληθμῷ δ’ ἔσχοντο. Scritti editi e inediti*. Vol. 2: *Letteratura*, Berlin - Boston 2020, p. 649 s.).

<sup>6</sup> P.J. FINGLASS, *Sophocles. Oedipus the King*, cit., pp. 28-30. Sul motivo della peste nell'*Edipo Re* segnalo le pagine, fresche di stampa, ad esso dedicate da E. STOLFI, *Come si racconta un'epidemia. Tucidide e altre storie*, Roma 2021, pp. 66-85.

La peste, così il responso di Apollo, è conseguenza di un fatto di contaminazione, di un *míasma*. Il *míasma* discende dall'omicidio di Laio. Perché Tebe possa finalmente liberarsi dal male che la attanaglia serve un atto di purificazione. Tale atto prevede prima l'identificazione dei colpevoli, poi la loro violenta eliminazione. Ecco i presupposti dai quali la tragedia muove. Tutta la prima parte della tragedia si sviluppa all'interno di coordinate che mi sentirei di definire politiche, o, forse meglio, istituzionali. La ricerca del vero non è, per Edipo, almeno in partenza, una preoccupazione di ordine filosofico, o esistenziale. Nella prima parte della tragedia cercare il vero significa, per Edipo, scoprire chi ha ucciso Laio, e scoprire chi ha ucciso Laio significa certo eseguire alla lettera le prescrizioni contenute nell'oracolo in funzione delle procedure di purificazione indispensabili a garantire la salvezza di Tebe, ma significa anche, a un tempo, operare per assicurare alla giustizia, per così dire, gli assassini del vecchio re. Questo è un punto sul quale Edipo insiste a più riprese, fin dal prologo. Già nel corso del dialogo con Creonte reduce da Delfi (126-131), quando quest'ultimo prova a giustificare l'inazione dei Tebani nella ricerca dei colpevoli dell'omicidio di Laio spiegando a Edipo che tale omissione era stata determinata dall'incombere su Tebe della minaccia rappresentata dalla Sfinge, Edipo reagisce con scandalo: «quale sventura poteva mai distogliervi dalla ricerca del vero, se il regno crollava?». E poi di nuovo, con evidenza ancora maggiore, nella prima parte del primo episodio, in versi che cadono nel contesto della *rhesis* con la quale Edipo annuncia ai suoi concittadini il celebre editto (255-268): la ricerca della verità, il compito di non lasciare il *πρᾶγμα* inespiato (*ἀκάθαπτον*), sarebbe cosa doverosa comunque, dice Edipo ai Tebani, anche se l'indagine non fosse stata prescritta dal dio. Laio era un uomo giusto, ed era il re di questa terra: è questo che rende indispensabile indagare (*ἐξεπεuvāν*), anche al di là del fatto che indagare è quanto chiede il Lossia. Tanto più ora che il re di Tebe sono io, aggiunge Edipo; ora, che il potere che Laio deteneva un tempo è nelle mie mani. Ed è del resto altrettanto significativo il fatto che più avanti nel corso del dramma Edipo, per una sorta di riflesso condizionato, non esiti a collocare all'interno di un perimetro che mi sentirei di definire, ancora una volta, istituzionale le macchinazioni che crede di scorgere, a torto, dietro il comportamento di Tiresia, a muovere il quale, secondo Edipo, sarebbe, come è noto, un tacito accordo di congiura con Creonte, in funzione del suo esautoramento. Una dinamica, ancora una volta, di taglio prettamente politico, tutta interna al tema dei rapporti di forza che determinano e configurano la gestione del potere nella città, che illumina, di nuovo, sulla portata collettiva, comunitaria, dei temi in gioco nella prima parte del dramma: basti pensare, per fare solo un esempio, all'attacco della furibonda tirata dei vv. 380-402, che contiene riflessioni assai lucide sulla natura del potere.

Per tutta la prima parte del dramma, insomma, Edipo non parla da filosofo:

parla da re<sup>7</sup>, ed è nel pieno delle sue prerogative regali che, una volta udito da Creonte il contenuto dell'oracolo, decide di mettersi alla ricerca del colpevoli. Se allora è vero, come è stato osservato spesso negli studi sull'*Edipo*, che la tragedia slitta presto dai presupposti iniziali in direzione di un assetto che la trasforma da tragedia 'politica', istituzionale, cittadina, collettiva, a sempre più solitaria, auto-referenziale tragedia della conoscenza, ivi comprese le ben note implicazioni di ordine religioso che Sofocle sviluppa, per il tramite della vicenda di Edipo, intorno al rapporto tra sfera divina e sfera umana, è altrettanto vero che il punto di approdo della tragedia sarebbe impensabile se il punto di partenza fosse diverso da quello che è. Perché la tragedia giunga al suo punto di culminazione nei termini in cui vi perviene è necessario che la ricerca del vero, che presto si rivela di portata assai più ampia di quanto non appaia all'inizio, quando il problema appare circoscritto all'individuazione dei colpevoli dell'assassinio di Laio, dipenda dall'inscalabile pertinacia investigativa del protagonista. La pestilenza, è vero, perde progressivamente peso nel corso del dramma: gli ultimi cenni alla peste cadono, nell'*Edipo*, ai vv. 635 s., 665 e 685: prima ancora, dunque, che la tragedia sia giunta al suo punto di mezzo. Ma senza il complesso di motivi che lega in unità delitto, *miasma*, pestilenza, oracolo, purificazione e conseguente necessità di individuazione dei responsabili del *miasma*, la prontezza con la quale Edipo decide di dare inizio alla sua indagine mancherebbe di movente, oltre che di verosimiglianza.

Quanto alle modalità con le quali il vero viene indagato da Edipo, prima in relazione a Laio, poi in relazione a se stesso, in moltissimi hanno insistito sulla netta contrapposizione istituita da Sofocle tra il metodo applicato da Edipo all'indagine e i contenuti di verità rappresentati da Tiresia. Quest'ultimo rappresenta un modello tradizionale di sapienza: il vero gli proviene dalla solidarietà privilegiata che egli intrattiene col dio. «Non sono servo tuo, ma del Lossia», esclama l'indovino a v. 410 reagendo alle accuse formulate da Edipo, per rivendicare appena oltre il fatto che la sua indipendenza vale, peraltro, anche in relazione a Creonte. Tiresia, nella sua piena autonomia, non ha bisogno di cercare il vero: lo possiede fin dall'inizio. La verità che Edipo cerca è una verità rovinosa: Tiresia prova a dirlo al suo re, senza alcun costrutto. Non che dissuaderlo dal continuare a indagare, Tiresia, con le sue accuse, eccita in Edipo, al contrario, una reazione che si sarebbe tentati di inscrivere nella sfera del paranoico (Tiresia e Creonte, vi

<sup>7</sup> Sulla centralità delle dinamiche del potere nell'*Edipo Re* in relazione, soprattutto, al protagonista della tragedia, si veda R. NICOLAI, *Perché Edipo è chiamato τύπαννος? Riflessioni sull'Edipo re come tragedia del potere*, in *Συναγωγή εσθίαι. Studies in Honour of Guido Avezzù*, a cura di S. BIGLIAZZI, F. LUPI e G. UGOLINI, Verona 2018 («Skenè» Studies I 1), pp. 251-276.

accennavo poco fa, sarebbero in combutta per detronizzarlo). Il fatto è che Tiresia, come tutti sanno, ha ragione: i suoi oracoli colgono fino in fondo nel segno. Sofocle, in una tragedia nel corso della quale la cosiddetta ironia tragica trova una delle sue realizzazioni più compiute, sembra giocare al gatto col topo col suo Edipo: ogni volta che il contenuto di verità degli oracoli sembra essere messo in crisi dagli eventi, ciò che in un primo momento appare vero si svela presto contraddetto dagli sviluppi subito successivi dell'azione. Più Edipo e Giocasta si affannano a proclamare falsi gli oracoli e inaffidabili i profeti e gli indovini, più i fatti si incaricano di smentirli. Così, quando Edipo racconta a Giocasta dell'episodio del trivio, palesando il timore che l'ignoto straniero da lui ucciso possa essere Laio, Giocasta lo tranquillizza, ignara lei stessa del vero, evocando il responso con il quale Apollo aveva vaticinato che Laio sarebbe stato ucciso per mano di suo figlio: «Ma non può essere», dice Giocasta a Edipo, «perché quel mio povero figlio è morto ben prima che Laio morisse». E poi: «D'ora in poi, ove si tratti di divinazione, non guarderò né a destra né a sinistra», un'espressione, forse idiomatica, che serve a significare totale indifferenza (855-858).

Allo stesso modo, poco più avanti, quando, appresa appena dal messaggero corinzio la notizia della morte di Polibo, fa chiamare fuori della reggia Edipo per metterlo al corrente della nuova, Giocasta esclama: «Ascolta quest'uomo, e guarda che fine hanno fatto i solenni responsi del dio!». Edipo, udito il nunzio, rincara la dose: «Ah, moglie mia, a che pro si dovrebbe continuare a guardare all'ara fatidica di Pito, o agli uccelli che stridono in cielo, se a stare a loro io avrei dovuto uccidere mio padre?». Polibo è morto, e con lui i *θεσπίσματα*, i vaticini, rivelatisi *ἄξιοι οὐδενός*, «del tutto privi di valore» (950-972). Questo è quel che credono Edipo e Giocasta, però: sarà il messaggero stesso, appena oltre, a aprire loro gli occhi su una realtà molto diversa, svelando dettaglio per dettaglio il resto della storia. Ma la meccanica di inganni e svelamenti rappresentata dai versi che ho appena citati si inaugura prima, nel momento in cui Giocasta, a poca distanza, ancora, dal suo primo ingresso in scena, a rinfrancare Edipo che la ha appena informata, pieno di sdegno, del complotto che Creonte, in combutta con Tiresia, avrebbe ordito ai suoi danni per sottrargli il trono, gli dice che dell'accusa di essere l'assassino di Laio può serenamente assolversi. E aggiunge: «cerca di capire che al mondo non c'è mortale che possegga davvero i segreti della mantica» (708-709). Qui l'ironia tragica è al suo culmine: per fornire a Edipo una prova di quanto ha appena affermato, Giocasta, infatti, accennando di passata alle circostanze che avevano fatto da sfondo all'omicidio di Laio, e in particolare al dettaglio fatale del trivio, finisce per ottenere un effetto diametralmente opposto a quello che si proponeva, mettendo in moto, nel figlio, la dinamica di riconoscimento del vero che lo porterà agli esiti funesti che tutti sappiamo (710-725).

Ora, se uno dei motivi conduttori della tragedia risiede nell'affermazione della forza degli oracoli, nella dimostrazione del fatto che il loro contenuto di verità è

destinato col tempo a rivelarsi implacabilmente confermato, va detto che ciò si verifica anche in virtù del fatto che le forze che a tale contenuto di verità si oppongono, quanto si voglia strenuamente, anzi: proprio in ragione del carattere strenuo del loro opporsi, si svelano votate al più catastrofico dei rovesci. Nel metodo che Edipo applica alla ricerca del vero si è individuato da tempo, a ragione, un modello di indagine empirica, indiziaria, improntato a linee di razionalità scientifica che, nell'Atene del tempo dell'*Edipo Re*, trovavano «una sistemazione teorica organica e un'applicazione consapevole e programmatica in almeno due grandi campi della scienza umana: quello storiografico [...] e quello medico»<sup>8</sup>. La medicina ippocratica e il metodo storiografico descritto da Tucidide nei celebri capitoli programmatici del primo libro, dunque, ai quali si potranno aggiungere alcuni aspetti cruciali del pensiero sofistico. Da qui il martellante ricorrere, nel lessico utilizzato da Edipo per presentare, argomentare, giustificare, annunciare o descrivere le sue strategie di indagine, di lemmi afferenti all'ambito semantico della ricerca che non è difficile rintracciare negli scritti del *Corpus Hippocraticum* o, appunto, in Tucidide: un aspetto, quest'ultimo, che di recente è stato indagato con particolare acume da Roberto Nicolai, prendendo le mosse da un importante articolo di Musti<sup>9</sup>. Ha ragione Ugolini a isolare, nell'*Edipo Re*, «lo scontro tra due modelli gnoseologici, due linee culturali contrapposte»<sup>10</sup>: l'uno, quello rappresentato da Tiresia, garantito dalla parola del dio e saldamente collocato, a un tempo, in linee di tradizione che ne facevano un fenomeno condiviso, collettivo, nel quale riconoscersi come gruppo; l'altro, quello incarnato da Edipo, circoscritto invece a una sfera irriducibilmente individuale, ove non *tout court* solipsistica, presentato, per giunta, come il frutto di un'iniziativa di segno personale, perseguita in un isolamento, in una solitudine, che, nel corso della tragedia, si carica di tratti che vergono in termini sempre più netti in direzione di atteggiamenti che, più ancora che caparbi o tenaci, sembrano colorarsi di pulsioni propriamente ossessive. Il tutto non senza la ribadita, orgogliosa rivendicazione, da parte di Edipo, delle non comuni doti di intelligenza che ne contraddistinguono l'azione. E non solo nelle circostanze presenti, ma fin dai tempi in cui gli toccò liberare Tebe dal flagello della Sfinge, come Edipo non manca di ricordare a Tiresia ai vv. 396-398: tu, dice Edipo a Ti-

<sup>8</sup> G. UGOLINI, *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Roma 2000, p. 164.

<sup>9</sup> R. NICOLAI, *Edipo archeologo. Le profezie sul passato e le origini della ricerca storica*, in *Mythologeîn. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, a cura di A. GOSTOLI, R. VELARDI e M. COLANTONIO, Pisa-Roma 2014, pp. 254-263. L'articolo di Musti è: D. MUSTI, *La profezia sul passato nel mondo greco*, in *La profezia apologetica di epoca persiana ed ellenistica*. Atti del X Convegno di Studi Veterotestamentari, Rocca di Papa, 8-10 settembre 1997, a cura di G.L. PRATO, «Ricerche storico-bibliche» 11 (1999), pp. 31-42.

<sup>10</sup> G. UGOLINI, *Sofocle e Atene*, cit., p. 162.

resia, quando la Sfinge imperversava a Tebe non fosti in grado, con tutta la tua mantica, di fare alcunché di utile per la città. «Ed io, invece, arrivato in città, io, Edipo, che nulla sapevo, la ridussi a non nuocere più, non in forza di responsi de-sunti dal volo degli uccelli, ma in virtù della mia *gnome*, della mia intelligenza».

Il punto è che Sofocle sceglie di presentare le cose in modo da risolvere il contrasto del quale ho appena detto a totale vantaggio della linea gnoseologica tradizionale: gli oracoli, a più riprese dichiarati, come si è visto, del tutto inaffidabili, si rivelano invece più che mai veri, e in forza di un contenuto di verità che è certo il medesimo al quale Edipo perviene alla fine del suo tragitto di ricerca, ma con esiti, catastrofici, che si sarebbero potuti evitare se a tale tragitto di ricerca Edipo, dimostrando buon senso, avesse saputo rinunciare in partenza, dando ascolto a chi, come Tiresia, aveva vanamente provato a dissuaderlo dal procedere, o avesse almeno saputo fermarsi di qua dal punto di non ritorno, cedendo prima alle suppliche di Giocasta, poi, a un passo ormai dal definitivo svelamento del vero, alle resistenze opposte dal pastore di Laio al quale era stato affidato a suo tempo il compito di esporre Edipo bambino sul Citerone, perché vi morisse. Se è vero che Edipo, nella sua qualità di sovrano di Tebe, si sente astretto alla necessità di individuare il colpevole; se non meno vero è il fatto che a tale necessità fa riferimento inequivoco, e dunque non ignorabile, il dettato dell'oracolo in funzione della neutralizzazione del *miasma*, non ci sono dubbi sul fatto che il progressivo depotenziamento operato da Sofocle, nel corso della tragedia, in relazione alla costellazione tematica dalla quale essa prende le mosse (omicidio; *miasma*; peste; ricerca e punizione dei colpevoli; *kátharsis*) finisce per lasciare Edipo sempre più solo nella sua ricerca del vero; sempre meno giustificabile in forza di moventi circostanziali; sempre più sinistramente simile a un folle che, in spregio di ogni possibile richiamo alla misura e al limite, sceglie di realizzare, di abbracciare, il proprio naufragio.

In un libro, famoso, del 1954, *Sophocles and Pericles*<sup>11</sup>, Victor Ehrenberg argomentò l'idea che dietro il protagonista dell'*Edipo Re* fosse da vedere una sorta di ipostasi di Pericle, insistendo, anche, sugli aspetti dei quali ho appena detto, ovvero sulle prerogative del metodo di indagine che Sofocle associa a Edipo nel corso del dramma. Per quanta resistenza io opponga nei confronti dell'idea che la tragedia attica di quinto secolo possa ammettere letture che presuppongano legami allusivi troppo stretti con il quadro di contesto storico, sociale, politico che fa loro di volta in volta da sfondo; per quanto io ritenga del tutto implausibile, nello specifico, immaginare, come tende a fare Ehrenberg, che Sofocle abbia voluto fare del suo Edipo una sorta di Pericle in coturni, pure è innegabile, credo, che nelle linee del metodo di indagine applicato da Edipo alla ricerca del vero, come

<sup>11</sup> V. EHRENBERG, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954.

anche nei termini, di ostinata tenacia razionalistica, con cui tali linee di metodo vengono da quest'ultimo applicate, gli spettatori dell'*Edipo Re* potessero cogliere una eco del dibattito culturale e intellettuale che andava svolgendosi, su più piani e a più livelli, nell'Atene contemporanea, e individuare a un tempo, nella presentazione dei fatti scelta da Sofocle per la sua tragedia, un atteggiamento scettico, o addirittura radicalmente critico, nei confronti del nuovo. Lo vide bene Walter Burkert in un lavoro, memorabile, del 1991<sup>12</sup>: scartando, da un lato, l'idea, di Pohlenz, che l'*Edipo Re* sia da leggere come una sorta di pamphlet antisofistico in salsa tragica, ma insistendo, dall'altro, sul fatto, direi incontrovertibile, che la tragedia prende molto sul serio il problema del valore del modello divinatorio-oracolare di sapere rappresentato da Tiresia. «Sono veri gli oracoli?», si chiede Burkert. E prosegue: «Il dramma enfaticamente risponde: sì. È la conferma della conoscenza divina, della preveggenza divina, ad essere messa in scena in questa tragedia»<sup>13</sup>.

Gli oracoli, del resto, erano per i Greci, sarà bene ricordarlo, una cosa seria, e certo non solo a livello di sensibilità popolare: un fatto che, non che essere messo in discussione, risulta, al contrario, persino confermato dai pur frequenti attacchi a oracolisti e profeti d'accatto che i comici di quinto secolo si divertono a replicare sulle loro scene. E certo, chi dovesse chiedersi che tipo di sentimenti avranno potuto nutrire i primi spettatori della tragedia davanti alla violenta, scomposta tirata con la quale Edipo reagisce alle terribili accuse lanciategli contro dall'indovino nel corso del primo episodio, dovrà cercare, per trovare risposta alla domanda, nel motto di pur disciplinato, cauto, composto rimprovero che il corifeo rivolge al suo re ai vv. 404-407: «Riflettendo, Edipo, ci pare che le parole che hai appena pronunciato siano mosse da ira non meno di quelle che ha pronunciato Tiresia: non abbiamo bisogno di roba del genere, ma di vedere come fare a portare a compimento nel modo migliore l'oracolo del dio». Se Sofocle avesse inteso circondare il suo eroe di un'aura positiva, insomma, c'è da credere che non soltanto avrebbe evitato di caratterizzarlo come un ossessivo raccoglitrice di prove, ma si sarebbe astenuto dal fargli dire le parole, più che mai crude, che si trovano da lui rivolte a Tiresia ai vv. 387-389: «Ed ecco, il fido Creonte, l'amico dei primi giorni, congiurando di nascosto per desiderio di detronizzarmi, manda avanti questo stregone qui ( $\mu\acute{a}g\acute{y}\acute{o}v\ t\acute{o}i\acute{o}v\delta\acute{e}$ ), questo orditore di trame ( $\mu\acute{u}\chi\acute{a}v\o\mu\acute{p}\acute{p}\acute{a}\phi\acute{o}v$ ), questo infido ciarlatano ( $\delta\acute{o}\lambda\acute{io}v\ \acute{a}g\acute{u}\acute{p}t\acute{h}\acute{v}$ ), che, cieco com'è quanto all'arte che esercita, se si tratta di far soldi ci vede benissimo». Parole davanti alle quali mi sento di

<sup>12</sup> W. BURKERT, *Edipo, ovvero il senso degli oracoli. Da Sofocle a Umberto Eco*, in IDEM, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1992, pp. 83-108, con le note alle pp. 150-155 (ed. or.: *Oedipus, Oracles, and Meaning. From Sophocles to Umberto Eco*, Toronto 1991).

<sup>13</sup> W. BURKERT, *Edipo, ovvero il senso degli oracoli*, cit., p. 103.

poter credere che una buona parte degli spettatori avrà potuto persino rabbividire.

La catastrofe che suggella la tragedia sta dunque, soprattutto, nello scacco che tocca alla solitaria indagine del suo protagonista, la cui intelligenza si rivela strumento di autodistruzione. Perché il punto è questo: il metodo applicato da Edipo all'indagine funziona benissimo, ma in funzione di risultati polarmente opposti rispetto a quelli sperati. Non che liberare la città dai suoi mali, Edipo aggiunge ai mali della città il suo personale annullamento. In un lavoro di alcuni anni fa<sup>14</sup>, Maurizio Bettini leggeva l'*Edipo Re* secondo le categorie formali tipiche della *detective story*, giungendo alla conclusione che, come detective, Edipo si mostra assai poco perspicace, considerata la fatica davvero improba che gli costa pervenire allo svelamento di una verità che in fondo appare in ogni momento a portata di mano. Io sarei più generoso, con Edipo. Se Edipo nel corso della tragedia si rivela cattivo investigatore, è, credo, perché gli tocca in sorte la più terribile delle sventure: quella di indagare su se stesso. Senza esserne consapevole, per giunta. In fondo, Edipo con gli enigmi della Sfinge si era dimostrato solutore più che mai abile: lo riconosce lo stesso Bettini, il quale, in relazione all'episodio di Tiresia, afferma quanto segue: «Gli enigmi proposti da Tiresia, enigmi che parlano di *lui* e della sua sciagurata condizione, restano inesplicabili per il vincitore della Sfinge»<sup>15</sup>. E però: come avrebbe dovuto reagire Edipo alle accuse di Tiresia? Credere a quelle accuse, credere, cioè, non soltanto di essere stato lui a uccidere Laio al trivio, ma di esserne il figlio, e di giacere con la madre (perché Tiresia di questo lo accusa: fin da subito), avrebbe significato, intanto, privare la tragedia del suo corso, interrompere nel modo più abrupto la traiettoria che Sofocle aveva in mente per il suo sfortunato eroe. E poi come avrebbe potuto, Edipo, credere a accuse così enormi? È perfettamente normale che non ci creda, mentre il fatto che, nonostante tutto, scelga di non desistere, di andare fino in fondo, è segno di un coraggio, intellettuale e esistenziale, che nessuno potrà mancare di riconoscergli.

Povero Edipo! Investigatore di un crimine che è stato lui stesso a commettere. 'Archeologo', in senso tucidideo, di una vicenda che non solo non gli è estranea, ma lo riguarda, invece, in termini che non potrebbero essere più sventurati e terribili: è il suo passato che Edipo indaga, non il passato di altri. E certo, anche, *kathartés*, Edipo, di un *miasma* che, incolpevolmente, è stato lui stesso a provocare, e che potrà trovare purificazione solo per il tramite di quelle misure di feroce autoannullamento che la parte finale della tragedia mette in scena con tanta cru-

<sup>14</sup> M. BETTINI, *Il detective è un re: anzi, un dio. A proposito dell'Edipo re di Sofocle*, in IDEM, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, pp. 107-124.

<sup>15</sup> M. BETTINI, *Il detective è un re: anzi, un dio*, cit., p. 116.

dezza. Edipo parte, insomma, da *kathartés*, da purificatore, e si ritrova, a fine tragedia, nel ruolo del *pharmakós*, del capro espiatorio. È un paradosso: un paradosso tragico, meglio, nel senso che solo una tragedia avrebbe potuto formularlo nei termini in cui Sofocle lo formula. Per il destino di Edipo vale quanto Amleto esclama alla fine del prim'atto della tragedia di Shakespeare: «The time is out of joint; O cursed spite / That ever I was born to set it right!» («Il tempo è fuori dai suoi cardini: o sorte maledetta, / che proprio io sia nato per rimetterlo in sesto!»), con la differenza, cruciale, che, mentre Amleto, nel momento in cui pronuncia i due fatidici versi che ho appena citati, ha appena appreso dallo spettro del padre come stanno le cose, Edipo conoscerà la verità solo alla fine del lungo, faticoso percorso di indagine del quale si è detto più volte. E quale verità, poi! Edipo vuole rimettere in sesto le sorti della città che gli è stata affidata: è suo preciso dovere, non può sottrarsi al compito, né vuole. Ma se rimettere in sesto il tempo fuori squadra per Amleto significa fin da subito ordire, in piena consapevolezza dei fatti, e sia pure molto controvoglia, un piano di vendetta ai danni dei colpevoli dell'omicidio del padre, per Edipo rimettere in sesto la città sulla quale regna significa, invece, incamminarsi, all'oscuro di tutto, su una strada di progressivo svezzamento del vero che lo porterà a pagare il prezzo più caro che si possa immaginare: punire se stesso, espellere se stesso, annullarsi.

\*\*\*

Vorrei adesso tornare per un momento al punto di partenza, ovvero alla pestilenza con la quale la tragedia si apre. Tra le tradizioni attiche di età arcaica, una delle più tenacemente rappresentate dalle fonti, sia pure in modo assai intricato e contraddittorio, è quella che racconta dell'eccidio compiuto dagli Alcmeonidi di Megacle ai danni di Cilone e dei suoi partigiani. Impossibile, qui, non dico ripercorrere la vicenda nei particolari, informando delle varianti, complessive e di dettaglio, che si incontrano nelle fonti che la ricostruiscono, ma già anche soltanto raccontare in termini generali di che si tratti. Basterà dire, almeno, l'essenziale, ovvero che questa vicenda chiama in causa le categorie di sacrilegio e di purificazione: Cilone e i Ciloniani, asserragliatisi nel recinto dell'Acropoli da loro occupata, vengono stretti d'assedio e infine fatti oggetto di strage da parte degli Alcmeonidi nonostante il loro essersi rifugiati presso gli altari di Atena Poliade e delle Dee Sacre. All'*ágos*, al sacrilegio, corrisponde un meccanismo di espiazione della colpa che, pur descritto variamente nelle fonti, si concretizzò, in buona sostanza, nell'esilio di coloro, gli Alcmeonidi, che si erano macchiati del delitto. Tra le fonti, ve ne sono alcune, a partire dall'Aristotele della *Costituzione degli Ateniesi*, che assegnano un ruolo decisivo, in relazione al processo di *kátharsis* della città, a Epimenide di Creta, un personaggio piuttosto nebuloso, anche se molto ben in-

dagato, di recente, a metà tra un profeta e uno sciamano. C'è dunque un sacrilegio; c'è una meccanica di purificazione della città; c'è una figura di garanzia, per così dire, esterna a Atene, che sovrintende a tale meccanica. Sembra mancare la peste perché questa vicenda ammetta di essere accostata a quella messa in scena da Sofocle nell'*Edipo Re*. Ma la peste c'è anch'essa: o almeno, c'è in due delle versioni della storia di Epimenide *kathartés* a Atene. La fonte di queste due versioni è Diogene Laerzio (I 109-110):

Diffusasi presso i Greci la sua fama [scil. di Epimenide], fu ritenuto essere molto caro agli dèi. Per la qual cosa anche agli Ateniesi, che allora erano tormentati da una pestilenza, la Pizia ordinò di purificare la città; e quelli mandarono a Creta una nave con Nicia di Nicerato al fine di convocare Epimenide. Questi, venuto nella quarantaseiesima olimpiade, purificò la loro città e pose fine alla peste in questo modo. Avendo preso pecore nere e bianche le condusse sul colle di Ares; di lì le lasciò andare dove volessero, avendo ordinato agli accompagnatori di sacrificare al dio specifico là dove ciascuna si fosse fermata. E così pose fine alla pestilenza. Perciò ancora oggi è possibile trovare nei demi ateniesi altari elevati a dèi anonimi come ricordo della propiziazione allora avvenuta. Altri raccontano che Epimenide attribuì la causa della pestilenza al sacrilegio di Cilone e indicò il modo di allontanarla. Per questo furono mandati a morte due giovani, Cratino e Ctesibio, e fu eliminata la sciagura.

Le due versioni trădite da Diogene sono state oggetto di una puntuale analisi in un lungo articolo dedicato da Eduardo Federico alle tradizioni relative a Epimenide *kathartés* a Atene<sup>16</sup>. Anche senza entrare nei molto spinosi problemi posti dai punti di divergenza che distinguono le due versioni, quel che importa è che, in entrambe, l'azione catartica di Epimenide compaia associata a una pestilenza, che in una delle due versioni viene peraltro presentata esplicitamente come conseguenza dell'eccidio dei Ciloniani. Federico nota, a ragione, come «nell'ambito dei movimenti di opposizione a Pericle e sotto la spinta di eventi fortemente suscettibili di un'abile manipolazione [...] dovettero tornare a essere circolanti e ricorrenti versioni vivamente anti-alcmeonidee dell'episodio dei Ciloniani e della purificazione di Epimenide»<sup>17</sup>. La peste, nota ancora Federico, «attribuita alla responsabilità dell'alcmeonide Pericle, certamente sarà stata letta in chiave anti-pe-

<sup>16</sup> E. FEDERICO, *La katharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in *Epimenide cretese*. Atti del Seminario di Studi, Napoli, 3 dicembre 1999, a cura di E. FEDERICO e A. VISCONTI, Napoli 2001, pp. 77-128 (per il passo di Diogene Laerzio riproduco la traduzione di Federico, che trovo alle pp. 90 s. e 94 s.). Per Epimenide in relazione all'*Edipo Re* si veda anche, già prima, G. SERRA, *Edipo, gli oracoli e Tiresia*, in *L'enigma di Edipo*, a cura di U. Curi e M. Treu, Padova 1997, p. 111 s.

<sup>17</sup> E. FEDERICO, *La katharsis di Epimenide ad Atene*, cit., p. 106.

riclea come la riproposizione del *miasma* dovuto alla presenza di un ‘impuro’ alcmeonide addirittura alla guida dello stato»<sup>18</sup>.

Nella più lunga delle due versioni, come si è visto, la chiamata a Atene di Epimenide viene attribuita all’iniziativa di un Nicia di Nicerato nel quale sarà con ogni probabilità da vedere un antenato dell’omonimo Nicia contemporaneo di Pericle. Che nel viaggio a Creta di Nicia ai tempi dell’arcontato di Solone in funzione del prelevamento di Epimenide sia da scorgere o meno il riflesso di un fatto storicamente avvenuto, come pure pare possibile a Federico, quel che importa sottolineare qui è il fatto che la versione trādita da Diogene deve con ogni verosimiglianza dipendere da fonti discendenti a loro volta, per li rami, da un assetto narrativo complessivo che sarebbe molto difficile immaginare slegato da un’iniziativa risalente al Nicia contemporaneo di Pericle e al suo ambiente. Nicia si sarebbe, cioè, appropriato, per il tramite del suo antenato di inizio sesto secolo, verosimilmente in chiave anti-alcmeonidea, di una iniziativa, quella consistente nel prelevamento a Creta di Epimenide, sulla quale sembra plausibile ritenere che gli Alcmeonidi abbiano a loro volta avanzato rivendicazioni. Secondo Federico, «l’occasione si sarebbe potuta dare se non sul finire degli anni Trenta, quando contro Pericle si rinfocolò la polemica dell’empietà alcmeonidea, soprattutto dopo la fine della ‘guerra archidamica’, quando lo scontro fra il ‘pio’ Nicia e l’‘empio’ alcmeonide Alcibiade fu particolarmente vivo e l’ambito religioso, al quale tenacemente si appuntò l’opposizione anti-alcibiadea, ben poté offrirsi per la ‘riapertura’ della questione dei Ciloniani»<sup>19</sup>.

Questa polemica, sulla quale Federico giustamente insiste a più riprese, traluce nel corso del terzo e ultimo dei tre grandi discorsi che Tucidide mette in bocca a Pericle nei primi due libri della sua *Guerra del Peloponneso* (II 60-64). Si tratta di un discorso, memorabile, tenuto da Pericle ai suoi concittadini in circostanze drammatiche. Gli Ateniesi sono stanchi e demoralizzati per le funeste conseguenze della guerra, alle quali si sono aggiunte quelle, non meno funeste, della pestilenza. Tutto il discorso di Pericle è un tentativo strenuo di difesa del proprio operato che mira a risollevarre il morale degli Ateniesi e a persuaderli della necessità di continuare a combattere. La peste emerge a più riprese nel corso del discorso: nel § 3 del capitolo 61, ad esempio («La fiducia è piegata dagli avvenimenti improvvisi e inaspettati e imprevedibili: questo succede in voi, oltre che per molte altre ragioni, soprattutto a causa della pestilenza»); o anche, in modo ancor più significativo, nei primi due paragrafi del capitolo 64: «E voi non lasciatevi ingannare da simili cittadini, né nutritate ira nei miei riguardi dato che assieme a me decideste

<sup>18</sup> E. FEDERICO, *La katharsis di Epimenide ad Atene*, cit., p. 104.

<sup>19</sup> E. FEDERICO, *La katharsis di Epimenide ad Atene*, cit., p. 108.

la guerra, anche se i nemici, assalendovi, si comportano verso di voi come era naturale [...], e anche se, al di là delle nostre previsioni, ci è capitata addosso questa pestilenza, l'unica cosa che ha superato i nostri piani. E so che proprio per questo io sono odiato in misura molto maggiore – a torto, a meno che voi non mi attribuiate anche il merito dei successi inaspettati. Ma quello che viene dagli dèi bisogna sopportarlo con rassegnazione, quello che viene dai nemici virilmente» (φέρειν δὲ χρὴ τά τε δαιμόνια ἀναγκαῖώς τά τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρείως). Un passo che restituisce, in filigrana, un intero contesto, a cominciare, naturalmente, dal ruolo che la peste dovette giocare nella polemica mossa contro Pericle dai suoi oppositori politici.

Se mettiamo adesso a reagire la vicenda di Edipo, nei termini in cui è organizzata da Sofocle, con quella relativa al sacrilegio degli Alcmeonidi e al ruolo di *kathartés* giocato, a Atene, da Epimenide, i punti di contatto si riveleranno, credo, piuttosto impressionanti. In entrambe, intanto, una concatenazione di fatti che muove da un atto sacrilego, da un delitto che chiede espiazione, e procede in direzione della indispensabile purificazione. In entrambe gioca un ruolo centrale una pestilenza, che è presentata come conseguenza inevitabile del sacrilegio. E in entrambe un purificatore, certo: un *kathartés*. Un *kathartés*, aggiungo, venuto da lontano: Edipo arriva a Tebe da Corinto, Epimenide giunge a Atene da Creta. L'unico autentico punto di divergenza, a ben vedere, risiede nel fatto, certo cruciale, che mentre Epimenide riesce con pieno successo nella sua opera di catarsi, la meccanica di purificazione messa in opera da Edipo si risolve in piena, irrimediabile catastrofe. Da un lato, un *kathartés*, Epimenide, 'profeta del passato'<sup>20</sup>, per recuperare la definizione dell'Aristotele della *Retorica* (III 1418 a 21: ἐκεῖνος περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν ἀδύλων δέ), tutto inscritto all'interno delle categorie di un sapere tradizionale: quello dei *mán-teis*, quello di Tiresia. Dall'altro, un *kathartés*, Edipo, che fonda la sua indagine sul passato, lo si è detto, sulla sola forza della sua intelligenza, su categorie di impianto empirico, indiziario, di forte impronta razionalistica. Nell'*Edipo* è il modello tradizionale ad avere la meglio: il modello Epimenide. Il nuovo, al contrario, porta alla rovina.

Se l'anno di rappresentazione dell'*Edipo Re* è destinato a rimanere oscuro, certo non va però lontano dal vero chi lo immagina collocabile nei limiti del primo quinquennio della guerra archidamica, ovvero nell'arco di tempo che va dal 430 al 425 a. C. E forse ancor più plausibilmente dopo la morte di Pericle e l'esaurirsi della prima ondata della pestilenza, quando la riflessione sui guasti della guerra avrà certo continuato a lungo ad intrecciarsi con riflessioni di taglio non meno

<sup>20</sup> Si veda, per questo, il già ricordato articolo di Musti: D. MUSTI, *La profezia sul passato nel mondo greco*, cit.

amaro sulle cause e sulle conseguenze dell'epidemia. Difficile pensare che queste riflessioni procedessero autonomamente rispetto a un discorso critico, ove non apertamente polemico, nei confronti della politica bellicistica dell'alcmeonide Pericle: anche retrospettivamente, certo. La versione niciana della storia di Epimeneide potrebbe ben essere stata elaborata sullo sfondo del quadro di contesto che ho appena provato a ricostruire. Ma sullo sfondo del medesimo quadro di contesto, e in chiave altrettanto ostile a Pericle e agli Alcmeonidi, potrebbe essere stato pensato, allora, anche l'*Edipo Re*, che della versione niciana della vicenda di Epimeneide sembra essere una sorta di variante in salsa tragica.

Devo ancora riflettere su tutto questo. Non mi sfuggono alcune conseguenze problematiche. Dovremmo, intanto, ammettere che, all'altezza cronologica dell'*Edipo*, il Sofocle fervente pericleo degli anni Quaranta: il Sofocle ellenotamo e, appena dopo, stratego a Samo, per intenderci, avesse sviluppato un atteggiamento critico nei confronti di Pericle. Ma questo è ben possibile: guerra e peste avranno indotto in molti un raffreddamento nel giudizio su Pericle, persino nei suoi più fervidi partigiani. E poi, perché il mio discorso funzioni, bisogna immaginare che il pubblico dell'*Edipo Re* riconoscesse nel protagonista della tragedia, se non un'ipostasi di Pericle, o un simbolo di Atene, come volevano Ehrenberg e Knox<sup>21</sup>, almeno, questo sì, un grumo di prerogative che a Pericle inequivocabilmente rinviassero. Ma anche questo credo che sia possibile immaginarlo senza troppo sforzo, in fondo, tanto in relazione alla questione del governo della città quanto, e anzi, soprattutto, per ciò che attiene alle linee del metodo applicato da Edipo alla sua indagine: linee nelle quali è difficile non vedere replicati, in modo quanto si voglia mediato, modi e tratti tipici del nuovo *milieu* culturale e intellettuale del quale Pericle si era fatto, per così dire, patrono. Quel che più mi sta a cuore, qui, è tornare a mettere in debita evidenza il carattere tutt'altro che gratuito dello spunto dal quale l'*Edipo Re* prende le mosse: la peste di Tebe non soltanto presuppone la peste di Atene, ma, lungi dall'essere puro e semplice spunto cronachistico, è, invece, il punto di partenza di una vicenda che parla, soprattutto, della città, di Atene. Del suo immediato passato, come del suo nebuloso, oscuro futuro.

\*\*\*

Ma allora che cosa ci racconta, l'*Edipo Re*, dell'epidemia nella quale ci troviamo avviluppati? Cosa ci dice di noi, l'*Edipo*? Del nostro presente, intendo; della nostra condizione? Io direi: nulla, assolutamente nulla. Pur avendo letto molto, nel corso

<sup>21</sup> Si vedano, al proposito, le osservazioni argomentate da E.R. DODDS, *On Misunderstanding the Oedipus Rex*, in IDEM, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, p. 75.

di questi cupi tempi di pandemia, del moltissimo che il mercato editoriale ha sfornato sull'argomento, troverei estremamente difficile rinvenire nella trama della tragedia di Sofocle spunti che possano, non dirò essere utili alla comprensione e alla buona gestione dell'epidemia che attraversiamo, ma persino, rendere plausibile, ragionevole, un accostamento tra la tragedia e il cumulo ormai indominabile di riflessioni che il Covid ha prodotto dallo scoppio dell'emergenza. Ma è per me, questo, me ne rendo ben conto, una sorta di riflesso condizionato, che si attiva ogni volta che mi capitano di riflettere sui nostri classici. Io non credo che i nostri classici ammettano altro, ove li si voglia intendere rettamente, che approcci di segno genuinamente storico. E per intendere l'*Edipo Re* quel che serve è, soprattutto, un armamentario ermeneutico fatto di strumenti – gli strumenti che chi insegna il greco e il latino a scuola e nelle università deve preoccuparsi di trasmettere alle giovani generazioni – che permettano di collocare correttamente la tragedia all'interno del quadro storico, sociale, politico che le fa da sfondo.

Da quel quadro, da quel contesto, noi siamo lontanissimi. E Sofocle certo non si preoccupava di scrivere per noi: scriveva per i suoi concittadini. Era per loro, il suo discorso: non per noi. Certo, i temi in gioco nella tragedia di Sofocle sono temi che prevedono una certa quota di universalità, o che consentono, almeno, di vedercela in chi proprio non sappia resistere alla tentazione di cercarla. Del resto, chi cerca trova, e chi cerchi messaggi universali in una tragedia grandiosa come l'*Edipo Re* finirà, inevitabilmente, per trovarceli. Io, per me, preferisco tenermi stretta la mia innata allergia all'idea che un'opera d'arte, per essere davvero un'opera d'arte, debba di necessità contenere un messaggio, preferendo, semmai, ritenere, con Dodds, che il compito precipuo di un artista risieda, piuttosto, nella produzione, nel suo pubblico, di un «allargamento di sensibilità» («enlargement of sensibility»: la formulazione, felicissima, risale a Samuel Johnson)<sup>22</sup>. E mi tengo stretta, anche, la consapevolezza dell'insanabile alterità che ci separa dagli antichi, e l'idea, conseguente, che ai nostri antichi valga la pena applicare ogni possibile sforzo esegetico non in considerazione di quanto abbiano da dire a noi, ma per quel che sono: un'intricata, misteriosa, selva di geroglifici, che merita di essere indagata, esplorata, decodificata, decifrata, decrittata per il valore intrinseco che possiede, non in funzione di altro. Tanto meno in funzione di noi, delle nostre aspettative, dei nostri problemi, delle nostre speranze.

Ma per non chiudere su una nota che alcuni potrebbero forse trovare troppo

<sup>22</sup> È, questo, uno dei punti cruciali del ragionamento svolto da Dodds nel saggio citato alla nota precedente: uno dei lavori più intelligenti e lucidi che mi sia mai capitato di leggere intorno a *Edipo Re* (E.R. DODDS, *On Misunderstanding the Oedipus Rex*, cit.: le riflessioni sulla funzione dell'arte in chiave di «enlargement of sensibility» si trovano sviluppate nel terzo capitolo del saggio, alle pp. 73-76).

perentoria, mi piace concludere queste riflessioni con una citazione che traggo da un'osservazione, tanto breve quanto acuta, di Edoardo Sanguineti, risalente al 2002 e intitolata *Classici e no*: «Un mio amico filologo, molto tempo fa, era solito dirmi che è classico tutto ciò che sopravvive a un medioevo. Mi parve una definizione eccellente. Si tratta, dunque, di un'etichetta storica, relativa, che addita, per intanto, un chiaro archetipo costitutivo, per noi: il mondo greco-latino. Un classico, in qualche modo, è sempre scritto in una lingua morta. E questo significa che i classici ci interessano perché sono da noi radicalmente diversi. Sono radicalmente esotici, oserei dire, temporalmente come spazialmente, almeno per metafora. Importano perché additano forme di esperienza da noi remote, anche impraticabili, e anche, non di rado, incomprensibili, ma che, appunto per questo, ci aprono a dimensioni diverse, altrimenti ignote e insospettabili»<sup>23</sup>. Forse è proprio questa apertura a «dimensioni diverse, altrimenti ignote e insospettabili» che rende così prezioso lo studio dei nostri classici: è in queste dimensioni, allora, che potremo forse cercare risposta ai quesiti che ci assillano, Covid compreso, a patto però di accoglierne l'alterità come un valore da salvaguardare, non come un territorio da colonizzare.

Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale  
*michele.napolitano@unicas.it*

<sup>23</sup> E. SANGUINETI, *Classici e no*, in *Di fronte ai classici. A colloquio con i Greci e i Latini*, a c. di I. DIONIGI, Milano 2002, p. 211 (= IDEM, *Cultura e realtà*, Milano 2010, p. 37).

YURI GONZÁLEZ ROLDÁN

*CRIMEN MAIESTATIS*  
E DISPOTISMO IMPERIALE IN PLIN. *EP.* I 5.1

ABSTRACT

It is our intention to analyze the *crimen maiestatis* in the imperial age, with particular attention to the historical moment mentioned in Plin. *Ep.* I.5.1, which begins with the principality of Nero (54-68 AD) and ends with Domitian (81-96 AD).

1. È nostro intento analizzare il *crimen maiestatis* in età imperiale, con particolare attenzione al momento storico ricordato in Plin. *Ep.* I 5.1, che inizia con il principato di Nerone (54-68 d.C.) e finisce con Domiziano (81-96 d.C.). Giunio Aruleno Rustico è stato sottoposto a processo criminale in senato per impostazione di Domiziano e condannato grazie all'accusatore Regolo poiché, tra diversi capi d'accusa, avrebbe elogiato Trasea Peto che sotto Nerone aveva subito la stessa sorte. Dopo il matricidio di Agrippina (Tac. *Ann.* XIV 3-8) nel 59 d.C., Nerone ebbe bisogno del pieno consenso del senato e i *patres*, ad eccezione di Trasea Peto, in un atto di servilismo celebrarono il *princeps* il quale, per dimostrare la sua clemenza, concesse il perdono a personaggi illustri che erano stati espulsi dalla madre<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Le notizie sono riferite da Tac. *Ann.* 14.12: la bella e procace Giunia Calvina [discendente di Augusto (Svet. *Vesp.* XXIII) e sorella di Silano (Tac. *Ann.* XII 4)], che era stata espulsa dall'Italia dopo il suicidio del fratello (Tac. *Ann.* XII 8) [sull'argomento A. STEIN-L. PETERSEN, *Iunia Calvina*, «PIR», IV, Berlin 1966, p. 360]; Calpurnia, donna illustre quasi condannata a morte da Agrippina gelosa del fatto che Claudio in una conversazione casuale aveva espresso un apprezzamento sulla sua avvenenza [Tac. *Ann.* XII 22; cf. E. GROAG, *Calpurnia*, «PIR», II, Berlin-Lipsia 1936, pp. 77-78]; gli ex pretori Valerio Capitone e Licinio Gabolo. Nerone consentì, inoltre, che si riportassero in patria le ceneri di Lollia Paolina e che si costruisse una tomba per conservare i suoi resti [Lollia Paolina fu moglie di Caio Cesare (Svet. *Claud.* XXVI) candidata, dopo l'uccisione di Messalina, a diventare moglie di Claudio (Tac. *Ann.* XII 1); riferimenti in L. PETERSEN, *Lollia Pavlina*, «PIR», V.1, Berlin 1970, pp. 88-89]; assolse inoltre, Iturio e Calvisio che di recente Nerone aveva inviato in esilio. Dobbiamo sottolineare che i primi cinque anni del regno di Nerone sono considerati da Aurelio Vittore (che visse nell'età dell'imperatore Giuliano) un modello di buon governo paragonabile a quello di Traiano, come lo storico attesta nel *Liber de Caes.* V 2: *Qui cum longe adolescens dominatum parem annis vitrico gessisset, quinquennium tamen tantus fuit, augenda urbe maxime, uti merito Traianus saepius testaretur procul differre cunctos principes Neronis quinquennio.* L'epitomatore è più prudente, considerando tal quinquennio come *tolerabilis* in *Epit. de Caes.* V 2: *Iste quinquennio tolerabilis visus, unde quidam prodidere Traianum solitum dicere procul distare cunctos principes Neronis quinquennio.* Vd. pure Dio Cass. LVI 4.1 e sull'argomento:

In età neroniana il *crimen maiestatis*<sup>2</sup> inizia ad essere punito nel 62 d.C., sotto il consolato di Publio Mario e Lucio Afinio Gallo, quando il pretore Antistio compose versi ingiuriosi contro l'imperatore, recitandoli nella casa di Ostorio Scapola durante un banchetto, come racconta Tac. *Ann. XIV* 48: ... *Tum primum revocata ea lex; credebaturque haud perinde exitium Antistio quam imperatori gloriam quaesitam...* La denuncia fu presentata da Cossuziano Capitone che, come vedremo più avanti, era uno degli accusatori nella causa contro Trasea Peto e la proposta di condanna era stata formulata dal *consul designatus* Giunio Marullo con la richiesta di togliere al reo il titolo di pretore e di privarlo della vita secondo i *mores maiorum*; ma in tale occasione, grazie all'intervento di Trasea Peto, la pena fu commutata dallo stesso *princeps* nella deportazione in un'isola e nella confisca dei beni. In relazione a tale evento è importante sottolineare come Trasea Peto rivendicasse che sotto un principe ottimo e un senato non costretto da alcuna necessità non si dovesse infliggere all'imputato una tale pena, qualsiasi colpa avesse commesso per meritarla (*non quicquid nocens reus pati mereretur, id egregio sub principe et nulla necessitate obstricto senatui statuendum disseruit*).

Nello stesso anno (62 d.C.) Gaio Ofonio Tigellino diventa prefetto del pretorio e, prevenendo i timori di Nerone (*metus eius rimatur* in Tac. *Ann. XIV* 57), convince il *princeps* a procedere contro i suoi nemici con atroci omicidi, accolti dal senato come azioni egregie (Tac. *Ann. XIV* 60) e culminati con la repressione della congiura di Pisone, che servì a Nerone per eliminare i suoi oppositori veri o apparenti (65 d.C.). Il processo di lesa maestà in età neroniana è descritto con tutti i particolari in Tac. *Ann. XVI* 21-35 con riguardo ai casi di Trasea Peto e Barrea Sorano, personaggi che, senza avere partecipato alla congiura, furono comunque condannati nel 66 d.C.

Le sezioni degli *Annali* di Tacito pervenuteci si interrompono al 66 d.C., mancando il racconto degli avvenimenti degli ultimi due anni del regno di Nerone in cui sicuramente si narrava dei processi contro Crasso e Orfito (indicati nella lettera pliniana, che sarà motivo di studio nel prossimo paragrafo), ma poiché in Tac. *Hist. IV* 42 si riporta la proposta, avanzata in senato, di instaurare un processo criminale contro *Regulus*, accusatore in tali cause nei primi mesi dell'anno 70 d.C. (sotto il regno di Vespasiano), risulta possibile capire il modo in cui furono condannati tali personaggi.

Molte ingiustizie furono commesse durante il regno di Nerone e di Domizia-

F.A. LEPPER, *Some Reflections on the 'Quinquennium Neronis'*, «JRS» 47 (1957), pp. 95-103 e O. MURRAY, *The 'Quinquennium Neronis' and the Stoics*, «Zeitschrift für Alte Geschichte» 14 (Jan. 1965), pp. 41-61.

<sup>2</sup> Svet. *Ner. XXXII*: ... *tunc ut lege maiestatis facta dictaque omnia, quibus modo delator non de-  
asset, tenerentur...*

no, in cui vennero incriminati personaggi che avrebbero cercato di contrastare il dispotismo imperiale. Questo periodo buio si concluse quando il senato riacquistò la propria *libertas* sotto il breve principato di Nerva<sup>3</sup> e successivamente in età traianea<sup>4</sup>; infatti, in Plin. *Paneg.* XLII 1 si dice che precedentemente il fisco e l'erario si erano arricchiti non soltanto in base alle leggi Voconie e Giulie, ma soprattutto con l'incriminazione di lesa maestà, che era il solo e unico crimine di chi non aveva commesso crimini (*Locupletabant et fiscum et aerarium non tam Voconiae et Iuliae leges quam maiestatis singulare et unicum crimen eorum, qui crimine vacarent...*).

2. Lo studio inizia da una lettera di Plinio indirizzata al caro amico Voconio Romano<sup>5</sup>, in cui racconta le cause per cui Plinio serba rancore contro l'avvocato

<sup>3</sup> Dio Cass. LXVIII 1.2: καὶ ὁ Νέρους τοὺς τε κρινομένους ἐπ’ ἀσεβείᾳ ἀφῆκε καὶ τοὺς φεύγοντας κατήγαγε, τοὺς τε δούλους καὶ τοὺς ἐξελευθέρους τοὺς τοῖς δεσπόταις σφῶν ἐπιβουλεύσαντας πάντας ἀπέκτεινε...

<sup>4</sup> Traiano recise dalle radici la paura che essa suscitava; infatti, in Plin. *Ep.* X 82(86).1 l'imperatore risponde a una lettera di Plinio, specificando che lo scrittore era perfettamente al corrente della sua intenzione di non procurare l'ossequio alla sua persona ricorrendo alla paura e al terrore della gente o alle imputazioni di lesa maestà: *Potuisti non haerere, mi Secunde carissime, circa id, de quo me consulendum existimasti, cum propositum meum optime nosses non ex metu nec terrore hominum aut criminibus maiestatis reverentiam nomini meo adquiri.*

<sup>5</sup> Altre lettere indirizzate da Plinio a Voconio Romano si trovano in *Ep.* II 1, in cui racconta della morte di Verginio Rufo; in *Ep.* III 13 spiega al destinatario la difficoltà della redazione del Panegirico a Traiano, autorizzandolo ad annotare e correggere il testo; in *Ep.* VI 15 mette in dubbio la sanità mentale del giurista Giavoleno; in *Ep.* VI 33 chiede all'amico la revisione di un discorso in difesa di Azia Viriola che, diseredata dal padre, aveva agito di fronte ai centumviri per impugnare il testamento; in *Ep.* VIII 8 racconta all'amico della gita che aveva fatto alla fonte del Clitumno visitata dallo scrittore; in *Ep.* IX 7 gli illustra le sue ville sul lago di Como; in *Ep.* IX 28 dichiara d'aver ricevuto tre lettere da Voconio. Dati biografici su tale personaggio sono forniti dallo stesso Plinio in due lettere di raccomandazione: la prima, indirizzata al giurista Nerazio (nella sua veste di console come capo di un *exercitus amplissimus*) in *Ep.* II 13, per fargli avere una carica pubblica e la seconda all'imperatore Traiano in *Ep.* X 4, per ottenere la dignità senatoria che lo scrittore aveva richiesto pure precedentemente a Nerva. In tale lettera egli scrive che Voconio Romano aveva un patrimonio che gli permetteva di vivere comodamente e fare fronte a un tenore di vita consono alla dignità ambita (4.000.000 HS). Il padre apparteneva agli *equites*, la madre era una nobildonna sposata una seconda volta con un uomo a cui Voconio era molto affezionato. L'amico di Plinio era diventato *Flamen* nella *Hispania Citerior* ed era il suo compagno di studi di retorica a Roma. Voconio, così come Plinio, era un bravo scrittore (era pure revisore dei suoi scritti prima della pubblicazione) e abile nella pratica legale. Voconio Romano, siccome era padre di tre figli, ottenne dall'imperatore le prerogative corrispondenti al *ius trium liberorum*. Inoltre, da *Ep.* IX 28.1 sappiamo che scrisse una lettera a Plotina, recapitata all'imperatrice da Plinio, di contenuto ignoto. Sulla figura di Voconio Romano con un'analisi delle lettere indicate si vedano: S. MONTI,

M. Aquilio Regolo<sup>6</sup>, celebre accusatore sotto i regni di Nerone e Domiziano in Plin. *Ep. I 5.1*:

*Vidistine quemquam M. Regulo timidiorem, humiliorem post Domitiani mortem?  
Sub quo non minora flagitia commiserat quam sub Nerone, sed tectiora. Coepit  
vereri, ne sibi irascerer; nec fallebatur, irascebar.*

La lettera pliniana, redatta dopo la morte di Domiziano (96 d.C.) e forse nel breve periodo del regno di Nerva quando il senato riacquistò la *libertas* precedentemente persa<sup>7</sup>, contiene il riferimento alla nuova situazione in cui si trovava uno

*Studio sul problema cronologico di Plin. Ep. II.13*, «AFLN» 6 (1956), pp. 69-106; A. LIPPOLD, «*s.v.* Voconius Romanus», *RE* IX-A (1961), 698-704. Vd. pure: Spart. *Hadr.* IV 10; Dio Cass. LXIX 10 e Apuleio *Apol.* XI in cui l'autore afferma che la sua tomba recava l'iscrizione: *Lascivus versu, mente pudicus erat*.

<sup>6</sup> Oltre al brano trattato avremo occasione di riportare testi di Plinio che trattano di *M. Aquilius Regulus*; ad esempio, in *Ep. VI* 2 l'autore ricorda la grande qualità di Regolo come oratore, anche se in *Ep. IV* 7.3-4, senza mettere in dubbio la sua tenacia, dichiara il contrario: *...Imbecillum latus, os confusum, haesitans lingua, tardissima inventio, memoria nulla...*; in *Ep. II* 20.13 parla della sua ricchezza ottenuta attraverso ogni sorta di maneggi, ricordando diversi episodi in *Ep. II* 20.2-11, in cui il personaggio avrebbe commesso atti diretti a turbare la regolare manifestazione della volontà del testatore (su tale aspetto dobbiamo ricordare che in età adrianea saranno considerati come casi di indegnità fatti analoghi: rinvio, in merito, a un mio precedente lavoro Y. GONZÁLEZ ROLDÁN, *Il diritto ereditario in età adrianea. Legislazione imperiale e senatus consulta*, Bari 2014, pp. 266-267); in *Ep. II* 11, 22 narra l'intervento di Regolo nel processo a Mario Prisco; in *Ep. IV* 2 racconta del dolore di Regolo per la perdita del figlio; in *Ep. IV* 7 degli atti fatti da Regolo *ad memoriam* del figlio; in *Ep. I* 20.14, 15 Plinio spiega la differenza di metodo che esisteva nell'attività oratoria tra lui e Regolo, esercitata anche di fronte al tribunale dei centumviri in *Ep. I.5.11*. Episodi su Regolo in Tac. *Hist.* IV 42 (testo che sarà analizzato in seguito) in cui si narra della proposta in senato di instaurare un processo criminale contro di lui per il suo coinvolgimento come accusatore di illustri personaggi di età neroniana. Tac. *Dial.* XV cita Regolo (senza indicare il suo nome) mentre conversa con il fratello Vipstano Messalla. Inoltre, aspetti della sua vita in Mart. II 74.2.3 (in relazione al suo impatto nella società); I 12.82 e VII 31 (sulla sua villa); VI 10 (in relazione al suo arcaismo e conservatorismo); VI 38 (sull'amore verso il figlio, F. GREWING, *Martial. Buch VI. Ein Kommentar*, Göttingen 1997, pp. 269-270); I 111.1.2 (sulla sua morte); IV 16.6, V 28.6, V 63.4, VI 64.11 (sulle sue capacità oratorie); VI 38 (come avvocato di fronte al tribunale dei Centumviri); II 93, V 10.3, V 21.1; Dio Cass. LXIII 13.2 (come personaggio riconosciuto da Otone); sull'argomento: P. V. ROHDEN, *M. Aquilius Regulus*, «RE» II-1 (1895), 331; E. GROAG, *M. Aquilius Regulus*, «PIR», I, Berlin-Lipsia 1933, pp. 196-197; R. SYME, *Tacitus*, 1, Oxford 1958, pp. 100-111; J. HEURGON, *Les sortilèges d'un avocat sous Trajan*, in *Hommages à Marcel Renard*, I, Bruxelles 1969, pp. 443-448 con particolare attenzione a Plin. *Ep. VI* 2.2; R.J.A. TALBERT, *The Senate of Imperial Rome*, Princeton 1984, pp. 504-505; L. FANIZZA, *Delatori e accusatori. L'iniziativa nei processi di età imperiale*, Roma 1988, pp. 13-15; V. RUDICH, *Political dissidence under Nero. The price of dissimulation*, London-New York 1993, pp. 201-206.

<sup>7</sup> Un'epigrafe che si trovava in Campidoglio (in *CIL VI* 472) indicava: *Libertati ab imp. Nerva*

dei più importanti accusatori al tempo del dispotismo imperiale. Regolo era diventato timoroso e mostrava un portamento dimesso che contrastava con i suoi momenti di gloria, in cui era pronto a denunciare chiunque avesse avuto atteggiamenti considerati sovversivi, contrari alla *maiestas* imperiale. Lo scrittore presenta due momenti storici, chiaramente identificabili, in cui si attribuiscono a Regolo turpi e disonorevoli azioni che iniziano negli ultimi anni dell'età neroniana (67-68 d.C.)<sup>8</sup> e che si ripresentano in età domiziana (81-96 d.C.), sottolineando che, con l'ultimo Flavio, la sua ignominia sarebbe stata allo stesso livello che nel periodo precedente, ma più nascosta (*sed tectoria*), situazione per cui il *delator* avrebbe nutrito il fondato timore di essere odiato da Plinio (*coepit vereri*), come effettivamente accadeva (*nec fallebatur, irascebar*).

Lo stato psicologico di Regolo non consisteva semplicemente nel non essere gradito a Plinio; tale *odium* poteva costituire il motivo per un'eventuale richiesta in senato dell'istaurazione di un processo criminale contro di lui. Infatti, troviamo notizia in Plin. *Ep.* IX 13.4 che dopo la morte di Domiziano furono giustiziati diversi personaggi del regime precedente a causa dell'*inimicitia*:

*Ac primis quidem diebus redditae libertatis pro se quisque inimicos suos, dumtaxat minores, incondito turbidoque clamore postulaverat simul et oppresserat...*

In questa frase si ricorda che dal momento in cui prese il potere Nerva (*Ac primis quidem diebus redditae libertatis*) ognuno aveva iniziato ad accusare (*postulaverat*) con clamore disordinato e confuso i propri nemici, limitandosi a quelli meno potenti, e nello stesso tempo li aveva abbattuti (*et oppresserat*): si fa così riferimento all'avvio di giudizi criminali sommari senza indicazione, nelle fonti, che agli imputati fosse stata concessa la possibilità di ricorrere ad avvocati per patrocinare la propria difesa in giudizio.

Riguardo a tale episodio Dio Cass. LXVIII 1.3<sup>9</sup> racconta che il console Fron-

*Caesare Augusto... restitutae S.P.Q.R.* La data precisa sarebbe il mese di gennaio del 97 d.C., perché, come indica A.N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny*, Oxford 1966, p. 93, nella stessa lettera si menziona la cerimonia con cui il pretore inaugurava la sua magistratura (§11).

<sup>8</sup> Riteniamo che l'intervento di Regolo come accusatore sia iniziato negli ultimi due anni del regno di Nerone perché, negli *Annali* di Tacito, giunti a noi fino al racconto del 66 d.C., il *delator* non è menzionato, nonostante i *crimina* a cui aveva preso parte (quelli di Crasso e di Orfito). Tali processi sono menzionati in Tac. *Hist.* IV 42, passaggio che ricorda una seduta del Senato avvenuta nell'età di Vespasiano, quando Regolo era ancora un giovane questore.

<sup>9</sup> ταραχῆς οὖν γενομένης οὐ τῆς τυχούστης ἐκ τοῦ πάντας πάντων κατηγορεῖν, λέγεται Φρόντωνα τὸν ὑπατὸν εἰπεῖν ὡς κακὸν μέν ἐστιν αὐτοκράτορα ἔχειν ἐφ' οὐδὲν μηδενὶ μηδὲν ἔξεστι ποιεῖν, χειρὸν δὲ ἐφ' οὐδὲν πᾶσι πάντα. καὶ ὁ Νέρουνας ἀκούσας ταῦτα ἀπηγόρευσε τοῦ λοιποῦ γίνεσθαι τὰ τοιαῦτα. ἦν δὲ ὁ Νέρουνας ὑπό τε τοῦ γήρως καὶ ὑπὸ ἀρρωστίας, ἀφ' ἣς καὶ τὴν τροφὴν ἀεί.

tone si lamentasse del fatto che mentre in età domizianea non era lecito fare nulla a nessuno (senza il consenso del *princeps*), ancora peggio accadeva in questo momento storico, poiché sotto il nuovo imperatore si poteva fare di tutto a tutti. Di fronte a tale disappunto Nerva sospese i procedimenti criminali, così come si erano svolti fino a quel momento.

Plinio in tale periodo si trovava in una situazione delicata: la sua seconda moglie era morta e prudentemente preferiva aspettare che si calmassero le acque per formulare successivamente atti di accusa contro i propri nemici secondo le regole del *ius senatorium*, forse non contro Regolo<sup>10</sup>, che, nonostante l'odio che aveva nei suoi confronti, apprezzava molto come oratore (*Ep. VI* 2), ma contro un personaggio che sicuramente odiava di più, ossia Certo, l'accusatore di Elvidio<sup>11</sup>.

3. Per intendere cosa di preciso avesse fatto Regolo, uomo in origine povero e insignificante secondo le parole di Plinio, *Ep. II* 20.12 (*Adspice Regulum, qui ex paupere et tenui...*), per diventare un importante retore, dobbiamo tornare indietro nel tempo per riferire di una seduta del senato avvenuta nel 70 d.C. (data in cui era stata ripristinata la pace da Vespasiano dopo la caduta di Nerone), sotto il secondo consolato dello stesso Vespasiano e di Tito. La convocazione ai *patres* fu fatta da Domiziano che assunse la carica di pretore urbano in assenza del nuovo *princeps* e del suo primogenito; in tale occasione il senato, su iniziativa dei senatori più autorevoli, formulò un giuramento che i suoi membri avrebbero dovuto pronunciare, invocando la divinità a testimonianza del fatto di non avere ottenuto un *praemium* o una carica come conseguenza della rovina di un cittadino e i senatori colpevoli di tali azioni giurarono il falso (*Tac. Hist. IV* 41<sup>12</sup>).

<sup>10</sup> Alla fine in Plin. *Ep. I* 5.15 lo scrittore riconosce che Regolo non è facile da abbattere, poiché è facoltoso e turbolento (*locuples, factiosus*), ossequiato da molti e temuto da un numero ancora maggiore; comunque, avrebbe riflettuto in merito, dopo aver consultato il senatore Giunio Maurico a motivo della sua autorevolezza.

<sup>11</sup> In Plin. *Ep. IX* 13.4 lo scrittore dichiara: *Ego et modestius et constantius arbitratus immanissimum reum non communi temporum invidia, sed proprio crimine urgere, cum iam satis primus ille impetus defremuisset et languidior in dies ira ad iustitiam redisset, quamquam tum maxime tristis amissa nuper uxore...* Per completezza dobbiamo indicare che il processo che stava macchinando contro Certo, uomo potente, non andò a buon fine, come si ricorda in *Ep. IX* 13.6-26; infatti, sembra che Nerva avesse giurato che non sarebbe stato più condannato a morte nessun senatore che avesse collaborato con il regime precedente come accusatore in materia di *maiestas* (Dio Cass. LXVIII 2.3); infatti, nella stessa lettera di Plin. *Ep. IX* 13.7 un senatore, senza indicare il nome, avrebbe detto: *salvi simus, qui supersumus*.

<sup>12</sup> *Senatus inchoantibus primoribus ius iurandum concepit, quo certatim omnes magistratus, ceteri, ut sententiam rogabantur, deos testes advocabant nihil ope sua factum, quo cuiusquam salus laederetur, neque se praemium aut honorem ex calamitate civium cepisse...*

In Tac. *Hist.* IV 42 si racconta della proposta, occorsa nella stessa seduta del senato, di instaurare un processo criminale contro *Regulus* poiché nella sua veste di questore risultava coinvolto come accusatore di illustri personaggi di età neroniana.

1. *Magnam eo die pietatis eloquentiaeque famam Vipstanus Messalla adeptus est, nondum senatoria aetate, ausus pro fratre Aquilio Regulo deprecari. Regulum subversa Crassorum et Orfiti domus in summum odium extulerat: sponte accusationem suscepisse iuvenis admodum, nec depellendi periculi sed in spem potentiae videbatur. et Sulpicia Praetextata Crassi uxor quattuorque liberi, si cognosceret senatus, ultores aderant.*

Vipstano Messalla<sup>13</sup>, giovane fratelloastro di Regolo, intervenne in sua difesa e la sua arringa gli procurò, secondo Tacito, una grande fama per la *pietas* nell'intercedere a favore del fratelloastro e l'*eloquentia*. Il fatto criminoso di Regolo era molto grave, perché aveva provocato la rovina di due importanti famiglie di nobili origini, come era quella a cui facevano capo i consoli del 64 d.C. *Marcus Licinius Crassus Frugi*<sup>14</sup> e del 51 d.C. *Servius Cornelius Scipio Salvidenus Or-*

<sup>13</sup> Probabilmente collegato al famoso militare e scrittore di età augustea *M. Valerius Messalla Corvinus* e forse figlio di *Vipstanus Messalla* console suffetto nel 48 d.C.; la madre si era sposata due volte, la prima con un *Aquilier* da cui nacque il suo fratelloastro maggiore Aquilio Regolo come indica R. HANSLIK, *Vipstanus Messalla*, «RE» IX-A (1961), 170-172. Personaggio ammirato da Tacito come dimostra in *Hist.* III 9.3, in cui si racconta il periodo della guerra civile dopo la morte di Nerone; in tale episodio storico Vipstano Messalla nella sua veste di *tribunus militum* comandava la legione settima Claudiana e a riguardo lo scrittore afferma di lui: *claris maioribus, egregius ipse et qui solus ad id bellum artes bonas attulisset...* Tale personaggio è stata la fonte diretta di Tacito su tale argomento; infatti, Tac. *Hist.* III 25 testimonia come un figlio uccise il proprio padre in combattimento nel periodo della guerra civile dopo la caduta di Nerone: *Eo notabilior caedes fuit, quia filius patrem interfecit. Rem nominaque auctore Vipstano Messalla tradam*; un altro episodio è in Tac. *Hist.* III 28: *Hormine id ingenium, ut Messalla tradit...* Sulla presente guerra fraticida vd. R. SYME 1, *op. cit.*, pp. 176-190. Per ultimo il *Dialogus de oratoribus* di Tacito include come interlocutore Vipstano Messalla (a partire da Tac. *Dial.* XIV), il quale sostiene la tesi che esiste un'abisale differenza di qualità tra l'oratoria repubblicana e l'attuale.

<sup>14</sup> *Marcus Licinius Crassus Frugi*, console ordinario insieme a *C. Laecanius Bassus* nel 64 d.C. (C.I.L. 16.5), era nobile per duplice ascendenza poiché figlio del console del 27 d.C. M. Crasso e di Scribonia e aveva avuto tre fratelli e due sorelle (Octavia e Antonia) tra cui Pisone (che aveva appoggiato Galba e poi era stato ucciso dagli addetti di Otone), Magno (ucciso da Claudio come si legge in Tac. *Hist.* I 14 e I 48) e di Crasso Scriboniano (condannato a morte nel 70 d.C. sotto il regno di Vespasiano). Crasso si era sposato con Sulpicia Pretestata e avevano generato quattro figli. Sull'argomento si veda: E. GROAG, *Frugi*, «RE» VII-1, Stuttgart, 1910, 121; A. STEIN, *Crassus*, «PIR» II, Berlin-Lipsia 1936, p. 383; R. SYME 1, *op. cit.*, pp. 385-386; L. PETERSEN, *M. Licinius Crassus Frugi*, «PIR» V.1, Berlin 1970, pp. 39-40; P.A. GALLIVAN, *Comments on the Fasti for the Reign of Nero*, «The Classical Quarterly» 24 (Dec. 1974), p. 292. V. RUDICH, *op. cit.*, pp. 202-

*fitus*<sup>15</sup>, suscitando nei *patres* un odio terribile. La sua ambizione era eccessiva, intentava le accuse senza fondamento nonostante la giovane età con la speranza di ottenere potere. Su questo punto vengono in mente le parole di Plin. *Ep.* IX 13.2 che, senza citare Regolo, indica lo scandalo per il quale un senatore ancora non all'apice del *cursus honorum* era stato in grado di spingersi contro un console: ...*Porro inter multa scelera multorum nullum atrocius videbatur, quam quod in senatu senator senatori, praetorius consulari, reo iudex manus intulisset.*

Nel testo dobbiamo considerare pure il console *suffectus* del 46 d.C., *Q. Sulpicius Camerinus*<sup>16</sup>, padre di Sulpicia Pretextata e moglie di Crasso, processato e condannato per lo stesso motivo di Crasso e Orfito nel 67 d.C. con l'intervento di Regolo, come si trova in Plin. *Ep.* I 5.3<sup>17</sup>. Abbiamo notizia di questo processo in Dio Cass. LXII 18.2 che, senza citare Regolo, afferma che sarebbe stato un liberto di nome *Helius*, amministratore dei beni del principe in Asia (Tac. *Ann.* XIII 1), a causare la morte di Camerino e del figlio, poiché non avevano rinunciato al proprio titolo di *Pythicus* ricevuto dai propri antenati. L'affronto a Nerone sarebbe avvenuto per il fatto che in tale data il principe si era recato in Grecia e aveva partecipato a diversi concorsi, ottenendo lo stesso titolo grazie alle sue vittorie 'pitiche'<sup>18</sup>. Probabilmente Tacito nella locuzione *domus Crassorum* include

203 presenta l'ipotesi di collegare la condanna di Crasso con quella di *Sulpicius Camerinus Pythicus*, padre di sua moglie ma, come l'autore sottolinea, tale tesi è soltanto una speculazione.

<sup>15</sup> *Ser. Cornelius (Scipio) Salvidienus Orfitus* fu console ordinario insieme a Claudio nel 51 d.C. (Tac. *Ann.* XII 41) e propose in età neroniana di cambiare il nome del mese di giugno in Germanico come si legge in Tac. *Ann.* XVI 12. La causa dell'accusa forse fu la locazione di tre *tabernae* di casa sua vicine al foro ai rappresentanti della città, come si ricorda in Svet. *Ner.* XXXVII (e, senza l'indicazione del suo nome in Dio Cass. LXII 27.1), ma non abbiamo nessuna informazione per determinare la *ratio* per cui tale fatto sarebbe stato considerato un affronto al principe. Tra i suoi discendenti troviamo un console del 149 d.C., sotto il regno di Antonino Pio, e un altro *vir clarissimus* nell'età di Diocleziano. Sull'argomento vedere: E. GROAG, *Ser. Cornelius (Scipio) Salvidienus Orfitus*, «PIR» II, Berlin-Lipsia 1936, pp. 357-358 e V. RUDICH, *op. cit.*, p. 199.

<sup>16</sup> Sull'argomento F. MILTNER, *Q. Sulpicius Camerinus*, «PIR» IV-A-1, Stuttgart 1931, pp. 745-746. Q. Sulpicio Camerino fu Proconsole della provincia d'Africa nel 56 o 57 d.C. e poi fu denunciato dai provinciali per atti di crudeltà nel 58 d.C., ma Nerone assolse l'imputato poiché c'erano pochi privati a sostenere l'accusa (Tac. *Ann.* XIII 52). Secondo M.T. GRIFFIN, *Nero. The End of a Dynasty*, London 1984, p. 252, n. 89, Tacito non parlava della colpevolezza di Camerino, poiché lo scrittore sarebbe stato 'ammorbidito' (softened) della sua sentenza di morte; ma secondo noi non è stato così, il narratore chiaramente spiega che l'accusa ebbe poca forza, poiché era stata fatta da un gruppo di provinciali poco numeroso.

<sup>17</sup> *Agnoscis eloquentiam Reguli. Lacerat Herennium Senecionem tam intemperanter quidem, ut dixerit ei Mettius Carus: «quid tibi cum meis mortuis? Numquid ego Crasso aut Camerino molestus sum?» Quos ille sub Nerone accusaverat.*

<sup>18</sup> Quint. *Inst.* I 6.31 spiega che l'analisi etimologica delle parole di origine greca richiede molta erudizione, includendo tra i diversi lemmi quello di *Pythicus*: *Continet autem in se multam*

anche Camerino padre di Sulpicia Pretextata, la quale, se il senato avesse saputo della causa, avrebbe aderito alla stessa insieme ai suoi quattro figli, nipoti di Camerino. Comunque dobbiamo sottolineare che l'accusa contro il console fu fatta da *Helius* e, sebbene Regolo avesse spinto per la condanna a morte, il suo ruolo in questo preciso processo non fu quello di *delator*, ma di coadiuvante nella causa.

Eccessiva era stata la bramosia di successo di Regolo e, nel caso in cui fosse stato condannato, sarebbe stata riabilitata la memoria di *Crassus*, *Camerinus* e *Orfitus*. Ciò avrebbe comportato, inoltre, che i beni confiscati<sup>19</sup> fossero rivendicati dai loro eredi; infatti, nel brano si ricorda che la moglie di Crasso, Sulpicia, e i quattro figli sarebbero stati pronti a partecipare (naturalmente attraverso i propri avvocati) come parte lesa alla *cognitio senatus: et Sulpicia Praetextata Crassi uxor quattuorque liberi, si cognosceret senatus, ultiores aderant*.

Continuando l'analisi di Tac. *Hist.* IV 42, si osserva che Curzio Montano<sup>20</sup> sarebbe intervenuto mediante un'oratio pretendendo la *cognitio* dal senato, per punire le azioni di Regolo, motivate dalla bramosità di potere:

2. *igitur Messalla non causam neque reum tueri, sed periculis fratris semet opponens flexerat quosdam. occurrit truci oratione Curtius Montanus, eo usque progressus, ut post caedem Galbae datam interfectori Pisonis pecuniam a Regulo adpetitumque morsu Pisonis caput obiectaret.*

Certamente Messalla avrebbe assunto un compito difficile nel difendere il fratelloastro<sup>21</sup>, e nel testo si precisa che non si prendeva cura della causa o difendeva

*eruditionem, sive ex Graecis orta tractemus... Pythici?.* Sull'argomento vedere N. ALMAZOVA, *When was the Pythian Nome Performed?*, «Hyperboreus» 20 (2014), pp. 56-91. Forse le vittorie 'pitiche' di Nerone indicate da Cassio Dione corrispondono al momento storico in cui il principe si trovava in Grecia; infatti, nel 67 d.C., si ricorda la sua partecipazione ai giochi Istmici (Svet. *Ner.* XXIV) e sicuramente pure ai giochi pitici poiché, come si indica in Svet. *Ner.* XXIII, l'imperatore ordinò di raggruppare nello stesso anno tutte le gare che si tengono in anni diversi: *Nam et quae diversissimorum temporum sunt, cogi in unum annum, quibusdam etiam iteralis...*

<sup>19</sup> La condanna per il *crimen maiestatis* era la morte e la confisca del patrimonio (*ademptio bonorum*). Sull'argomento vd. V. GIUFFRÉ, *La repressione criminale nell'esperienza romana*<sup>3</sup>, Napoli 1993, p. 142-143; ma, nel caso in cui fossero state riabilitate le memorie delle vittime del regime precedente, si poteva concedere come indica FANIZZA, *op.cit.*, p. 28, la *gratia* o la *restitutio in integrum* e inoltre sarebbero stati puniti i delatori.

<sup>20</sup> Curzio Montano chiese in senato che fosse celebrata la memoria di Lucio Calpurnio Pisone Frugi Liciniano, che aveva appoggiato Galba nella guerra civile (68-69 d.C.) dopo la caduta di Nerone (Tac. *Hist.* IV 40) e che era stato ucciso fuori dal tempio di Vesta, in cui si nascondeva, da Sulpicio Floro (un soldato delle coorti britanniche che aveva ricevuto da Galba la cittadinanza) e Stazio Murco (una guardia del corpo), mandati da Otone (episodio ricordato in Tac. *Hist.* I 43). Su questo personaggio E. GROAG, *op.cit.*, p. 393 e R. SYME 1, *op.cit.*, p. 188.

<sup>21</sup> Infatti, come si legge in Quint. *Inst.* III 6.20 la difesa avrebbe dovuto contrastare l'accusa

l'imputato, ma si opponeva al pericolo di Regolo, come se fosse lui stesso a dover persuadere qualcuno; ma l'intervento di Curzio Montano mediante un'aspra *oratio* si spinge pure a fatti avvenuti dopo la caduta di Nerone, rinfacciando che, in piena guerra civile, abbattuto Galba (69 d.C.), Regolo consegnò denaro all'assassino di Pisone, fratello di Crasso (che aveva appoggiato Galba e poi era stato ucciso dagli addetti di Otone) *adpetitumque morsu Pisonis caput obiectaret*<sup>22</sup>.

In relazione a quest'ultimo punto possiamo considerare due chiavi di lettura, la prima, che effettivamente Regolo abbia corrotto il corpo di Pisone ma senza mordere la testa, per evitare che il cadavere potesse avere un *iustum sepulchrum*, corrompendo l'anima del personaggio e distruggendo così la sua memoria<sup>23</sup> e la seconda, più plausibile, che quest'ultimo dato sia di dubbia veridicità, menzionato dal retore come stratagemma per impressionare i senatori in senso negativo contro Regolo, così da evitare la distrazione causata dall'atto di coraggio del suo difensore<sup>24</sup>; sembra, infatti, più un racconto orrido e inverosimile usato nelle scuole di retorica per colpire l'attenzione del pubblico, che ricorda, ad esempio, la declamazione pseudo-quintiliana dei *cadaveribus pasti*<sup>25</sup>. L'oratore nel suo discorso riportato da Tacito non torna a parlare più né del denaro dato all'assassino di Pisone

in tre modi: *ut fecisti, non feci, aut recte feci*. Siccome era evidente che Regolo aveva fatto condannare a morte Crasso e Orfito, *Vipstanus Messalla* soltanto avrebbe potuto difendere l'accusato mediante argomenti in cui si dimostrasse che la sua partecipazione a tali processi era stata legittima, ma nessuno dei senatori sopravvissuti a Nerone avrebbero considerato valida tale scusa.

<sup>22</sup> Sicuramente Pisone odiava Regolo per la morte del fratello e, infatti, così leggiamo in Plin. Ep. II 20.2, in relazione a un episodio che sembra assurdo: Regolo si presentò a casa della moglie di Pisone che si trovava in punto di morte nonostante fosse odiato dal marito (*marito inimicissimus*), per ingannarla con la notizia che sarebbe guarita per motivi cosmici 'ti trovi nell'età climaterica', per farsi nominare in tale modo legatario in un codicillo.

<sup>23</sup> Sull'argomento G. PURPURA, *La sorte del debitore oltre la morte*. Nihil inter mortem distat et sortem (Ambrogio, De Tobia X, 36-37), «*Juris Antiqui Historia*» 1 (2009), pp. 41-60.

<sup>24</sup> Infatti, dopo il discorso pronunciato da Messalla, che forse aveva colpito il senato per la sua *pietas* e *eloquentia* nell'intercedere a favore del fratellastro (così vuole far credere Tacito), era fondamentale per Curzio Montano far cambiare opinione ai *patres*, stemperando, sminuendo e disprezzando tale arringa. Una strategia retorica seguita da Cicerone nella difesa di Ligario, come si legge in Quint. *Inst. Orat.* IV.1.38: *Dixit enim adversarius et fortasse persuasit: nobis opus est eius diversa opinione, quae mutari non potest, nisi illum fecerimus ad ea, quae dicemus, docilem et intentum. Quid ergo est? Inminuenda quaedam et levanda et quasi contemnenda esse consentio ad remittendam intentionem iudicis, quam adversario praestat, ut fecit pro Ligario Cicero.*

<sup>25</sup> Si riscontra un'analogia con la declamazione pseudo-quintiliana dei *cadaveribus pasti* in Ps. Quint. *Decl. Mai.* XII, in cui si racconta la storia dei cittadini che si cibarono dei cadaveri della propria gente; ad esempio, in 27.1: *Etiam si qua alienis membris inprimunt dentem, mutuo tamen laniatu abstinent, nec est ulla supra terras adeo rabiosa belua, cui non imago sua sancta sit*. Sull'argomento A. STRAMAGLIA, [Quintiliano] *La città che si cibò dei suoi cadaveri* (*Declamazioni maggiori*, 12), Cassino 2002, pp. 13-30 e dello stesso autore *Come è fatta una declamazione? Una lettura dei cadaveribus pasti* (Ps. Quint. Decl. Mai. 12, *Camenae* 23 (marzo 2019), pp. 1-12).

(a quale degli assassini? Sulpicio Floro o Stazio Murco?<sup>26</sup>) e nemmeno del morso al capo, limitandosi soltanto all'*exordium* dell'*oratio*, a introdurre l'argomento, come si legge nello stesso brano di Tacito:

3. «*hoc certe*» inquit «*Nero non coegit, nec dignitatem aut salutem illa saevitia redemisti. sane toleremus istorum defensiones, qui perdere alios quam periclitari ipsi maluerunt: te securum reliquerat exul pater et divisa inter creditores bona, nondum honorum capax aetas, nihil quod ex te concupisceret Nero, nihil quod timeret.*

L'oratore, entrando in materia, incorpora nel suo discorso un argomento retorico comparativo indicando che piuttosto propende per la difesa, in via ipotetica, degli individui i quali intendono difendersi dal pericolo rovinando altre persone (*sane toleremus... maluerunt<sup>27</sup>*); fatto già di per sé riprovevole, e non i fatti criminosi di Regolo, che a causa della giovane età ancora non poteva ambire a cariche pubbliche (*nondum honorum capax aetas*), per cui senza un ruolo di responsabilità nessun pericolo poteva temere da Nerone. L'oratore si serve di tale argomento, per dimostrare in senato l'urgenza di procedere contro Regolo, i fatti sono conosciuti da tutti e non ha nessuna scusa. Non sappiamo chi fu il primo dei senatori a richiedere il rinvio a giudizio di Regolo (*postulatio* o *delatio*), poiché chiaramente l'arringa di Curzio Montano è successiva all'intervento di Messalla, ma forse tale pretesa fu dello stesso Curzio Montano.

Sembra che l'atto di accusa non abbia seguito le regole di procedura che esistevano in età neroniana, poiché l'accusatore, in forma orale, proponeva ai *patres* (e non al principe) d'avviare la *cognitio* dopo il giuramento di non avere causato la rovina dei concittadini in cambio di premi e onori (Tac. *Hist.* IV 41); infatti, dopo la pronuncia dell'*oratio* contro Regolo anche Elvidio Prisco cercò di abbattere Eprio Marcello senza l'adempimento dei requisiti di forma: *Tanto cum adsensu*

<sup>26</sup> Tac. *Hist.* I 43: ...*Piso in aedem Vestae pervasit, exceptusque misericordia publici servi et contubernio eius abditus non religione nec caerimoniis, sed latebra imminens exitium differebat, cum advenere missu Othonis nominatim in caedem eius ardentis Sulpicius Florus e Britannicis cohortibus, nuper a Galba civitate donatus, et Statius Murcus speculator, a quibus protractus Piso in foribus templi trucidatur.*

<sup>27</sup> Secondo V. RUDICH, *op.cit.*, pp. 204-205 da tale frase si evince che la finalità dell'udienza era quella di condonare i *delatores* per un motivo di autoconservazione della stessa assemblea, accettandosi la giustificazione fornita da Curzio Montano, ma nel caso di Regolo non si poteva applicare tale presupposto. Non condividiamo la sua tesi poiché, secondo il nostro parere, l'amnistia fu un evento premeditato con anticipo da Vespasiano, per salvare la vita del fratello di Messalla e in questo modo ringraziarlo per l'appoggio fornito alla conquista del potere, ma nella totale ignoranza dei *patres*; infatti, se la finalità dei senatori fosse stata l'amnistia, non si potrebbe spiegare la ragione per cui dopo l'entusiasmo per l'intervento di Curzio Montano fosse stato richiesto da Elvidio Prisco un processo contro Eprio Marcello.

*senatus auditus est Montanus, ut spem caperet Helvidius posse etiam Marcellum prosterne* (Tac. *Hist.* IV 43). La ragione di tale procedura ‘anomala’ è dovuta al momento di transizione vissuto nel 70 d.C., dopo che fu ripristinata la pace con Vespasiano, come accadde pure all’inizio del regno di Nerva con la morte di Domiziano<sup>28</sup>.

Stupisce che Regolo, con piena certezza che dopo la caduta di Nerone sarebbe stato incriminato<sup>29</sup>, non abbia considerato tale circostanza e abbia incaricato un giovane oratore senza esperienza ad assumere la sua difesa per evitare che la domanda fosse ritenuta ammissibile (*receptio*): sarà stata una mossa strategica per provocare la *pietas*<sup>30</sup>? Probabilmente fu così, ma dobbiamo ricordare che Regolo aveva già dimostrato una grande furbizia e difficilmente sarebbe rimasto senza un piano d’emergenza; vogliamo soltanto far notare che il fratellastro non era così sprovvveduto come può sembrare; infatti, aveva svolto un ruolo da protagonista tra il 68-69 d.C., poiché era stato *tribunus militum, claris maioribus, egregius ipse et qui solus ad id bellum artes bonas attulisset* (Tac. *Hist.* III 9.3), comandante della legione settima Claudiana (una delle tre legioni della Mesia), pilastro per permettere a Vespasiano di diventare *princeps* (Tac. *Hist.* II 85).

Mancano notizie del padre di Regolo di nome *Aquilier*; sappiamo soltanto che la madre si era risposata con un personaggio di nobili origini (*Vipstanus Messalla*, console suffetto nel 48 d.C. e discendente del famoso militare e scrittore di età augustea *M. Valerius Messalla Corvinus*); tuttavia, un uomo appartenente alla *nobilitas* com’era il caso del patrigno di Regolo, si sarebbe sposato con una donna

<sup>28</sup> Sullo svolgimento della *cognitio senatus* informa F. DE MARINI AVONZO, *La funzione giurisdizionale del senato romano*, Milano 1957, pp. 79-120 che «presentata formalmente l’accusa per mezzo della *delatio*, essa doveva essere accettata dal magistrato. Nelle fonti si trovano documentati due diversi modi di procedere a questa *receptio inter reos*: talvolta essa era discussa da tutto il senato, talaltra il console decideva da solo sull’ammissibilità della domanda». Come si vedrà più avanti, nel caso di *crimen maiestatis* in età neroniana l’accusa si faceva per iscritto ed era lo stesso *princeps* a decidere sull’ammissibilità della domanda. In tale processo inquisitorio si procedeva anche sulla base dell’accusa di un privato: ma questa accusa era una mera denuncia, il processo aveva inizio solo se il magistrato (nel nostro caso il principe), ritenendola fondata, decideva di instaurare il giudizio: «altrimenti l’accusa, di per sé, non mette in moto il meccanismo della persecuzione criminale», come indica in relazione alle *cognitiones* B. SANTALUCIA, *Accusatio e inquisitio nel processo penale romano di età imperiale*, «Seminarios Complutenses de derecho romano» 14 (2002), pp. 179-194

<sup>29</sup> Infatti, nello stesso brano Tac. *Hist.* IV 42 si menziona alla fine il fatto che dopo la morte di Nerone il Senato aveva deciso di punire i delatori e i loro complici: *...nec iam ille senatus sumus, qui occiso Nerone delatores et ministros more maiorum puniendos flagitabat...*

<sup>30</sup> Non è da escludersi del tutto, perché Regolo era un retore e sapeva che compito dell’oratore è persuadere; la giovinezza del fratellastro avrebbe ispirato pietà ai *patres*, influenzando il verdetto a proprio vantaggio, come indicava Cicerone citato in Quint. *Inst.* II 15.5: *Cicero pluribus locis scripsit officium oratoris esse «dicere adposite ad persuadendum»*.

divorziata o vedova che non aveva la stessa *dignitas*, madre di un giovane umile? Tale ipotesi sembra improbabile, poiché, come commenta Fiori<sup>31</sup>, ‘la preoccupazione dei romani è quella di bilanciare le *dignitates* dei soggetti coinvolti nel rapporto’. La madre di Regolo era una *clarissima femina* poiché il secondo marito era un *vir clarissimus*<sup>32</sup>, situazione per cui sembra probabile che il primo marito abbia avuto la stessa dignità o almeno che appartenesse all’ordo equestre.

Se il padre di Regolo fosse stato un *equester* dovremmo supporre che il retore fosse entrato nell’ordine senatorio per concessione imperiale, grazie al suo intervento come delatore di Crasso e Orfito; infatti, esistono casi in cui il *princeps* concede tale privilegio agli accusatori di personaggi di alto prestigio, ad esempio, quando il cavaliere romano Ostorio Sabino, accusatore di Sorano, oltre un milione e duecento mila sesterzi ricevuti come premio, ottenne pure le insegne di questore, come si legge in Tac. *Ann.* XVI 33: ... *Ostorio duodecies et quaestoria insignia tribuuntur*. Tale ipotesi non trova però conferma nelle fonti; infatti, sembra poco probabile che Plinio, molto attento a sottolineare gli aspetti negativi della vita di Regolo, si fosse dimenticato di un dato così importante, che avrebbe concesso al lettore della sua opera più elementi per provare disprezzo verso l’accusatore di Crasso e Orfito. In conclusione, salvo prova contraria, sembra opportuno ritenere che il padre di Regolo facesse parte dell’ordo senatorio e che poi fosse caduto in disgrazia, come vedremo in seguito.

Grazie alla frase *te securum reliquerat exul<sup>33</sup> pater et divisa inter creditores bona...* si può comprendere la ragione per cui il padre di Regolo avrebbe perso la sua fortuna: era stato mandato in esilio e i suoi beni erano stati divisi tra i creditori. Rimangono tanti dubbi sul processo criminale a cui fu sottoposto il padre di Regolo e soprattutto il periodo in cui ciò sarebbe accaduto; noi potremmo considerare l’ipotesi che *Aquiler* fosse stato condannato prima che Nerone diventasse principe (durante i regni di Caligola o Claudio?); in questo modo si spiegherebbe perché *Regulus*, prima della sua attività di delatore, si trovasse in estrema povertà.

Curzio Montano nell’*oratio* riportata in Tac. *Hist.* IV 42 rimprovera a Regolo la sua attività di accusatore di Crasso e Orfito in questi termini:

<sup>31</sup> R. FIORI, *La struttura del matrimonio romano*, «BIDR» 105 (2011), p. 202.

<sup>32</sup> Come attesta D. 1.9.8 (Ulp. 6 *fideic.*): *Feminae nuptiae clarissimis personis clarissimarum personarum appellatione continentur...*; D.1.9.1.1 (Ulp. 62 *ad edict.*): *Consulares autem feminas dicimus consularium uxores...* Sull’argomento F. NASTI, *Riflessioni sui matrimoni diseguali delle clarissimae feminae fra II e III sec. D.C.*, in *Studi in onore di L. Labruna*, 6, Napoli 2007, pp. 3739-3763.

<sup>33</sup> Il termine *exsul* indica una proscrizione dopo una accusa criminale, come nel caso di Nerone che avrebbe proscritto la moglie Ottavia, confinandola nell’isola di Pandataria (Ventotene): ... *eaque sibi comperta edicto memorat insulaque Pandateria Octaviam claudit. Non alia exul visentium oculos maiore misericordia affecit...*

4. *libidine sanguinis et hiatu praemiorum ignotum adhuc ingenium et nullis defensionibus expertum caede nobili imbuisti, cum ex funere rei publicae raptis consularibus spoliis, septuagiens sestertio saginatus et sacerdotio fulgens innoxios pueros, inlustres senes, conspicuas feminas eadem ruina prosterneres, cum segnitiem Neronis incusares, quod per singulas domos seque et delatores fatigaret: posse universum senatum una voce subverti.*

Che Regolo abbia agito contro *Crassus* e *Orfitus* per desiderio di sangue e avidità di premi, consistenti in sette milioni di sesterzi, e che dopo si fossero prodotte le conseguenze nefaste che gli attribuisce l'oratore, usando una elegante retorica che ricorda Cicerone (*funus rei publicae*<sup>34</sup>), funzionale a convincere i *patres* della malvagità delle azioni del giovane questore, ci fa pensare che, forse, tali atti non siano dovuti soltanto a ragioni economiche, anche se l'indigenza in cui si trovava Regolo all'inizio del principato di Nerone sicuramente era una motivazione valida.

La ragione di fondo per cui un giovane all'inizio del *cursus honorum* senza nessuna autorità incrimina due importanti personaggi si può trovare forse nella stessa *oratio* di Curzio Montano, quando dichiara «La sentenza di proscrizione contro tuo padre è stata decisa, tu, Regolo, non sei stato incriminato, perciò, potevi stare tranquillo! I beni di tuo padre sono stati divisi tra i *creditores*». Su quest'ultimo punto dobbiamo sottolineare che prima dell'età traiana i beni dei relegati venivano confiscati dal fisco, come indica lo stesso Traiano in un rescritto riportato in Pomp. 4 *ad Sab.* (D. 48.22.1): *Caput ex rescripto divi Traiani ad Didium Secundum: 'Scio relegatorum bona avaritia superiorum temporum fisco vindicata...'* ma comunque Regolo non avrebbe dovuto far fronte ai creditori del padre, poiché il patrimonio di *Aquilier* sarebbe stato diviso tra di loro<sup>35</sup>.

Se consideriamo l'ipotesi (difficile da provare) che gli accusatori del padre fossero stati *Crassus* e *Orfitus* si presenta una spiegazione al grave affronto di Regolo: la sua incriminazione non sarebbe stata fondata soltanto sull'ambizione, ma so-

<sup>34</sup> La conoscenza di Cicerone da parte dell'oratore risulta evidente; infatti, come leggiamo pure in Quint. *Inst.* II 5.16, i maestri di retorica proponevano agli allievi la lettura delle orazioni di Cicerone e Demostene. Quintiliano spiega che Cicerone è molto chiaro e gradito ai principianti in Quint. *Inst.* II.5.20. Sicuramente Curzio Montano, imparando a memoria i testi di Cicerone, aveva assimilato il suo stile, come accadeva normalmente nelle scuole di retorica (Quint. *Inst.* II 8.3-4). Riportiamo il brano che riteniamo più rappresentativo di Cicerone su questo raffronto in Cic. *Dom.* XLII: ...*Video enim quosdam clarissimos viros, principes civitatis, aliquot locis iudicasse te cum plebe iure agere potuisse; qui etiam de me ipso, cum tua rogatione funere elatam rem publicam esse dicerent, tamen id funus, etsi miserum atque acerbum fuisse, iure indictum esse dicebant; quod de me civi ita de re publica merito tulisses, funus te indixisse rei publicae, quod salvis auspiciis tulisses, iure egisse dicebant...* Altri testi possono essere consultatati nell'opera di B. WALTERS, *The Deaths of the Republic. Imagery of the Body Politic in Ciceronian Rome*, Oxford 2020, p. 85.

<sup>35</sup>Sull'argomento vedere: V. RUDICH, *op. cit.*, p. 202.

prattutto sull'*odium* che aveva verso i consoli. Su questo punto Curzio Montano indica due moventi di Regolo (*Libidine sanguinis et hiatu praemiorum*) ma, in relazione al primo movente, possiamo chiederci se un uomo assetato di sangue non agisca ispirato soprattutto da un bisogno primario di vendicarsi di un torto. Se fosse vera tale ipotesi, Vipstano Messalla nella sua arringa avrebbe potuto parlare delle sventure passate del nostro personaggio dopo la sentenza di proscrizione del genitore, cercando così di suscitare *commiseratio* nei *patres* ed evitare in questo modo che la domanda venisse accolta (*senatum remittere*), suscitando meno ostilità e, sebbene il fratellastro non potesse negare le colpe di Regolo, almeno i suoi atti sarebbero apparsi meno gravi o commessi con intenzione diversa, correggibili con il pentimento, applicandosi uno stratagemma retorico ricordato da Quintiliano<sup>36</sup>.

Soltanto con la nostra tesi crediamo che il fratellastro avrebbe potuto difendere un giovane crudele, ambizioso e forse vendicativo che aveva ottenuto sette milioni di sesterzi, rovinando persone illustri. Regolo approfitta del momento storico in cui si trova, Nerone ha totale sfiducia nei senatori che non si piegano al suo dispotismo dopo la congiura di Pisone; ma dobbiamo considerare un fatto importante: in questo periodo storico non basta una semplice denuncia per far scattare la collera del *princeps*, come si può pensare. Per dare inizio a un processo criminale era necessaria una valutazione attenta dell'accusa da parte dello stesso Nerone, per determinare se, a suo avviso, si fosse dovuto procedere contro gli imputati; infatti, nello stesso testo è riportato che Curzio Montano avrebbe detto: *...cum segnitiem Neronis incusares, quod per singulas domos seque et delatores fatigaret: posse universum senatum una voce subverti.*

Da questa frase si evince che avviare un processo criminale per motivi di lesa *maiestas* richiedeva prima di tutto un'analisi accurata da parte del *princeps* delle prove fornite dall'accusatore; infatti, Regolo si era lamentato (*incusares*) della lenchezza (*segnitiem*) di Nerone, evidentemente perché prima che fosse presentata la *delatio* in senato si richiedeva il nullaosta del principe perché fosse indagata la questione; inoltre, attesta Tac. *Hist.* IV 41 che negli archivi imperiali si trovava la documentazione, attraverso cui si poteva conoscere chi ciascun accusatore avesse cercato di incriminare<sup>37</sup>. In questo testo mancano elementi per ricostruire i processi contro Crasso e Orfito, ma abbiamo il racconto di Tacito sul giudizio contro

<sup>36</sup> Su questo punto riporto un criterio retorico indicato da Quint. *Inst. Orat.* IV 1.45: *In iis, quae negari non potuerint, elaborandum, ut aut minora, quam dictum est, aut alia mente facta aut nihil ad praesentem quaestionem pertinere aut emendari posse paenitentia aut satis iam punita videantur...*

<sup>37</sup> Infatti, i senatori chiesero al figlio minore di Vespasiano di consultare gli archivi imperiali per conoscere le accuse dei *delatores*, ma Domiziano rispose che per una questione così importante si doveva consultare il principe: *Consulendum tali super re principem respondit.*

Trasea Peto, che sarà analizzato più avanti e che può servire per ricostruire le fasi del crimine di lesa maestà in età neroniana.

Vogliamo riportare l'ultima parte dell'*oratio* di Curzio Montano perché il retore, nella sua richiesta al senato di incriminazione contro Regolo, anticipa con molta precisione quello che sarebbe accaduto in futuro:

*5. retinete, patres conscripti, et reservate hominem tam expediti consilii, ut omnis aetas instructa sit, et quo modo senes nostri Marcellum, Crispum, iuvenes Regulum imitentur. invenit aemulos etiam infelix nequitia: quid si floreat vigeatque? et quem adhuc quaestorium offendere non audemus, praetorium et consularem visuri sumus? an Neronem extreum dominorum putatis? idem crediderant, qui Tiberio, qui Gaio superstites fuerunt, cum interim intestabilior et saevior exortus est. non timemus Vespasianum: ea principis aetas, ea moderatio; sed diutius durant exempla quam imperatores. elanguimus, patres conscripti, nec iam ille senatus sumus, qui occiso Nerone delatores et ministros more maiorum puniendos flagitabat. optimus est post malum principem dies primus.*

L'oratore, dopo avere indicato tutti gli elementi necessari per avviare il giudizio contro Regolo, esorta i senatori a decidere riguardo alla sua proposta, usando i termini '*Retinete, patres conscripti*' per considerare la domanda ammissibile (*receptio*) ed evitare che l'eventuale imputazione possa servire da modello per le nuove generazioni, facendo un paragone<sup>38</sup> tra il presente e il futuro: mentre i *senes* hanno come modelli Eprio Marcello (considerato da Tacito uomo di aspra eloquenza in *Tac. Ann. XVI* 22 e uno degli accusatori di Trasea Peto) e Vibio Crispo<sup>39</sup>, delatori che nel tempo di Nerone sono diventati consoli per la propria furbizia, secondo Curzio Montano, ma che rappresentano sicuramente, bene o male esempi di successo personale grazie all'*oratoria*<sup>40</sup>, i *iuvenes*, invece, individuano in Regolo un modello a cui ispirarsi. Successivamente Curzio Montano aggiunge una frase sulla malvagità (*nequitia*) e, mediante una domanda chiaramente retorica, concentrandosi di nuovo su Regolo, sembra prevedere il futuro, indicando quello che effettivamente sarebbe accaduto in età domiziana: il giovane questore arriverà al più alto livello del *cursus honorum* grazie all'*oratoria*<sup>41</sup>, com'era accaduto ai consoli

<sup>38</sup> 'A piece of rhetorical sarcasm' secondo V. RUDICH, *op. cit.*, p. 205.

<sup>39</sup> Crispo aveva mantenuto la stessa condotta riprovevole di Eprio Marcello sotto il regno di Nerone, al punto da essere incriminato (*Tac. Hist. IV* 43); noi sappiamo che fu attivo anche sotto Domiziano Svet. *Dom. III* 1.

<sup>40</sup> Infatti, il parere di Curzio Montano su Marcello Eprio e Vibio Crispo non sembra condiviso da Tacito, come si evince da *Dial. VIII*: ...*Nam quo sordidius et abiectius nati sunt quoque notabilior paupertas et angustiae rerum nascentes eos circumsteterunt, eo clariora et ad demonstrandam oratoria eloquentiae utilitatem illustriora exempla sunt...*

<sup>41</sup> In questo senso R. SYME 2, *op. cit.*, p. 827; diversamente A.N. SHERWIN-WHITE, *op. cit.*, p. 94 ritiene che Regolo sia soltanto arrivato alla pretura in età traiana, come si potrebbe evincere

Marcello Eprio e Vibio Crispo (*Et quem adhuc quaestorium offendere non audemus, praetorium et consularem ausuri sumus?*).

Curzio Montano riconosce che dopo Nerone è possibile che nuovi principi tiranni prendano il potere, com'è avvenuto in passato con Tiberio e Caligola, e in tale nuova realtà, Regolo potrà diventare molto potente. Il retore, con la finalità di sensibilizzare l'auditorio, indica che nel presente momento storico i *patres* non temono Vespasiano a motivo della sua età (fonte di saggezza) e della sua moderazione e poi aggiunge la frase *sed diutius durant exempla quam imperatores*. Forse il retore vuole intendere che i modelli di virtù si prolungano nel tempo e oltrepassano la vita degli stessi principi. Curzio Montano esorta i senatori a evitare di perdere entusiasmo (*elanguimus*) e attuare quello che il senato aveva deciso dopo la morte di Nerone, ossia punire i *delatores* e i loro complici secondo i *mores maiorum*.

L'oratio finisce con un epifonema con cui si riassume il discorso in modo enfatico<sup>42</sup>: dopo che un principe despota finisce il suo regno, il giorno più bello sarà il primo, perché dopo il tramonto della prima tirannia inizia una nuova era (*Optimus est post malum principem dies primus*).

Sembra che la domanda effettivamente sia stata ritenuta ammissibile da parte del senato, che è quanto si evince da Tac. *Hist.* IV 43: *Tanto cum adsensu senatus auditus est Montanus, ut spem caperet Helvidius posse etiam Marcellum prosterni...*, ragion per cui Elvidio Prisco approfitta dell'entusiasmo e propone di agire pure contro il console del 62 d.C. Eprio Marcello<sup>43</sup>, delatore di Trasea Peto.

dal processo contro Mario Prisco in Plin. *Ep.* XI 11.22, ma personalmente non vediamo la ragione per cui in questa seduta il suo intervento sia stato come pretore e non come un ex console suffetto; infatti, nel brano si dichiara che nella proposta di condanna fatta da Cornuto Tertullo contro Mario (Plin. *Ep.* II 2.20): *Adsenserunt consules designati, omnes etiam consulares usque ad Pompeium Collegam* e poi si specifica che Regolo avrebbe aderito al suggerimento di Cornuto Tertullo, nonostante Pompeo Collega avesse avallato la proposta di Regolo.

<sup>42</sup> Difficilmente condivisibile la posizione di V. RUDICH, *op. cit.*, p. 205, secondo cui Curzio Montano riconosce nella presente frase una sconfitta «an implicit acknowledgement of defeat», anzi, il senatore propone di evitare la ripetizione in futuro di quanto accaduto sotto Nerone.

<sup>43</sup> *T. Clodius Eprius Marcellus* nato a Capua proveniva da una famiglia umile ma, grazie alla sua conoscenza dell'oratoria, ottenne un patrimonio di duecento milioni di sesterzi (Tac. *Dial.* VIII), divenne pretore peregrino nel 48 d.C., dopo che Silano fu costretto ad abbandonare la carica (Tac. *Ann.* XII 4). Fu governatore della Licia e Panfilia al sud della penisola anatolica (tra il 53-56 d.C.), accusato dai Licii di corruzione nel 57 d.C., ma fu assolto (Tac. *Ann.* XIII 33). Console nel 62 d.C. per la prima volta e per la seconda volta nel 74 d.C., Elvidio Prisco cercò di incriminarlo per la sua attività di delatore di Trasea Peto (Tac. *Hist.* IV 6), ma senza successo (Tac. *Hist.* IV 43). Fu proconsole in Asia nel 70-73 d.C. e amico di Vespasiano. Nel 79 d.C. partecipò a una congiura contro il principe insieme ad Aulo Cecina Alieno e dopo essere stato condannato dal senato si uccise con un rasoio (Dio Cass. LXV 16.3-4). Sull'argomento A. KAPPELMACHER, *T.*

La seduta del Senato si interruppe perché i *patres* non si trovarono d'accordo sulla *receptio* della domanda contro Eprio Marcello e nella successiva riunione, in cui si sarebbe dovuto discutere ancora di tale questione e forse deliberare in relazione al processo contro Regolo, accadde qualcosa che a nostro parere era già stato premeditato per salvargli la vita ed evitare pure di proseguire il dibattito contro Eprio Marcello. Prese la parola Domiziano nella sua veste di pretore urbano, figlio minore di Vespasiano, un giovane che, nella prima occasione che si era presentata in senato, arrossiva frequentemente<sup>44</sup>. Il Cesare propose un'amnistia di carattere generale, come è riportato da Tac. *Hist. IV 44: Proximo senatu inchoante Caesare de abolendo dolore iraque et priorum temporum necessitatibus...*

Regolo non ha più nulla da temere, Domiziano è andato in suo aiuto e sotto il suo regno il giovane questore potrà brillare di luce propria grazie alle sue doti di oratore, come accade pure a Marcello Eprio e Vibio Crispo.

4. L'epistola pliniana nel suo § 1 indica, come abbiamo visto, le azioni infamanti di Regolo sotto il regno di Nerone, ma senza che ci siano dati con cui si possano ricostruire i processi contro Crasso e Orfito; vogliamo solo sottolineare un aspetto che non può passare inosservato nel brano, oggetto della nostra indagine, e che indica una prima differenza di prospettiva tra l'età neroniana e la domizianea in relazione al processo criminale. Plinio afferma che le infamie di Regolo in età domizianea non furono minori a quelle commesse sotto Nerone, ma solo più nascoste (*sed tectoria*); tale affermazione dovrebbe significare che, mentre nei processi contro Crasso e Orfito l'attività delatoria dell'accusatore era molto più evidente, sotto Domiziano sussisteva qualche differenza rispetto al periodo precedente, che non avrebbe permesso a Regolo di agire direttamente contro l'imputato. Probabilmente la spiegazione si trova in Tac. *Agric. XLI*:

*Crebro per eos dies apud Domitianum absens accusatus, absens absolutus est. Causa periculi non crimen ullum aut querela laesi cuiusquam, sed infensus virtutibus princeps...*

Il testo riguarda il periodo in cui Giulio Agricola combatteva contro i Britanni come legato imperiale (77-85 d.C.) e, secondo l'indicazione di Tacito, Agricola, essendo assente da Roma, sarebbe stato frequentemente (*crebro*) accusato presso

*Clodius Eprius Marcellus*, «RE» VI-1 (1907), 261-264; E. GROAG, *T. Clodius Eprius Marcellus*, «PIR» III, Berlin-Lipsia 1943, p. 82-84.

<sup>44</sup> Tac. *Hist. IV 40: Quo die senatum ingressus est Domitianus, de absentia patris fratriisque ac iuventa sua pauca et modica disseruit, decorus habitu; et ignotis adhuc moribus crebra oris confusio pro modestia accipiebatur...*

Domiziano e, nonostante la sua assenza, sarebbe stato assolto. Tale frase implicherebbe che l'accusa dei delatori doveva avvenire *apud Domitianum* ma, a metterlo in *periculum* (indagato in un processo) non sarebbero stati gli accusatori, che agivano a motivo del *crimen*, o un offeso, in base a una querela, ma lo stesso principe, ostile a ogni merito altrui (*sed infensus virtutibus princeps*). Tale dato marca una chiara differenza rispetto all'età neroniana perché, come abbiamo indicato sopra, in tale momento storico sicuramente si richiedeva prima di tutto un'analisi accurata da parte del *princeps* delle prove fornite dall'accusatore come in età domiziana, ma sarebbe stato lo stesso delatore, con il nulla osta del principe, ad avviare l'indagine in senato. Considerando tale criterio, si può spiegare perché Regolo avesse agito in età domiziana attraverso le stesse infamie dell'età neroniana, ma in modo meno evidente: la causa contro Giunio Aruleno Rustico formalmente era stata avviata dal *princeps* e non da Regolo.

Abbiamo detto di non avere notizie riguardo ai processi contro Crasso e Orfito, per i quali disponiamo soltanto di un dato impreciso indicato in Svet. *Ner.* XXXVII (e senza indicarsi il suo nome in Dio Cass. LXII 27.1), secondo cui Salvidieno Orfito sarebbe stato accusato di aver affittato tre *tabernae* della propria casa vicino al foro ai rappresentanti della città, come luogo di convegno (...*Salvidieno Orfito obiectum est quod tabernas tres de domo sua circa forum civitatibus ad stationem locasset...*); perciò, per ricostruire il *crimen maiestatis* in età neroniana dobbiamo analizzare altri processi che rechino nelle fonti dati ulteriori sul loro svolgimento.

Università degli Studi di Bari  
*yuri.gonzalezroldan@uniba.it*

MATTEO TAUFER

## UNA VECCHIA SCHEGGIA GNOSTICA? ANNOTAZIONI SUL «NON ABBANDONARCI» DELLA CEI

### ABSTRACT

Instead of rendering the original text of *Mt 6, 13 = Lc 11, 4* (μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν) ‘Lead us not into temptation’, the Italian Bishops’ Conference (CEI) adopted an allegedly better translation, namely ‘Do not abandon us to temptation’. But there is no philological evidence to support that claim, for both the direct and the indirect Greek tradition of this verse in the Lord’s Prayer preserves the same unequivocal wording. This paper suggests a line of inquiry into some pre-Vulgata Latin and vernacular sources (whose readings are, approximately, ‘Do not allow us to be led into temptation’ and ‘Do not abandon us in temptation’), which appear to belong to the convoluted Diatessaronic tradition unless they are merely intrusive glosses. At any rate, these pre-Vulgata forms are of no value whatsoever for determining the wording of the Gospels, and should be ignored by every serious translator.

Giustamente celebre è l’epistola geronimiana 57 a Pammachio *de optimo genere interpretandi*, in specie là dove (§ 5) rammenta quanto sia importante, nel tradurre, la fedeltà al senso complessivo del testo originale anziché una letteralità pedissequa: lo dimostrano le libere versioni ciceroniane (che il dotto stridonense, diversamente da noi, poteva ancor leggere ammirato) di grandi prosatori attici. Ma san Girolamo avverte, in un inciso di peso capitale per chi voglia e sappia valutare il cimento della *Vulgata*, che un’eccezione è costituita dalle Sacre Scritture, ‘ove anche l’ordine delle parole è un mistero’ (*absque scripturis sanctis ubi et verborum ordo mysterium est*). Ciò spiega l’ansia di aderenza al dettato dei modelli – di volta in volta ebraici, aramaici, greci – tenuti dinanzi a sé dall’interprete, nonché il diverso modo col quale egli operò nel volgere in latino testi non propriamente sacri<sup>1</sup>.

Stupisce che proprio quel punto della lettera a Pammachio compaia elogiato dal cardinal Giuseppe Betori in dialogo con Maurizio Fontana, il 25 maggio 2008,

<sup>1</sup> La bibliografia al riguardo è comprensibilmente assai vasta. Fra i più recenti contributi si leggerà con profitto l’articolo di Edoardo BONA *Il prologo alla traduzione geronimiana del Chronicon di Eusebio e il problema della traduzione dei testi sacri*, «Commentaria Classica» 4 (2017), pp. 77-88. Ho consultato per la lettera di san Girolamo l’ancora insuperata ed. HILBERG del 1910 (CSEL LIV).

per l'«Osservatore Romano»<sup>2</sup>. Singolare, davvero, poiché la citazione stride con quanto annunziava nella medesima intervista, entusiasta e convinto, l'allora segretario generale della CEI: il *Padre nostro*, in *Mt 6, 13* e *Lc 11, 4*, avrebbe finalmente conosciuto una nuova e più corretta resa in italiano, cioè «non abbandonarci alla tentazione» (così leggiamo prima ne *La sacra Bibbia* 2008 e poi nel *Messale Romano* 2020 imposto a partire dal 4 aprile 2021<sup>3</sup>). Eppure tale scelta, sedicente traduttiva, tradiva palesemente il monito di san Girolamo ad accostarsi con somma circospezione alle Scritture ed evitare, nel renderne lessico e sintassi originali in altre lingue, quella libertà stilistica del *sensum exprimere de sensu* concessa invece al lavoro interpretativo su testi letterari e/o in ogni caso estranei al canone biblico. Se infatti la CEI, per un verso, sopperiva opportunamente alla mancata resa di καὶ in *Mt 6, 12* (proponendo «come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori»<sup>4</sup>, conforme del resto al vulgato *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*), d'altra parte non si peritava di volgere καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν nell'arbitrario «e non abbandonarci alla tentazione»<sup>5</sup>. L'infedeltà sta

<sup>2</sup> Curioso il titolo dato all'intervista: *Lo dico sinceramente, è la migliore*, in riferimento alla scelta traduttiva del «non abbandonarci». La neofilologia, a quanto pare, non abbisogna più di controprove, ma esorta ad aver fede nelle parole *sincere* di sedicenti esperti. Il card. BETORI ha nuovamente insistito sulla questione interpellato da Mimmo MUOLO per «Avvenire» il 10 dicembre 2017 (*Il «Padre Nostro», ecco come cambia in italiano*).

<sup>3</sup> Si vedano, ambedue a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La sacra Bibbia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, *ad locos e Messale Romano. Riformato a norma dei Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 2020, pp. 163, 445 (ma immutato *ne nos inducas in temptationem* nel sottostante canto latino!) e 483. Che il desiderio di alterare la forma italiana consueta della sesta petizione fosse nell'aria da tempo lo ricaviamo anche dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, uscito per i tipi della Libreria Editrice Vaticana nel 1992 e più volte ristampato: «Tradurre con una sola parola il termine greco è difficile: significa "non permettere di entrare in", "non lasciarci soccombere alla tentazione". "Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male" (*Gc 1,13*); al contrario, vuole liberarcene» (n. 2846). Ma ancor nella prima edizione de *La sacra Bibbia* CEI (Edizioni Pastorali Italiane, Roma 1971, 'ed. minor' 1974<sup>2</sup>) leggiamo in una nota a *Mt 6, 13* queste righe sgangherate: «Nel Nuovo Testamento la tentazione è la prova con la quale Satana cerca di prendere [sic] il credente. Non può quindi essere attribuita a Dio. Dio però può dare la forza e i mezzi per superarla: questo è il senso della richiesta. L'espressione semitica "non ci indurre" va perciò intesa: "non permettere che entriamo o cadiamo nella tentazione" (cf. 26, 41; I Timoteo 6, 9». Sui rischi insiti in arbitrarie retroversioni vòlte a ricostruire gl'ipissima verba Iesu ci soffermeremo più avanti.

<sup>4</sup> Corsivo mio; rinvio ai punti de *La sacra Bibbia* 2008 e del *Messale Romano* 2020 citati alla nota precedente. I messali sia cattolici sia ortodossi, com'è noto, riproducono il *Padre nostro* nella forma più estesa di *Mt 6, 9-13*; sicuro è tuttavia καὶ pure in *Lc 11, 4*, lievemente diverso da *Mt 6, 12* e con qualche oscillazione della paradosi, ma identico nella sostanza.

<sup>5</sup> La scelta di questa soluzione 'traduttiva', così provocatoriamente distante dal greco, sarebbe avvenuta, «dopo ampie discussioni e due votazioni in assemblea» (così leggo in G. DI NAPOLI,

nell’idea di abbandono, ch’è del tutto assente nella frase greca, il cui verbo, aoristo suppletivo di εἰσφέρω, non ammette altri valori all’infuori di ‘portar dentro’, ‘introdurre’, ‘indurre’<sup>6</sup>, implicando un moto a luogo rimarcato, si badi bene, dalla ripetizione di εἰς (‘verso’, ‘in’). O forse la CEI seguiva un’eventuale variante dei testimoni greci, finora rimasta in ombra nelle edizioni dei *Vangeli* ed esprimente l’abbandonare? Inammissibile, salvo smentite: occorre subito asseverare che il passo, diversamente da altri punti dell’*oratio dominica*, non solo compare identico in *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4, ma non conosce alcuna alternativa manoscritta, né nella tradizione diretta né in quella indiretta<sup>7</sup>. Mi riferisco, ben inteso, al puro testo greco di *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4, l’unico col quale confrontarsi in una discussione che si dica seria: il resto, ivi incluse – come vedremo – le versioni latine vetuste, è pressoché irrilevante. Impeccabile fu dunque la resa geronimiana *ne inducas nos in temptationem*, variata minimamente in taluni codici da *nos* anteposto al verbo,

*Terza edizione italiana del Messale Romano*, «Rassegna di Teologia» 61 [2020], p. 369). Che le traduzioni di testi antichi, figuriamoci poi se sacri, debbano esser frutto di votazioni, anziché di esclusivo scrupolo filologico-ermeneutico, ha del grottesco.

<sup>6</sup> Basti la consultazione di un buon dizionario di greco. Convincono d’altronde poco i tentativi di veder in μὴ εἰσενέγκης un presunto ‘aoristo permissivo’, i.e. ‘non permettere ch’entriamo’ o simili: rinvio per l’ipotesi al recente contributo di Giovanni MENESTRINA «Signore, insegnaci a pregare...». *Ancora sulla traduzione* del Pater, «Maia» 71 (2019), p. 209 e n. 48.

<sup>7</sup> L’apparato di riferimento è da tempo quello, benemerito, di NESTLE-ALAND (*Novum Testamentum Graece*. Begründet von Eberhard und Erwin NESTLE. Herausgegeben von Barbara und Kurt ALAND, J. KARAVIDOPoulos, C.M. MARTINI, B.M. METZGER, 28. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012), sulla cui falsariga è andato progressivamente movendosi *The Greek New Testament*, allestito infine dai medesimi cinque editori (Fifth Revised Edition, Deutsche Bibelgesellschaft / American Bible Society / United Bible Societies, Stuttgart 2014, 5th Corrected Printing 2019). Utilissima altresì la *Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit K. ALAND. Editio quindecima revisa*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996, korrigierter Druck 2005, p. 87 per il finale del *Vaterunser*). Le monumentalì ricerche sulla tradizione testuale del *Nuovo Testamento* portate avanti dall’Institut für neutestamentliche Forschung (INTF), fondato nel 1959 a Münster da Kurt Aland e polo d’aggregazione di numerosi specialisti del settore, hanno obiettivamente reso inservibili pur ricchi e a suo tempo usatissimi apparati come quello del Tischendorf o quello, cervellotico e sfiancante, del von Soden. Ignorare le fatiche indefesse dell’INTF, che attualmente sta attendendo all’*Editio Critica Maior* degli evangelisti (opera che si spera fondata sopra una collazione finalmente integrale dei codici minuscoli) e limitarsi, per abitudine o spirito cattolico di parte, alle pur apprezzabili – ma nettamente inferiori per base documentaria – edizioni novecentesche di Vogels, Merk o Bover è ormai inammissibile. Va da sé, tuttavia, che ogni apparato critico è selettivo, soprattutto a fronte di tradizioni manoscritte, com’è il caso del *Nuovo Testamento*, immensa e frastagliate, né può dar ragione di ogni menda fonetica o grafica – utile solo a chi tenti di ricostruire storia e vicende dei documenti primari, ma irrilevante nella fase ecdotica – esibita da papiri e codici. Fra i testimoni della tradizione indiretta più notevoli e antichi di μὴ εἰσενέγκης ήμᾶς ricordo la *Didachè* (8, 2), del I-II sec., nonché gli *Atti apocrifi* di Tommaso (§ 144) d’inizio III.

ciò che divenne presto testo liturgico<sup>8</sup>. Dalla *Vulgata* trae origine la traduzione italiana, a tutti nota, ‘e non indurci in tentazione’, difendibile sui piani sia linguistico sia più propriamente teologico, per quanto non senza ragioni si sia osservato che il verbo *indurre* tende ad aver oggi in italiano un’accezione costrittiva non avvertibile né nel greco dei due passi evangelici né nell’*inducas* vulgato<sup>9</sup>.

Sulla teologia di questo versetto del *Padre nostro*, a difesa della linea traduttiva ed esegetica consueta contro la presunta liceità del «non abbandonarci», son intervenuti varî studiosi, sacerdoti e laici. Aldo Maria Valli ha raccolto in un agile volumetto, di taglio discorsivo ma ricco di stimoli alla riflessione, alcune di queste voci critiche<sup>10</sup>. Due mi paiono gli argomenti forti che a più riprese vengono evidenziati: 1. posta l’inequivocabilità semantica di εἰσενεγκέιν, l’attenzione dell’esegeta e traduttore va concentrata su πειρασμός (‘tentazione’ o ‘prova?’); 2. che Dio permetta la tentazione non ha nulla di scandaloso né d’insostenibile sul piano scritturistico. Riguardo al primo punto, bene ha osservato don Silvio Barbaglia

<sup>8</sup> In *Mt* 6, 13 tende a prevalere nei mss. la versione più aderente al greco (cioè *ne inducas nos*, calco di μὴ εἰσενεγκῆς ὑμᾶς) con poche ma non trascurabili eccezioni (due codici di metà V sec. – il Sangallensis [S] e il palinsesto N diviso fra la Municipale di Autun e la Bibliothèque nationale de France – ch’esibiscono *ne nos inducas*, ripreso poi dall’intera tradizione a stampa rinascimentale); in *Lc* 11, 4, invece, la paradosi coincide in *ne nos inducas*. La scelta di Girolamo del quasi ovvio traducente *inducere* per εἰσενεγκέιν risale invero a varie *Veteres Latinae*. L’apparato critico di riferimento è un altro classico della Deutsche Bibelgesellschaft: *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. WEBER. Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit R. GRYSON, Stuttgart 2007 (integrabile per quanto attiene alla tradizione a stampa col *Novum Testamentum Latine. Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum* durch Apparate und Perikopenüberschriften ergänzt, hrsg. von K. und B. ALAND, 3. aktualisierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2014). Malgrado Weber-Gryson non registrino in apparato alternative grafiche a *temptationem*, come la più conosciuta e foneticamente più agevole *temptationem*, è ben lecito supporre che quest’ultima emerge in parecchi manoscritti della *Vulgata* fra gli oltre ottomila reperibili: trattasi peraltro di un innocuo doppione – *temptolento*, *temptatio/tentatio* – saldamente attestato fin dalla latinità arcaica.

<sup>9</sup> L’unico eventuale ritocco al testo del *Messale* italiano sarebbe potuto essere ‘introdurre’ al posto di ‘indurre’. Ritocco forse inutile, oltre che sgraziato. Si può infatti difendere *indurre* nella valenza italiana più antica, quella non costrittiva equivalente al semplice *introdurre* (vedasi l’esauriente voce *Indurre* sul *Grande Dizionario della Lingua Italiana* di S. BATTAGLIA, VII [GRAVING], UTET, Torino 1972, rist. 1995, p. 859, con esempi che si spingono fino al Carducci) appellandosi a un dato di fatto: quante sono le forme italiane antiquate, talora poco intese dai fedeli, rimaste nelle preghiere? Moltissime, e nondimeno giustificabili: in tutte le tradizioni il linguaggio liturgico-sacrale, colle sue forme desuete e financo oscure, fa sentire una salutare distanza tra il *tunc* e il *nunc*.

<sup>10</sup> Si tratta di Nicola BUX, Giulio MEIATTINI, Alberto STRUMIA, Silvio BARBAGLIA e Silvio BRACHETTA in A.M. VALLI (a cura di), *Non abbandonarci alla tentazione? Riflessioni sulla nuova traduzione del Padre nostro*, Chorabooks, Hong Kong 2020, 68 pp.

che tanto *πειρασμός* quanto il suo corrispettivo latino *temptatio/tentatio* uniscono due valori che in italiano e in altre lingue moderne «sono invece dissociati al punto da apparire, paradossalmente, antitetici»<sup>11</sup>. Paradossalmente è in effetti il termine adatto, giacché il problema del possibile significato della parola non si pone certo per *πειρασμός*<sup>12</sup> né per il vulgato *tentatio* – essendo insite nell'uno e nell'altro termine, come binomio inscindibile e anzi pressoché indistinguibile, sia l'idea di '(messaggio alla) prova' sia quella di 'tentazione'<sup>13</sup> –, quanto piuttosto nella resa italiana, che costringe ad optare o per 'prova' o per 'tentazione'. Tuttavia, quale che sia la preferenza traduttiva in italiano, il senso rimane *re vera* univoco, dovendosi riconoscere – ecco qui il secondo punto – che «Dio certamente permette la tentazione, e non in via straordinaria o marginale, ma come esperienza costante»<sup>14</sup>. Tentazione

<sup>11</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>12</sup> Termine sconosciuto al greco classico (*πεῖρα* era la forma usuale di più o meno analoga valenza, benché vi prevalesse il senso di 'prova', 'esperimento') e che compare la prima volta nella versione biblica dei *Settanta* (numerose le occorrenze nell'ed. di RAHLFS-HANHART) per poi diffondersi ampiamente nella *koiné* cristiana. Sono nozioni di dominio comune: mi limito a rinviare al *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* von W. BAUER, 6. völlig neu bearbeitete Auflage hrsg. von K. ALAND und B. ALAND, de Gruyter, Berlin-New York 1988, s.v. *πειρασμός* e alla voce *πεῖρα* κτλ. redatta da Heinrich SEESMANN per il *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* hrsg. von G. KITTEL und G. FRIEDRICH, VI (Πε-Π), Kohlhammer, Stuttgart 1959, pp. 23-37; per il greco dei Padri pregevole resta la panoramica di *πειρασμός* nel *Patristic Greek Lexicon* di Geoffrey W.H. LAMPE, Clarendon Press, Oxford 1961, pp. 1055-56.

<sup>13</sup> Se infatti si confrontano coi due testimoni del *Padre nostro* le altre occorrenze neotestamentarie di *πειρασμός* registrate nella *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament...* neu zusammengestellt unter der Leitung von K. ALAND, I.2 (M-Ω), de Gruyter, Berlin-New York 1983, pp. 1111-12 (*Mt* 26, 41; *Mc* 14, 38; *Lc* 4, 13; 8, 13; 22, 28; 22, 40 e 46; *Act* 20, 19; *1 Cor* 10, 13; *Gal* 4, 14; *1 Tm* 6, 9; *Jac* 1, 2 e 12; *1 Pt* 1, 6; 4, 12; *2 Pt* 2, 9; *Ap* 3, 10) si faticherà a decidersi, nel tradurle di volta in volta in italiano, per 'prova' o 'tentazione', potendosi ammettere sostanzialmente sempre entrambe le valenze. Un caso a parte, delicato e spesso portato all'attenzione dagli esegeti dei passi biblici pertinenti alla tentazione, è l'uso di *πειράζω* in *Jac* 1, 13-15: Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ‘Ἄπο θεοῦ πειράζομαι’· ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. ‘Ἐκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἴδιας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος: εἴτα ή ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἀμαρτίαν, ή δὲ ἀμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον. (Equilibrata, qui, si dimostra la traduzione della *Bibbia CEI* 2008: «Nessuno, quando è tentato, dica: "Sono tentato da Dio"; perché Dio non può essere tentato al male ed egli non tenta nessuno. Ciascuno piuttosto è tentato dalle proprie passioni, che lo attraggono e lo seducono; poi le passioni concepiscono e generano il peccato, e il peccato, una volta commesso, produce la morte». Tuttavia, così argomentando, Giacomo non mette in discussione il μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν dei due evangelisti, ma dà a *πειράζω* il senso specifico di 'tentare malignamente per indurre al peccato', il che viene dal demonio; a ciò si aggiunga che l'omilista, poco sopra (1, 2 e 12), usa invece *πειρασμός* nel senso corrente di 'prova', 'cimento' che l'uomo è tenuto ad affrontare e sopportare.

<sup>14</sup> Così lucidamente Valli nell'opera succitata (n. 10) a p. 6.

e prova, pertanto, convergono nei disegni divini, come dimostrano i numerosi esempi vetero- e neotestamentari citabili (valga su tutti l'esplicito *Deus tentavit Abraham* di *Gen 22, 1*)<sup>15</sup>, ma non perché Dio si farebbe tentatore/traviatore, bensì perché consente che l'uomo cada in tentazione, vuoi per grazia venuta meno vuoi, come notava l'Aquinate nel solco della tradizione esegetica, per un disegno provvidenziale di messa alla prova<sup>16</sup>. Di conseguenza, scriveva mons. Nicola Bux, «non si può chiedere a Dio di 'non abbandonarci alla tentazione', ma di *non introdurci nella prova e di liberarci dal maligno*»<sup>17</sup>. Ad una prova, ben inteso, che non sia insostenibile da forze umane: 'Fedele invero è Dio, che non lascerà voi siate tentati al di sopra di quanto potete [reggere], ma [vi] farà [avere] con la tentazione/prova anche la via d'uscita affinché possiate resistere' (*1 Cor 10, 13*)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Una buona rassegna di luoghi scritturali significativi fornisce Lorenzo GASPARRO in *Tentazione o prova? Considerazioni alla luce di una riformulazione del Padre Nostro*, «Rassegna di Teologia» 60 (2019), pp. 14-19.

<sup>16</sup> Notevole segnatamente, di san Tommaso, l'*Expositio in orationem dominicam* all'art. 6 (ed. VERARDO-SPIAZZI): [...] *sciendum est quod tentare nihil aliud est quam experiri seu probare: unde tentare hominem est probare virtutem eius. Experitur autem seu probatur virtus hominis dupliciter, secundum quod duo exigit hominis virtus. Unum pertinet ad bene operandum, scilicet quod bene operetur; aliud est quod caveat a malo: declina a malo, et fac bonum [Ps 33, 15]. Probatur ergo virtus hominis quandoque quantum ad hoc quod bene facit, quandoque vero quantum ad hoc quod ccesset a malo. Quantum ad primum, probatur homo utrum inveniatur promptus ad bonum, ut ad ieiunandum et huiusmodi. Tunc enim est virtus tua magna quando promptus inveniris ad bonum. Et hoc modo Deus probat aliquando hominem; non quod lateat eum virtus hominis, sed ut eam omnes cognoscant et detur omnibus in exemplum. Sic tentavit Deus Abraham [Gen 22, 1] et Iob. Et ideo Deus saepe immittit tribulationes iustis, ut dum patienter sustinent, appareat virtus eorum, et in virtute proficiant: tentat vos dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum an non [Dt 13, 3]. Sic ergo Deus tentat provocando ad bonum. Quantum ad secundum, probatur virtus hominis per inductionem ad malum. Et si bene resistit, et non consentit, tunc virtus hominis magna est; si vero homo succumbit tentationi, tunc virtus hominis nulla est. Hoc autem modo nullus tentatur a Deo: quia, sicut dicitur [Jac 1, 13], Deus intentator malorum est: ipse autem neminem tentat. Sed tentatur homo a propria carne, a Diabolo, et a mundo.*

<sup>17</sup> Ivi, p. 16 (corsivo mio). Lo stretto legame fra *ne nos inducas in temptationem e libera nos a malo*, tale da farne un'unica petizione, era stato sottolineato da sant'Agostino nell'*Enchiridion* (30, 116), ripreso tra gli altri dall'Aquinate (3 *Sent. d.* 34 q. 1 a. 6).

<sup>18</sup> Così mi permetto di rendere (con minime integrazioni esplicative fra parentesi) il noto passo paolino *πιστὸς δὲ ὁ θεός, δος οὐκ ἔάσει [vel ἀφήσει D F G] ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ δὲ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν*. M'assumo peraltro la responsabilità di ogni traduzione italiana di testi greci e latini – eccezione fatta per quei rari casi in cui addito esplicitamente e di proposito la *Bibbia CEI 2008* – riportati in questo articolo. Avverto inoltre, per correttezza, che ho normalizzato all'uso italiano la punteggiatura dei brani greci e latini citati, non avendo alcun senso mantenere, con mal fondata reverenza, quella spesso fuorviante di edizioni, invecchiate o contemporanee, che riflettono consuetudini formali di lingue diverse dall'italiano (tipico il caso di virgole prima di ogni subordinata alla maniera tedesca); si sa

La via d'uscita (ἔκβασις) di cui parla san Paolo presuppone, va da sé, che si sia *entrati* in uno stato di pericolo – quello scongiurato dal ‘non *introdurci/indurci* in tentazione/in una prova’ –, e nella medesima direzione dovremo interpretare i moniti di Gesù (*Mt* 26, 41; *Mc* 14, 38; *Lc* 22, 40 e 46) a vegliare e pregare «per non entrare in tentazione»<sup>19</sup>. Che analogamente dovesse comprendersi il μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν del *Padre nostro*, cioè come prece a che non siamo fatti *entrare* nella tentazione/prova, rammentava Origene in un lungo passo del *De oratione* (29, 11-14), ove chiosando a buon diritto εἰσενεγκεῖν con εἰσάγειν (‘introdurre’) dava una possibile risposta al mistero di Dio che permette l’inabissarsi degli uomini nel vizio: ‘affinché col dimorare nel male e con l’aver a nausea il peccato che bramano, ne percepiscano da sazi il danno e, avendo preso in odio ciò che prima avevano accolto in sé, possano, dopo esser guariti, godere più stabilmente della salute delle loro anime prodottasi durante la fase terapeutica’<sup>20</sup>. Il permesso accordato da Dio a forze infernali di vessar l’uomo nel peccato può dunque leggersi quale prova che porti le anime al disgusto per forme di vita indegne della natura umana. V’è però un punto debole nell’argomentazione origeniana, ovvero il pericolo che l’uomo soccomba né più *esca* dalla spirale del vizio. Di qui le penetranti osservazioni di Giovanni Crisostomo, il quale, in un’opera di commento a *Mt* 26, 39 («Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice!»<sup>21</sup>), là dove accosta il passo alla sesta domanda del *Padre nostro*, ricorda che Cristo non vuol che i santi si gettino *sua sponte* e alla cieca nei pericoli, bensì che tengano testa ai mali incombenti mostrando tutto il loro coraggio<sup>22</sup>. Il santo non può in-

bene del resto che l’interpunzione, assente nei testi antichi e posta irregolarmente sino a Medioevo inoltrato, è quasi sempre inserzione editoriale e assai di rado è tratta da codici, vergati in ogni caso secoli dopo i rispettivi autografi degli autori.

<sup>19</sup> Questa l’ineccepibile traduzione della *Bibbia* CEI 2008 dei rispettivi passi, solo minimamente differenti nel greco (ἴνα μὴ εἰσέλθητε in *Mt* 26, 41 e *Lc* 22, 46, ἴνα μὴ ἔλθετε in *Mc* 14, 38, μὴ εἰσελθεῖν in *Lc* 22, 40) ma di significato analogo.

<sup>20</sup> *De or.* 29, 13 ed. KOETSCHAU (GCS 3): ίνα τῷ προσδιατρῆψαι τῷ κακῷ καὶ ἐμφορηθῆναι ἦς ἐπιθυμοῦσιν ἀμαρτίας κορεσθέντες αἰσθηθῶσι τῆς βλάβης, καὶ μισήσαντες ὅπερ πρότερον ἀπεδέξαντο δυνηθῶσι θεραπευθέντες βεβαιότερον ὄνασθαι τῆς ἐν τῷ θεραπευθῆναι ὑπαρχούσης ὑγείας τῶν ψυχῶν αὐτοῖς. Sul passo di Origene dedicato alla sesta petizione del *Padre nostro* meritano attenzione, fra i contributi più recenti, alcune nitide pagine (234-39) di Lorenzo PERRONE nella sua amplissima opera *La preghiera secondo Origene. L’impossibilità donata*, Morcelliana, Brescia 2011.

<sup>21</sup> Lineare, anche qui, la traduzione nella *Bibbia* CEI 2008 di πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο.

<sup>22</sup> *Hom. in Mt* 26, 39 in *MPG* LI 39 rr. 29-37: Ἐπεὶ οὖν ἐκέλευσεν εὔχεσθαι Μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, τοῦτο αὐτὸ διδάσκει αὐτοὺς δι’ αὐτοῦ τοῦ πράγματος λένων Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο, παιδεύων ἀπαντας τοὺς ἀγίους μὴ ἐπιτηδᾶν τοῖς κινδύνοις, μηδὲ ἐπιφρίπτειν ἔαυτούς, ἀλλ’ ἀναμένειν μὲν ἐπιόντας καὶ ἀνδρείαν πάσαν ἐπιδείκνυσθαι· μὴ μὴν αὐτοὺς προπηδᾶν, μηδὲ πρώτους ὅμοσε τοῖς δεινοῖς ἴεναι.

fatti presumere d'esser immune da tentazioni al punto da provocare, per così dire, l'avversario; egli deve invece pregare e sperare 'di non cader vittima degl'ingannatori', secondo un'esegesi al nostro passo riportata da Didimo il Cieco<sup>23</sup>. Questi, peraltro, ebbe sovente modo di citare il finale del *Padre nostro* con apprezzabile equilibrio ermeneutico: il fedele deve sì, da un lato, invocare l'aiuto divino contro tentazioni/prove che ci possano far preda del nemico, ma dall'altro non può pretendere di esser esente dall'agone, giacché Cristo non ci ha esortato, osserva Didimo, a chieder al Padre che i nostri tentatori siano percossi<sup>24</sup>.

La tradizione patristica orientale, fatte salve modalità diverse, ma in sé legittime e ortodosse, d'approccio esplicativo al 'non indurci in tentazione', non annovera voci discordanti sull'*entrata εἰς πειρασμόν*, dato l'inequivocabile valore di moto verso luogo del verbo evangelico<sup>25</sup>, né mai parla, neppure in commenti parafrastici, di «abbandonarci alla tentazione»<sup>26</sup>. I Padri sottolineano, invece, il legame concettuale col successivo ἀλλὰ ἔῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ ('ma proteggici/-preservaci/liberaci dal male/maligno'<sup>27</sup>), legame implicato dalla congiuzione ἀλλά, 'ma', e ricavano questo senso complessivo – se vogliamo tirare le somme dai molti passi leggibili – dalla sesta petizione del *Padre nostro*: non farci entrare in esperienze di prova/tentazione che ci possano sconfiggere e poi dannare, ma preservaci<sup>28</sup> dalle aggressioni diaboliche, alle quali, se fossimo fuor dalla grazia e contassimo stolti solo su noi stessi, non potremmo far fronte<sup>29</sup>. Tuttavia, va

<sup>23</sup> In *Job* ed. HENRICHIS (Pap. di Tura) in *PTA* 2 cod. 169, 9-13: *καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ὅπερ ἐρμηνεύεται πολλάκις [ἀ]ντὶ τοῦ· μὴ ὑποπεσεῖν τοῖς ἀπατῶ[σ]ιν ἐγγένηται.*

<sup>24</sup> In *Psalmos* ed. GRONEWALD (Pap. di Tura) in *PTA* 8 cod. 210, 21: *καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν μὴ γὰρ εἴρηκεν ὅτι 'πάταξον τοὺς πειράζοντας ἡμᾶς*. ('Non ha infatti detto *Picchia* coloro che ci tentano').

<sup>25</sup> Come opportunamente notava il domenicano Raymond-Jacques TOURNAY, in un articolo peraltro poco rigoroso a livello filologico, «l'image d'une *entrée*, conservée dans le grec et le latin traditionnels, doit être ici gardée; il s'agit en effet de ne pas quitter la Cité de Dieu pour entrer dans le royaume de Satan, de Bérial» (*Que signifie la sixième demande du Notre-Père?*, «RThL» 26 [1995], p. 303).

<sup>26</sup> Bene si è scritto: «L'esegesi dei testi non può tradire quella dei padri e dei dotti della Chiesa» (S. BRACHETTA a p. 57 del sopracitato volume [n. 10] a cura di VALLI).

<sup>27</sup> Vecchia questione, notoriamente, è se *πονηροῦ* (indifferenziato anche nel latino *a malo*) sia genitivo di un neutro ('dal male') o di un maschile ('dal maligno'); ma per il fedele è in fondo irrilevante, essendo il demonio fonte d'ogni male. Sulle interpretazioni a Oriente e Occidente di *πονηροῦ* si leggeranno con profitto le pp. 210-11 del succitato (n. 6) articolo di Menestrina.

<sup>28</sup> Il diffuso verbo *ρύομαι/ἔρυμαι* di per sé vale 'proteggere/difendere/preservare'; fatta questa precisazione nulla osta, a ben vedere, all'imperativo vulgato *libera* da cui il calco italiano 'libera', giacché preservare/proteggere l'uomo dal contatto col male/maligno equivale, in ultima analisi, a svincolarlo e liberarlo dall'infezione diabolica. Dovessi tuttavia proporre io una traduzione, preferirei come più aderente al greco 'preservaci'.

<sup>29</sup> Gregorio di Nissa temo si spingesse un po' troppo oltre facendo coincidere *tout court πει-*

puntualizzato che maggiore importanza diede la tradizione al ‘non indurci’ rispetto al ‘liberaci’, visto che la frase ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ è attestata in via minoritaria, come aggiunta probabilmente spuria, nel più succinto vangelo lucano, dove l’*oratio dominica* termina con πειρασμόν<sup>30</sup>.

Veniamo ora ai Padri latini, le cui testimonianze, rientranti seppure in forma secondaria nella tradizione indiretta, si rivelano più problematiche di quelle in lingua greca. Vi troviamo infatti traccia, nella versione latina di μὴ εἰσενέγκης, di un’*apparente* variante, che però, lo vedremo, ha origine esplicativa e quindi è priva di valore per la tradizione testuale in senso proprio. Questa ‘variante’ compare in forme a un dipresso simili e si potrebbe tradurre sostanzialmente così: ‘non tollerare che siamo indotti in tentazione’. Sembra essersi diffusa se non originata in Africa, a giudicare da testimoni rilevanti quali Cipriano di Cartagine (*ne nos patiaris induci in temptationem*<sup>31</sup>), la *Vetus Latina* così detta *Afra* (*ne passus fueris induci nos in temptationem*<sup>32</sup>) e segnatamente Agostino (*Multi autem in pre-*

*ρασμός* e *πονηρός vel -όν* nello stesso diavolo, essendo il *πειρασμός*, secondo il padre cappadocie, uno dei tanti nomi dello spirito malefico: Εἰπὼν γὰρ Μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν ἐπήγαγεν τὸ ῥυσθῆναι τοῦ πονηροῦ, ὡς τοῦ αὐτοῦ δι’ ἐκατέρου τῶν ὄνομάτων σημανομένου. Εἰ γὰρ δὲ μὴ εἰσελθῶν εἰς πειρασμὸν ἔξω πάντως ἐστὶ τοῦ πονηροῦ, καὶ δὲ ἐν τῷ πειρασμῷ γενόμενος ἐν τῷ πονηρῷ κατ’ ἀνάγκην γίνεται, ἄρα δὲ πειρασμός τε καὶ δὲ πονηρός ἐν τι κατὰ τὴν σημασίαν ἐστίν (*De or. dominica* 5 ed. BOUDIGNON-CASSIN [SC 596] = MPG XLIV 1192 rr. 23-29).

<sup>30</sup> Mi attengo ancora una volta all’apparato di NESTLE-ALAND e cito altresì, tra i numerosi testimoni indiretti, un passo del commentario a Luca di Cirillo d’Alessandria, il quale notava come dopo *πειρασμόν* la Preghiera del Signore, diversamente dalla versione di Matteo, finisse (MPG LXXII 696 rr. 4-7): *Kai μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*. Μέχρι μὲν τούτου τὴν προσευχὴν ἵστησιν ὁ Λουκᾶς: ὁ δέ γε Ματθαῖος εὐρίσκεται προσεπενεγκών. Ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). Per ‘spurio’, a scanso di equivoci, intendo dire che ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ quasi di certo mancava nel più sintetico assetto del *Padre nostro* trādito da Luca e che vi fu verisimilmente integrato in seguito da altri rami di tradizione sulla base di *Mt 6, 13* (dove invece i testimoni lo riportano concordi).

<sup>31</sup> *De dominica or. 5* ed. SIMONETTI-MORESHINI (CCSL IIIA).

<sup>32</sup> È questa la lezione del famoso Codex Bobiensis (siglato k) prodotto a cavallo fra IV e V sec. e ora conservato alla Nazionale Universitaria di Torino con segnatura G.VII.15 (inaccessibile me n’è stata la vecchia riproduzione in fac-simile edita da Carlo CIPOLLA sotto il titolo *Il codice evangelico k della Biblioteca universitaria nazionale di Torino*, Molfese, Torino 1913). Ma k non è l’unico teste; possiamo accostarvi un importante codice dell’*Itala*, il Colbertinus (siglum c, XII-XIII sec., sito alla Bibliothèque nationale de France), già sospettato d’appartenere alla recensione africana e che similmente legge *ne passus nos fueris induci in temptationem* in *Mt 6, 13* (ma si noti bene il consueto *ne inducas nos in temptationem* in *Lc 11, 4*: rinvii diretti ai ff. 13 e 56 del Lat. 254 digitalizzato da Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8426051s/f30.item> e <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8426051s/f115.item>), nonché il cod. D della *Vulgata*, ossia il Book of Armagh d’inizio IX sec. conservato alla Library of Trinity College Dublin e recante la lezione *ne patiaris nos induci in temptationem* per *Mt 6, 13* (ma si noti, di nuovo, il regolare *ne nos inducas*

*cando ita dicunt: ne nos patiaris induci in temptationem*<sup>33</sup>). In terra europea notevole, e problematica, è la voce di Ambrogio: ‘*E non permettere che noi siamo indotti in una prova, ma liberaci dal male*. Vedi che cosa stia dicendo: e non permettere che noi siamo indotti in una prova che non possiamo sopportare. Non dice *Non induci in una prova*; ma, come un atleta, vuole una prova che l’umana condizione possa sopportare’<sup>34</sup>. V’è infine traccia della variante in versioni vernacolari occidentali del *Diatessaron*<sup>35</sup>.

*in temptationem* a *Lc 11, 4*: rinvio alle immagini 75 e 154 riproducenti rispettivamente i ff. 36 e 75 del MS 52 digitalizzato dal Trinity College: <https://digitalcollections.tcd.ie/concern/works/3j-333696h?locale=en>). Onestamente non sarei certo che non vi possano esser altri codici, minori e finora negletti, che veicolino in *Mt 6, 13* o fors’anche in *Lc 11, 4* la variante probabilmente africana della *Vetus Latina*: colpisce infatti ch’essa sia penetrata persino in un testimone della *Vulgata*, D appunto, di cui meraviglia la mancata menzione in apparato da parte di WEBER-GRYSON. Le varianti di k c, ben note da tempo, figurano nell’apparato dell’*Itala* di JÜLICHER-MATZKOW-ALAND (de Gruyter, Berlin 1972<sup>2</sup>).

<sup>33</sup> *De sermone Domini in monte* II 30 ed. MUTZENBECHER (CCSL XXXV).

<sup>34</sup> *De sacramentis* V 4, 29 ed. FALLER (CSEL LXXXIII): *Et ne patiaris induci nos in temptationem, sed libera nos a malo. Vide quid dicat: Et ne patiaris induci nos in temptationem quam ferre non possumus. Non dicit Non inducas in temptationem, sed quasi athleta talem vult temptationem quam ferre possit humana conditio.* (Mi son deciso a tradurre con ‘prova’, parendomi l’unica soluzione inequivocabile per questo passo). Dico che la testimonianza è problematica perché Ambrogio – che scrive negli anni ’80 del IV sec. – parrebbe conoscere ambedue le lezioni e, se non m’inganno, atetizzare come deteriore *Non inducas in temptationem*. Sulla paternità ambrosiana del *De sacramentis* si è a lungo dibattuto, e per ragioni formali e per dottrina; mi fido tuttavia delle argomentazioni a favore dell’autenticità, ad es. già nell’informato lavoro di Giuseppe LAZZATI *Lautenticità del De sacramentis e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio*, «Aevum» 29 (1955), pp. 17-48.

<sup>35</sup> Il cosiddetto *Diatessaron*, fusione *in unum* dei quattro *Vangeli* (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον, o ‘Armonia dei Vangeli’), fu composto da Taziano intorno al 172 quasi certamente in siriaco (mi appoggio all’informatissima monografia di William L. PETERSEN *Tatian’s Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Brill, Leiden/New York/Köln [rist. Society of Biblical Literature, Atlanta] 1994, *passim*); perduta nella sua veste originale, l’Armonia taziana sopravvisse in traduzioni, talora mal sovrapponibili e frammentarie, in varie lingue del Vicino Oriente e d’Occidente (cf. *infra* n. 62). La variante ‘permissiva’ del *Padre nostro* emerge nelle seguenti versioni, tutte dipendenti, con anelli intermedi e concrezioni parafrastiche, da un archetipo latino del *Diatessaron* non ancora o solo in parte vulgatizzato (nel nostro passo è palese la divergenza dalla *Vulgata*): 1. la *veneta*, che nel f. 20 del Marc. 4975 (XIV sec.) tramanda «no ne lasare vegnire in pericoli nè in temptatione», chiosando poco oltre così: «La sexta cossa è che lu non abbandoni nè lasine in alcuno pericolo di temptatione, ma diene gratia da vençerle, digando: – *Et ne nos inducas in temptationem*» (ed. a cura di V. TODESCO ne *Il Diatessaron in volgare italiano. Testi inediti dei secoli XIII-XIV* pubblicati a cura di V. TODESCO, A. VACCARI, M. VATTASSO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1938, rist. anast. Dini, Modena 1983, pp. 43-44; si noti la contaminazione fra la variante ‘permissiva’, i cui ampliamenti ne tradiscono l’origine parafrastica,

Sulle prime, tali testimoni potrebbero dar l'impressione di una lezione greca retrostante diversa da  $\mu\eta\ \epsilon\iota\sigma\epsilon\nu\gamma\kappa\eta\varsigma\ \eta\mu\alpha\varsigma$  e ch'esprime l'idea, più rassicurante, di 'non consentire che siamo indotti' anziché quella di 'non indurci' in tentazione. Ma le cose non stanno così, poiché questa variante latina prescinde dal greco avendo origine probabilmente parafrastica, qual glossa intrusa e sostituitasi al testo originario<sup>36</sup>. La controprova ci viene da due autorità di prim'ordine: Tertulliano, fondamentale per motivi d'anteriorità cronologica rispetto a Cipriano e fors'anche all'*Afra* del Codex Bobiensis, e lo stesso Agostino. Il primo, nel suo trattato *De oratione* d'inizio III secolo, scrive nei termini seguenti: 'Non indurci in tentazione, cioè non tollerare che [vi] siamo indotti da colui, soprattutto, che tenta'<sup>37</sup>. Il se-

e la lezione geronimiana vulgata; 2. la **toscana**, superstite in una trentina di codici del XIV-XV sec. ma risalente al XIII, che attesta «non ci permettere entrare nella tentazione» con le *vv.ll.* «nelle tentazioni» del Senese, Bibl. Com. I.V.9, e «non c'inducere a tentazione» del Vat. Barb. 3971 (ed. VATTASSO-VACCARI ne *Il Diatessaron in volgare italiano*, cit., p. 227, dove Vaccari avrebbe dovuto, a rigore, annotare nella prima fascia dell'apparato la variante 'permissiva', in quanto deviante dal latino vulgatizzato del ms. Fuldense [cf. *infra* n. 62] da cui dipende in larga parte la recensione toscana del *Diatessaron*, e riportare nella seconda fascia la sola lezione del Barberino ricalcata su *ne nos inducas in temptationem*); 3. la **romanesca** del Vat. Lat. 7654 di fine XIV/inizio XV sec., che alla carta 3 (= foto 4-5 della riproduzione della Vaticana accessibile su [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.7654](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.7654)) conserva «Et non ce permettere intrare nelle temptationi» (d'aiuto è ora l'edizione di carattere dichiaratamente diplomatico-interpretativo di G. MACCIOCCHA, *Il Diatessaron romanesco del Vat. Lat. 7654*, Bibliopolis, Napoli 2021, pp. 31-32; al di là del colorito romanesco, il codice rientra nell'orbita della redazione toscana, dati i patenti errori congiuntivi col Senese già rilevati dal Vattasso ne *Il Diatessaron in volgare italiano*, cit., pp. 182-83); 4. forse quella dei vv. 1610-11 dello *Heliand* (ed. BEHAGEL-TAEGER, *ATB* 4), poema in **antico sassone** della prima metà del IX sec.: «Ne lât ûs farlēdean lēða uuihti / sô forð an iro uuilleon, sô uui uuirðige sind», traducibili a un dipresso 'Non lasciar che spiriti malvagi ci seducano alla loro volontà, come noi meritiamo' (sempre che *ne lât ûs* non rientri in una possibile rielaborazione poetico-parafrastica del modello latino tradotto; ma sui rischi del liquidare come licenza poetica le lezioni potenzialmente diatessaroniche dello *Heliand* vedasi da ultimo PETERSEN, *op. cit.*, in part. pp. 290-91 e 341-42). Ora, che il *Diatessaron*, in specie occidentale ma pure orientale, conservi nelle sue redazioni tardoantiche e medievali lezioni diffuse nella *Vetus Latina* e/o nella *Vetus Syra* non desta meraviglia, sembrando ormai assodato che il *Diatessaron* originario abbia influenzato traduzioni dei quattro *Vangeli* sia latine pregeronimiane sia siriache antiche, penetrando fin nella *Peshitta* (varie posizioni discusse *passim* in PETERSEN, *op. cit.*).

<sup>36</sup> Non dico in verità nulla di nuovo: rinvio almeno al succinto utile articolo di Angus J.B. HIGGINS 'Lead us not into temptation': *Some Latin Variants*, «JThS» 46 (1945), pp. 180-81, ripreso e criticamente discusso da Giorgio PAXIMADI in *Dio induce in tentazione o ce ne preserva? Alcune note sulla traduzione CEI 2008 di Mt 6,13*  $\mu\eta\ \epsilon\iota\sigma\epsilon\nu\gamma\kappa\eta\varsigma\ \eta\mu\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \pi\epsilon\iota\alpha\sigma\mu\o\varsigma$ , «Rivista Teologica di Lugano» 23 (2018), pp. 177-80. L'articolo di Paximadi è peraltro uno dei migliori e più accurati contributi reperibili sulla nuova, spericolata traduzione del *Padre nostro* voluta dalla CEI.

<sup>37</sup> *De oratione* 8 ed. DIERCKS (CCSL I): *ne nos inducas in temptationem, id est ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat*. Si noti a margine che poco più avanti Tertulliano cita nuovamente

condo, nel medesimo paragrafo sopra citato, così dissolve ogni dubbio ai suoi lettori, dando prova di lodevole scrupolo filologico-esegetico:

‘La sesta domanda è: *E non portarci [inferas] nella tentazione*. Alcuni codici hanno *indurci* [*inducas*], che ritengo abbia il medesimo valore: infatti entrambe le forme sono state tradotte da ciò che fu espresso da un'unica parola greca, εἰσενέγκης. Molti però nel pregare dicono così: *Non tollerare che siamo indotti in tentazione*, ben inteso spiegando in che senso sia stato detto *indurci*. Dio infatti di per se stesso non induce [in tentazione], ma tollera che [vi] sia indotto colui che per un piano occultissimo e per demeriti Egli abbia privato del suo aiuto. Sovente anche per cause manifeste Egli giudica una persona degna di esser abbandonata e che possa esser indotta in tentazione. Una cosa, d'altronde, è l'esser indotti in tentazione, un'altra è l'esser tentati. Infatti senza tentazione nessuno può esser verificato [sul piano della fede]’<sup>38</sup>.

Il passo agostiniano, per la sua importanza, meritava d'esser riportato *in extenso*. Se infatti Tertulliano è sì il primo a confermare la genesi glossografica della ‘variante’ latina, in modo però assai sintetico, Agostino, benché scriva quasi due secoli dopo (il trattato sul *Sermo montanus* è del 394), ha il pregio di ricapitolare la situazione facendo leva su quattro dati tuttora incontestabili: 1. il testo greco offerto dai codici, εἰσενέγκης, è univoco; 2. le uniche due versioni latine accettabili e sinonimiche sono *inferas* e *inducas*; 3. la forma di preghiera, diffusa al tempo,

il testo evangelico nella forma *ne nos deducas in temptationem*, usando *deducere* come alternativa (in verità impropria, giacché non sinonimica) a *inducere*. Ritroviamo il verbo *deducere* anche in un famoso punto del trattato *Contro Marcione* (IV 26), dove Tertulliano sembra attribuire all'erecico la lettura del testo evangelico nei termini di *ne sinas nos deduci in temptationem*. Ma su questo torneremo più avanti.

<sup>38</sup> *De sermone Domini in monte* II 30: *Sexta petitio est: Et ne nos inferas in temptationem. Non nulli codices habent inducas, quod tantundem valere arbitror; nam ex uno Graeco quod dictum est εἰσενέγκης utrumque translatum est. Multi autem in precando ita dicunt: Ne nos patiaris induci in temptationem, exponentes videlicet quomodo dictum sit inducas. Non enim per se ipsum inducit Deus, sed induci patitur eum quem suo auxilio deseruerit ordine occultissimo ac meritis. Causis etiam saepe manifestis dignum iudicat ille quem deserat et in temptationem induci sinat. Aliud est autem induci in temptationem aliud tentari. Nam sine temptatione probatus esse nullus potest [...].* Con icastica lucidità echeggia il passo san Tommaso nel suo commento a *Mt 6, 13* (ed. Leonina): *Alia littera: et ne inferas; et alia: et ne nos sinas, et haec est expositio illius: Deus enim neminem tentat quamvis tentari permittat. Et non dicit ne nos permittas tentari – quia tentatio utilis est et tentatur ut sibi et aliis innotescat qui notus est Deo: qui non est tentatus [Sir 34, 9] –, sed dicit et ne nos, idest non permittas succumbere, sicut si diceret aliquis: volo igne calefieri sed non cremari.* Analogamente, sebbene in modo meno efficace, leggiamo nella *Summa theologiae* (II-II q. 83 a. 9 ed. Leonina): *Et ad hoc pertinet quod dicitur, et ne nos inducas in temptationem, per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a temptatione non vincamur, quod est in temptationem induci.* Che però non esser indotti in tentazione equivalga, nella petizione, al non esserne vinti mi pare alquanto forzato.

*Ne nos patiaris induci in temptationem* è palesemente una spiegazione del testo evangelico (il verbo *exponere* ch'egli usa è di ovvio significato) e non il testo evangelico stesso; 4. la tentazione va intesa come prova cui l'uomo per ragioni occulte o evidenti può esser sottoposto da Dio. Il vescovo d'Ippona tornerà sulla questione nel 411/412 e nel 429 in un due opere antipelagiane nelle quali adduce a supporto *Jac 1, 13*<sup>39</sup>, ma il miglior quadro sull'origine parafrastica della prece *Ne nos patiaris induci in temptationem* rimane nel trattato del 394. A sostegno della tesi agostiniana potremmo citare analoghe aggiunte parafrastiche a *Mt 6, 13* e *Lc 11, 4* rintracciabili nel mondo greco (significativa in particolare, verso la metà del III secolo, la frammentaria testimonianza di Dionigi vescovo d'Alessandria<sup>40</sup>), nonché passi dei Padri orientali che lasciano chiaramente intendere come in preghiere e persino durante la liturgia vi fossero supplementi esplicativi al testo trādito del *Padre nostro*<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> 1. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* II 4 ed. URBA-ZYCHA (CSEL LX): *deprecamur adiutoriorum dicentes* Et ne nos inferas in temptationem – *vel, sicut nonnulli codices habent*, Ne nos inducas in temptationem –, *non quod ipse Deus tali temptatione aliquem temptet* – nam Deus intemtator malorum est, ipse autem neminem temptat [*Jac 1, 13*] – *sed ut, si forte temptari coeperimus a concupiscentia nostra, adiutorio eius non deseramur, ut in eo possimus vincere, ne abstrahamur illecti*; 2. *De praedestinatione sanctorum* II (olim *De dono perserverantiae*) 6 ed. DRECOLL-SCHEERER (CSEL CV): *Deus, ut dixi, neminem tentat, hoc est neminem infert vel inducit in temptationem. Nam tentari et in temptationem non inferri non est malum, immo etiam bonum est: hoc est enim probari. Quod itaque dicimus Deo* Ne nos inferas in temptationem, *quid dicimus nisi Ne nos inferri sinas? Unde sic orant nonnulli et legitur in codicibus pluribus, et hoc sic posuit beatissimus Cyprianus [dom. or. 5]: Ne patiaris nos induci in temptationem. In Evangelio tamen graeco nusquam inveni nisi Ne nos inferas in temptationem. Tūtiores igitur vivimus, si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus: quod vedit iste venerabilis martyr.*

<sup>40</sup> Cito dal frammento di una sua opera d'esegesi a *Lc 22, 46* riportato in *MPG X* 1601 rr. 10-11: *καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν τουτέστι μὴ ἔάσης ἡμᾶς ἐμπεσεῖν εἰς πειρασμόν* ('e non c'indurre in tentazione, cioè non lasciare che noi cadiamo in tentazione').

<sup>41</sup> Per il primo caso menziono almeno un luogo del commentario a *Giobbe* di Giovanni Crisostomo (p. 38 rr. 15-16 dell'ed. HAGEDORN [PTS 35]): διὸ καὶ κελευόμεθα εὐχεσθαι· μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν δὸν δυνάμεθα φέρειν ('perciò siamo anche invitati a pregare [così]: non indurci in una prova che non possiamo sopportare'). Per il secondo caso testimone d'eccezione è la liturgia alessandrina attribuita a san Basilio da un nitido codice greco-arabo del XIV sec. (ora alla Bibliothèque nationale de France, n° 325 del fondo greco, olim Reg. 3023) e stampata in *MPG XXXI*; il passo che c'interessa è alla col. 1645 rr. 27-38, che riproduce parte del solo greco, non dell'arabo, dei ff. 93 -94 del ms. (oggi consultabile in buona risoluzione su Gallica; rinvio diretto al f. 93 con <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10723134n/f41.item>): 'Ο λαὸς λέγει τὸ Πάτερ ἡμῶν καὶ μετὰ τὸ Πάτερ ἡμῶν ὁ ἴερεὺς λέγει· Ναί, Πάτερ ἀγαθὲ καὶ φιλάγαθε, μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς τὸν πειρασμόν, μηδὲ κατακυριευσάτω ἡμῶν πᾶσα ἀνομία· ἀλλὰ ὥσται ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἀπρεπῶν ἔργων, καὶ διανοημάτων, κινήσεών τε καὶ βλεμμάτων, καὶ ἀφῶν· καὶ τὸν μὲν πειραστὴν ἀπρακτὸν ἀπόδιώξον· ἐπιτίμησον δὲ καὶ τοῖς ἐμφύτοις καὶ σωματικοῖς ἐν ἡμῖν κινήμασι· καὶ τὰς πρὸς τὸ ἀμαρτάνειν ὄρμὰς καθολκάς τε ὀλικῶς ἀφ'

Vi è poi in Agostino un ulteriore dettaglio, invero assai utile per tentar di capire il singolare «non abbandonarci» della CEI. Nei luoghi in cui egli affronta sul piano esegetico la questione del *ne nos inferas/inducas*, troviamo un riferimento al fondato timore che Dio, per imperscrutabili disegni, possa abbandonare (*dese-rere*) a se stesso il peccatore privandolo del suo aiuto<sup>42</sup>. Anche qui siamo di fronte a un uso esplicativo del verbo *desero*, che il dotto esegeta non suggerì certo mai come lezione alternativa a *inferas* o *inducas*; tuttavia, non escluderei un'implicita messa a tacere di ulteriori false varianti insinuatesi nella liturgia. Circolava infatti, benché la fonte che la tramanda sia pressoché isolata su questo aspetto, pure la formula seguente: ‘non abbandonarci in una prova che non possiamo sopportare’ (*non derelinquas nos in temptatione quam sufferre non possumus*). Così leggiamo nel commento ai *Salmi* d’Ilario di Poitiers, opera notoriamente influenzata da Origene e risalente agli anni ’60 del IV secolo<sup>43</sup>. Ilario scrive *non derelinquas* – brutto latino, sia notato a margine – come testo del *Padre nostro* (lo dimostra il *cum dicitur*, ‘quando si dice’, che precede la citazione), ma tale apparente variante ha origine ancora una volta parafrastica e forse nacque entro la tradizione latina del *Diatessaron*, se ha un qualche peso la versione medionederlandese di *Mt 6, 13* nel ms. 437 di Liegi (‘e non abbandonarci nelle nostre tentazioni’)<sup>44</sup>. Controprova

ἡμῶν ἀναγαίτισον, διὰ τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι’ οὗ καὶ μεθ’ οὐ κ.τ.λ. (‘Il popolo dice il *Padre nostro*, e dopo il *Padre nostro* il sacerdote dice: Sì, Padre benevolo e amante del bene, non indurci nella tentazione, e che non ci domini ogni sorta di trasgressione; ma preservaci da azioni e pensieri indecorosi, da moti nonché sguardi, e contatti [indecorosi]; e respingi come inefficiente il tentatore; riprendi [sc. sottoponi a penitenza], poi, moti istintivi e corporali in noi; e rovescia via da noi, del tutto, gl’impulsi e le inclinazioni [resa ipotetica di καθολικάς, correzione tacita dei Maurini in luogo del guasto κατολικάς del cod.] al peccato, per il Signore e Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, grazie al quale e col quale ecc.’).

<sup>42</sup> Mi riferisco non solo ai succitati passi di *serm. dom. m.* II 30 e di *pecc. mer.* II 4, ma anche a un notevole punto della lettera a Proba, scritta poco dopo il 411 (*ep. 130, 11-12* ed. DAUR, CCSL 31B): *Cum dicimus Ne nos inferas in temptationem, nos admonemus hoc petere, ne deserti eius adiutorio alicui temptationi vel consentiamus decepti, vel cedamus afflitti. [...] Qui dicit Aufer a me concupiscentias ventris, et desiderium concubitus ne apprehendat me [Sir 23, 6] quid aliud dicit quam Ne nos inferas in temptationem?*

<sup>43</sup> In *Ps. CXVII* aleph 15 ed. ZINGERLE (CSEL XXII 369 rr. 1-4 = MPL IX 510 rr. 41-43).

<sup>44</sup> Si tratta della cosiddetta Armonia di Liegi, testimonianza isolata e importante all’interno della plurilingue tradizione del *Diatessaron* (cf. *supra* n. 35), da un archetipo latino semivulgatizzato del quale deriva, con stadi intermedi, una traduzione medionederlandese di fine XIII sec. che così rende il nostro versetto del *Padre nostro*: «en beghef ons nit in onsen koringen» (vedasi il cap. 43 nel f. 14 del ms. 437 sito alla Bibliothèque de l’Université de Liège, corrispondente alla p. 32 nella riproduzione resa ora disponibile dal Dépôt d’Objets Numérisés della stessa Università: <https://donum.uliege.be/bitstream/2268.1/8532/1/Ms0437.pdf>), cioè appunto ‘non abbandonarci nelle nostre tentazioni’. Non sarà tuttavia inutile osservare come anche l’olandese medievale non separi il concetto di tentazione da quello di prova/esame/cimento: rinvio alle voci *keuren* e

ne sia la glossa *quam sufferre non possumus*, diffusa aggiunta, come s'è già veduto, a *temptationem*. Si noti altresì che il vescovo di Poitiers era già al corrente della versione che definiremmo ‘canonica’ nella forma *Non inducas nos in temptationem*, citata del pari come testo della prece<sup>45</sup>; ma a prescindere da ciò, quel *non derelinquas* resta esplicazione banalizzante, né può ambire a figurare, a rigore, nella variantistica delle versioni latine di *Mt 6, 13* e *Lc 11, 4*<sup>46</sup>. Troveremo nondimeno chi, a disperata difesa della traduzione CEI e rifiutando l'origine glossografica del *non derelinquas* ilariano, contro verosimiglianza e con mal celata inesperienza<sup>47</sup>,

*bekoren* nel III e I vol. dell'*Etymologisch woordenboek van het Nederlands*, onder hoofdredactie van M. PHILIPPA, met F. DEBRABANDERE en A. QUAK, Amsterdam University Press, Amsterdam 2003-9. Appurare la provenienza di questa variante è cosa ardua e al momento impossibile, intricata com'è la tradizione occidentale del *Diatessaron*, in larga parte affetta da una vulgatizzazione pervasiva, e in assenza di collazioni complete o anche parziali di non pochi testimoni di Armonie evangeliche in lingue germaniche (elencati da PETERSEN, *op. cit.* [n. 35], App. I); ma che la genesi possa rivelarsi ancora una volta parafrastica sembra suggerirci la chiosa succitata (n. 35) del *Diatessaron* veneto «La sexta cossa è che lu non *abandoni nè lasine* in alcuno pericolo di temptatione, ma diene gratia da vençerle» (corsivi miei). In ogni caso è ragionevole ipotizzare che il ms. di Liegi faccia tornare a galla quella variante-glossa latina conosciuta anche da Ilario, il quale leggeva una versione latina dei *Vangeli* ovviamente ancora estranea alla futura sistematizzazione della *Vulgata* e verosimilmente influenzata dal *Diatessaron*: interessante la pista di ricerca aperta da Jacobus VAN AMERSFOORT nel suo breve e purtroppo sommario articolo *Some Influences of the Diatessaron of Tatian on the Gospel Text of Hilary of Poitiers*, in *Studia Patristica XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975*, Part I, ed. by Elizabeth A. LIVINGSTONE, Akademie Verlag, Berlin 1984, pp. 200-5; l'autore, già allievo di Gilles Quispel, addita varî istruttivi esempi ma non il passo che qui c'interessa). Certo, se mai un giorno dovesse tornare alla luce il ms. 1009, XV sec., della Universiteitsbibliotheek Utrecht, la quale, *incredibile auditu*, inviò nel 1941 in piena guerra il codice a Bonn dietro richiesta di Anton Baumstark – codice che par esser sopravvissuto al conflitto ma che poi misteriosamente scomparve, forse in qualche collezione privata –, sarebbe felicissimo ritrovamento, giacché la cosiddetta Armonia di Utrecht dovrebbe costituire un anello di congiunzione, entro il *Diatessaron* medionederlandese, fra versioni poco vulgatizzate (ms. di Liegi) e ad alta vulgatizzazione (ad es. il Cod. theol. et phil. 8° 140, a. 1332, della Würtembergische Landesbibliothek di Stoccarda: vi ritorniamo *infra* alla n. 62): vedansi in generale PETERSEN, *op. cit.* (n. 35), p. 244 e per un tentativo di ricostruzione A. DEN HOLLANDER, *Virtuelle Vergangenheit. Die Textrekonstruktion einer verlorenen mittelniederländischen Evangelienharmonie*, Peeters, Leuven 2007.

<sup>45</sup> Nel suo commento al Vangelo di Matteo (senz'altro precedente il commento ai *Salmi*), cap. 31 § 9 (*MPL IX* 1069 rr. 22-27): *Superioris autem metus sui indicat causas dicens Orate ne intretis in temptationem [Mt 26, 41]. Hoc erat igitur quod volebat; et ideo in oratione tradiderat Non inducas nos in temptationem, ne quid in nos infirmitati carnis liceret.* (Si noti, anche qui, la predilezione superiore di *non* in luogo del classico *ne* per l'imperativo negativo).

<sup>46</sup> Se non in apparati secondari ed eruditi che diano notizia di parafrasi, allusioni, imitazioni, riscritture ecc.

<sup>47</sup> Basta avere un minimo di confidenza colle consuetudini dei copisti, specialmente in veste di scoliasti, per riconoscere con relativa facilità le intrusioni di glosse.

si appelli alla possibilità che il citante veicolasse, inconsapevole, la resa latina d'una lezione greca andata perduta e inattestata nella superstite tradizione manoscritta greca. Si entra così nel campo minato delle così dette retroversioni, cioè di quei tentativi congetturali che intravedono una forma greca nel *Nuovo Testamento* altrove perita dietro a traduzioni in altre lingue (non solo in latino, ma pure in siriano e siro-palestinese, copto e persino gotico<sup>48</sup>) che usano parole imprecisamente corrispondenti all'originale greco. (Analogamente, però coi termini di paragone invertiti, vi sono stati tentativi di ricostruire la forma aramaica se non ebraica originaria del *Padre nostro* da parte di alcuni semitisti<sup>49</sup>). Ma la prudenza, là dove si diano mere ipotesi senza l'onore della prova, è sempre d'obbligo. «Tale sopravvalutazione delle versioni può portare a conseguenze aberranti», scrivevano i benemeriti coniugi Aland, risolti a registrare in apparato le traduzioni solo quando la lezione del loro modello greco fosse *chiaramente accertabile*<sup>50</sup>.

Il discorso, a questo punto, si potrebbe considerare concluso, e forse lo è: la novità CEI del 2008 «non abbandonarci alla tentazione», che par echeggiare *non derelinquas nos in temptatione* aggiustato col solo ritocco congetturale di moto a luogo *temptationem* (già diffuso, quest'ultimo, nella tradizione a stampa d'Ilario), non ha la minima giustificabilità filologica entro il greco evangelico, ma è ripresa, infelice, di un'isolata parafrasi semplificante. Peraltro, a ben vedere, non occorre essere specialisti del settore – né lo è chi scrive, consapevole che su qualunque passo biblico servirebbero mesi solo per raccoglierne la bibliografia consultabile – a voler confutare *ipso facto* la versione CEI<sup>51</sup>: basterà aprire una solida edizione critica dei due evangelisti, reperire i due passi greci e constatare a piè di pagina in

<sup>48</sup> Mi limito a citare le sole che sappiamo direttamente condotte su originali greci.

<sup>49</sup> Piuttosto noto, in particolare, è quello dell'abbé Jean CARMIGNAC, *Recherches sur le «Notre Père»*, Letouzey & Ané, Paris 1969, pp. 237-304, che moveva peraltro dall'arbitrario presupposto che Gesù, nell'insegnare il *Padre nostro*, avrebbe usato non l'aramaico, bensì l'ebraico, lingua sacra per eccellenza. Varie si son levate le critiche sia linguistiche sia dottrinali a Carmignac (che invero attingeva ad un vecchio lavoro di Johannes HELLER, *Die sechste Bitte des Vaterunser*, «ZKTh» 25 [1901], pp. 85-93): rinvio da ultimo al succitato (n. 36) articolo di Paximadi, pp. 187-90.

<sup>50</sup> K. ALAND – B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982 (1989<sup>2</sup>), p. 192, trad. it. (di S. Timpanaro) *Il testo del Nuovo Testamento*, Marietti, Genova 1987, p. 207.

<sup>51</sup> Varie sono state le posizioni critiche sulla versione CEI che, pur in modo sintetico e discorsivo, hanno detto l'essenziale; piace segnalare, fra i diversi citabili, l'intervento di Renato UGLIONE *Il «nuovo» Padre nostro? Questione prettamente filologica* sul «Corriere eusebiano» del 24 novembre 2018. Uglione si schermisce troppo nel dirsi «non addetto ai lavori», essendo noto specialista di Tertulliano e in tempi più recenti d'Eusebio di Vercelli. A sinistra della pagina troviamo poi un articolo di mons. Alberto ALBERTAZZI (*Ma per 17 secoli abbiamo sbagliato?*), che tagliente parla, a proposito della 'traduzione' CEI, di «sessantottina manipolazione della parola del Signore».

apparato l'assenza di alternative all'inequivocabile εἰσενέγκης. Può farlo qualunque studente anche alle prime armi.

Rimane tuttavia un dubbio, anzi un sospetto. Come mai *La sacra Bibbia* CEI del 2008, che nel complesso si dimostra traduzione affidabile dovuta a studiosi esperti, esibisce tale svarione in *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4? Si direbbe vi sia stato, intenzionalmente, uno scarto patente dal normale metodo filologico al fine di attutire il greco evangelico<sup>52</sup>. ‘Non c’indurre’ suona infatti più duro dell’innovativo ‘non abbandonarci’, ch’è in fondo corollario banalizzante, lo s’è visto, di quelle antiche parafrasi del tipo ‘non permettere che siamo indotti’. Ora, se apriamo l’*adversus Marcionem* di Tertulliano (scritto intorno al 207) scopriamo che il noto eresiarca quasi certamente considerava testo del *Padre nostro* la formula ‘non permettere che noi siamo fatti discendere nella prova/tentazione’<sup>53</sup>. Si potrà speculare se Marcione sia ricorso a un verbo greco esprimente l’idea di far discendere o invece di portar dentro; non andremo però molto lontano, perché Tertulliano, unico testimone al riguardo, sembra impropriamente usare, citando altrove il medesimo

<sup>52</sup> Si leggano, non senza *Fremdschämen*, alcuni passi tolti da R. BERETTA – A. PITTA, *Come cambia la Bibbia. In anteprima il nuovo testo ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana*, Piemme, Casale Monferrato 2004, pp. 79-80: «Di per sé, la traduzione precedente si mostrava più rispettosa dell’originale greco, che utilizza, in entrambi i casi, il verbo che significa “portare qualcosa o qualcuno verso”, “condurre verso”. Tuttavia l’espressione restava ambigua: era come se il Signore stesso risultasse addirittura l’artefice principale del male, mentre la tentazione si deve al demonio o a Satana [...]. Per questo si è ritenuto opportuno semplificare il significato della richiesta, sostituendo il verbo “indurre” con “abbandonare”, in modo da determinare una più facile comprensione [...]. In questo caso il traduttore ha preferito prestare maggiore attenzione al senso del lettore, perché chi recita il Padre nostro non fosse lasciato nell’ambiguità o nel dubbio ogni volta che ripete una preghiera così importante».

<sup>53</sup> *Adv. Marc.* IV 26 ed. KROYMANN (CCSL I): *Quis non sinet nos deduci in temptationem?* (‘Chi non permetterà che siamo fatti scendere nella prova/tentazione?’). Nel § 26, dal quale è tratto il passo, Tertulliano addita in modo polemico, con una serie di domande incalzanti, l’idea eterodossa di Padre – Padre che dobbiamo riconoscere dietro al pronome *quis* – propria di Marcione. La retroversione supposta dagli specialisti, a partire da Theodor ZAHN (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II,2, Deichert, Erlangen und Leipzig 1892, pp. 472-73), sonerebbe a un dipresso così: μὴ ἄφης ἡμᾶς εἰσενέχθηνται εἰς πειρασμόν. Valga però anche qui il monito dei coniugi Aland sui rischi implicati dalle retroversioni, tanto più che εἰσενέχθηνται corrisponde propriamente a *induci*, non al diverso *deduci*. Zahn metteva tuttavia le mani avanti, avvertendo in nota che Tertulliano altrove (*De or.* 8) sembra usare indifferentemente *inducere* e *deducere*; in effetti così parrebbe, ma è altresì vero che nel passo del *De oratione*, in specie là dove l’apologeta citava come formula esplicativa *ne nos patiaris induci ab eo utique qui temptat* (e non poco sotto, dov’egli riportava il versetto evangelico con le parole *ne nos deducas in temptationem*), non v’è affermata esplicitamente l’eventuale paternità marcioniana del ‘non permettere che siamo indotti in tentazione’.

passo evangelico, *deduco* e *induco* come sinonimi<sup>54</sup>. Comunque stiano le cose, possiamo ragionevolmente ipotizzare che l'eretico adottasse a testo del *Padre nostro* quella formula attenuante del ‘non permettere che siamo fatti scendere/entrare nella prova/tentazione’<sup>55</sup> che abbiamo visto emergere soprattutto in terra africana. Ma per quale motivo Marcione, giunto dall’asiatica Sinòpe a Roma intorno alla metà del II secolo, avrebbe voluto che nel canone evangelico entrasse questa formula anziché il consueto  $\mu\eta\ \varepsilon\iota\sigma\epsilon\nu\gamma\kappa\eta\varsigma$  ch’egli avrà pure conosciuto e verisimilmente contestato? La risposta – ipotetica ma non peregrina – può risiedere nell’avversione, condivisa da Marcione cogli gnostici, a tutto ciò che ricordava la vecchia Legge e lo Yahveh ebraico. Gnostica è infatti la distinzione totale del Cristo dal Padre veterotestamentario, demiurgo inferiore contro la cui legge Gesù avrebbe parlato ai suoi, usando un linguaggio misericordioso e avverso alla gretta durezza del dio giudaico. Potrebbe Cristo, redentore di chi lo seguia, *indurci* in tentazione? No, risponderebbe lo gnostico, perché Cristo avrà invece cura di non lasciare che i suoi adepti *siano indotti dal demonio* in tentazione<sup>56</sup>. Certo, Marcione non fu gnostico nel senso più stretto della parola, cioè secondo le categorie metafisiche di Basilide o Valentino, ma può annoverarsi *lato sensu* nelle correnti gnostiche per la violenta avversione all’Antica Alleanza. Non solo: l’insistenza sulla discesa dello Spirito Santo, di primario rilievo nella rilettura gnostica dell’ $\varepsilon\iota\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\varsigma$  (lo Spirito infatti discende sui soli eletti, gli pneumatici consustanziali al  $\Lambda\acute{\epsilon}\gamma\varsigma$ , predestinati alla salvazione) emerge anche in Marcione: sappiamo

<sup>54</sup> Rinvio alla nota precedente. *Deducere* (‘tirar giù/via’ e spesso ‘accompagnare’) non è mai, fin dalla letteratura romana arcaica, forma secondaria del verbo base *ducere* né confondibile con *inducere*: un’ottima sintesi s.v. *dēdūcō* offre l’*Oxford Latin Dictionary* di Peter G.W. GLARE, Clarendon Press, Oxford 1982.

<sup>55</sup> C’è però chi pone in dubbio la credibilità di Tertulliano e reputa, non so su quali basi, che Marcione leggesse il consueto  $\mu\eta\ \varepsilon\iota\sigma\epsilon\nu\gamma\kappa\eta\varsigma$   $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \varepsilon\iota\varsigma\ \pi\epsilon\tau\alpha\sigma\mu\acute{\o}\nu$  esattamente come in Luca (il cui vangelo l’eretico, secondo l’opinione unanime dei suoi detrattori, avrebbe depurato ad arte in base alle sue convinzioni teologiche): tra i lavori più recenti degli ‘scettici’ vedasi, ora, la nuova edizione del *Vangelo di Marcione* a cura di C. GIANOTTO e [soprattutto] A. NICOLOTTI, Einaudi, Torino 2019, pp. 88-89 e 220. Sfogliare sulle prime il bel volume einaudiano, col greco a fronte, dà l’impressione che il vangelo di Marcione, finora pianto come perduto, o meglio echeggiato dalle sole citazioni interpolanti degli eresiologi, *in primis* di Tertulliano, sia alfine riemerso in purezza; ma non è affatto così, poiché quasi tutto il greco ivi stampato è congetturale: lo apprendiamo dagli stessi curatori, specialisti riconosciuti della materia ma non immuni da eccessi speculativi (condivido, pertanto, quanto osserva don Sincero MANTELLI nella sua intelligente recensione al volume di Gianotto-Nicolotti in «Augustinianum» 60 [2020], pp. 601-8).

<sup>56</sup> Che precisamente questo potesse esser il senso della preferenza di Marcione per la ‘variante’ morbida è ipotesi avanzata da tempo; addito almeno il già menzionato Theodor ZAHN in un’altra pagina della sua opera monumentale (*Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I, Deichert, Erlangen und Leipzig 1889, p. 712): «Er [sc. der gute Gott] soll nur verhüten, dass die Seinigen aus ihrer und seiner lichten Höhe durch fremde Gewalt in die Versuchung hinabgezogen werden».

infatti che il *Padre nostro*, nel testo voluto dall'eretico, iniziava con la formula ‘Padre, venga il tuo santo spirito su di noi e ci purifichi’, sostituita alla richiesta di santificare il nome di Dio<sup>57</sup>. Ciò non significa, di necessità, che Marcione avesse creato *ex novo* la supplica di discesa dello Spirito Santo, forse già reperibile, se non nella tradizione di Luca, in altre fonti eucologiche; certo però egli se ne avvalse rendendola funzionale alla sua teologia gnosticizzante. E contribuendo, con buona probabilità, alla sua diffusione: il fatto che in essa, di per sé, nulla sonasse eterodosso le avrà consentito di fluire indisturbata ed esser ritenuta testo del *Padre nostro* lucano da Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, e in età comnena persino da Eutimio Zigabeno, avversario principe della nuova gnosi bogomila<sup>58</sup>. Lo stesso dicasi per la formula ‘non permettere che siamo fatti discendere/entrare nella prova/tentazione’: anche se ipotizziamo che sia stato Marcione a introdurla con lo scopo di render la figura del Cristo totalmente altra da Yahveh tentatore di Abramo, è ben possibile che poi essa, potendo anche fungere da parafrasi e vista la sua plausibilità sul piano teologico, sia andata circolando a prescindere dall'antico eresiarcha. Sospettare infatti di marcionismo Cipriano o Ambrogio, per non dire d'Ilario col *non derelinquas nos* o degli anonimi scribi delle *Veteres Latinae*, sarebbe assurdo: molto più semplicemente ebbero tutti a che fare, con limitata consapevolezza<sup>59</sup>, con un ramo minoritario della tradizione pregeronimiana forse non estraneo al *Diatessaron*<sup>60</sup>, presto destinato ad estinguersi grazie al magi-

<sup>57</sup> Πάτερ, ἐλθέτω τὸ πνεῦμα σου τὸ ὄγιον ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Siamo piuttosto certi che questa all'incirca fosse la formula originale cui allude con sarcasmo Tertulliano (*adv. Marc.* 26: *A quo Spiritum Sanctum postulem?*) poiché essa circolò come variante isolata nella tradizione del vangelo di Luca, quello che appunto sarebbe stato interpolato da Marcione. Tale inserzione, spuria, figura nell'apparato di NESTLE-ALAND *ad Lc* 11, 4 con quattro testimoni nel seguente ordine: 162 (= Barb. gr. 449, a. 1153, f. 151 : riproduzione della Vaticana accessibile tramite [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Barb.gr.449](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.449)), 700 (= Brit. Bibl. Egerton 2610, XI sec., f. 184 : riproduzione della British Library accessibile tramite [http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=egerton\\_ms\\_2610\\_f141r](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=egerton_ms_2610_f141r)), Marcione (luogo citato) e Gregorio di Nissa (*De oratione dominica* 3 ed. BOUDIGNON-CASSIN [*SCh* 596] = MPG XLIV 1157 rr. 27-28, 43-44 e 1160 rr. 79-80). Dal Nisseno dipendono poi occorrenze più tarde, nel VII sec. in Massimo Confessore, *Expositio orationis dominicae* 244-45 ed. VAN DEUN (CCSG XXIII) e poi, credo anche filtrate da quest'ultimo, nella *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno, XI-XII sec. (MPG CXXX 100 rr. 21-22 + 853 rr. 5-6 e 16-17) e nella *Refutatio magna* (2, 8 ed. CAÑELLAS [CCSG XXXI]) dello ieromonaco Gregorio Acindino (XIV sec.).

<sup>58</sup> Rinvio ai riferimenti nella nota precedente.

<sup>59</sup> Non darei infatti troppo peso alla conoscenza della variante *inducas*, poi divenuta canonica, da parte sia d'Ilario sia di Ambrogio (rinvio ai rispettivi passi citati sopra alle note 34 e 45), giacché il primo sembra citare *non derelinquas* in maniera indipendente e per così dire dimentica di *inducas*, mentre il secondo, nonostante accosti le due forme nel medesimo passo, non sembra avere quella coscienza e lucidità filologica di cui invece diede prova Agostino.

<sup>60</sup> Rinvio alle note 35 e 62. L'ammissibile derivazione diatessaronica della variante ‘permissiva’

stero di Agostino tra IV e V secolo<sup>61</sup> e soprattutto alla *Vulgata*, che vide la luce nel primo decennio del V.

Diverso, invece, il caso della traduzione CEI. L'*équipe* che lavorò alla nuova versione italiana della *Bibbia* non fu composta da sprovveduti ignari di quanto s'è detto finora. Dobbiamo forse sospettare, dietro a quel voluto «non abbandonarci alla tentazione», calco del *non derelinquas* ilariano o dell'«en beghef ons nit» del *Diatessaron* di Liegi, che si ammicchi all'antica gnosi? Anche per questi ultimi due, infatti, non mancherebbero indizi in direzione gnostica: se non dovesse trattarsi di una glossa banalizzante o di un rivolo secondario della variante 'permissiva', Ilario e il ms. di Liegi potrebbero attestare la lezione del *Diatessaron* voluta da Taziano<sup>62</sup>, il quale pure apostatò da Roma dopo il 165 per avvicinarsi alla gnosi di

non esclude, si badi bene, l'eventuale paternità marcioniana, essendo ipotesi tutt'altro che inane l'uso da parte di Taziano, a Roma, del vangelo di Marcione: rinvio ancora una volta a PETERSEN, *op. cit.* (n. 35), pp. 192-93, che rammenta studiosi di prim'ordine come Theodor Zahn e Daniël Plooij.

<sup>61</sup> Rinvio ai due passi citati sopra alle note 38 e 39.

<sup>62</sup> Cf. *supra* n. 44. Avanzo l'ipotesi con molta prudenza e senza pretesa alcuna di coglier nel segno. Elementi a favore potrebbero essere: 1. l'inevitabile rilievo occupato dall'Armonia di Liegi nella tradizione occidentale del *Diatessaron* viste le sue molte lezioni rimaste immuni da vulgatizzazione (il ms. è stato oggetto di particolare interesse dopo due studi tuttora insuperati di Daniël Plooij: *A Primitive Text of the Diatessaron. The Liège Manuscript of a Medieval Dutch Translation, a Preliminary Study*, Sijthoff, Leyden 1923 e – in argomentata risposta all'aggressivo articolo di Adolf JÜLICHER *Der echte Tatiantext*, «JBL» 43 [1924], pp. 132-71 – *A Further Study of the Liège Diatessaron*, Brill, Leyden 1925); 2. la coincidenza della lezione 'non abbandonarci' colla *Vetus Latina* usata da Ilario in *Ps. CXVIII* aleph 15; 3. la probabile emersione della stessa variante nella chiosa del *Diatessaron* veneto «La sexta cossa è che lu non abandoni nè lasine in alcuno pericolo di temptatione, ma diene gratia da vençerle, digando: – *Et ne nos inducas in temptationem*», dove, a meno che non si tratti di mera esplicazione (cf. *supra* n. 35), potrebbe notarsi come «the Venetian Harmony's method of conflating or interleaving the Diatessaronic reading with the canonical is illustrative of how later scribes attempted to combine the canonical and Diatessaronic traditions» (PETERSEN, *op. cit.* [n. 35], p. 250). Argomenti, invece, che potrebbero indebolire la mia ipotesi son i seguenti: 1. la concorrenza entro il *Diatessaron* occidentale di un'altra variante della sesta petizione del *Padre nostro*, quella 'permissiva', ben attestata nelle tre versioni vernacolari italiane e forse nello *Heliand* (cf. *supra* n. 35), nonché in quei vari filoni della *Vetus Latina* di cui resta traccia nell'*Afra* e presso i Padri succitati (sempre che tale lezione della *Vetus Latina* sia di matrice diatesaronica); 2. la variante del 'non abbandonarci' potrebbe esser semplificazione banalizzante della lezione 'permissiva', la quale ultima, allora, avrebbe buoni argomenti per esser il testo taziano; 3. manca ogni riscontro sul versante orientale, che sembra offrire il solo testo canonico nel finale del *Padre nostro* (in altre parole, fa difetto il primo dei tre criteri di massima statuiti ragionevolmente da PETERSEN, *op. cit.* [n. 35], p. 373, ossia «To be considered Diatessaronic, a reading should be found in both Eastern and Western branches of the Diatessaronic tradition», laddove gli ultimi due, che vertono sull'assenza di una determinata lezione in testi estranei al *Diatessaron*, sarebbero rispettati, giacché la *Vetus Latina* è provabilmente influenzata dal *Diatessaron*). A que-

st'ultimo riguardo ho effettuato controlli non esaustivi sulle versioni: 1. **siriaca**, di cui restano vestigia nel commento d'Efrem al *Diatessaron* (mi affido alla traduzione di Christian LANGE «Führe uns nicht in Versuchung» [lemma ripetuto due volte in 6, 16a] in Ephrem der Syrer, *Kommentar zum Diatessaron*, Brepols [FC 54], Turnhout 2008, pp. 258-59, basata sull'ed. del ms. Syc 709 [ca. a. 500] della Chester Beatty Library di Dublino allestita da Louis LELOIR nel 1963 per Hodges Figgis e integrata poi nel 1990 per Peeters, dopo la scoperta di varî altri fogli contenenti anche il *Padre nostro*); 2. **persiana**, tratta da un modello siriaco e attestata nel *Mediceo Orientale* 81 di metà XVI sec., apografo d'un perduto ms. di metà XIII sec. (edizione in G. MESSINA, *Diatessaron persiano*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1951; a p. 71 egli traduce «non gettarci nella rete della prova (bis)», che a prescindere dalla ripetizione del distratto e per sua stessa ammissione affaticato copista Ibrahîm non credo infonda sospetti di eterodossia); 3. **araba**, tratta pure da redazioni siriache e veicolata da molti codici (rimando a *The Arabic Diatessaron Project: Digitalizing, Encoding, Lemmatization* a cura di G. LANCIONI e N.P. JOOSSE, «Journal of Religion, Media and Digital Culture» 5 [2016], pp. 207-12, studiosi che altresì annunciano una nuova sistematizzazione di tutto il materiale manoscritto e lamentano le già note pecche delle due uniche edizioni disponibili, basate su due soli codici, rispettivamente di A. CIASCA, *Romae ex Typographia Polyglotta* 1888 e A.S. MARMARDJI, *Imprimerie Catholique*, Beyrouth 1935; le traduzioni di questi ultimi, per il passo che c'interessa, si sovrappongono: «ne nos inducas in temptationem» a p. 17 dell'ed. di Ciasca non è infatti che la forma vulgatizzata del più preciso «ne nous induis pas dans les tentations» a p. 87 dell'ed. di Marmardji, analogamente a «nicht führe uns hinein in Versuchungen» in *Tatians Diatessaron aus dem Arabischen übersetzt* von E. PREUSCHEN, Winter, Heidelberg 1926, p. 90 [corsivi miei; si ricordi che il plurale 'tentazioni' esibiscono anche la versione del ms. di Liegi e due dialettali italiane: cf. *supra* nn. 35 e 44]); 4. **armena**, discesa pure da una *Vorlage* siriaca ma al nostro scopo inutile, non comparendo nei mss. armeni il *Padre nostro*.

Ho altresì ampliato, per dei controlli campione, il ventaglio dei testimoni occidentali del *Diatessaron*, il cui numero amplissimo (dati in provvisorio aggiornamento in A. DEN HOLLANDER – U. SCHMID, *The Gospel of Barnabas, the Diatessaron, and Method*, «VChr» 61 [2007], pp. 5-6) non deve però trarre in inganno, in quanto la pesante vulgatizzazione subita da archetipi e iparchetipi delle versioni armonizzate dei *Vangeli* in Europa rende queste ultime per lo più inutilizzabili al nostro scopo, ch'è capire come Taziano leggesse veramente il *Padre nostro*. Tolti dunque i rari eppur assai rilevanti testimoni non o semi-vulgatizzati di cui sopra alle note 35 e 44, segnalo nel solco ortodosso le versioni: 1. **latina**, trâdita anzi tutto dal noto Cod. Fuldensis, fatto vergare a metà VI sec. da Vittore di Capua e quasi totalmente vulgatizzato (nel passo in questione leggiamo infatti *ne inducas nos in temptationem*: rinvio diretto al f. 44 nella riproduzione resa disponibile dalla Hochschul- und Landesbibliothek di Fulda: <https://fuldig.hs-fulda.de/viewer/fullscreen/PPN32-5289808/91/>); dal Fuldense paiono dipendere grosso modo le non poche Armonie latine disseminate in varie biblioteche europee; 2. **antico altotedesca**, attestata nel Cod. Sangall. 56 (ca. a. 830) e condotta, sotto la direzione di Rabano Mauro, su di un testo latino molto affine al Fuldense se non suo apografo (ricadiamo dunque nella *Vulgata*: «inti ni gileitest unsih in costunga» rende infatti *et ne inducas nos in temptationem*; rinvio diretto al f. 68 nella riproduzione resa disponibile da e-codices, dove si noti il latino vulgato servito da modello al traduttore sulla colonna sinistra: <https://www.e-codices.unifr.ch/de/doubleview/csg/0056/68/>); 3. **medionederlandese**, veicolata da varî testimoni (e qui prescindiamo dall'Armonia di Liegi di cui alla n. 44), parte dei quali sono stati editi prima nell'invecchiata ed. di J. BERGSMA, *De levens van Jezus in het middelnederlandsch*, Sijthoff, Leiden 1895-98 e poi da C.C. DE BRUIN nel 1970 per Brill (valga come buon esempio il Cod. theol. et phil. 8° 140, del 1332, alla Württembergische Landesbibliothek di Stoccarda: al f.

Valentino<sup>63</sup>. Certo, non parleremmo più, in tal caso, della gnosi *stricto sensu* degli asceti pneumatici, cioè dei puramente spirituali precipitati dal Πλήρωμα e anelanti a farvi ritorno, bensì di *un* aspetto delle dottrine gnostiche, cioè del volto *sempre* misericordioso di Cristo inconfondibile col demiurgo accigliato dell'antica legge. In verità, la misericordia incondizionata che gli gnostici attribuivano a Gesù era riservata ai soli pneumatici, consustanziali al Salvatore, mentre oggi, durante il «papato della misericordia» ed a secolarizzazione avanzata della Chiesa, essa privilegia altre categorie di uomini.

46 troviamo il regolare «ne leedt ons niet in becoringen»); 4. **medio altotedesca**, legata al filone medionederlandese e presente in molti codici di XIV-XV sec. per lo più inediti (controlli campione di due mss., il Cgm 532 della Bayerische Staatsbibliothek, a. 1367-69, che al f. 22 ha «en für uns niht in bekorunge», e il mgq 167 della Staatsbibliothek di Berlino, anni 1470, che al f. 187 ha l'analogo «en leit uns niut in bekorunge»). Peraltro, la fedeltà delle lingue germaniche alla forma originale del *Padre nostro* è d'antica data, se pensiamo alla famosa versione gotica di Ulfila, risalente alla seconda metà del IV sec. ed esemplata direttamente sul greco: «ni briggais uns in fraistubnjai» (ed. STREITBERG, *Germ. Bibl.* II.3, p. 7) ricalca appunto μὴ εἰσενέγκης ήμᾶς εἰς πειρασμόν. Tuttavia, un caso a parte rappresenta la versione **medio-inglese** del *Diatessaron* attestata nel solo ms. Pepys 2498 del Magdalene College di Cambridge (ca. a. 1400) e derivante da un deperdito anello in *langue d'oil* sfuggito ad un'invasiva vulgatizzazione (ma l'ispezione dell'unica ed. reperibile, ossia M. GOATES, *The Pepysian Gospel Harmony*, Milford, London 1922, s'è rivelata deludente: a p. 36 il § 36 dal titolo «Hou Jesus tauȝte his deciples to prayen» non contiene che una menzione del «*Pater noster*» [così in latino] senza il testo corrispondente).

<sup>63</sup> Fondamentale la testimonianza, quasi contemporanea, d'Ireneo vescovo di Lione (*Adv. haer.* I 28, 1 ed. ROUSSEAU-DOUTREAU [*SCh* 264] = *MPG* VI 690-91), che tra l'altro accosta Taziano a Marcione: [...] ὅς, Ἰουστίνου ἀκροατῆς γεγονός, ἐφόσον μὲν συνήν ἐκείνῳ οὐδὲν ἔξεφηνε τοιοῦτον· μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστάς τῆς Ἐκκλησίας, οἵματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἵδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο, Αἰώνας τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ὅποι Οὐαλεντίνου μυθολογήσας, τὸν γάμον τε φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίωνι καὶ Σατορνίῳ ἀναγορεύσας [...]. ([Taziano], pur essendo stato discepolo di Giustino, finché viveva con lui non palesò niente del genere [sc. l'eresia encratita]; ma dopo il martirio di lui, avendo apostatato dalla Chiesa, essendosi esaltato per la presunzione d'esser un maestro e gonfiatosi come fosse diverso dagli altri, costituì una sua dottrina con caratteri peculiari, favoleggiando d'Eoni invisibili in maniera simile a quelli di Valentino e narrando in giro di nozze corruzioni fornicazioni in modo analogo a Marcione e Saturnino [...]). Parimenti impietose su Taziano le voci successive di Clemente Alessandrino (*Strom.* III 81, 1-2 e 92, 1), Eusebio di Cesarea (*Hist. eccl.* IV 29, 1-2) e soprattutto Epifanio vescovo di Salamina (*Paran.* ed. HOLL [*GCS* 25-31-37] II 202-210 [= *κατὰ Τατιανῶν, 'Contro Taziano e i suoi seguaci'*]). Ora, sbilanciarsi su quanto gnostico potesse esser divenuto Taziano è imprudente, tanto più che i passi gnosticizzanti del suo unico trattato superstite, l'*Ad(versus) Graecos* (Πρὸς Ἕλληνας) d'incerta datazione, son compensati da altri certo divergenti dalla gnosi propriamente detta (penso soprattutto al dogma della σωμάτων ἀνάστασις sostenuto ad es. a 6, 1). La questione resta aperta e spinosa: un buon quadro, seppur viziato dal convincimento dell'estranchezza di Taziano alla gnosi e della tenenziosità d'Ireneo, è offerto ora da Gabriella ARAGIONE nella sua introduzione a Taziano, *Ai Greci*, Paoline, Milano 2015, pp. 112-15.

Ma forse parlar di gnosi è stato azzardato<sup>64</sup>, e quest'ultimo squarcio sull'eretico sinopeo e sulle ombre di Taziano e Valentino – tutti e tre attivi a Roma verso la metà del II sec. – non è che suggestione nebulosa, già avanzata da altri, sì, ma troppo avvolta dalla caligine. Comunque sia, rimane un dato incontrovertibile: la traduzione CEI di *Mt* 6, 13 e *Lc* 11, 4 è un'offesa patente alla filologia.

AICC – Delegazione del Trentino-Alto Adige/Südtirol  
*matteo.taufe@gmail.com*

<sup>64</sup> Tanto più che senza le dovute precisazioni la parola *gnosi* rischia d'esser fortemente faintesa, vista la generalizzazione semantica ch'essa ha subito già dall'Ottocento in poi, divenendo un bacino collettore di qualsivoglia forma d'esoterismo, o meglio d'occultismo *et sim*. Anche in ambiente cattolico si abusa sovente della categoria di *gnosi/gnostico* con scarsa o nulla consapevolezza di ciò che furono gl'intricatissimi sistemi gnostici descritti e confutati da Ireneo, Ippolito, Epifanio ecc. Tentai, vent'anni or sono, d'intervenire a far chiarezza a un convegno di studi portando i frutti di un mio prolungato 'acclimatamento' nei frammenti gnostici veicolati dai Padri e nei testi, oscuri e faticosi, emersi a Nag Hammadi, ma anche in voci deviate ottocentesche come fu il caso, celebre, di Jules-Benoît Doinel con la sua *Église Gnostique*. Non credo però di aver avuto successo: gli stereotipi semplicistici e banalizzanti hanno sui più ben maggiore forza del desiderio di studiare e farsi un'idea meditata, anche se approssimativa, delle cose.

FRANCESCO VERDE

## DELL'USO (FILOSOFICO) DEL PASSATO: LUCREZIO ESEGETA DI TUCIDIDE

### ABSTRACT

The main purpose of this article is not primarily to compare Lucretius and Thucydides on the episode of the plague of Athens; it will be to try to understand, as far as possible, what really pushed Lucretius to keep in mind so closely the Thucydides model. My hypothesis is that it was also genuinely philosophical reasons (i.e.: closely related to the philosophy of Epicurus) that pushed the poet to take into account with particular attention Thucydides' report on the plague of Athens.

[...] andate in un ospedale. Solo lì potete intendere  
che cosa è la carne e che cosa il piacere e che cosa è il dolore,  
e come solo nella carne che dolora o che ha requie,  
questo nostro io, e diciamo anche l'anima, quell'*unicum* insomma,  
che ciascuno è in quanto è quell'uno che è qui ora,  
emerga e si sveli a sé e agli altri,  
e si faccia, per così dire, vedere e toccare.  
(CARLO DIANO)<sup>1</sup>

Credo sia palesemente inutile rammentare ai lettori, all'inizio di questo contributo, quanto è stato detto e scritto sulla trattazione lucreziana sull'episodio della peste di Atene del 430 a. C. raccontato in modo supremo da Tucidide; se questo è vero (come è vero), dubitando della sua effettiva utilità, ci si chiederà quale sia il motivo o quali siano i motivi dell'ennesimo articolo su questo tema. Il primo potrebbe essere del tutto contingente: se, a partire dalla fine del 2019, non ci fossero trovatì a dover combattere, quasi come in trincea, con un nemico oscuro e sconosciuto, ossia il nuovo coronavirus, assai probabilmente il *dossier* sulle epidemie nel mondo antico, su Tucidide narratore della peste ateniese e su quella che forse è la chiusa del *De rerum natura*<sup>2</sup> non sarebbe stato aperto con tanto entusiasmo e con non minore prolificità da parte di molti studiosi. E questo è sicuramente un fatto incontrovertibile. Ma, almeno per ciò che concerne queste pagine, c'è dell'altro. La situazione pandemica che stiamo (purtroppo ancora) vivendo,

<sup>1</sup> C. DIANO (a cura di), *Epicuro: Scritti morali*, Nuova edizione aggiornata e rivista a cura di F. DIANO, Milano 2021, pp. 26-27.

<sup>2</sup> Cf. C. SALEMME, *Lucrezio e la conclusione dell'opera*, «Bollettino di studi latini» 46 (2016), pp. 10-25 (rist. in IDEM, *Contributi lucreziani*, Bari 2020, Cap. 4); lo studioso ritiene «che l'episodio della peste non preluda a altra trattazione, e che costituisca l'autentico finale del poema» (p. 20).

nonostante la (retorica e massmediatica) *vox communis* secondo la quale ormai il peggio sarebbe passato, per quanto mi riguarda, è stata il pretesto non di discettare più o meno filosoficamente sul virus e i suoi derivati (come hanno fatto molti altri, pubblicando, all'occorrenza, rapidi e fugaci *instant books* che quasi assalivano l'ignaro compratore, perfino nelle edicole), paventando, contro il (per me) sacro-santo criterio socratico della competenza, conoscenze mediche o abilità chimico-biologiche, laddove, anche in campo scientifico, ha regnato una buona dose di confusione<sup>3</sup>; è stato, piuttosto, il felice pretesto per riaprire Tucidide e rileggere i versi di Lucrezio per tentare di capire cosa avesse spinto il poeta-filosofo latino a prendere come modello tra i modelli proprio quella narrazione tucididea.

Lo scopo di questo articolo, pertanto, non è, in primo luogo, quello di mettere a confronto, per l'ennesima volta, Lucrezio e Tucidide ma sarà quello di cercare di capire, per quanto possibile, cosa davvero spinse Lucrezio a tenere presente così da vicino il testo tucidideo. Come tenterò di dimostrare nel seguito, la mia ipotesi è che furono anche ragioni genuinamente *filosofiche* (ossia: strettamente connesse alla filosofia di Epicuro) a spingere il poeta a considerare con particolare attenzione le pagine di Tucidide sulla peste di Atene.

È notissimo che, per andare subito al cuore della questione, i versi lucreziani del VI libro del poema sono stati interpretati, con le debite sfumature, fondamentalmente in due modi: c'è chi ha pensato che la peste di Atene fosse una sorta di "tradimento interno" dell'Epicureismo professato da Lucrezio, la prova provata dell'esistenza dell'Antilucrezio in Lucrezio, la vittoria, dunque, del (presunto) pessimismo lucreziano che, alla fine, avrebbe trionfato sulla (debole e fragile) speranza di felicità tutta terrena teorizzata da Epicuro. C'è, poi, chi ha pensato che la sezione della peste di Atene fosse perfettamente in linea, dal punto di vista strettamente teorico, con lo spirito epicureo del *De rerum natura*, senza nulla concedere né al pessimismo né all'ottimismo, come se queste fossero categorie direttamente e senza alcuna cautela applicabili al mondo antico, il che è, forse, da dubitare. E non sono mancate posizioni, per così dire, più sfumate e moderate, che hanno tentato di trovare una *via media* tra i due estremi: basti qui ricordare solo il celebre libro di Francesco Giancotti, *L'ottimismo relativo nel "De rerum natura" di Lucrezio* (Torino 1960), il cui titolo è molto esplicito circa la posizione di questo studioso sulla questione. A me pare che, se consideriamo che Lucrezio è non solo un filosofo ma un poeta che impiega immagini letterarie e specifiche strategie comunicative per esprire i principi della filosofia di Epicuro, questa via intermedia non sia necessaria: se fossi costretto a prendere posizione tra i due estremi appena descritti, opterei,

<sup>3</sup>Sottoscrivo *toto corde* le parole di G. MARRAMAO, *Rifare il mondo*, in *Pandemia e resilienza: Persona, comunità e modelli di sviluppo dopo la Covid-19*, Consulta Scientifica del Cortile dei Gentili, Prefaz. di G. AMATO, a cura di C. CAPORALE e A. PIRNI, Roma 2020, pp. 25-29, spec. pp. 25-26.

davvero con pochi dubbi, per la seconda famiglia: Lucrezio, poeta della *ragione*, per menzionare il titolo di un volumetto aureo, a torto alquanto dimenticato<sup>4</sup>, è e rimane un convinto epicureo che non concede nulla né al pessimismo né all'ottimismo. Scrive, in proposito, Luca Canali, in un passo che mi sembra opportuno riportare per intero:

Si è teorizzato, di recente, su di un presunto «ottimismo relativo» di Lucrezio. Ma in Lucrezio non vi è ottimismo, come non vi è pessimismo assoluto: c'è invece, tutta intera, la complessità e la contraddittorietà dell'esistenza con i suoi sconforti e le sue consolazioni, le sue disperazioni e i suoi entusiasmi. Più precisamente direi, prendendo in prestito una espressione di Antonio Gramsci, che c'è in lui il «pessimismo dell'intelligenza» costantemente sorretto dall'«ottimismo della volontà»; una grande fiducia nelle facoltà liberatrici della ragione, una inflessibile risoluzione a vivere nella piena consapevolezza dell'angosciosa condizione dell'esistenza; non a caso si è recentemente parlato di affinità tra epicureismo e esistenzialismo<sup>5</sup>.

Ora, sospendendo per il momento il giudizio sull'angoscia e sul legame tra Epicureismo ed Esistenzialismo, Lucrezio, da buon epicureo, crede fermamente nel dominio e nel potere della ragione. Egli possiede uno sguardo lucido e rigoroso sulla natura delle cose ed è perfettamente consapevole che solo la ragione, illuminata dal verbo di Epicuro, è in grado di interpretare correttamente la realtà (ossia di conoscerla *scientificamente*), anche quella più drammatica, senza fare ricorso a potenze divine che vengono radicalmente deresponsabilizzate da ogni azione (benevola e/o malevola, beninteso) nei riguardi dell'universo e dei suoi abitanti.

In prima istanza, bisogna iniziare col dire che la sezione della peste di Atene rientra nella più ampia trattazione della *ratio morbis*, l'esame della causa *naturale* delle malattie:

Ora spiegherò quale sia la causa delle malattie e donde  
la forza maligna possa sorgere d'un tratto e arrecare esiziale  
strage alla stirpe degli uomini e alle torme degli animali.  
Anzitutto, sopra ho insegnato che esistono semi  
di molte cose che per noi sono vitali,  
e per contro è necessario che ne volino molti altri che causano  
malattia e morte. Quand'essi per casuale incontro  
si son raccolti e han perturbato il cielo, l'aria si fa malsana.  
E tutta quella forza di malattie e la pestilenzia,  
o vengono dall'esterno, attraversando nell'alto il cielo

<sup>4</sup> L. CANALI, *Lucrezio poeta della ragione*, Roma 1963.

<sup>5</sup> Ivi, p. 111.

come le nuvole e le nebbie, o spesso si raccolgono e sorgono  
dalla terra stessa, quando essa, prega di umidità,  
è diventata putrida sotto i colpi di piogge e di soli eccessivi.  
(*DRN VI* 1090-1102)<sup>6</sup>

Lucrezio, da fedele epicureo, riconduce indubbiamente la causa delle malattie e della morte a dei *semina*, un termine di natura biologica che rinvia agli atomi<sup>7</sup>. Il fatto che i corpi atomici siano configurati come semi è centrale: gli atomi, infatti, non sono materia amorfa e asettica, incapace di generare ma sono, appunto masse insecabili in grado di essere cause di generazione, non solo di vita ma, sfruttando il principio epicureo della *ἴσονομία* (che non ha validità solo in ambito teologico)<sup>8</sup>, anche della morte e delle malattie. I *semina* a cui Lucrezio allude viaggiano nell'aria e si incontrano del tutto casualmente (*forte*); ritengo che occorra accentuare la rilevanza di questo punto, evidenziando come *forte* indichi, in primo luogo, il fatto che i semi che provocano le malattie non si raccolgono a causa di un disegno divino o provvidenziale che giustifichi il presentarsi delle epidemie (idea, questa, non del tutto assente nel resoconto tucidideo, come si legge chiaramente alla fine della narrazione: II 54, 4-5). Anzi, Lucrezio riconduce almeno una parte delle cause di questi *semina* malsani a dei fattori meteorologici estremi, come piogge o soli eccessivi, *meteora* che, come sappiamo principalmente dall'*Epistola a Pitocle* di Epicuro (oltre che da Lucrezio stesso nel V e nel VI libro del poema)<sup>9</sup>, non trovano la loro causa scatenante nella divinità.

Questi atomi, prosegue Lucrezio, raccogliendosi nell'aria, sono respirati dagli uomini; in questo modo si produce quel contagio pestilenziale che non lascia scampo, nemmeno agli animali (del resto, *mutatis mutandis*, come si legge anche in Tucidide: II 50, 1-2):

E così, subito questa nuova specie di rovina e di pestilenza  
o si abbatte sulle acque o penetra persino nelle messi  
o in altri cibi degli uomini e nelle pasture del bestiame,  
o anche rimane sospesa nell'aria stessa la sua forza,  
e, quando respirando ne immettiamo in noi gli aliti contaminati,  
dobbiamo insieme assorbire nel corpo quegli elementi maligni.  
In simile modo la pestilenza raggiunge spesso anche i buoi,  
e la malattia si estende ai tardi greggi belanti.

<sup>6</sup> La traduzione qui utilizzata dell'opera di Lucrezio è quella di F. GIANCOTTI (a cura di), *Lucrezio: La natura*, Milano 2002<sup>5</sup>.

<sup>7</sup> Cf. S. MASO, *L'atomo di Lucrezio*, «Lexicon Philosophicum» 4 (2016), pp. 173- 182.

<sup>8</sup> Cf. E. PIERGIACOMI, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma 2017, pp. 122-128.

<sup>9</sup> Sulla lettera a Pitocle mi permetto di rinviare al seguente volume: F. VERDE (ed.), *Epicuro, Epistola a Pitocle*, in collaborazione con M. TULLI, D. DE SANCTIS, F. G. MASI, Baden-Baden 2022.

Né importa se noi stessi andiamo in luoghi a noi avversi  
e passiamo sotto il mantello di un altro cielo,  
o la natura spontaneamente porta a noi un cielo corrotto  
o qualcosa con cui non siamo avvezzi ad aver contatto,  
che può colpirci con l'arrivare improvviso.

Tale causa di malattie e mortifera emanazione, un tempo,  
nel paese di Cecrope, rese funerei i campi  
e spopolò le strade, svuotò di cittadini la città.

(*DRNVI* 1125-1140)

Con questi ultimi versi Lucrezio introduce quella peste ateniese che, come si sa, non aveva risparmiato lo stesso Tucidide, come racconta lo storico (II 48, 3): di qui è ben spiegabile (almeno parzialmente) la precisione e l'attenzione ai dettagli fisico-sintomatologici della malattia che si riscontrano nella narrazione tucididea. Va subito chiarito che la peste di Atene del 430 a. C. non era una peste tra le tante ma, tanto ai tempi di Tucidide quanto, verosimilmente, a quelli di Lucrezio, rappresentava l'evento pestilenziale per eccellenza: d'altro canto, così scrive Tucidide all'inizio della trattazione:

[...] si diceva che anche prima fosse scoppiata, sia dalle parti di Lemno sia in altri luoghi, tuttavia non si ricordava che ci fosse stata da nessuna parte una peste talmente estesa né una tale strage di uomini.

(II 47, 3)<sup>10</sup>

Il carattere del tutto eccezionale di questo evento potrebbe chiarire perché il poeta menzioni questo colossale avvenimento alla fine del VI libro (e, con ogni verosimiglianza, dell'intero poema) che, evidentemente, anche agli occhi di un romano della tarda età repubblicana doveva risvegliare un ricordo ancora vivo, forse proprio a causa delle straordinarie pagine di Tucidide che non dovevano essere state dimenticate. Anzi, si potrebbe perfino pensare che Lucrezio stesso rievocasse, con i suoi versi, la memoria di Tucidide. Ed è costantemente al testo di Tucidide che Lucrezio si rifà non solo (e tanto) per le necessarie informazioni su questo avvenimento, ma anche per ribadire, anche se non esplicitamente<sup>11</sup>, quelli che sono i nuclei teorici centrali della filosofia epicurea:

E il male non dava requie: i corpi giacevano  
stremati. La medicina balbettava in un muto sgomento,  
mentre quelli tante volte rotavano gli occhi spalancati,

<sup>10</sup> La traduzione qui utilizzata dell'opera di Tucidide è di G. DONINI (a cura di), *Tucidide: Le storie*, 2 voll., Torino 2005.

<sup>11</sup> A ragione C. SALEMME, *art. cit.*, p. 20 evidenzia relativamente all'episodio della peste in Lucrezio la mancanza di didassi.

ardenti per la malattia, privi di sonno.  
E molti altri segni di morte si manifestavano allora:  
la mente sconvolta, immersa nella tristezza e nel timore,  
le ciglia aggrondate, il viso stravolto e truce,  
le orecchie, inoltre, tormentate e piene di ronzii,  
il respiro frequente o grosso e tratto a lunghi intervalli,  
e stille di sudore lustre lungo il madido collo,  
sottili sputi minimi, cosparsi di color di croco  
e salsi, a stento cavati attraverso le fauci da una rauca tosse.

(DRNVI 1179-1189)

Non mi occuperò qui di investigare le fonti, in Tucidide (II 49, 1-8) e, di conseguenza, in Lucrezio, delle attente e scrupolose descrizioni dei sintomi che, molto probabilmente, devono non poco anche alla letteratura medica antica principalmente di tradizione ippocratica. Malgrado questo, sono dell'avviso che, nei versi appena riportati, vi sia un punto di centrale rilievo per comprendere correttamente la strategia lucreziana. Il poeta descrive le condizioni estreme dei corpi toccati dalla malattia e mette in luce come la medicina non fosse in grado di trovare un farmaco che garantisse la guarigione. Naturalmente il riferimento alla medicina è ben presente anche in Tucidide, in almeno due luoghi (che, sia detto tra parentesi, si adattano quasi perfettamente alle vicende a cui la pandemia attuale ci ha tristemente abituati):

Né i medici erano di aiuto, a causa della loro ignoranza (*ἀγνοία*), poiché curavano la malattia per la prima volta, ma anzi loro stessi morivano più di tutti, in quanto più di tutti si avvicinavano ai malati; né serviva nessun'altra arte umana (*οὐδέ τέ ἄλλη ἀνθρωπεία τέχνη οὐδεμία*).

(II 47, 4)

Alcuni morivano per mancanza di cure, altri anche curati con molta attenzione. Non si affermò nemmeno un solo rimedio, per così dire, che si dovesse applicare per portare a un miglioramento: infatti proprio quello che giovava a uno era dannoso a un altro.

(II 51, 2)

A una prima lettura potrebbe sembrare che il riferimento di Lucrezio all'impotenza della medicina sia una mera "citations" dell'antecedente tucidideo; sicuramente è anche questo ma ritengo che c'è dell'altro. Nel campo della filosofia epicurea, senza dubbio la *techne* medica ha un certo valore se essa può, insieme alle altre *technai* e agli altri *mathemata* (dalla geometria alla musica, per esempio), contribuire all'ottenimento dell'*aponia* nel corpo e dell'*ataraxia* nell'anima (cf. Epicur. *Men.* 131)<sup>12</sup>. Del resto, sappiamo che Epicuro scrisse opere sulla medici-

<sup>12</sup> Sulla funzione delle *technai* nell'Epicureismo mi permetto di rinviare a F. VERDE, *Ancora*

na<sup>13</sup> e il suo interesse in questo ambito del sapere non può essere casuale. Se, tuttavia, le *technai* e i *mathemata* prendono sconsideratamente il sopravvento sulla filosofia (ovviamente quella di Epicuro), essi sono da rigettare: solo la *philosophia* è davvero *medicans*<sup>14</sup>. Benché tale considerazione non sia esplicita nei versi del poema, credo che una lettura del genere risulti plausibile: dal punto di vista epicureo, ciò che immediatamente combatte (e sconfigge) il dolore e, se si vuole, il male, di certo non sono né le *technai* né i *mathemata* (che possono solo dare, nell'eventualità, un loro contributo: di qui la loro utilità) ma solo la filosofia: è il terreno e materiale verbo salvifico di Epicuro fondato sulla conoscenza della natura che fuga ogni falsa opinione, da cui il turbamento e le paure hanno origine. Se questa ipotesi di lettura è fondata, si vede bene come Lucrezio lavori sul testo di Tucidide non da semplice lettore ma da interprete filosofico<sup>15</sup>: le pagine dello storico non sono solo un modello o una fonte ma un “luogo” dove il poeta può rintracciare spunti di riflessione importanti che, *mutatis mutandis*, possono essere trasferiti e, per così dire, risemantizzati alla luce della filosofia epicurea.

*sulla matematica epicurea*, «Cronache Ercolanesi» 46 (2016), pp. 21-37; più nello specifico sulla musica si veda anche F. VERDE, *Il piacere della musica nell'Epicureismo*, «La Cultura» 59 (2021), pp. 45-71.

<sup>13</sup> Cf. Diog. Laert. X 28: Περὶ νόσων δόξαι πρὸς Μίθρην; verosimilmente il titolo di questo scritto di Epicuro doveva essere Περὶ νόσων καὶ θανάτου, sulla base dell'informazione derivante dallo scritto di Demetrio Lacone conservato nel *PHerc.* 1012, col. XXXVII 4-5 Puglia (sul titolo dell'opera cf. anche E. PUGLIA (a cura di), *Demetrio Lacone: Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*, Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli 1988, pp. 241-242; si veda anche C. SALEMME, *art. cit.*, pp. 21-22, che ritiene probabile che nel trattato Περὶ νόσων καὶ θανάτου Epicuro, conoscendo la narrazione tucididea, abbia incluso l'episodio della peste ateniese, il che, pertanto, non doveva essere ignoto a Lucrezio). Ricordo, inoltre, che tra le opere di Metrodoro di Lampsaco Diogene Laerzio (X 24 = p. 537 Koerte) menziona i tre libri Πρὸς τὸν ἱατρὸν; stando ancora a Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, coll. XLII-XLVII Puglia) sembrerebbe che Epicuro avesse polemizzato con alcune sette di medici sul tema dell'anima: per approfondire questo punto cf. J. MANSFELD, *Doxography and Dialectic: The Sitz im Leben of the 'Placita'*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 36.4 (1990), pp. 3056-3229, spec. pp. 3177-3179. Utili e recenti studi sul tema sono E. PIERGIACOMI, *Gli Epicurei romani sulla medicina: Senocle, Alessandro, Zopiro e Lucrezio*, «Ciceroniana on line» 3.1 (2019), pp. 191-228 e V. DAMIANI, *The Reception of Atomistic Theory in Ancient Medical Literature*, in *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to the Present*, ed. by U. ZILIOLI, London-New York 2020, pp. 39-60.

<sup>14</sup> Sul tema è doveroso il rinvio all'ormai classico studio di M. GIGANTE, *Philosophia medicans in Filodemo*, «Cronache Ercolanesi» 5 (1975), pp. 53-61. Si veda ora anche M. ERLER, *Epicurus: An Introduction to His Practical Ethics and Politics*, Basel 2020, Ch. 1.

<sup>15</sup> Segnalo che M. GALZERANO, *La fine del mondo nel De rerum natura di Lucrezio*, Con una presentazione di G. MAZZOLI, Berlin-Boston 2019, pp. 298-300 ipotizza che anche la chiusa del VI libro, così come l'*Inno a Venere* che apre il I libro del poema, potrebbe risentire dell'influsso del modello empedocleo: la peste, dunque, come rappresentazione del trionfo assoluto di *Neikos*.

Torniamo, ora, a quel punto di centrale rilievo prima menzionato. Mentre Tucidide pone attenzione perlopiù ai sintomi corporei provocati dalla peste, Lucrezio fa lo stesso ma non può essere fortuito che, prima di elencare i diversi *mortis signa* (*DRN VI* 1182) legati al corpo, menzioni per prima la *perturbata animi mens* (*DRN VI* 1183). Ciò, a mio avviso, è un dato importante: fermo restando che anche la struttura dell'anima è corporea (nel senso che è costituita di atomi come il corpo)<sup>16</sup>, Lucrezio sembra essere interessato, almeno in prima istanza, non ai sintomi fisico-corporei della malattia, ma al malessere che questa provoca nell'anima. L'anima è immersa nella tristezza e nel timore ossia essa versa esattamente in quella condizione di turbamento che rappresenta l'ostacolo decisivo per l'ottenimento, tramite il piacere (che è assenza di dolore: cf. Epicur. *Men.* 131), dell'*ataraxia*, l'unico *telos* a cui la filosofia epicurea mira. La peste, pertanto, è un evento terribile non solo (e tanto) per il dolore fisico che provoca ma per la sua drammatica influenza sulla *mens* (o *dianoia*, direbbe Epicuro)<sup>17</sup>, condannandola a timori e a paure dovuti alla mancata comprensione del fatto che la peste è solo un fenomeno naturale perfettamente inscrivibile in quella *ratio morbis* che introduce l'intera trattazione sul tragico evento.

Un movimento simile è ravvisabile nel seguito della sezione lucreziana:

Se poi qualcuno era scampato al terribile profluvio di sangue  
ributtante, ciò nonostante la malattia gli penetrava nei nervi  
e negli arti e fin dentro gli organi genitali.

E alcuni, gravemente temendo il limitare della morte,  
vivevano dopo essersi mutilati del membro virile col ferro;  
e taluni, pur senza mani e senza piedi, rimanevano  
tuttavia in vita, come altri perdevano gli occhi:  
tanto si era impadronito di loro un acuto timore della morte.

E inoltre un oblio di tutte le cose invase certuni,  
sicché non potevano riconoscere neppure sé stessi.

E benché sulla terra giacessero insepolti mucchi di corpi  
su corpi, tuttavia gli uccelli e le fiere o fuggivano  
balzando lontano, per evitare l'acre puzzo,  
oppure, se li assaggiavano, languivano per morte imminente.

(*DRN VI* 1205-1218)

<sup>16</sup> Per un primo orientamento sulla psicologia di Epicuro e anche per gli altri importanti rinvii bibliografici sull'argomento mi permetto di segnalare F. VERDE, *The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda*, in *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, ed. by B. INWOOD and J. WARREN, Cambridge 2020, pp. 89-112.

<sup>17</sup> Cf. M.F. SMITH (ed.), *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Napoli 1993, p. 438.

Si tratta, a mio avviso, di versi estremamente importanti che mostrano con particolare evidenza la strategia teorica di Lucrezio e l'uso prettamente filosofico della fonte tucididea. Lucrezio chiarisce come, nella pestilenza, la paura della morte rappresenti il timore più significativo: non è una mera paura della morte ma un *mortis metus* non a caso qualificato come *acer* (DRN VI 1212). In Tucidide non mi sembra che il *mortis metus* giochi il medesimo ruolo che ricopre in Lucrezio; certamente, come vedremo, lo scoramento, una volta che si era consapevoli di essere stati contagiati, è un dato ben presente anche in Tucidide, tuttavia l'acuto timore della morte è considerato da Lucrezio alla luce dell'etica epicurea che, ovviamente, lo storico non poteva conoscere. Da questo punto di vista, sempre che non mi inganni, la peste di Atene, per Lucrezio, è l'immagine non solo (e tanto) di un disastro fisico ma di una *catastrofe morale*, dalla quale occorre prendere nettamente le distanze grazie alla filosofia salvifica di Epicuro<sup>18</sup>. La paura della morte è così acuta che spinge gli uomini a vivere anche mutilati di parti del corpo fondamentali: questa, agli occhi di Lucrezio, è, in realtà, una non-vita. Vivere una vita di cui il timore della morte si è impadronito è, per l'Epicureismo, del tutto insensato: il *mortis metus acer* ha conseguenze così tremende e devastanti da condannare a un'esistenza qualitativamente nulla e priva di qualunque senso, senza badare al fatto che la morte non è nulla per noi, come ripeteva Epicuro (cf. RS II), identificando la morte con l'assenza di sensazione e, dunque, condannandola a una non-esperienza della quale è impossibile essere coscienti<sup>19</sup>.

Nei versi successivi Lucrezio menziona un'altra rischiosa conseguenza dell'evento pestilenziale, l'oblio, una dimenticanza forte, assoluta che portava a non riconoscere nemmeno se stessi. E dell'oblio si parla quasi con i medesimi termini anche in Tucidide: «Altri, quando si ristabilivano, sul momento furono anche colti da amnesia, che riguardava tutto, senza distinzioni, e perdettero la conoscenza di sé stessi e dei loro familiari» (II 49, 8; τοὺς δὲ καὶ λήθη ἐλάμβανε παραντίκα ἀναστάντας τῶν πάντων ὄμοίος, καὶ ἡγνόησαν σφάς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἐπιτηδείουν). Ancora una volta, almeno secondo me, Lucrezio trova in Tucidide concetti a cui il poeta dà un nuovo significato filosofico: qui basti solo accennare al valore cruciale ricoperto dalla memoria e dal ricordo nell'Epicureismo<sup>20</sup>. La

<sup>18</sup> Cf. sul medesimo punto le osservazioni di A. SCHIESARO, *Lucretius' Apocalyptic Imagination*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 84 (2020), pp. 27-93, spec. pp. 52-53.

<sup>19</sup> Sul tema della morte nell'Epicureismo cf. J. WARREN, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford 2004.

<sup>20</sup> La questione della memoria nel pensiero epicureo è centrale: mi limito a rinviare agli studi recenti di E. SPINELLI, *Physiologia medicans: The Epicurean Road to Happiness*, in *Greek Memories: Theories and Practices*, ed. by L. CASTAGNOLI and P. CECCARELLI, Cambridge 2019, pp. 278-291 e di M. CAPASSO, *Scene da un Giardino: La memoria in Epicuro e nell'Epicureismo*, in *Quattro incontri sulla Cultura Classica: Dal bimillenario della morte di Augusto all'insegnamento delle lingue*

*mneme* ha un altissimo valore terapeutico in tutti i momenti della vita, da quando si è nel turbamento (di qui il valore del compendio facilmente memorizzabile)<sup>21</sup> a quando si sta per morire, come testimonia la lettera di Epicuro a Idomeneo sul letto di morte (Diog. Laert. X 22 = 29 F Erbì)<sup>22</sup>. Dimenticare se stessi, obliare i principi fondamentali della filosofia di Epicuro o semplicemente, per citare ancora la *Lettera a Idomeneo*, le passate conversazioni filosofiche (ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ) significa, ancora una volta, vivere una non-vita, un'esistenza drammaticamente in preda di turbamenti e paure. La peste ateniese, quindi, rappresenta una condizione di netta antitesi rispetto all'imper-turbabilità promessa dalla *pragmateia* epicurea. Come già detto, essa è una cata-strofe morale, è la terribile e *a-filosofica* condizione alla quale si è destinati concretamente a cadere, una volta perduto l'orientamento vitale che solo la filosofia di Epicuro garantisce.

Il lavoro esegetico di Lucrezio su Tucidide risulta con particolare evidenza anche nei versi successivi:

Una cosa, in tali frangenti, era miseranda, e molto,  
sopra ogni altra, penosa: ognuno, quando si vedeva  
assalto dalla malattia, come se fosse condannato a morte,  
perdendosi d'animo giaceva col cuore addolorato  
e, rivolto a visioni funeree, esalava l'anima in quel punto stesso.  
E infatti il contagio dell'avidità malattia non cessava  
in alcun momento d'attaccarsi dagli uni agli altri,  
come se fossero lanute pecore e torme di cornuti bovi.  
E questo soprattutto accumulava morti su morti.  
Giacché tutti quelli che evitavano di visitare i congiunti malati,  
mentre troppo bramavano la vita e temevano la morte,  
li puniva poco dopo con morte turpe e trista,  
derelitti, privi di soccorso, la micidiale mancanza di cure.

(DRN VI 1230-[1241])

Lucrezio è esplicito nel dichiarare che ciò che era miserando più di ogni altra cosa era proprio lo sconforto che assaliva coloro che erano in preda alla malattia, come se fossero condannati a morte. Il punto deriva da Tucidide:

*classiche*, a cura di M. CAPASSO, Lecce 2019, pp. 339-353. Sui meccanismi fisiologici che regolano il processe della *mneme* cf. F. G. MASI, *Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro*, «Antiquorum Philosophia» 8 (2014), pp. 121-141.

<sup>21</sup> Per una disamina esaustiva e contestualizzata del genere della epitome nella produzione let-teraria epicurea basti il rinvio alla monografia di V. DAMIANI, *La "Kompendienliteratur" nella scuola di Epicuro: Forme, funzioni, contesto*, Berlin-Boston 2021.

<sup>22</sup> Cf. anche le note di commento di M. ERBÌ (a cura di), *Epicuro, Lettere: Frammenti e testi-monianze*, Pisa-Roma 2020, pp. 18-20 e 143-145.

Ma la cosa più terribile di tutte nella malattia era lo scoraggiamento (δεινότατον δὲ παντὸς ἦν τοῦ κακοῦ ἢ τε ἀθυμία) quando uno si accorgeva di essere ammalato (poiché i malati si davano subito alla disperazione, si abbattevano molto di più e non resistevano), e il fatto che per aver preso la malattia uno dall'altro mentre si curavano, morivano come le pecore: questo provocava il maggior numero di morti.

(II 51, 4)

Anche in questo caso, ritengo sia riduttivo pensare che Tucidide sia semplicemente una fonte alla quale Lucrezio attinge; credo, piuttosto, che il poeta rintracci già in Tucidide la descrizione di stati, condizioni, nozioni che, una volta risemantizzati alla luce della filosofia di Epicuro, non solo risultano compatibili con l'Epicureismo, ma sono perfettamente utili agli scopi che Lucrezio intende raggiungere: per un verso, considerare le epidemie non come condanne divine (l'*incipit* dell'*Iliade* rimane certamente sullo sfondo) ma come eventi esclusivamente naturali dipendenti da cause fisiche, per un altro, rappresentare efficacemente lo sfacelo morale (nonché sociale) e il crollo esistenziale che attendono con certezza tutti coloro che rifiutano l'unico farmaco possibile: il pensiero salvifico di Epicuro. Lo scoramento è tanto per Lucrezio quanto per Tucidide la cosa più miseranda e terribile ma a me pare evidente che acquisti un diverso significato (filosofico) nel contesto del *De rerum natura*. Coloro che temono la morte non possono essere felici: lo scoramento, in Lucrezio, dipende dal fatto che costoro sono lontani anni luce dall'idea di Epicuro per cui è da stolti temere la morte perché essa nulla è per noi.

Anche Tucidide (II 51, 2 e 6) ricorda come i malati, spesso, morivano per mancanze di cure e non mancavano coloro che, per paura del contagio, non facevano visite a parenti e congiunti; la stessa situazione si ritrova in Lucrezio ma, seppure non esplicitamente, mi pare difficile negare che essa non acquisti un nuovo significato. Questo nuovo significato è dato dall'altissimo valore etico, sociale e anche politico che ricopre la *philia* nella filosofia epicurea; la *philia* non è solo il fondamento della comunità filosofica che è, in primo luogo, una comunità di *philoī*, ma è anche quel valore che, secondo Epicuro (cf. *RS* XXVII-XXVIII; *SV* 23, 78), si manifesta concretamente nel momento del bisogno<sup>23</sup>; per questo mo-

<sup>23</sup> La letteratura sulla *philia* epicurea è piuttosto ricca: qui mi limito a indicare alcuni studi recenti, come P.-M. MOREL, *L'amitié épiqueurienne, entre plaisir et vertu*, in *Filosofia e Prazer: Diálogos com a tradição hedonista*, ed. by A. ALMAIDA DA COSTA, A. BITENCOURT HADDAD and C. MARTINS AZAR FILHO, Rio de Janeiro 2012, pp. 93-106, A. BRANCACCI, *Amicizia e filosofia in Epicuro*, «Consecutio rerum» 2 (2017), pp. 105-123, E. SPINELLI, *Cittadini e amici: Legge, giustizia e comunità filosofica nel Giardino di Epicuro*, «Archivio di Storia della Cultura» 31 (2018), pp. 5-28 e E. SPINELLI, *Justice, Law, and Friendship: Ethical and Political Topics in Epicurus*, in *Philosophie*

tivo nella *Massima capitale* XXVIII Epicuro parla della *sicurezza* dell'amicizia, quella salda e ferma *asphaleia* che si basa sul poter contare sempre sull'amico, anzi, sulla comunità dei *phili*. Ancora più indicativa dell'atteggiamento di Epicuro è la *Sentenza vaticana* 66: «Partecipiamo alle sventure degli amici non con lamentazioni da funerale, ma prendendoci cura di loro (*phrontizantes*)»<sup>24</sup>.

Coloro che, durante la peste ateniese, evitavano di andare a trovare i congiunti malati, scrive Lucrezio, bramavano eccessivamente la vita e temevano la morte (VI 1240: *vitai nimium cupidos mortisque timentis*). Questa è la loro colpa principale: non solo contravvenivano al principio fondante della *philia*, ma, soprattutto, condividevano un giudizio di valore completamente errato nei riguardi della vita e della morte. Nell'ottica epicurea, che piaccia o meno, né la morte è preferibile alla vita, né la vita alla morte: circa la vita, ciò che conta davvero non è la sua durata ma la sua qualità. L'eccessivo attaccamento alla vita è completamente deleterio, dato che è la conseguenza di un altrettanto eccessivo terrore della morte<sup>25</sup>. Non bisogna temere di perdere la vita, essendo la morte una condizione non percepibile, dunque inesistente per noi. Il saggio epicureo non teme né la vita né la morte: un dolore eccessivo conduce alla morte (che *nulla* è per noi), un dolore sopportabile diviene quasi come un compagno di vita (e, quindi, non è da temere: cf. Sext. Emp. *MXI* 152-156). Una vita qualitativamente buona è un'esistenza vissuta pienamente all'insegna del piacere, quella *hedone* che non ha niente di libertino ma è puramente assenza di dolore e di turbamento nel corpo e, soprattutto, nell'anima. Epicuro, inoltre, come scrive nell'*Epistola a Meneceo* (129), non esclude che vi possano essere casi in cui un dolore è più preferibile rispetto a un piacere, perché le conseguenze che possono aversi da un dolore possono essere migliori (ovvero più piacevoli) di quelle derivanti da un piacere (che può avere anche conseguenze dolorose). Per sintetizzare, il dramma descritto da Lucrezio riguarda quegli uomini che, per timore della morte, sono troppo attaccati alla vita e di questa tremenda eventualità (ancora una volta a-filosofica, ossia lontana dai principi della filosofia epicurea) la peste ateniese rappresenta, per certi versi, un caso-limite, ma anche una possibilità assolutamente concreta per tutti coloro che non sono illuminati dalla luce del verbo di Epicuro.

In questo contesto non poteva mancare, come del resto in Tucidide, un accenno alla *religio*:

Tutti i santuari degli dèi la morte aveva infine riempiti  
di corpi esanimi; e tutti i templi dei celesti

*für die Polis*, Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2016, hrsg. von C. RIEDWEG, Berlin-Boston 2019, pp. 379-408.

<sup>24</sup> Trad. C. DIANO, *op. cit.*

<sup>25</sup> Cf. F. GIANCOTTI (a cura di), *Lucrezio...*, cit., p. 566.

rimanevano ingombri di cadaveri dovunque,  
perché i custodi avevano gremito di ospiti quei luoghi.  
E infatti ormai né la religione, né la maestà degli dèi  
contavano molto: il dolore presente aveva il sopravvento.

(*DRN VI* 1272-1277)

Riporto, per comodità, di seguito i “paralleli” passi tucididei:

Tutte le suppliche che facevano nei templi o l’uso che facevano di oracoli e cose simili, tutto ciò era inutile; e alla fine essi se ne astennero, sgominati dal male.  
(II 47, 4)

I templi nei quali si erano sistematati erano pieni di cadaveri, dato che la gente vi moriva: infatti, poiché il male imperversava, gli uomini non sapendo che cosa sarebbe stato di loro si volgevano al disprezzo così delle cose sacre come delle profane.

(II 52, 3)

Come si diceva poco sopra, la peste ateniese è sì un caso-limite, ma rappresenta bene la condizione oscura e violentemente confusa e disordinata a cui vanno incontro tutti coloro che non seguono la filosofia di Epicuro, cadendo nell’abisso della disperazione e del più aberrante (e innaturale) abbruttimento<sup>26</sup>. In tale condizione, quando il dolore e le paure hanno preso l’assoluto dominio su ognuno e su ogni cosa, perfino la *religio* (che in Lucrezio ha così tante colpe) perde il suo potere. È di grande interesse, io credo, che Lucrezio distingua nello spazio brevissimo di un solo verso tra la *religio* e la maestà degli dei (VI 1276: *nec iam religio divom nec numina magni*); il primo termine, come è noto, assume nel poema una connotazione generalmente negativa. La *religio* è la superstizione (*deisidaimonia*) che nulla ha a che vedere con la *pietas religiosa* (*eusebeia*) a cui anche l’epicureo si confà. Il dolore, la paura, i timori sono così forti che addirittura la *religio* non può più nulla. Lo stesso discorso vale per la maestà degli dei: gli Epicurei, contro una vulgata dura a morire, non erano affatto atei ma le divinità rappresentavano per loro dei veri e proprio ideali regolativi, modelli di perfetta felicità a cui occorreva ispirarsi se si voleva ottenere l’imperturbabilità tramite il piacere<sup>27</sup>. Il dolore e la paura provocate dalla pestilenza rendevano vana anche la maestà divina: gli dei non servono più come modelli ma sono dimenticati così come i templi sono ormai meri luoghi di ricovero per i cadaveri. Il tema è affrontato più estesamente

<sup>26</sup> Cf. F. GIANCOTTI (a cura di), *Lucrezio...*, cit., pp. 564-565.

<sup>27</sup> Sulla teologia epicurea cf. ancora la monografia di E. PIERGIACOMI, *Storia...*, cit., nonché la più sintetica messa a punto offerta da E. SPINELLI-F. VERDE, *Theology*, in *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, ed. by P. MITSIS, Oxford 2020, pp. 94-117.

da Tucidide in un passo importante che preferisco riportare per intero e che dovette, con ogni probabilità, richiamare l'attenzione di Lucrezio:

Anche per altri aspetti la malattia segnò nella città l'inizio di un periodo in cui il disprezzo delle leggi (*ἀνομίας*) era più diffuso. Infatti più facilmente si osava fare cose che prima di allora si facevano di nascosto, senza mostrare che si seguiva il proprio piacere: vedevano che era rapido il mutamento di sorte dei ricchi, che morivano improvvisamente, e di coloro che prima non possedevano nulla, ma che subito divenivano padroni dei beni dei morti. Così pensavano di dover godere rapidamente di ciò che avevano e di servirsene a lor piacere, considerando le loro vite e le loro ricchezze ugualmente effimere. E nessuno era pronto a sopportare fatiche per ciò che era considerato onesto, poiché pensava che non vi era certezza di non perire prima: ciò che al momento presente era piacevole, e che in qualunque modo era vantaggioso ai fini del piacere, questo divenne onesto e utile (*ὅτι δὲ ἥδη τε ἥδη πανταχόθεν τε ἐξ αὐτὸς κερδαλέον, τοῦτο καὶ καλὸν καὶ χρήσιμον κατέστη*). Nessun timore degli dèi e nessuna legge degli uomini li tratteneva (*θεῶν δὲ φόβος ή ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε*): da una parte giudicavano che fosse la stessa cosa esser religiosi o meno, dal momento che vedevano tutti morire egualmente, e dall'altra nessuno si aspettava di vivere fino a quando ci sarebbe stato un giudizio sulle sue colpe e di scontarne la pena: pensavano che molto maggiore fosse l'incombente punizione già decretata contro di loro, e che prima che si abbattesse fosse ragionevole godersi un po' la vita.

(II 53, 1-4)

Il male causato dalla peste provoca un assoluto disordine sociale che lo storico sintetizza con un termine di indubbia efficacia: *anomia*. Si tratta del mancato rispetto per le leggi, di quella scostumatezza provocata dalla liberazione irresponsabile degli istinti. Qui si fa strada l'idea che, di fronte alla morte certa e imminente, bisognasse godere il più possibile rapidamente e non si poteva mettere alcun freno a questa bramosia. Per questo motivo la ricerca dissennata di ciò che è immediatamente piacevole (*hedy*) diviene il fine privilegiato di ogni esistenza e, anzi, il piacere sconsiderato si configura in termini di identità come l'onesto e l'utile da perseguire. Il piacere a cui allude Tucidide non possiede nessuno dei caratteri della *hedone* teorizzata da Epicuro; il piacevole di Tucidide è sinonimo del godimento rapido e sfrenato del tutto estraneo a quel *nephon logismos*, il sobrio calcolo razionale al quale, nell'*Epistola a Meneceo* (132), Epicuro affida il compito decisivo di valutare i piaceri e i dolori da scegliere e da rifuggire. Nell'affresco tucidideo dominato dalla *anomia* non c'è sicuramente spazio per quella naturale e razionale sobrietà che è il cuore dell'edonismo epicureo<sup>28</sup>. Lucrezio, se non vado

<sup>28</sup> Cf. A. SCHIESARO, *art. cit.*, p. 58.

errato, in effetti non “mette in versi” il passo di Tucidide sopra riportato ma, malgrado questo, ritengo che esso rimanga, pur se sullo sfondo, centrale e costituisca uno dei luoghi principali che mostrano bene come la peste ateniese non fu solo un drammatico evento, per così dire, epidemiologico, ma fu anche (e soprattutto) una *stasis* sociale, una sventura morale che, per un verso, diede sfogo alla più volgare sfrenatezza di costumi sotto l’egida del disprezzo dei *nomoi*, per un altro, nullificò del tutto quel timore degli dei, il quale, per quanto sia insensato, è, per Lucrezio, il fondamento della *religio*.

Sulla base dei testi qui esaminati, si possono trarre le seguenti conclusioni che giudico come ipotesi plausibili. La peste di Atene che chiude il VI libro del poema e forse, come più volte ricordato, il poema stesso non è in una schizofrenica contraddizione con lo spirito generale del *De rerum natura*, ma, anzi, è probabilmente la chiusa migliore (e a effetto), soprattutto perché rappresenta, mediante l’impiego meditato di strategie poetico-letterarie di rara efficacia e grazie a un attentissimo lavoro su Tucidide, la drammatica realtà alla quale è condannato chi non è rischiato dalla filosofia di Epicuro. È stato chiarito, inoltre, come proprio il VI libro abbia una struttura regressiva<sup>29</sup>: esso, infatti, si apre con l’elogio di Atene che (simbolicamente) generò quel *vir* (VI 5), Epicuro, che con la verità illuminò ogni cosa, prosegue con un altro rapido accenno alla *polis* dopo Cuma (VI 749-755) e si chiude con l’Atene in preda alla peste. Questa non può essere la stessa Atene del proemio, anche per ragioni meramente cronologiche: Epicuro e la sua dottrina sono posteriori al 430 a.C., per questo motivo il confronto tra le due descrizioni della città che aprono e chiudono il VI libro si impone. L’Atene oscura e abbrutta della chiusa è esattamente l’antitesi dell’Atene luminosa dell’apertura; in questo senso, dopo essere passati attraverso i duri versi del finale, occorre tornare a quelli dell’apertura per comprendere, da un lato, quanto luminosa sia la luce portata da Epicuro e, dall’altro, quanto profonde e oscure possano essere le tenebre quando la si rifiuti. Al di là del pur ineliminabile quadro letterario che accentua questo o quell’aspetto tragico della pestilenza, quindi, mi pare che sostanzialmente la rappresentazione delle conseguenze funeste dell’epidemia è da considerarsi, ovviamente *per differentiam*, massimamente come un’autentica esortazione verso i principi della filosofia epicurea<sup>30</sup>. La peste è ricondotta alle sue cause naturali e atomistiche, perfettamente compatibili con quella *ratio morbis* che nulla concede a temibili visioni religiose cioè superstiziose. Ma non c’è solo questo; la peste di Atene non può essere, per Lucrezio, un semplice esempio, per quanto tremendo, di una malattia tra le tante originate da atomi forieri del con-

<sup>29</sup> Cf. F. GIANCOTTI, *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, Messina-Firenze 1978, pp. 483-484.

<sup>30</sup> Cf. F. GIANCOTTI, *op. cit.*, Messina-Firenze 1978, p. 566.

tagio. È qualcosa di più. È, per l'appunto, la spaventosa rappresentazione delle conseguenze a cui conducono un eccessivo attaccamento alla vita e il terrore della morte. Solamente chi conosce le cause reali delle cose e si applica alla scienza della natura, la *physiologia* del sistema filosofico epicureo, può rendersi conto che il terrore della morte è qualcosa di completamente vano e che l'eccessiva bramosia della vita è infondata.

Da questo punto di vista, Tucidide, per Lucrezio, non è un autore qualsiasi, non è, come più volte ribadito, una mera fonte a cui attingere informazioni da mettere poi in poesia. Già nella trattazione tucididea il poeta poteva rintracciare l'idea che la peste fu anche una catastrofe morale; poteva ritrovare la descrizione di temi e concetti che, debitamente riconsiderati e ripensati alla luce del pensiero di Epicuro, potevano risultare certamente utilissimi per i suoi scopi filosofici. Lucrezio fu senz'altro uno scrupoloso lettore di Tucidide: lo studio dei suoi versi dedicati alla peste ateniese induce a credere che il poeta non fosse interessato a essere un fedele ripetitore dello storico ma un suo interprete che, in quanto tale, poteva anche andare ben oltre la lettera del modello di partenza. Come è consuetudine nell'antichità, anche Lucrezio *usa* il passato per le sue finalità, certamente diverse da quelle di Tucidide. La posta in gioco è alta, molto alta; si tratta, infatti, verosimilmente alla fine di un grandioso poema fisico, di legittimare, tramite un'immagine di indubbia e fortissima efficacia, l'idea che sorregge tutto l'Epicureismo, ovvero che *solo* la filosofia (di Epicuro) è in grado di dare effettivo sollievo alle malattie dei corpi e, soprattutto, a quelle dell'animo.

Sono del parere che la conclusione migliore di questo lavoro non possa venire che da un celebre frammento di Enoanda, nel quale Diogene esplicita – con cristallina chiarezza e mediante una terminologia e dei riferimenti che spingono a pensare che egli avesse ben presente tanto il testo di Lucrezio quanto, forse, quello Tucidide (anche perché era scritto in greco) –<sup>31</sup> gli intenti filantropici che hanno ispirato la sua iscrizione epicurea e, aggiungo io, più in generale, il suo contributo filosofico. L'opera di Diogene si presenta come in realistico *epikourein*, una autentica *boetheia* per l'intera umanità, quel *concreto* soccorso fondato sulla genuina conoscenza della natura (*physiologia*) offerta da Epicuro che sbaraglia le false opinioni sulle cose:

ἐπεὶ δέ,  
ώς προεῖπα, οἱ πλεῖστοι  
καθάπερ ἐν λοιμῷ  
τῇ περὶ τῶν πραγμάτων

(5)

<sup>31</sup> Si ponga attenzione, per esempio, solo al riferimento alle pecore, presente tanto in Lucrezio (DRN VI 1132, [1245]) quanto in Tucidide (II 51, 4): cf. *supra*, pp. 71-72.

ψευδοδοξία νοσούσι  
 κοινῶς, ν γείνονται δὲ  
 καὶ πλείονες ν (διὰ γὰρ  
 τὸν ἀλλήλων ζῆλον  
 ἄλλος ἔξ ἄλλου λαμ-  
 βάνει τὴν νόσον ὡς  
 [τ]ὰ πρόβατα), ν δίκαιοι·  
 [δ' ἐστὶ καὶ] τοῖς μ[εθ' ή]-  
 μᾶς ἐσομένοις βοη-  
 θῆσαι ν (κάκεῖνοι γάρ  
 εἰσιν ἡμέτεροι καὶ εἰ  
 μὴ γεγόνασί πω), ν πρὸς  
 δὲ δὴ φιλάνθρωπον  
 καὶ τοῖς παραγεινομέ-  
 νοις ἐπικουρεῖν ξέ-  
 νοις.

(10)

(col. V)

(5)

Ma poiché, come ho detto prima, i più sono in generale contaminati, come in una pestilenzia, dalle loro errate opinioni sulle cose, e diventano anche di più (infatti per la reciproca imitazione si trasmettono l'un l'altro la malattia come le pecore) ed è giusto soccorrere anche quelli che verranno dopo di noi (anche quelli infatti sono nostri, anche se non sono ancora nati) ed inoltre è filantropico soccorrere anche gli stranieri che capitano qui [...].

(Fr. 3 coll. IV 3-V 8 Smith)<sup>32</sup>

Credo che questo intenso frammento di Diogene di Enoanda costituisca un indizio non trascurabile (e forse perfino una prova), in seno alla stessa tradizione epicurea, del fatto che la chiusa del VI libro del *De rerum natura* sia, in realtà, un elogio (ovviamente indiretto) della *philosophia medicans* offerta da Epicuro, il che segna l'originalità di Lucrezio rispetto al modello tucidideo; un elogio che, come la narrazione del viaggio di Er che chiude la *Politeia* platonica, impiega immagini poeticamente forti e letterariamente efficaci, con la nettissima differenza, però, che mentre Platone predilige il mito, Lucrezio opta *necessariamente* per la concretezza della storia<sup>33</sup>. D'altronde, benché fosse dell'avviso che la poesia fosse più

<sup>32</sup> Trad. di A. CASANOVA (a cura di), *I frammenti di Diogene di Enoanda*, Firenze 1984.

<sup>33</sup> Non mi pare, dunque, che la rielaborazione lucreziana della narrazione tucididea possa «essere interpretata come una sorta di mito epicureo», come scrive, M. GALZERANO, *op. cit.*, p. 238. Cf. L. CANALI, *op. cit.*, pp. 95-108 che definiva, a mio avviso correttamente, il *De rerum natura* come il «poema della storia». Si tratta, evidentemente, della storia concepita senza alcun riferimento a qualunque finalismo di natura teologica o provvidenzialistica: da quest'ultima tipologia di storia è ancora una volta la filosofia di Epicuro a salvarci. Scrive Gennaro Sasso (*Il progresso e la morte: Saggi su Lucrezio*, Bologna 1979, p. 255): «Attraverso la conoscenza delle cause, la scienza

filosofica ed elevata (*Poet.* 9 1451b 5-6: φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον) rispetto alla storia, Aristotele, nella *Poetica* (9 1451b 2-4), riteneva che la storia di Erodoto potesse essere messa in versi senza eccessiva difficoltà.

Sapienza Università di Roma  
*francesco.verde@uniroma1.it*

libera dalla paura della morte e dall'angoscia della storia». Va da sé che la storia tratteggiata nel poema lucreziano, se pure non è finalisticamente orientata, è comunque dotata di una continuità progressiva tutta umana che trova il suo vertice, il *summum cacumen* (*DRNV* 1457), in Epicuro medesimo (cf. ancora G. SASSO, *op. cit.*, pp. 220-239).

CHIARA ROVER

## OLTRE LA PESTE. I *MORBI* NELLA ΦΥΣΙΟΛΟΓIA LUCREZIANA<sup>1</sup>

### ABSTRACT

In a situation of such exceptional magnitude as the pandemic that we are currently experiencing, the revived interest in Lucretius remains mostly circumscribed to the macabre and, perhaps, unexpected account of the so-called plague of Athens, to which the Poet dedicates the epilogue of his *De rerum natura*. The episode of the *mortifer aestus*, the deadly miasma that fell on the land of Cecrops, is, however, part of the wider, and no less interesting, framework of Lucretius' treatment of diseases in Book VI of his poem. How does Lucretius conceive illness? What does it share with the other natural phenomena? How does the disease progressively take possession of the person suffering it?

### INTRODUZIONE

Tra le immagini più violente e strazianti che la tradizione ci abbia restituito della sorte degli uomini colpiti da un'epidemia v'è sicuramente il macabro e, per certi versi, inaspettato resoconto della cosiddetta peste di Atene a cui Lucrezio affida l'epilogo del *De rerum natura* (d'ora in avanti *DRN*)<sup>2</sup>. Com'è noto, la sezione conclusiva del VI e ultimo libro del poema ha per tema la descrizione del terribile *morbus* – verosimilmente una forma di vaiolo o di morbillo – abbattutosi sulla città di Atene nel 430 a.C. Già Tucidide, testimone oculare dell'evento, nonché egli stesso colpito dal male – che fortunatamente non gli fu letale – ne aveva offerto un ampio resoconto nel secondo libro della *Guerra del Peloponneso*, insistendo in particolare sull'atroce sintomatologia che quel contagio improvviso e di portata eccezionale (Tucidide parla di *λοιμός*, termine con cui i Greci indicavano una moria improvvisa e inarrestabile, paragonabile a quella che oggi definiremmo epidemia)<sup>3</sup> cagionava. In Lucrezio, l'episodio del *mortifer aestus* che seminò di ca-

<sup>1</sup> Un ringraziamento sincero va al Prof. Francesco Verde, per aver incoraggiato la stesura di questo lavoro e per averne discusso con me i contenuti. Segnalo, inoltre, che il presente contributo è la rielaborazione ampliata di un breve testo pubblicato sulla rivista «B@belonline», vol. speciale 2021: Il nuovo atlante di Sophia, pp. 35-41.

<sup>2</sup> Per la traduzione del *DRN* si fa riferimento a F. GIANCOTTI (a cura di), *Tito Lucrezio Caro, La natura*, Milano 1994. Per il latino si segue invece il testo stampato da M. DEUFERT (Hrsg.), *Titus Lucretius Carus, De rerum natura*, Berlin 2019.

<sup>3</sup> Λοιμός è il termine che compare anche nel I libro dell'*Iliade*, v. 61, per indicare il morbo violento che si abbatté sull'accampamento dei Greci, stanziati alle porte di Troia e stremati da

daveri i campi della terra di Cecrope (re di Atene), desolando le contrade e svuotando le città di abitanti (*DRN* VI 1138-1140), assurge, però, a immagine stessa della morte violenta: ricalcando solo in parte, come vedremo, l'esposizione tucididea, il poeta delinea, con una cura che conduce la descrizione ai limiti di un approccio fisiologico, i «dolori atroci» (*intolerabilia mala*) e l'«ansiosa angoscia» (*anxius angor*, 1158), capaci di abbattere «le forze dell'animo e tutta la fibra del corpo» (*animi prorsum uires totius (et) omne / languebat corpus leti iam limine in ipso*, 1156-1157).

Eccede gli obiettivi del presente lavoro l'indagare la funzione, nell'economia dell'opera lucreziana, del ritratto devastante con cui si chiude il *DRN*, e l'intento perseguito dal suo autore nell'esporre tanta violenza e atrocità. Su tale argomento ritorna, in maniera esaustiva e convincente, il contributo del Professor Francesco Verde raccolto nella presente rassegna<sup>4</sup>. Nelle pagine che seguono, l'evento del λοιμός ateniese verrà inscritto all'interno del quadro più generale della trattazione lucreziana dei *morbi* nel VI libro dell'opera. Soffermandomi in particolare sugli aspetti prettamente medico-fisiologici, procederò adottando anzitutto una prospettiva, per così dire, “cosmica”, ossia considerando la malattia come un fenomeno naturale, che si colloca in perfetta continuità con gli altri fenomeni naturali che caratterizzano il cosmo. Successivamente, approfondendo alcuni elementi testuali della descrizione del morbo ateniese, passerò ad indagare la malattia dalla prospettiva del soggetto che ne è colpito, cercando di mettere a fuoco la maniera in cui essa affligge progressivamente l'individuo.

Durante questo percorso, e precipuamente in relazione alla seconda (e più consistente) sezione del lavoro, avrò cura, da un lato, di vagliare le fonti (mediche e non) a cui Lucrezio *potrebbe* aver attinto per la propria presentazione delle malattie, soffermandomi, nello specifico, sulla maniera peculiare (ed evidentemente rivelativa di un preciso intento) in cui di suddette fonti egli si servì. Dall'altro, proverò ad intravedere se il poeta possa aver contribuito, in qualche modo, alla compilazione di un lessico medico latino. Ci troviamo in una fase, la cosiddetta fase delle Scuole, nella prima metà del I sec. a.C., in cui la *ars medica* si è ormai insinuata nel contesto del mondo romano, dopo una fase di “transizione”, tra III e II secolo, in cui le pratiche curative «domestiche» predilette dall'ambiente

dieci anni di guerra, come punizione inviata da Apollo per il rapimento, da parte degli Achei, di Criseide. Esiodo (*Op.* 243) e Tucidide (*Hist.* II 54) associano il vocabolo a quello di λιμός, “carrestia”, ma, come è stato osservato da Ugolini (G. UGOLINI, *Loimòs e miasma. Edipo è la peste*, in *Diario della crisi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 2020 [<https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/gherardougolini-loimos-e-miasma-edipo-e-la-peste.html>]), è probabile che un collegamento più corretto sia da ipotizzare con il concetto di λοιμός, “rovina”, “strage”.

<sup>4</sup> Si vedano pp. 62-79.

romano faticarono ad accogliere la scienza medica greca, e in particolare la figura del medico di professione. Ci narra Plinio (*Nat. Hist.* XXIX 6) che quando, nel 219 a.C. (durante il consolato di Lucio Emilio Paolo e Marco Livio Salinatore), Arcagato figlio di Lisania, medico di tradizione ippocratica originario del Peloponneso, giunse a Roma, l'iniziale apertura e benevolenza dimostrate nei suoi confronti – con buona probabilità gli furono concessi la cittadinanza romana e l'impiego, a spese pubbliche, di una bottega, a uso di ambulatorio (una *taberna medicinae*)<sup>5</sup>, *in compito Acilio* – si trasformarono, in breve tempo, in un atteggiamento ostile, motivato dalla «crudeltà con cui egli tagliava e bruciava»<sup>6</sup>, che gli fece meritare il l'epiteto di *carnifex*. In seguito a quest'episodio «vennero in odio la medicina e tutti i medici» (Plin. *Nat. Hist.* XXIX 6)<sup>7</sup>, il che traspare a chiare lettere, secondo Plinio, anche dalle parole di Marco Catone, che avrebbe descritto i fautori dell'arte medica come “una genia perversa e incorreggibile”, che ha “congiurato con la medicina di ammazzare tutti i barbari” su pagamento (XXIX 7). «Questa arte medica», secondo Catone, prosegue lo storico, «è l'unica arte greca finora rifiutata dalla dignità romana [...] la medicina è la sola arte in cui subito ci si affida al primo venuto che si professa medico, mentre in nessun'altra impostura c'è maggior pericolo» (*Nat. Hist.* XXIX 8). Fu grazie alla figura di Asclepiade, precursore dei Metodici<sup>8</sup>, giunto a Roma intorno al

<sup>5</sup> Su cui si veda lo studio di S. MARINIZZI, *Per una storia dei luoghi dell'arte medica nell'antichità dagli Asklepieia ai monasteri*, «MedSec» 14 (2002), pp. 21-37, spec. pp. 29-30.

<sup>6</sup> Trad. Capitani-Garofalo (U. CAPITANI - I. GAROFALO [a cura di], *Plinio, Storia naturale*, vol. IV: *Medicina e farmacologia*, Torino 1986).

<sup>7</sup> Trad. Capitani-Garofalo.

<sup>8</sup> Fondata da Temisone di Laodicea (I sec. a.C., allievo di Asclepiade), la scuola Metodica trova in Tessalo di Tralles (I sec. d.C., medico dell'imperatore Nerone) e, ancor più, in Sorano di Efeso (II sec.) e Celio Aureliano (V sec.) alcuni dei suoi protagonisti più importanti e illustri. I presupposti della setta vengono fatti risalire alla dottrina di Asclepiade, della quale i Metodici ereditavano, a detta di Galeno, l'impostazione dogmatica, quasi “tirannica” (cf. Gal. *De meth. med.* I, X 20 Kühn). Essi riducevano la totalità degli stati patologici a tre distinti rapporti spaziali tra ὄγκοι, i rapporti che si traducevano nelle tre condizioni seguenti: (1) la στένωσις (restringimento/costipazione), (2) la πῦσις (rilassamento) e (3) una condizione mista, risultante dalla compresenza delle prime due (si veda anche *infra*, p. 83, n.12). In questo modo, secondo Galeno, la scuola metodica finiva per avallare delle procedure di stampo razionale che la avvicinavano inevitabilmente ai λογικού/δογματικού, nonostante l'importanza riposta dai suoi adepti nell'osservazione al fine di stabilire i tre stati elencati poc'anzi (a cui facevano seguito indicazioni terapeutiche, atte a riportare il corpo a una condizione di normalità, cf. Gal. *De sectis* 6, 12 ss. Helmreich). Per porre meglio a fuoco i contorni della posizione della setta, conviene forse far riferimento alla spiegazione di Vegetti (M. VEGGETTI, *Galen e la rifondazione della medicina*, «Dynamis» 15 (1995), pp. 67-101, spec. pp. 81-82, testo a cui si rimanda anche per ulteriori approfondimenti sulla scuola metodica, spec. pp. 81-84), che individua il tratto peculiare della proposta dei Metodici nel loro ritenere «inutile il ricorso esplicativo dei razionalisti a fatti non evidenti; inutile dunque l'anatomia,

91-90 a.C.<sup>9</sup>, che il modello medico di matrice greca – intriso, in questo caso, di elementi propri del paradigma atomistico<sup>10</sup> – iniziò a soppiantare la longeva (e assai difficile da estirpare) tradizione delle pratiche curative legate al *pater familiæ*, che esercitava pieni poteri sulla sua famiglia e su coloro che abitavano e lavoravano nei suoi possedimenti anche per tutto ciò che concerne la sfera sanitaria<sup>11</sup>. La garbatezza dei trattamenti da lui prescritti<sup>12</sup>, concepiti per curare *tuto*, *celeriter* e *iucunde* (“in sicurezza”, “rapidamente” e “piacevolmente”, Cels. *Med.* III 3, 4), facevano della *moderatio* la cifra del suo *modus operandi*, che riusciva così a mantenere una certa continuità con la farmacologia naturale domestica difesa da Catone (cf. Plin. *Nat. Hist.* XXIX 7). Tra la venuta a Roma di Asclepiade e la prima e unica testimonianza in lingua latina sulla medicina precedente Galeno (129-216), l’opera *De medicina* di Aulo Cornelio Celso<sup>13</sup>, la cui attività si colloca a cavallo tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C., l’ambiente romano assistette a una fase di progressiva latinizzazione del lessico medico. Difficile stabilire se, in questo quadro, debba essere riconosciuto un qualche ruolo alla *secta* dei Sestii (di cui Celso fu, verosimilmente, seguace, almeno in un primo momento)<sup>14</sup>, intorno alla quale poco o nulla sappiamo, se non che dovette esercitare la propria influenza specialmente, se non esclusivamente, su un ristretto ambiente intellettuale<sup>15</sup>. È bene ricordare che il fondatore della setta Quinto Sestio, e il fi-

e inoltre la ricerca delle cause, lo studio della tradizione media antica, la conoscenza (su cui essa insisteva) delle parti affette, della stagione e dei luoghi, delle condizioni generali del paziente, della natura specifica delle malattie» (cf. Gal. *De sectis* 6, 12 ss. Helmreich, e *De sectis* 7, 15-16 Helmreich).

<sup>9</sup> Cf. Plin. *Nat. Hist.* XXVI 7.

<sup>10</sup> Sul rapporto tra Asclepiade e l’Atomismo, si rimanda, in special modo, a D. LEITH, *The Qualitative Status of the Onkoi in Asclepiades’ Theory of Matter*, «OSAPH» 36 (2009), pp. 283-320, e IDEM, *Pores and Void in Asclepiades’ Physical Theory*, «Phronesis» 57 (2012), pp. 164-191 (incentrati sulla relazione tra il medico di Bitinia e i principi della filosofia di Epicuro e sul vaglio dell’influenza che quest’ultimo dovette giocare sulle riflessioni del primo), unitamente al recente contributo di V. DAMIANI, *The Reception of Atomism in Ancient Medical Literature. From Hippocrates to Galen, in Atomism in Philosophy. A History from Antiquity to the Present*, Part I: *Atomism in Ancient Philosophy*, ed. by U. ZILIOLI, New York 2020, pp. 39-60.

<sup>11</sup> Si tratta della fase cosiddetta “autoctona” o “domestica” della medicina a Roma, su cui si veda nuovamente S. MARINOZZI, *art. cit.*, pp. 28-29.

<sup>12</sup> La prassi terapeutica promossa da Asclepiade, finalizzata a ristabilire il corretto moto degli ὄγκοι, si fondava sulla dieta e sul ricorso alle acque termali, il cui calore permetteva di sanare il grado di apertura dei πόποι; si veda il volume di V. GAZZANIGA, *La medicina antica*, Roma 2014, p. 78.

<sup>13</sup> Per il *De medicina* di Celso, si veda W.G. SPENCER (ed.), *Celsus, On Medicine*, 3 voll., Cambridge 1938 (repr. in 1953).

<sup>14</sup> Cf. Quint. *Inst. or.* X 1, 124.

<sup>15</sup> Sulla questione, e, più in generale, sulla setta dei Sestii, fondata da Quinto Sestio (Sen. *NQ*.

glio di questi, Sestio Nigro, i cui interessi nel campo della medicina risultano ampiamente testimoniati<sup>16</sup>, compostero le loro opere in greco; e i testi degli adepti che scrissero in latino, Crassicio e Fabiano (oltre, naturalmente, a Celso), risultano o perduti (nel caso di Crassicio), o relativi a una fase precedente l'adesione alla scuola (nel caso di Papirio Fabiano)<sup>17</sup>. E in ogni caso la medicina pare ecce-dere rispetto agli interessi di quest'ultimi. Tanto più significativa e degna di at-tenzione diviene dunque, in questo scenario, la testimonianza di Lucrezio; il ruolo che il suo poema dovette rivestire nella creazione di un vocabolario medico latino si dimostra, almeno a mio avviso, cruciale: come si avrà modo di appurare, molti dei concetti presenti nell'epilogo del VI libro ricompariranno nel *De me-dicina* di Celso, e gli sforzi di traduzione nel patrio linguaggio (cf. *DRN* I 832) intrapresi dal poeta potrebbero costituire un tassello decisivo per gli studi con-dotti in ambiente medico romano, in lingua latina, nei secoli avvenire<sup>18</sup>.

### 1. *RATIO E OBSERVATIO*

La descrizione del morbo contenuta nella chiusa del poema non si risolve in un mero tripudio di dettagli macabri e strazianti che Lucrezio sceglie, per ragioni su cui non intendo soffermarmi (se non tangenzialmente), di non risparmiare al pro-prio lettore. Quella tratteggiata dal poeta è anzitutto una descrizione *clinica*. Oc-corre però, a questo punto, fare un passo indietro, e considerare il contesto in cui si inserisce la narrazione della cosiddetta peste di Atene, ossia il VI libro del *DRN*. Come è noto, esso risulta interamente dedicato all'indagine dei  $\mu\acute{e}t\acute{e}\omega\rho\alpha$ , com-prendenti, per Lucrezio e la tradizione epicurea, tanto i fenomeni astronomici propri delle regioni sopralunari (trattati nella sezione centrale del V libro, vv. 509-

VII 32, 3) verso il 40 a.C., si rimanda allo studio di I. LANA, *La scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, Rome 1992, pp. 109-124. Seguaci della scuola furono, oltre al già citato Celso, il figlio di Quinto Sestio, Sestio Nigro, Papirio Fabiano e Crassicio Pasicle. I membri della scuola, in particolare Sestio Nigro, verosimil-mente contemporaneo di Celso, si ispiravano, per quanto concerne la pratica terapeutica, alla scuola medica di Asclepiade (cf. Gal. *De simpl. med. temp. et fac.* VI (XI 794-797 Kühn)), pun-tando sulla dieta e sulle pratiche igieniche e offrendo dunque una prassi terapeutica allineata al gusto dei Romani: proprio il concetto di igiene, del resto, vale la pena sottolinearlo, costituiva l'elemento maggiormente caratterizzante l'ambiente sanitario della Roma antica.

<sup>16</sup> Si pensi alla testimonianza di Plinio (*Nat. Hist.* XII 63; XX 15; 31-32), in cui Sestio Nigro viene tratteggiato come autore di opere farmacologiche.

<sup>17</sup> Si veda I. LANA, *art. cit.*, pp. 109, 117, 123-124.

<sup>18</sup> Sul contributo dell'epicureismo romano in ambito medico, si segnala lo studio di E. PIER-GIACOMI, *Gli Epicurei romani sulla medicina: Senocle, Alessandro, Zopiro e Lucrezio*, «Ciceroniana Online» 3/1 (2019), pp. 191-228.

782), quanto quelli atmosferici e tellurici, tematizzati nel libro di nostro interesse. Tra quest'ultimi il poeta, diversamente da quanto accade nelle meteorologie o nelle sillogi paradossografiche a lui antecedenti, annovera anche le malattie (*morbi*), per lo studio delle quali ricorre, come nel caso di tutti gli altri μετέωρα, dipendenti da processi causali non direttamente percepibili (ἀδηλα), a quella rigorosa strategia investigativa, peculiare della scuola di Epicuro, che è il πλεοναχὸς τρόπος, il metodo delle molteplici spiegazioni<sup>19</sup>. Già Tucidide, nel suo resoconto del λοιμός del 430 a.C., si riproponeva di illustrare i sintomi (οἰόν τε ἐγίγνετο, lett.: “come si svolgeva”, *Hist.* II 48) con cui si era manifestato il morbo, al fine di facilitarne la diagnosi in futuro, sottraendo così all’arbitrio del caso, in sintonia con quanto insegnato da Ippocrate (cf. *De arte* 6)<sup>20</sup>, il verificarsi degli eventi. Dinnanzi a un fenomeno tanto violento, tuttavia, anche la medicina, sia nella sua veste razionale, che in quella religiosa, rivelava la propria impotenza (*Hist.* II 47). «In silenzioso timore esitava l’arte dei medici» (*mussabat tacito medicina timore*, *DRN VI* 1179), dichiara Lucrezio, drammatizzando il dettato tucidideo mediante il ricorso a un verbo, *mussare* (che contiene la locuzione μῦ,

<sup>19</sup> Cf. spec. Epic. *Hrdt.* 78-80 e *Pyth.* 85-88; *DRNV* 526-533 e VI 703-711. Specificamente sull’applicazione del πλεοναχὸς τρόπος, da parte di Lucrezio, anche al caso delle malattie, si rimanda allo studio di F.A. BAKKER, *Epicurean Meteorology*, Leiden - Boston 2016, pp. 112-113 e 124-125; al volume di Bakker si rinvia anche per una panoramica esaustiva e dettagliata sul metodo delle molteplici spiegazioni. Su quest’ultimo, nonché sul confronto tra la concezione del metodo che traspare dai testi di Epicuro e quanto si ricava, invece, dal *DRN*, occorre tener presenti, inoltre, quanto meno i lavori di T. BÉNATOUËL, *La méthode épicienne des explications multiples*, in *L'épicurisme antique*, éd. par T. BÉNATOUËL - V. LAURAND - A. MACÉ, «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg» 15 (2003), pp. 15-47; F. VERDE, *Cause epicuree*, «AntPhilos» 7 (2013), pp. 127-142; IDEM, *Fenomeni fisici e spiegazioni multiple in Lucrezio e nell’Aetna pseudovirgiliano*, «GCFI» 99 (2018), pp. 523-544; F.G. MASI, *The Method of Multiple Explanations: Epicurus and the Notion of Causal Possibility*, in Aitia II: *Avec ou sans Aristote. Le débat sur les causes à l’âge hellénistique et impérial*, éd. par C. NATALI - C. VIANO, Leuven 2014, pp. 37-63. Si segnala, infine, il lavoro sulla lettera a Pitocle di Epicuro, di prossima pubblicazione, curato da Verde (F. VERDE (a cura di), *Epicuro, Epistola a Pitocle*, in collaborazione con M. TULLI, D. DE SANCTIS, F.G. MASI, Baden-Baden 2022), in cui parte del saggio introduttivo e del commento (Verde), nonché della postfazione (Masi), sono dedicati al vaglio della ricezione lucreziana del metodo delle molteplici spiegazioni teorizzato dal fondatore del Giardino.

<sup>20</sup> Hipp. *De Arte* 6: «La spontaneità del caso (τὸ αὐτόματον) sparisce se viene analizzata rigorosamente (ἐλεγχόμενον): si scoprirebbe infatti che tutto ciò che accade accade a causa di qualche cosa (πᾶν γὰρ τὸ γνόμενον διά τι εὑρίσκοιτ’ ἀν γνόμενον), e questo ‘a causa di qualche cosa’ rivela che la spontaneità del caso non ha sostanza alcuna, ma solo un nome. La medicina invece si inserisce sia nell’ordine di ‘a causa di qualcosa’ sia in quello delle previsioni razionali, e quindi si rivela e sempre si rivelerà possedere una sostanza» (trad. Vegetti [M. VEGETTI, *Ippocrate, Opere*, Torino 1965]).

interiezione esprimente dolore<sup>21</sup>, da cui μύω, “mi chiudo”/“chiudo [spec. le labbra], e μύζω, “mugolo”), il cui valore onomatopeico ben si presta a tratteggiare il balbettare incerto e vano della scienza medica al cospetto di un morbo improvviso e di portata eccezionale. Ma è proprio in casi come questi che occorre suffragare e avvalorare più che mai la supremazia della *ratio* e cercare, per quanto possibile, di sgomberare l’animo dell’uomo dalle tenebre della superstizione, evitando che l’ignoranza delle cause (*ignorantia causarum*) costringa ad attribuire gli eventi al cenno degli dèi (*diuino numine*) e ad ammetterne il regno (*DRN VI 54-57*)<sup>22</sup>. E se Tucidide, in quanto storico, può astenersi dall’esprimere la propria opinione sulle origini e le cause del morbo, limitandosi all’esposizione del quadro sintomatico, Lucrezio, da φυσιολόγος quale è, non può limitarsi all’*observatio* dei suoi effetti manifesti (la *species*, l’“aspetto esteriore”), ma, mediante essi, mira a illustrarne, con ἀκρίβεια<sup>23</sup>, la *ratio*:

*Nunc ratio quae sit morbis, aut unde repente  
mortiferam possit cladem conflare coorta  
morbida uis hominum generi pecudumque cateruis,  
expediam.*

1090

«Ora spiegherò quale sia la causa delle malattie e donde / la forza maligna possa sorgere d’un tratto e arrecare esiziale / strage alla stirpe degli uomini e alle torme degli animali».

(DRN VI 1090-1093)

## 2. LE CAUSE DEI MORBI

*primum multarum semina rerum  
esse supra docui quae sint uitalia nobis,  
et contra quae sint morbo mortisque necesest  
multa uolare. ea cum casu sunt forte coorta  
et perturbarunt caelum, fit morbidus aer.  
atque ea uis omnis morborum pestilitasque*

1095

<sup>21</sup> Cf. Varro *LL VII 101*. Su questo punto si vedano le considerazioni di E. NOTARO, *Lucrezio e le fonti mediche*, «Vichiana» 4 (2002), pp. 163-193, spec. p. 166.

<sup>22</sup> Cf., per esempio, *DRN VI 39-41*: *hunc igitur terrorem animi tenebrasque necesest / (40) non radii solis nec lucida tela diei / discutiant, sed naturae species ratioque* («Questo terrore dell’animo, dunque, e queste tenebre / (40) non li devono dissolvere i raggi del sole, né i lucidi dardi / del giorno, ma l’aspetto e l’intima legge della natura»).

<sup>23</sup> Cf. Epic. *Hrdt.* 80.

*aut extrinsecus ut nubes nebulaeque superne  
per caelum ueniunt, aut ipsa saepe coorta  
de terra surgunt, ubi putorem umida nactast  
intempestiuis pluuiisque et solibus icta.*

1100

«Anzitutto, sopra ho insegnato che esistono semi / di molte cose che per noi sono vitali, / (1095) e per contro è necessario che ne volino molti altri che causano / malattia e morte. Quand'essi per casuale incontro / si son raccolti e han perturbato il cielo, l'aria si fa malsana. / E tutta quella forza di malattie e la pestilenzia, / o vengono dall'esterno, attraversando nell'alto il cielo / (1100) come le nuvole e le nebbie, o spesso si raccolgono e sorgono / dalla terra stessa, quando essa, prega di umidità, / è diventata putrida sotto i colpi di piogge e di soli eccessivi».

(*DRNVI* 1093-1102)

Come si apprende da questi versi, l'insorgenza dei *morbi* va addebitata, in prima istanza, a *semina* nocivi che si insinuano dall'esterno – la forza dei morbi (*uis morbida*), dichiara il poeta in un luogo precedente del VI libro, ha origine esterna (*extrinsecus*, 955-956) –, in connessione a fattori climatici e ambientali. Tali *semina*, infatti, si spostano attraverso il cielo, mediante, per esempio, le nubi e la nebbia, oppure sorgono localmente dalla terra stessa, per la duplice azione delle piogge eccessive o dell'ardore del sole. «A ciò s'aggiunge», spiega altrove Lucrezio, «che i corpi che sono comunque emessi / dalle cose, non hanno tutti il medesimo effetto (*eodem sensu*), / né nel medesimo modo (*eodem pacto*) sono adatti a tutte le cose. / Anzitutto, il sole brucia e dissecca la terra, / ma scioglie il ghiaccio...» (*DRNVI* 959-963). Ciascun individuo umano, al pari di qualunque altro aggregato atomico, presenta una costituzione porosa (cf. *raro corpore*, VI 958) a lui peculiare, che lo porta a rispondere in maniera diversa ai flussi di materia atomica da cui è costantemente interessato. Il *morbus*, di conseguenza, non è che la risultante di un processo di interazione tra un fattore estrinseco ed uno intrinseco, processo che ricompare nella trattazione lucreziana degli altri fenomeni naturali del VI libro. Le malattie, in questo senso, richiedono di essere interpretate anzitutto in una chiave più ampia, ossia nel quadro degli eventi del cosmo. Si pensi, per esempio, al caso delle eccezionali eruzioni etnee (VI 680-684, 694-697), le quali hanno origine dall'interazione tra corpuscoli di vento, aria ed acqua provenienti dall'esterno e la particolare costituzione del monte Etna, caratterizzato, nella parte interna, da spelonche rivestite di silicio, lungo le quali scorrono, arroventandosi, flussi di materia atomica. Tali flussi vengono significativamente paragonati, dal poeta, a delle malattie, quali l'ardore della febbre, o l'infelicità in una qualche parte del corpo, si pensi al gonfiore a un piede, o al dolore ai denti o agli occhi; o, ancora, alla comparsa del fuoco sacro (*sacer ignis*, che ritornerà anche nella sintomatologia del morbo che devastò Atene), che serpeggiando nel

corpo brucia qualsiasi parte invada (VI 655-661)<sup>24</sup>. L'analogia fra corpo dell'uomo e corpo del mondo (micro e macrocosmo), come è noto, è molto frequente nella φυσιολογία antica: il mondo (sia esso il nostro o uno degli infiniti altri) è interpretato come un μακράνθρωπος, ed è quindi strutturato e funziona al modo di un essere umano<sup>25</sup>. Tale analogia può portare ad interpretare il cosmo come animato, alla maniera dell'uomo (basti pensare all'anima del mondo in Platone o negli Stoici); nel pensiero epicureo, invece, l'analogia si regge sul fatto che tutto è costituito da atomi, sia il corpo umano che il mondo. Si può risalire pertanto alla spiegazione dei fenomeni invisibili a partire da quelli visibili, proprio perché entrambi sono costituiti da atomi che si comportano in modo analogo. Corpo dell'uomo e corpo del mondo sono caratterizzati da un flusso continuo di materia (atomica) che percorre tutto un mondo in movimento perpetuo (*nec mora nec requies interdatur ulla fluendi*, VI 933) che connette l'Etna, i terremoti (generati anch'essi da flussi di materia che penetrano nel sottosuolo, in virtù della sua struttura particolarmente porosa), i *loca Auerna* (le cui esalazioni risultano mortifere per quegli aggregati atomici che sono gli uccelli), e, come vedremo, l'Atene del morbo.

<sup>24</sup> Similmente, in relazione al fenomeno del terremoto, trattato in *DRNVI* 535-607, Lucrezio accosta le scosse sismiche provocate dalla forza dei venti che si diramano entro i forami della terra ai tremori e ai sussulti involontari che genera il freddo quando penetra nelle nostre membra. Non solo. I sismi vengono connessi anche al tremore dei popoli che ne sono interessati, dettato dal duplice timore che i tetti si abbattano dall'alto e che la terra si disgreghi sotto i piedi, e squarciansi spalanchi l'abisso (VI 596-600).

<sup>25</sup> L'analogia tra macrocosmo e microcosmo è rintracciabile già in Anassimene, il quale, stando a quanto riportato in Aezio (I 3, 4, *Dox.* 278, M.-R. 213 = II 7 D31, R5 L.-M. = 13 B 2 D.-K.), affermava che «come l'anima nostra [...] che è aria, ci tiene insieme, così il soffio e l'aria abbracciano tutto il mondo» (οῖος ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὐσία συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνέωμα καὶ ἀὴρ περιέχει, trad. Giannantoni). Democrito, successivamente, definì l'uomo come un piccolo mondo (μικρῷ κόσμῳ ὄντι, David *Prol.* 38,14 = VII 27 D225 L.-M. = 68 B 34 D.-K.; cfr. anche Gal. *De usu part.* 3,10 (I 1, 77, 10 Helmreich = III 241 Kühn) = VII 27 D225 L.-M. = 68 B 34 D.-K.), si veda L. GEMELLI MARCIANO, *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin - New York 2007, spec. pp. 301-302. Per un'analisi chiara ed esaustiva dell'impiego da parte di Lucrezio del modello del μακράνθρωπος si tengano in considerazione in modo particolare i lavori di A. SCHIESARO, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa 1990, pp. 72-83, e C. SEGAL, *Angoscia e morte nel De rerum natura*, trad. it. di F. Citti, Bologna 1998 (ed. originale: *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*, Princeton 1990), pp. 112-134.

3. *MORBI* ENDEMICI ED EPIDEMICI

Riprendendo il passo citato sopra (*DRNVI* 1093-1102), è interessante sottolineare come il distinguo operato da Lucrezio tra morbi che si spostano con l'aria e morbi provenienti dalla terra paia riflettere la distinzione, a noi familiare, tra malattie epidemiche ed endemiche. Distinzione che, nel contesto della medicina antica, dovette imporsi esplicitamente soltanto a partire da Galeno<sup>26</sup>, benché già nel *Corpus Hippocraticum* (d'ora in avanti *CH*), si pensi allo scritto *Sulle arie, acque e luoghi* (cap. 2), si assiste a una ripartizione delle malattie generali (distinte da quelle individuali, provocate dal regime individuale del soggetto) in malattie da addebitare a fattori locali permanenti, e malattie derivanti da fattori esterni. La prima tipologia presa in esame dal poeta (*DRNVI* 1114-1118) è quella dei morbi che risultano peculiari di determinate regioni e di determinati popoli, in funzione del clima locale (quelli legati, cioè, alla terra); mi pare interessante, a tal proposito, osservare come Lucrezio, a riprova del ruolo giocato dall'ambiente nella genesi delle patologie, solleciti il proprio lettore a rivolgere lo sguardo (*nonne uides*) al travaglio che la novità del cielo e delle acque arreca a «quanti giungono in un luogo lontano dalla patria / e dalla casa, perché grande è la discrepanza delle cose» (1103-1105). Sappiamo che nella Grecia di V e IV secolo i medici erano più viaggiatori che stanziali<sup>27</sup>; una chiara attestazione di ciò si ritrova, oltre che nel già citato *Sulle arie, acque e luoghi*, in alcune opere del *CH* note come scritti *Sulle epidemie*, che costituiscono il deposito delle esperienze di medici itineranti in diversi luoghi della Grecia, delle vere e proprie “cartelle cliniche” stilate in occasione di malattie che colpiscono determinate aree in funzione di particolari condizioni climatiche o stagioni dell'anno. Questi testi, benché non riconducibili ad un unico autore, sembrano mirare al comune obiettivo di tracciare una sorta di geografia medica a vantaggio di chi, per lavoro, era costretto a recarsi e operare in zone diverse e sconosciute<sup>28</sup>. Lucrezio riporta tre esempi di malattie legate a precisi ambienti:

*est elephas morbus qui propter flumina Nili  
gignitur Aegypto in media, neque praeterea usquam.  
Attide temptantur gressus, oculique in Achaeis  
finibus.*

1115

<sup>26</sup> Nello scritto *In Hipp. Epid. VI comm.* p. 5, 16-18 Wenkebach, Galeno, precisando ed espli- citando con maggior chiarezza quanto già presente nel *CH*, distingue tra endemia (cf. agg. ἔνδημος), la malattia legata a una determinata zona in virtù delle caratteristiche stesse del terri- torio, ed epidemia (cf. agg. ἐπιδημος), il morbo che colpisce in maniera affatto inattesa e impre- vista una certa località, per effetto di una causa accidentale.

<sup>27</sup> Si veda il volume V. GAZZANIGA, *op. cit.*, p. 147.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 55 e 57.

«C'è l'elefantiasi, che nasce presso il corso del Nilo, / (1115) nel cuore dell'Egitto, e in nessun altro luogo. / Nell'Attica sono colpiti i piedi, e nel territorio acheo / gli occhi».

(*DRN* VI 1114-1117)

Prima di procedere all'analisi delle malattie epidemiche, che si diffondono viaggiando attraverso l'aria, conviene spendere alcune parole sui fenomeni appena elencati, che per il loro carattere eccezionale e curioso risultano strettamente affini ai *mirabilia* indagati da Lucrezio nei versi precedenti alla sezione sui morbi di cui ci stiamo occupando. Delle tre patologie menzionate, l'elefantiasi egizia, la gotta attica e il tracoma acheo, non v'è traccia negli scritti di Epicuro, e non è mancato chi abbia sfruttato le nozioni lucreziane di nosologia "esotica" per provare che il poeta, per averne conoscenza, doveva essere nato e cresciuto nei pressi di «un porto adibito ad intensi e frequenti commerci internazionali come Pompei, Napoli e Pozzuoli, o in un porto militare di eccezionale importanza per la flotta romana come Miseno»<sup>29</sup>. Nel 1989, un elemento in favore di questa tesi parve poter provenire da uno studio del filologo e papirologo norvegese Knut Kleve, il quale annunciava di essere riuscito ad identificare sei frustoli papiracei ercolanesi contenenti alcuni versi del poema lucreziano. Sulla base di questa scoperta, lo studioso concludeva che nella Villa dei Papiri di Ercolano<sup>30</sup> dovette esservi stata un'edizione completa del *DRN*, a riprova della «central position of Lucretius in Herculaneum»<sup>31</sup>, dove il poeta avrebbe studiato e operato nel secondo quarto del I secolo a.C. Le conclusioni a cui giungeva Kleve sono però andate incontro a un processo di progressiva mitigazione, sino a che nel 2014 Capasso, papirologo napoletano, sancì, con sufficiente perentorietà, che «le cose stanno del tutto diversamente», dal momento che la "scoperta" del Kleve e il suo presunto Lucrezio ercolanese non risultano affatto confermati dalle autopsie condotte con le strumentazioni rese disponibili nelle decadi successive<sup>32</sup>. Nessuna garanzia, dunque, che Lucrezio sia vissuto in una città portuale della Campania, e abbia potuto osservare con i propri occhi il manifestarsi di una patologia come l'elefantiasi, di cui non v'è traccia negli autori a lui precedenti e che non viene menzionata nemmeno nel *CH*. Da Plinio (*Nat. Hist.* XXVI 7) sappiamo che la malattia arrivò in Italia probabilmente intorno alla prima metà del I secolo a.C. (non prima di

<sup>29</sup> G. DELLA VALLE, *Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano*, (ed. con due nuovi capitoli) Napoli 1935<sup>2</sup> (1933<sup>1</sup>), p. 422.

<sup>30</sup> Per una panoramica completa sulla Villa dei Papiri di Ercolano si rinvia senz'altro al recente lavoro di F. LONGO AURICCHIO - G. INDELLI - G. LEONE - G. DEL MASTRO (a cura di), *La Villa dei Papiri*, Roma 2020.

<sup>31</sup> K. KLEVE, *Lucretius in Herculaneum*, «CErc» 19 (1989), pp. 5-27, p. 5.

<sup>32</sup> M. CAPASSO, *Il presunto Lucrezio ercolanese*, «A&R» 8/3-4 (2014), pp. 145-171.

Pompeo Magno, scrive lo storico). Di essa parla, nella sua opera *Sulla medicina* (III 25, 1), il medico romano Celso, il quale mantiene però la dicitura greca ἐλεφαντίασις, senza operare la trascrizione latina (ἐλέφας > *elephas*) che compare, apparentemente per la prima volta, in Lucrezio. Conviene tener presente, infine, che due fonti mediche abbastanza tarde, Oribasio e Celio Aureliano, ascrivono a Democrito un'opera sull'elefantiasi<sup>33</sup>, che non è da escludere possa aver costituito la fonte del poeta (forse attraverso Epicuro?). Va ricordato, fra l'altro, che l'Abderita fu autore di numerosi scritti di ambito medico, basti pensare ad alcuni titoli tramandatici dal IX libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, come *Prognosi* (Πρόγνωσις), *Della dieta o Dietetico* (Περὶ διαίτης ἢ Διαιτητικόν), *Sui giudizi dei medici* ([ἢ] Ἰητρικὴ γνώμη)<sup>34</sup>, a testimonianza di un interesse per la medicina.

Per quanto concerne la malattia dei piedi, da identificarsi verosimilmente con la ποδάρια, ossia la gotta considerata nella sua forma clinica più tipica e comune, non vi sono fonti che la ricollegino nello specifico alla regione dell'Attica, come riportato da Lucrezio. Cassio Dione (*Hist. Rom.* LX 34, 4) ci informa che Agrippina, decisa a portare a compimento indisturbata l'uccisione del marito Claudio, inviò il liberto Narciso in Campania con la scusa di curare la podagra con le acque locali. È probabile, dunque, che vi fosse un numero rilevante di abitanti dell'Attica che accorreva in Campania per trovare rimedio alla gotta, e che di costoro Lucrezio avesse in qualche modo notizia. Il morbo che interessa gli occhi, infine, è verosimilmente da identificare con il tracoma, una congiuntivite granulare (oggi nota altresì come "oftalmia egiziana"), un'infiammazione endemica tipica delle aree caratterizzate da mancanza di acqua e scarse condizioni igieniche. Anche in questo caso, il collegamento della patologia nello specifico con l'Acaia non risulta attestato altrove. Potrebbe trattarsi, a mio parere, non tanto della più generica *lippitudo oculorum*<sup>35</sup>, l'όφθαλμία greca, ma della *aspritudo* (la τραχύτης greca) di cui si occuperà successivamente Celso, che nel VI libro dello scritto *Sulla medicina* ci raffigura il medico impegnato a scarificare con uno specillo, o uno

<sup>33</sup> Cael. Aurel. *Morb. acut.* III 14-16 (*de elephantiacis liber*), e Oribas. *Coll. Med.* XLV, 28, 1 (περὶ τῆς ἐλεφαντιάσεως βιβλίον) [= 68 B 300 D.-K.].

<sup>34</sup> Sugli scritti medici di Democrito, nonché sul rapporto tra quest'ultimo e il *CH*, si rimanda a V. DAMIANI, *art. cit.*, pp. 41-45.

<sup>35</sup> Cf. anche Plaut. *Poen.* 394; *Rud.* 632 (Plauto è il primo autore latino in cui compaiono questa e diverse altre espressioni mediche, che vengono impiegate con significato tanto letterale, come accade in *Rud.* 632, quanto figurato, come avviene in *Poen.* 394; sul lessico medico in Plauto, si segnala D.R. LANGSLOW, *The Language of Poetry and the Language of Science: The Latin Poets and 'Medical Latin'*, in *Aspects of the Language of Latin Poetry*, ed. by J.N. ADAMS -R.G. MAYER, Oxford 1999, pp. 183-225, spec. pp. 202-205); Cic. *Att.* VIII 12, 1; Cels. *Med.* VI 6, 1 e 27; Plin. *Nat. Hist.* XXV 147.

scalpello, proprio le alterazioni causate dalle granulazioni tracomatoso (la “rugosità”, “ruvidezza” della superficie palpebrale, *Med.* VI 6, 26-28).

Una volta riportati questi esempi di patologie endemiche, Lucrezio passa a descrivere, in termini generici, i morbi epidemici:

*inde aliis alius locus est inimicus  
partibus ac membris: uarius concinnat id aer.  
Proinde ubi se caelum, quod nobis forte alienumst,  
commouet atque aer inimicus serpere coepit,  
ut nebula ac nubes paulatim reptit et omne  
qua graditur conturbat et immutare coactat;  
fit quoque ut, in nostrum cum uenit denique caelum,  
corrumpat reddatque sui simile atque alienum.* 1120

«Altri luoghi poi sono nemici ad altre / parti e membra: di ciò è causa il variare dell'aria. / Perciò quando una zona di cielo, che per caso ci sia avversa, / (1120) si mette in agitazione e un'aria malefica comincia a spargersi, / come una nebbia e una nuvola a poco a poco s'insinua / e, dovunque s'avanza, tutto perturba e forza a trasformarsi; / avviene pure che, quando arriva alfine al nostro cielo, / lo corrompa e lo renda a sé simile a noi avverso».

(*DRN VI* 1117-1124)

In poco tempo l'aria miasmatica si insinua nelle acque, nelle messi di uomini e animali, o rimane sospesa (VI 1125-1128), «e, quando respirando ne immettiamo in noi gli aliti contaminati, / dobbiamo insieme assorbire nel corpo quegli elementi maligni» (*DRN VI* 1129-1130).

La calamità e pestilenza (*clades nova pestilitasque*<sup>36</sup>, VI 1125) che colpì Atene si presenta, dunque, come un esempio di morbo epidemico, e non è un caso se Lucrezio lo definisce *mortifer aestus* (VI 1138), “emanazione mortifera”, “effluvio mortifero” (dove il termine *aestus* ricorda il fluire tanto dei *simulacra* dalla superficie dei corpi, quanto di altre particelle che si sprigionano dalla profondità degli stessi)<sup>37</sup>, a conferma dell'importanza affidata da Lucrezio al ruolo dell'aria e dei flussi atomici che essa veicola nell'insorgenza delle patologie. L'espressione *mortifer*

<sup>36</sup> Si badi che il latino *pestis* non si riferiva, in antico, all'infezione specifica che, nella medicina odierna, va sotto il nome di “peste”, bensì, in generale, ogni gravosa rovina o sventura che si abbatteva in modo particolare su di un popolo, almeno così mi pare di comprendere da alcuni passi ciceroniani, si pensi a *Orat.* I 3 (*[fluctus] qui per nos a communi peste depulsi*, «[le agitazioni] che abbiamo stornato, salvando tutti dalla rovina»), a *Phil.* III 5 (*Qua peste privato consilio rem publicam [...] Caesar liberavit*, «Un flagello, questo, dal quale con privata iniziativa [...] Cesare ha liberata la repubblica»), a *Rab. perd.* 2 (*contra pestem ac perniciem civitatis*, «contro il disfacimento e la rovina della città»), o a *Fam.* V 8, 2 (*rei publicae pestis*, «rovina dello stato»).

<sup>37</sup> Cf. per es. *DRN IV* 214 ss.

*aestus* mi pare assai significativa, dacché potrebbe richiamare il concetto greco di *μίασμα* (da *μιαίνω*, il macchiare la stoffa con un colore), “macchia”, “lordura”, “contaminazione”, con cui veniva indicata la conseguenza di un atto ritualmente ritenuto impuro<sup>38</sup>. *Μιαρός*, “macchiato”, è colui che, ritenuto ritualmente impuro, era inadatto ad accedere al tempio. L’impurità morale (connessa a una colpa) da cui era affetto poteva talvolta tradursi in malattia. Nel *CH* (spec. *Sulla natura dell’uomo*, attribuito a Polibo) si assiste a un primo tentativo di razionalizzazione del concetto, che non compare più nella forma singolare, ma al plurale; “miasmi” divengono, nel *CH*, le esalazioni di particelle velenose, legate a mutamenti concreti e percepibili (mediante i sensi) di un elemento della φύσις. Galeno (spec. *Sui diversi tipi di febbre*, I 6) definirà i miasmi come «semi di “epidemia”» (τίνα λοιμοῦ σπέρματα), e non credo sia da escludere che Lucrezio, nel parlare di *mortifer aestus*, rivesta un ruolo cruciale in seno al processo di razionalizzazione della nozione di *μίασμα* inaugurato nel *CH*, riconducendola a una emanazione di particelle deleterie per l’organismo degli animali (non esclusivamente umani, per altro), la cui origine è rigorosamente naturale.

#### 4. IL MORBUS DI ATENE

Si passa quindi alla descrizione clinica dei sintomi della peste ateniese e della loro progressione attraverso il corpo del soggetto che ne è interessato. La prima parte dell’esposizione del quadro patologico dimostra una forte rispondenza alla trattazione tucididea (II 49), laddove nella seconda parte il poeta pare abbandonare la trama del II libro della *Guerra del Peloponneso*, e attingere, in particolare, al *CH*. In entrambe le sezioni, tuttavia, come cercherò di mostrare, Lucrezio non si limita a giustapporre i dati che rinveniva nelle proprie fonti, ma interviene personalmente su di essi, in funzione dei propri intenti e dell’insegnamento che egli intende promuovere, quello del maestro Epicuro.

<sup>38</sup> Paradigmatica l’occorrenza del vocabolo all’inizio dell’*Edipo re* (95-98), in cui l’oracolo del fisco, consultato da Creonte, ordina di espellere il *μίασμα* dalla città di Tebe prima che sia troppo tardi (il termine *μίασμα* compare anche ai versi 241, 313, 1012). Ciò che è noto al pubblico, ma non ancora ai personaggi della tragedia, è che il *μίασμα* che ha provocato il diffondersi del λοιμός (cf. Soph. *Oed. R.* 28) nella città è Edipo, uccisore (ignaro) del padre Laio, e sposo (ignaro) della madre Giocasta. È lui stesso la malattia che intende guarire, ed è lui che occorre estirpare, affinché si ottenga la purificazione (καθαρμός, 99) indicata da Apollo. Sulla questione, si segnala il contributo di G. UGOLINI, *art. cit.* Sul concetto di *μίασμα*, più in generale, si rinvia allo studio di R. PARKER, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1996<sup>2</sup> (1983<sup>1</sup>), e M. GIORDANO, *Contamination et vengeance : pour une diachronie du miasma*, «Mètis» 12 (2014), pp. 291-310.

Scrive il poeta:

*Principio caput incensum feroare gerebant  
et duplicitis oculos suffusa luce rubentes.  
sudabant etiam fauces intrinsecus atrae  
sanguine, et ulceribus uocis uia saepa coibat,  
atque animi interpres manabat lingua cruento,  
debilitata malis, motu grauis, aspera tactu.*

1145

1150

«(1145) Dapprima avevano il capo in fiamme per il calore / e soffusi di un lucchiccio rossastro ambedue gli occhi. / La gola, inoltre, nell'interno nera, sudava sangue, / e occluso dalle ulcerazioni il passaggio della voce si serrava, / e l'interprete dell'animo, la lingua, stillava gocce di sangue, / (1150) infiacchita dal male, pesante al movimento, scabra al tatto».

(DRN VI 1145-1150)

Come in Tucidide, il morbo procede a partire dalla testa, da dove scende attraverso la lingua, la bocca e la gola. L'intaccamento delle corde vocali, a causa delle terribili ulcerazioni (*ulcera*, VI 1148)<sup>39</sup> che ne conseguivano, impediva l'emissione della voce, e la lingua sanguinante smetteva così di farsi “interprete dell'*animus*”. La definizione della lingua come *animi interpres*, assente nel dettato tucidideo<sup>40</sup>, è estremamente significativa, e ci rimanda a un passo del III libro del poema (152-160), in cui Lucrezio scrive che quando la *mens* (o *animus*) è turbata (*commota*) da un timore (*metus*) particolarmente forte (*vemens*), tutta l'anima, che è diffusa per l'intero corpo, ne risente (*con-sente*, σύν-παθεῖ, “sente con/insieme [ad esso]”), e si manifestano così sudore, pallore, la lingua si fiacca (*infringi linguam*) e la voce sparisce (*uocem aboriri*)<sup>41</sup>. La lingua sanguinante, perciò, è il sintomo, il segno visibile non soltanto della discesa del miasma lungo il corpo, ma di uno stato di profondo turbamento dell'*animus*, il che disvela in maniera piuttosto palmare, e sin da questi primi versi, la preponderante componente psicologica sottesa ai versi di Lucrezio, che costituisce l'elemento di maggior discriminazione tra la trattazione di quest'ultimo e quella restituitaci da Tucidide.

<sup>39</sup> Il termine *ulcus* (ἔλκος) è un vocabolo medico frequente nel poema di Lucrezio (cf. anche DRN IV 1068; VI 1166, 1200, 1271), il cui significato riporta, mi pare, tanto all'ulcerazione del corpo, quanto, come ben si evince da IV 1068, la “piaga d'amore”, l'afflizione dell'animo.

<sup>40</sup> Tucidide si limita a parlare di γλῶσσα (II 49, 2).

<sup>41</sup> Cf. anche DRN III 496-497, in cui, trattando verosimilmente dell'epilessia, Lucrezio parla di un'espulsione di *semina vocis*, “semi della voce”, che richiama quanto si legge nel trattato *Sui venti* (8, 14-17 = VIII, 18-24 Jones), appartenente al *CH*, a proposito degli sbadigli che precedono il manifestarsi della febbre.

Prosegue quindi il poeta:

*inde ubi per fauces pectus complerat et ipsum  
morbida uis in cor maestum confluxerat aegris,  
omnia tum uero uitai claustra lababant.  
spiritus ore foras taetrum uoluebat odorem,  
rancida quo perolent projecta cadauera ritu.  
atque animi prorsum uires totius (et) omne  
languebat corpus leti iam limine in ipso.  
intolerabilibusque malis erat anxius angor  
adsidue comes et gemitu commixta querela.*

1155

«Poi, quando attraverso la gola la forza della malattia / aveva invaso il petto ed era affluita fin dentro il cuore afflitto / dei malati, allora davvero vacillavano tutte le barriere della vita. / Il fiato [spiritus] che usciva dalla bocca spargeva un puzzo ributtante, / (1155) simile al fetore che mandano i putridi cadaveri abbandonati. / Poi le forze dell'animo intero <e> tutto il corpo / languivano, già sul limitare stesso della morte. / E agli intollerabili mali erano assidui compagni / un'ansiosa angoscia e un lamentarsi commisto con sospiri».

(DRNVI 1151-1159)

Nel corrispondente passo tucidideo (II 49) si legge che una volta che il male raggiungeva il petto, si fissava nella bocca dello stomaco (ές τὴν καρδίαν), provocando delle convulsioni. Anche per Lucrezio il morbo dalle fauci scende verso il petto, ma laddove καρδία è impiegato da Tucidide, almeno così pare potersi dedurre dal contesto (lo storico sta parlando, infatti, di ἀποκαθάρσεις χολῆς, «svuotamenti di bile»), per indicare la bocca dello stomaco (da cui il termine cardias, che nel lessico medico odierno designa l'orifizio superiore di comunicazione tra l'esofago e lo stomaco, sito pochi centimetri al di sotto del diaframma), Lucrezio sceglie (aggiungerei *deliberatamente*) di rendere καρδία con *cor*, “cuore”. Dal III libro (139-144), sappiamo che il *consilium*/l'*animus*/la *mens*, centro vitale dell'individuo, ha sede nella zona centrale del petto (*media regione in pectoris*), dunque nel cuore, laddove la restante parte dell'anima risulta diffusa per tutto il corpo (*cetera pars animae per totum dissita corpus*), essendo responsabile della sensazione<sup>42</sup>. Dal cuore, infatti, provengono l'ansia, la paura e la gioia (*pauor, metus, laetitia*)<sup>43</sup>, che sono stati emotivi per i quali è richiesto l'intervento della parte razionale dell'anima. E nel II libro (269-271) si afferma piuttosto chiaramente che

<sup>42</sup> Cf. anche lo scolio al paragrafo 66 dell'*Epistola a Erodoto* di Epicuro, nonché la testimonianza di Demetrio Lacone, *PHerc.* 1012, col. XLII 6-9 Puglia.

<sup>43</sup> Cf., anche su questo punto, Epic. *Hrdt.* 66 (scolio).

l’impulso del moto (*initium motus*), impresso dalla decisione dell’animo (*ex animi uoluntate*), nasce dal cuore (*a corde creari*). La scelta lessicale del poeta non costituisce affatto un faintendimento del passo tucidideo<sup>44</sup>, e a confermarlo è, a mio parere, l’impiego dell’aggettivo *maestum*, che qualifica il *cor* non semplicemente come “dolente”, ma come “afflitto”. Non a caso, poco dopo, in *DRN VI* 1233, si legge che il malato, giunto alle soglie della morte, «perdutosi d’animo, giaceva col cuore afflitto» (*deficiens animo maesto cum corde iacebat*). Avendo tradotto *καρδία* con *cor*, Lucrezio sostituisce gli svuotamenti di bile tucididei con dei più generici *intolerabilia mala* (1158).

Che quello appena delineato non debba affatto essere inteso come un faintendimento, appare chiaro anche da quanto si legge nei versi immediatamente successivi, ossia che, una volta che il morbo ha penetrato il *cor*, *omnia uitai claustra lababant*: nel III libro (396-397), infatti, si legge che «l’*animus* è quello che più tiene stretti i vincoli della vita, / e per la vita vale più che la forza dell’anima» (*Et magis est animus uitai claustra coercens / et dominantior ad uitam quam uis animai*). Le barriere che nel III libro sono tenute chiuse dall’*animus*, quando quest’ultimo è colpito dal *morbus* iniziano a vacillare...

Il termine *spiritus* (che ritornerà anche successivamente, cf. *DRN VI* 1186), poi, spesso reso con “alito”, richiede qui di essere inteso, a mio avviso, come equivalente del concetto greco di *πνεῦμα*, e dunque non solamente con il significato

<sup>44</sup> Pace E. NOTARO, *art. cit.*, pp. 183-184 («Avrebbe dovuto mettere *stomachum*, invece di *cor maestum*»). La convinzione per cui le modificazioni apportate da Lucrezio al dettato tucidideo sono consapevoli e volute, e non frutto di un qualche faintendimento, è ben argomentata nel contributo di H.S. COMMAGER jr., *Lucretius’ Interpretation of the Plague*, «HSCP» 62 (1957), pp. 105-118, che proprio in merito al passo che stiamo esaminando parla di una scelta deliberata del poeta, tesa, come accade in numerosi altri casi (lo vedremo nel prosieguo della trattazione), a dirottare il focus del suo resoconto e, per conseguenza, l’attenzione del lettore, sugli aspetti psicologici della pestilenza («Lucretius appears to be viewing physical phenomena in moral or psychological terms, especially the terms of fear and desire, held by Epicurean doctrine to be the two principal obstacles to happiness. And from this tendency to see physical facts and events in nonphysical terms, rather than from the carelessness imputed to him by his editors, Lucretius’ deviations from Thucydides arise», p. 105). In linea con la posizione di Commager si muove anche il più recente contributo di F. ROSA, *Lucrezio e il senso della malattia nel De rerum natura*, «MedSec» 19/3 (2007), pp. 763-781. *Contra*, tra gli altri, C. BAILEY (ed.), *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary, 3 voll., Oxford 1947, vol. III, p. 1728, il quale sostiene di rilevare, nella parte del poema di cui ci stiamo occupando, «serious mistakes in interpretation». Ernout e Robin (A. ERNOUT - L. ROBIN (éds.), *Lucrèce, De rerum natura*, Commentaire exégétique et critique, précédé d’une introduction sur l’art de Lucrèce et d’une traduction des Lettres et Pensées d’Épicure, 3 voll., Paris 1962<sup>2</sup> (1925-1928<sup>1</sup>), vol. III, p. 351 (commento al v. 1138)), da parte loro, avanzano l’ipotesi di una dipendenza lucreziana da una versione latina dell’opera di Tucidide.

di respiro o fiato, ma altresì con quello di “soffio vitale”, svelando così un ulteriore rimando alla dimensione psicologica<sup>45</sup>. A tal riguardo, mi pare cruciale l'espressione *anxius angor* (1158)<sup>46</sup>: tanto il sostantivo *angor* quanto l'aggettivo *anxius* rimandano all'idea del soffocamento sia del corpo (causato, in questo caso, dalle ulcere che tappezzavano le pareti della gola, arrivando a serrare la via della voce) che dell'anima (a causa del turbamento che ne derivava). Non v'è traccia nella descrizione prettamente clinica offerta da Tucidide, nella quale manca altresì qualunque riferimento al pianto e al lamento dei malati (*gemitu commixta querela*).

E ancora:

<i>singultusque frequens noctem per saepe diemque corripere adsidue nerois et membra coactans dissoluebat eos, defessos ante, fatigans. nec nimio cuiquam posses ardore tueri corporis in summo summam feruescere partem, sed potius tepidum manibus proponere tactum et simul ulceribus quasi inustis omne rubere corpus, ut est, per membra sacer cum diditur ignis. intima pars hominum uero flagrabat ad ossa, flagrabat stomacho flamma ut fornacibus intus. nihil adeo posses cuiquam leue tenueque membris uertere in utilitatem, at uentum et frigora semper.</i>	1160
	1165
	1170

«(1160) E un singhiozzo frequente, che spesso li costringeva notte e giorno / a contrarre assiduamente i nervi e le membra, li struggeva / aggiungendo travaglio a quello che già prima li aveva spossati. / Né avresti notato che per troppo ardore in alcuno / bruciassesse alla superficie del corpo la parte più esterna, / (1165) ma questa piuttosto offriva alle mani un tiepido contatto, / e insieme tutto il corpo era rosso d'ulcere quasi impresse a fuoco, / come accade quando per le membra si diffonde il fuoco sacro. / Ma la parte più interna in quegli uomini ardeva fino alle ossa, / nello stomaco ardeva una fiamma, come dentro fornaci. / (1170) Sicché non c'era cosa, benché lieve e tenue, con cui potessi giovare / alle membra di alcuno, ma vento e frescura cercavano sempre».

(*DRN VI* 1160-1171)

<sup>45</sup> Sulla marcata componente psicologica della descrizione lucreziana (specialmente in paragone con quella tucididea) si veda, come annotato nella nota precedente, lo studio di H.S. COMMAGER jr., *art. cit.*

<sup>46</sup> La medesima espressione compare soltanto in un altro luogo del poema, in *DRN III* 993, a proposito dell'angoscioso tormento da cui è divorato Tizio, il quale, per aver tentato di violentare Latona (nei confronti della quale Era, per vendicarsi dell'unione di lei con Zeus, aveva tentato di rivoltare il gigante), viene condannato a rimanere steso a terra nel Tartaro, immobilizzato, con degli avvoltoi che senza sosta gli rodono il fegato. Nel passo in questione, Lucrezio è intento a pa-

L'espressione *singultus frequens* (cf. anche III 480, in cui il *singultus* è annoverato tra gli effetti che ha sul corpo lo sconvolgimento dell'animo cagionato dal vino), che non traduce esattamente la tucididea λύγξ κενή (II 49, 4), ricompare nel *De medicina* di Celso (II 7, 17), dove indica il sintomo principale dell'infiammazione del fegato. Il *sacer ignis*, invece, già menzionato da Lucrezio in *DRNVI* 660, sembra indicare una patologia quale il Fuoco di Sant'Antonio o Erpes Zoster. In Columella (R.R. VII 5, 16: *Est etiam insanabilis sacer ignis, quam pusulam vocant pastores*) il *sacer ignis* è identificato la *pusula*, l'έρυσίπελας greca, citata di frequente nel *CH*<sup>47</sup>, e lo stesso accade in Celso (*Med.* V 13, 4: *Sacer quoque ignis [...] per pusulas continuas*). Va ricordato che la "malattia sacra" per eccellenza, nel *CH*, è l'epilessia. L'aggettivo *sacer*, tuttavia, non compare, in Lucrezio, a proposito della trattazione dell'epilessia, della quale il poeta si occupa (con buona probabilità) ai versi 484-509 del III libro<sup>48</sup>.

Significativo, infine, il riferimento al ruolo e al potere del vento e, dunque, dell'aria (Tucidide, in II 49, 5, menziona solo l'acqua fredda), portatrice del morbo ma, al contempo, prima fonte di sollievo (cf. anche *DRNVI* 1227: *uitalis aeris aura*). È probabile che per gli Epicurei fosse proprio l'aria, penetrando il corpo dall'esterno verso l'interno (mediante la respirazione), a consentire all'anima di rimanere all'interno del vivente<sup>49</sup>. La morte, in tal senso, coincide con il venir meno della respirazione (non a caso in Lucrezio l'aria è definita *uitalis*, a VI 1227).

ragonare la condizione di colui che vive temendo la morte a quella di figure leggendarie destinate a subire violente pene nell'aldilà. Cf., inoltre, *DRNVI* 14, in cui, a ulteriore conferma del fatto che Lucrezio, in VI 1152, non fraintende affatto il dettato tucidideo, troviamo la dicitura *anxia corda*, volta a qualificare lo stato in cui versano, anche a fronte del possesso di onore, fama e ingenti ricchezze materiali, coloro che sono digiuni dell'insegnamento di Epicuro (VI 1-23).

<sup>47</sup> Cf. per es. *Progn.* 23; *Epid.* II 3, 4 e 18; III 3, 4.

<sup>48</sup> Come correttamente rilevato da C. SEGAL, *Lucretius, Epilepsy, and the Hippocratic on Breaths*, «CPh» 65 (1970), pp. 180-182, l'intera sezione del III libro del *DRN* che va dal verso 487 al verso 509 presenta numerosi punti di contatto non tanto con lo scritto ippocratico *Sul morbo sacro*, ma con il trattato *Sui venti* (spec. paragrafo 14). Il che costituisce, come annotato dallo stesso Segal, «[a] further evidence for Lucretius' extensive knowledge of Greek scientific writings» (p. 182). Consonante, anche sul piano linguistico, con la descrizione offerta da Lucrezio è Celso (*Med.* III 23). Sulla questione del morbo sacro in Lucrezio, si segnala anche lo scritto di M. NERVI, *Lucrezio, 3, 487-505: il morbo sacro e l'anima materiale*, «MD» 59 (2007), pp. 173-183.

<sup>49</sup> La fonte è un frammento papiraceo incentrato su tematiche di fisica epicurea (PSI inv. 3192, spec. col. II). Sulla questione e, più in generale, sulla concezione dell'anima in Epicuro e Lucrezio, si segnala, in particolare, il contributo di F. VERDE, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. CANONE, Firenze 2015, pp. 49-64; si vedano, inoltre, D. KONSTAN, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Milano 2007; L. REPICI, *Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, a cura di F. ALESSE - F. ARONADIO - M. C. DALFINO - L. SIMEONI - E. SPINELLI, Napoli 2008, p. 379-406; C.

## 5. *SIGNA MORTIS*

Il resoconto lucreziano procede, quindi, con un'elencazione di *signa mortis* (*DRN* VI 1182-1192) per i quali Lucrezio, abbandonato il dettato tucidideo, sembra attingere a materiali contenuti nel *CH*:

*Multaque praeterea mortis tum signa dabantur:  
perturbata animi mens in maerore metuque,  
triste supercilium, furiosus uoltus et acer,  
sollicitae porro plenaque sonoribus aures,  
creber spiritus aut ingens raroque coortus,  
sudorisque madens per collum splendidus umor,  
tenuia sputa minuta, croci contacta colore  
salsaque, per fauces rauca uix edita tussi.  
in manibus uero nerui trahere et tremere artus  
a pedibusque minutatim succedere frigus  
non dubitabat...*

1185

*1190*

«E molti altri segni di morte si manifestavano allora: / la mente<sup>50</sup> sconvolta, immersa nella tristezza e nel timore, / le ciglia aggrondate, il viso stravolto e truce, / (1185) le orecchie, inoltre, tormentate e piene di ronzii, / il respiro frequente o grosso e tratto a lunghi intervalli, / e stille di sudore lustre lungo il madido collo, / sottili sputi minimi, cosparsi di color di croco / e salsi, a stento cavati attraverso le fauci da una rauca tosse. / (1190) Non cessavano, poi, di contrarsi i nervi nelle mani e di tremare / gli arti, e di montare su dai piedi a poco a poco il freddo».

(*DRN* VI 1182-1191)

GILL, Psychology, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. by J. WARREN, Cambridge 2009, p. 125-141; G. SCALAS, “Le anime sono sangue” (Ref. I 22, 5 = 340 Usener): Una testimonianza ‘ippolitea’ sulla psicologia di Epicuro, «Lexicon Philosophicum» 3 (2015), pp. 199-226 [<http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/456>]. Cf., in ogni caso, anche *DRN* III 121-123, in cui Lucrezio ci spiega che «quando poche particelle di calore / son fuggite via e aria è stata esalata fuori attraverso la bocca, / la stessa vita subito abbandona le vene e lascia le ossa». E questo perché, come viene chiarito nei versi immediatamente successivi, massimamente funzionali alla sopravvivenza sono proprio i *semina* propri del vento (*uenti*) e dell’ardente calore (*calidique uaporis*), ossia i *corpuscola* di cui è composta l’anima, i quali fanno sì che la vita permanga nelle membra (*curare in membris ut uita moretur*, III 124-127).

<sup>50</sup> Letteralmente, *animi mens* significherebbe la “facoltà intellettuva dell’animo”; una dicitura affine si ritrova nel III libro, dove, al verso 615, si legge *animi mens consiliumque*. Ci si aspetterebbe, forse, di trovare *animae*. Non va però dimenticato che Lucrezio è pur sempre un poeta, e pretendere rinvenire una norma in grado di regolare l’uso dei vocaboli che egli dispiega è impresa rischiosa e, forse, poco legittima.

Il primo di questi *signa*, «la mente sconvolta, immersa nella tristezza e nel timore» (*perturbata animi mens in maerore metuque*, VI 1183), pare rimandare a una delle possibili forme di manifestazione della *παραφροσύνη* (il delirio), che non a caso nel *Prognostico* (spec. par. 3) viene definita come segno di una morte imminente. Di *perturbatio animi* si parla anche in *DRN* IV 922 (torneremo su questo passo anche a breve), mentre in *DRN* IV 664-667 a essere perturbato è il corpo intero (*totum corpus*), e in VI 1279-1280 il popolo nella sua globalità (*populus totus*).

Sempre nel *Prognostico*, al par. 5, dedicato alla respirazione, leggiamo che lo *πνεῦμα πυκνόν*, il «respiro serrato», di cui *creber spiritus* mi pare essere un'accurata resa latina, «significa (σημαίνει) dolore o infiammazione nelle regioni sopra il diaframma». Quando invece il respiro è profondo (*μέγα*) e trattenuto a lungo (*διὰ πολλοῦ χρόνου*), *ingens raroque coortus* nel dettato lucreziano, significa (*δηλοῦ*) delirio. Torna qui, come già annotato in precedenza (*DRN* VI 1154) il termine *spiritus*, la cui componente psicologica appare piuttosto tangibile.

Nel par. 6 del medesimo scritto ippocratico, dedicato alle diverse tipologie di sudori (*οἱ ιδρῶτες*), vengono definiti «pessimi (κάκιστοι) quelli freddi (*οἱ ψυχροί*) e che vengono solo attorno alla testa e al collo: essi, infatti, se accompagnati da febbre alta, significano morte (*θάνατον προσημαίνουσι > signa mortis* lucreziani), da febbre moderata, invece, lunga malattia (*μῆκος νούσου*)». Lucrezio non parla in realtà di sudore freddo, ma di uno *splendidus umor* che viene definito *madens*, “bagnato”, “umido”. Esiste, tuttavia, un altro luogo del *Corpus* (*De sept.* 24, 73-76) in cui si parla di un «umore splendente della carne» (*τῆς σαρκὸς λιπαρὴν ἰκμάδα*), sintomo di febbre ardente (*πυρετός καυσώδης*). E Lucrezio, come sottolineato in precedenza, parla dell'ardore eccessivo del corpo dei malati (*ardore ... / corporis in summo*, 1163-1164).

Infine, al par. 14, dedicato ai tipi di sputo (*τὸ πτύελον*), si legge che «uno sputo giallo (*ξανθόν*) o rossastro (*πυρόν*) o cagionante forte tosse o non ben temperato» sarebbe abbastanza negativo, dal momento che lo sputo giallo non temperato (*ἄκρητον*) è pericoloso (*κινδυνώδες*). Gli sputi *croci colore* di Lucrezio (*crocus/κρόκος > croco, zafferano*), espulsi a fatica con rauci colpi di tosse, paiono riprendere proprio lo sputo di colore giallo-rossastro menzionato nel *Prognostico*, connesso anch'esso a forti attacchi tosse. Lucrezio, inoltre, ci dice che gli *sputa* sono *salsa*, “acri”, “salati”; la medesima aggettivazione si ritrova in Celso, nel *De medicina* (IV 5, 2), dove la *salsa saliva* viene annoverata tra i sintomi di quella che Ippocrate (cf. per es. sempre *Progn.* 14) chiamava *κόρυζα* (“còriza”, infiammazione delle membrane mucose del naso). L'elemento di maggiore interesse mi pare essere però costituito dai due aggettivi impiegati da Lucrezio per descrivere gli *sputa*, ossia *tenuis* e *minutus*, gli stessi adoperati in relazione alla costituzione dell'aria (come anche del vento o della polvere, cf. per es. *DRN* I 1087; II 116, 232; IV 318), della struttura atomica dei *simulacra* (cf. per es. *DRN* IV 42, 66, 68,

110, 122), in particolare di quelli che penetrano l'aggregato mentale (cf. per es. *DRN* IV 726, 728, 743, 756, 802), e, dato forse più importante, della composizione atomica dell'anima (cf. per es. *DRN* III 232, 425, 429), e specialmente della “natura priva di nome” (cf. per es. *DRN* III 243, 279) e dell’*animus* (cf. per es. *DRN* III 179, 187, 209). In tal senso, non è da escludere che gli *sputa* emessi da coloro che si trovano quasi al culmine della manifestazione del morbo vadano intesi, in qualche modo, come “sputi dell'anima” (si pensi all'espressione “sputare l'anima”), e siano connessi, di conseguenza, a una condizione di massima sofferenza non solo del corpo, ma anche dell'anima (fermo restando che quest'ultima è essa stessa corpo). A tal proposito, risulta forse utile un rimando ai versi 921-924 del IV libro, in cui Lucrezio, delineando i meccanismi fisiologici che regolano il sonno, afferma che l'anima ne risulta «perturbata e scacciata fuori» (*nobis animam perturbatam esse putandumst / eiectamque foras*); non però nella sua interezza (*non omnem*), che «altrimenti il corpo giacerebbe penetrato dall'eterno freddo della morte»<sup>51</sup>. Durante il sonno, perciò, a essere espulsa è soltanto una parte dell'anima (l'*anima*?), mentre un'altra ancora (l'*animus*?) si ritrae nel profondo (IV 916-918). Mi chiedo dunque se non sia lecito ipotizzare che, a causa del morbo, in particolare quando questo si risolve nella morte, sia invece tutta l'anima a essere “sputata” all'esterno, *animus* incluso.

Nei versi che seguono (*DRN* VI 1193-1195: ...*compresso* *nares*, *nasi primoris acumen / tenui*, *cavati oculi*, *cava tempora*, *frigida pellis / duraque*, *molle patens rictum*, *frons tenta minebat*; erano affilate le narici, assottigliata e acuta la punta / del naso, incavati gli occhi, cave le tempie, gelida e dura / (1195) la pelle nel volto, cascante la bocca aperta; la fronte rimaneva tesa) Lucrezio tratteggia il momento apicale della manifestazione del morbo, riprendendo la descrizione presente, ancora una volta, nel *Prognostico*, al par. 2, divenuta celebre sotto il nome di *facies hippocratica*<sup>52</sup>. In essa il medico traccia le varie tappe che occorre rispettare nell'esame (σκέψις) delle malattie acute; in primo luogo, occorre osservare il viso del malato: naso affilato, occhi cavi, tempie infossate, pelle rigida, tesa e indurita. Le labbra (si parla propriamente di *rictum*, l'apertura delle fauci) cedevoli a cui accenna il poeta, in particolare, vengono recepite anche da Ippocrate come un segno mortale (θανατώδες, “indicanti morte”). La fine è imminente:

<sup>51</sup> Da un passo dell'epicureo Filodemo di Gadara (*De morte*, coll. 8, ll. 13-20 e 37, ll. 27-33 Henry) sappiamo che l'anima, al momento della morte, esala attraverso i pori della carne allontanandosi, o, meglio, disgregandosi dal corpo a cui apparteneva.

<sup>52</sup> Come annotato da D.R. LANGSLOW, *art. cit.*, p. 209, i versi 1193-1195 del VI libro di Lucrezio «give us, incidentally, our oldest Latin version of a piece of Hippocrates».

«E generalmente quando raggiava il sole dell'ottavo giorno, / o anche sotto la luce del nono, esalavano la vita. / E se taluno d'essi, come accade, era sfuggito a morte e funerali, / (1200) per ulcere orrende e nero flusso di ventre / più tardi tuttavia lo attendevano consunzione e morte; / o anche molto sangue corrutto, spesso con dolore di testa, / gli colava dalle narici intasate: qui affluivano / tutte le forze dell'uomo e la sostanza del suo corpo».

(*DRNVI* 1197-1204)

## 6. NON AGGIUNGERE DOLORE AL DOLORE...

Consapevole dell'impossibilità di trattare esaustivamente una questione così ampia e complessa quale la malattia in Lucrezio e il suo rapporto con la storia della medicina antica, greca e romana, credo che le considerazioni svolte consentano perlomeno di fissare, a mo' di conclusione, alcuni punti significativi. Dai passi analizzati è emersa infatti un'immagine piuttosto chiara dell'atteggiamento lucreziano al cospetto della malattia. Da un lato, il poeta procede da fisiologo, dedito alla ricerca delle cause, rigorosamente fisiche, dei morbi, capace di districarsi tra fonti diverse (non riducibili al II libro di Tucidide, ma comprendenti perlomeno alcuni trattati appartenenti al *CH*), e attento alla resa in latino di una terminologia medica ancora prettamente greca, tanto che non è da escludere che egli abbia costituito un tassello fondamentale nella creazione di un lessico clinico latino. Dall'altro, egli si serve dei materiali a cui attinge andando, per così dire, oltre essi, con la precisa volontà di porre in luce un aspetto del morbo che sposta l'attenzione del discorso dal dolore fisico alla sofferenza dell'*animus*. A tal riguardo, e avviandomi alla conclusione, vi sono due ultimi punti su cui vorrei soffermare l'attenzione. Il primo affiora dai versi 1208-1212, sempre del VI libro, in cui Lucrezio riporta che

*...graui ter partim metuentes limina leti  
uiuebant ferro priuati parte uirili,  
et manibus sine nonnulli pedibusque maneabant  
in uita tamen, et perdebant lumina partim:  
usque adeo mortis metus his incesserat acer.*

1210

«...alcuni, gravemente temendo il limitare della morte, / vivevano dopo essersi mutilati del membro virile col ferro; / (1210) e taluni, pur senza mani e senza piedi, rimanevano / tuttavia in vita, come altri perdevano gli occhi: tanto si era impadronito di loro un acuto timore della morte».

(*DRNVI* 1208-1212)

Tucidide (II 49, 8) si limitava ad affermare che il morbo «invadeva i genitali e le estremità dei piedi e delle mani; e molti si salvarono con la perdita di queste parti, alcuni anche degli occhi»<sup>53</sup>. In Lucrezio, diversamente, l'atroce spettacolo a cui si assiste è quello degli appestati che si amputano le membra per il timore della morte, credendo di asportare, così facendo, la malattia dal corpo. La medesima prospettiva emerge anche da alcuni versi posti nella parte iniziale del III libro, in cui il poeta descrive la condizione dei *miseri*<sup>54</sup>, i quali, ignari della *recta ratio* epicurea, alle volte sono a tal punto preda del timore della morte, «che si danno con petto angosciato la morte, / dimenticando che la fonte degli affanni è questo timore» (79-82)<sup>55</sup>. Così, nel caso della peste, la paura non solo peggiora la sofferenza soggettiva ma è causa dello stesso danno fisico (l'inutile amputazione degli organi genitali). Seguendo questa condotta, l'apestato che, travolto suo malgrado dal miasma esiziale, teme il morbo da cui è interessato, fantasticando su chissà quale sua origine sovrannaturale e assillato dalla paura anticipatoria della morte, smette di vivere quando ancora è in vita:

«Lo stesso Epicuro morì, dopo aver percorso il luminoso tratto / della vita, egli che per ingegno superò il genere umano, e tutti / offuscò, come il sole sorto nell'etere offusca le stelle. / E tu esiterai e t'indignerai di morire? / [...] Tu cui la vita è quasi morta, mentre sei ancora vivo e vedi; / [...] ed hai la mente assillata da vana paura / e spesso non sei capace di scoprire che male tu abbia, mentre / ebbro sei oppresso da molti affanni, infelice, da ogni parte, / e vaghi ondeggiando in preda al confuso errore dell'animo».

(*DRN* III 1042-1052)<sup>56</sup>

Il secondo elemento su cui vorrei portare l'attenzione si trova nei versi immediatamente successivi al passo sull'amputazione dei genitali. In essi Lucrezio ci essi ci informa che «inoltre un oblio di tutte le cose invase certuni, / sicché non potevano riconoscere neppure sé stessi» (*DRN* VI 1213-1214). In Tucidide (II 49, 8) si parla di una condizione di amnesia che è possibile si verificasse in coloro che riuscivano a guarire (e soltanto una volta guariti). Il poeta, diversamente, non collega lo stato di dimenticanza al momento della guarigione, ma lo intende come

<sup>53</sup> Trad. Ferrari (F. FERRARI - M.I. FINLEY - G.D. ROCCHI [a cura di], *Tucidide, La Guerra del Peloponneso*, Milano 1985).

<sup>54</sup> *Miseri* è termine impiegato da Lucrezio per indicare tanto i superstiziosi, come accade nel passo di nostro interesse (*DRN* III 51, 60), quanto gli ignoranti (V 88 - VI 64) e gli innamorati (IV 1159).

<sup>55</sup> *DRN* III 79-82: *et saepe usque adeo, mortis formidine, uitae / (80) percipit humanos odium lucisque uidendae, / ut sibi consiciscant maerenti pectore letum, / obliti fontem curarum hunc esse timorem.*

<sup>56</sup> Cf. anche *DRN* III 65-67.

un sintomo del morbo stesso, che compare quando la malattia è ancora presente. Ciò che mi pare interessante provare a porre a fuoco è la ragione che, in Lucrezio, potrebbe spiegare il fenomeno dell'amnesia. A tal proposito, conviene richiamare un passo del III libro, versi 465-471, in cui il venir meno della percezione sensibile e della conseguente capacità di riconoscere i volti di persone note, costituisce uno dei sintomi dei disordini dell'animo, e una prova della mortalità di quest'ultimo. Ora, come si è constatato, al verso 1188 del VI libro Lucrezio parlava dei *tenuia sputa minuta*, che si è suggerito poter essere intesi come “sputi dell'anima”, indicianti, quindi, una dissoluzione, almeno parziale dell'anima, a cui consegue di necessità un venir meno della capacità percettiva. Il che, mi pare, non può che corroborare una volta in più l'ipotesi per cui le “modifiche” apportate da Lucrezio alla traccia tucididea «betray something more than carelessness, poetic elaboration, or the inevitable consequence of writing in Latin rather than in Greek. [...] his additions and alterations display a marked tendency to regard the plague less in physical terms than in emotional, moral, and psychological ones»<sup>57</sup>.

Università di Roma “La Sapienza”  
*chiara.rover@uniroma1.it*

<sup>57</sup> H.S. COMMAGER jr, *art. cit.*, p. 108.

ISABELLA D'AURIA

## FULGENZIO DI RUSPE, UN VESCOVO A SERVIZIO DELLA COMUNITÀ: IL MODELLO DI SANTITÀ EPISCOPALE NELLA *VITA FULGENTII*

### ABSTRACT

The paper aims to analyze the model of episcopal holiness that the *Vita Fulgentii*'s author outlines for Fulgentius, bishop of Ruspe. The text, presumably composed around 534 and come down to us *adespota* in the manuscripts, is articulated into twenty-nine chapters preceded by a prologue. They narrate the troubled life of the protagonist, that reflects the impact of the Aryan Vandals on the populations of Catholic Africa between the Vth and the VIth centuries. The hagiographic model proposed in the *Vita Fulgentii*, starting from the representation of the martyr as the first imitator of Christ, extends to that of the monk and the bishop: in particular, Fulgentius deals with the numerous civil tasks and carries out the pastoral role with great devotion, such as to became a holy bishop in the service of the community. The interest and the affection that Fulgentius shows towards the community are amply rewarded; the community loves Fulgentius, and seeks a spiritual patronage in him.

Il presente contributo si propone di analizzare il modello di santità episcopale che l'autore della *Vita Fulgentii*<sup>1</sup> delinea per Fulgenzio, vescovo di Ruspe. Il testo, redatto presumibilmente intorno al 534 e pervenutoci *adespota*<sup>2</sup>, si articola in ventinove

<sup>1</sup> Per il testo latino della *Vita Fulgentii* seguo l'edizione critica curata da A. ISOLA, *Vita Fulgentii* (Corpus Christianorum. Series Latina 91F), Turnhout 2016. Cf. inoltre Ferrand, *Diacre de Carthage, Vie de saint Fulgence de Ruspe*. Texte établi et traduit par G.G. LAPEYRE, avec une introduction sur la vie et les œuvres de Ferrand et une carte de l'Afrique vandale, Paris 1929 e *Pseudo-Ferrando di Cartagine, Vita di san Fulgenzio*. Traduzione, introduzione e note a cura di A. ISOLA, (Collana di Testi Patristici 65), Roma 1987. Sulla tradizione manoscritta della *Vita Fulgentii* si veda il saggio di A. ISOLA, Parisinus Latinus 3788 (saec. XII): *un testimone problematico della Vita Fulgentii*, in R. Palla, M. G. Moroni, C. Crimi, A. Dessì, ... et alia (a cura di), *Clavigero nostro*, per Antonio V. Nazzaro, (Studi di filologia classica e tardoantica, 4), Pisa 2014, pp. 111-120. Le traduzioni della *Vita Fulgentii* e degli altri passi latini presenti in questo contributo, salvo diversa indicazione, sono a cura dell'autrice.

<sup>2</sup> Sorvolo in questa sede sulla problematica relativa alla paternità dell'opera, limitandomi a fornire brevissime indicazioni. La tradizionale assegnazione dell'opera a Ferrando, diacono della Chiesa di Cartagine attivo nella prima metà del VI secolo e morto approssimativamente prima del 546, è stata contestata con ampie argomentazioni da A. ISOLA (*Sulla paternità della Vita Fulgentii*, «*Vetera Christianorum*», 23 (1986), pp. 63-71; IDEM, *La dottrina agostiniana della redenzione in Ferrando e nell'autore della Vita Fulgentii*, in *Bessarione: La cristologia nei Padri della Chiesa*, VII, Roma 1989, pp. 109-128), che in tempi più recenti ha presentato una nuova proposta di attribuzione (*Vita Fulgentii*, cit., pp. 7-25). Dopo aver confutato dettagliatamente le argomentazioni

capitoli preceduti da un prologo, nei quali è narrata la travagliata vicenda esistenziale del protagonista, che riflette l'impatto dei Vandali di fede ariana sulle popolazioni dell'Africa cattolica tra la seconda metà del V e la prima metà del VI secolo<sup>3</sup>.

Per "modelli di santità" intendiamo i modi con cui la perfezione cristiana è stata proposta e realizzata nella storia del cristianesimo, in altri termini le forme della sequela di Cristo. Lungi da uno schematismo storiografico, secondo cui a un modello di santità martiriale, proprio dei secoli delle persecuzioni, subentrebbero, come tipologie cronologicamente successive, modelli di santità monastica ed episcopale, si verifica molto spesso, e già prima della svolta costantiniana, una compresenza di modelli di santità, sulla base del fondamento comune della realizzazione del messaggio evangelico anche nel concreto quotidiano delle pratiche sociali e personali.

Occorre tuttavia ammettere che nei primordi del cristianesimo è il martire il cristiano che maggiormente ha realizzato l'*imitatio Christi* fino alla fine (Io 15, 13 «nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici»); appare quindi incontestabile il fatto che la tipologia martiriale del santo prevalga nei secoli delle sanguinose persecuzioni, proprio perché la maggioranza dei martiri appartiene a quell'età<sup>4</sup>. Tuttavia già nel *cotidie morior* paolino (1 Cor 15, 31) è presente, sia pure *in nuce*, il concetto del *martyrium cotidianum*, la testimonianza quotidiana della missione apostolica che segna l'intero corso dell'esistenza, non solo la sua conclusione.

Nel descrivere il modello di santità di Fulgenzio, il biografo presenta il protagonista sia come monaco asceta sia come vescovo, i cui compiti pastorali si estendono all'istruzione dei fedeli e alla lotta per l'ortodossia. Inoltre insiste

addotte dal LAPEYRE (*Ferrand, Diacre de Carthage*, cit., pp. LIV-LXIII), Isola propone, sulla base di un accurato lavoro di analisi e confronto di passi scelti sia dalla *Vita* sia dalle opere di Ferrando, l'attribuzione del testo a un altro condiscepolo di Fulgenzio, nonché personaggio marginale della *Vita Fulgentii* (cap. 8, par. 23), il monaco Redemptus di Telepte. Redemptus, dotato di buona cultura ma non di conoscenza scritturistica eguagliabile a quelle fulgenziana e ferrandiana, rappresenterebbe infatti l'unico testimone oculare che avrebbe avuto la possibilità di raccontare minutamente, in quanto compagno di viaggio, il soggiorno di Fulgenzio a Siracusa e la sua visita a Roma alla tomba degli Apostoli.

<sup>3</sup> Cf. Y. MODÉRAN, *La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique vandale*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité» 105, 1 (1993), pp. 135-188; A. H. MERRILLS (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot 2004; A. PIRAS (a cura di), *Lingua et ingenium: studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, (Studi e ricerche di cultura religiosa, NS 7), Ortacesus 2010.

<sup>4</sup> G. LUONGO, *Santi martiri*, in M. BASSETTI – A. DEGL'INNOCENTI – E. MENESTÒ (a cura di), *Forme e modelli della santità in Occidente dal tardoantico al medioevo*, CISAM, Spoleto 2012, pp. 1-34; C. LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno*. Convegno Internazionale, Roma, 25-28 maggio, 1977, («Atti Convegni Lincei» 45), Roma 1980, pp. 435-476.

particolarmente, nell'esperienza biografica del Santo, sulla *confessio*, presupposto del martirio. Pur non morendo martire, Fulgenzio consegue con la testimonianza della sua vita la santità martiriale<sup>5</sup>, così come viene esplicitamente rimarcato in *Vita Fulg.* 6, 18, dove il Santo è detto *particeps* di un *martyrialis agon*. Sussiste infatti una fondamentale unità tra *martyrium*, testimonianza della fede fino a versare il proprio sangue e *confessio*, professione di fede da parte di chi, pronto spiritualmente al sacrificio, è stato risparmiato dal Signore. E Fulgenzio è *confessor* sotto diversi aspetti: subisce la violenza persecutoria del potere vandalico e ariano, accettandone le sofferenze fisiche e spirituali; mette in pratica un'ascesi severa, secondo la teologia del martirio quotidiano; è pastore premuroso verso il popolo.

Il protagonista realizza la sua conversione alla vita monastica presso il monastero che il vescovo Fausto aveva costruito e nel quale si era ritirato per sfuggire alla violenza persecutoria del sovrano vandalo e ariano Unerico. Quando Fausto, per una nuova persecuzione della fede cattolica<sup>6</sup>, è costretto a lasciare la sua sede spostandosi da un nascondiglio all'altro, Fulgenzio decide di trasferirsi presso un vicino monastero, di cui è abate Felice, che lo accoglie conferendogli pari dignità. I due governano in accordo il cenobio fino a quando, per un'incursione di non meglio specificati barbari (*barbaricae multitudinis... incursu*<sup>7</sup>), sono costretti alla fuga per salvaguardare la loro integrità fisica, e decidono di affrontare le fatiche di un lungo viaggio per mettere in pratica il progetto della costruzione di un nuovo monastero in un luogo tranquillo, al riparo da qualsiasi moto bellico.

Giunti a Sicca, Fulgenzio e Felice cadono vittime delle violenze di un crudele prete ariano, anch'egli di nome Felice, che, animato da particolare avversione nei confronti della religione cattolica, li sottopone alle battiture<sup>8</sup>. I due abboti sono

<sup>5</sup> Il concetto di martirio subisce una evoluzione, allargandosi dapprima ai *confessores* e a coloro che, pur non morendo, avessero offerto nella persecuzione intrepida testimonianza di fede, per poi essere applicato, dal IV secolo, al movimento ascetico e monastico. I termini *confessor* e *martyr* finiscono quindi per risultare intercambiabili: *martyr* a partire dal IV secolo si estende ai testimoni coraggiosi dell'ortodossia e ai campioni dell'ascesi, mentre *confessor* viene via via utilizzato sia per indicare i sopravvissuti alla persecuzione sia quanti avevano servito la causa cristiana nelle fatiche ascetiche, nelle lotte antieretici, nell'impegno pastorale e politico. Cf. A.M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, 1965, p. 97. Sul valore della *confessio* cf. G. LUONGO, *Lo specchio dell'agiografo*. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola, ("Parva Hagiographica" 3), Napoli 1992, p. 39 ss. e p. 64 ss., a cui rinvio per la bibliografia sul tema.

<sup>6</sup> Cf. *Vita Fulg.* 5. Sull'identificazione di questa persecuzione si veda A. ISOLA, *Vita di san Fulgenzio*, cit., p. 53, nota 24.

<sup>7</sup> Cf. *Vita Fulg.* 5, 17, p. 171.

<sup>8</sup> Mi permetto di rinviare al mio contributo *Il ritratto dell'eretico* in *Vita Fulgentii* 6, in *Auctores nostri*, 12, 2013, pp. 61-80.

presentati, secondo la fortunatissima metafora sportiva della lotta e dell'addestramento<sup>9</sup> che caratterizzano la vita del cristiano, come *athletae fortissimi*, preparati dalle fatiche (*labores*) dell'ascesi quotidiana a dare testimonianza della propria fede<sup>10</sup>:

Necessarium quippe fuerat athletas fortissimos voluntariis abstinentiae laboribus ad omnem tolerantiam praeparatos, persequentium tradi paululum manibus ut, martyrialis agonis effecti participes, illata discent supplicia tolerare; probaturi quid profecissent si flagellis membra omnia dissipantibus a fide vera minime defecissent<sup>11</sup>.

È qui proposto il duplice concetto dell'ascetismo che prepara al martirio, inteso come professione di fede già in vita, e della pratica ascetica che costituisce essa stessa una testimonianza di fede, un martirio rinnovato ogni giorno. Fulgenzio, affrontando e sopportando senza mostrare alcun cedimento i supplizi a lui imposti dai nemici della fede cattolica, diviene per la prima volta partecipe delle lotte sostenute dai martiri. Il monaco non fugge al mondo, ma con l'esempio, la predicazione, e il superamento di prove si confronta con gli eventi del particolare momento storico.

L'oltraggioso trattamento (*iniuria*) subito per mano di chi ha in odio la religione cattolica (*propter odium religionis*) procura a entrambi la gloria della prima confessione di fede (*prima iam confessionis decoraverat ornamento*), e il luogo stesso della violenza, l'abitazione del presbitero ariano, diviene il campo di una gloriosa battaglia, nella quale essi hanno conquistato l'alloro

<sup>9</sup> Cf. S. HEID, *Athleta Christi*, in *Nuovo Dizionario patristico e di Antichità Cristiane*, diretto da A. DI BERARDINO, Genova 2006, coll. 645-646; A. PASTORINO, *I temi spirituali della vita monastica in Giovanni Cassiano*, «Civiltà classica e cristiana» 1 (1980), pp. 123-172; A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Las metáforas agonísticas en la «Historia monachorum Syriae» de Teodoro de Ciro*, «Augustinianum» 54, 2 (2014), pp. 497-522.

<sup>10</sup> Si tratta di un motivo presente, ad esempio, nella *Vita Antonii* di Atanasio, in cui viene presentato il modello del *martyrium conscientiae*, che implica una trasposizione dell'ideale martiriale nella vita ascetica: in *Vita Ant.* 47, 1, il protagonista, tornato nella propria dimora solitaria dopo la persecuzione diocleziana, ricerca la mortificazione nell'esercizio quotidiano dell'ascesi: (ed. Bartelink, Verona 1974, p. 98) *et erat ibi cotidie martyrium dicens conscientiae et certans certaminibus fidei*. Cf. G. LUONGO, *Santi martiri*, cit., pp. 3-4.

<sup>11</sup> *Vita Fulg.* 6, 18, p. 172: «Era dunque necessario che atleti fortissimi, preparati dalle prove volontarie dell'astinenza a sopportare ogni cosa, cadessero per breve tempo nelle mani dei loro persecutori affinché, resi partecipi della lotta del martirio, imparassero a tollerare i supplizi loro inferti. Essi avrebbero testimoniato i loro progressi se non si fossero per nulla allontanati dalla vera fede durante la flagellazione che straziava tutte le membra».

della vittoria<sup>12</sup> (*tanquam de loco gloriosi certaminis, insignis victoriae laureis coronati*<sup>13</sup>).

Alla rappresentazione della santità martiriale si interseca e anzi si sovrappone quella monastica, sulla base di un'interpretazione spiritualizzante del martirio, che trova realizzazione, come già rilevato, non solo nell'*effusio sanguinis*, ma anche nella *mens devota* del testimone<sup>14</sup>.

La conversione alla vita monastica di Fulgenzio, prima e costante tappa della realizzazione del percorso di santità (*Vita Fulg.* 3), è caratterizzata, secondo il modello di perfezione di una vita teandrica, da digiuni, mortificazioni del corpo, preghiere, da cui il Santo attinge la forza dell'animo. Egli è costantemente animato dalla tensione a realizzare questo ideale monastico, facendo anche in tal senso della propria vita un'offerta stabile a Dio.

Mosso dal desiderio di mettere in pratica un'ascesi estrema nella Tebaide, è dissuaso dal vescovo Eulalio di Siracusa; poi, tornato nella Bizacena, fonda un monastero nell'appezzamento donato da un cristiano di nome Silvestrio e ne assume la guida, ma ben presto, non riuscendo a dedicarsi alla preghiera e alla meditazione sui problemi concernenti la salvezza dell'anima a causa delle numerose incombenze, lascia la carica di abate per divenire semplice monaco in un monastero nei pressi di Iunca, dove vige la disciplina di una severa consacrazione a Dio (*Vita Fulg.* 12). Infine, nel corso dell'ultimo anno della sua esistenza terrena si trasferisce insieme con pochi confratelli nell'isola di Cercina, dove si impone una rigorosa condotta ascetica, fatta di meditazione, letture, preghiera, digiuno, penitenze (*Vita Fulg.* 28).

Questa fondamentale componente monastico-contemplativa in Fulgenzio si estrinseca anche nell'azione del pastore attivo a servizio e a vantaggio della comu-

<sup>12</sup> *Vita Fulg.* 7, 21, p. 176, ll. 25-30: «Ma né la rasatura dei capelli arrecò alcuna vergogna né la nudità arrecò alcun imbarazzo a quei santissimi uomini, perché l'ingiuria subita a causa dell'odio verso la religione aveva già decorato con l'ornamento della prima professione di fede loro che dovevano essere insigniti della grazia celeste. Uscirono dunque dalla casa del prete ariano come dal luogo di una gloriosa battaglia, coronati di alloro di una insigne vittoria».

<sup>13</sup> Il verbo *coronare*, accanto al sostantivo *corona*, rappresentano i simboli per eccellenza della gloria escatologica. Il motivo della serenità e della gloria del martire è tema ricorrente nella letteratura martiriale: si veda, ad esempio, la *Passio Fructuosi* 1, 4 (ed. H. Musurillo, Oxford 1979, p. 176), dove il vescovo Fruttuoso *certus et gaudens de corona domini* trascorre nella preghiera i giorni del carcere. Cf. G. LUONGO, *La Passio Fructuosi: un approccio storico-letterario*, in J.M. GAVALDÀ, A. MUÑOZ, A. PUIG (eds.), *Pau, Fructuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I-VIII). Actes del Congrés de Tarragona (19-21 de juny de 2008)*, Tarragona 2010, pp. 255-280.

<sup>14</sup> Un esempio dell'ideale ascetico è offerto dalla *Vita Antonii*, scritta da Atanasio nel 357, in cui si dice che Antonio ogni giorno testimoniava la propria coscienza e combatteva le battaglie quotidiane della fede (47,1).

nità. Per cui, pur perseguido sempre un ideale monastico-contemplativo, il santo si confronta con il mondo<sup>15</sup>.

Emerge fortemente dalla *Vita* la percezione della paternità spirituale del vescovo. Viene delineato l'ideale dell'impegno civile del vescovo, al quale è demandata la gestione di diversi compiti: protezione della comunità (il vescovo è un "baluardo" per il popolo); amministrazione delle questioni di natura civile (politica, sociale, giuridica); interesse e intervento in questioni di natura morale e religiosa.

In tutta la *Vita Fulgentii* l'agiografo insiste sul favore e sull'amore dei fedeli nei confronti del protagonista, che incarna il modello episcopale paolino richiamato nel testo (*Vita Fulg.* 13, 35, p. 191, l. 69<sup>16</sup>) attraverso il riferimento scritturistico *vas electionis*. In Act. 9, 15 è così definito l'apostolo Paolo, allora ancora Saulo, che da persecutore dei cristiani diviene strumento eletto per la diffusione nel mondo del messaggio evangelico.

Già nel primo momento della maturazione della sua vocazione (*Vita Fulg.* 2), quando comincia a coltivare segretamente l'amore per la vita cenobitica, Fulgenzio comprende l'importanza che il fatto di rendere pubblica la sua conversione avrebbe acquistato per la collettività, alla quale sarebbe stato offerto un esempio concreto, tanto più utile perché incarnato da un uomo di alto lignaggio<sup>17</sup>, del coraggio di compiere una scelta radicale come quella monastica:

Cogitabat autem vir prudentissimus conversionem sui cordis sibi soli utilem futuram, si latere potuisset; publicatam vero, multis aliis exemplum bonum dimittendi peccata pristina praeclarum. Quis autem mediocris aut pauper fieri monachus erubescet, dum Fulgentium viderit, genuini fastus arrogantia recedente, duras abstinentiae vias patientiae gressibus ambulantem?<sup>18</sup>

<sup>15</sup> C. LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina*, cit., p. 460.

<sup>16</sup> La citazione biblica *vas electionis*, trova riscontro, accanto al riferimento scritturistico *doctor gentium* (1Tm 2, 7), sempre in relazione a Paolo nella *Passio Fructuosi* 3, 1 (ed. Musurillo, Oxford 1979, p. 178, l. 23 *Talis enim erat qualem Spiritus sanctus per beatum Paulum apostolum, vas electionis, doctorem gentium, <episcopum> debere esse declaravit*), il cui protagonista, il vescovo spagnolo Fruttuoso martirizzato nel 259, incarna analogamente il modello di santità del martire intrepido e del pastore premuroso nei confronti del suo gregge. Su questo testo cf. G. LUONGO, *La Passio Fructuosi*, cit.

<sup>17</sup> Cf. A. ISOLA, *Vita di San Fulgenzio*, cit., p. 47, nota 17: «L'esempio di un personaggio ragguardevole poteva risultare emblematico per quanti esitavano a realizzare il santo proposito». Cf. anche *ivi*, p. 45, nota 13, dove si sottolinea come la scelta monastica non fosse sempre vista di buon occhio.

<sup>18</sup> *Vita Fulg.* 2, 8, p. 163, ll. 65 ss.: «Da uomo molto saggio, pensava per altro che la conversione del suo cuore sarebbe stata utile solo a sé stesso, se fosse riuscito a tenerla nascosta; mentre, resa pubblica, avrebbe fornito a molti altri un buon esempio di come abbandonare i precedenti

Degna di attenzione è l'espressione *conversio sui cordis*, che sarà ripresa nel paragrafo successivo dall'espressione *votum sui cordis*<sup>19</sup>. Il termine *conversio* nel latino cristiano subisce un notevole ampliamento, passando dall'originario significato di "cambiamento", "trasformazione", a quello di vera e propria conversione al cristianesimo – come in Aug. *civ.* 7, 33 –, ma anche alla vita monastica (Caes. Arel. *reg. mon.* 1; Greg. M. *epist.* 11, 15)<sup>20</sup>. *Conversio sui cordis* indica nel passo sopra citato della *Vita Fulgetii* il cambiamento che si compie nel cuore del protagonista, e costituisce il momento preliminare alla scelta monastica.

Nel cap. 7 il biografo pone nuovamente l'accento sulla cura e l'attenzione che il santo dimostra per la collettività. In seguito alle battiture a cui è sottoposto per opera del prete ariano Felice, *catholicorum persecutor acerrimus* (*Vita Fulg.* 6, 17), Fulgenzio, che allora era abate, decide di non vendicarsi (*Nolens ergo retribuere mala pro malis*), pur avendone la possibilità, e ritiene preferibile non correre ulteriori rischi per la propria vita allontanandosi dal territorio di Sicca insieme con i confratelli (*ne quam forsitan haereticorum violentiam denuo paterentur ex illa provincia rursus egrediuntur*). Anche in questo caso il desiderio di porre in salvo la propria vita non è presentato dal biografo come effetto di un attaccamento all'esistenza terrena, ma della consapevolezza che la sua vita fosse utile agli uomini buoni (*vitam suam sciens necessariam bonis*)<sup>21</sup>.

L'interesse e l'amore che Fulgenzio nutre per la collettività sono ampiamente ripagati; la comunità ama Fulgenzio, e ricerca in lui un patrocinio spirituale. Esempio emblematico in questo senso è il racconto dell'ordinazione vescovile del protagonista (*Vita Fulg.* 14). La città di Ruspe era rimasta priva di un *pater spiritualis*, perché un diacono di nome Felice, che aspirava alla dignità episcopale, era ritenuto indegno di ricoprire tale ruolo; questi allora, non sopportando che un altro ascendesse al soglio vescovile, ne impediva la nomina, valendosi dell'appoggio del fratello, che

peccati. Quale uomo di condizione modesta o povero si vergognerebbe di diventare monaco vedendo che Fulgenzio, deposta l'arroganza dell'orgoglio nativo, intraprende con i passi della pazienza i duri sentieri della rinuncia?».

<sup>19</sup> *Vita Fulg.* 3, 9, p. 164, l. 9 *Ad hunc ergo sanctus Fulgentius, fuit quippe ei notissimus, alacriter venit ei que votum sui cordis fideliter indicavit.*

<sup>20</sup> Sul concetto di *conversio* cf. *Vita di Martino*, *Vita di Ilario*, *In memoria di Paola*; introduzione di Ch. Mohrmann; testo critico e commento a cura di A.A.R. BASTIAENSEN e J.W. SMIT; traduzioni di L. CANALI e C. MORESCHINI, Roma-Milano 1975, pp. 282-283 e P. SANTORELLI, *La Vita Radegundis di Baudonivia*, introd., trad. e commento a cura di P. S., Napoli 1999, pp. 116-117.

<sup>21</sup> *Vita Fulg.* 7, 22, p. 177, ll. 51 ss.: «Non volendo quindi ripagare il male con il male e sapendo che la propria vita era necessaria ai buoni, affinché lui e i confratelli non corressero il rischio di subire ancora una volta la violenza degli eretici, escono nuovamente da quella provincia e ritornano in fretta nei luoghi prossimi alla sua provincia, dal momento che preferiscono avere come vicini i Mauri piuttosto che sopportare i molestissimi ariani».

era amico del procuratore. Allora i cittadini di merito di Ruspe, venuti a conoscenza del fatto che il beato Fulgenzio fosse rimasto un semplice prete, chiedono al primate Vittore l'autorizzazione a ordinarlo vescovo (*ordinandi Fulgentium licentia*). La consacrazione è a furor di popolo: prelevato dalla sua celletta dalla massa dei fedeli, Fulgenzio viene condotto dinanzi al vescovo designato a celebrare l'ordinazione (*Tunc aggregata violentae multitudinis manu, repente beatus Fulgentius, dolens oculos, in cellula propria reperitur, invaditur, tenetur, ducitur et pontifex esse non rogatur, sed cogitur*<sup>22</sup>). Secondo la topica dell'intervento popolare nell'elezione episcopale<sup>23</sup>, da un lato la riluttanza di Fulgenzio nell'assunzione della dignità ecclesiastica offre prova della grande umiltà del Santo, accrescendone ancor di più i meriti, dall'altro l'intervento energico della folla rimarca nuovamente l'amore della collettività nei confronti del protagonista. Nel percorso per giungere al luogo di consacrazione si verifica un evento che attesta la presenza e l'aiuto divino: il diacono Felice, vedendo vanificate le sue ambizioni, spinto dalla rabbia si pone sulla via attraverso la quale sarebbe dovuto passare il servo eletto dal Signore per impedire che si insedi sulla sua cattedra, ma il popolo, come avvertito dallo Spirito Santo, accompagna Fulgenzio per un'altra via. E così nello stesso giorno Fulgenzio può celebrare i misteri divini e somministrare la comunione ai fedeli: *Celebrata sunt eodem die divina solemniter sacramenta et de manibus beati Fulgentii communicans omnis populus laetus abscessit* (*Vita Fulg.* 14, 36, p. 193, ll. 44 ss.).

La sollecitudine di Fulgenzio nei confronti dei fedeli e l'impegno nell'organizzazione della sua comunità sono nuovamente rimarcati nel cap. 17, nel quale si narra della nuova prova<sup>24</sup> affrontata dal Vescovo, l'allontanamento forzato da Ruspe e l'esilio in Sardegna per ordine del re furente (da identificarsi con il vandalo Trasamondo<sup>25</sup>). Fulgenzio si duole innanzi tutto del fatto che la sua Chiesa rimanga senza vescovo prima di aver avuto il tempo di istruirla con la predicazione

<sup>22</sup> *Vita Fulg.* 14, 35, p. 192, ll. 18 ss.: «Allora, aggregatosi un manipolo di una folla impetuosa, all'improvviso il beato Fulgenzio, sofferente agli occhi, nella propria cella viene scovato, assalito, preso e condotto via e non gli viene chiesto, ma imposto, di essere vescovo».

<sup>23</sup> Sui motivi ricorrenti nei racconti di elezioni episcopali cf. J. GAUDEMEL, *L'Église dans l'Empire Romain, IV-V siècles*, (Hist. du droit et des institutions de l'Église en Occident, III), Paris 1959, pp. 110 ss.; R. LIZZI TESTA, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d. C.)*, (Filologia e Critica, LIII), Roma 1987 (in part. cap. II *Il rifiuto dell'episcopato e la sua elaborazione ideologica*, pp. 33-55).

<sup>24</sup> Cf. I. D'AURIA, *Il "nemico" del Santo nella Vita Fulgentii*, «Reti Medievali» 16, 1 (2015), pp. 109-125.

<sup>25</sup> Cf. A. MANDOUZE, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, I, Paris 1982, p. 510, s.v. *Fulgentius 1*: «Très peu de temps après sa consécration épiscopale, F. – comme plus de soixante évêques avec lui – est exilé en Sardaigne par le roi Thrasamund, qui châtie ainsi les initiatives prises, malgré son interdiction, par l'épiscopat catholique». Si vedano inoltre U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, III, 2, *La letteratura*

(17, 40, p. 197, ll. 3 ss. *Abductus ergo velociter, licet dolorer Ecclesiam suam nullis adhuc eloquiorum suorum monitis eruditam, remansuram protinus destitutam*), ma prova gioia perché comincia a essere partecipe di una così gloriosa confessione di fede (*sapienter tamen tristitiam gaudio maiore vincebat, quod tam gloriosae confessionis esse particeps inchoabat*). Egli sacrifica il suo impegno per la comunità per guadagnare il campo del santo combattimento, pronto a confessare (*confiteri*) la fede cattolica davanti al re e ai potenti<sup>26</sup>. Il suo allontanamento è motivo di coraggio nella stessa comunità.

L'agiografo insiste dunque sulla testimonianza martiriale realizzata in vita dal Santo, qualificandolo esplicitamente come *confessor Christi nobilis*, accanto agli altri vescovi costretti all'esilio, indicati come *confessores beatissimi* (*Vita Fulg.* 17, 41)<sup>27</sup>.

Offrendo un esempio di carità nei confronti della collettività, a Cartagine, luogo di partenza della navigazione verso l'isola sarda, il Vescovo devolve i doni ricevuti a favore del monastero che aveva disposto fosse costruito e si imbarca privo

*dei secoli V e VI da Agostino a Gregorio Magno*, Torino 1934, p. 1413; M. SIMONETTI, *Fulgenzio, in Patrologia. I Padri latini (secoli V-VIII)*, a cura di A. DI BERARDINO, Genova 1996, IV, pp. 26-30 (p. 26).

<sup>26</sup> *Vita Fulg.* 17, 40, p. 198, ll. 7 ss. *Comitantibus ergo monachis simul et clericis, magister egregius utriusque professionis exit, flentibus omnibus laicis, de cathedra honoris ad locum beati certaminis, paratus fidem catholicam, mente libera, voce fortis, coram regibus et potestatibus confiteri* («Accompagnato dunque da monaci e preti insieme, questo egregio maestro dell'uno e dell'altro stato religioso, tra le lacrime di tutti fedeli passa dalla cattedra dell'onore episcopale al campo del beato combattimento, pronto a confessare la fede cattolica davanti al re e ai potenti, con animo libero e con voce potente»). Significativo il richiamo al Salmo 118, 46 (ed. B. FISCHER, J. GRIBOMONT, H. F. D. SPARKS, W. THIELE, R. WEBER, I, Stuttgart 1975, p. 923), *et loquar in testimoniis tuis coram regibus et non confundar*, in cui si afferma l'intento di annunciare pubblicamente la verità e i voleri del Signore. Cf. inoltre Hil. *in psalm.* 118, 10 (CCHSL 61, p. 64) *Et quidem duplex significatio sensus huius est, quia secundum dominica praecepta oporteat a nobis Christum coram regibus et potestatibus praedicari neque nos terrenarum potestatum fas est iure terreri, quominus omni confusione reiecta constanti et publica fide Deum, qui negantes negaturus sit, non negemus.*

<sup>27</sup> Così in *Vita Fulg.* 26, 56, p. 216, l. 22 il termine *confessor* è utilizzato per designare i vescovi che erano esiliati con Fulgenzio, accolti dal popolo cartaginese con un corteo trionfale fino alla basilica di S. Agileo (*Ad sancti quippe Agilei basilicam sequens populus et praecedens confessorum beatorum triumphum nobile celebrabat*). Come sopra rilevato, nell'opera ritroviamo il termine *confessio* nel paragrafo dedicato alla fustigazione di Fulgenzio, che viene percosso e umiliato con la tonsura insieme con il fratello Felice per opera di un prete ariano, prima di essere gettato nudo in strada; questo trattamento oltraggioso assicura ai due la gloria della prima confessione di fede (*Vita Fulg.* 7, 21, p. 176, ll. 25 ss.). Analogamente in *Vita Fulg.* 13, 33, p. 189, ll. 34 ss. *si persecutionis violentia nasceretur, coronandos etiam fidei confessione quos dignos inveniebant promotione* si fa riferimento alla corona dei confessori della fede di cui, in caso di una nuova persecuzione, si sarebbero fregiati i vescovi consacrati, a dispetto del divieto regale di nuove ordinazioni episcopali. Sul valore di *confessio*, cf. *supra*, nota 3.

di mezzi, portando una croce nel cuore (*Vita Fulg.* 17, 40, p. 198, ll. 14-15 *ipse navem crucifixo corde et corpore nudus ascendit*). La costruzione chiastica in *variatio* dell'espressione *crucifixo corde et corpore nudus* sottolinea, nella rievocazione della croce e del martirio supremo di Cristo<sup>28</sup>, sia il martirio interiore sperimentato dal Santo sia il suo spogliarsi di ogni ricchezza materiale, a cui corrisponde l'abbondante ricchezza della *scientia singularis* da lui posseduta.

Una volta giunto in Sardegna, il Vescovo dà prova della sua capacità di esprimere saggi pareri nelle questioni incerte e di farlo con umiltà e nel rispetto delle posizioni altrui. Gli altri vescovi dal canto loro riconoscono l'autorevolezza delle sue opinioni e affidano a lui il compito di conferire una certa dignità formale alle decisioni concordemente prese (*Vita Fulg.* 17, 41, p. 199, l. 28 *quidquid definitio communis invenerat, eloquenter allegandum sensibus ceterorum, beato Fulgentio dimittebatur*).

L'amorevole cura pastorale si esprime anche attraverso il ruolo di guida e di mediazione che Fulgenzio dimostra di saper mirabilmente assumere.

A Fulgenzio è affidata la corrispondenza epistolare dei vescovi relegati con lui in Sardegna (*Vita Fulg.* 18, 41), dei quali è definito "voce e mente" (*lingua et ingenium*): le missive riguardano prevalentemente tematiche dottrinali, ma non mancano questioni di carattere generale, di amministrazione e di guida. L'autorità di Fulgenzio è talvolta invocata dai vescovi esiliati per ammonire il proprio gregge lontano (*Vita Fulg.* 18, 42): chiunque, in una qualunque delle sedi d'origine dei vescovi esiliati, tentasse di creare disordini o di disattendere gli ordini del proprio vescovo (*episcopi proprii iussa contemnere*), veniva raggiunto da una lettera di Fulgenzio e tornava a migliori consigli. Fulgenzio era insieme *ultor* e *intercessor*: infliggeva la punizione a nome del collega vescovo, ma si faceva mediatore a nome del ministro che aveva sbagliato.

La capacità di ricondurre sulla retta via chiunque, in virtù di una santa autorevolezza, si combina alla capacità di mediare, di saper dosare severità e amore<sup>29</sup>. L'esclamazione *O mirabilem virum non sibi soli, sed omnibus natum!* (*Vita Fulg.* 18, 42, p. 200, l. 16), sottolinea il valore che l'esistenza di Fulgenzio riveste per l'intera collettività.

Con la creazione di una sorta di grande monastero in cui monaci e chierici vivevano avendo tutto in comune, Fulgenzio dona alla città di Cagliari<sup>30</sup> un punto

<sup>28</sup> La figura del martire rappresenta la continuazione della figura di Cristo sacrificato: si veda in merito A.A.R. BASTIAENSEN, *Introduzione*, in A.A.R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, G.A.A. KORTEKAAS, A.P. ORBÁN, M.M. VAN ASSENDELFT, *Atti e Passioni dei Martiri*, Roma 2007.

<sup>29</sup> *Vita Fulg.* 18, 42, p. 200, ll. 26 ss. *Ab ipso procedebat gladius unde superborum cervix dura caederetur, et per ipsum rursus benevolentiae medicina praebebat, donec supplicum fratrum pusilaniimitas sanaretur.*

<sup>30</sup> Sulla situazione culturale della Sardegna e in particolare dell'area cagliaritana nel VI secolo

di riferimento di grande valore, tanto sul piano materiale quanto su quello spirituale. Quella dimora aveva per i cagliaritani il valore di un santuario (*Vita Fulg.* 19, 43, p. 201, l. 18 *Domus illa tunc Caralitanae civitatis oraculum fuit*): c'era chi vi cercava consolazione per le proprie pene, chi vi dirimeva contese stringendo patti di concordia, chi, in cerca di aiuto materiale, vi trovava anche nutrimento spirituale, mentre i nobili erano soliti assistere quotidianamente alle sue conferenze per trarne una lezione spirituale.

La fama di Fulgenzio cresce e raggiunge Trasamondo, che continuava a nutrire un'avversione profonda nei confronti della religione cattolica, e, simulando l'intento di volerne apprendere le basi, proponeva questioni insidiose, certo che nessuno sarebbe riuscito a dimostrarli che era in errore. Desideroso di mettere alla prova Fulgenzio, lo richiama a Cartagine, dove il Vescovo comincia a svolgere opera di insegnamento e di diffusione dei principi della verità cristiana, in modo particolare relativamente alle questioni trinitarie: Fulgenzio dimostra infatti come Padre, Figlio e Spirito Santo siano un solo Dio, malgrado la distinzione in tre persone. Il sovrano vandalo invia a Fulgenzio uno scritto pieno di veleno ereticale, chiedendo che gli sia data una risposta: allo scritto fanno seguito immediatamente le osservazioni stringenti e accurate della risposta del Santo (*Vita Fulg.* 21), nella quale il *rex barbarus*, pur apprezzando la sapienza e l'eloquenza, non è in grado di riconoscere la "verità". Ma dal suo canto il popolo cartaginese, ponendosi dalla parte del Santo, interpreta la risposta di Fulgenzio come un trionfo spirituale, una vittoria delle tesi cattoliche su quelle ariane. La comunità è ancora una volta tutta dalla parte del Vescovo e il Vescovo è con la comunità:

Carthaginiensis autem populus triumphis spiritualibus interpres, propositiones regis fuisse convictas laeto murmure confitetur et catholicam fidem semper esse victricem, coniunctis beati Fulgentii laudibus, gloriatur<sup>31</sup>.

Il sovrano allora invia al protagonista un ulteriore scritto con nuove questioni, consentendogli di leggerle solo una volta, nel timore che Fulgenzio possa utilizzare nella confutazione le sue parole facendolo apparire sconfitto agli occhi della cittadinanza (*Vita Fulg.* 21, 47, p. 205 *Timebat enim ne verba eius convincenda sicut*

e sul ruolo rivestito nell'ambiente locale da Fulgenzio e dagli altri vescovi africani esiliati dal potere vandalo cf. E. CAU, *Fulgenzio e la cultura scritta in Sardegna agli inizi del VI secolo*, «Sandalion» 2 (1979), pp. 221-229.

<sup>31</sup> *Vita Fulg.* 21, 46, p. 205, ll. 15-19: «Dal canto suo il popolo cartaginese, cogliendovi un trionfo spirituale, riconosce con lieto mormorio che le affermazioni del re erano state confutate e, dopo aver tributato congiuntamente lodi al beato Fulgenzio, si gloria del fatto che la fede cattolica sia sempre vincitrice».

*prius sermonibus eius insererentur, totiusque iudicio civitatis victus esse iterum reprobaretur).* Sia pure con la difficoltà di ricordare quanto letto, Fulgenzio, che in principio aveva differito l'inviare le sue risposte, mosso dalla preoccupazione che il popolo potesse ritenere che egli non aveva potuto o voluto far fronte alle questioni proposte dal re (*regalibus quaestionibus obviare*), ribadisce in tre libri che compongono l'*Ad Trasamundum* la retta posizione in materia trinitaria e successivamente pone mano alla composizione di una serie di scritti di argomento analogo o affine. Tutte queste opere mirano al ristabilimento della verità di fede.

A questo punto Trasamondo, spinto da consiglieri empi e malvagi, preoccupati del consolidamento della professione di fede cattolica in virtù del grande seguito che Fulgenzio stava riguadagnando a Ruspe, costringe nuovamente il Vescovo all'esilio in Sardegna. Anche in questa occasione quasi tutto il popolo di fedeli dimostra a Fulgenzio la sua vicinanza, recandosi presso il porto dove lo stesso si era dovuto trattenere alcuni giorni per venti non favorevoli alla partenza per salutarlo e per ricevere la comunione dalla sua mano<sup>32</sup>.

Giunto a Cagliari Fulgenzio restituisce la felicità agli animi dei vescovi esiliati con lui e con la sua presenza conferisce lustro alla provincia. Qui fa costruire un grande monastero, nel quale allocare i numerosi confratelli di Fulgenzio, presso la basilica del santo martire Saturnino, e si spende in una fervida attività a vantaggio della sua comunità monastica (cap. 24).

Dopo qualche tempo, la morte di Trasamondo e l'avvento del successore Ilderico, restituendo la libertà alla Chiesa cattolica, consentono a Fulgenzio di far ritorno a Cartagine. Tutto il cap. 26 della *Vita* è quindi incentrato sull'amore della cittadinanza nei confronti di Fulgenzio e sulle manifestazioni di giubilo che lo accolgono al suo arrivo a Cartagine. Nella scena dello sbarco di Fulgenzio e degli altri prelati l'autore rappresenta icasticamente la folla accalcata sulla riva che in trepida attesa aguzza la vista per individuare tra i vari vescovi l'amato Fulgenzio e si industria per ricevere qualche notizia presso le varie navi:

Tanta autem fuit devotio Carthaginiensium civium beatum Fulgentium revisere cupientium, sic universus populus exspectabat ardenter quem uiderat in conspectu suo pugnasse viriliter, ut aliis episcopis ante ipsum descendantibus silens multitudo super litus staret, oculis et mentibus inter omnes episcopos beatum Fulgentium, quem familiariter noverat, quaerens et eum a cunctis nubibus expetens<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Vita Fulg.* 21, 49, p. 207, ll. 63 ss. *Sed contrario flatu resistentibus ventis, super litus tantas passus est moras, ut per dies plurimos omnis pene illuc civitas conveniret et de manu eius valefaciens communicaret.*

<sup>33</sup> *Vita Fulg.* 26, 56, p. 215, ll. 10 ss.: «Invero tanto grande fu la devozione dei cittadini di Cartagine che desideravano rivedere il beato Fulgenzio, così ardentemente l'intero popolo aspet-

Grande rilievo è posto sulla *devotio* dei Cartaginesi, che nella loro totalità (*universus populus*) attendono *ardenter* colui che al loro cospetto aveva combattuto *viriliter*. Ancora Fulgenzio è presentato come il vincitore di un combattimento per la fede, lui che, durante l'episodio delle battiture che aveva subito, come un *athleta fortissimus* (*Vita Fulg.* 6 e 23) aveva già dato prova della propria fede partecipando a un *martyrialis agon* e conquistando la corona della vittoria in un *gloriosum certamen* (*Vita Fulg.* 7)<sup>34</sup>.

Finalmente alla sua comparsa si leva un grande clamore (*immensus nascitur clamor*), e tra la folla alcuni cercano di salutarlo per primo, altri di toccarlo, altri ancora di farsi benedire piegando il capo; il corteo trionfale che celebrava i beati confessori, stringendosi soprattutto intorno a Fulgenzio, rischiava di soffocarlo, per cui un gruppo di cristiani fece a mo' di scudo un cerchio intorno a lui. La pioggia torrenziale che il Signore aveva scatenato per mettere ancor di più alla prova i fedeli non spaventò nessuno dei presenti; anzi, la fede dei personaggi più ragguardevoli crebbe a tal punto da riparare con i loro mantelli il capo scoperto del Vescovo sul modello evangelico di quanti avevano steso le loro vesti in onore del Salvatore, mentre Questi si dirigeva a Gerusalemme sul dorso di un asino (Mc. 11, 8).

Per ogni strada della città punica in cui si trovasse a passare, Fulgenzio veniva indicato con gli sguardi e con le mani e gli erano tributate innumerevoli lodi: *Tunc beatus Fulgentius per omnes vicos Carthaginiensis civitatis, ubicumque transiebat manibus et oculis demonstrabatur laudibus que innumeris praedicabatur*<sup>35</sup>.

Dopo aver partecipato alla gioia degli amici e soddisfatto i desideri di molti, il Vescovo lascia Cartagine. Sulla strada verso Ruspe proseguono le manifestazioni di riverenza e affetto da parte della popolazione (*Valefaciens fratribus, egressus de Carthagine per omnes prolixii itineris vias gaudia maiora reperiens, in occursum suum populis undique tendentibus cum lucernis et lampadibus et arborum frondibus, redentes gratiam ineffabilis Deo qui beatum Fulgentium mirabiliter in conspectu omnium fecerat gratiosum*<sup>36</sup>), per le quali Fulgenzio non risulta inorgogliato, ma

tava colui che aveva visto combattere gagliardamente al proprio cospetto, che mentre gli altri vescovi sbarcavano prima di lui, la folla stava silenziosa sulla riva, cercando con gli occhi e con la mente tra tutti i vescovi il beato Fulgenzio, che conosceva bene, e chiedendone notizia a tutte le navi».

<sup>34</sup> Cf. *supra*, pp. 108-109.

<sup>35</sup> *Vita Fulg.* 26, 56, p. 217, ll. 43 ss.

<sup>36</sup> *Vita Fulg.* 27, 57, p. 217, ll. 3 ss.: «Salutò i confratelli e uscì da Cartagine, e per tutte le strade del lungo cammino, trovò sempre maggiori accoglienze e le genti gli andavano incontro da ogni parte con lucerne, fiaccole, e fronde di alberi, rendendo grazia all'ineffabile Dio che aveva in maniera mirabile reso gradito agli occhi di tutti il beato Fulgenzio». Per ISOLA, *Vita di san Fulgentio*, cit., p. 107, nota 97, questo passo costituisce un ulteriore particolare che ricorda l'ingresso di

animato da maggiore fervore di umiltà. E infatti da vescovo rinuncia ad assumere la guida del proprio monastero, lasciando all'amico Felice la priorità in ogni questione decisionale. Torna ad abitare fra i monaci e si dedica, tra le altre cose, alla organizzazione dei rapporti tra monaci e clero, con un esercizio giusto, anche se a volte severo, della sua autorità.

Circa un anno prima della sua morte, avvenuta probabilmente nel 527<sup>37</sup>, Fulgenzio abbandona il suo monastero per dedicarsi completamente alla meditazione, alla preghiera e alle pratiche di penitenza, votandosi a un'ascesi più severa nell'isola di Cercina; costretto a tornare nel suo monastero a Ruspe da obbligo di carità, offre nuovamente ai religiosi il suo conforto e sopporta pazientemente fatiche durissime *pro utilitatibus proximorum*. Poco dopo, si ammalà per quasi settanta giorni prima del trapasso, che cade il giorno delle calende di gennaio, nel 65° anno di vita dopo 25 anni di episcopato. Consapevole della morte ormai imminente, chiama i suoi confratelli e chiede perdono della severità spesso dimostrata nei loro confronti per provvedere alla salvezza delle loro anime. Essi allora, gettatisi alle sue ginocchia, riconoscono al Vescovo di aver vigilato su di loro con la dolcezza e la bontà di un padre spirituale: *semper bonum, semper affabilem, pro omnium salute, sicut decuit, invigilasse clamantes* (*Vita Fulg.* 28, 63, p. 224, ll. 37-38). E dopo aver augurato che dopo la sua morte il Signore possa assegnare loro un pastore degno di Lui, Fulgenzio si occupa dei poveri, ai quali distribuisce il suo denaro, ricordandosi distintamente di quanti a Ruspe vivevano nell'indigenza. Lucido fino alla fine, *beatum spiritum feliciter in manus Domini tradidit*. Dopo la veglia di monaci e preti nell'oratorio del monastero, le spoglie sono traslate il giorno successivo nella chiesa cittadina, denominata *Secunda*, dove Fulgenzio ha l'onore di riposare accanto alle reliquie degli Apostoli, ivi da lui stesso collocate.

A questo punto viene nuovamente ribadito il patronato del Vescovo. Il legame di Fulgenzio con la cittadinanza di Ruspe è tanto forte che non molti giorni dopo la sua dipartita la città viene saccheggiata dai Mauri: la sua figura e la sua preghiera fungevano da protezione per la cittadinanza, che per molti anni non aveva conosciuto il furore della guerra ed era rimasta indenne da mali e schiavitù. Infatti, venuto meno con la sua morte un tale baluardo (*murus*), la città diviene preda di saccheggi e devastazioni da parte della popolazione ostile dei Mauri:

Gesù a Gerusalemme, quando la folla stacca rami dagli alberi e li stende sulla via, secondo la narrazione matteana (21, 8).

<sup>37</sup> Questa la cronologia proposta da C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955, p. 300, nota 3, seguita da A. ISOLA, *Vita di san Fulgenzio*, cit., p. 115, nota 111. Sulla datazione della morte di Fulgenzio si veda Y. MODÉRAN, *La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe*, cit., pp. 136-162, il quale, dopo accurata analisi delle varie proposte di datazione e dei diversi elementi storici data la morte di Fulgenzio al 533.

Probaverant quippe saepius quanta bona illis oratio beati Fulgentii praestiterat et quanta mala reppulerat, sicut postea manifestis indicis evidenter apparuit quando, post non plurimos dies arcessionis eius, gens inimica Maurorum Ruspensem territorium repente vexauit rapinis, caedibus, incendiis multa devastans atque intra ipsos ecclesiae parietes, quos invenire potuit iugulans. Quis beati Fulgentii gratiam non miretur? Quamdiu vixit, furorem belli civitas illi commissa non sensit. Et cum tota pene provincia captivitatem sustineret horribilem, Ruspe fuit incolumis, propter sacerdotem venerabilem, cuius vita propriis civibus murus fuit<sup>38</sup>.

Il vescovo Fulgenzio è presentato dall’agiografo come *defensor civitatis*, che intercede per allontanare dalla città eventi calamitosi, soccorrere disgraziati, secondo un concetto che si era sviluppato sempre più a partire dalla fine del IV secolo, e suggerisce una connessione più stretta tra vescovo e vita cittadina. Tra le benemerenze ascritte al vescovo nei confronti della città va rilevato l’atteggiamento da lui opposto alle minacce esterne e in primo luogo ai barbari.

A questo proposito la Orselli<sup>39</sup> sottolinea che «la forza propria del vescovo di fronte alla minaccia ostile ha – né potrebbe essere altrimenti – natura squisitamente spirituale. Essa riposa sui meriti di lui, in armonia con l’idea di derivazione biblica [...] secondo la quale il giusto è per la sua stessa qualità muro e garanzia di salvezza per la propria città». L’immagine del *murus* ricorre nel *De Abraham* di Ambrogio, dove il *vir iustus* Abramo è elogiato come *murus patriae*, che tenta di salvare la città di Sodoma<sup>40</sup>.

La fortuna di questa immagine è attestata anche in testi agiografici, come, ad esempio, la *Vita Ambrosii* di Paolino: in 1, 2 (Vite dei santi 3, pp. 54 *Sed ego ut meritis tantorum virorum, qui muri ecclesiarum sunt et eloquentiae fontes, ita etiam sermone me inparem novi*) l’autore, nella consueta dichiarazione di modestia, afferma

<sup>38</sup> *Vita Fulg.* 28, 65, p. 225, ll. 70 ss.: «Essi avevano infatti sperimentato assai spesso quanto bene aveva loro procurato la preghiera del beato Fulgenzio e quanto male aveva allontanato, come in seguito apparve chiaro con prove evidenti quando, non molti giorni dopo la sua suprema chiamata, la popolazione ostile dei Mauri saccheggiò all’improvviso il territorio di Ruspe procurando molte devastazioni con rapine, stragi, incendi e sgozzando entro le stesse mura della chiesa coloro che vi poté trovare. Chi potrebbe non ammirare la grazia del beato Fulgenzio? Fin quando egli visse la città a lui affidata non sperimentò il furore della guerra. E mentre quasi tutta la provincia sopportava un’orribile schiavitù, Ruspe rimase incolume grazie al venerabile vescovo, la vita del quale costituì un muro di difesa per i propri cittadini».

<sup>39</sup> A.M. ORSELLI, *Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII*, in S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedioevale*, Bologna 1976, pp. 85-104 (p. 95).

<sup>40</sup> Ambr. *Abra.* 1, 6, 48 (SAEMO 2/2, p. 84) *Unde discimus quantus murus sit patriae vir iustus, quemadmodum non debeamus invidere viris sanctis nec temere derogare; illorum etenim nos fides servat, illorum iustitia ab excidio defendit.* Cf. anche Ambr. *in psalm.* 118, 22, 41 (SAEMO 10/2, p. 424) *Erravit homo, sed ecclesia iam murus est et murus validus. Erravit Adam, murus est David qui mandata Dei non est oblitus.*

di non essere all'altezza di altri autori di agiografie precedentemente menzionati, quali Atanasio Gerolamo e Sulpicio Severo, da lui definiti «baluardi della Chiesa e fonti d'eloquenza»; analogamente in 8, 1 (Vite dei santi 3, p. 62) *Deus enim, qui ecclesiae suae catholicae murum parabat adversus inimicos suos et turrim erigebat David contra faciem Damasci, hoc est, perfidiam haereticorum, fugam illius impedivit* Paolino definisce il vescovo Ambrogio un muro contro i nemici della Chiesa cattolica.

Il modello del santo vescovo è delineato anche da Ennodio nella *Vita Epifani*: l'ideale proposto è analogamente quello di una santità attiva, legata alla vita concreta, che si afferma nello scadimento dei quadri istituzionali della società, e si estrinseca prevalentemente nell'opera di mediazione e intercessione, tra re e popolo e tra gli stessi re<sup>41</sup>.

E così nella produzione venanziana va rilevata l'importanza attribuita dall'autore, intellettuale italico trapiantato in Gallia nella seconda metà del VI secolo, al ruolo del vescovo, tenendo conto sia della *vita* di Germano di Parigi sia del considerevole numero di *carmina* dedicati a figure di vescovi. Come sottolinea P. Santorelli<sup>42</sup>, in questi testi emerge la volontà di Venanzio di codificare il ruolo del vescovo fino a renderlo «un vero e proprio ritratto organico»<sup>43</sup>, *exemplum* di comportamento e punto di riferimento per i cristiani. In *carm. 3, 13, 15 ss.*, ad esempio, la sicurezza dei cittadini di Metz viene attribuita, oltre alle fortificazioni di mura e acque che cingono la città, ai meriti del vescovo Villico, definito anch'egli un *murus* per i fedeli (v. 24).

La rappresentazione della santità, pur nel suo carattere astorico, si incarna in un percorso storico culturale e sociale, nel quale il vescovo svolge l'importante funzione di creare strutture caritative e assistenziali (tutela delle vedove e degli orfani, nutrimento dei poveri, persino liberazione dei prigionieri) divenendo un punto di riferimento. In una fase in cui il quadro amministrativo e politico entra crisi fino a dissolversi quasi completamente, l'attività coordinatrice e la funzione tutoria del vescovo assicurano il persistere della vita civile. Al vescovo è attribuito, anche talvolta dallo stesso potere politico, l'esercizio di funzioni pubbliche e di un'autorità che eccedono i confini della sfera di vita religiosa.

<sup>41</sup> E. PIETRELLA, *La figura del santo-vescovo nella Vita Epifani di Ennodio di Pavia*, «Augustinianum» 24 (1984), pp. 213-226.

<sup>42</sup> P. SANTORELLI, *Poesia e prosa per un vescovo amico: Venanzio Fortunato racconta Germano, vescovo di Parigi*, in L. ARCARI (a cura di), *Acri sanctorum investigatori. Miscellanea di studi in memoria di Gennaro Luongo*, (Forma aperta. Ricerche di storia culture religioni, 1), Roma 2019, pp. 623-638. Cf. anche H. OUDART, *L'évêque défenseur des pauvres, correcteur des injustices, libérateur des prisonniers dans les œuvres de Venantius Fortunatus*, «Camenae» 11 (2012), pp. 1-29.

<sup>43</sup> L'efficace espressione è di F.E. CONSOLINO, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI*, Napoli 1979, p. 143.

In parte, questa funzione tutoria e assistenziale del vescovo deriva dal suo ministero sacerdotale, che è a sua volta alla base della funzione intercessoria per il gregge di cui è pastore, nei confronti di qualsiasi potere pubblico e privato: il suo rapporto con la comunità si configura quindi come una sorta di “patrocinio”<sup>44</sup>.

Il modello agiografico proposto nella *Vita Fulgentii*, partendo dalla rappresentazione del martire quale primo imitatore di Cristo, si estende a quello del monaco e del vescovo: pur non morendo martire Fulgenzio realizza l’esperienza martiriale nella sua esperienza di vita; con la sua costante aspirazione all’ascesi e le molteplici esperienze cenobitiche adempie l’ideale monastico; assolve il ruolo pastorale con devozione tale da configurarsi come un santo vescovo a servizio della comunità.

Università di Napoli Federico II  
*isabella.dauria@unina.it*

<sup>44</sup> Rinvio nuovamente a A.M. ORSELLI, *L’idea e il culto del santo patrono cittadino*, cit.

ROBERTO FALBO

POLIVALENZA E POTENZIALITÀ ESPRESSIVE  
DELL'ADE NEI POEMI OMERICI.  
RIFLESSIONI A MARGINE  
DI ALCUNI CONTRIBUTI RECENTI

ABSTRACT

This paper focuses on the versatility of the use of Hades in the Homeric poems. The Underworld in the Homeric poems can be interpreted in the perspective of at least three literary dimensions: the metapoetic function, the diegetic aspect, and the geo-spatial component. This article aims at both describing this polyvalency of Hades in the Homeric poetry and highlighting the connections of these expressive modalities among each other.

1. L'ADE DEI POEMI OMERICI NEL DIBATTITO CRITICO MODERNO: UNO SGUARDO ALLA STORIA DEGLI STUDI

Nella geografia epica dei poemi omerici l'Ade, il regno dei morti, rappresenta senza dubbio uno dei luoghi poetici più importanti e degni di attenzione<sup>1</sup>. Seppur dalle caratteristiche poco definite e non sempre coerenti nei dettagli, l'Ade dell'*Iliade* e dell'*Odissea* si configura, infatti, quale modello imprescindibile per tutte le successive rielaborazioni sull'aldilà nella tradizione letteraria greca. Per la sua importanza all'interno del più generale dibattito sulla geografia omerica, non sorprende dunque l'attenzione che fin dall'Ottocento la critica ha posto all'Ade dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, come emerge anche solo da uno sguardo sintetico, qui di seguito proposto, ad alcune tappe salienti della discussione.

Alla fine del secolo XIX Rohde aveva esaminato l'Ade omerico, non solo in *Psyche* ma anche in un lavoro dedicato alla *Nekyia*<sup>2</sup>. Se in *Psyche* Rohde affrontava

\* Il presente contributo nasce dalla riflessione maturata in questi anni sulle variegate rappresentazioni dell'aldilà nella tradizione letteraria dei Greci e segnatamente nei poemi omerici. Il mio ringraziamento va in particolare alla Prof.ssa Laura Lulli, per il prezioso dialogo sulle prospettive di ricerca offerte dall'Ade omerico, e al Prof. Mauro Tulli, per aver suscitato in chi scrive l'interesse per lo studio dell'oltretomba greco fin dagli anni della formazione universitaria.

<sup>1</sup> In generale, sulla geografia dei poemi omerici, vd. R. NICOLAI, *I veleni di Efira. A proposito di Od. 1.259 e 2.328*, in *Omero tremila anni dopo*, a cura di F. MONTANARI, Roma 2002, pp. 455-470.

<sup>2</sup> E. ROHDE, *Nekyia*, «RHM» 50 (1895), pp. 600-635; E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, Tübingen 1897<sup>2</sup>, pp. 52-53 e 261-262 [trad.it. *Psiche, culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci*, Bari 2006]. Lo studioso tedesco individuava nell'Ade omerico un immaginario sul mondo dei morti più abbozzato nei dettagli e meno coerente nelle concezioni sull'aldilà rispetto a quanto è testimoniato dalla tradizione letteraria successiva.

l'Ade dell'*Iliade* e dell'*Odissea* soprattutto dal punto di vista delle concezioni religiose presenti nei due poemi, al centro dell'articolo sulla *Nekyia* vi erano piuttosto i problemi filologici posti dall'XI libro dell'*Odissea*, che proprio negli anni a cavallo del secolo assunse grande rilievo negli studi sull'epica omerica<sup>3</sup>.

Nel secolo scorso il lavoro *Cosmologia mitica di Omero ed Esiodo* di Arrighetti segna un'ulteriore fase del dibattito critico non solo sull'oltretomba dei poemi omerici ma anche in quello di Esiodo<sup>4</sup>. In questo studio viene offerta, per essere ampiamente superata, una sintesi della storia degli studi tra XIX e XX secolo sulla collocazione dell'Ade in Omero e in Esiodo, mettendone in luce in particolare gli aspetti geografici e cosmologici. Nello specifico, contestualizzando i numerosi riferimenti all'Ade nei poemi omerici, nonché evidenziando le differenze tra l'Ade e il Tartaro<sup>5</sup>, Arrighetti giunge alla conclusione che nell'*Iliade* e nell'*Odissea* sono presenti due diverse collocazioni dell'aldilà: quella dell'Ade immaginato nelle profondità della terra e quella dell'Ade agli estremi confini del disco terrestre<sup>6</sup>. Sebbene a conclusioni simili fossero già giunti alcuni studi precedenti, in particolare quelli di Wilamowitz<sup>7</sup> e di Radermacher<sup>8</sup>, nel lavoro di Arrighetti queste considerazioni ricevono una sistemazione più coerente rispetto alla generale concezione del *Weltbild* poetico di Omero<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> Per una sintesi degli studi sulla *Nekyia*, vd. in generale H. EISENBERGER, *Studien zur Odyssee*, Wiesbaden 1973, pp. 164-191 e A. HEUBECK (ed.), *Omero, Odissea*, III (Libri IX-XII), Milano 2003, pp. 259-262.

<sup>4</sup> G. ARRIGHETTI, *Cosmologia mitica di Omero ed Esiodo*, «SCO» 15 (1966), pp. 1-60 [= *Esiodo. Letture critiche*, a cura di G. ARRIGHETTI, Milano 1975, pp. 146-213].

<sup>5</sup> Nei poemi omerici il Tartaro è la prigione dei Titani: cf. II. VIII 13-16, 469-483. Nella tradizione letteraria successiva il Tartaro e l'Ade diventano sempre più equivalenti e vengono impiegati indifferentemente per indicare in generale il mondo dei morti: cf. ad es. Theogn. 1036, Anacr. *PMG* 395, 8-10; Aesch. *Eum.* 72.

<sup>6</sup> Su questi aspetti vd. anche più avanti.

<sup>7</sup> Nelle *Homerische Untersuchungen* del 1884 Wilamowitz sosteneva che nei poemi omerici l'Ade era immaginato nell'estremo nord della terra (U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884, p. 165). Successivamente, nel 1931, lo studioso divenne un convinto sostenitore della collocazione orientale del regno dei morti: U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlin 1931, p. 218. La collocazione orientale dell'Ade, avanzata già da J. WACKERNAGEL, *Vermischte Beiträge zur griechischen Sprachkunde*, «Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel», Basel 1897, pp. 3-62 [= IDEM, *Kleine Schriften*, I, Göttingen 1969<sup>2</sup>, pp. 764-823], è ripresa da A. LESKY, *Aia*, «WS» 63 (1948), pp. 22-68 [= IDEM, *Gesammelte Schriften. Aufsätze und Reden zu antiker und deutscher Dichtung und Kultur*, Bern-München 1966, pp. 29-46].

<sup>8</sup> L. RADERMACHER, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Untersuchungen über Antiken Jenseitsglauben*, Bonn 1903 (in particolare, sull'Ade in Omero, pp. 46-50).

<sup>9</sup> Sul *Weltbild* dei poemi omerici si vd. l'importante studio di M. SCHMIDT, *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit in den bT-Scholien zur Ilias*, München 1976.

Alle caratteristiche e all'importanza del fiume Oceano in relazione alla collocazione dell'Ade nel cosmo omerico ha dedicato diversi contributi Cerri, il quale ha in particolare considerato il rapporto tra l'Ade e l'Oceano nelle peripezie di Odisseo<sup>10</sup>. Agli aspetti geografico-cosmologici della *Nekyia* sono dedicati anche il lavoro di Matthiessen<sup>11</sup> e i contributi di Cousin e di Burgess<sup>12</sup>. In questi studi vengono analizzati i principali aspetti del paesaggio dell'oltretomba nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, con particolare riferimento alle differenze di dettagli tra le varie rappresentazioni dell'Ade. Negli ultimi anni sull'oltretomba dei poemi omerici si è soffermato anche Gazis, il quale ha affrontato questo aspetto della geografia dell'*epos* in una serie di contributi culminati in una ricca monografia del 2018 dal titolo *Homer and the Poetics of Hades*<sup>13</sup>.

Accanto a questi studi è inoltre importante tenere presente alcuni lavori che nella seconda metà del Novecento hanno indagato l'Ade e in generale la concezione della morte in Omero in una prospettiva specificamente socio-antropologica e storico-religiosa. Rilevanti in quest'ottica sono *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry* di Vermeule e *'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period* di Sourvinou-Inwood<sup>14</sup>: due monografie che, in specie la seconda, hanno

<sup>10</sup> Vd. G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, «PP» 50 (1995), pp. 437-467, dedicato in generale all'Ade in Omero, in Esiodo e in Parmenide. Sull'Ade nella *Nekyia* vd., dello stesso autore: G. CERRI, *L'Odissea epicorica di Itaca*, «MedAnt» 5 (2002), pp. 149-184; IDEM, *L'Oceano di Omero: un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse, in Atene e l'Occidente: i grandi temi. Atti del Convegno Internazionale Scuola Archeologica Italiana di Atene, 25-27 maggio 2006*, a cura di E. Greco, M. Lombardo, Atene 2007, pp. 13-51; IDEM, *L'Ade ad Oriente, viaggio quotidiano del carro del Sole e direzione della corrente dell'Oceano*, «Tekmeria» 16 (2014), pp. 165-179.

<sup>11</sup> K. MATTHIESSEN, *Probleme der Unterweltfahrt des Odysseus*, «GB» 15 (1988), pp. 15-45, nel quale viene proposta sia una sintesi sulle varie interpretazioni della *Nekyia* – in particolare alla luce di quella visione unitaria sull'XI libro dell'*Odissea* che può essere fatta risalire al lavoro di van der Valk 1935 – sia soprattutto un'analisi dei vari dettagli geografici, topografici e cosmologici che emergono dalle descrizioni dell'Ade nei libri X-XII dell'*Odissea*.

<sup>12</sup> Vd. C. COUSIN, *La situation géographique et les abords de l'Hades homérique*, «Gaia» 6 (2002), pp. 25-46; J.B. BURGESS, *Localization of the Odyssey's Underworld*, «CEA» 53 (2016), pp. 15-37.

<sup>13</sup> G.A. GAZIS, *Homer and the Poetics of Hades*, Oxford-New York 2018 affronta il complesso tema dell'oltretomba in Omero tanto dal punto di vista filologico-letterario quanto, in misura minore, dal punto di vista antropologico-religioso. Lo studioso, inoltre, analizza i riferimenti all'Ade nell'*Iliade* e nell'*Odissea* arrivando a individuare una funzione metapoetica per l'oltretomba omerico. Si vd. anche, dello stesso autore e sempre sull'XI libro dell'*Odissea*: G.A. GAZIS, *Odyssey 11: the power of sight in the invisible realm*, «Rosetta» 12 (2011), pp. 49-59; IDEM, *The Nekyia's Catalogue of Heroines: narrative unbound*, «LEC» 83 (2015), pp. 71-101. In un contributo del 2018 (G. A. GAZIS, *Voices of the dead: Hades' narratives in the Odyssey and Bacchylides' Ode 5*, «Trends in Classics» 10 (2018), pp. 285-305) lo studioso ha studiato invece le analogie e le differenze tra l'Ade nell'*Odissea* e l'Ade nel V epinicio di Bacchilide.

<sup>14</sup> E. VERMEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles-London 1981; C. SOURVINOU-INWOOD, *"Reading" Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford 1995.

avuto il merito di evidenziare da un lato lo stretto legame tra concezioni antropologico-religiose e creazione dell'immaginario sull'aldilà, dall'altro, il proficuo e reciproco influsso tra tradizione letteraria e rappresentazioni iconografiche dell'Ade tra età arcaica ed età classica.

Approfondendo alcuni aspetti sottolineati dal recente dibattito critico, in particolare dalla monografia di Gazis, si intende proporre in questa sede una serie di riflessioni che mettano in luce l'importanza dell'Ade nei poemi omerici. Il presente lavoro si propone in particolare di evidenziare la pluralità di potenzialità espressive proprie dell'Ade nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. In ragione della sua collocazione marginale all'interno del cosmo, in una parte del mondo in cui «l'ordinario convive con lo straordinario»<sup>15</sup>, l'Ade omerico si configura, infatti, non solo come un semplice luogo della geografia poetica ma anche come un contesto capace di ricoprire una pluralità di funzioni e ideale per la costruzione di diversi tessuti espressivi. In questa sede si intende analizzare nello specifico tre differenti aspetti che possono essere individuati nel ricco panorama di descrizioni e di riferimenti all'oltretomba contenuti nei poemi omerici: la funzione metapoetica, la componente diegetico-narrativa e la concezione geografico-spaziale dell'Ade. Questi aspetti, anche se possono essere studiati in autonomia, sono tra loro strettamente correlati in un rapporto di continua osmosi. È anzi tale carattere complementare che contribuisce a una definizione complessiva dell'Ade omerico, delle sue peculiarità e delle sue potenzialità espressive.

## 2. LA FUNZIONE METAPOETICA DELL'ADE: I VALORI EROICI

Tra le molte dimensioni letterarie assunte dall'oltretomba nell'*Iliade* e nell'*Odissea* si distingue quella dell'Ade come luogo metapoetico, ossia un luogo in cui l'oggetto di riflessione diviene, nel contesto di una narrazione più complessa, la poesia stessa. L'Ade omerico si caratterizza, infatti, quale «poetic resource» e «storehouse of epic tradition»<sup>16</sup>. L'ambientazione dell'Ade – una zona del cosmo in cui, come afferma P. Friedländer, si dispiega l'«l'inconoscibile al di là della vita»<sup>17</sup> – permette un recupero e un ampliamento del passato eroico a partire dall'ampio panorama mitico offerto dalla tradizione epica arcaica<sup>18</sup>. In un contesto dallo 'statuto geo-

<sup>15</sup> R. NICOLAI, *I veleni*, cit., pp. 468-469.

<sup>16</sup> G.A. GAZIS, *Homer*, cit., pp. 12-14.

<sup>17</sup> P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, Berlin 1964<sup>3</sup>, 217 [trad. it. *Platone*, Milano 2004].

<sup>18</sup> Vd. su questo G. W. MOST, *Il poeta nell'Ade: catabasi epica e teoria dell'epos tra Omero e Virgilio*, «SIFC» 85 (1992), pp. 1014-1026, secondo cui la *Nekyia* è «un catalogo delle varietà di *epos* greco arcaico» (p. 1019).

grafico' eccezionale, in quanto scenario agli estremi confini del cosmo e generalmente precluso all'esperienza degli uomini<sup>19</sup>, non sorprende dunque una tale sperimentazione del genere epico.

La funzione metapoetica dell'Ade nei poemi omerici è stata di recente oggetto della riflessione di Gazis, il quale nella monografia *Homer and the Poetics of Hades* ha sottolineato il fatto che nell'Ade gli eroi esprimono una sensibilità più personale, meno legata a tipici valori eroici quali il κλέος e la τιμή<sup>20</sup>. Nel racconto dell'XI libro dell'*Odissea* ad essere centrale non è tanto, infatti, il carattere straordinario dell'esperienza in sé del viaggio all'Ade<sup>21</sup> – carattere nondimeno sottolineato dalle stesse anime, incredule di trovarsi alla presenza di Odisseo ancora in vita<sup>22</sup> – quanto piuttosto la dimensione degli affetti e delle relazioni<sup>23</sup>. Si tratta

<sup>19</sup> R. NICOLAI, *I veleni*, cit., pp. 468-469; G. CERRI, *L'Oceano*, cit.; V. DI BENEDETTO, *Omero, Odissea*, Milano 2010, p. 597. L'esperienza diretta dell'Ade da parte dei vivi è, come nel caso di Odisseo, un evento eccezionale. Nella tradizione letteraria l'esperienza del viaggio nell'Ade assume declinazioni e peculiarità specifiche a seconda dei generi, dei protagonisti del viaggio nell'oltretomba e dell'elemento diacronico.

<sup>20</sup> Secondo G.A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 14, questa accentuata sensibilità degli eroi nel contesto geografico dell'Ade è causata da una limitazione del potere delle Muse, il cui raggio d'azione non può estendersi dentro l'oltretomba. Si tratta di un'interpretazione che presenta alcune difficoltà, dal momento che nei poemi omerici non vi è alcuna evidenza del fatto che il potere della poesia rappresentato dalle Muse non penetri dentro l'oltretomba. Sebbene certamente le Muse non risiedano nell'Ade, non vi è tuttavia motivo di insistere su una presunta assenza o minor efficacia del potere della poesia nel contesto oltremondano. Contraria all'interpretazione di Gazis è anche P. NIETO HERNÁNDEZ, rec. a G.A. GAZIS, *Homer*, cit., «BMCR» 2019.08.14.

<sup>21</sup> Non è chiaro se nel suo viaggio all'Ade Odisseo penetri dentro l'oltretomba o ne rimanga piuttosto all'esterno, come pare evidenziato da una serie di fattori. È probabile, infatti, che per tutta la durata del suo viaggio Odisseo resti nei pressi della fossa scavata – su indicazione di Circe – vicino l'ingresso dell'Ade (*Od.* X 508-517). Su questi aspetti, che com'è noto hanno portato all'interpretazione del racconto della *Nekyia* quale mistione di elementi catabatici ed elementi necromantici, vd. W. BÜCHNER, *Probleme der homerischen Nekyia*, «Hermes» 72 (1937), pp. 104-122 (in particolare, p. 112); G. PETZL, *Antike Diskussionen über die beiden Nekyiai*, Meisenheim am Glan 1969, p. 9; J.T. HOOKER, *The apparition of Herakles in the Odyssey*, «LCM» 5 (1980), pp. 139-146; O. TSAGARAKIS, *Studies in Odyssey 11*, Stuttgart 2000, pp. 94-98; A. HEUBECK, *Omero, Odissea*, cit., p. 303; V. DI BENEDETTO, *Omero*, cit., pp. 644-645.

<sup>22</sup> Cf. e.g. le prime domande rivolte dall'anima di Anticlea a Odisseo (XI 155-162), che esprimono tutta la difficoltà e l'eccezionalità del viaggio compiuto dall'eroe: 'τέκνον ἐμόν, πῶς ἥλθες ὑπὸ ζόφον ἡερόεντα / ζωδς ἐών; χαλεπὸν δὲ τάδε ζωΐσιν ὄρâσθαι. / μέσσωι γὰρ μεγάλοι ποταμοὶ καὶ δεινὰ ρέεθρα, / Ὡκεανὸς μὲν πρῶτα, / τὸν οὖ πῶς ἐστι περῆσαι πεζὸν ιόντ', / ἦν μή τις ἔχῃ εὐεργέα νῆα. / ἦν δὴ Τροίηθεν ἀλώμενος ἐνθάδ' ικάνεις / νηὶ τε καὶ ἐτάροισι πολὺν χρόνον, οὐδέ πω ἥλθες / εἰς Ἰθάκην, οὐδέ εἰδες ἐνὶ μεγάροισι γυναικαῖς' Simili perplessità sono espresse anche dall'anima di Achille (vv. 473-476).

<sup>23</sup> Questo aspetto era sottolineato già da E. ROHDE, *Nekyia*, cit., secondo cui lo scopo della *Nekyia* non è l'incontro di Odisseo con l'anima di Tiresia ma la rappresentazione dei sentimenti di Odisseo.

di una sensibilità che, come si avrà modo di analizzare, non esclude i valori guerrieri degli eroi dell'*epos* ma evidenzia una loro rifunzionalizzazione alla luce del particolare contesto dell'oltretomba<sup>24</sup>.

Tra i diversi episodi che all'interno della *Nekyia* paiono essere permeati da questa dimensione familiare, intima e personale nel contesto oltremondano, spicca il toccante incontro tra Odisseo e l'anima della madre Anticlea (*Od.* XI 152-224). L'episodio, contrariamente alle opinioni negative di parte della critica<sup>25</sup>, offre un'esplorazione del profondo rapporto tra la madre defunta e il figlio ancora in vita<sup>26</sup>. Le prime parole rivolte dall'anima di Anticlea a Odisseo sono, infatti, *tékvov éμóv* (v. 155), "figlio mio", un'allocuzione tanto più carica di significato in ragione della sua posizione incipitaria. L'incontro tra i due personaggi è caratterizzato da una evidente tensione patetica tra il desiderio di Odisseo di saperne di più sulla situazione lasciata a Itaca – la preoccupazione per Penelope, Telemaco e Laerte – e l'incredulità di Anticlea, stupita dal fatto che il figlio abbia potuto raggiungere, da vivo, l'oltretomba. Per tutto il dialogo lo sfondo resta sempre quello della dimensione familiare, mentre il mondo eroico-guerriero è relegato in secondo piano, a tal punto che per tutta la durata del dialogo Odisseo stesso fa un cenno sintetico all'assedio di Troia in due soli versi (vv. 168-169)<sup>27</sup>.

Occorre tuttavia precisare che i riferimenti ai valori guerrieri e più in generale la dimensione del *κλέος* eroico non sono del tutto assenti dall'Ade di Omero. Questi aspetti vengono piuttosto rifunzionalizzati alla luce del contesto oltremondano con toni e modalità espressive che diventeranno in seguito abituali in tanta parte della produzione lirica. Anche in forza di una narrazione distesamente incentrata sull'oltretomba, la *Nekyia* si rivela un vero e proprio laboratorio di tale sperimentazione, in cui si assiste al «reworking of traditional language and its adaptation to the needs of Underworld narrative»<sup>28</sup>.

Un esempio di questa commistione tra i due piani valoriali – quello eroico-guerriero e quello intimo-familiare – è rappresentato in maniera chiara nell'incontro tra Odisseo e l'anima di Achille (*Od.* XI 468-540)<sup>29</sup>. Nel confronto con Odisseo, Achille reinterpreta, infatti, il proprio passato di eroe e i tradizionali va-

<sup>24</sup> G.A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 129.

<sup>25</sup> Per una sintesi delle posizioni critiche su questo episodio della *Nekyia*, vd. F.M. COMBELACK, *Odysseus and Anticlea*, «CP» 69 (1974), pp. 121-123.

<sup>26</sup> G.A. GAZIS, *Homer*, cit., 116.

<sup>27</sup> *Od.* XI 168-169: ἔξ οὖ τὰ πρώτισθ' ἐπόμην Ἀγαμέμνονι δίφ / Ἰλιον εἰς εὗπολον, ἵνα Τρώεσσι μαχοίμην.

<sup>28</sup> G. A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 122.

<sup>29</sup> Sulla descrizione di Achille nell'Ade, vd. in particolare A.T. EDWARDS, *Achilles in the Odyssey*, Königstein 1985.

lori guerrieri alla luce della sua attuale condizione di pallida ombra nell'Ade (XI 476). Malgrado l'anima Achille non rinunci del tutto ad esprimere il proprio attaccamento al passato *status* eroico, al centro del dialogo con Odisseo spicca maggiormente la preoccupazione per la sorte del figlio Neottolemo (*Od.* XI 492-537). I valori guerrieri non sono rinnegati *in toto* da Achille ma nel peculiare contesto dell'Ade essi si traducono in un interesse per Neottolemo. A dimostrarlo è proprio la conclusione dell'incontro tra Odisseo e l'anima di Achille, la quale si allontana lieta sul prato di asfodelo dopo essere venuta a conoscenza del fatto che tra i vivi Neottolemo è molto insigne, ἀριδείκετον (*Od.* XI 540). La dimensione familiare che permea la realtà oltremondana si lega così, nell'Achille della *Nekyia*, alla dimensione tutta terrena e tutta eroica del κλέος e della τιμή. Venuto a conoscenza della fama che sulla terra circonda il figlio, l'anima di Achille abbandona quel sentimento di apatia dalla quale era stata caratterizzata fin dall'inizio del dialogo con Odisseo. La gioia dell'anima del Pelide è tanto più grande in quanto essa diviene consapevole del fatto che quei medesimi ideali eroici perseguiti in vita non sono andati perduti ma sono stati fatti propri e portati avanti nel miglior modo anche dal figlio, in una continuità tra mondo dei vivi e mondo dei defunti che la morte non è stata in grado di spezzare<sup>30</sup>. Sebbene gli eventi del mondo degli uomini, anche quelli lieti, non possano in alcun modo modificare la condizione dei defunti, condizione che nei poemi omerici è data per definitiva<sup>31</sup>, un certo rapporto tra l' 'al-di-qua' e l' 'al-di-là' può nondimeno esistere, nella forma ad esempio di una permanenza di valori – quali il κλέος e la τιμή – che le anime degli eroi continuano a percepire come propri anche nell'Ade.

L'Ade dei poemi omerici si configura dunque quale spazio per l'esplorazione dei sentimenti e della sfera personale, in una rifunzionalizzazione dei tradizionali valori guerrieri che tiene conto dell'eccezionalità di un'ambientazione, l'oltretomba, in cui ogni categoria umana viene riletta alla luce della prospettiva *post mortem*. Lo spazio geografico dell'Ade diviene così, nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, spazio letterario per un ripensamento dei valori tipici della condizione eroica attraverso una

<sup>30</sup> G.A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 194.

<sup>31</sup> Il carattere definitivo della permanenza nell'Ade per la quasi totalità delle anime distingue nettamente la rappresentazione escatologica di Omero da quella della tradizione letteraria successiva. Soprattutto per influenza della tradizione orfica i Greci maturano infatti progressivamente una concezione più elaborata per l'oltretomba che prevede premi e condanne a seconda del comportamento tenuto in vita. Per una panoramica delle varie concezioni dell'aldilà nella religione e nella tradizione letteraria greca vd. ora a D. FABIANO, *Senza paradiso. Miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna 2019. Sull'escatologia nei poemi omerici si vd. ora G.A. GAZIS, *Beyond the Stream of the Ocean: Hades, the Aethiopians and the Homeric 'eschata'*, in *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*, a cura di H. MARLOW – K. POLLmann – H. VAN NOORDEN, London 2021, pp. 105-116.

poetica che anticipa toni propri della produzione lirica<sup>32</sup> ed esplora le potenzialità espressive insite nella rappresentazione dell'aldila<sup>33</sup>.

### 3. IL TEMA DELL'ADE: OSSERVAZIONI SULLA TECNICA NARRATIVA

Accanto alla funzione metapoetica occorre tener conto anche di un altro importante aspetto che caratterizza l'Ade nei poemi omerici, quello della componente diegetica. Si tratta in particolare di indagare, seppur nei limiti di qualche esempio significativo, le modalità di enunciazione e di progressione narrativa attraverso cui nell'*Iliade* e nell'*Odissea* si fa riferimento all'oltretomba. Sotto questo profilo è necessario osservare sia il rapporto che nei poemi omerici viene a instaurarsi tra vari 'segmenti oltremondani', ovvero lo svolgimento narrativo in un racconto più articolato sull'Ade, come nel caso della *Nekyia*, sia la caratterizzazione specifica di alcuni passi che, malgrado la loro brevità, risultano essere snodi narrativi di notevole efficacia.

Un passo che per la propria autonomia narrativa sul tema dell'oltretomba e per le proprie caratteristiche diegetiche risulta di particolare interesse è *Il. XXIII* 59-107, nel quale Omero narra la visita in sogno dell'anima di Patroclo ad Achille<sup>34</sup>. Ancora profondamente addolorato per la morte dell'amico, Achille viene rimproverato dall'anima di Patroclo per l'indolenza e il ritardo con cui il contingente greco sta apprestando le esequie per il defunto caduto in battaglia.

Per le sue particolari caratteristiche narratologiche è stato a ragione sottolineato che questo episodio in sé conchiuso, che vede il dialogo tra un vivo e l'anima di un defunto, si configura come una scena di sogno all'interno della quale sono presenti stilemi e motivi tipici di una catabasi<sup>35</sup>. A proposito di questo celebre episodio dell'*Iliade*, narrato da Omero con immagini di grande vividezza espressiva<sup>36</sup>, Gazis ha proposto la definizione di 'reverse *katabasis*'. Contrariamente, infatti, a ciò che accade in una catabasi, in cui è prevista la discesa di un vivo nell'Ade, in questo caso il viaggio viene compiuto dall'anima di un defunto che

<sup>32</sup> G. A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 14.

<sup>33</sup> Sulla rappresentazione dello spazio in Omero si vd. almeno T. M. ANDERSSON, *Early Epic Scenery. Homer, Virgil and the Medieval Legacy*, Ithaca-London 1976, pp. 15-52; I. J. F. DE JONG, *Homer*, in *Space in Ancient Greek Literature*, a cura di I. J. DE JONG, Leiden-Boston 2012, pp. 21-38; D. LATEINER, *Homer's social-psychological spaces and places*, in *Geography, topography, landscape: configurations of Space in Greek and Roman Epic*, a cura di M. SKEMPSIS – I. ZIOGAS, Berlin-Boston 2014, pp. 63-94.

<sup>34</sup> Per un esame approfondito di questo passo vd. G. A. GAZIS, *Homer*, cit., pp. 47-75.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 48-49.

<sup>36</sup> Ivi, p. 65.

giunge nel mondo dei vivi. Sebbene sia in generale chiaro il significato dell'espres-sione 'reverse *katabasis*', è tuttavia difficile concordare con questa interpretazione del passo iliadico. È infatti tutt'altro che semplice definire senza ambiguità che cosa sia una catabasi e identificarne le peculiari modalità e strutture narrative. Secondo alcuni studiosi si collocano nell'alveo della catabasi<sup>37</sup> tutta una serie di passi della tradizione letteraria antica, non solo greca, anche molto diversi tra loro, come le discese di eroi nell'aldilà e i racconti escatologici, la cui presenza è ben documentata in epoche differenti e in differenti generi letterari<sup>38</sup>. Una parte minoritaria della critica ha infatti genericamente esteso il nome di catabasi a qualunque narrazione o passo della tradizione letteraria antica che abbia come oggetto l'oltretomba<sup>39</sup>. A titolo di esempio, secondo questa interpretazione possono essere considerate delle catabasi il viaggio di Odisseo nella *Nekyia*, la ricca escatologia proposta dalle lamine orfiche, il proemio di Parmenide (28DK B1 = 19 D4 Laks-Most) e il mito di Er nella *Repubblica* (614b2-621c7)<sup>40</sup>.

Seguendo l'interpretazione di Bernabé<sup>41</sup>, che integra alcune riflessioni di Calvo Martínez sulla discesa all'Ade nell'*epos* arcaico<sup>42</sup> ed evidenzia le peculiarità narra-

<sup>37</sup> Per una sintesi delle proposte vd. A. BERNABÉ, *What is a Katábasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East*, «LEC» 83 (2015), pp. 15-34. In particolare, secondo lo studioso la catabasi si profila come *a literary theme* e *a specific type of narrative* (p. 31) caratterizzati da elementi ben definiti. Meno condivisibile appare invece l'interpretazione per la quale la catabasi debba essere considerata un vero e proprio sottogenere letterario: per quest'ultima visione critica si vd. ad esempio il recente lavoro di M. SCHERER-R. FALCONER (eds.), *A Quest for Remembrance. The Underworld in Classical and Modern Literature*, London 2019, che affronta il tema in una prospettiva comparatistica.

<sup>38</sup> Sulla catabasi nella tradizione letteraria e religiosa antica, vd. in generale i volumi di P. BONNECHÈRE - G. CURSARU (édd.), *Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne*, I, «LEC» 83 (2015); II, «CEA» 53 (2016).

<sup>39</sup> Su questi aspetti vd. M. GANSCHINIEZ, s.v. 'Katabasis', in *RE* 10.2 (1919), coll. 2359-2449 e A. BERNABÉ, *What is a Katábasis?*, cit.

<sup>40</sup> Sulle cosiddette lamine orfiche vd. L. BATTEZZATO, *Le vie dell'Ade e le vie di Parmenide. Filologia, filosofia e presenze femminili nelle lamine d'oro 'orfiche'*, «SemRom» 8 (2005), 67-99; A. BERNABÉ - A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston 2008; F. FERRARI, *Per leggere le lamine misteriche*, «Prometheus» 34 (2008), pp. 1-26, 97-112. Il proemio del περὶ φύσεος di Parmenide è interpretato come una catabasi dalla maggior parte della critica: vd. W. BURKERT, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, «Phronesis» 14 (1969), pp. 1-30; J. OWENS, *Knowledge and Katabasis in Parmenides*, «The Monist» 62 (1979), pp. 15-29; M.M. SASSI, *Parmenide al bivio. Per un'interpretazione del proemio*, «PP» 43 (1988), pp. 383-396; G. CERRI, *Cosmologia dell'Ade*, cit., p. 458. Sul mito di Er nella *Repubblica* vd. di recente F. CASADESÚS BORDOY, *The Myth of Er: between Homer and Orpheus*, «LEC» 83 (2015), pp. 299-311.

<sup>41</sup> A. BERNABÉ, *What is a Katábasis?*, cit.

<sup>42</sup> J. L. CALVO MARTÍNEZ, *The Katábasis of the Hero*, in *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, a cura di V. PIRENNE - DELFORGE - E. SUAREZ DE LA TORRE, Liège 2000, pp. 67-78.

tologiche di una catabasi, è tuttavia necessario proporre una definizione più precisa per questa tipologia di narrazione. Nello specifico, Bernabé e Calvo Martínez sottolineano che una catabasi è il racconto della discesa nell'oltretomba e del successivo ritorno sulla terra compiuti da un vivo, sia egli un eroe, una divinità o un semidio. In questa prospettiva è possibile, ad esempio, far rientrare nel novero delle catabasi l'avventura nell'Ade compiuta da Eracle, il quale giunge nell'oltretomba per catturare Cerbero<sup>43</sup>, o il rocambolesco e fallimentare viaggio di Teseo e di Piritoo, scesi nell'oltretomba allo scopo di rapire Persefone<sup>44</sup>. In particolare, per gli eroi dell'*epos* occorre evidenziare che la discesa nell'oltretomba, l'impresa più eccezionale per un essere umano, costituisce il punto più qualificante della loro biografia eroica<sup>45</sup>.

In quanto limitata al viaggio nell'aldilà da parte di un eroe ancora in vita, che a volte – come nel caso della *Nekyia* – coincide anche con il narratore, è perciò più corretto ritenere che l'episodio del XXIII libro dell'*Iliade* non si lasci definire come una catabasi, sia pure ‘reverse’. La definizione proposta da Gazis non può infatti essere accettata se si tiene conto del fatto che a visitare Achille in sogno non è un personaggio ancora in vita tornato con successo dall'Ade bensì l'anima di un defunto, quella di Patroclo, che si trattiene per un breve periodo di tempo

<sup>43</sup> La discesa nell'Ade di Eracle è ricordata già da Omero in *Il.* VIII 366-369 e in *Od.* XI 623-626, su cui vd. L. SBARDELLA, *Tracce di un epos di Eracle nei poemi omerici*, «SMEA» 35 (1994), pp. 145-162 (qui, p. 159). Secondo P. VON DER MÜHLL, *s.v.* ‘Odyssee’, in *RE Supp.* 7 (1940), coll. 696-768 (col. 727) e R. MERKELBACH, *Untersuchungen zur Odyssee*, Munich 1969<sup>2</sup>, p. 190 il racconto della discesa di Eracle agli inferi aveva già prima di Omero la forma di una vera e propria *katabasis*, dunque di un poema epico a sé stante che nello specifico narrava questa avventura dell'eroe. Diversa è la posizione di A. HEUBECK, *Omero. Odissea*, cit., p. 306, il quale ritiene che la catabasi facesse invece parte di un precedente e più compiuto *epos* su Eracle. Su questi argomenti vd. anche H. LLOYD-JONES, *Heracles at Eleusis*: P.Oxy. 2622 et P.S.I. 1391, «Maia» 19 (1967), pp. 206-229 [= IDEM, *Greek Epic, Lyric and Tragedy The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones*, II, Oxford 1990, pp. 167-187]; O. TSAGARAKIS, *Studies*, cit., pp. 26-27 e 100-102.

<sup>44</sup> Sulla fallimentare catabasi di Teseo e Piritoo nell'Ade cf., tra le tante testimonianze letterarie, *Minyas fr. 7* Bernabé = *7 dubium* West = *6 dubium* Tsagalis, su cui ora M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, *Theseus' and Piritheus' Catabasis in P.Ibscher col. 1 (Hes. fr. 280 Merkelbach-West = Minyas fr. 7 Bernabé)*, in *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology*, Warsaw, 29 July-3 August, 2013, I, a cura di T. DERDA - A. ŁAJTAR - J. URBANIK, Warsaw 2016, pp. 37-51; S. CUTULI, *Sup. P.Ibscher S.N. (= P.Berol. 18122). Note di lettura e ipotesi di ricostruzione dei vv. 1-6*, «APF» 64 (2018), pp. 1-12; C. TSAGALIS, *Early Greek Epic Fragments I, Antiquarian and Genealogical Epic*, Berlin-Boston 2017, pp. 331-351. Per un'analisi delle differenti varianti sul mito della discesa nell'oltretomba di Teseo e Piritoo, vd. J. BREMMER, *Theseus' and Peirithoos' Descent into the Underworld*, «LEC» 83 (2015), pp. 35-49; S. DOVA, *Theseus, Peirithoos, and the poetics of a failed katabasis*, «LEC» 83 (2015), pp. 51-69.

<sup>45</sup> Su questo vd. A. HEUBECK, *Omero. Odissea*, cit., p. 260 e A. BERNABÉ, *What is a Katábasis?*, cit., p. 31.

sulla terra per dialogare con il figlio di Peleo. Per questi motivi, in riferimento all'episodio del XXIII libro dell'*Iliade* sarebbe dunque preferibile non impiegare la definizione di catabasi ma parlare, più in generale, della visita sulla terra dell'anima di un defunto che proviene da un oltretomba posto nelle regioni ipogee o agli estremi confini del disco terrestre<sup>46</sup>.

Oltre che dal punto di vista delle potenzialità narrative dell'Ade in Omero, l'episodio del sogno di Achille nel XXIII dell'*Iliade* riveste una notevole importanza anche sotto l'aspetto della concezione geografico-cosmologica, e più in generale spaziale, dell'oltretomba nei poemi omerici. Nella prima parte del dialogo con Achille l'anima di Patroclo offre infatti una breve descrizione topografica dell'entrata dell'Ade (*Il.* XXIII 71-74). L'anima di Patroclo racconta che presso l'ingresso dell'oltretomba scorre un fiume, forse da identificare con lo Stige o con l'Acheronte, che separa il mondo dei vivi da quello dei morti<sup>47</sup>. Si tratta di un aspetto interessante dal momento che, a differenza di quanto accade nell'*Odissea*, nell'*Iliade* le descrizioni geo-topografiche dell'Ade sono poco numerose e solo abbozzate: un elemento che testimonia forse quel minor interesse nell'*Iliade* per l'avventuroso, l'esotico e il misterioso, che Rohde individuava invece quale punto di partenza per la descrizione dell'Ade nell'*Odissea* e in specie nella *Nekyia*<sup>48</sup>. È infatti l'*Odissea* che «brings us face to face with the land of the dead»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Come di consueto nei poemi omerici, anche nell'episodio del dialogo tra Achille e l'anima di Patroclo vi è una continua oscillazione tra le due collocazioni dell'Ade, quella sotterranea e quella nell'estremo occidente. Al v. 51 Achille fa riferimento al fatto che una volta compiute le esequie l'anima di Patroclo potrà finalmente scendere ὑπὸ ζόφον ἡρόεντα, un'espressione che può alludere tanto all'oscurità delle regioni sotterranee quanto a quella delle zone occidentali del cosmo. Nelle prime parole dell'anima di Patroclo (vv. 62-76), relative alla topografia oltremondana, non vi è alcun riferimento specifico alla collocazione dell'Ade. Occorre tuttavia segnalare che al v. 100, al termine del dialogo tra l'anima di Patroclo e Achille, Omero narra del ritorno della ψυχή sotto la superficie della terra, κατὰ χθονός.

<sup>47</sup> Cf. ΣΤ ad *Il.* XXIII 71b e Porph. 377F Smith, su cui E. ROHDE, *Psyche*, cit., p. 53 n. 67. Per altri studiosi, questo ποταμός è invece lo Stige, il fiume dell'oltretomba più attestato nell'*Iliade* e nell'*Odissea* (e.g. *Il.* VIII 369 e *Od.* V 585): N.J. RICHARDSON, *The Iliad: A Commentary*, VI, Cambridge 1993, p. 173; C. SOURVINOU-INWOOD, "Reading", cit., p. 61; G. CERRI – A. GOSTOLI, *Omero, Iliade*, Milano 1999, p. 1152; F. FERRARI, *Omero, Iliade*, Milano 2018, p. 1077 e A. CAPRA – A. DEBIASI – G.A. GAZIS – C. NOBILI, *New Trends in Homeric Scholarship. Homer's Name, Underworld and Lyric Voice*, «AOQU. Forme e modi dell'epica» 1 (2020), pp. 9-101 (qui p. 50). Secondo W. LEAF, *The Iliad*, II, London 1902<sup>2</sup>, 476 è possibile che il fiume di cui parla Patroclo sia Oceano. Quest'ultima ipotesi è tuttavia certamente da escludersi, dal momento che in Omero Oceano non è mai il confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Su questo passo del XXIII dell'*Iliade* in generale vd. L. G. POCOCK, *On Iliad XXIII 71-76*, «PACA» 8 (1965), pp. 22-27.

<sup>48</sup> E. ROHDE, *Psyche*, cit., pp. 52-53.

<sup>49</sup> A. CAPRA – A. DEBIASI – G. A. GAZIS – C. NOBILI, *New Trends in Homeric Scholarship*, cit., p. 51.

In merito al rapporto tra quelli che si possono intendere come ‘segmenti oltremondani’, ovvero alla relazione tra vari micro-episodi in un’architettura narrativa più complessa che abbia per oggetto l’oltretomba, è possibile inoltre fare riferimento ad alcune sezioni della *Nekyia*. Come è stato più volte sottolineato nel dibattito critico, per la propria autonomia narrativa sull’Ade in un quadro per lo più coerente al suo interno<sup>50</sup> l’XI libro dell’*Odissea* si configura qual principale soggetto di analisi sull’oltretomba nei poemi omerici.

Tra le varie sezioni che compongono il vivido quadro oltremondano della visita di Odisseo alle porte dell’Ade, il cosiddetto ‘Catalogo delle eroine’ (*Od.* XI 225-330) offre una sezione narrativa tra le più importanti all’interno della *Nekyia*. In linea generale è possibile evidenziare il rapporto tra la prospettiva femminile della sezione – il racconto su alcune delle più celebri eroine del passato epico – e il ruolo di Odisseo quale narratore della realtà oltremondana. Svolgendo in qualche modo anche il ruolo di poeta genealogico<sup>51</sup>, nell’episodio della *Nekyia* Odisseo presenta la biografia di alcune donne illustri dell’*epos*, le cui anime scorge all’interno dell’Ade, evidenziando gli eventi lieti e le sciagure della loro vita. Proseguendo in un tipo di caratterizzazione della sensibilità femminile evidente già nell’episodio di Anticlea (XI 152-224), nel ‘Catalogo delle eroine’ viene sottolineato il ruolo di donna, di sposa e soprattutto di madre ricoperto da alcune delle eroine della tradizione epica. Significativa è ad esempio la figura di Epicaste, la quale non a caso viene presentata da Odisseo come madre di Edipo (XI 271) per evidenziare il legame biologico violato nell’incesto; oppure, ancora, la figura della περικαλλῆς Clori, moglie di Neleo e madre di Nestore (XI 281-286).

A rivelarsi significativo appare il legame tra il ‘Catalogo delle eroine’ con altre sezioni narrative della *Nekyia*: il dialogo con l’anima di Anticlea (*Od.* XI 152-224) e l’intervento di Arete all’inizio del cosiddetto ‘Intermezzo’ (*Od.* XI 335-341). Proprio in relazione al rapporto tra il ‘Catalogo delle eroine’ e la figura della

<sup>50</sup> Sull’interpretazione unitaria della *Nekyia*, vd. M.H.A.L.H. VAN DER VALK, *Beiträge zur Nekyia*, Kampen 1935; W. BÜCHNER, *Probleme*, cit.; H. ERBSE, *Beiträge zum Verständnis der Odyssee*, Berlin 1972, pp. 23-33; H. EISENBERGER, *Studien*, cit., pp. 164-191. In particolare, A. HEUBECK, *Omero. Odissea*, cit., p. 261, sottolinea che «le commessure e le crepe, le incongruenze e le discontinuità nel contenuto e nella forma, rivelate dai critici, non rimandano ad uno sviluppo in cui avrebbero avuto mano più poeti, redattori ed interpolatori. Osservando nel suo insieme l’intero episodio, si è portati piuttosto a considerare la maestria con cui sono fusi e ordinati in una grande concezione poetica gli eterogenei elementi di culto, religione, favola e leggenda». Per posizioni di differente orientamento, vd. ad esempio F. FOCKE, *Die Odyssee*, Stuttgart-Berlin 1943, pp. 119-247; D.L. PAGE, *The Homeric Odyssey*, Oxford 1955, pp. 21-51; R. MERKELBACH, *Untersuchungen*, cit., pp. 185-191, 209-230.

<sup>51</sup> Su questo aspetto vd. in generale G. W. MOST, *Il poeta nell’Ade*, cit.

regina dei Feaci è possibile condividere l'interpretazione di Doherty<sup>52</sup>, secondo cui il 'Catalogo' può essere considerato un tentativo ben riuscito da parte di Odisseo di soddisfare e allo stesso di lusingare Arete tramite il racconto su alcune eroine dell'*epos*<sup>53</sup>. Sempre sotto il profilo narrativo è stato spesso messo in luce il rapporto tra il 'Catalogo delle eroine' nell'XI libro dell'*Odissea* e il *Catalogo delle Donne* di Esiodo<sup>54</sup>. La principale differenza tra la sezione della *Nekyia* e il *Catalogo delle Donne* è stata rintracciata nel fatto che in quest'ultimo le storie delle eroine del passato sono presentate da un narratore in terza persona<sup>55</sup>. Nella *Nekyia*, invece, il narratore del 'Catalogo', Odisseo, vive e racconta in prima persona l'incontro con le anime delle donne. In questa direzione non è peraltro da sottovalutare il fatto che la *Ich-Erzählung* svolta da Odisseo negli *ἀπόλογοι* abbia importanti conseguenze sullo stile marcatamente soggettivo del lungo racconto alla corte di Alcinoo<sup>56</sup>. Dal momento che le «first-person narratives are in their nature emotional and coloured», il coinvolgimento del narratore in ciò che racconta «precludes a neutral style of presentation»<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> L.E. DOHERTY, *The internal and implied audiences in Odyssey 11*, «Arethusa» 24 (1991), pp. 145-176 (in particolare, pp. 147-149.)

<sup>53</sup> Su questo si vd. anche G. A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 126.

<sup>54</sup> Vd. per esempio M. D. NORTHRUP, *Homer's catalogue of women*, «Ramus» 9 (1980), pp. 150-159; S. LARSON, *Boiotia, Athens, the Peisistratids, and the Odyssey's catalogue of heroines*, «GRBS» 41 (2000), pp. 193-222; O. TSAGARAKIS, *Studies*, cit., pp. 71-89; I. C. RUTHERFORD, *The Catalogue of Women within the Greek Epic Tradition: allusion, intertextuality and traditional referentiality*, in *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, a cura di Ø. ANDERSEN – D. HAUG, Cambridge 2011, pp. 152-168. Per le differenze tra il 'Catalogo delle eroine' nella *Nekyia* e il *Catalogo delle Donne*, vd. I.C. RUTHERFORD, *Formulas, voice, and death in Echoe-poetry, the Hesiodic Γυναικῶν κατάλογος, and the Odyssean Νεκύια*, in *Matrices of genre: authors, canons, and society*, a cura di M. DEPEW – D.D. OBBINK, Cambridge (MA) 2000, pp. 81-96.

<sup>55</sup> G.A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 129.

<sup>56</sup> Su questo vd. W. SUERBAUM, *Die Ich-Erzählungen des Odysseus*, «Poetica» 2 (1968), pp. 150-177; I.J.F. DE JONG, *The Subjective Style in Odysseus' Wanderings*, «CQ» 42 (1992), pp. 1-11.

<sup>57</sup> I.J.F. DE JONG, *The Subjective Style*, cit., p. 10. Com'è stato notato da I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Von Mythos zum Logos? Hadesfahrten und Jenseitsreisen bei den Griechen*, in *Unterwelten. Modelle und Transformationen*, a cura di J. HAMM – J. ROBERT, Wurzburg 2014, pp. 31-58 (qui pp. 48-49), la figura di Odisseo quale narratore in prima persona di quanto ha sperimentato nell'Ade sarà il modello per molte delle successive narrazioni sull'oltretomba che costellano l'intera produzione letteraria dei Greci e in particolar modo l'epica arcaica. Si pensi a titolo di esempio al dialogo nell'Ade tra l'anima di Meleagro e gli eroi Teseo e Piritoo conservato nel *P. Ibsch. S.N.*, dialogo che come hanno ipotizzato anche gli studi più recenti era parte del poema epico tardo-archaico *Minyas* (fr. 7 Bernabé = 7 *dubium* West = 6 *dubium* Tsagalis). Nella prima colonna del frammento papiraceo si viene a conoscenza dei motivi della discesa nell'Ade compiuta dai due eroi con un racconto narrato da Teseo in forma autodiegetica: un racconto ricco di stilemi e di richiami testuali e inerenti alla struttura narrativa, il cui modello è senza dubbio la *Nekyia*.

Ritornando nello specifico al ‘Catalogo delle eroine’, la caratterizzazione di Odisseo quale narratore autodiegetico permette dunque, da un lato, il rafforzamento della figura di Odisseo quale narratore di quanto ha visto<sup>58</sup> dalla sua posizione all’ingresso dell’oltretomba; dall’altro, l’apertura in prospettiva verso il prosieguo dell’XI libro, prima con l’‘Intermezzo’ e quindi con l’altro grande affresco sull’*epos* arcaico, il ‘Catalogo degli eroi’.

Di grande rilievo per la comprensione della funzione narrativa nell’Ade nei poemi omerici – e in particolar modo nell’XI libro dell’*Odissea* – si rivelano essere anche il cosiddetto ‘Intermezzo’ (*Od.* XI 327-384), la breve sezione della *Nekyia* che fa da ponte tra la prima parte del libro, più composita nel contenuto<sup>59</sup>, e la seconda parte, dedicata al grande affresco del ‘Catalogo degli eroi’. Per quanto riguarda l’‘Intermezzo’<sup>60</sup>, dal punto di vista degli snodi diegetici nel racconto di Odisseo sulla visita all’Ade, è interessante porre attenzione alla caratterizzazione di Arete e di Alcinoo. Viene infatti evidenziato con particolare efficacia il *feedback* positivo della coppia regnante di Scheria nei confronti del racconto del viaggio all’Ade narrato da Odisseo. È soprattutto Alcinoo a mostrare di aver molto apprezzato la narrazione dell’eroe di Itaca. Il sovrano di Scheria loda l’eleganza compositiva (μορφὴ ἐπέων), l’accortezza di mente (φρένες ἐσθλαῖ) e l’abilità artistica (ἐπισταμένως), pari a quelle di un aedo, che Odisseo ha dimostrato nel corso della sua narrazione (*Od.* XI 366-367). Se di certo è importante «the comparison to a bard», il quale suggerisce la veridicità del racconto di Odisseo<sup>61</sup>, tra la figura dell’aedo e quella di Odisseo vi è tuttavia una differenza sostanziale. Diversamente da quanto sostiene Wyatt, per il quale l’identificazione tra Odisseo e la figura dell’aedo di professione è totale<sup>62</sup>, appare necessario sottolineare una differenza tra le due figure, in quanto, mentre «the bard is inspired by the Muse», Odisseo invece

<sup>58</sup> Nella *Nekyia*, in corrispondenza della narrazione di Odisseo, si impiega infatti diffusamente il verbo ὄραω per introdurre la presentazione delle anime da lui incontrate alle porte dell’Ade: su questo aspetto vd. G.A. GAZIS, *Odyssey 11*, cit.

<sup>59</sup> Prima dell’‘Intermezzo’ è possibile suddividere la *Nekyia* in sezioni che, seppur certamente collegate tra loro, hanno tuttavia contenuti molto differenti. In particolare, è possibile rintracciare, nell’ordine: il racconto del viaggio e dell’arrivo di Odisseo alle porte dell’Ade (vv. 1-22); la preparazione e l’esecuzione del rito necromantico (vv. 23-50); l’incontro con l’anima di Elpenore (vv. 51-83); l’incontro con l’anima di Tiresia (vv. 84-151); l’incontro con l’anima di Anticlea (vv. 152-224); il ‘Catalogo delle eroine’ (vv. 225-330).

<sup>60</sup> Com’è noto, si tratta di una sezione della *Nekyia* che nel dibattito critico è stata spesso considerata interpolata. Sulla questione vd. in generale R. MERKELBACH, *Untersuchungen*, cit., p. 190; H. EISENBERGER, *Studien*, cit., pp. 178-181; W.F. WYATT, *The Intermezzo of Odyssey 11 and the poets Homer and Odysseus*, «SMEA» 27 (1989), pp. 235-253.

<sup>61</sup> G.A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 163.

<sup>62</sup> W.F. WYATT, *The Intermezzo of Odyssey 11*, cit.

«relies on his own personal experience and relates what he has seen and heard»<sup>63</sup>. Più che un aedo di professione, nel corso della *Nekyia* – in particolare nel ‘Catalogo delle eroine’ e nel successivo ‘Catalogo degli eroi’<sup>64</sup> – Odisseo deve essere considerato come un narratore simile a un aedo, della cui figura condivide in pieno alcune caratteristiche e abilità, sintetizzate da Alcinoo nella triade μορφὴ ἐπέων, φρένες ἐσθλαί εἰπισταμένως<sup>65</sup>.

Sotto il profilo narratologico le reazioni di Alcinoo e di Arete evidenziano dunque il ruolo dell’‘Intermezzo’ all’interno della diegesi oltremondana della *Nekyia*: una pausa nel racconto sull’aldilà di cui Odisseo si serve da un lato per ottenere un *feedback* positivo da parte della coppia regnante di Scheria, dall’altro, per far riconoscere il carattere di verità – evidenziato da Alcinoo con la comparazione tra Odisseo e la figura dell’aedo – anche al resto della narrazione. Così come per il ‘Catalogo delle eroine’, anche nell’‘Intermezzo’ è perciò possibile riconoscere l’efficacia narrativa del racconto di Odisseo, con la sottolineatura del carattere di verità sia di quanto l’eroe ha sin qui narrato, sia di ciò che ancora resta da raccontare sul viaggio alle porte dell’Ade.

Di notevole importanza per la comprensione delle modalità diegetiche nel racconto dell’Ade della *Nekyia* si rivela anche la sezione finale dell’XI libro dell’*Odissea*, il cosiddetto ‘Catalogo degli eroi’ (*Od.* XI 377-631). In questa ampia sezione della *Nekyia* Odisseo rievoca l’incontro con un altro gruppo di anime, appartenenti a figure eroiche maschili. In questa categoria di anime rientrano alcuni tra i più valenti compagni nella guerra di Troia, come Agamennone, Achille e Aiace (*Od.* XI 385-567), i quali rappresentano anche il gruppo di anime più ‘recenti’, in quanto appartenenti alla medesima generazione di Odisseo<sup>66</sup>. Seguono poi, nel catalogo fornito da Odisseo, la figura di Minosse e quella dei penitenti dell’oltretomba, Orione, Tizio, Tantalo e Sisifo (*Od.* XI 568-600). Chiude infine il ‘Catalogo’ il gruppo formato dalle anime di Eracle, di Teseo e di Piritoo (*Od.* XI 601-631), eroi appartenenti a generazioni precedenti a quella di Odisseo<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> G. A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 163.

<sup>64</sup> Su questo vd. anche B. SAMMONS, *The Art and the Rhetoric of the Homeric Catalogue*, Oxford-New York 2010, p. 92.

<sup>65</sup> Su questi aspetti e sulle differenze tra Odisseo e la figura dell’aedo di professione, vd. G. CERRI, *Odisseo, l’eroe che narra se stesso*, «AION (filol.)» 25 (2003), pp. 11-28 e A. ERCOLANI, *Omero*, Roma 2006, p. 132. Sulle caratteristiche dell’aedo nei poemi omerici rimangono fondamentali le considerazioni di G. LANATA, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963 (rist. Roma 2021), pp. 13-17.

<sup>66</sup> Sulla condizione di Achille nell’Ade, vd. in particolare A. T. EDWARDS, *Achilles*, cit.

<sup>67</sup> Per varie ragioni la sezione dei penitenti dell’Ade e quella degli eroi del passato ancestrale (vv. 568-627) è stata da molti considerata interpolata da studiosi di orientamento analitico. È stato in particolar modo sottolineato che l’idea di una penitenza nell’oltretomba non trova altre

Dal punto di vista narrativo è importante sottolineare la struttura anulare del ‘Catalogo degli eroi’, all’interno della quale è chiaro il ruolo della sezione di Minosse e dei penitenti dell’Ade. Questo segmento fa infatti da ponte tra i due micro-cataloghi più propriamente eroici, quello dei combattenti greci direttamente legati alla biografia di Odisseo e quelli appartenenti al lontano passato eroico. Nella proficua dialettica tra modalità narrative e funzione metapoetica dell’Ade omerico, il ‘Catalogo degli eroi’ offre l’opportunità di osservare le modalità con le quali gli eroi mettono a confronto la loro passata esistenza sulla terra e la loro attuale condizione di anime nell’oltretomba<sup>68</sup>. Come si è visto a proposito del dialogo tra Odisseo e l’anima di Achille, i tradizionali valori guerrieri assumono nel contesto dell’Ade una prospettiva che tiene conto anche della dimensione intima e familiare.

Ancora una volta, dunque, le varie dimensioni letterarie dell’Ade omerico – la funzione metapoetica, le modalità diegetiche e la componente geografico-spatiale – sono tra loro strettamente correlate in una costante osmosi che permea ogni riferimento all’oltretomba nell’*Iliade* e nell’*Odissea*.

#### 4. LA ‘FINE DEL MONDO’: LA COMPONENTE SPAZIALE DELL’ADE TRA GEOGRAFIA, COSMOLOGIA E TOPOGRAFIA

La funzione metapoetica e le modalità diegetiche dell’Ade nei poemi omerici si legano strettamente ad una terza dimensione centrale nelle descrizioni del mondo dei morti offerte nell’*Iliade* e nell’*Odissea*: la componente geografico-cosmologica o, più in generale, la componente di tipo spaziale.

Prima ancora di essere un laboratorio privilegiato per l’ampliamento dei confini del genere epico e per l’espressione di particolarità modalità diegetiche, l’Ade è infatti un luogo fondamentale della geografia poetica di Omero, di quella «geografia interna all’*epos*» nella quale si muovono personaggi e vicende dei poemi<sup>69</sup>.

occorrenze nei poemi omerici e sembra risentire di credenze e concezioni religiose più tarde: vd. ad es. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Untersuchungen*, cit., pp. 199-226; E. SCHWARTZ, *Die Odyssee*, München 1924, p. 319; R. MERKELBACH, *Untersuchungen*, cit., p. 177 e 189. D’altro canto, le posizioni di carattere unitario hanno invece posto attenzione alla struttura narrativa della *Nekyia*, nella quale la sezione dei penitenti appare strettamente legata e in coerenza con quanto Odisseo ha sin qui narrato sull’Ade, sia dal punto di vista dei richiami testuali che dal punto di vista della generale concezione dell’oltretomba. Per una sintesi della questione, si vd. H. EINSE-BERGER, *Studien*, cit., pp. 83-91 e A. HEUBECK, *Omero. Odissea*, cit., pp. 302-303.

<sup>68</sup> G.A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 167.

<sup>69</sup> Vd. R. NICOLAI, *I veleni*, cit., pp. 468-469.

Insieme alla terra e al cielo, l'Ade è una delle tre parti in cui è suddiviso il cosmo in Omero. Testimonianza di questa concezione cosmologica è ad esempio offerta dall'icastico *Weltbild* presentato da Posidone in *Il. XV* 184-199:

Tὴν δὲ μέγ' ὄχθησας προσέφη κλυτὸς ἐννοσίγαιος:  
“ὦ πόποι ἡ δὲ ἀγαθός περ ἐών ύπεροπλον ἔειπεν

εἴ μ' ὄμοτιμον ἔοντα βίη ἀέκοντα καθέξει.

τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο 'Ρέα  
Ζεὺς καὶ ἔγω, τρίτατος δ' Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσων.

τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἔκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς:  
ἥτοι ἔγων ἔλαχον πολιὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ

παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἡερόεντα,

Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εύρυν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλησι·  
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς "Ολυμπος."

*Allora colmo di sdegno le disse il nobile Ennosigeo:*

*"Ah, con arroganza ha parlato pur essendo forte,  
se vuole in questo modo sopraffare me, pari a lui in gloria.*

*Tre, infatti, sono i figli di Crono generati da Rea,*

*Zeus, io e terzo Ade signore delle regioni di sotterra.*

*E ogni cosa fu divisa in tre e ciascuno ne ebbe una parte:*

*a me toccò di vivere sempre nel mare canuto,*

*quando tirammo a sorte, mentre Ade ebbe la tenebra nebbiosa*

*e Zeus si prese il cielo tra le nuvole e l'etere;*

*la terra e l'alto Olimpo rimangono comuni a tutti.*" (trad. nostra)

Da questa immagine dell'XV libro dell'*Iliade*, la cui interpretazione non è peraltro univoca<sup>70</sup>, si ricava in particolare la concezione dell'Ade quale luogo isolato e remoto che ha tuttavia una collocazione ben definita all'interno del cosmo, agli estremi confini sotterranei della terra. A livello cosmologico questo passo dell'*Iliade* sembra infatti presupporre la concezione di una terra piatta, al medesimo livello della quale è posto il mare. Al di sopra della terra è collocato il cielo, laddove invece l'Ade è immaginato senza dubbio sotto la superficie terrestre. Questa forma

<sup>70</sup> Il passo presenta alcuni problemi testuali e di interpretazione. Per una sintesi della questione, vd. R. JANKO, *The Iliad: A Commentary*, IV (Books 13-16), Cambridge 1992, p. 247. Nello specifico, la principale difficoltà del passo riguarda l'interpretazione dell'espressione πάντα δέδασται del v. 189. L'affermazione di Posidone, secondo cui tutte le cose sono state divise in tre parti tra le tre divinità, sembra contraddirsi il fatto che la terra e l'Olimpo siano rimasti in comune tra Zeus, Posidone e Ade, secondo la visione espressa al v. 193.

della terra appare in contrasto con l'interpretazione della *σφαιροποιία* proposta da Cratete di Mallo, secondo il quale già Omero e gli altri poeti dell'epoca arcaica sarebbero stati a conoscenza della forma sferica della terra e dell'universo<sup>71</sup>.

È in generale possibile affermare che fin dai poemi omerici l'Ade è immaginato in due differenti parti del cosmo, le estremità occidentali del disco terrestre e le regioni ipogee. Si tratta di due concezioni che, come si è visto nel primo paragrafo del presente lavoro, fin dal XIX secolo hanno occupato uno spazio importante nel dibattito critico sull'Ade omerico<sup>72</sup>. Come ha ben argomentato Ballabriga, a ben vedere tuttavia queste due concezioni dell'Ade non sono tra loro incompatibili. Tanto la collocazione verticale quanto quella orizzontale condividono, infatti, una caratterizzazione di marginalità e di oscurità che le distingue dalle altre parti del cosmo di Omero<sup>73</sup>. In particolare, è tale condizione di marginalità a rendere in parte sovrapponibile la concezione 'orizzontale-occidentale' e quella 'verticale-sotterranea' dell'oltretomba in Omero, in quanto le regioni in cui è collocato l'Ade «si pongono al di là dell'ambito del conoscere dell'uomo»<sup>74</sup>: sono zone liminari in cui, nel più ampio panorama offerto dalla geografia dell'*epos*, l'ordinario convive con lo straordinario<sup>75</sup>. È tale collocazione che determina, in ultima analisi, la lontananza e la separazione dell'Ade dal mondo dei vivi<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> La storia del modello della *σφαιροποιία* è stata tracciata da J. METTE, *Sphairopoia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München 1936, pp. VIII-XX. Per quanto riguarda il modello della *σφαιροποιία* in Cratete di Mallo vd. più recentemente M. BROGGIATO, *Cratete di Mallo. I frammenti*, La Spezia 2001, pp. LI-LIII.

<sup>72</sup> Per una sintesi del dibattito critico sull'Ade nei poemi omerici tra il XIX e la prima metà del XX secolo, vd. G. ARRIGHETTI, *Cosmologia*, cit.

<sup>73</sup> A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare: L'Image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986, pp. 75-84. Vd. anche C. COUSIN, *Le monde des morts. Espaces et paysages de l'Au-delà dans l'imaginaire grec d'Homère à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris 2012, pp. 41-59 e G.P. VISCARDI, «*Erro lungo la casa dell'ampia porta di Hades*. Configurazioni mitiche dello spazio oltremondano nella rappresentazione greca: il cosmo di Hades come luogo della negoziazione di significati», «SMSR» 80 (2014), pp. 135-157 (qui p. 141). Più recentemente vd. anche D. FABIANO, *Senza paradiso*, cit., pp. 89-93, che parla di «due set di immagini, quello della morte-passaggio e quello della morte-viaggio»: secondo la studiosa nei poemi omerici fa infatti riferimento alla collocazione verticale dell'Ade quando si narra della morte di un eroe, mentre quando si focalizza sul tragitto verso l'oltretomba prevale la concezione orizzontale dell'Ade.

<sup>74</sup> V. DI BENEDETTO, *Omero*, cit., p. 597.

<sup>75</sup> R. NICOLAI, *I veleni*, cit., pp. 468-469. Simili considerazioni sono offerte anche da G. CERRI, *L'Oceano*, cit., pp. 30-31, il quale pone attenzione al ruolo del fiume Oceano quale limite geografico che separa parti del cosmo di cui l'uomo può avere esperienza da quelle che si pongono al di là della sua diretta conoscenza.

<sup>76</sup> Su questo vd. anche A. CAPRA – A. DEBIASI – G. A. GAZIS – C. NOBILI, *New Trends in Homeric Scholarship*, cit., p. 48.

Sotto il profilo della rappresentazione complessiva del paesaggio oltremondano, è possibile affermare che mentre l'*Iliade* offre immagini più vaghe sull'oltretomba e inerenti soprattutto alla posizione dell'Ade nel cosmo, come dimostra ad esempio *Il.* VIII 13-16, in cui Omero evidenzia il rapporto geografico tra l'Ade e il Tartaro<sup>77</sup>, nell'*Odissea* trovano invece più spazio le descrizioni topografiche e geografiche dell'Ade. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* l'Ade è per lo più descritto come un luogo spiacevole e ricco di umidità, un luogo posto agli estremi confini della terra odiato persino dagli dèi<sup>78</sup>. L'Ade è avvolto da una perenne tenebra nebbiosa, lo ζόφος ἡερόεις che sembra ricoprire ogni cosa nel mistero dell'oltretomba<sup>79</sup>. È peraltro un paesaggio caratteristico non solo dell'Ade in senso stretto ma anche dei luoghi ad esso immediatamente limitrofi, come il paese dei Cimmerii (*Od.* XI 15)<sup>80</sup>. La nebbia e l'oscurità delle regioni oltremondane, a cui pare alludere anche l'etimologia stessa del nome Ade<sup>81</sup>, contribuiscono a rendere l'oltretomba «uno spazio non-orientato, disorientante per chi vi entra e indifferenziato al suo interno»<sup>82</sup>. A prevalere nell'Ade omerico non sono tuttavia elementi di orrore e di carattere spaventoso, sui quali indulgerà invece spesso la successiva tradizione

<sup>77</sup> Nei poemi omerici l'Ade e il Tartaro sono due luoghi del cosmo ben distinti e separati, dal momento che il primo è il regno dei morti mentre il secondo è la prigione dei Titani: cf. *Il.* VIII 469-483.

<sup>78</sup> Cf. *Il.* XX 65.

<sup>79</sup> Cf. e.g. *Il.* XV 191 e *Od.* XI 57.

<sup>80</sup> Sullo ζόφος ἡερόεις che caratterizza l'oltretomba in Omero e che può alludere tanto a regioni ipogee quanto all'estremo occidente, vd. E. RISCH, *Zephyros*, «MH» 25 (1968), pp. 205-213 (in particolare, p. 213); G. B. PIGHI, *Zεφυρος. Ζόφος. Σάφω*, «RAIB» 64 (1975-1976), pp. 169-185; M.L. WEST, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Early Poetry and Myth*, Oxford 1999, p. 153; A. HEUBECK, *Omero. Odissea*, cit., p. 263 e 266. Più recentemente, su questa immagine dell'Ade in Omero, con particolare riferimento alla *Nekyia*, vd. M.-C. BEAULIEU, *Ulysse et l'Hadès brumeux: catabase et anabase dans l'Odyssée*, «LEC» 83 (2015), pp. 101-115.

<sup>81</sup> Il nome Ade è ricondotto all'aggettivo ἀἴδης, ‘invisibile’, nella paretimologia offerta da Platone (*Gorg.* 493b4-5 e *Phaed.* 80d6-7), sebbene nel *Cratilo* il personaggio di Socrate affermi che il nome Ade derivi ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ κολὰ εἰδέναι (*Crat.* 404b2-3). Su questi aspetti dell'etimologia offerta da Platone vd. J. ROEGER, *AIDOS KUNEH. Das Märchen von der Unsichtbarkeit in den homerischen Gedichten: eine sprachgeschichtlich-mythologische Untersuchung*, Graz 1924; P. WOHLFARHT, *L'etimologia del nome Hades nel Cratilo. Contributo allo studio della religione in Platone*, «RSF» 45 (1990), pp. 5-35; C. ENACHE, *Der unsichtbare Totengott. Platons Namendeutung des Hades in Phaidon (80d-81c) und im Kratylos (403a-404b)*, «RhM» 151 (2008), pp. 61-68. In realtà, come bene mette in luce G.A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 39, il mondo dei morti in Omero non è caratterizzato dall'invisibilità: basti pensare al fatto che Odisseo, nella *Nekyia*, è in grado di osservare le anime che vagano all'interno dell'Ade. A prevalere, nell'Ade di Omero, è piuttosto il suo carattere di estrema oscurità: cf. e.g. *Il.* XV 191 e *Od.* XI 57.

<sup>82</sup> D. FABIANO, *Senza paradiso*, cit., p. 122.

letteraria, specie in contesto comico<sup>83</sup>. A parte rare eccezioni, come la terribile testa della Gorgone che Odisseo teme possa essergli lanciata dietro da Persefone se si attarderà ulteriormente alle porte dell'Ade (*Od.* XI 633-635)<sup>84</sup>, dalle rappresentazioni mondane dell'*Iliade* e dell'*Odissea* sono, infatti, generalmente assentiti immagini grottesche e orride. Il mistero che avvolge l'oltretomba di Omero è piuttosto quello di «un'atmosfera onirica, analoga a quella che fa da sfondo ai timori infantili»<sup>85</sup>.

Tra i molti elementi che caratterizzano il paesaggio dell'Ade e delle regioni confinanti occorre ricordare almeno i celebri fiumi dell'oltretomba – Acheronte, Piriflegetonte, Stige e Cocito – menzionati da Circe nella *Vorbereitung* della *Nekyia* (*Od.* X 508-515)<sup>86</sup>, il prato di asfodeli (*Od.* XI 539, 574)<sup>87</sup> e le imponenti porte dell'oltretomba<sup>88</sup>. Si tratta di elementi dell'immaginario oltremondano che godranno di un fortunato *Nachleben* nelle successive rielaborazioni sul tema dell'aldilà<sup>89</sup>. Occorre inoltre prestare attenzione ad un'altra delle immagini di tipo geografico che più ricorrono in relazione all'oltretomba omerico, quella del fiume

<sup>83</sup> E. ROHDE, *Psyche*, cit., pp. 259-263.

<sup>84</sup> Su questi versi della *Nekyia* vd. in particolare A. KARANIKA, *The end of the Nekyia: Odysseus, Herakles, and the Gorgon in the Underworld*, «Arethusa» 44 (2011), pp. 1-27. Per un'interpretazione in chiave antropologica del personaggio della Gorgone nell'aldilà, vd. J.-P. VERNANT, *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris 1985 [trad. it. *La morte negli occhi. Figura dell'altro nell'antica Grecia*, Bologna 1987]; J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989, pp. 75-83 [= trad. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000]; D. FABIANO, *Senza paradiso*, cit., pp. 38-39.

<sup>85</sup> M.S. MIRTO, *La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*, Roma 2007, p. 20.

<sup>86</sup> P. VON DER MÜHLL, *Odissee*, cit., col. 723.

<sup>87</sup> Sull'Ade della *Nekyia* vd. in particolare C. COUSIN, *La situation géographique*, cit., pp. 28-39 e, più recentemente, J.B. BURGESS, *Localization*, cit. Sul prato di asfodeli in Omero, vd. in particolare anche S. REECE, *Homer's Asphodel Meadow*, «GRBS» 47 (2007), pp. 389-400.

<sup>88</sup> Sulle porte dell'Ade cf. e.g. *Il.* V 646, IX 312, *Od.* XIV 156. Esse sono una delle immagini che Omero utilizza in maniera più ricorrente sull'oltretomba: vd. E. VERMEULE, *Aspects of Death*, cit., p. 35 e O. TSAGARAKIS, *Studies*, cit., p. 34.

<sup>89</sup> Basti qui ricordare, tra i molti esempi che si potrebbero addurre, le vivide descrizioni dell'aldilà offerte nei miti escatologici di Platone, nei quali vengono riprese e riadattate immagini quali i fiumi dell'oltretomba, il personaggio di Minosse quale giudice delle anime e lo stesso prato di asfodeli: cf. Plat. *Gorg.* 523e6-524a7; *Phaed.* 112e4-113c8 (su cui si vd. ora M. TULLI, *Homer und Hesiod bei Platon: der Mythos im Phaidon*, in *Seelenreise und Katabasis. Einblicke ins Jenseits in antiker philosophischer Literatur*, a cura di I. MÄNNLEIN-ROBERT, Berlin-London 2021, pp. 177-194); *Resp.* 614e2. Già E. ROHDE, *Psyche*, cit., pp. 261-262 notava il fatto che seppur abbozzato nelle sue caratteristiche topografiche l'Ade omerico diviene infatti molto presto il modello imprescindibile per tutte le successive rielaborazioni, non solo letterarie ma anche iconografiche, sull'oltretomba nel mondo greco. Su questi aspetti vd. anche I. MÄNNLEIN-ROBERT (a cura di), *Seelenreise und Katabasis*, cit.

Oceano, il disco d'acqua circolare che abbraccia la terra e che si configura quale abisso cosmico<sup>90</sup>. A titolo di esempio, è possibile fare riferimento al ruolo svolto dal fiume Oceano nel percorso che porta Odisseo alle soglie dell'oltretomba. Secondo le indicazioni di Circe (*Od.* X 508-515), Odisseo deve giungere ai πείρατα 'Ωκεανοῦ, gli estremi confini di questo disco d'acqua<sup>91</sup>, presso i quali dovrà ormeggiare la nave per raggiungere a piedi l'ingresso dell'Ade. L'importanza del fiume Oceano in relazione alla geografia dell'Ade è tanto più significativa se si pensa che, come si è visto a proposito della visita dell'anima di Patroclo ad Achille nel XXIII dell'*Iliade*, è proprio un fiume il *limen* geografico che separa il mondo dei vivi e l'Ade<sup>92</sup>. Significativa è dunque la centralità dell'elemento acquatico in relazione all'Ade e ai suoi confini<sup>93</sup>, sebbene sia eccessivo caricare di una qualche valenza simbolica i fiumi collegati all'oltretomba come fa ad esempio G. Nagy, il quale interpreta l'Oceano come «the boundary delimiting light and darkness, life and death, wakefulness and sleep, consciousness and unconsciousness»<sup>94</sup>.

Un discorso a parte meritano, infine, gli aspetti geografico-cosmologici della cosiddetta 'seconda *Nekyia*' (*Od.* XXIV 1-204). Sebbene la 'seconda *Nekyia*' presenti significative difficoltà esegetiche<sup>95</sup>, non è possibile sostenere che questa sezione del XXIV libro dell'*Odissea* non aggiunga alcuna novità significativa rispetto all'Ade presentato nella 'prima *Nekyia*'<sup>96</sup>. Più che una «überflüssige Wiederholung»<sup>97</sup> della 'prima *Nekyia*', i vv. 1-204 del XXIV libro appaiono come un ampliamento – e in molti casi una variazione – del vasto panorama di credenze religiose, di immagini poetiche e di motivi narrativi sull'aldilà che emergono più o meno compiutamente nell'XI libro dell'*Odissea*<sup>98</sup>. Nonostante gli indubbi punti

<sup>90</sup> G. CERRI, *L'Oceano*, cit., p. 46.

<sup>91</sup> Cf. anche *Od.* XI 11.

<sup>92</sup> Sull'importanza dell'elemento acquatico in relazione ai confini tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, vd. C. SOURVINOU-İNWOOD, "Reading", cit., pp. 61-64.

<sup>93</sup> Poco condivisibile è dunque l'interpretazione di J.V. KOPP, *Das physikalische Weltbild der friihen griechischen Dichtung. Ein Beitrag zum Verständnis der vorsokratischen Physik*, Diss., Freiburg i.Ü. 1939, p. 138, il quale sostiene che «die Vorstellungen über Unterweltflüsse haben für das Gesamtweltbild keine Bedeutung und können also gut beiseite gelassen werden.»

<sup>94</sup> G. NAGY, *Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas*, «HSPh» 77 (1973), pp. 137-177 (qui p. 173).

<sup>95</sup> Sui problemi dalla 'seconda *Nekyia*' posti già dagli antichi, vd. G. PETZL, *Antike Diskussionen*, cit., pp. 44-66. Più in generale vd. anche M. FERNANDEZ-GALIANO – A. HEUBECK – J. RUSSO, *Omero. Odissea*, VI (Libri XXI-XXIV), Milano 2004, pp. 258-260.

<sup>96</sup> Così ad esempio G.A. GAZIS, *Homer*, cit., p. 21.

<sup>97</sup> G. PETZL, *Antike Diskussionen*, cit., p. 46.

<sup>98</sup> Su questi aspetti vd. recentemente anche A. CAPRA – A. DEBIASI – G. A. GAZIS – C. NOBILI, *New Trends in Homeric Scholarship*, cit., p. 47, che sottolineano la continuità tra 'prima' e 'seconda *Nekyia*' nonostante i differenti dettagli di carattere geografico.

di contatto, la ‘prima’ e la ‘seconda *Nekyia*’ presentano infatti significative differenze e una propria specificità. Questo vale in particolar modo per gli aspetti geografico-cosmologici che vengono delineati nei primi versi del XXIV libro dell’*Odissea* (vv. 1-14). Le particolarità geografiche del viaggio verso l’Ade nella ‘seconda *Nekyia*’, messe in luce da Cousin<sup>99</sup>, emergono ad esempio nelle immagini delle porte del Sole, del popolo dei Sogni e della Rupe Leucade<sup>100</sup>. L’itinerario per l’aldilà nell’XI libro e quello nel XXIV libro dell’*Odissea* condividono invece il *landmark* topografico del fiume Oceano<sup>101</sup>, che con i suoi *πείρατα* (*Od.* X 508; XI 11) e le sue agitate correnti (*Od.* XXIV 11) si staglia quale limite estremo del mondo conosciuto<sup>102</sup>, oltre il quale è possibile immaginare il mondo dei morti<sup>103</sup>.

Nelle sue coordinate geografico-cosmologiche e nelle immagini topografiche del paesaggio oltremondano, la concezione spaziale dell’Ade assume dunque un ruolo chiave per la comprensione della polifunzionalità di questo luogo estremo e di confine nei poemi omerici. Alla luce delle diverse dinamiche diegetiche per le ‘scene d’oltretomba’ nell’*Iliade* e nell’*Odissea* di cui si è tentato di dare conto nel precedente paragrafo, è possibile inoltre evidenziare il legame profondo tra la componente narrativa e la concezione spaziale dell’Ade omerico. Le rappresentazioni geografiche, cosmologiche e topografiche dell’Ade occupano infatti sezioni narrative che si rivelano di fondamentale importanza per il tessuto diegetico, anche laddove i riferimenti all’oltretomba siano di carattere cursorio e meno sviluppati, come nel passo del *Weltbild* delineato in *Il.* VIII 13-16 e XV 188-199.

## 5. VERSATILITÀ E POLIFUNZIONALITÀ DELL’ADE OMERICO

A conclusione dell’analisi fin qui condotta appare possibile individuare una notevole versatilità dell’Ade omerico sul piano delle funzioni tra le pieghe della nar-

<sup>99</sup> C. COUSIN, *La situation géographique*, cit., pp. 39-42.

<sup>100</sup> M. FERNANDEZ-GALIANO – A. HEUBECK – J. RUSSO, *Omero. Odissea*, cit., pp. 258-260.

<sup>101</sup> Vd. A. CAPRA – A. DEBIASI – G. A. GAZIS – C. NOBILI, *New Trends in Homeric Scholarship*, cit., p. 55.

<sup>102</sup> Su questo vd. ancora G. CERRI, *L’Oceano*, cit.

<sup>103</sup> Nei poemi omerici e nella tradizione letteraria successiva Oceano non si caratterizza infatti quale confine tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, ruolo che spetta ad altri corsi d’acqua e in particolare all’Acheronte. Cf. ad esempio la geografia dell’Ade nel mito del *Fedone* di Platone (112e4-113c8), nel quale Oceano è immaginato insieme ai tre principali fiumi dell’aldilà – Acheronte, Piriflegetonte e Cocito – ma rimane all’esterno dell’Ade, scorrendo ἐξωτάτω, tanto da non ricoprire alcun ruolo nell’escatologia e nel giudizio delle anime proposti da Platone. Su questo passo, vd. ora M. TULLI, *Homer und Hesiod bei Platon*, cit.

razione. Sotto questo profilo emergono per lo meno tre aspetti principali dell'Ade nei poemi omerici: la funzione metapoetica, le modalità diegetico-narrative e la componente spaziale:

1. la funzione metapoetica, tramite la quale l'ambientazione nell'oltretomba consente di ampliare i confini dell'*epos* e dei suoi orizzonti valoriali tradizionali, apendo prospettive che esplorano le potenzialità di questo genere letterario. In questa direzione, l'Ade omerico si profila come uno spazio in cui viene offerta una maggiore considerazione per la sfera degli affetti e dei legami familiari, con una sensibilità per la dimensione soggettiva che, come si è visto a proposito del dialogo tra Odisseo e l'anima di Achille nella *Nekyia*, non annulla ma ridefinisce i valori eroici del κλέος e della τιμή alla luce della nuova prospettiva oltremondana;

2. le diverse modalità diegetiche del racconto sull'oltretomba, che emergono in tutta evidenza nella *Nekyia*, soprattutto nel 'Catalogo delle eroine', nell'‘Intermezzo’ e nel ‘Catalogo degli eroi’. Nei poemi omerici i riferimenti all'oltretomba possono di volta in volta essere più o meno distesi e godere di una maggiore o minore autonomia nel quadro complessivo della narrazione dei due poemi. In quest'ottica, la *Nekyia* fornisce un esempio di tali modalità diegetiche, in quanto rappresenta una narrazione più distesa sul tema dell'aldilà. La ‘pausa’ rappresentata dall’‘Intermezzo’, con il significativo *feedback* positivo di Arete e di Alcinoo, nonché le connessioni tra le varie parti dell’XI libro dell’*Odissea*, evidenti ad esempio nella prospettiva femminile comune all’episodio di Anticlea e al ‘Catalogo delle eroine’, sono solo alcuni degli esempi che è possibile rintracciare nel vivido affresco oltremondano della *Nekyia*. La prospettiva diegetica dell'Ade omerico si lascia perciò definire all'interno della più generale narrazione dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, in cui le sezioni riservate all'oltretomba godono di una notevole importanza;

3. la componente spaziale, che nei poemi omerici assume una dimensione più propriamente geografico-cosmologica e topografica. Numerosi sono i passi dei due poemi che permettono di tracciare un affresco complessivo della collocazione, delle caratteristiche e delle peculiarità paesaggistiche dell'Ade. Sebbene si tratti di aspetti che nei dettagli possono talora mancare di coerenza, è in generale possibile affermare che nell'*Iliade* e nell'*Odissea* l'Ade rappresenta una delle tre parti fondamentali in cui è suddiviso il cosmo in Omero. Con una duplice collocazione l'oltretomba è talora immaginato agli estremi confini occidentali della terra, talaltra sotto la superficie terrestre, in una parte del cosmo ad ogni modo marginale, lontana e separata dall'ecumene abitata. Oltre i confini dell'Oceano, limite cosmico di difficile attraversamento, l'Ade e le regioni ad esso limitrofe sono caratterizzate da una forte umidità e avvolte da una perenne oscurità caliginosa. In tale

ambientazione è possibile rintracciare alcuni peculiari elementi del paesaggio olotremondano, come i fiumi all'ingresso dell'Ade, il prato di asfodeli e le imponenti porte dell'aldilà. Nonostante il loro carattere talvolta abbozzato, gli aspetti topografici risultano di fondamentale importanza per la comprensione dell'Ade nei poemi omerici e sono tra gli elementi che più verranno ripresi nelle successive rielaborazioni letterarie sull'aldilà.

Queste tre prospettive non costituiscono di certo le sole componenti dell'Ade omerico ma si configurano come altrettante dimensioni interpretative nel ventaglio di pluralità espressive che caratterizzano le rappresentazioni dell'oltretomba nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. È infine necessario sottolineare che i tre aspetti funzionali individuati nell'Ade omerico non devono essere considerati slegati e tra loro irrelati, sebbene ciascuno goda in qualche modo di una propria autonomia e di una propria specificità che meritano di essere analizzate nel dettaglio. Come si è visto a proposito del dialogo tra Achille e l'anima di Patroclo nel XXIII libro dell'*Iliade*, in cui è possibile notare l'intreccio tra le peculiari modalità diegetiche e l'interesse per il paesaggio dell'oltretomba, l'efficacia e la forza narrativa deriva proprio dal legame tra questi tre aspetti dell'Ade omerico.

Ad emergere, dunque, sono il carattere polifunzionale e le potenzialità espressive dell'Ade di Omero. Al pari di altri luoghi del mito che si pongono al di là dell'esperienza umana, come ad esempio i Campi Elisi, immaginati anch'essi in una zona remota della terra (*Od.* IV 561-569), l'Ade in Omero è un *limes* tra la realtà degli uomini e quella degli dèi. Zona del cosmo generalmente preclusa agli uomini e allo stesso tempo invisa agli dèi (*Il.* XX 64-65), a causa del proprio ruolo di confine l'Ade dell'*Iliade* e dell'*Odissea* si caratterizza anche quale luogo versatile di sperimentazione letteraria. Di questa sperimentazione è frutto in particolare la *Nekyia*, la quale è caratterizzata da una notevole ricchezza di motivi, di immagini e di espressività narrative.

Il tentativo di comprendere le peculiarità dell'Ade in Omero deve tener conto della pluralità di espressioni e del carattere poliedrico della rappresentazione olotremondana, con particolare attenzione alle modalità con cui queste dimensioni interpretative emergono e si rapportano tra loro nel tessuto narrativo dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Tre di queste dimensioni – quella meta poetica, quella diegetico-narrativa e quella spaziale – consentono di osservare l'Ade di Omero come un luogo di grande poliedricità sotto il profilo letterario: uno scenario della geografia poetica la cui versatilità continua a offrire molteplici chiavi di lettura.

ANDREA LATTOCCO

UN DESCRIPTUS DI F? A PROPOSITO  
DELLA *CONLATIO METRORUM IULIANI*  
NEL *VALENCIENNES, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE*  
393 (376): RAPPORTI CON IL RAMO  $\beta$

ABSTRACT

The article examines the stemmatic relationships between the code F Bern. 207 and the code *Valenciennes, Bibliothèque Municipale* 393 (376), both direct witnesses of the *conlatio metrorum Iuliani*, a structural and integral part of the full-bodied and complete *ars Grammatica*. The *conlatio* reveals interesting points of contact with the other *artes metriae* by Mallio Teodoro, Massimo Vittorino and Audace. The succession and treatment of the various meters of Latin poetry reveal within them an evident acceptance of the Alexandrian metric theory, albeit with significant contacts with that derivationist.

Pubblicata per la prima volta nel 1797<sup>1</sup> dal cardinale Francisco de Lorenzana come supplemento al secondo volume dei *SS. PP. Toletanorum quotquot extant opera*, con la collaborazione del filologo iberico Faustino Arévalo<sup>2</sup>, a seguito di una fortuita scoperta<sup>3</sup> all'interno del codice *Pal. Lat. 1746* nella biblioteca Apostolica Vaticana,

<sup>1</sup> *Sancti Iuliani episcopi Toletani ars grammatica, poetica et rhetorica e membranis antiquis Bibliothecae Vaticano-Palatinae nunc primum in lucem edita. Auctarium voluminis II. Patrum Toletanorum. Opera, auctoritate et expensis eminentissimi Domini Francisci, Cardinalis de Lorenzana archiepiscopi Toletani, hispaniarum primatis, et generalis inquisitoris, Romae 1797.* L'editio princeps attirò il giudizio negativo di Ch.H. BEESON, *The Ars grammatica of Julian of Toledo*, «Miscellanea F. Ehrle» 1, Città del Vaticano 1924, pp. 50-70, p. 55: «But the work was hastily done; even the disarrangement of the text caused by the dislocation of the volume is extremely rare. It is not to be found in the Vatican, in Munich, the Bibliothèque Nationale or in Oxford». Cf. F. ESTEVE BARBA, *Catálogo de la colección de manuscritos Borbón-Lorenzana*, Madrid 1942, p. 97, n. 119.

<sup>2</sup> Sull'Arévalo cf. F. DOMÍNGUEZ, Arévalo, Faustino, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, I, hrsgg. von M. BUCHBERGER – W. KASPER, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1993, pp. 955-956; E. GALLEGU MOYA, *Acercamiento a la bibliografía del jesuita Faustino Arévalo (1747-1824)*, in *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII. Estudios in homenaje al Padre Miguel Batllori Munné*, por E. GIMÉNEZ LÓPEZ, Alicante 2002, pp. 611-640 e M.D. HERNÁNDEZ MAYOR, *El mecenazgo literario del Cardenal Lorenzana en la producción del jesuita Faustino Arévalo, en España y América entre el Barroco y la Ilustración, 1722-1804. II centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*, por J. PANIAGUA PÉREZ, León 2005, pp. 521-530.

<sup>3</sup> Il cardinale aveva affidato all'Arévalo l'euristica dei codici delle *Etymologiae* isidoriane. Cf. R. OLAECHEA, *El cardenal Lorenzana y los jesuitas (Arévalo, Masdeu, Luego, Bolgeni). Cartas de Arévalo a Lorenzana, 1793-1796*, «Archivium Historicum Societatis Iesu» 51 (1982), pp. 80-160,

l'ars *Iuliani Toletani episcopi* ha sollevato da subito dubbi ed incertezze circa l'area geografica di realizzazione<sup>4</sup>, la paternità<sup>5</sup> ed, infine, l'intricata e corposa tradizione

p. 157: «Entretanto, como he visto en la Vaticana una obra de S. Julián, obispo de Toledo, que no ha sido publicada, aunque es de cosas grammaticales, poéticas y retóricas, esto es, arte de estas facultades, pongo esto en aviso de V<sup>a</sup>. Em<sup>a</sup>. por si acaso gusta que mande sacar copia. Aunque Félix no nombra esta obra, acaso por no ser eclesiástica, no dudo que sea del santo, pues además de encontrarse con su nombre *Iuliani Episcopi Toletani*, repetido por tres veces, y que el código es antiquísimo, en otro tiempo del Monasterio de S. Nazario en Laurissa, cuyo índice de libros del siglo décimo habla del mismo código, atribuyendo la obra a Julián de Toledo».

<sup>4</sup> Sussistono numerosi riscontri che non lascerebbero incertezze sulla provenienza dell'opera, tra cui in ordine di importanza, rilevano toponimi ed antroponimi legati alla Spagna visigotica: *Emeritae sum* (88, 225 M. Y.), *Carthagini sum* (88, 226 M. Y.), *Toleti sum* (88, 228 M. Y.), *Toletum pergo* (88, 228 M. Y.), *Caesaraugustam ambulo* (88, 238 M. Y.), *Toledo proficiscor* (88, 241 M. Y.), *Barcinona propero* (88, 242 M. Y.), *ad Hispaniam pergo* (214, 14 Munzi). *Romaricus*, *Gisclamundus* (23, 341 e 346 M. Y.), *vir illustris Trasemundus* (171, 23 Munzi), *Trasemirus* (172, 1 Munzi), *Vincila lancearius* (172, 13 Munzi) e *Arcontius* (181, 14 Munzi). Ancora, disseminati nell'ars e nel *De partibus* si trovano: *si interroges me, cuius equus? respondeo tibi per genitivum casum, domni Ervigii regis* (24, 378-379 M. Y.), *ut puta si dicam scis domnum Ervigium? Ipse est princeps Hispaniae* (40, 153-154 M. Y.) ed *Egica rex* (171, 22 Munzi). Il re visigoto Egica regnò dal 687 al 702 con altri aristocratici del suo *entourage* come *Trasemundus* e *Trasemirus*. Il conte Trasemundo ed il chierico Trasemiro appaiono tra i firmatari degli atti del XIII Concilio di Toledo del 683 e del XV Concilio del 688; lo stesso Trasemiro è citato nell'*Historia Wambae regis* sicuramente composta da Giuliano come è noto dalla *Vita seu elogium* redatta dal suo biografo Felice. Per la questione della provenienza dell'ars, ormai acclaratamente spagnola, cf. G. FUNAIOLI, *Su Giuliano Toletano*, «RFIC» 39 (1911), pp. 42-79; Ch.H. BEESON, *The Ars grammatica*, cit., pp. 50-70; J. CARRACEDO FRAGA, *La cristianización de la gramática latina en la Hispania visigótica*, «Compostellanum» 45, 3-4 (2000), pp. 389-410; IDEM, *De gramáticas y gramáticos en la Hispania visigótica*, en *Wisigothica. After M.C. Díaz y Díaz*, eds. by C. CODOÑER-P.F. ALBERTO, Firenze 2014, pp. 67-89; IDEM, *El tratado De vitiis et virtutibus orationis de Julián de Toledo. Estudio, edición y traducción*, Santiago de Compostela 2015, 10-14, p. 14: «Conduce igualmente con claridad a Hispania la tradición textual que podemos dibujar para el Ars grammatica. Errores de lectura presentes en todos los manuscritos de la obra que hoy conocemos son explicables a partir de una mala interpretación de abreviaturas o grafías propias del sistema de escritura visigótica» e IDEM, *Problemas y soluciones en la edición de un tratado grammatical de testimonio único: el De partibus orationis de Julián de Toledo*, «Filol. Med.» 25 (2018), pp. 87-110.

<sup>5</sup> Cf. G. FUNAIOLI, *Su Giuliano Toletano*, cit., p. 47; N.J. HILLGARTH, *El prognosticon futuri saeculi de san Julian de Toledo*, «Anl. Sac. Tarrac.» 30, (1957), pp. 5-61, p. 5: «Pudiera ser de Julián (scil. ars); pero, aunque la obra fue escrita en España y casi seguramente en Toledo en la época de Julián, es difícil probar que sea él autor»; M.A.H. MAESTRE YENES, *Ars Iuliani Toletani episcopi. Una gramática latina de la España visigoda. Estudio y edición crítica*, Toledo 1973, che più volte smentisce la paternità giulianea della grammatica, p. XXV: «No podemos afirmar si este tratado fue una obra llevada a término por Julián, o simplemente una publicación póstuma que incluía sus notas adicionales, o nada más que notas tomadas de lecturas de Julián», e frettolosamente, p. XXVII: «Nuestra tendencia definitiva es, pues, a afirmar que la *Ars grammatica* no es obra de Julián (...). Lo que queremos significar es que no se trata de una obra empezada y terminada de

manoscritta<sup>6</sup>, ancora incompleta. Nel 1868 il Keil pubblica<sup>7</sup> nel *corpus* dei grammatici *excerpta* del codice palatino, l'unico, tra l'altro, di cui il filologo avesse certezza, accompagnando le porzioni del testo giuliano con commenti di gusto personale che accomunano l'*ars Iuliani* alla prolissa grammatica di Pompeo<sup>8</sup>. Qualche interessante aggiunta utile alla comprensione della dottrina e dell'insegnamento

redactar por él, sino que puede ser, bien obra de un discípulo suyo, o de alguien de su círculo, que se sirviera de sus doctrinas solamente o también de otras fuentes (...). L'edizione spagnola ha suscitato numerose critiche e proposte di correzione agli errori contenuti; cf. L. HOLTZ, *Édition et tradition des manuels grammaticaux antiques et médiévaux*, «REL» 52 (1974), pp. 75-82; L. MUNZI, recensione a, *Ars Iuliani Toletani episcopi. Una gramática latina de la España visigoda. Estudio y edición crítica por María A. H. Maestre Yenes*, Toledo 1973, «RFIC» 104 (1976), pp. 471-479 e G. ORLANDI, recensione a *Maria A. H. María Maestre Yenes, Ars Iuliani Toletani episcopi. Una gramática latina de la España visigoda. Estudio y edición crítica por María A. H. Maestre Yenes*, Toledo 1973, «StudMed» 20 (1979), pp. 679-682. Per le questioni connesse alla paternità cf. N.J. HILLGARTH, *Ireland and Spain in the Seventh Century*, «Peritia» 3 (1984), pp. 1-16; C. JEUDY, *Un commentaire anonyme de l'Ars minor de Donat*, in *De ortu grammaticae. Studies in Medieval Grammar and Linguistic Theory in Memory of Jan Pinborg*, eds. by G.L. BURSILL-HALL - S. EBBESSEN - K. KOERNER, Amsterdam 1990, pp. 133-146; P.F. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latina entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Universidad de Córdoba 1995, pp. 35-41; S. GIANNINI, *Percorsi metalinguistici. Giuliano di Toledo e la teoria della grammatica*, Milano 1996, pp. 85-99; J. CARRACEDO FRAGA, *Sobre la autoría del tratado gramatical atribuido a Julián de Toledo*, «Euphrosyne» 33 (2005), pp. 189-200; IDEM, *De gramáticas y gramáticos en la Hispania visigótica*, in *Wisigothica*, cit., pp. 67-89; IDEM, *El tratado De vitiis*, cit., in cui lo studioso smonta le ultime resistenze sull'assegnazione della grammatica al vescovo toletano, p. 24: «Al trabajo de magisterio al que con seguridad se dedicó durante muchos años Julián, al menos en la escuela episcopal toledana, tampoco le presta especial atención su biógrafo (...). Aunque es evidente que Félix procuró ser completo en su descripción, pero no totalmente exhaustivo en aquellos elementos que él considera más secundarios, su silencio fue siempre considerado el argumento principal para defender que el *Ars grammatica* que ahora nos ocupa no puede ser atribuida a Julián», riprendendo in buona sostanza quanto lo studioso stesso aveva già sostenuto in Idem, *Sobre la autoría*, cit., pp. 189-200, p. 195: «Por la misma razón, cuando un maestro preparaba un manual de gramática para sus alumnos, pocas veces el nombre del autor figuraba en el mismo, porque iba dirigido en principio a un ámbito inmediato y todos los destinatarios conocían quién era el responsable».

<sup>6</sup> Cf. W.M. LINDASAY, *Julian of Toledo De vitiis et figuris*, London 1922, pp. 4-5; CH. H. BEESON, *The Manuscripts of Bede*, «CPh» 42/2 (1947), pp. 73-87; A.H. MAESTRE YENES, *Ars Iuliani*, cit., pp. LXI-XCVIII; M. PASSALACQUA, *I codici di Prisciano*, Roma 1978, pp. 251-252; J. CARRACEDO FRAGA, *El tratado De vitiis*, cit., pp. 81-86; P.F. ALBERTO, *New evidence for Julian of Toledo's Ars grammatica*, «RHT» 13 (2018), pp. 165-183 e A. LATTOCCO, *I 'nuovi' codici dell'ars Iuliani: per una riedizione del testo giuliano*, «BStudLat» 50, 20/2 (2020), pp. 705-722. Attualmente la *recensio codicum* consta di dodici codici.

<sup>7</sup> Cf. GL V 313-324, in cui si includono alcune lezioni del *Bernensis* 123.

<sup>8</sup> Cf. GL V 315-316: «In arte tractanda autem Iulianus ita secutus est Donatum, ut integra eius verba repeteret iisque suam adnotationem interponeret. Totum librum edere inutile visum est. Plebraque enim quae Iulianus ad artem Donati attulit aut in exemplis sacrorum librorum vel recentium scriptorum ad regulas Donati exigendis versantur aut ex iis libris antiquiorum grammaticorum

del latino in area iberica viene fornita dall'Hagen che trascrive il *de partibus orationis* testimoniato dal *Bernensis* 207, pubblicato dal Munzi nell'ultimo trentennio del secolo scorso<sup>9</sup>. L'attuale edizione critica della Maestre Yenes (M. Y. da ora) è stata parzialmente preceduta dal lavoro del Lindsay<sup>10</sup> che nel 1922 editava solo il *De vitiis e figuris*, riproposto con un approfondito studio sui codici di recente dal Carracedo Fraga<sup>11</sup>, il quale dipinge lo *status quaestionis* della tradizione manoscritta ancora *in fieri*, come perlopiù è naturale accada per molte opere tecniche e grammaticali<sup>12</sup>. Commento lemmatico con struttura catechetica *per interrogationem et responsionem*, pedissequa ripresa e riproposizione delle *octo partes orationis*, (*nomen, pronomen, verbum, adverbium, participium, praepositio, coniunctio ed interiectio*), caratterizzanti già l'*ars minor* di Donato, la grammatica di Giuliano aggiunge a chiosa della *minor* il capitolo *de nomine* improntato al riconoscimento delle declinazioni dei sostantivi partendo dal genitivo singolare: una sezione corrispondente all'*Ars Maior I* in cui si esplicano i concetti di *littera, syllaba, pedes, accentus e positurae*, con l'eliminazione del capitolo *de voce*<sup>13</sup>. Tra il *de syllaba* ed il *de pedibus* compare un dettagliato decalogo sulle sillabe finali delle parole derivato dal *de fi-*

quos nunc etiam habemus petita sunt. Maxime ex commento Pompeii diligenter ab iis qui post eum in Donati arte exponenda versati sunt tractato, petita esse inveni». La stroncatura per l'eccessiva verbosità dell'*opus* di Pompeo è condivisa da L. JEEP, *Zur Geschichte der Lehre von den Redeteilen bei den lateinischen Grammatikern*, Lipsia 1893, p. 43: «Grammatiker, verfaßte einen Kommentar zur *Ars Donati*, ein elendes Machwerk, voll des fadesten Geschwätz». La riabilitazione di Pompeo proviene da L. HOLTZ, *Tradition et diffusion de l'œuvre grammaticale de Pompée, commentateur de Donat*, *RPh* 45 (1971), pp. 48-83, p. 50: «Ce qui fait l'originalité de Pompée explique aussi, sans doute, le mauvaise réputation qui s'est attachée à cette grammaire à la fin du siècle dernier. Car on ne saurait imaginer deux œuvres plus différentes que le text commenté et le commentaire». Sul punto ora A. ŽAGO, *Alla scuola del grammaticus: maestri, allievi e testi nella tarda antichità*, «Rassegna di Pedagogia» 68 (2010), pp. 201-218 e J.E. G. ZETZEL, *Critics, Compilers and Commentators: An Introduction to Roman Philology, 200 BCE – 800 CE*, Oxford 2018, p. 347.

<sup>9</sup> Cf. L. MUNZI, *Il De partibus orationis di Giuliano di Toledo*, «AIION(filol.)» 2-3 (1980-1981), pp. 153-228.

<sup>10</sup> Cf. W.M. LINDSAY, *Julian of Toledo*, cit.

<sup>11</sup> Cf. J. CARRACEDO FRAGA, *El tratado De vitiis*, cit., pp. 81-102.

<sup>12</sup> Cf. J. CARRACEDO FRAGA, *El tratado De vitiis*, cit., pp. 102-103: «Conviene, no obstante, tener en cuenta que estamos ante una obra de carácter práctico y, por lo tanto, más susceptible de ser sometida a manipulaciones voluntarias y a contaminaciones de diversa índole, lo cual dificulta notablemente la interpretación de algunas variantes textuales singulares y la reconstrucción del proceso de trasmisión del texto».

<sup>13</sup> Per i rapporti tra Donato e Giuliano cf. *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Études sur l'Ars Donati et sa diffusion (IV<sup>o</sup>-IX<sup>o</sup>) et édition critique*, Paris 2010<sup>2</sup> [rist. anast. 1981], pp. 260-263 e pp. 459-461 e V. LAW, *Late latin Grammars in the Early Middle Ages: A Typological History*, in *The History of linguistics in the Classical Period*, ed. by D. TAYLOR, Amsterdam 1987, pp. 191-206 [rist. in EADEM, *Grammar and Grammarians in the Early Middle Ages*, London- New York 1997, pp. 54-69].

*nalibus syllabis* di Massimo Vittorino<sup>14</sup>; una terza sezione equivalente all'*Ars Maior III*, modellata sui *vitia et virtutes orationis* ed infine una *conlatio de generibus metrorum*, ripresa quasi per intero dal *de metris* di Mallio Teodoro<sup>15</sup> e dal *De Scauri et Palladii libris excerpta* di Audace, la cui influenza si coglie soprattutto nel capitolo sull'esametro, relativamente alle nozioni di cesura, alle sue qualità ed alle trentadue *species* di esametro dattilico<sup>16</sup>. Tuttavia, se finora i contributi allo studio dell'*ars* ed all'euristica *codicum* hanno riguardato le otto parti del discorso e la sezione sui vizi e sulle virtù dell'eloquio, scarso interesse, invece, ha riscosso l'*opus* metrico ricompreso nella terza ed ultima parte dell'operetta giulianea<sup>17</sup> (222-240 M. Y.). Al di là dell'interessante testimonianza fornita dall'*ars* metrica circa la perpetuazione dello studio prosodico ancora sorprendentemente abbondante nella Spagna del VII sec., essa è un *unicum* che comprova come la dottrina metrica, con la retorica, fosse uno strumento irrinunciabile per l'esegesi scritturistica<sup>18</sup>: l'importanza conferita

<sup>14</sup> *GL* VI 213-239. Cf. D. CORAZZA, [Maximi Victorini], *Commentarium de ratione metrorum, con cinque trattati inediti sulla prosodia delle sillabe finali. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Hildesheim-Zürich-New York 2011, p. LXXXIX.

<sup>15</sup> Cf. Si rinvengono anche tracce delle *artes* di Audace (*GL* VIII 320-362) e di Terenziano Mauro: C. CIGNOLO, *Terentiani Mauri, De litteris, de syllabis, de metris. Introduzione, testo critico e traduzione italiana*, Hildesheim-Zürich-New York 2002. Per Mallio Teodoro cf. F. ROMANINI, *Malli Theodori, De metris. Introduzione, edizione critica e traduzione*, Hildesheim-Zürich-New York 2007, pp. 17-47.

<sup>16</sup> Definizione di metro e ritmo: 222-223, 20 (M. Y.) = *Audax* *GL* VII 331, 13-332, 4; cesura: 223-224, 28-45 (M. Y.) = *Audax* *GL* VII 333, 3-16; tipologie di cesure esametriche: 224-225, 45-65 (M. Y.) = *Audax* *GL* VII 340, 6-21; *species* di esametro dattilico: 225-226, 65-97 (M. Y.) = *Audax* *GL* VII 338, 25-339, 19; piedi e soluzioni dell'esametro: 226, 102-104 (M. Y.) = *Audax* *GL* VII 337, 3-5 e trattamento sillabe finali dell'esametro: 226-227, 110-122 (M. Y.) = *Audax* *GL* VII 333, 18-24.

<sup>17</sup> Cf. A. GÓMEZ HEREDIA, *Julián de Toledo, su Ars grammatica y la doctrina métrica de su Conlatio de generibus metrorum*, «*Florentia Iliberritana*» 10 (1999), pp. 147-161.

<sup>18</sup> Sull'importanza del trattato metrico del vescovo spagnolo e sulla crasi in esso contenuta tra sistema alessandrino e varroniano Cf. A. GÓMEZ HEREDIA, *Julián de Toledo*, cit., p. 161: «Las dos tendencias doctrinales de entender la métrica en la Antigüedad; el llamado «sistema alessandrino» – que tiene su base en una doctrina rítmica no conocida a fondo, consideraba la métrica como disciplina de la gramática y admitía unos pies fundamentales que originaban los distintos metros y el «sistema varroniano» -que se aplicaba a una métrica más práctica y desligada de la teoría rítmica y para el cual el hexámetro dactílico y el trímetro yámbico son los metros más antiguos, de los cuales derivan todos los demás por medio de diversos procedimientos: adiectio, detractio, transmutatio o immutatio/concinnatio –, ya a finales del siglo IV -donde hay que situar a Malio Teodoro-aparecen ciertamente confusos, lo que posibilitaba la mezcla de ambas teorías en mayor o menor medida, sincretismo teórico que se encuentra ya en Malio, fuente fundamental de Julián, aunque, evidentemente, la línea general que predomina tanto en Malio como en Julián es la alessandrina» e P. D'ALESSANDRO, *Varrone e la tradizione metrica antica*, Hildesheim-Zürich-New York 2012, pp. 25-51, con bibliografia.

da Giuliano alla sillaba, a cui dedica un intero capitolo, comprova la centralità del suo concetto come *trait d'union* tra livello fonologico-prosodico e metrico che, secondo la Giannini, «dipende anche dal mutamento strutturale che il latino aveva iniziato a subire in forma apprezzabile dal basso impero, in direzione di un sistema non più fondato sulla distinzione quantitativa delle vocali». Inoltre, il fatto che la disquisizione sulla metrica sia indipendente per buona parte dal resto della grammatica, tanto da circolare separatamente solo in alcuni codici, costituisce una profonda innovazione rispetto ai manuali metrici del IV e V sec., autonomi da trattazioni esclusivamente grammaticali<sup>19</sup>. La *conlatio* è tràdita dal *Bern.* 207<sup>20</sup> (ff. 72v-77v), *Pal. Lat.* 1746<sup>21</sup> (ff. 95r-98v), *Gotha, Membr.* II 193<sup>22</sup> (ff. 1r-2v), *Reg. Lat.* 1586<sup>23</sup> (ff. 73r-77r) e *Diez. B Sant.* 66<sup>24</sup> (pp. 231-234), a cui bisogna aggiun-

<sup>19</sup> Cf. M. DE NONNO, *Ruolo e funzione della metrica nei grammatici latini*, in *Metrica classica e linguistica. Atti del colloquio* (Urbino 3-6 ottobre 1988), a cura di R. M. DANESE-F. GORI- C. QUESTA, Urbino 1990, pp. 453-494.

<sup>20</sup> Cf. A. LATTOCCO, *I 'nuovi' codici*, cit.; la riproduzione del codice è reperibile in <https://www.e-codices.unifr.ch/it/bbb/0207> con abbondante bibliografia.

<sup>21</sup> Cf. A. LATTOCCO, *Un errore 'meccanico': nota al Palatino Latino 1746*, «BStudLat» 2 (2019), pp. 678-683, con bibliografia annessa. La riproduzione del codice è reperibile in [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Pal.lat.1746](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pal.lat.1746).

<sup>22</sup> Cf. G. FUNAIOLI, *Su Giuliano Toletano*, cit., pp. 42-79, pp. 49-52; W.M. LINDSAY, *Julian of Toledo*, cit., p. 5; BEESON, *The Ars grammatica*, cit., pp. 50-70, p. 60; E.A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores*, Oxford 1959, vol. VIII 1210; M.A.H. MAESTRE YENES, *Ars Iuliani*, cit., pp. LXVI-LXVII; B. BISCHOFF, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, Cambridge 1994, p. 99; C. HOPF, *Die abendländischen Handschriften der Forschungs und Landesbibliothek Gotha. Bestandsverzeichnis, II: Kleinformatige Pergamenthandschriften Memb. II*, Gotha 1997, pp. 153-154; V. LAW, *The transmission of early medieval elementary grammars: a case study in explanation*, in *Formative Stages of Classical Traditions: Latin Texts from Antiquity to the Renaissance*, eds. by O. PECERE-M. D. REEVE, Spoleto 1995, pp. 239-261 e J. CARRACEDO FRAGA, *El tratado De vitiis*, cit., pp. 90-92.

<sup>23</sup> Cf. L. HOLTZ, *Sur trois commentaires irlandais de l'Art Majeur de Donat au IX<sup>o</sup> siècle*, «RHT» 2 (1972), pp. 45-72; E. PELLEGRIN - J. JEUDY - C. RIOU - Y. FRANÇOIS, *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, II, Paris 1975-2010, pp. 155-167 e L. MUNZI, *Spigolature grammaticali in una silloge scolastica carolingia*, «BollClass» 3/14, (1993), pp. 103-132; la riproduzione del codice è in [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Reg.lat.1586](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.1586).

<sup>24</sup> Cf. B.L. ULLMAN, *A List of Classical Manuscripts perhaps from Corbie*, «Scriptorium» 8 (1954), pp. 24-37; E.A. LOWE, *Codices*, cit., vol. VIII, p. 1044; la riproduzione del codice è in B. BISCHOFF, *Sammelhandschrift Diez. B Sant. 66: Grammatici Latini et catalogus librorum. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift aus der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz*, Graz 1973, pp. 11-26; F. ROMANINI, *Malli Theodori*, cit., pp. CVIII-CX; C. VILLA, *La tradizione di Orazio e la 'biblioteca di Carlo Magno': per l'elenco di opere nel codice Berlin, Diez B Sant. 66*, in *Formative Stages*, cit., pp. 299-322, EADEM, *Cultura classica e tradizioni longobarde: tra latino e volgari, Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, in *Atti del Convegno Internazionale di studi, Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio 1999*, a cura di P. CHIESA, Udine 2000, pp. 575-600; P. DE PAOLIS, *I codici miscellanei grammaticali altomedievali*.

gere il *Valenciennes 393* (376), sconosciuto al Beeson e alla Maestre Yenes, scoperta che occasiona un'agile collazione con i restanti manoscritti che tràditano l'inserto metrico, al fine di ridefinire e ridiscutere i rapporti di parentela tra gli stessi. Pergamenaceo e datato al IX sec., il *Valenciennes 393* (376) della *Bibliothèque municipale* consta di 158 ff., 211x132 mm., definito 'a set of treatises on metrics' dall'Alberto<sup>25</sup>, contiene *artes grammaticali* ed *excerpta* di argomento tecnico-metrico; manuale di formazione per lo studio del latino, si inserisce nel corposo novero di altri più noti manoscritti confezionati *ad hoc* tra l'VIII ed il X sec. in qualche *scriptorium* monastico o abbaziale del Nord Europa<sup>26</sup>. Contiene infatti le *Excerptiones super Priscianum* di Alcuino<sup>27</sup>, il cosiddetto Donato Ortigrafo, il *de barbarismo* di Clemente Scoto, il *de pedibus* di Aldelmo di Malmesbury, il *Centimeter* serviano e la *conlatio metrorum* giulianea trascritta già nel 1641 da Antoon Sanders; nel 1857 il Keil aveva indicato la presenza della *pars* metrica nel primo volume del *corpus* dei grammatici latini<sup>28</sup>; il catalogo del codice pubblicato da Jacques Mangeart<sup>29</sup> nel 1860 attribuisce l'attuale titolo alla piccola sezione giulianea, senza,

*Caratteristiche, funzioni, destinazione*, «Segno e Testo» 2 (2004), pp. 183-211 e A. ZAGO, Pompeii, *Commentum in artis Donati partem tertiam. Introduzione, testo critico e commento*, Hildesheim-Zürich-New York 2017, pp. CXVI-CXVIII.

<sup>25</sup> Cf. P.F. ALBERTO, *New evidence*, cit., p. 176.

<sup>26</sup> Cf. L. MUNZI, *Il ruolo della prefazione nei testi grammaticali latini*, «AION» 14 (1992), pp. 103-126; IDEM, *Testi grammaticali e renovatio studiorum in età carolingia*, in *Manuscripts and Tradition of Grammatical Texts from Antiquity to the Renaissance, Proceedings of a Conference held at Erice, 16-22 October 1995, as the 11<sup>th</sup> Course of International School for the Study of Written Records*, eds. by M. DE NONNO – P. DE PAOLIS – L. HOLTZ, 1, Cassino 2000, pp. 351-388; P. DE PAOLIS, *Miscellanee grammaticali altomedievali*, in *Grammatica e grammatici latini: teoria ed esegesi. Atti della I Giornata ghisleriana di Filologia classica*, a cura di F. GASTI, Pavia 2003, pp. 29-74; L. MUNZI, *Multiplex latinitas. Testi grammaticali latini dell'Alto Medioevo*, «AION» 9 (2004), pp. 16-23; IDEM, *Littera legitera: testi grammaticali latini dell'Alto Medioevo*, «AION» 11 (2007), pp. 15-20; P. DE PAOLIS, *Il progetto di catalogazione dei codici grammaticali latini e la tradizione delle opere ortografiche latine*, in *Libri e testi: lavori in corso a Cassino. Atti del Seminario Internazionale Cassino, 30-31 gennaio 2013*, a cura di R. CASAVECCHIA – P. DE PAOLIS – M. MANIACI – G. ORFINO, Cassino 2013, pp. 13-49; Idem, *Le letture alla scuola del grammatico*, «Paideia» 68 (2013), pp. 465-487 e L. MUNZI, *Littera fundamentum sapientiae*, «Maia» 68 (2016), pp. 46-62.

<sup>27</sup> Cf. L. HOLTZ, *Priscien dans la pédagogie d'Alcuin*, in *Manuscripts and Tradition*, cit., pp. 289-326 e M. ELICE, *Marii Servii Honorati, Centimeter. Introduzione, testo critico e note*, Hildesheim-Zürich-New York 2013, pp. CLIX-CLX.

<sup>28</sup> GL I XX-XXII, XX: f. 144-147. «Incipit colatio de generibus metrorum. Quot sunt genera metrorum principalia, bona iustis sua semper deus affert. Item bona iustis deus affert».

<sup>29</sup> Cf. J. MANGEART, *Catalogue descriptif et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de Valenciennes*, Paris-Valenciennes 1860, pp. 365-366, n. 376: «*Conlatio de generibus metrorum* Occupe les feuillets 152 à 155, et, comme les précédents traités, est écrit sous forme de dialogue. Quel en est l'auteur? Rien ne l'indique».

però, specificarne l'autore, mentre nel nuovo catalogo del 1894 Auguste Molinier<sup>30</sup> ne trascrive l'*incipit*, ma solo nel 1919 Rudolf Ehwald trascrive il titolo corretto nella descrizione del codice utilizzato per l'edizione di Aldelmo<sup>31</sup>. Copiato nel primo trentennio del IX sec., è collocato dal Bischoff a Fleury<sup>32</sup>. Tra il 1150 ed il 1159 entrò a far parte della libreria dell'abbazia di Saint-Amand, dopo la compilazione dell'*Index Minor*<sup>33</sup>. Quaternioni<sup>34</sup> di cui ciascun *folium* ospita circa 32 linee di scrittura, condivide con il *Bernensis* 207 (F) titoli capitali di colore rosso acceso e soprattutto i simboli «e»)-«( per indicare le domande poste dall'allievo e le risposte elargite dal *magister* in un realistico dialogo pedagogico che percorre l'intera *ars Iuliani* in F:

ff. 1r-76v: Alcuino di York, *Excerptiones super Priscianum maiorem*<sup>35</sup>.

*Albini in Priscianum. Incipit liber primus. Definitio orationis et quid sit proprium nominis quid verbi. inc. «Oratio est ordinatio dictionum»*

*expl. «digno laude, dignum laude et reliqua. Explicit liber primus» (ff. 4v-40r.)*

*Incipit liber secundus. De verbo infinito.*

*inc. «Ab infinito incipiamus exponere verbi ordinationem»*

*expl. «aliquid prorsus quod potest et decet» (ff. 40r-76v).*

f. 77r *Sententia Hieronimi de utilitate artis grammaticae*<sup>36</sup>

*inc. «Inter philosophos et grammaticos et rhetores paene ab ipsis cunabulis nutritus sum»*

*expl. «distinctiones sententiarum».*

<sup>30</sup> Cf. A. MOLINIER, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. XXV. Poitiers-Valenciennes, Paris 1894, pp. 360-361.

<sup>31</sup> Cf. R. EHWALD, *Aldhelmi Opera* (= MGH 15), Berlin 1919, p. 39.

<sup>32</sup> Cf. B. BISCHOFF, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, «Sacrī Erudiri» 6 (1956), pp. 189-279 [rist. anast. *Mittelalterliche Studien: ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, I, Stuttgart 1966, pp. 205-273, 217 n. 48 e 50]; IDEM, *Ergänzungen zur Überlieferung des Paperinus/Papirius (Papirianus?)*, «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur» 100, 1978, pp. 420-422; IDEM, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, II. *Die vorwiegend österreichischen Diözesen*, Wiesbaden 1980, p. 62; J. CHITTENDEN, *Donatus Ortigraphus. Ars grammatica* (=CCCM 40D), Turnhout 1982, p. XXV; S. GAVINELLI, *Un manuale scolastico carolingio: il codice Bolognese 797, «Aevum» 59 (1985)*, pp. 181-195; B. BISCHOFF, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts mit Ausnahme der wisigotischen*, III, Padua-Zwickau, Wiesbaden 2014, p. 214.

<sup>33</sup> L'*Index Maior* è stato pubblicato da L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, II, Paris 1874, 448-458, p. 541: «Albini exceptiones super Priscianum maiorem tres»; sul punto cf. F. SIMERAY, *Le scriptorium et la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Amand*, Paris 1989, pp. 69-89 e L. HOLTZ, *Priscien dans*, cit., pp. 295-296, n. 50.

<sup>34</sup> I quaternioni sono numerati da Q I (f. 8v) a Q XVII (f. 136v). Le segnature ai margini non sono visibili ai ff. 80v, 112 v, 128v e 144 v; risulta incompleto l'ultimo quaternione ff. 152r-158v.

<sup>35</sup> Cf. F. PERELMAN, *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae (735-987)*. II (*Alcuinus*), Turnhout 1999, pp. 365-367.

<sup>36</sup> Cf. L. MUNZI, *Testi grammaticali*, cit., p. 379.

ff. 112r-123r Clemens Scottus, *De barbarismo*<sup>37</sup>

*Incipiunt pauca de barbarismis collecta de multis*

*inc. « quid est barbarismus? »-( Pompeus ostendit ita dicens»*

*expl. «Troia capta fuit. Finit de arte Donati pleniter».*

ff. 123r-139v Donatus Ortigraphus, *Ars grammatica*<sup>38</sup>

*inc. Donatus Ortigraphus dicit: Partes orationis sunt VIII*

*expl. fugientis. Explicit de partibus orationis.*

ff. 139v-142r *Quibus modis distant impersonalis id est infinitivus modus hoc est multis*<sup>39</sup>

*inc. Primo inde claranda persona*

*expl. ulteriores habet non actus. Explicit.*

ff. 142v-151v Aldhelmus, *De pedum regulis, Retractatio reciproce. Interrogatio vel resp. de pedum regulis Aldhelmi*<sup>40</sup>

*inc. «Expositis enigmatum propositionibus»*

*expl. «verna unde vernaculus».*

ff. 152r-155r Iulianus Toletanus, *Ars grammatica*<sup>41</sup>

*Incipit conlatio de generibus metrorum*

*inc. Quot sunt genera metrorum principalia*

*expl. bona iustis deus affert.*

ff. 155r-157v Servius Honoratus, *De centum metris*<sup>42</sup>

*Incipit ars Mauri Servii grammatici De Centimetro*

*inc. «Clarissimo Albino Servius grammaticus salutem. Tibi hunc libellum praetextariorum»*

*expl. «doctissime dulcisonoram. Explicit».*

Anche nel *Valenciennes* (V) il *Centimeter* serviano segue la *conlatio* giulianea, così come le dieci sezioni relative all'esametro dattilico (tredici in L ed F) sono introdotte da titoli in capitale e in onciiale<sup>43</sup>. Che V provenga dallo stesso subar-

<sup>37</sup> Cf. M.H. JULLIEN-P. PERELMAN, *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae (735-987). I Abbo Sangermanensis-Ermoldus Nigellus*, Turnhout 1994, pp. 279-280 e V. LAW, *Clemens Scottus* (fl. c. 814-826), in *Oxford Dictionary of National Biography*, eds. by H.C.G. MATTHEW – B. HARRISON, Oxford 2004.

<sup>38</sup> Cf. J. CHITTENDEN, *Donatus*, cit., p. XXV.

<sup>39</sup> Questi capitoli sul verbo si rinvengono nel *Nancy* 317 (356), IX sec.<sup>1/4</sup> e nel *München* 6415, IX sec.<sup>2/4</sup>.

<sup>40</sup> Cf. R. EHWARD, *Aldhelmi Opera*, cit., p. 1919.

<sup>41</sup> Cf. M.A.H. MAESTRE YENES, *Ars Iuliani*, cit., pp. 222-240.

<sup>42</sup> Cf. M. ELICE, *Servii Honorati Centimeter*, cit., pp. CLIX-CLX.

<sup>43</sup> 223, 20 M. Y. *De metro dactilico* (solo in F); 227, 123 M. Y. *De elegiaco metro*; 228, 143 M. Y. *De dactilico elegiaco pentametro*; 228, 146 M. Y. *De metro dactilico asclepiadeo minore*; 229, 164 M. Y. *De dactilico asclepiadeo maiore*; 229, 169 M. Y. *De metro eolico*; 229, 173 M. Y. *De metro*

che tipo di F e di R (*Reg. lat.* 1586) sembra evidente dalla condivisione delle seguenti lezioni:

INCIPIT CONLATIO DE GENERIBUS METRORUM (222-231 M. Y.)

*tit:* FV, INCIPIT CONLATIO DE RATIONE METRORUM L, *om.* R; 5; *ipsa* L, *ipsi* V, *ipsae* R, *om.* F; 6 *ad certam: acceptat* FV, *acceptant* R, *accepta* GL; 8 *esse sciat* *Mall. Theod.*, *sciat* FRV, *esse extimet* GL, *existimet* L<sup>2</sup>; 10 *a qua siquid* L; *quia siquid* FV, *quia si* R; 14 *veluti: velut* FV • *vulgarium: vulgalioum* FLV; 19 *post ratione add. de metro dactilico* FV; 23-25 *persius*≈*invenisset* *om.* FRV; 26 *heroum* L *Mall. Theod.*, *eorum* FV, *deorum vel heoruum* R; 27 *centeris omnibus* L *Mall. Theod.*, *om.* FRV; 35 *toro: teuro* FV; 38 *duabus: duobis* FRV; 29 *penthemimeres: pentimimeres* FLV; 39; 51-52 *in scandē*≈*orationis: scandendo* *versum sue partes orationis* FV; 56 *ut LR, om. FV; 57 finiantur LR, finiuntur* FV • *quibusdam LRV, quibus F;* 58 *currus LRV, cursus F;* 65 *dactylicus: dactilus* FV; 71 *dactylum: dactilicum* FV • *quinq: quintae* FV; 80 *constant: constat* FRV; 107 *ut om. FRV • quinta regione LRV, quarta regione F;* 113 *id est pleno L Audax, om. FRV; 120 seminat L Verg, germinat* FRV; 122 *tenero mihi: tenero tenero* FV • *bucula om. FRV • gramine: gramen* FRV; 127 *prior LR, prius* FV; 146 *Flaminia L, flamina* FV; *amem: ament* FV, *hamat* R • *minus: munus* FRV; 149 *minus: minore* FLV; 150 *illud: ille* FV; 152 *istud: iste* FV; 165 *maius: maiore* FV • *rotat: rodat* FV; 168 *asclepiades: asclepiadeus* FRV; 168 *quidem asclepiadea: quideasclepiadea* FRV; 173 *praecipitant tantas* F; 174 *hendecasyllabam: endecassillabarum* F; 182 *alta stet: alto adstet* FRV; 183 *candidum: candidus* FRV • *vulgaris: vulnus* FRV; 185 *sappho: saffa* FV; 189 *semis-heroicus: cimis heroicus* FV; 199 *per: cum* FRV; 200 *quod: quid* FV; 201 *trimetrum L: tetrametrum* FRV; 203-204 *quod*≈*exemplum L, om. FRV; 204 tu genus: eugenius* FV; 211 *veris: aeris* FVR; 215 *bone LRV, boni F • lucisator: lucisactor* FV.

DE METRO IAMBICO (232-233 M. Y.)

*tit:* DE METRO IAMBICO FV; INCIPIT DE METRO IAMBICO L; 2 *senarium* *om.* FRV; 4 *et<sup>1</sup>* *om.* FRV; 6 *o Nazarene*≈*patris* *om.* FRV; 8 *colofon* FV, *colophon* LR; 9-11 *trahuntque*≈*exemplum* *om.* FV; 15 *metrum* *om.* FRV; 17 *os sonat* FV, *sonant* R; 20 *triviae: tridia* FRV; 25 *cum om.* FRV; 29 *recurrent: recurrent* FRV.

DE METRO TROCHAICO (234 M. Y.)

*tit:* DE METRO TROCHAICO FV; INCIPIT DE METRO TROCHAICO L; 8 *item om.* FRV.

DE METRO ANAPESTICO (235-236 M. Y.)

*tit:* DE METRO ANAPESTICO FV; INCIPIT DE METRO ANAPESTICO L; 9 *item om.* FRV; 11 *item om.* FRV; 23-24 *item*≈*canoro* L *Mall. Theod.*, *om.* FRV.

*dactilico falleucio; 229, 179 M. Y. De metro dactilico alchaico; 229, 184 M. Y. De metro dactilico saffico; 230, 192 M. Y. De metro dactilico pentametro heroico e 320, 195 M. Y. De metro dactilico tetrametro.* Le ultime tre sezioni, trimetro dattilico, tetrapodia dattilica ed itifallico mancano di titolatura.

## DE METRO CHORIAMBICO (237 M. Y.)

*tit:* DE METRO CHORIAMBICO FV; *incipit* DE METRO CORIAMBICO L; 13  
*da exemplum:* item FV; 14 *fulsitus:* *refulsit* FV.

## DE METRO ANTISPATICO (238 M. Y.)

*tit:* DE METRO ANTISPATICO FV; *incipit* DE METRO ANTISPATICO L; 4-6 *rapit*  
*da exemplum* L. *Mall. Theod.*, *om.* FRV; 11-12 *arma ruitque: amavitque* FV; 12 *laetus: vetus*  
 FV; 14 *arma ruitque: armavitque* FV.

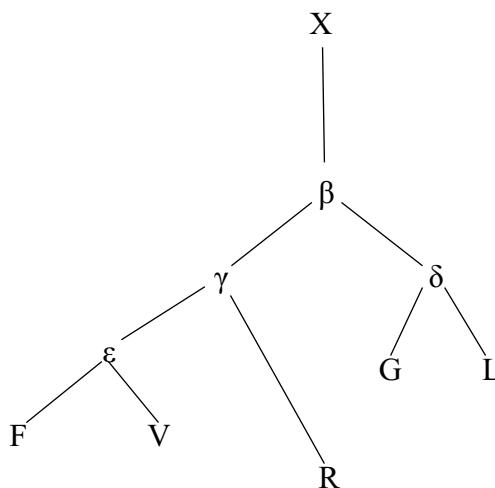
## DE METRO IONICO A MAIORE (239 M. Y.)

*tit:* DE IONICO A MAIORE V; DE METRO IONICO A MAIORE L; 5 *aethra ruit: erravit* FV, *erraverit* R.

## DE METRO IONICO A MINORE (240 M. Y.)

*tit:* DE METRO IONICO MINORE L, DE IONICO A MINORE V; 8 *adfert: affert* FV.

Tuttavia V, che nella citata edizione serviana dell'Elice forma con F il gruppo  $\varepsilon$ , non è *descriptus* di quest'ultimo, come è emerso da alcune differenti lezioni, tanto che il rapporto stemmatico tra i codici G L F R e V può così rappresentarsi:



MARTA RUSTONI

## ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA COSIDDETTA *LEX ZIELIŃSKI* E SULLA GENESI DELL'*ODISSEA*

### ABSTRACT

The article traces the story of the so-called Lex Zieliński, according to which Homer is incapable of dealing with contemporary events at the same time and must therefore narrate them one by one. It examines the different interpretations of the law and the objections raised by various scholars in the last century, highlighting, however, that in some cases the theories of the Polish scholar are the only convincing way to explain some passages (few, but still present) of the *Iliad* and the *Odyssey*, which if understood according to modern narrative logic would be incomprehensible. Zieliński's studies, therefore, at least in their original form, free of subsequent additions and modifications, help to highlight a peculiarity of the Homeric narrative.

Uno dei meriti maggiori e più ampiamente riconosciuti degli studi di Zieliński<sup>1</sup> sull'epica omerica consiste nell'avere fatto emergere la questione della gestione del tempo nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, aprendo così un dibattito che, se da un lato ha progressivamente scardinato i presupposti dell'*Incompatibilitätsgesetz* elaborato dallo studioso polacco, dall'altro ha portato ad una maggiore consapevolezza di alcune peculiarità stilistiche e narrative dei due poemi.

Tra la pubblicazione della dissertazione di Zieliński e i primi lavori che ne mettevano in discussione i fondamenti, dovette però trascorrere oltre mezzo secolo, durante il quale le affermazioni dello studioso non vennero più riesaminate, ma furono assunte come dei "dati di fatto" e andarono incontro a progressive riformulazioni, così che si perdette una chiara coscienza del loro contenuto originario<sup>2</sup>; Zieliński si muove, prima ancora che sul piano narrativo, su quello della psicologia della percezione: la "legge" che lo studioso polacco formula e che chiama *Incompatibilitätsgesetz* riguarda appunto l'incompatibilità psicologica di due eventi contemporanei: *die Dimension des zeitlichen Nacheinander ist für unser Empfinden mit der Dimension der räumlichen Tiefe unverträglich*. Di conseguenza, *mehrere gleich-*

<sup>1</sup> T. ZIELIŃSKI, *Die Behandlung gleichzeitiger Handlungen im antiken Epos*, «Philologus Supplement» 8 (1899-1901), pp. 407-441.

<sup>2</sup> M. POZDNEV, *Das «Inkompatibilitätsgesetz» Th. Zielińskis: eine kolumbische Entdeckung*, «Philologia Classica» 11 (2016), p. 8; A. RENGAKOS, *Zeit und Gleichzeitigkeit in den homerischen Epen*. «Antike und Abendland» 41 (1995), pp.1-2.

*zeitige Handlungen sind für unser Schauen unvereinbar*<sup>3</sup>. Se si applica questo principio alla rappresentazione poetica degli avvenimenti, ne deriva che, quando il poeta deve narrare dei fatti che si svolgono allo stesso tempo in scenari diversi, può farlo in due differenti modi: il primo è quello di alternare la descrizione delle azioni che si svolgono nei due scenari, portando avanti ora l'una ora l'altra; l'altro consiste invece nel raccontare il fatto A dall'inizio alla fine per poi tornare indietro al punto di partenza passare al fatto B. Di questi due metodi il primo rispetta l'*Incompatibilitätsgezet* perché è come se il poeta spostasse ripetutamente lo sguardo dall'una all'altra azione; il secondo invece la viola: Omero è, afferma Zieliński, uno “*schauender Dichter*” che riproduce solo ciò che un osservatore potrebbe percepire con lo sguardo. Pertanto, non si serve mai del secondo metodo, ma sempre e solo del primo<sup>4</sup>.

Lo studioso polacco riconosce che questo metodo comporta per il poeta non poche difficoltà, che dipendono dalla natura delle azioni che intende narrare: se un avvenimento diventa “uniforme”, ossia procede senza significative variazioni, il poeta può volgere lo sguardo verso l'altro senza correre il rischio di perdere nulla di essenziale. È quanto avviene in *Il. III*, dove vi è un continuo passaggio dal lato degli Achei a quello dei Troiani: nel momento in cui viene sancito il duello tra Paride e Menelao, da entrambi gli schieramenti vengono mandati due araldi ad annunciare ai Troiani in città e ai Greci rimasti alle navi lo scontro imminente. Si crea quindi una situazione statica, in cui i guerrieri non possono fare altro che aspettare, ed è a questo punto che il poeta inserisce la *Teichoskopie* per colmare il vuoto narrativo che si è venuto a creare. Zieliński constata che il poeta è così fedele a questo principio che, pur di non venirvi meno, ammette talvolta delle lacune nella narrazione. Questo avviene in quegli snodi narrativi in cui vi sono due azioni contemporanee nessuna delle quali è uniforme; il poeta può accettare quindi di perderne una: *Il. IV* costituisce, secondo Zieliński, un esempio di questo modo di procedere: dopo il colpo sferrato da Pandaro a Menelao, la narrazione si concentra per un po' sul campo acheo fino a quando, ai vv. 220, si dice: ”Οφρα τοὶ ἀμφεπένοντο βοὴν ἀγαθὸν Μενέλαον, / τόφρα δ' ἐπὶ Τρώων στίχες ἥλυθον ἀσπιστάων·/ οἱ δ' αὐτὶς κατὰ τεύχε' ἔδυν, μνήσαντο δὲ χάρμης. Qui il poeta sembra avere omesso quanto avviene tra le fila dei Troiani dopo che Pandaro ha colpito Menelao, evento che tuttavia doveva avere avuto su di essi conseguenze tali da spingerli ad attaccare di nuovo<sup>5</sup>.

Zieliński aggiunge una terza possibilità, che si dà quando le azioni simultanee sono tali che il poeta non accetta di perderne nessuna ed è in questo caso che le

<sup>3</sup> T. ZIELIŃSKI, *art. cit.*, p. 411.

<sup>4</sup> Ivi, p. 419.

<sup>5</sup> Ivi, p. 428.

descrive come successive l'una all'altra<sup>6</sup>. Tra gli esempi riportati dallo studioso polacco vorrei ora soffermarmi sui tre che la critica successiva ha più frequentemente preso in esame, per osservare attraverso di essi lo sviluppo del dibattito sull'*Incompatibilitätsgesetz*. Si tratta di passi riconducibili ad un'unica tipologia narrativa, che Krischer<sup>7</sup> chiamerà poi “*Verzweigung*”: l'invio di due messaggeri (due divinità) a due diversi personaggi da parte di un unico mittente (Zeus).

1. In *Il.* XV 142 e ss. Zeus, dopo avere chiamato Iris e Apollo, manda la prima da Posidone per ingiungergli di smettere di aiutare i Greci, e il secondo da Ettore perché infonda all'eroe nuovo coraggio per la battaglia.

2. In *Il.* XXIV 100 e ss. allo stesso modo, Teti viene inviata da Achille per renderlo più incline a restituire il corpo di Ettore, mentre Iris viene mandata questa volta da Priamo per spronarlo ad andare alla tenda del Pelide a richiedere il corpo del figlio.

Zieliński nota che in entrambi i casi la seconda missione viene avviata solo dopo che la prima è stata portata a termine: Iris convince Posidone a ritirarsi dalla battaglia e allora (XV 220: καὶ τότ') Apollo si reca da Ettore; allo stesso modo solo dopo che Achille ha accettato di sottomettersi alla volontà degli dei, Iris va da Priamo. Nella prospettiva di Zieliński, queste azioni devono essere lette come contemporanee: hanno origine nello stesso momento e si svolgono parallelamente. Vi sarebbe quindi una “narrazione apparente” (*scheinbare Handlung*) in cui i fatti vengono presentati come successivi l'uno all'altro, mentre nella “narrazione reale” (*wirkliche Handlung*) essi sono da intendere come simultanei.

3. Il terzo esempio è tratto dall'*Odissea* e riguarda fatti che avvengono tra il libro I e il V. In *Od.* I 26 gli dei si riuniscono in un concilio in cui Atena propone di mandare Hermes da Calipso per imporle di lasciare andare Odisseo. La dea afferma che lei stessa andrà a Itaca da Telemaco e lo esorterà a recarsi a Pilo e Sparta per chiedere a Nestore e Menelao notizie del padre e per guadagnare fama. Detto ciò, la dea senza attendere nemmeno un istante parte per Itaca e la narrazione segue questa vicenda, che comprende la missione di Atena, l'assemblea a Itaca e i viaggi di Telemaco, fino all'inizio del libro V; qui troviamo gli dei riuniti in un concilio al termine del quale Hermes viene effettivamente mandato da Calipso. Zieliński ritiene che nella “narrazione reale” si tratti dello stesso concilio, che in virtù dell'*Incompatibilitätsgesetz* è stato sdoppiato<sup>8</sup>. Come nei casi precedenti, quindi, anche qui si ha un ritardo dell'azione B (l'invio di Hermes) che viene fatta cominciare solo dopo che l'azione A (la spedizione di Atena) è stata portata a termine.

<sup>6</sup> T. ZIELIŃSKI, *art. cit.*, pp. 432 e ss.

<sup>7</sup> T. KRISCHER, *Formale Konventionen der homerischen Epik*, «Zetemata» 56, München 1971, pp. 3 e ss.

<sup>8</sup> T. ZIELIŃSKI, *art. cit.*, pp. 444-445.

Questa teoria non venne più messa in discussione<sup>9</sup>, si è detto, fino agli anni '70, quando Krischer, cercando di esporre in un'analisi sistematica le caratteristiche formali tipiche dell'epica omerica<sup>10</sup>, riesaminò quella che nel frattempo, per mancanza di approfondimenti critici, era diventata una "legge" dell'epica omerica, nota come "Zielinski's Gesetz" (LZ).

Il contributo di Krischer consiste in primo luogo nell'avere dimostrato l'insostenibilità della tesi di Fränkel<sup>11</sup> sulla nozione di tempo in Omero, che si era nel frattempo sovrapposta alla LZ, pretendendo di fornire una spiegazione psicologica e storico-culturale al trattamento degli eventi contemporanei nei poemi omerici. Fränkel aveva sostenuto che l'uomo omerico avesse una concezione primitiva del tempo, estranea a qualsiasi forma di astrazione. Prova ne era il fatto che nei poemi omerici il termine *χρόνος* comparisse solo ad indicare una durata, un momento, mai il tempo in sé e per sé. Questa mancanza sarebbe la ragione per cui il poeta non sarebbe stato in grado di narrare eventi contemporanei: tale teoria ben si co-niuga con l'idea di "schauender Dichter", che è in grado di raccontare solo ciò che cade sotto il suo sguardo, senza muoversi nel tempo.

Krischer<sup>12</sup> fa notare che non è chiara la ragione per cui la mancanza di una nozione astratta di tempo dovrebbe impedire l'esperienza della contemporaneità; al contrario, tale consapevolezza è presupposto perché si generi un'idea astratta di tempo. Inoltre, se l'uomo omerico non fosse capace di pensare la contemporaneità, questo dovrebbe emergere non solo nella struttura dei testi letterari, ma anche nell'organizzazione della vita quotidiana (agricoltura, commercio, ecc.) cosa che sarebbe evidentemente un assurdo. Dedurre la mancanza di un'idea dall'assenza dell'accezione astratta di un termine è fuorviante: la contemporaneità è una categoria della ragione, attiva e operante nei poemi omerici; non ci sono quindi ostacoli "di principio" per i quali il poeta non avrebbe potuto raccontare eventi contemporanei. L'idea di Krischer è che la disposizione dei fatti non sia determinata dall'incapacità narrativa del poeta di fronte ad episodi simultanei, ma rispon-

<sup>9</sup> I critici analitici, i quali si rifanno quasi sempre a A. KIRCHHOFF, *Die homerische Odyssee*, Berlin 1879<sup>2</sup>, la cui analisi sarebbe smentita dalla teoria di Zielinski, hanno per lo più ignorato tale teoria, cf. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin 1927, p. 1; R. MERKELBACH, *Untersuchungen zur Odyssee*, München 1969<sup>2</sup>, p. 47. Solo D.L. PAGE, *The Homeric Odyssey*, Oxford 1955, p. 77 nota 12 cita la LZ, ma si limita a riassumerla per sommi capi e ne dà la seguente interpretazione: «On those occasions when it is necessary to narrate the action of two (or more) events which really occurred simultaneously, the Epic invariably represents them as if they had really occurred successively».

<sup>10</sup> T. KRISCHER, *art. cit.*, pp. 91-129.

<sup>11</sup> H. FRÄNEL, *Die Zeitauffassung in der archaischen griechischen Literatur*, «Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunsthissenschaft» 25 (1931), pp. 97-118.

<sup>12</sup> T. KRISCHER, *art. cit.*, p. 101.

da ad una precisa intenzione da parte dell'autore: Krischer riprende i tre esempi sopra citati per affermare che in nessuno dei casi si tratta di un "ritardo" dall'azione B (incoraggiamento di Apollo a Ettore; messaggio di Iris a Priamo e spedizione di Hermes da Calipso). Siamo piuttosto in presenza di una ramificazione (*Verzweigung*) dell'azione, annunciata in precedenza da uno dei personaggi in modo tale che sia chiaro che le azioni avvengono in contemporanea, anche se sono descritte come successive. Queste ramificazioni si innestano su un filo narrativo principale che rimane per Krischer molto lineare: in questo modo la LZ non viene contestata nella sua validità. Tuttavia, le intuizioni di Krischer aprirono uno spiraglio alla successiva critica di Patzer<sup>13</sup>.

Fu questi, infatti, il primo ad avere esplicitamente sostenuto che negli esempi di Zieliński le azioni vengono raccontate come successive perché così sono da intendersi<sup>14</sup>. Il fatto che siano eventi successivi è dimostrato dalla consequenzialità logica che intercorre tra essi: in *Il.* XV Zeus, prima di potere mandare Apollo da Ettore, deve sapere se Posidone accetterà di abbandonare il campo di battaglia; in *Il.* XXIV Iris può andare da Priamo solo dopo avere avuto la certezza che Achille sarà disposto a restituire il corpo di Ettore; per quanto riguarda il caso dell'*Odissea*, Patzer sostiene che i concili descritti nei libri I e V siano realmente due e non, come ritenevano Zieliński e Krischer, uno solo ma sdoppiato: Patzer osserva, infatti, che nel primo concilio l'ordine dato a Hermes risulta piuttosto vago e che solo nel secondo viene meglio specificato, così da consentire al dio di compierlo. Aggiunge anche, smontando una delle osservazioni di Zieliński a sostegno della contemporaneità dei concili, che il fatto che in *Od.* I 85 si dica che Hermes dovrà recarsi dalla ninfa *τάχιστα*, non vuol dire che egli ci debba andare immediatamente, ma che, quando avrà ricevuto l'ordine, dovrà svolgerlo il più in fretta possibile<sup>15</sup>. Il viaggio di Telemaco costituisce una preparazione di quello di Odisseo: Telemaco, infatti, nell'assemblea che precede la sua partenza, dichiara che non

<sup>13</sup> H. PATZER, *Gleichzeitiger Ereignisse im homerischen Epos*, in *H. Eisemberger 'Ερμηνεύματα. Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburstag*, Heidelberg 1990.

<sup>14</sup> H. PATZER, *op. cit.*, p. 156. Gli esempi analizzati da Krischer e da Patzer includono anche *Il.* VIII 489-565; IX 9-172 in cui si descrivono le assemblee dei Troiani e degli Achei. Zieliński e Krischer ritenevano che i due concili dovessero svolgersi contemporaneamente, ma il fatto che in IX 77 Nestore, durante l'assemblea degli Achei, indicasse i fuochi dei Troiani accesi sulla pianura faceva pensare che quello dei Troiani fosse già terminato e che quindi il narratore stesse raccontando come successivi l'uno all'altro fatti che in realtà avvengono in contemporanea. Patzer osserva che non vi è alcun motivo cogente per cui i due concili debbano essere ritenuti simultanei e che quindi vengono giustamente narrati come successivi. Ho scelto di non indagare ulteriormente questo quarto esempio (presentato in realtà come terzo dai tre studiosi) perché esula dalla tipologia narrativa della "ramificazione dell'azione" che in questo momento intendo approfondire.

<sup>15</sup> H. PATZER, *op. cit.*, p. 161.

tollererà più la presenza dei proci a palazzo, il che scatena le loro ire e fa sì che comincino a tramare contro di lui un agguato. Telemaco quindi si mostra disposto a cominciare la lotta contro i pretendenti della madre, ma prima di farlo, deve recarsi a Pilo e Sparta per sapere se dovrà sostenerla da solo o potrà contare sul ritorno del padre. Il viaggio che intraprende assume pertanto il valore di una vera e propria impresa con cui il ragazzo potrà acquisire fama. Questa tesi è rafforzata dall'interpretazione che Patzer offre del secondo concilio, all'inizio del libro V: qui Atena si lamenta questa volta non tanto della noncuranza degli dei nei confronti di Odisseo, ma dell'indifferenza dimostratagli dai suoi concittadini, che sembrano avere del tutto dimenticato il loro mite sovrano. Ora la situazione di Odisseo, già critica per l'assoluta mancanza di mezzi (navi e compagni) per tornare in patria, è resa ancor più disperata dal fatto che i proci stanno tramando di uccidere suo figlio, partito per chiedere sue notizie. La risposta di Zeus ad Atena, afferma Patzer, tocca proprio il nocciolo della questione: il signore degli dei si sorprende della lamentela della dea perché è stata lei stessa a ideare il piano che si sta realizzando, che prevede che Odisseo punisca i proci una volta tornato in patria. Il viaggio di Telemaco è quindi una preparazione necessaria per la vendetta: Zeus invita pertanto la dea ad accompagnare il giovane perché scampi incolume all'agguato. Dopo questi chiarimenti Hermes viene finalmente mandato da Calipso. Patzer osserva in questa scena un modo di narrare per "progressivi annunci", che ritiene tipico dell'epica arcaica: si tratta di un tipo di narrazione che si chiarifica progressivamente, aggiungendo di volta in volta piccoli frammenti che contribuiscono a ricostruire il senso generale. Questa analisi dei due concili serve a Patzer a dimostrare che anche in questo terzo esempio il poeta racconta gli avvenimenti come successivi perché lo sono realmente.

Le osservazioni di Patzer vanno quindi a scardinare l'idea di una distinzione tra azione reale e azione apparente, che costituiva uno dei capisaldi della teoria di Zieliński. Gran parte degli studi successivi<sup>16</sup> accolgono questa soluzione<sup>17</sup>, sebbene non manchino tentativi di difendere tale distinzione<sup>18</sup>. La trattazione più sistematica sul tema è quella di Rengakos, che ha il merito di avere tracciato un percorso diacronico in cui analizza lo sviluppo degli studi sulla contemporaneità degli eventi nei poemi omerici dalla critica antica a quella moderna. Rengakos, inoltre, aggiunge alcuni ulteriori utili tasselli: il primo consiste nell'avere dimostrato che

<sup>16</sup> A. RENGAKOS, *art. cit.*, R. NÜNLIST, *art. cit.*, M. POZDNEV, *art. cit.* Sulla questione dei due concili cf. anche C.M. LUCARINI, *La genesi dei poemi omerici*, Berlin-Boston 2019, pp. 253-255.

<sup>17</sup> Cf. anche L. BATTEZZATO, *Linguistica e retorica della tragedia greca*, Roma 2008, p. 32 a proposito di *Il. V* 720-752. Lo studioso aggiunge anche l'interessante osservazione che nei poemi omerici i casi di analessi nel passato non sempre sono chiaramente marcati a livello linguistico dall'uso del piucheperfetto, come ci si attenderebbe, ma presentano spesso l'aoristo.

<sup>18</sup> R. SCODEL, *Zieliński's law reconsidered*, «TAPhA» 138 (2008), pp. 107-125.

il poeta non solo conosce la contemporaneità, ma è anche in grado di rappresentarla<sup>19</sup>. Che l'uomo omerico dovesse necessariamente avere familiarità con gli eventi contemporanei era già stato osservato da Krischer, che tuttavia lo aveva dimostrato con argomenti tratti dal contesto socio-culturale dei poemi stessi<sup>20</sup>: si trattava quindi di prove “esterne”, alle quali Rengakos aggiunge alcune evidenze “interne” al testo, vale a dire passi omerici in cui vengono descritte azioni contemporanee. I passi citati da Rengakos sono perlopiù<sup>21</sup> tratti da *Il. VI*: ai vv. 179-180 Ettore annuncia due azioni che avverranno contemporaneamente, quando ordina alla madre di andare ad offrire sacrifici ad Atena, mentre egli andrà da Paride. Le due azioni verranno poi sincronizzate nel momento in cui egli incontrerà effettivamente il fratello (v. 311). Più avanti, ai vv. 360 e ss. Ettore invita Paride a prepararsi mentre egli andrà a salutare la moglie e il figlio; i due si ritrovano realmente al v. 515.

Rengakos segue il solco tracciato da Patzer, ma sistematizza le osservazioni di quest'ultimo e le arricchisce riesaminando un gran numero di passi citati da Zieliński, per giungere alle seguenti conclusioni: «Die obige Diskussion hat ergeben, da Zielińskis Beobachtung, die in der Folgezeit von Vielen gar zum “Gesetz” erhoben worden ist, in den homerischen Epen werde das zeitliche Nebeneinander in ein “scheinbares” Nacheinander umgewandelt, falsch ist. Die Handlung verläuft in allen Fällen fortschreitend voran. Wo gleichzeitige Handlungen berichtet werden müssen, werden sie vom Dichter eindeutig als solche gekennzeichnet»<sup>22</sup>. Questa prospettiva mi pare sostanzialmente corretta, ma sarei più cauta nel formularla: così come espressa da Rengakos, essa non ammette eccezioni e la LZ sembra essere del tutto inaccettabile. Mi sembra invece che gli studi dello studioso polacco, almeno nella loro forma originaria, scervi delle successive aggiunte e modifiche, mettano in luce una peculiarità della narrazione omerica e costituiscano l'unica maniera convincente per spiegare alcuni passi (pochi, ma pur sempre presenti), che se intesi secondo le logiche narrative moderne risulterebbero incomprensibili.

Prima di passare a discutere questi passi, occorre però, aggiungere alcune precisazioni sullo studio di Rengakos e sui contributi che lo seguirono: un ulteriore merito di Rengakos è infatti quello di avere sottolineato non solo il fatto che nei poemi omerici vengono narrate azioni contemporanee, ma anche come, vale a dire attraverso quali mezzi espressivi, esse vengano presentate. Rengakos osserva innanzitutto che la contemporaneità degli eventi è una categoria narrativa operante sia in piccoli paragrafi sia nella struttura dell'intero *epos*. Nel primo caso il

<sup>19</sup> A. RENGAKOS, *art. cit.*, pp. 17-19.

<sup>20</sup> T. KRISCHER, *art. cit.*, p. 101.

<sup>21</sup> Per una rassegna completa cf. A. RENGAKOS, *art. cit.*, pp. 17-19.

<sup>22</sup> Ivi, p. 28.

poeta simula la contemporaneità attraverso rapidi cambiamenti di scena, come abbiamo visto in *Il. VI*, o come avviene in *Il. XVI*, dove lo sguardo del poeta si sposta continuamente dalla situazione di emergenza degli Achei sul campo di battaglia a quanto avviene nella tenda di Achille (colloquio tra Achille e Patroclo e preparazione di quest'ultimo per lo scontro), finché le due azioni non convergono al v. 275 con l'ingresso dei Mirmidoni in battaglia. Viene quindi applicato il metodo analitico-desultorio, correttamente individuato e descritto da Zieliński. Lo stesso vale per la macrostruttura dell'*Odissea*, in cui i due filoni narrativi principali, quello di Telemaco e quello di Odisseo, vengono continuamente alternati, ripresi e collegati, anche se si tratta in questo caso di sezioni narrative più lunghe<sup>23</sup>. Il mezzo più frequente per collegare le due azioni è costituito da particelle o avverbi come μέν / δέ, μέν / αὐτάρ, ἐτέρωθεν e solo raramente da congiunzioni come ὅφρα / τόφρα, ἥος / τόφρα. Questa osservazione, che in Rengakos non viene ulteriormente sviluppata, è stata ripresa e approfondita da Nünlist<sup>24</sup>. Lo studioso svizzero ha sottolineato come la principale differenza tra il modo di raccontare omerico e quello moderno, per quanto concerne la gestione del tempo, consiste proprio nel fatto che il narratore omerico si astiene dal mostrare esplicitamente i salti all'indietro, attraverso avverbi e congiunzioni, ("intanto", "nel frattempo", ecc.) di cui si servirebbe un autore moderno<sup>25</sup>. Questo può generare, come di fatto è avvenuto per Zieliński e i fautori dell'*Incompatibilitätsgesetz*, l'impressione che si tratti di una successione di eventi. Nünlist giunge a questa conclusione dopo avere dimostrato che uno dei fondamenti della LZ, cioè il fatto che il narratore omerico non percorra mai lo stesso arco di tempo due volte, non regge. L'argomento principale di Nünlist, vale a dire il "balzo all'indietro" più evidente compiuto dal poeta, è un episodio raccontato per la prima volta in *Il. XI* 842-XII, 2, dove Patroclo cura Euripilo ferito in battaglia. La stessa scena viene raccontata nuovamente in *Il. XV* 390-394, quando la situazione della battaglia è precipitata per gli Achei e Patroclo non può più rimanere a curare l'eroe ferito:

Πάτροκλος δ' εῖος μὲν Ἀχαιοί τε Τρῶές τε  
τείχεος ἀμφεμάχοντο θοάων ἔκτοθι νηῶν,  
τόφρ' ὅ γ' ἐνὶ κλισίῃ ἀγαπήνορος Εὐρυπύλοιο  
ἥστο τε καὶ τὸν ἔτερπε λόγοις, ἐπὶ δ' ἔλκεϊ λυγρῷ  
φάρμακ' ἀκέσματ' ἔπασσε μελαινάων ὁδυνάων.

<sup>23</sup> A. RENGAKOS, *art. cit.*, p. 30.

<sup>24</sup> R. NÜNLIST, *Der Homerische Erzähler und das sogenannte Sukzessionsgesetz*, «MH» 55 (1998), pp. 1-8.

<sup>25</sup> Ivi, p. 8.

Il poeta descrive per la prima volta quest'azione nel libro XI, poi passa a raccontare una serie di altri avvenimenti per tornare indietro in XV 390 al punto in cui la vicenda di Patroclo si era interrotta.

Sulla scia di Rengakos e Nünlist si è inserito di recente anche Pozdnev, pur assumendo una posizione più moderata di quella dei predecessori: rispetto a questi, infatti, aggiunge l'interessante constatazione che un'adesione perfettamente coerente a delle precise logiche narrative non viene raggiunta né nei poemi omerici, né dagli autori moderni<sup>26</sup>. Questo non significa che la gestione del tempo nei poemi omerici sia quella che avrebbe messo in atto un autore moderno: Pozdnev rivaluta il contributo di Zieliński nell'avere messo in evidenza la cattiva gestione delle transizioni temporali nei poemi omerici, dovuta al fatto che il poeta si astiene dal coordinare gli eventi in modo esplicito, anche quando ciò faciliterebbe la comprensione o addirittura eviterebbe interpretazioni errate. Grazie al confronto con le opere di Apollonio Rodio e Virgilio, Pozdnev fa emergere come questa caratteristica non deve essere ritenuta una cifra stilistica dell'epica *tout court*, ma un tratto peculiare riscontrabile solo in quella omerica. Lo studioso aggiunge anche un'ipotesi sul perché questo avvenga e collega questa carenza nella coordinazione delle sequenze narrativa ad una "mancanza di letterarietà": un poeta che esplicitasse i nessi e cucisse apertamente tra loro gli eventi attirerebbe l'attenzione sul suo ruolo di "creatore della storia"; questo presupporrebbe un livello di letterarietà troppo sviluppato per la narrazione omerica, in cui ogni accenno di finzione letteraria sembra essere evitato.

Al di là di quest'ultima ipotesi, che meriterebbe ulteriori approfondimenti, mi sembra che il quadro complessivo che emerge da questi studi sia sostanzialmente coerente: i presupposti teorici dell'*Incompatibilitätsgesetz* sono stati via via scardinati; il narratore omerico è capace di tornare indietro nel tempo, di narrare gli eventi contemporanei come tali e, quando presenta due fatti come successivi, come nei tre casi di "ramificazione dell'azione", è perché realmente lo sono; non c'è ragione, quindi, di vedere sottesa al testo una distinzione tra "azione reale" e "azione apparente"<sup>27</sup>; grazie alle osservazioni di Zieliński si è potuta però fare emergere come caratteristica dell'epica omerica una certa mancanza di perspicuità nel marcare le transizioni temporali.

Scodel<sup>28</sup> si pone rispetto a questa prospettiva, come una voce fuori dal coro: la studiosa insiste nel salvare la distinzione tra "azione reale" e "azione apparente" attraverso un tentativo di offrire una diversa interpretazione dei tre casi di "rami-

<sup>26</sup> M. POZDNEV, *art. cit.*, p. 11 osserva una gestione del tempo ugualmente problematica nella scena dell'alluvione ne *Il cavaliere di bronzo* di Puschkin.

<sup>27</sup> Su questo punto cf. anche L. BATTEZZATO, *op. cit.*, p. 31.

<sup>28</sup> R. SCODEL, *art. cit.*

ficazione dell’azione”. Ritiene che in *Il. XV*, *Il. XXIV* e *Od. I-V* il poeta intendesse narrare le spedizioni delle divinità come contemporanee, ma la convenzione narrativa glielo impediva e questo ha fatto sì che si generasse del “materiale della storia” che consentisse di narrarle come successive. Mi sembra che non sussistano, o quantomeno che Scodel non presenti, argomenti sufficienti né a supportare questa tesi né a smontare quella di Patzer e dei suoi fautori.

Partiamo da questo secondo aspetto: riguardo alla questione dei concili in *Od. I-V* Scodel ritiene che l’azione principale, il ritorno di Odisseo, non dipenda dalla visita di Atena a Itaca e che il viaggio di Telemaco non sia quindi una preparazione necessaria per il ritorno di Odisseo: «If Zeus has determined Odysseus return, he does not need to wait for Telemachus to have been received in Sparta before he acts»<sup>29</sup>. Questa obiezione non centra il punto nodale dell’argomentazione di Patzer, vale a dire il ruolo di Telemaco: è necessario che questi prenda chiaramente posizione contro i proci prima che si avvii il ritorno del padre, cosa che infatti avviene nell’assemblea che il giovane convoca all’inizio del libro II. Il viaggio è conseguenza di questa presa di posizione: ora che il giovane rischia la vita non è più possibile ritardare il ritorno di Odisseo. Lucarini<sup>30</sup> ha sottolineato come il discorso di Atena nel secondo concilio all’inizio del libro V, presupponga gli avvenimenti della Telemachia. La dea lamenta il fatto che oltre al completo oblio da parte della sua gente, alla solitudine e alla mancanza di mezzi, Odisseo debba ora rischiare di subire anche la perdita del figlio (vv. 17-20):

νῦν αὖ παῖδ' ἀγαπητὸν ἀποκτεῖναι μεμάστιν  
οἴκαδε νισόμενον· ὁ δ' ἔβη μετὰ πατρὸς ἀκουṇὴν  
ἐς Πύλον ἡγαθέην ἡδ' ἐς Λακεδαίμονα δῖαν.

Questa osservazione è interessante da due punti di vista: per quanto riguarda la psicologia dei personaggi, aiuta a cogliere che, se tutti gli altri motivi del ritorno di Odisseo sussistevano già da tempo, è quello che si aggiunge ora, l’agguato dei proci a Telemaco, a rendere veramente indifferibile il ritorno di Odisseo. Dal punto di vista della sequenza narrativa, inoltre, il fatto che nel discorso di Atena si faccia riferimento alla Telemachia mi sembra di per sé un argomento sufficientemente forte per ritenere che i concili del libro I e V siano due e distinti anche nelle intenzioni del poeta. Lucarini<sup>31</sup> aggiunge anche che il libro IV si conclude con una scena notturna (v. 786) e il libro V inizia con il sorgere dell’Aurora il che porta a pensare ad una diretta successione di eventi.

<sup>29</sup> R. SCODEL, *art. cit.*, p. 115.

<sup>30</sup> C.M. LUCARINI, *op. cit.*, pp. 253-255.

<sup>31</sup> Ivi, p. 254.

Scodel sostiene, riferendosi alla risposta di Zeus alle lamentele di Atena: «Nothing in these words, however, implies that Telemachus has to begin his journey before Odysseus is freed, or indeed that the journey is essential at all»<sup>32</sup>. I versi in questione sono i seguenti (vv. 22-24):

τέκνον ἔμον, ποιῶν σε ἔπος φύγεν ἔρκος ὁδόντων.  
οὐ γὰρ δὴ τοῦτον μὲν ἐβούλευσας νόον αὐτή,  
δός ἢ τοι κείνους Ὀδυσεὺς ἀποτείσεται ἐλθών;

È vero che questi versi, se estrapolati dal contesto, non dicono nulla sulla necessità del viaggio di Telemaco, anzi, non menzionano affatto tale viaggio. Tuttavia, se messi in relazione al precedente discorso di Atena e a quanto segue del discorso di Zeus, chiariscono i termini della questione: Zeus ricorda ad Atena che è stata lei stessa a predisporre il piano di cui ora lamenta le conseguenze. In I 81-95 era stata infatti la dea stessa a proporre la doppia spedizione, sua e di Ermes, con l'esplicito scopo di scacciare i proci e fare acquisire fama a Telemaco; l'autonomia di questa iniziativa della dea era stata sottolineata anche dal fatto che in I 96 aveva cominciato ad agire immediatamente, senza aspettare un riscontro da parte di Zeus o degli altri dei. Quindi il riferimento di Zeus al piano della dea implica necessariamente anche un riferimento alla spedizione di Telemaco e alle sue conseguenze.

Lo scopo di Scodel era spiegare come «the convention can actually generate story material»<sup>33</sup>: il fatto che il concilio, uno solo nelle intenzioni dell'autore, sia stato sdoppiato sarebbe conseguenza dell'impossibilità di raccontare le azioni che derivano da quel concilio in contemporanea. Questo meccanismo sarebbe attivo, secondo la studiosa, anche negli altri due esempi di “ramificazione dell'azione”: in *Il.* XV la necessità di attendere che Posidone venga persuaso, avrebbe portato il poeta a sviluppare il tema dell'insicurezza di Zeus; in *Il.* XXIV il fatto che Zeus attenda che Achille venga persuaso dalla madre che gli ricorda i limiti della propria condizione mortale, sarebbe un modo attraverso cui il narratore avrebbe sottolineato «Achille's place at the boundary of the mortal condition»<sup>34</sup>. Mi pare che queste argomentazioni non siano convincenti per giustificare la narrazione in sequenza di eventi che il narratore intenderebbe come contemporanei. Se anche non si volesse scartare l'ipotesi che certi modi di narrare dei poemi omerici siano all'origine di alcuni episodi, occorrerebbe cercare altre prove: quelle prodotte da

<sup>32</sup> R. SCODEL, *art. cit.*, p. 115.

<sup>33</sup> Ivi, p. 116.

<sup>34</sup> Ivi, p. 117.

Scodel non mi sembra lo dimostrino. Su questa base, inoltre, la studiosa vede ancora operante nei poemi omerici la distinzione tra “azione reale” e “azione apparente”, che allo stato attuale degli studi ritengo invece, con Patzer, Rengakos, Nünlist e Pozdnev, debba essere esclusa.

Il quadro generale tracciato grazie al progressivo approfondimento degli studi non pretende di essere, e di fatto non risulta, pienamente esaustivo e universalmente valido. Vi sono dei casi in cui il poeta manifesta una certa difficoltà nel descrivere lo svolgersi degli eventi e sembra rispondere alla logica della LZ, ma aldilà di questi, che verranno di seguito presi in esame, resta il fatto che la LZ non possa essere invocata per spiegare la struttura della narrazione dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Questo ha conseguenze estremamente rilevanti sull’analisi in particolare dell’*Odissea*<sup>35</sup>, dal momento che la LZ era stata assunta dalla critica unitaria come espeditivo per risolvere le incongruenze temporali nella struttura del poema<sup>36</sup>. Oltre al rinvio della missione di Hermes, annunciata nel primo concilio (*Od.* I 81-95), ma realizzata solo al termine del secondo (*Od.* V 29 e ss.), l’altra grave difficoltà nella cronologia dell’*Odissea* è il prolungarsi del soggiorno di Telemaco a Sparta: la disposizione degli eventi lascia supporre che il ragazzo si fermi a Sparta per un mese circa, il che è difficilmente ammissibile dal momento che egli stesso in *Od.* IV 587-599 rifiuta l’offerta di Menelao, che lo invitava a restare presso di lui per una decina di giorni, adducendo come motivo il fatto che i compagni lo attendevano preoccupati a Pilo. Queste incongruenze possono essere attribuite all’opera di un solo poeta unicamente se si ammette, con West, che «by epic convention the narrator cannot go back in time»<sup>37</sup>, e di conseguenza narra come successivi eventi che sono da intendere come contemporanei (in questo caso il viaggio di Telemaco e il ritorno di Odisseo). Le argomentazioni della critica unitaria hanno come tratto comune il fatto di accogliere come dato di fatto non contestato la LZ<sup>38</sup>. Scardinato questo presupposto, l’unico modo per rendere ragione del ritardo nell’esecuzione dell’ordine ad Hermes e della permanenza di

<sup>35</sup> Sulla gestione del tempo nell’*Odissea* cf. A. RENGAKOS, *Zur Zeitstruktur der Odyssee*, «WS» 111 (1998), pp. 45-66.

<sup>36</sup> Per un’analisi esaustiva della questione cf. C.M. LUCARINI, *op. cit.*, p. 253 e ss.

<sup>37</sup> M.L. WEST, *The making of the Odyssey*, Oxford 2014.

<sup>38</sup> Cf. oltre a M. WEST, *op. cit.*, p. 111 e ss. anche U. HÖLSCHER, *Untersuchungen zur Form der Odyssee. Szenenwechsel und gleichzeitige Handlungen*, Berlin 1939, p. 22 e ss; Omero, *Odissea*. Vol. I, libri I-IV, a cura di A. HEUBECK e S. WEST, Milano 1988, p. XXVIII e ss e A. HEUBECK, *Der Odyssee-Dichter und die Ilias*, Erlangen 1954, p. 52 che imputa le incongruenze nella narrazione al fatto che «der Od., wie schon mehrmals betont, einen für kleine Ausma und berechneten Kunstgriff zum tragenden Gerüst eines ganzen Epos gemacht und eben durch diese Projektion ins Gro und die Tragfähigkeit dieses Gerüstes nicht richtig eingeschätzt hat und, wie nicht anders zu erwarten, mit dieser Übertragung, die zu einer Überbelastung geführt hat, nicht ganz zurand gekommen ist».

oltre un mese di Telemaco a Sparta è quello esposto e sostenuto, a partire da Kirchhoff<sup>39</sup>, dalla critica analitica: si tratta in entrambi i casi di scene spezzate in due per consentire l'inserimento di altri eventi, in una sorta di meccanismo "a scatole cinesi" che ha portato all'innaturale prolungarsi di alcuni episodi. La scena del concilio divino (*Od. I-V*) è stata spezzata dall'inserimento delle vicende di Telemaco; allo stesso modo il colloquio tra il giovane e Menelao in *Od. IV* viene interrotto per essere poi ripreso solo in *Od. XV*, dopo la narrazione delle vicende di Odisseo<sup>40</sup>. Dietro questa operazione si riconosce l'intervento del *Bearbeiter*, il rielaboratore responsabile dell'ordinamento e delle suture tra i diversi *epe*, che la critica analitica ha individuato come figura chiave nella nascita dei poemi omerici nella forma in cui oggi li conosciamo.

Restano ora da esaminare alcuni casi in cui due azioni contemporanee vengono effettivamente descritte come successive e che costituiscono quindi degli esempi di applicazione della LZ.

Il primo e più eclatante di questi casi si trova in *Od. XVII* 48-61. Qui Telemaco si presenta alla madre per la prima volta dopo essere tornato dal viaggio a Pilo e a Sparta e, in risposta alle richieste di racconti da parte della madre, la invita a lavarsi, ad indossare una veste pulita e a offrire agli dei sacrifici, mentre egli andrà in piazza a chiamare l'ospite (Odisseo) appena conosciuto. Penelope compie quanto prescritto dal figlio e ai vv. 61-62 si dice:

Τηλέμαχος δ' ἄρ' ἔπειτα διὲκ μεγάροιο βεβήκει  
ἔγχος ἔχων ἄμα τῷ γε κύνες πόδας ἄργοι ἔποντο.

L'avverbio *ἔπειτα* non lascia spazio a dubbi: Telemaco esce solo una volta che la madre ha terminato di lavarsi, vestirsi e promettere ecatombe agli dei. Il perché di questo ritardo non si evince dal testo: non c'è una necessità reale per cui Telemaco dovrebbe aspettare che la madre compia quanto egli le ha prescritto, né c'era ragione di pensare che questa non gli avrebbe obbedito. Scodel<sup>41</sup> spiega il passo affermando che il ritardo risponde alle esigenze del pubblico, più che a quelle del personaggio di Telemaco: gli ascoltatori, infatti, avrebbero avuto bisogno di sentire che Penelope stava facendo quanto ordinatole. Perché questo fosse così essenziale per il pubblico, non viene esplicitato dalla studiosa.

L'unica spiegazione che mi pare convincente è che al v. 61 il poeta compia un passo indietro e si riallacci al momento in cui Telemaco ha dato l'odine alla madre:

<sup>39</sup> A. KIRCHHOFF, *op. cit.*, p. 190 e ss.

<sup>40</sup> C.M. LUCARINI, *op. cit.*, pp. 252-255.

<sup>41</sup> R. SCODEL, *art. cit.*, p. 117.

si trattrebbe quindi di un esempio di piena applicazione della LZ, seppure su un arco di tempo piuttosto ridotto.

Anche nell'*Iliade* c'è un passo che pone un problema analogo: in *Il.* XIII 183 e ss. viene descritta l'uccisione di Anfimaco; per vendicarlo Aiace Oileo mozza la testa di Imbrio e ne fa scempio usandola come una palla. Dopo questa scena il poeta prosegue (vv. 206-209):

Καὶ τότε δὴ περὶ κῆρι Ποσειδάων ἔχολώθη  
νίωνοι πεσόντος ἐν αἰνῇ δηϊοτῆτι,  
βῆ δ' ἵέναι παρά τε κλισίας καὶ νῆας Ἀχαιῶν  
ὅτρυνέων Δαναούς, Τρώεσσι δὲ κήδεα τεῦχεν.

In questi versi l'ira di Posidone per la morte del figlio Anfimaco sembra essere causata piuttosto dall'ultima azione descritta, cioè dallo scempio del cadavere di Imbrio. L'espressione *καὶ τότε δὴ* con cui si apre il v. 206 contribuisce a rafforzare questa impressione, che è sicuramente fuorviante, visto il successivo *νίωνοι πεσόντος* che esplicita il motivo, già chiaro dal contesto, della reazione del dio. Pozdnev e Nünlst<sup>42</sup> citano il passo senza spiegarlo sotto questo profilo. Anche qui mi sembra che la scena trovi una sua coerenza solo se si ipotizza che al v. 206 il narratore torni indietro nel tempo al momento in cui Anfimaco è stato ucciso, percorrendo anche in questo caso un arco di tempo piuttosto ristretto, di qualche minuto al massimo.

I due passi riportati dimostrano che la LZ, che, come si è visto, non si applica alla macrostruttura dei poemi, non può essere nemmeno rifiutata *in toto*, poiché risulta operante in alcune scene secondarie, difficilmente spiegabili in altro modo.

Se privata dei suoi presupposti teorici, dunque, la LZ trova in effetti qualche conferma nel testo, ma occorre sottolineare che si tratta di esempi in cui i "salti all'indietro" sono di breve durata e non hanno ripercussioni della struttura generale della scena, né tantomeno dell'*epos*. Dove quest'ultima è in gioco, il poeta cerca di descrivere, seppure in maniera non sempre cristallina, le azioni così come avvengono, siano esse contemporanee o successive l'una all'altra.

Università di Palermo  
*marta.rustioni@gmail.com*

<sup>42</sup>M. POZDNEV, *art. cit.*, p. 13; R. NÜNLIST, *art. cit.*, p. 6.

DANIELE LUTTEROTTI

## *ETHOS ESICASTICO ED ESICASMO. UN RAPPORTO POSSIBILE?*

### ABSTRACT

This paper investigates the possible relationship between the so-called *ethos hesychasticon* and the *Hesychasmus*. Although one cannot maintain that the latter springs out from the former, by analysing the effects attributed to the this *ethos*, it will be possible to find some interesting comparisons between the musical dimension and the spiritual one.

### 1. INTRODUZIONE

Lo scopo del presente lavoro è quello di esaminare se sussista qualche parallelo tra il concetto di *ethos esicastico* e l'*esicismo*, e se, in qualche modo, si possa parlare di una forma di influsso del primo sul secondo, senza con questo voler affermare che questo complesso e profondo movimento spirituale sia stato in qualche misura originato a partire dall'ambito musicale. Tuttavia, analizzando gli effetti attribuiti all'*ethos esicastico*, potremo cogliere alcune suggestive e insospettabili consonanze tra la dimensione musicale e quella ascetico-spirituale.

#### 1.1 L'*ethos esicastico* e i suoi effetti

Tra gli autori che trattano dell'*ethos esicastico* (Tolemeo, Aristide Quintiliano, Giorgio Pachimere, Briennio)<sup>1</sup>, Cleonide 26 17-18 Solomon è l'unico a definirne dettagliatamente gli effetti morali e psicologici:

ἡσυχαστικὸν δὲ ἡθός ἐστι μελοποίας, ὃ παρέπεται ἡρεμότης ψυχῆς καὶ κατάστημα ἐλευθέριόν τε καὶ εἰρηνικόν.

L'*ethos esicastico* della composizione melodica è quello a cui conseguono la calma dell'anima e una disposizione psicologica liberale e pacifica.

<sup>1</sup> Per una trattazione sull'*ethos esicastico* rimando a D. LUTTEROTTI, *L'ethos esicastico nella teoria musicale greca*, in corso di pubblicazione, da cui sono tratte anche le note sul passo di Cleonide.

Esaminiamo brevemente i termini di tale definizione per individuarne il valore specifico: in primo luogo il verbo *παρέπομαι* ha il significato di ‘seguire da presso, accompagnare’, anche in senso figurato (Pl. *Leg.* 667b, *Phdr.* 89a, Plb. IV 21 1, Xen. *Ap.* 27), o addirittura quello di ‘essere conseguenza’ (Arist. *SE* 168b 31, An. *subl.* 10.1): quanto segue quindi rappresenta esattamente gli effetti prodotti dall’*ethos* in questione<sup>2</sup>. Il termine *ἡρεμότης* è *hapax* derivato da *ἡρεμία*, utilizzato allo stesso proposito da Aristide Quintiliano I 12<sup>3</sup>. Il suffisso *-οτης* gli conferisce un valore più astratto e concettuale del precedente<sup>4</sup>, sempre in riferimento all’animma, ma Cleonide aggiunge rispetto all’effetto calmante di cui si limita a parlare Aristide, quello di un particolare *κατάστημα*. Il termine, che significa in generale ‘condizione, stato, non necessariamente permanente’, è riferito principalmente al fisico o alla psiche dell’essere umano, cf. Epicur. *Fr.* 68, Ps. *Dsc. Alex. praef.* Sor. I 36 3 ed altri, ma anche al comportamento e alla complessione fisica. Lo stesso Aristide Quintiliano I 12 (30 14-15) spiega:

ἢθη δὲ ταῦτα ἐκαλεῖτο, ἐπειδήπερ τὰ τῆς ψυχῆς καταστήματα διὰ τούτων πρῶτον ἐθεωρεῖτο τε καὶ διωρθοῦτο<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Per maggiori dettagli si veda *LSJ* s. v.: il verbo oltre al senso di ‘accompany, attend’, inteso sia concretamente (Hg. *Epid.* I 8, Xen. *Ap.* 27, τῇ ἐκφορῷ IPE XII 17 24 (Olbia, I sec. a. C.), Pl. *Phdr.* 89a), che metaforicamente (ἐδωδῆ μὲν καὶ πόσει...παρέπεσθαι τὴν χάριν Pl. *Leg.* 667b, τοῦτο μάλιστα ἐπὶ πάντων π. ‘is common to all’, *Thet.* 186a, π. τισί ‘to be imparted to them’, Plb. IV 21 1), presenta quello di ‘to be a constant attribute’, τοῖς ἀνθπώποις τοῦτο π. τὸ σύμπτωμα Phld. *Sign.* 23; nella logica, τὸ παρεπόμενον significa ‘consequence, necessary or accidental’, Arist. *SE* 168b 31; τὰ παρεπόμενα ‘concomitant circumstances’, An. *Subl.* 10.1; τὰ παρεπόμενα γῆδια ‘the lands appertaining to a village’ P. *Oxy.* 1134,15 (V sec. d.C.).

<sup>3</sup> Anche questo sostantivo è di uso piuttosto raro: in senso concreto significa ‘riposo’, (opposto a κίνησις), cf. Arist. *Phys.* 202a 4, *Metaph.* 988b 4, Aristox. *Harm.* p.12 M., Sor. I 46 2, mentre in senso figurato significa ‘quiete’, cf. Pl. *Def.* 412a, Plut. *Apophth. Lac.* 223f.

<sup>4</sup> Per il suffisso *-οτης* si veda *GG*, pp. 528-529. Eso, che presenta paralleli in altre lingue in-doeuropee come il latino, l’osco, l’avestico e il sanscrito, è l’unico suffisso utilizzato dal greco per la formazione di sostantivi astratti di genere femminile a partire da aggettivi e sostantivi. Già diffuso nella poesia arcaica, il suo uso fu fortemente ampliato dalla lingua filosofica, proprio nella forma *-οτης*, peraltro essa stessa già presente in Omero (vedi ad es. κακότης, φιλότης, δηιότης etc.). Il totale dei sostantivi formati con il presente suffisso assomma a 658. Tra di essi, esclusi alcuni nomi di cariche tardi (δύγιότης e μεγαλειότης), soltanto νεότης e ποτής presentano un significato concreto: «ταχυτής ist auch abstrakter als τάχος n.».

<sup>5</sup> Si tenga presente anche l’aggettivo *καταστατικός* ‘atto a calmare, calmante’ (attributo di ἔννοιαι in Eust. 1041.20), che, sostantivato (τὸ καταστατικόν) in Plu. *Lyc.* 4 indica il potere calmante della musica, nonché la *varia lectio* καταστηματικός per il precedente in Procl. *in Alc.* p.198C, ove l’aggettivo è riferito alla capacità calmante degli strumenti musicali, e Procl. *in R.* 1.61: αἱ δὲ τὸ φιλόλυπον συντείνουσιν, τούτων δ’ οὖν ἐκβεβλημένων ἀξιούσιν τὰς λοιπάς, ὃν Δάμων ἐδίδασκεν, τήν τε Φρύγιον καὶ τὴν Δώριον αὐτὸν ὡς παιδευτικὰς παραδέχεσθαι · καὶ

Questi si chiamavano caratteri morali dal momento che le disposizioni dell'anima venivano riconosciute e corrette principalmente attraverso di essi.

Tale disposizione d'animo è definita dagli aggettivi ἐλευθέριος ed ἐιρηνικός: il primo, ἐλευθέριος, derivato del semplice ἐλεύθερος<sup>6</sup>, ha come significato fondamentale 'che agisce e parla come un uomo libero' (Democr. 282, Pl. *Lg.* 635d), quindi anche 'generoso' (Xen. *Smp.* 4.6), 'adatto ad un uomo libero', (Pl. *Lg.* 823e, *Ax.* 369b, *Plu.* 2.122d, Arist. *Pol.* 1339b 5) ed infine anche 'nobile, franco' (Xen. *Mem.* 2.1.22)<sup>7</sup>. Nell'ambito musicale esso è attestato già in Damone *Fr.* 6 Athen. 628 C:

οὐ κακῶς δ' ἔλεγον οἱ περὶ Δάμωνα τὸν Ἀθηναῖον ὅτι καὶ τὰς ὡιδὰς καὶ ὁρχήσεις ἀνάγκη γίγνεσθαι κινουμένης πως τῆς ψυχῆς, αἱ μὲν ἐλευθέριοι καὶ καλαὶ ποιοῦσι τοιαύτας, αἱ δ' ἐναντίαι ἐναντίας

passo che afferma nel modo più perspicuo il potere psicagogico della musica e la sua rilevantissima funzione etica. Il secondo aggettivo, ἐιρηνικός, si riferisce esclusivamente alla sfera politica, mai a quella dell'interiorità individuale (a differenza di ἡσυχος e di ἡρεμαῖος<sup>8</sup>), anche se il sostantivo κατάστημα, come il pre-

διαμφισθητοῦσι πρὸς ἀλλήλους, οἱ μὲν τὴν Φρύγιον εἰρηνικήν, τὴν δὲ Δώριον λέγοντες εἶναι κατ' αὐτὸν πολεμικὴν [ εἶναι ], οἱ δὲ ἀνάπαλιν, τὴν μὲν Φρύγιον ὡς ἐκστατικὴν εἶναι πολεμικήν, τὴν δὲ Δώριον καταστηματικὴν καὶ εἰρηνικήν. Nell'ambito etico-filosofico, come è noto, l'aggettivo nella dottrina epicurea indica il piacere in quiete, stabile, che ne costituisce il limite supremo, consistente nell'aporia e nell'atarassia. Pare rilevante anche il legame del sostantivo con il corrispondente κατάστασις, che ricorre frequentemente nell'ambito filosofico nel senso di condizione (stabile) dell'animo: τὰς ψυχὰς ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν κ. ἔγειν Pl. *Rp.* 547b; οὐ τὴν κ. αὐτὴν ἔχει. Arist. *HA* 601b 7, *Rh.* 1370a 2.

<sup>6</sup> Per il suffisso -ιος vedi *GG*, pp. 465-478. Esso serve a formare in primo luogo aggettivi derivati da radici verbali come ἄγιος, ἄρκιος, ὄναίος, πάγιος ('fest'), πλάγιος ('schräg'); in secondo luogo, aggettivi che esprimono fondamentalmente l'idea di appartenenza e relazione, come per esempio πάτριος, χειμέριος, χθόνιος, θαλάσσιος, etc. e, tra i moltissimi, tra cui vi sono anche quelli che esprimono provenienza da un luogo come Τελαμόνιος, Λέσβιος ed altri, anche il nostro ἐλευθέριος che propriamente significa «einen ἐλεύθερος betreffend».

<sup>7</sup> J. SOLOMON, *Cleonides: Eisagōgē harmonikē: Critical Edition, Translation and Commentary*, diss., University of North Carolina, 1980, p. 357 sostiene che, nel contesto dato, l'aggettivo dovrebbe essere inteso in un'accezione leggermente diversa dalle precedenti, ossia quella di 'libero da preoccupazioni', anche se esso non è attestata altrove, aggiungendo poi che, in connessione con ἡρεμότης ed εἰρηνικόν, esso assumerebbe addirittura la connotazione di 'tranquillo', senza però dimostrare questa affermazione allegandone una qualsivoglia attestazione di tali usi.

<sup>8</sup> L'aggettivo ἡσυχος ha il valore di 'tranquillo, calmo', cf. Hes. *Th.* 763, *Op.* 119, Thgn. 331, Anacr. 88, Hdt. 7.13 etc., anche in riferimento al carattere: Aesch. *Eu.* 223; Eur. *Suppl.* 952, *Med.* 271 etc. Il secondo, ἡρεμαῖος, vale 'tranquillo, tenue', cf. ad es. Pl. *Lg.* 734a, a proposito di λυπαί ed ἡδοναί, e *Plu.* 307a.

cedente διάθεσις, sembrano invece rimandare proprio ad essa. Colpisce il fatto che, mentre gli aggettivi (e i sostantivi) precedenti fanno esclusivo riferimento all'ambito dell'interiorità e delle emozioni, gli ultimi due, soprattutto εἰρηνικός, riguardano al contrario la dimensione esterna all'individuo, forse a suggerire l'idea che la tranquillità interiore suscitata dall'*ethos* esicastico si ripercuota anche nell'ambito sociale o che comunque coinvolga anche quest'ultimo, il che si accorrebbe con la funzione anche politica attribuita dai Greci alla musica.

## 1.2 *Hesychia* ed *esicismo*

### 1.2.1 *I significati dei due termini*

Qualunque discorso sull'*esicismo* non può prescindere da alcune considerazioni preliminari riguardo la complessità e varietà di significati che a questo termine sono stati attribuiti, a torto o a ragione, per indicare talvolta tendenze diverse, manifestatesi in un arco di tempo anche molto ampio. Si distinguono al riguardo due posizioni: alcuni autori attribuiscono ad *esicismo* una valenza piuttosto ampia, mentre altri ne limitano strettamente il significato. Tra i primi, J. Meyendorff, che si è occupato più volte di questo problema terminologico, nel suo primo lavoro<sup>9</sup>, riprendendo la distinzione tracciata da P. Adnès nella voce *esicismo* in DSAM<sup>10</sup>, secondo la quale il termine può indicare: a) un certo metodo di preghiera; b) la sintesi filosofico-teologica elaborata da Gregorio Palamas; c) un sistema di spiritualità così antico da coincidere con le stesse origini del monachesimo orientale, si dichiara d'accordo con la proposta di attribuire ai due primi sensi la denominazione di 'neo-esicismo', per sottolineare che si tratta di un fenomeno nuovo e di limitare quella di 'esicismo' al periodo più antico. Successivamente<sup>11</sup> egli ha assunto una posizione più articolata, che tende ad identificare dopo il XIV secolo l'*esicismo* e il Palamismo:

Shall we then abandon the term 'hesychasm', when we speak of the broad phenomenon of spiritual and ecclesiastical revival in the fourteenth century?  
Not necessarily. It has become a convenient and probably irreplaceable term

<sup>9</sup> Cf. *L'hésychasme: problèmes de sémantique*, Mélanges H. Ch. Puech, Paris 1973, pp. 543-547.

<sup>10</sup> DSAM = *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. VILLER, Paris 1937-1995, VII, pp. 381-399.

<sup>11</sup> Cf. *Is 'Hesychasm' the Right Word? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century, Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko in his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, ed. by C. MANGO & O. PRITSAK, «Harvard Ukrainian Studies» 7 (1983), pp. 447-456.

encompassing a broad religious and political movement which struggled for a common set of values, promoted political and cultural priorities inherited from Byzantium<sup>12</sup>.

Analogamente, B. Müller<sup>13</sup> rimanda alle distinzioni proposte da F. von Lilienfeld in *TRE*<sup>14</sup> 15 (1986), 282-9, secondo cui il termine può rivestire ben sei significati diversi, indicanti: 1) un movimento all'interno del monachesimo bizantino e slavo tra il XII-XVI secolo; 2) un tipo di spiritualità dei Padri del deserto egiziani formatasi a partire dal III sec. d. C.; 3) la teologia speculativa di Gregorio Palamas e dei suoi seguaci e allievi; 4) un'orientamento ecclesiastico generale nella tarda Bisanzio del XIV e XV secolo; 5) la spiritualità neoesicastica dei secoli XVIII-XX nelle chiese ortodosse; 6) la teologia ortodossa neoesicastica (neopalmitica) del 20 sec.

Contraddicendo le posizioni di questi autori, più recentemente J. N. Cañellas<sup>15</sup> ha sostenuto che «Il est en effet évident qu'il faut garder au concept d'hésychasme son sens primitif, celui d'une spiritualité de tendance contemplative et érémitique au sein du monachisme oriental», dichiarandosi pienamente d'accordo con la posizione di A. Rigo, secondo il quale esiste un significato «più istituzionale e più antico» del termine esiccasmo, mentre per indicare le dottrine teologiche di Gregorio Palamas e dei suoi seguaci è più opportuno parlare di ‘Palamismo’<sup>16</sup>. Lo stesso A. Rigo nel suo poderoso lavoro sulla mistica bizantina<sup>17</sup>, ha sostenuto con forza l'inopportunità di utilizzare il termine esiccasmo in modo onnicomprensivo e al tempo stesso vago

per indicare o una ‘corrente’ o un ‘sistema’ spirituale non meglio precisati, o riconoscibili solo per la presenza di alcune idee-chiave (*hesychia*, ‘atten-

<sup>12</sup> L'assorbimento del termine esiccasmo nella dottrina palamita diventa ancora più evidente in altri lavori di Meyendorff come *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981, p. 143; *La teologia bizantina*, Casale Monferrato 1984 [*Byzantine Theology*, New York 1981], pp. 94 e ss.: “La teologia dell’esiccasmo: Gregorio Palama”; la voce *Palamas, Grégoire* in DSAM, XII (1984), p. 101.

<sup>13</sup> B. MÜLLER, *Zur hesychastischen Gebetsmethode der ägyptischen Wüstenväter*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 112: 2 (2001), pp. 168-188, in particolare p. 168.

<sup>14</sup> *TRE* = Theologische Realenzyklopädie, De Gruyter (1976 - 2004).

<sup>15</sup> Vedi *La résistance d'Akidnos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, Stanford Libraries, Volume 2 *Commentaire historique*, Leuven, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Ravenstraat 98, Peeters 2006, p. 98 e ss.

<sup>16</sup> A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esiccasmo e bogomilismo*, Firenze 1989, p. 7, fine della n. 13.

<sup>17</sup> A. RIGO [a cura di], *Mistici bizantini*, Torino 2008, p. XCIII, n. 181.

zione', 'sobrietà') e per l'uso della ripetizione incessante del nome divino. È stata così tracciata una storia con queste tappe: Esicismo dei monaci del deserto egiziano e di Gaza (IV-VI secolo), Esicismo del monte Sinai (VII-IX secolo), Esicismo del monte Athos (XIII-XIV secolo), rinascita esicasta legata alla *Filocalia* (XVIII secolo). L'uso massiccio, e indiscriminato, di 'Esicismo' ha fatto sì che il termine sia stato utilizzato anche in ambiti molto lontani dal mondo della mistica: fenomeni politici, sociali, manifestazioni artistiche e così via. L'assunzione dell'intera mistica bizantina nel suo molteplice e secolare sviluppo all'interno di un'unica categoria non è soltanto inutile, ma pericolosa, se consideriamo che questa categoria è un elemento estraneo, assente nei testi spirituali. Inoltre, la nozione e il termine di 'Esicismo' sono connotati da una buona dose di ambiguità, derivata dalla loro applicazione a realtà diverse da parte degli storici moderni, ma soprattutto hanno un'origine dubbia, se non sospetta, perché legati alla polemica religiosa dell'età moderna.

Al di là delle distinzioni semantiche del termine esicismo, che è in effetti un conio moderno, secondo Kallistos Ware, autorevole vescovo ortodosso e studioso di questo movimento<sup>18</sup>, è possibile individuare diversi livelli dell'*hesychia*, collegati a loro volta a diverse accezioni del termine: 1) la prima e la più semplice, è quella di solitudine, intesa in riferimento alla vita eremitica, distinta da quella cenobitica, e si riscontra nelle fonti più antiche, come Evagrio Pontico, Nilo e Palladio, gli *Apophthegmata patrum*, Cirillo di Scitopoli, Giovanni Mosco, il Codex Iustinianus; 2) in secondo luogo, il termine può indicare la spiritualità legata all'isolamento nella cella monastica, ove si esercita la νῆψις; anche tale accezione è molto antica, essendo attestata negli *Apophthegmata patrum*, ove è attribuita ad Arsenio e S. Antonio il grande: «interpretata in termini di spiritualità della cella, la parola significa non solo una condizione esteriore, fisica, ma anche uno stato dell'anima. Denota l'attitudine di uno che sta nel suo cuore di fronte a Dio»<sup>19</sup>; 3) ad un livello ulteriore, l'*hesychia* indica il ritorno in se stessi, come afferma la famosa definizione di S. Giovanni Climaco: «L'esicasta è colui che cerca di confinare il suo essere incorporeo nella sua casa corporea, per quanto ciò possa parere paradossale»<sup>20</sup>; occorre tener presente però che «la solitudine è uno stato dell'anima, non un fatto di collocazione geografica: il deserto reale si trova dentro, nel cuore; inoltre «ciò che importa non è la posizione spaziale, ma il suo stato spirituale»<sup>21</sup>: ne consegue

<sup>18</sup> Vedi K. WARE, *I differenti livelli dell'hesychia*, «Sobornost» 3 (1975), riportato in traduzione italiana in G. VANNUCCI (a cura di), *Philokalia II. Testi di Ascetica e Mistica della Chiesa Orientale*, Firenze 1998, pp. 7-32.

<sup>19</sup> G. VANNUCCI, *op. cit.*, p. 11.

<sup>20</sup> Jo. Clim. *Scal.* 27 (M. 88 1097B).

<sup>21</sup> G. VANNUCCI, *op. cit.*, p. 12.

che la distinzione tra vita attiva e contemplativa può essere anch'essa intesa in senso spirituale: vita attiva è anche quella che consiste nella battaglia interiore per sconfiggere le passioni ed acquisire la virtù: dunque, in questo senso, anche molti religiosi che hanno scelto la più rigorosa clausura vivono a tutti gli effetti una vita attiva; allo stesso modo, vi sono uomini e donne impegnati nel mondo che pure coltivano la preghiera del cuore: essi quindi, al di là dell'apparenza, vivono una vita contemplativa, poiché «il criterio non sta nella situazione esterna, ma nella realtà interna»<sup>22</sup>; 4) il livello più profondo è quello che attiene alla povertà spirituale: «l'*hesychia* implica un progressivo autosvuotamento, in cui la mente è spogliata di tutte le immagini visuali e di tutti i concetti umani, e così contempla in purezza il mondo di Dio»<sup>23</sup>.

### 1.2.2 *Il problema delle origini dell'esicismo*

Molto complesso e dibattuto appare anche il problema dell'origine dell'esicismo e della continuità della sua trasmissione, che ha visto la formulazione di ipotesi e l'assunzione di posizioni piuttosto diversificate tra loro.

L. Rossi nella sua approfondita e poderosa monografia<sup>24</sup> sostiene che l'esicismo si sarebbe originato dalla filosofia greca classica, anzi ne rappresenterebbe l'evoluzione più genuina. Tale tesi non sembra però del tutto convincente, poiché, se è vero che in essa erano presenti tendenze mistiche ed ascetiche, basti pensare all'orfismo, al pitagorismo, allo stesso Platone, ad Epicuro, allo stoicismo, al neoplatonismo, tuttavia le figure e i movimenti testé citati mostrano una tale ricchezza e complessità di contenuti che non può essere ridotta alla tendenza ascetica; inoltre, questa lettura di tipo squisitamente mistico di talune istanze presenti nei filosofi o nei movimenti succitati non appare né del tutto convincente né esaustiva, perché le stesse possono e forse debbono essere interpretate piuttosto in chiave gnoseologico-metafisica, per quanto alcuni concetti dell'esicismo possano trovare una forma di anticipazione nella filosofia antica<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 15.

<sup>23</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 16. Per l'approfondimento dell'idea di liberazione cf. *infra* 2.2.

<sup>24</sup> L. ROSSI, *I filosofi greci padri dell'esicismo. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Torino 2000.

<sup>25</sup> Vedi L. ROSSI, *op. cit.*, pp. 232 ss., ove l'autore, a proposito della morte all'esterno e del raccolgimento interiore, riprende la chiave di lettura della filosofia classica *tout court* in un'ottica mistico-cristiana, già proposta da Giovanni Climaco che sosteneva (*Scal.* VI 61): «Fa veramente meraviglia come mai anche dei pagani si siano così espressi, definendo la filosofia meditazione della morte». Contro questa interpretazione letterale, G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia 1983, vol. I, p. 97 sostengono a proposito dei concetti platonici della fuga dal corpo e della fuga dal mondo: «Si è guardato più alla loro esteriore coloritura mi-

In un lavoro successivo, B. Müller<sup>26</sup> ha sostenuto più prudentemente l'esistenza di una relazione tra la tradizione dei Padri del deserto e la dottrina del monachesimo atonita del tardo medioevo, interpretata alla luce della teologia di Gregorio Palamas, nonché quella di un legame tra la modalità di preghiera dei Padri del deserto e una specifica modalità di respirazione: in questa misura sussisterebbe in modo comprovato una relazione tra la prassi di preghiera dei Padri del deserto e la tecnica di respirazione esicasta del medioevo: già i Padri del deserto, insistendo su una preghiera compiuta con il pianto continuo, influenzavano il loro respiro per rallentarlo continuativamente e per approfondire l'inspirazione, e, benché le fonti non ci forniscano dettagli sulla tecnica di respirazione in se stessa, sembra verosimile che essi fossero consapevoli dell'effetto quietante del respiro. In conclusione:

Die [...] Besonderheiten des Atems während des Weinens decken sich in erstaunlicher Weise mit den Anweisungen der Athos-Hesychisten zum Atem während des Jesus-Gebets: jene bilden gleichsam eine Urform der

steriosofica, che non alla loro sostanza metafisica». E sul concetto di purificazione dell'anima, che tanto si presta a letture mistico-religiose: «Questa purificazione si realizza quando l'anima, trascendendo i sensi, si impossessa del puro mondo dell'intellegibile e dello spirituale, ad esso congiungendosi come a ciò che le è congenere e connaturale. Qui la purificazione, ben diversamente dalle ceremonie iniziatrici degli Orfici, coincide con il processo di elevazione alla suprema conoscenza dell'intellegibile. Ed è proprio su questo valore di purificazione riconosciuto alla scienza e alla conoscenza (valore che in parte già gli antichi Pitagorici, come vedemmo, avevano scoperto) che bisogna riflettere per comprendere le novità del 'misticismo' platonico: esso non è estatica e alogica contemplazione, ma catartico sforzo di ricerca e di progressiva ascesa alla conoscenza. E si capisce, così, perfettamente come, per Platone, il processo della conoscenza razionale sia un processo di 'con-versione' morale: infatti, nella misura in cui il processo della conoscenza ci porta dal sensibile al soprasensibile, ci converte dall'uno all'altro mondo, ci porta dalla falsa alla vera dimensione dell'essere. Dunque l'anima si cura, si purifica, si converte e si eleva 'conoscendo'. E in questo sta la vera virtù». Per quanto attiene a Plotino, si veda V. CILENTO, *Antologia Plotiniana*, Bari 1970, pp. 17-18: «Certo, l'esperienza del divino, il rapimento estatico sono fuori e al di là del regno del pensiero nell'attimo stesso in cui sono vissuti dal mistico: ma quanto l'attimo del *raptus* sia trascorso, il pensiero non può far a meno di ripercorрerlo, ritrovarlo, riconoscerlo in una chiarietà di ragione: ecco perché il misticismo plotiniano ha una natura tutta sua, di schietto germoglio ellenico, anzi platonico, e non contaminato da influssi orientali, i quali, anche a volerne ammettere la presenza, furono comunque grecizzati: non c'è, nelle *Enneadi*, nulla che ricordi la *Schwärmerei* morbida o i culti misterici o qualunque magia. A tutto questo Plotino è nemico. La religione di Plotino è tutta interiore, la sua estasi è solitaria e quieta: è una pura ebbrezza di pensiero ed è natura, non soprannatura...».

<sup>26</sup> Cf. B. MÜLLER, *Ruhe von Kirche und Kaiser? Reflexionen zur monastischen Hesychia ausgehend von Athanasius, Vita Antoni 85*, in *Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike: Festschrift für Hans-Christoph Brennecke zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. U. HEIL et J. ULRICH (Arbeiten zur Kirchengeschichte 136), Berlin, Boston (Mass.) 2017, pp. 153-178.

Atemtherapie. Diese Übereinstimmung der mittelalterlich hesychastischen Atemmethodik mit den Resultaten der modernen Tränen- und Atemforschung erlauben es, das Tränengebet der Wüstenväter in eine enge Beziehung zu setzen zur Atemtechnik der Athos-Hesychasten<sup>27</sup>.

C. Nardi<sup>28</sup> ha successivamente messo in rilievo in modo molto suggestivo il ruolo che potrebbe aver giocato un curioso gruppo eretico collocato nella Galazia di cui abbiamo notizia a partire dal IV secolo<sup>29</sup>, quello dei passalorinchiti, i cui componenti erano accusati di pregare con un dito sul naso: tale pratica avrebbe fatto riferimento ad un controllo del respiro e al precezzo del silenzio, elementi che si ritrovano entrambi nel modo di orazione esicasta<sup>30</sup>. Anch'egli, come Rossi, rileva anticipazioni dell'idea di *ήσυχία* in alcuni esponenti della filosofia e della letteratura classica e cristiana: la scuola pitagorica, con il valore attribuito alla taciturnità, Platone, con l'esortazione alla quiete proposta nel *Carmide* (159a), Epicuro, con il precezzo del *λάθε βιώσας* e Plutarco. In seguito, lo stesso Giovanni Cristostomo afferma che il monachesimo garantirebbe le promesse di serenità formulate da Epicuro<sup>31</sup> e Basilio Magno (*Ep.* II 2 3 4) invitando l'amico Gregorio di Nazianzo a condividere il ritiro nella solitudine, utilizzerebbe il termine *ήσυχία* già in senso tecnico, come avverrebbe per altro anche nello stesso Gregorio<sup>32</sup>. In

<sup>27</sup> B. MÜLLER, *art. cit.*, (2017) p. 187. Sull'importanza del respiro nella pratica esicastica si vedano Jo. Clim. *Scal.* 27 M 88, col. 1112 C: «La memoria di Gesù sia unita al tuo respiro e allora conoscerai l'utilità dell'*hesychia*». Hesych. Sin. Theol. *Cap.* 182: *Philokalia*, I, p. 170; PG 93, col. 1537D (II, 80): «Se desideri veramente ricoprire di vergogna i pensieri, praticare l'*hesychia* nella mitezza e con facilità essere sobrio nel cuore, la Preghiera di Gesù aderisca al tuo respiro e in pochi giorni lo vedrai».

<sup>28</sup> C. NARDI, *L'ideale di felicità in Giovanni Cristostomo e la filosofia popolare. Spunti epicurei. «Vivens homo»* 2 (1991), pp. 29-68.

<sup>29</sup> Di tale gruppo eretico parlano Epifanio di Salamina (315-403), Filastro di Brescia (? - 387), Girolamo (340/350-420), Agostino (354-430), Timoteo di Costantinopoli (morto nel 466 ca.). Cf. C. NARDI, *art. cit.*, pp. 423-431.

<sup>30</sup> Tali tecniche potrebbero aver avuto origine dallo *yoga* ed essere state comunicate al mondo greco tramite Alessandria, cf. C. NARDI, *art. cit.*, p. 435 s. Sulle tecniche di preghiera e di respiro impiegati dagli esicasti si vedano anche M. TOTI, *Le tecniche esicaste come "tecniche del corpo". La disciplina respiratoria e le posture*, «Mythos. Rivista di storia delle religioni», N. S. 6 (2012), pp. 51-63 e A. RIGO, «Καθίσας ἐν κελλίῳ ἡσύχω...» *Le posizioni corporee nella pratica dell'orazione esicasta*, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari», 22 (1983), pp. 1-13; 23 (1984), 257-258.

<sup>31</sup> Vedi C. NARDI, *Uno strano modo di pregare. I passalorinchiti alle origini dell'esicismo?* «Periodicum Semestre Instituti Patristici Augustinianorum» 51: 2 (2001), pp. 432-433.

<sup>32</sup> IDEM, *art. cit.*, p. 433 rimanda a questo proposito al lavoro di A. GUIDA, *Un nuovo testo di Gregorio Nazianzeno, «Prometheus»* 2 (1976), pp. 222-226. Un esame più attento delle fonti posticiperebbe però tale assunzione di un significato tecnico da parte del termine, per cui vedi *infra*.

seguito, l'esortazione alla quiete ritorna più volte negli *Apophthegmata Patrum*, che indicano come mezzo per raggiungerla l'amore per la propria cella e lo starsene seduti in meditazione. Anche l'idea del respiro orante trova precedenti e paralleli in Clemente Alessandrino e Origene, per arrivare poi ai padri del deserto egiziano Atanasio, Antonio, Macario, maestro di Evagrio Pontico. Nel monachesimo sinaitico, quando la respirazione orante diventa un metodo definito con la pratica di esercizi per raggiungere nella preghiera la 'quiete' esterna ed interiore, «il termine *hesychia* che la designava tende ad identificarsi con l'«esicasmo», filone spirituale che privilegia e disciplina il respiro come mezzo di unione mistica del cuore del fedele con la divinità nella cosiddetta preghiera di Gesù, nel senso di preghiera a Gesù, o preghiera del cuore»<sup>33</sup>. Esichio Sinaitico collega esplicitamente il respiro alla sobrietà (νηψις, concetto di importanza centrale nell'«esicasmo») e alla ripetizione del nome di Gesù e successivamente, uno dei punti qualificanti della dottrina di Simeone il Nuovo Teologo, sarà «la credenza di poter percepire segni della grazia dello Spirito Santo» attraverso «specifiche tecniche di concentrazione»<sup>34</sup> che sembrano trovare precisi paralleli con quelle dei passalorinchiti, benché rimanga aperto l'interrogativo se si possa dimostrare un'ininterrotta continuità tra la filosofia antica, questi ultimi e l'«esicasmo» vero e proprio nel suo complesso: «Certo, il filone di un raccoglimento che si fa preghiera con l'attivazione di particolari tecniche psicofisiche di respirazione è una specie di fiume carsico. Talora la corrente affiora in superficie con i suoi connotati nello *yoga*, nei passalorinchiti appunto, nel sufismo, nell'«esicasmo» bizantino. Talaltra se ne avvertono gorgogliare le acque o se ne vedono effetti di superficie [...] d'altra parte, più che ipotizzare un unico flusso, è da pensare a molteplici confluenze e diramazioni di ruscelli: sono inattese scaturigini zampillanti dalla struttura psicofisica della persona umana atte a irrorare il metodo del compiuto esicasmo bizantino...»<sup>35</sup>.

Da ultimo, B. Müller<sup>36</sup> ha verificato le attestazioni e le accezioni del termine ήσυχία nelle fonti più antiche: la *Vita Antonii*, il *Gerontikon*, Evagrio Pontico, Giovanni Cassiano, Isaia di Gaza, gli *Apophthegmata Patrum*. La loro attenta disa-

<sup>33</sup> IDEM, *art. cit.*, p. 440 con l'ampia bibliografia citata nella n. 88.

<sup>34</sup> IDEM, *art. cit.*, p. 442. Si tenga tuttavia presente che tale dottrina non nacque genericamente nell'ambiente del monastero di Stoudios, come afferma Nardi, ma fu elaborata proprio da Simeone il Nuovo Teologo, che si formò come monaco a Stoudios alla fine del X secolo, ma poi ne fu espulso e divenne maestro di vita spirituale a S. Mamas, un altro monastero da lui stesso fondato nei pressi di Costantinopoli. Sulla dottrina in questione si vedano B. KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien 904-1022. Vie, spiritualité, doctrine*, Éditions de Chevetogne 1980 e U. NERI, *Simeone il Nuovo Teologo*, Roma 1995, in particolare l'introduzione.

<sup>35</sup> IDEM, *art. cit.*, pp. 448-449.

<sup>36</sup> B. MÜLLER, *art. cit.* (2017).

mina permette di puntualizzare le tappe e i momenti della linea di trasmissione individuata precedentemente da Nardi, evidenziando che in Antonio «das monastische Leben gänzlich unvereinbar erscheint mit Ruhe. Sowohl für Antonius als auch für Athanasius ist das monastische Leben Anstrengung und Kampf bis zum letzten Atemzug<sup>37</sup>». In Evagrio Pontico il termine *ἡσυχία* si riferisce prevalentemente al modo di vita dei monaci caratterizzato da una sede appartata, accezione che è riscontrabile anche nei canoni del Concilio di Calcedonia: in essi il concetto indica l'ambiente di vita isolato del monaco, in opposizione a quello dell'uomo secolare. Tale accezione permane anche presso i padri del deserto egiziani, ove il termine indica la dimensione esterna del ritiro e del quieto isolamento in cui vivono i monaci. Solo nell'epoca successiva al Concilio di Calcedonia «wandelte sich die Bedeutung von *ἡσυχία* weg vom nur äusserlichen monastischen Wohnort hin zur spirituellen Praxis des Mönches, wie sie vor allem in der Zelle geübt wird. *Hesychia* wird nun vom Mönch aktiv gestaltet»<sup>38</sup>. Perché il significato del termine si interiorizzi e passi ad indicare una pratica spirituale-ascetica ben definita, occorre attendere però fino al VI – VII secolo, epoca in cui, con Doroteo di Gaza, Giovanni Climaco, e Isacco di Ninive, «verbindet sich der in der platonischen Philosophie gebräuchliche Begriff *ἡσυχία* mit dem kontemplativ-monastischen Leben. Ein griechisch-philosophischer Begriff bürgert sich somit im monastischen Kontext ein und prägt fortan die monastische Praxis und Lehre»<sup>39</sup>.

Come emerge dalla rassegna di questi contributi, la questione nel suo complesso non è di facile soluzione: forse è meglio pensare ad una generazione graduale dell'esicismo, ad una serie di acquisizioni e di approfondimenti progressivi, di cui alcuni precedenti, benché interpretati in una chiave nuova, integralmente mistico-religiosa (nello specifico ovviamente cristiana), anziché gnoseologico-intellettiva<sup>40</sup> e, in taluni casi, etica, possono ritrovarsi nella filosofia greca, e dei quali alcuni paralleli possono essere rintracciati anche nelle tradizioni spirituali proprie di altre culture e civiltà.

<sup>37</sup> IDEM, *art. cit.*, (2017), p. 177.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Si veda per esempio l'idea platonica della filosofia come ὁμοιοῦσθαι θεῷ (*Lg.* 613b; vedi anche l'espressione ὁμοίωσις θεῷ *Theaet.* 176b), che va intesa rettamente, come spiega lo stesso Platone, nel senso di seguire virtù e conoscenza, per fuggire dal male del mondo, non fuggire *dal* mondo *tout court*, come invece intesero le tendenze ascetiche del cristianesimo. Cf. al riguardo D. REALE – G. ANTISERI, *op. cit.*, vol. I, p. 113. Per il tema dell'assimilazione alla divinità cf. anche M. MARTELLI, *L'assimilazione al dio attraverso le τέχναι. Gli 'scienziati' in età ellenistica e imperiale* in *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, a cura di M. BERETTA, F. CINTI, A. IANNUCCI, Olschki, Firenze 2014, pp. 15-38.

## 2. PARALLELI TRA L'AMBITO MUSICALE E QUELLO MISTICO

Ribadiamo ancora che non si vuole qui sostenere minimamente l'idea di una filiazione dell'*esicismo* dal concetto di *ethos esicastico*, ma soltanto rilevare alcuni paralleli che sembrano collegare i due ambiti, apparentemente così estranei tra loro. Inoltre, prima di prospettare tali possibili e suggestivi paralleli, notiamo, a scanso di obiezioni preliminari, che sussiste una netta differenza di significato del termine *esicastico* tra l'ambito musicale e quello religioso: in quest'ultimo, l'aggettivo ἡσυχαστικός vale 'solitario', cf. V. *Chrys.* p. 301.36 Seager τοῦς ἡσυχαστικωτέροις...τῶν μοναστηρίων, o più specificamente 'eremitico', cf. Jo. Clim. *Scal.* 4 (M. 88 724A) ἐν ἡσυχαστικῷ τόπῳ μετὰ πατρὸς ἐν ὑποταγῇ καθεσθῆναι; Thdr. Stud. *Or.* 12.6 (M. 99.853C) ἀναχωρήσας ... ἐν τῷ ἡσυχαστικῷ βίῳ, e non ha nulla a che vedere con qualsivoglia stato psicologico o morale. Ciò premesso, è opportuno notare che non gli autori esicasti non hanno mai espresso alcuna ostilità contro la musica *tout court*, anche se, come ricorda L. Rossi, *op. cit.*, p. 65, la *Filocalia* sostiene che «Riso, scherzo, pantomima, battimenti di mani, canzoni indecenti, danze e musiche, sono tutte componenti della passionalità [Pietro D., *Argomento*, FIL III, p. 189]» e vanno dunque rigorosamente evitate. Più specificamente<sup>41</sup> «Nel capitolo che concerne la custodia dell'udito [SE<sup>42</sup>, pp. 78-83] Nikodemo prescrive di guardarsi da quel tipo di musica che è composto per il puro piacere dell'ascolto. Essa infiacchisce l'anima e la rende pigra. Inoltre questo tipo di melodie suscita immagini passionali nella mente, innescando il meccanismo del desiderio. Bisogna seguire l'esempio dell'astuto Ulisse che turò con la cera gli orecchi dei suoi compagni per evitare che udissero le effeminate melodie delle Sirene, nelle quali sono metaforicamente raffigurate le passioni [SE, p. 79]. È scontato che c'è un buon uso dell'udito, consistente nell'ascolto dei canti liturgici e delle parole ispirate della scrittura». Dando per ovvia una prudente diffidenza da parte dei monaci nei confronti della musica<sup>43</sup>, soprattutto per quanto attiene alla sua componente edonistico-estetica, emergono tuttavia, come si è detto, alcuni paralleli tra le caratteristiche dello stato psicologico prodotto dall'*ethos esicastico* e alcune istanze spirituali poste dall'*esicismo*, che si configurano anche come tappe del processo di ascesi mistica e di unificazione con Dio: 1) la μεσότης, intesa come equilibrio tra gli opposti estremi; 2) l'idea di libertà; 3) l'idea di stabilità; 4) l'idea di pace. Esaminiamole ora singolarmente.

<sup>41</sup> L. ROSSI, *op. cit.*, p. 63.

<sup>42</sup> N. AGIORITES, Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων, 1781-1782, στην ερημόνησο Σκυροπούλα Βορείων Σποράδων, εκδ. 1801, επιμ. Ἀνθίμου Γαζή 1801.

<sup>43</sup> Tale diffidenza o addirittura ostilità, per lo meno per taluni aspetti della musica, trova diversi paralleli nella filosofia antica: si veda la sintesi riportata da L. ROSSI, *op. cit.*, pp. 58-59.

## 2.1 La μεσότης

Un primo parallelo che si può riscontrare tra l'*ethos esicastico* e l'*esicasmo* deriva dal fatto che il primo è posto come intermedio tra quello *diastaltico* e quello *sistaltico*. Tolomeo, forse il primo autore a trattare di questo *ethos*, in *Harm.* III 11 scrive<sup>44</sup>:

τὸ μὲν ἐναρμόνιον γένος καὶ τῶν δρόμων ὁ ἐλάχιστος συσταλτικὰ τυγχάνει, τὸ μὲν τοῦ μέλους, ὁ δὲ τοῦ τάχους, τὸ δὲ διατονικὸν γένος καὶ τῶν δρόμων ὁ μέγιστος διαστα<λ>τικά, τὸ δὲ χρωματικὸν γένος καὶ τῶν δρόμων ὁ μέσος τὸν μεταξύ πως τῶν ἄκρων ἐπέχουσι τόπον.

Il genere enarmonico è l'orbita minore hanno un effetto sistaltico, il primo sulla melodia, la seconda della velocità; il genere diatonico e l'orbita maggiore hanno invece un effetto diastaltico, mentre il genere cromatico e l'orbita media occupano la posizione che sta in qualche modo tra gli estremi.

Anche Aristide Quintiliano, prima di utilizzare il termine specifico a I 19 (40 8-17) e II 15 (84 3-5), impiega in precedenza a I 12 (30 8-17) semplicemente l'aggettivo μέσος<sup>45</sup>:

διαφέρουσι δ' ἀλλήλων αἱ μελοποιίαι· γένει, ὡς ἐναρμόνιος χρωματικὴ διάτονος· συστήματι, ὡς ὑπατοειδῆς μεσοειδῆς νητοειδῆς· τόνῳ, ὡς δώριος φρύγιος· τρόπῳ νομικῷ διθυραμβικῷ· ἥθει, ὡς φαμεν τὴν μὲν συσταλτικήν, δι' ἣς πάθη λυπηρὰ κινοῦμεν, τὴν δὲ διασταλτικήν, δι' ἣς τὸν θυμὸν ἔξεγειρομεν, τὴν δὲ μέσην, δι' ἣς εἰς ἡρεμίαν τὴν ψυχὴν περιάγομεν.

Le composizioni melodiche differiscono tra loro per genere, cioè enarmonico, cromatico, diatonico; per registro, cioè grave, medio, acuto; per tono, cioè dorico, frigio; per stile, cioè nomico, ditirambico; per *ethos*, per cui chiamiamo *sistaltica* quella attraverso cui moviamo passioni dolorose, *diastaltica*, quella attraverso cui ridestiamo l'animo, *intermedia*, quella per cui

<sup>44</sup> Per il passo di Tolomeo si vedano J. SOLOMON, *Harmonics / Ptolemy*; *Translation and Commentary*, Leiden 2000, p. 39; M. RAFFA, *La scienza armonica di Tolomeo: saggio critico, traduzione e commento*, Messina 2002, p. 128; P.R. REYES, *La Harmónica de Tolomeo. Edición crítica con introducción, traducción y comentario*, Murcia 2003, p. 169; ancora M. RAFFA, *Claudio Tolomeo. Armonica con il commentario di Porfirio*, Milano 2016, p. 289.

<sup>45</sup> Per il passo di Aristide Quintiliano si vedano A. BARKER, *Greek Musical Writings II. Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge 1989, p. 432; G. MORETTI, *Aristide Quintiliano. Sulla musica*, Bari 2010, pp. 61-62.

conduciamo l'anima alla tranquillità. Questi si chiamavano caratteri morali, dal momento che le disposizioni dell'anima venivano riconosciute e corrette principalmente attraverso di essi.

Successivamente, anche Cleonide 28 6-18 Solomon<sup>46</sup>, definendo le caratteristiche specifiche degli *ethē*, o meglio gli effetti da essi prodotti sulla psicologia dell'ascoltatore e i generi della μουσική che ne fanno tipicamente uso, colloca implicitamente l'esicastico in una posizione intermedia, poiché afferma che il dia-staltico produce un innalzamento virile dell'anima, mentre il sistaltico porta al suo abbassamento e ad una disposizione effemminata:

ἔστι δὲ διασταλτικὸν μὲν ἥθος μελοποιίας, δι’ οὖν σημαίνεται μεγαλοπρέπεια καὶ δίαρμα ψυχῆς ἀνδρῶδες καὶ πράξεις ἡρωϊκαὶ καὶ πάθη τούτοις οἰκεῖα. χρῆται δὲ τούτοις μάλιστα μὲν ἡ τραγῳδία καὶ τῶν λοιπῶν δὲ ὅσα τούτου ἔχεται τοῦ χαρακτῆρος. συσταλτικὸν δέ, δι’ οὖν συνάγεται ἡ ψυχὴ εἰς ταπεινότητα καὶ ἄνανδρον διάθεσιν. ἀρμόσει δὲ τὸ τοιοῦτον κατάστημα τοῖς ἐρωτικοῖς πάθεσι καὶ θρήνοις καὶ οἴκτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις. ἡ συνχαστικὸν δὲ ἥθος ἔστι μελοποιίας, ὃ παρέπεται ἡρε μότης ψυχῆς καὶ κατάστημα ἐλευθέριον τε καὶ εἰρηνικόν. ἀρμόσουσι δὲ αὐτῷ ὕμνοι, παιάνες, ἔγκωμια, συμβουλαὶ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

Esiste un *ethos diastaltico* della composizione melodica, attraverso il quale si esprimono magnanimità e esaltazione virile dell'anima, azioni eroiche ed emozioni di questo tipo. Se ne servono soprattutto la tragedia e gli altri generi che si attengono a questo carattere. *Sistaltico* è quell'*ethos* per cui l'anima si contrae arrivando a umiltà e a una disposizione d'animo femminea. Questa condizione psicologica sarà adatta alle emozioni amorose, ai lamenti, alle lamentazioni, e a componimenti simili. L'*ethos esicastico* della composizione melodica è quello a cui consegue la calma dell'anima e una disposizione psicologica liberale e pacifica. Si adattano a questo *ethos* inni, peani, encomi, esortazioni e generi simili a questi.

Parimenti, Giorgio Pachimere 114 4-8 Tannery, afferma che il tetracordo da lui definito μαλακὸν ἔντονον esprime un *ethos* intermedio tra quello duro e virile del genere diatonico e quello umile e femmineo del genere cromatico e definisce tale *ethos* come 'calmante' e 'liberale', riprendendo lo stesso termine di Cleonide<sup>47</sup>:

<sup>46</sup> Per il passo di Cleonide si veda J. SOLOMON, *Cleonides: Eisagōgē harmonikē: Critical Edition, Translation and Commentary*, diss., University of North Carolina 1980, p. 355 ss.

<sup>47</sup> Per il passo di Pachimere vedi D. LUTTEROTTI, *art. cit.*, in corso di pubblicazione.

”Οταν δὲ πάλιν ἀπὸ βαρυτέρου ἡ φωνὴ ἀρχομένη ἐπὶ τὸ ὄξὺ μεταβαίνῃ κατά τε ἐπιεικοσθέβδομον λόγον, ἐπέβδομον καὶ ἐπόγδοον, ἀπὸ δὲ τοῦ ὄξέως τὸ ἀνάπαλιν, τὸ τοιοῦτον γένος τῆς συμφωνίας Μαλακὸν ἔντονον καλεῖται, διὰ τὸ μήτε τὸ ὑθος εὔτονον καὶ ἀνδρεῖον ἐμφαίνειν ὡς τὰ διάτονα, μήτε πάλιν ταπεινὸν καὶ ἄνανδρον ὡς τὸ χρωματικόν, ἀλλ’ ἡσυχαστικόν τε καὶ ἐλευθέριον.

Qualora invece la voce cominciando dal grave nuovamente proceda verso l'acuto secondo i rapporti intervallari di 28/27, 8/7, 9/8 e dall'acuto viceversa al grave, questo genere di tetracordo è detto Molle-duro, perché non mostra un *ethos* forte e virile come quelli diatonici, né però umile e femminile come il cromatico, ma piuttosto calmante e liberale.

La caratteristica peculiare dell'*ethos* esicastico di essere intermedio tra i due estremi rappresentati dagli altri due *ethe*, il diastaltico e il sistaltico, trova un suggestivo parallelo con l'affermazione che lo stato dell'*hesychia* rappresenta una via equilibratamente intermedia tra il lassismo (o peggio, il cedimento alle passioni) e l'eccessivo rigore<sup>48</sup>: «Il monaco che rimane nella cella è come la corda di uno strumento accordato. L'*hesychia* lo mantiene in uno stato di alerte prontezza, ma non di tensione ansiosa né di sovraffaticamento; ma se egli ciondola fuori dalla cella, la sua anima divina grassa e flaccida». Anche M. Toti, *art. cit.*, p. 58 coglie opportunamente questo aspetto della pratica esicastica tendente all'equilibrio tra opposti e malsani estremismi: «Evidente, da tale punto di vista, è dunque l'utilità delle posture, finalizzate al conseguimento di una certa 'vigilanza', punto medio tra 'rigidità' e 'rilassatezza': ciò affinché ci si predisponga alla ricezione del 'divino', ossia ad un 'atteggiamento' che ne 'faciliti' la discesa». Se l'*ethos diastaltico* porta ad un'innalzamento dell'anima, in qualche modo ad una sua eccitazione, che potrebbe essere perlomeno potenzialmente dannosa, pensando a talune componenti negative che si riscontrano nelle figure eroiche che agiscono nella tragedia e nell'epica, generi di cui esso è proprio; se, di contro, l'*ethos sistaltico* si colloca al punto opposto, risultando in qualche misura svilente e umiliante per l'uomo, la condizione di equilibrio è prodotta e favorita proprio dall'*ethos esicastico*, che, evitando l'esaltazione da una parte e l'umiliazione dall'altra, produce la calma, la pace e una situazione psicologica degna di un uomo libero. Allo stesso modo, l'esercizio dell'*hesychia* si tiene lontano sia dalla mortificazione del corpo, mediante penitenze e macerazioni, sia dall'asservimento ad esso e ricerca la giusta tensione

<sup>48</sup> K. WARE, *I differenti livelli dell'hesychia*, «Sobornost» 3, 1975 in G. VANNUCCI, *op. cit.*, p. 32.

dell'anima, il giusto τόνος<sup>49</sup>, quello che permette l'ascesi, evitando ogni eccesso controproducente<sup>50</sup>.

## 2.2 L'idea di libertà

Omettendo i riferimenti all'idea di pace e tranquillità, che possiamo considerare scontati e potrebbero rivelarsi una mera *petitio principii*, in diversi passi dell'opera di Esichio Sinaitico<sup>51</sup>, Πρὸς Θεόδυλον λόγος ψυχωφελῆς περὶ Νήψεως καὶ Αρετῆς κεφαλαιώδες, τὰ λεγόμενα ἀντιρρητικὰ καὶ εὐκτικά, si coglie un'insi-

<sup>49</sup> Per il termine τόνος si veda B. MÜLLER, *art. cit.* (2017), pp. 158 ss. Esso è tipico anche dell'ambito musicale, come si può vedere anche da aggettivi utilizzati nella definizione delle sfumature di tetracordi come σύντονος ed ἔντονος.

<sup>50</sup> Si veda in particolare IDEM, *art. cit.* (2017), p. 159 n. 24, a proposito di un noto detto di Antonio: G13/Antonius (PG 65, 80A). «Οὗτος καὶ εἰς τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ· ἐὰν πλεῖον τοῦ μέτρου τείνωμεν κατὰ τῶν ἀδελφῶν, ταχὺ προσρήσουσι. Vom Gegenteil, nämlich Spannungslosigkeit (ἀτονία) in Folge von mangeldem Einsatz, handelt G 311 / Apophtegma Theodora 3 (PG 65, 201B - D) [...]. Notevole l'analogia che si riscontra con *Bhaghavadgita* XVII 5-6 (cf. *Bhaghavadgita*, trad. a cura di C. VOLPATI, Vimercate 1994): «Coloro che agiscono solo per orgoglio, falso 'Io', cupidigia e attaccamente ai piaceri materiali, che s'inventano le loro proprie austerrità e penitenze senza preoccuparsi delle Scritture, che torturano il loro corpo e l'Anima Suprema che risiede in esso, sono certamente esseri demoniaci» e XVII 19: «L'austerità compiuta stupidamente, torturandosi, o allo scopo di annientare gli altri, appartiene all'ignoranza». Notissimo ovviamente anche l'anedotto relativo al Buddha, che avrebbe avuto l'intuizione della 'via mediana' sentendo un musicista spiegare ad un suo discepolo che, se la corda dello strumento non viene tesa a sufficienza, non produce alcun suono, ma, se al contrario viene tesa all'eccesso, essa irrimediabilmente si spezza.

<sup>51</sup> Sulla figura dell'autore riportiamo in sintesi quanto afferma *CE = The Catholic Encyclopedia*, New York, 1907-1914, s.v: Esichio Sinaitico fu sacerdote e monaco basiliano, guida del monastero di Batos sul Sinai e autore ascetico dell'epoca bizantina. Nulla di certo si sa sulla sua vita né sulla sua cronologia: secondo alcuni egli visse tra il settimo e l'ottavo secolo, mentre altri collocano la sua vita tra l'ottavo e il nono; nei manoscritti è designato come 'il nostro santo padre' e questa intitolazione, oltre al testo biblico su cui si basano i trattati, aiuta a distinguerlo da altri autori omonimi, soprattutto dal celebrato Esichio di Gerusalemme, in quanto il nostro nelle citazioni bibliche segue di norma la versione del 'Codex Sinaticus'. L'opera qui citata è un florilegio di duecento massime ascetiche raccolto in Migne, P.G., XCIII 1479-1544. Quest'ultimo la attribuisce però a Esichio di Gerusalemme sotto uno pseudonimo, ma essa dovrebbe essere assegnata senza dubbio a Esichio Sinaitico, dato che il suo autore afferma, attraverso un gioco di parole, che il suo nome è Esichio (II 100: ὁ ἡσυχίας φερώνυμος) e di essere un monaco basiliano; inoltre un certo numero di manoscritti sostiene questa prova interna (Bodl. Barocc. 118, saec. XII-XIII; Bodl. Laud. 21, saec. XIV; Bodl. Canon. 16, saec. XV; Mus. Brit. Burn. 113, sec. XV et al.). Non è possibile però stabilire quante di queste massime derivino da autori più antichi o quante siano state riprese da autori successivi.

stenza sull'idea di libertà, anche se essa qui si prospetta più esattamente come liberazione. In primo luogo a I 4 Esichio afferma che la sobrietà è condizione indispensabile innanzitutto per ottenere la liberazione dagli elementi negativi durante il corso della vita e, in secondo luogo, essa vale anche in prospettiva eschatologica, come unica possibilità di sfuggire alle mani dei demoni:

Οὐκ ὄρῷ φῶς ἡλίου ὁ γεννηθεὶς τυφλὸς· οὔτως οὐδὲ ὁ μὴ νήψει ὁδεύων ὄρῷ πλούσιώς τὰς μαρμαρυγὰς τῆς ἀνθεν χάριτος· οὔτε δὲ ἐλευθερωθήσεται ἐκ πονηρῶν καὶ μισητῶν Θεῷ ἔργων τε καὶ λόγων καὶ ἐννοιῶν, ὃς οὐκ ἐλευθερίω τρόπῳ ἐν τῇ ἐξόδῳ τοὺς ταρταρίους παρελεύσεται ἄρχοντας.

Colui che è nato cieco non vede la luce del sole: così nemmeno chi non cammina nella sobrietà non vede abbondantemente i bagliori della grazia celeste; né sarà liberato dalle opere, dalle parole e dai pensieri malfatti e odiosi a Dio colui che nell'esito finale sfuggirà ai signori infernali in modo non libero<sup>52</sup>.

Successivamente, a I 80 ritroviamo invece il sostantivo ἐλευθερία:

Ὦς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ τοῖς εὐδολεύουσιν αὐτῷ τὴν ἐλευθερίαν χαρίζεται...

Quando morì per i nostri peccati secondo le Scritture, e dona la libertà a coloro che bene lo servono...

Inoltre, l'idea di libertà e di liberazione percorre, assumendo varie colorature, tutta l'opera. A I 61 il concetto è ribadito dal sostantivo λύτρωσις:

οὕτω γὰρ ἀκολούθως προκόπτοντες, εὑρήσομεν ὅτι οὐ μόνον ἡ εἰς Θεὸν ἐλπὶς ἀλλὰ καὶ βέβαια πίστις καὶ γνῶσις ἐσωτέρα καὶ πειρασμῶν λύτρωσις...διὰ προσευχῆς τοῖς πιστοῖς παραγίνεται.

Così infatti progredendo nella sequela, troveremo che non solo la speranza in Dio ma anche la fede salda e la conoscenza stabile e la liberazione dalle tentazioni...sopraggiungono ai fedeli grazie la preghiera.

A sua volta, tale sostantivo è ripreso a II 39 dal verbo λυτρόω:

Παρέδειξε γὰρ ἡμῖν ὁ Κύριος σὺν πᾶσιν ἄλλοις ἀγαθοῖς καὶ τοῦτο, ὅτε ἔμελλεν ἀναστῆσαι τὸν Λάζαρον ἐκ νεκρῶν, τὸ ἀναστέλλειν διὰ

<sup>52</sup> Più chiara ed esplicativa la versione latina: *nulla libere evadendi ratione perpensa.*

ἐμβριμήσεως τὸ θηλυριῶδες καὶ διαχντικὸν τῆς ψυχῆς καὶ στυφνὸν ἥθος ζηλοῦν, δὲ οἶδε, φημὶ δὴ τὸ αὐτομεμφὲς ἐκ φιλαυτίας, ἐκ κενοδοξίας τε καὶ ὑπερηφανίας τὴν ψυχὴν λυτροῦσαι.

Il Signore ci mostrò infatti con tutti gli altri benefici anche questo, quando stava per resuscitare Lazzaro dai morti: raffrenare attraverso il rafforzamento la debolezza e la fluidità dell'anima e di ricercare una disposizione d'animo costante, dico cioè che l'indignazione con se stessi libera l'anima dall'amore di sè, dalle vuote opinioni e dalla superbia.

All'idea di liberazione viene associata a II 3 quella di purificazione:

εἴπερ εὑρίσκει τὸν ἀέρα τῆς διανοίας ἡμῶν καθαρὸν ἀνέμων πονηρίας...

se trova l'aria del nostro pensiero pura dai venti della malvagità...

e poco oltre a II 7:

οὕτως ἀδύνατον χωρὶς φυλακῆς νοὸς καὶ καθαρότητος καρδίας...εἰς τι πνευματικὸν καὶ ἀρεσκὸν Θεῷ φθάσαι τὴν ψυχήν, ἢ ἐλευθερωθῆναι τῆς κατὰ διάνοιαν ἀμαρτίας, εἰ καὶ βιάζεται τις ἐαυτὸν διὰ τὸν φόβον τῶν κολάσεων μὴ ἀμαρτανεῖν.

Così è impossibile senza la custodia della mente e la purezza di cuore...che l'anima giunga a qualche cosa di spirituale e gradito a Dio, o che si liberi del peccato della mente, anche se qualcuno si costringe a non peccare a causa della paura delle punizioni.

Ancora oltre, a II 20, viene ulteriormente ribadita l'idea di liberazione, sempre connessa a quella di purificazione, e si afferma anche quella di pace<sup>53</sup>:

οὐκ ἐλευθερώθησεται παντὸς ἀνθρώπου καρδία ἀπὸ δαιμονικῶν λογισμῶν καὶ ἔργων καὶ λόγων, μὴ καθάρασα τὰ ἔνδον...δόντως εἰρήνη ἐστὶ τῆς ψυχῆς τὸ γλυκὺ πρᾶγμα καὶ ὄνομα, καὶ κένωσις νοσημάτων ἐμπαθῶν.

Il cuore di alcun uomo non si libererà dai pensieri, dalle opere e parole demoniache, se non si purifica interiormente...veramente la pace è la dolcezza dell'anima, sia di nome che di fatto e lo svuotamento delle emozioni passionali.

<sup>53</sup> Per l'idea di pace vedi *infra* par. 2.4.

Peraltro, l'idea di pace, già connessa a quella di purificazione (da collegare a sua volta a quella di sobrietà e liberazione), era stata introdotta a I 89:

Τοῦ δὲ ἄκρως καθαίρεσθαι τὴν καρδίαν, αἴτιος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ θεὸς ὁ πάντων τῶν καλῶν αἴτιος καὶ ποιητής. Ἐγὼ γὰρ, φησὶ, Θεὸς ποιῶν εἰρήνην (Isa. XLV 7).

Della purificazione somma del cuore è autore Gesù Cristo il figlio di Dio e dio autore e creatore di ogni cosa bella. Io infatti – dice – sono un Dio che crea la pace.

e ribadita subito dopo a I 90:

Ἐνεργετουμένη ψυχή, καὶ γλυκαινομένη ὑπὸ Ἰησοῦ, μετὰ ἀγαλλιάσεώς τινος καὶ τῆς ἐξομολογήσεως τὸν εὐεργέτην ἀμείβεται, εὐχαριστοῦσα... τὸν εἰρηνοποιοῦντα αὐτήν...

L'anima beneficiata e riempita di dolcezza da Gesù con letizia e lode ricambia il suo benefattore ringraziando...colui che le ha dato la pace...

Rilevante appare anche II 26 per la connessione tra ἡσυχία e εἰρήνη:

Ο καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὴν τοῦ νοῦ εἰρήνην καὶ ἡσυχίαν διώκων καὶ ζητῶν, οὕτως ῥαδίως καταφρονήσει αἰσθητοῦ παντός, ἵνα μὴ μάτην κοπιᾷ...

Colui che persegue e cerca ogni giorno la pace della mente e l'*hesychia*, così facilmente disprezzerà ogni sensazione per non faticare invano...

A I 7 si può riscontrare la ripresa degli altri due concetti portanti affermati da Cleonide, quello di tranquillità e quello di stabilità:

Ἡ δὲ συνέχεια γεννᾷ ἔξιν· ἡ δὲ φυσικήν τινα πυκνότητα νήψεως· ἡ δέ, θεωρίαν τέως τοῦ πολέμου ἡρέμα κατὰ ποιότητα γεννᾷ, ἵν δέχεται ἐπίμονος Ἰησοῦ εὐχήν, ἡ ἀφάνταστος νοὸς γλυκεία ἡρεμία καὶ ἡ κατάστασις ἐξ Ἰησοῦ συνεστῶσα.

La continuità genera abitudine: l'abitudine produce una forma di frequenza naturale della sobrietà; questa infine, secondo la sua qualità, produce gradualmente una contemplazione della guerra, che è accolta dalla costante preghiera di Gesù, la dolce calma della mente priva di immaginazioni e la stabilità che si fonda su Gesù.

Non sembra casuale la riproposizione di due di quelli che secondo Cleonide sono gli effetti dell'*ethos esicastico*, ossia l’*ἡρεμία*, la tranquillità, e la stabilità, *κατάστασις*, concetto adombrato anche nel termine *ἔξις* che indica l'*habitus*, un atteggiamento costante che porta a comportamenti coerenti<sup>54</sup>. L’idea di liberazione, che abbiamo colto sopra, pare presente in qualche misura in quella della sobrietà, intesa come capacità di astensione, indipendenza dalle necessità fisiche e da bisogni psicologici, concetto che, come abbiamo detto sopra, ben si collega alla concezione classica di libertà come non – dipendenza da necessità esterne di sorta.

In una prospettiva più ampia, oltre i riferimenti presenti nell’opera citata di Esichio Sinaitico, il concetto di liberazione è presente a vari livelli nel processo di ascesi mistica proposto dagli esicasti<sup>55</sup>. In un primo stadio, si afferma la necessità di liberare ciò che è incorporeo dalla densità<sup>56</sup>: «‘Se infatti ciò che in noi è incorporeo, ma dominato da respiro e sangue, non viene liberato dalla sua densità e non diviene come gli esseri spirituali, non avrà più forza per esplorarli e afferrarli come si deve’ [Teognosto, *Sulla prassi*, 65, *FIL* II, p. 392]. L’anima è dunque incorporea, cioè più sottile della materia ordinaria, tuttavia è legata al corpo nel cuore, vincolata al respiro, e veicolata dai nervi al sangue. Per questo chi è schiavo dei piaceri disperde le proprie energie e le dà in pasto ai demoni: ‘Non dar dunque, amico, alla sanguisuga che gode del sangue, le tue arterie, perché vi cavi sangue’ [Gregorio S., *Utilissimi capitoli*, 125, *FIL* III, p. 565]. Se la purificazione delle potenze dell’anima consiste nel rientro delle energie nel cuore, dove per effetto della luce e calore spirituale si purificano, si illuminano, e tornano al corpo trasformando la stessa carne, viceversa accade nel godimento dei piaceri. Infatti in questo caso il sangue si addensa attorno al cuore portando il fuoco della passione. ‘Infatti la passione della concupiscenza provoca un affluire di sangue intorno al cuore, e la potenza irascibile, quando è in movimento, chiaramente produce un ribollire di sangue’ [Massimo C., *Sulla preghiera*, *FIL* II, pp. 300-301]. Ciò che danneggia l’anima è ciò che ingrassa la carne e alimenta il calore passionale, come l’abbondanza del cibo e del vino. ‘L’anima viene macellata dall’ardore dei piaceri del corpo e, per il ribollire della concupiscenza cattiva, l’intelletto è fatto prigioniero senza poter resistere alla voluttà della carne. Perché l’affluire del sangue produce il defluire dello spirito’ [Marco A., *Lettera*, *FIL* I, p. 220]».

<sup>54</sup> Anche se Cleonide usa il termine più generico *κατάστημα* (stato, condizione psicologica), esso nell’*ethos esicastico* si configura come ‘pacifico’.

<sup>55</sup> Per le tappe del percorso di ascesi mistica qui riportate si veda L. ROSSI, *op. cit.*, *passim*.

<sup>56</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 229.

In un secondo stadio si arriva alla liberazione dalle passioni<sup>57</sup>: «È inevitabile che il *nous* resti contaminato dall'inserimento in un corpo con tali caratteristiche. E difatti l'operazione dell'intelletto è oscurata dalla congiunzione e commistione con il corpo. Per questo motivo non può venire a contatto con le forme intellegibili» [Teodoro di E., *Sulla contemplazione*, FIL I, p. 465]. Questa commistione consiste nel diffondersi delle potenze dell'anima nel corpo e nell'ambiente circostante, dove sono attratte dal richiamo del piacere. Così da un lato le potenze del *nous* si disperdono, dall'altro le sue operazioni sono ostacolate dal peso e dall'oscurità della materia. Infatti il *nous*, a motivo della commistione col corpo, 'ha bisogno, per comprendere, della fantasia, [...] e della mediazione dello spessore della materia. L'intelletto che è nella carne, ha bisogno di forme corrispondenti per poter afferrare queste' [Teodoro di E., *Sulla contemplazione*, FIL I, p. 466]».

Si arriva così alla terza tappa, quella dell'illuminazione<sup>58</sup>: «'Come l'oro nel crogiolo per azione del fuoco si purifica, così chi si applica all'ascesi con tenacia e nell'ubbidienza viene reso splendente' [Teodoro di E., *Cento capitoli*, 46, FIL II, p. 446]. Liberato dalle passioni, il *nous* diviene luminoso, rischiarato incessantemente dalla contemplazione degli esseri, acquisendo la santa scienza che è lo splendore dell'anima [Talassio L., *A Paolo*, 50.51, FIL II, p. 317]. Una volta che il *nous*, liberatosi dalle passioni, ha raggiunto la contemplazione degli esseri, allora può giungere 'ad essere in Dio e pregare come si deve' [Massimo C., *Sulla carità*, 100, FIL II, p. 80]. Infatti il *nous* si trasforma divenendo conforme a ciò che contempla, 'contemplando Colui che è semplice, diviene anch'esso semplice e luminoso' [Massimo C., *Sulla carità*, 97, FIL II, p. 96]».

La quarta tappa è costituita dalla liberazione dagli attaccamenti materiali<sup>59</sup>: «si può dire che l'anima deve spogliarsi di sette vesti, quanti sono i sette spiriti maligni principali. Tolto il settimo e ultimo, che è costituito dal pensiero della vanagloria, libera cioè da tutti gli attaccamenti materiali, potrà rivestire l'ottavo, che corrisponde a ciò che s. Paolo chiama anche 'abitazione celeste' [Elia P., *Capitoli*, 29, FIL II, pp. 433-434]. Togliersi le vesti tenebrose equivale a purificarsi, senza risparmiarsi nelle fatiche ascetiche, che sono come dei 'lavandaì'. Bisogna sottoporsi a battiture, pestature, tiramenti e raschiature, 'però con queste cose la tua veste diviene splendente' [Nilo A., *Discorso*, 140, FIL I, p. 287]. La via per 'rivestire lo splendore dell'abitazione celeste' [Elia P., *Capitoli Gnostici*, 132, FIL II, p. 477] è quindi la pratica della sacra sobrietà (*nepsis*) la quale, tramite l'acquisizione delle diverse virtù, produrrà una veste di porpora variopinta tessuta da Dio [Nicodimo A., *Abate Filemone*, FIL II, p. 355]. Ciò equivale a 'rivestire il luminoso mantello

<sup>57</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 425.

<sup>58</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 432.

<sup>59</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 435.

della impassibilità e della grazia, ciò che è l'uomo nuovo secondo Cristo' [Nicode-mo A., *Abate Filemone*, *FIL* II, p. 355]».

La quinta tappa è costituita dalla liberazione dell'anima<sup>60</sup>: «Come si è visto, in seguito alla trasgressione l'anima è caduta in schiavitù del corpo e il corpo è caduto sotto la corruzione. Da allora il corpo è divenuto il principale nemico dell'anima, tanto che la morte del corpo equivale alla liberazione dell'anima che sveste il corpo come l'ultima tunica [Antonio il G., *Avvisi*, 81, *FIL* I, pp. 71-72]. Questo antagonismo è tuttavia un fatto contingente e, nella misura in cui l'anima recupera la purezza originaria, anche il corpo si purifica. Infatti, rigenerati dal battesimo e vivificati dallo Spirito, 'se ci accostiamo a Dio con totale disponibilità, siamo purificati nell'anima e nel corpo' [Diadoco di F., *Definizioni. Discorso*, 78, *FIL* I, p. 379]».

La sesta tappa consiste nella liberazione del *voûç*, che si articola a sua volta in tre momenti distinti: nel primo, esso acquisisce la capacità di conoscere più profondamente le Scritture<sup>61</sup>: «[...] Coloro la cui vita è macchiata dalle passioni non possono avere che una conoscenza indiretta delle cose divine, basata su congetture probabili, senza conoscere per esperienza il senso di ciò che dicono. Chi ha ancora il *nous* orientato al piacere e al mondo non può cogliere se non la sola espressione esterna della Scrittura [Massimo C., *Capitoli vari*, 21, *FIL* II, p. 270]. Purificato e liberato il *nous* dai piaceri e dai desideri, allora, aprendosi gli occhi del cuore, è dato di percepire con chiarezza anche quelle parole di Dio che sono scritte nel cuore [Elia P., *Capitoli*, 10, *FIL* II, p. 431]».

In seguito a tale purificazione, si aprono cinque modi di comprensione<sup>62</sup>: «Rispetto allo stato del *nous*, il frutto del suo operare intelligentemente è la comprensione; frutto della comprensione è l'amore per ciò che è stato compreso; ne deriva la trazione fuori di sé verso l'oggetto amato, con il conseguente slancio verso di esso; l'assecondare lo slancio porta ad un accrescimento del movimento fino al suo massimo; l'arresto avviene quando il *nous* si trova tutto in tutto l'oggetto del suo *eros*, completamente e volontariamente avvolto dalla totalità di esso, di cuore accogliendo quel salutare abbraccio per diventare tutto di tutto Colui che abbraccia [Massimo C., *Capitoli vari*, 68, *FIL* II, p. 282]».

A questo punto esso è in grado di percorrere i sei gradi verso la divinizzazione: «Le fasi della divinizzazione si possono articolare anche in sei momenti. La liberazione del *nous* dalla prigione delle cose di quaggiù e dal suo vagare; la purificazione del cuore dalle passioni mediante l'invocazione incessante; a questo consegue

<sup>60</sup> IDEM, *op. cit.*, pp. 436-437.

<sup>61</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 448.

<sup>62</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 489.

l'unificazione in se stessi; mediante questa avviene l'unificazione interiore a Dio; tale unificazione produce la trasformazione a motivo dell'amore divino che trae fuori di se stessi; così si viene deificati, pervenendo al primitivo scopo di Dio, a glorificazione dell'una e trina tearchica Divinità». Giunge ora il livello della quarta contemplazione<sup>63</sup>: «Essa concerne il livello in cui le passioni sono state superate. Le passioni sono ciò che fa passare la vita nei tribunali, nei tumulti, nelle preoccupazioni mondane; fa vivere insonni e con grandi pene tra azioni illecite e disonorevoli. E tutte queste continue tristezze, agitazioni e timori, per accumulare beni che saremo costretti a lasciare, mentre l'unico vero frutto che se ne consegue e si porta con sé è la perdizione [Pietro D., *Argomento*, FIL III, pp. 107-108]. Invece non c'è nulla di più desiderabile e gradevole del vivere liberi da passioni e svincolati dal dominio dei desideri e dei sentimenti, rendendosi superiori a tutte le cose e a tutte le preoccupazioni. Questo è il vero riposo, vivere liberi da turbamenti e da affanni».

La settima tappa, infine, comporta il raggiungimento della liberazione nella perfetta impassibilità, che porta ad una condizione di perfezione, in cui l'uomo si fa dimora della divinità<sup>64</sup>: «La presenza di Dio nell'uomo, che si attua con il raggiungimento della perfezione non è solo presenza 'per analogia', dovuta al conseguimento della somiglianza. Si tratta di una vera e propria dimora della divinità nel cuore dell'uomo. Cristo è il Verbo, e nel suo Nome dimora la sua potenza. La discesa del nome del Signore nelle profondità del cuore umilia il drago che vi domina, e fa sì che 'il cuore assorba il Signore e il Signore il cuore, e i due divengano uno' [C. e I. Xanthopouli, *Metodo*, 49, FIL IV, p. 220]. La sconfitta del drago equivale allo sradicamento completo delle passioni, ed è dunque una conseguenza della perfetta o 'seconda', impassibilità. L'impassibilità infatti è imitazione di Dio, ed è la premessa indispensabile affinché Dio invii il suo santissimo Spirito [Pietro D., *Argomento*, FIL III, p. 151]. Non è che si tratti di uno spirito diverso, ma mentre dapprima esso domina e trattiene, nella perfetta impassibilità libera e dona la vita eterna»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> IDEM, *op. cit.*, pp. 492-493.

<sup>64</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 498.

<sup>65</sup> Paralleli tra l'idea di liberazione nella filosofia classica rileva L. ROSSI, *op. cit.*, pp. 154-155 e 160-162. Per la liberazione della ψυχή e del νοῦς dal corpo, vedi pp. 166-167. Per la morte all'esterno vedi pp. 232-240. Da tutte le varie considerazioni, sembra emergere chiaramente la differenza tra l'idea classica della libertà come non-dipendenza da altri o da fattori esterni, che porta poi all'esercizio di altre virtù (come la generosità), mentre nei testi della *Filocalia* si tratta di una liberazione progressiva in chiave mistico-religiosa da tutto ciò che può ostacolare l'unione con Dio: l'accento pare posto più sulla liberazione 'da', che non sulla libertà in sé.

### 2.3 L'idea di stabilità

Aristide Quintiliano, trattando del ritmo e dei suoi effetti, a proposito dei piedi di durata molto lunga afferma a II 15 (82 19-25):

εἰ δὲ διὰ μηκίστων χρόνων συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς πόδας, πλείων ἡ κατάστασις ἐμφαίνονται ἀνά τῆς διανοίας. διὰ τοῦτο τοὺς μὲν βραχεῖς ἐν ταῖς πυρρίχαις χρησίμους ὄρθωμεν, τοὺς δ' ἀναμπλέκειν <ἐν> ταῖς μέσαις ὀρχήσεσι, τοὺς δὲ μηκίστους ἐν τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις, οἵς ἐχρῶντο παρεκτεαμένοις τήν τε περὶ ταῦτα διατριβὴν τὸ μίαν τὸ καὶ φιλοχωρίαν ἐνδεικνύμενοι τήν τε αὐτῶν διάνοιαν ἴσοτητι καὶ μήκει τῶν χρόνων ἐξ κοσμιότητα καθιστάντες ὡς ταύτην οὐσαν ὑγίειαν ψυχῆς<sup>66</sup>.

Se i piedi sono composti di durate molto lunghe, l'effetto calmante sulla mente è più grande. Da qui possiamo vedere il valore delle durate brevi nelle danze di guerra, di quelle miste nelle forme intermedie di danza e delle durate più lunghe negli inni sacri. Usando queste durate estese, la gente mostra la sua considerazione per le cose sacre e il suo attaccamento ad esse, e attraverso l'eguaglianza e la lunghezza delle durate, essa conduce la propria mente in uno stato di equilibrio, credendo che questo sia stato costituito per la salute dell'anima.

Le durate lunghe, ancora di più quelle particolarmente estese, sono funzionali ad uno stato di calma e stabilità. Anche quest'ultimo concetto trova ampia attestazione nell'ambito dell'*esicismo* nel suo complesso. In primo luogo, come nota opportunamente Rossi, il monaco esicasta mira a raggiungere una condizione di stabilità interiore: «L'esicismo, che costituisce la tradizione spirituale fondamentale dell'oriente cristiano, si caratterizza per una forma particolare di preghiera, detta appunto preghiera esicasta, o anche 'preghiera del cuore', 'preghiera monologica', 'preghiera di Gesù'; è una forma di 'preghiera incessante' che mira a permeare tutta la giornata in ogni sua azione e pensiero, divenendo una *katastasis*, cioè una stabile disposizione interiore»<sup>67</sup>. Per raggiungere tale condizione di stabilità è necessaria la ritrazione dai sensi<sup>68</sup>: «Una volta che l'ascesi ha portato al dominio pieno di ogni desiderio, il *nous* non viene più distolto dalla preghiera che

<sup>66</sup> Per il passo e la sua traduzione vedi A. BARKER, *op. cit.*, p. 486. Oltre alla lunghezza della durata del piede, secondo Aristide risultano rilevanti ed efficaci rispetto l'*ethos esicastico* l'inizio in tesi e non in arsi e un'agogé non eccessivamente rapida. Cf. anche D. LUTTEROTTI, *art cit.*, in corso di pubblicazione.

<sup>67</sup> L. ROSSI, *op. cit.*, p. 5.

<sup>68</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 348.

lo unisce a Dio [*Opuscoli*. Dalla *Vita di S. Gregorio*, *FIL* IV, p. 525]. La prima grande tappa da conseguire è dunque questa: chiuse le porte dell'anima – cioè i sensi – raccoglierli in unità; così il *nous* si prepara all'immortalità [Isaia A., *La custodia*, 7, *FIL* I, p. 90]. Chiusi i sensi, ritratta l'anima dalla percezione sensibile, l'intelletto si troverà tra gli spiriti, in Dio. [Talassio L. e Africano, *A Paolo*, 10.4, *FIL* II, pp. 321.335]. Il digiuno, l'immobilità e il raccoglimento consentono la soggezione dei sensi e la meditazione continua in Dio [C. e I. Xanthopouli, *Metodo*, 30, *FIL* IV, p. 397]. Viceversa il soddisfacimento dei sensi rende l'anima straniera a se stessa, esule e prigioniera. Bisogna quindi tarpare le ali del desiderio affinché lo sguardo non sia mai distolto dalla profondità della propria interiorità. [Diadoco di F., *Definizioni. Discorso*, 56, *FIL* I, p. 368]».

La stabilizzazione di tutta l'anima è condizione indispensabile per la successiva illuminazione del *nous*; a sua volta, tale stabilizzazione comporta una trasformazione del corpo<sup>69</sup>. L'illuminazione del *nous* richiede una previa purificazione e stabilizzazione di tutta l'anima. Essendo l'anima tripartita, nella parte concupiscibile devono stabilirsi la purezza e la temperanza, nella irascibile la carità: allora il pensiero è illuminato [G. Damasceno, *Discorso*, *FIL* II, op. 350]. Si è però visto che questo ripristino delle potenze dell'anima nel loro stato naturale richiede una trasformazione nel corpo e nelle sue abitudini. Reciprocamente, la luce che invade il *nous* riempie l'anima, pervade e circonda il corpo, rendendolo partecipe di questo flusso e della trasformazione luminosa. Nella fase iniziale, quella delle fatiche ascetiche, l'uomo esteriore viene ‘messo a morte’, riducendolo e rendendolo scarno [Marco A., *Lettera*, *FIL* I, p. 219]. Successivamente, la stessa luce che illumina i misteri segreti alleggerisce la terra del corpo e affina la pesantezza della carne [C. e I. Xanthopouli, *Metodo*, 95, *FIL* IV, p. 280]».

Una volta raggiunta tale stabilità, il *nous* acquisisce facoltà straordinarie<sup>70</sup>: «in primo luogo, tra i doni che derivano dalla illuminazione della grazia, oltre a quelli di esaminare e discernere, c'è quello di vedere le anime [Nicodemo A., *Abate Fillemone*, *FIL* II, p. 355]. Infatti, come guardando in uno specchio succede che si veda non solo il proprio volto, ma anche quello delle persone che ci sono vicine, così colui che guarda nel proprio cuore, vede non solo il proprio stato, ma anche le altre realtà spirituali circostanti [Esichio P., *A Teodulo*, 23, *FIL* I, p. 234]. Coloro che hanno reso puro il proprio occhio interiore e possiedono la luce, sono in grado di vedere le grandi differenze di condizione fisica, di abitudini e di natura che esistono tra gli uomini, e di giudicare secondo verità [Niceta S., *Prima centuria*, 63, *FIL* III, p. 411]. Divenuto stabile e purificato, il *nous* è in grado di vedere i propri

<sup>69</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 433.

<sup>70</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 447.

nemici spirituali, diviene capace di penetrare gli spiriti, di vedere più lontano degli stessi demoni [Esichio P., *A Teodulo*, 93.179, *FIL* I, pp. 247-266]. Infatti, una volta divenuto chiaroveggente, il *nous* inizia a vedere in anticipo le trappole preparate dal diavolo e ciò che esso trama occultamente». In secondo luogo, il *nous* acquisisce anche l’infallibilità della conoscenza<sup>71</sup>: «L’ascesa dell’anima verso il divino è un progressivo allontanarsi del *nous* dal dominio dell’errore. Vi è dunque un primo stadio, quando nell’anima i sensi spirituali sono secondo natura, in cui il *nous* procede senza errori riguardo alle ragioni degli esseri [Niceta S., *Prima Centuria*, 52, *FIL* III, p. 407]. Quanti poi sono fatti degni della deificazione, riconoscono se stessi a partire da Dio e Dio a partire da se stessi; essi si trovano in uno stato di immutabilità assoluta, e hanno ormai trasceso tutti gli stati intermedi nei quali sussisteva il percolo di errare nella conoscenza [Massimo C., *Capitoli vari*, 79, *FIL* II, p. 259]».

In terzo luogo, si arriva all’impeccabilità<sup>72</sup>: «Il raggiungimento di tale stato è strettamente connesso al progresso nell’*hesychia*: “Fuggi – è detto – taci, stai nell’*hesychia*, poiché queste sono le radici dell’impeccabilità” [Pietro D., *Argomento*, *FIL* III, p. 69]. Ma per essere definitivamente fuori da ogni caduta, bisogna per venire alla perfetta *hesychia*. Infatti, finché non si è pervenuti ad essa, cioè allo stato di essere fermi muovendosi e muoversi intorno alle cose divine stando stabilmente fermi, è impossibile che il *nous* si trovi fuori dalla materia e dall’errore [Niceta S., *Seconda Centuria*, *FIL* III, pp. 446-447]». Già lo stesso Clemente Alessandrino aveva parlato in termini analoghi della necessità di una ‘instaurazione nel cuore’<sup>73</sup>: «Il passaggio dalla scintilla alla piena luce è il cammino verso la gnosi, cioè verso la perfezione, che è il compimento di ciò che è promesso e anticipato nel battesimo. Il compimento è un’operazione analoga al battesimo, ma operato dallo spirito e dalla luce. La perfezione viene preparata da una ascesa che ha dei gradi intermedi. La gnosi, rapida via di purificazione, ‘traspone l’uomo in quella condizione divina e santa che è congenita all’anima e gli fa via via percorrere i gradi della mistica ascesa attraverso una luce sua propria, fino a instaurarlo nel luogo supremo del riposo’; questo coincide con la contemplazione faccia a faccia; ‘la perfezione dell’anima gnostica sta infatti qui: nell’essere con il Signore dove Egli è’ [Clemente Alessandrino, *Stromata*, VII, 10, 56-57]. Ma abbiamo già visto dove è il Signore: nel cuore dello gnostico, secondo il comando che Egli stesso ci ha lasciato. Dunque la perfezione dello gnostico consiste nell’essere perennemente nel suo cuore, dove Cristo, presente come anticipo e promessa del battesimo, diventa pienamente presente nella perfezione. Questo processo nel suo insieme por-

<sup>71</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 502.

<sup>72</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 502.

<sup>73</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 553.

ta all'identificazione dell'anima con il divino<sup>74</sup>: «'L'acquisto della gnosi si risolve in una trasformazione sostanziale del soggetto, egli diviene gnosi vivente, concetto comune a tutte le sette gnostiche esoteriche. È l'ultimo stadio cui può giungere il concetto della trasposizione e trasformazione delle anime (viaggio celeste ecc.) per il recupero della purificazione e della sapienza, secondo il pitagorismo e il platonismo' [G. Pini, nota 6, in Clemente Alessandrino, *Stromata*, p. 515]. La chiave di questa trasformazione è la continuità con cui ci si pone alla presenza del divino. 'L'atto di intellezione si intensifica per esercizio fino all'attività di intellezione perseverante; e questa intellezione perseverante, fattasi sostanza del conoscente per contemplamento ininterrotto e contemplazione perenne, permane come sostrato vivente' [Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 22, 136]. Lo gnostico arriva non tanto a compiere azioni virtuose, ma a una condizione di virtù, frutto di uno stato di assenza delle passioni, nell'attesa di rivestirsi di un abito divino; così la sua vita si compie nell'immagine e somiglianza del Signore [Clemente Alessandrino, *Stromata* IV, 22, 137-138]. Non è possibile giungervi a volo, ma grado a grado, fino a possedere la virtù in modo da non poterla mai perdere, né da sveglio, né in sonno, né per una immaginazione qualsiasi; questo appunto è l'abito; in questo stato non si insinuano mai pensieri diversi e la parte guida dell'anima resta inalterata senza alcuna varietà di immagini, neanche in sonno; questa appunto è la vigilanza continua, che introduce all'assimilazione a Dio, la quale consiste nel 'mantenere lo spirito nello stato sempre uguale a se stesso' [Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 22, 139]»<sup>75</sup>.

## 2.4 L'idea di pace

Il concetto di pace, benché meno diffusamente presente, è tuttavia anch'esso richiamato con una certa frequenza all'interno dell'*esicismo*<sup>76</sup>: «c'è la 'grande opera'

<sup>74</sup> IDEM, *op. cit.*, p. 554.

<sup>75</sup> Anche l'idea di immobilità e stabilità trova precedenti nella filosofia classica: vedi IDEM, *op. cit.*, p. 311 ss., così come nella *Bhaghavadgita*. In quest'ultima si vedano in particolare II 65 (*trad. cit.*): «Nella serenità le forme di sofferenza materiale non esistono più e il pensiero, pacificato, trova subito stabilità» e II 66: «Colui che non è fermamente stabilito in Me [Krshna], non possiede una mente ferma e costante e non può trovare né pace, né felicità».

<sup>76</sup> L. ROSSI, *op. cit.*, pp. 454-455. Sull'unificazione delle potenze dell'anima si veda anche 166: «...potremmo dire che il dominio delle passioni e l'unificazione in un'unica operazione di tutte le potenze psichiche e spirituali fanno fiorire quella gnosi amorosa o conoscenza d'amore, che è la continua protensione dell'anima verso Dio». Soccorre anche qui un'analogia con *Bhaghavadgita* V 21: «Non è attaccato al piacere esterno dei sensi, ma ha in sé una felicità senza limiti, perché la sua anima è unificata in Me [Krshna]». Si può riscontrare nel poema indiano una notevole vici-

che ognuno è chiamato a compiere, cioè la ricostruzione della propria anima, la città santa, la Gerusalemme spirituale. Questa opera possiede tutte le caratteristiche di una edificazione materiale, e si compie sotto la direzione dell'architetto divino: il Verbo, e chi con la Sua scienza governa le potenze dell'anima. Attrezzi del carpentiere ricostruttore sono il digiuno, la veglia, la salmodia, la lettura e tutti gli altri strumenti della pratica spirituale; funicella purpurea sono i sacri decreti ispirati. I pensieri appropriati sono il legname che non marcisce e va assemblato con chiodi e trapano, agito dal timore per l'adempimento dei comandamenti divini [...]. L'edificazione può attuarsi solo in tempo di pace; cioè l'alleanza delle potenze spirituali che unitariamente compiono le ascensioni ultramondane, richiede esichia e pace. Questa fornisce anche un criterio di verifica per sapere a che punto si trova la nostra opera di riedificazione interiore. Se si vuol sapere se l'anima è divenuta una città e quindi la luce divina della pace ha iniziato ad ombreggiarla, basta osservare se i suoi abitanti, cioè tutte le sue potenze e tutti i suoi pensieri, si sono unificati, cioè agiscono unitariamente, in un unico impulso

nanza anche per quello che riguarda il processo generale dell'ascesi esicistica, sia nei metodi che nel fine: vedi VIII 12-13: «Colui che, chiuse tutte le porte all'attività dei sensi, blocca la mente all'interno del cuore, trattiene alla sommità del capo il soffio vitale, pratica la meditazione yogica, pronuncia la sillaba sacra *om* e non pensa che a Me, al momendo di lasciare il proprio corpo, raggiunge i pianeti spirituali». VIII 14: «Colui che, con la mente libera da ogni distrazione, non si dimentica di Me neppure per un attimo, Mi raggiungerà senza fatica, o figlio di Prtha». Per quanto attiene ai rapporti più generali tra yoga ed esicismo, si vedano A. BLOOM, *L'Esicismo Yoga cristiano*, Napoli 1955 e F. POLI, *Yoga ed esicismo*, Milano 1988. Ci limitiamo qui a rilevare una fondamentale differenza per quanto riguarda la pratica del respiro: mentre negli *asana* dello *yoga* la postura corporea raccomandata genera profondo rilassamento ed è adatta a lunghi periodi di meditazione, negli autori dell'esicismo essa va condotta, insieme alla preghiera, assumendo una postura flettente che porta ad un'esperienza dolorosa del corpo, come testimonia per esempio Gregorio il Sinaita, *Breve notizia sulla hesychia*, 2: «Dal mattino, seduto su uno sgabello alto un palmo, rinserra la mente dalla ragione nel cuore e mantienila là. Faticosamente curvo, con un forte dolore al petto, alle spalle e alla nuca, grida con perseveranza nella mente e nell'anima: 'Signore Gesù Cristo, abbi pietà'. Poi, a causa dell'angustia, della fatica e forse anche del fastidio derivato dalla continuità, non certo a causa dell'unico cibo del triplice Nome del quale di continuo ci si alimenta, infatti è scritto 'Quanti si nutrono di me avranno ancora fame', trasporta la tua mente sull'altra metà e di': 'Figlio di Dio, abbi pietà' [...] trattiene il respiro in modo da non respirare agevolmente». Si veda anche dello stesso *Capitoli sulla preghiera*, 1: «A volte su uno sgabello, e questo per la maggior parte del tempo a causa della fatica, a volte anche sul letto, ma di rado e un solo istante, per rilassarti, il tuo stare seduto sia nella sopportazione a motivo di chi ha detto: 'Siate perseveranti nella preghiera'. Non ti devi levare troppo presto per negligenza, a causa del penoso dolore, del grido interiore della mente e della continua immobilità: 'Ecco – dice il Profeta – mi hanno preso i dolori come una partoriente'. Piegato in basso, introduci la mente nel cuore, se è aperto, e invoca il Signore Gesù in tuo aiuto. Anche se spesso le spalle si affaticano e la testa duole, persevera laboriosamente e amorevolmente in questa attività, cercando il Signore nel cuore....». Cf. A. RIGO, *op. cit.*, pp. 481 e sgg.

d'amore, al momento della contemplazione. Questo è il segno che si sta costruendo. Tre sono gli elementi principali che dovrebbero operare in modo concomitante: pace, unità di pensieri e luce nel profondo del cuore; fiamma che perennemente si muove e si rinnova e operazione enipostatica nello spazio centrale del cuore; letizia, gioia spirituale e vista profonda e mistica nelle membra del corpo al di sopra del cuore, per effetto di quella [Callisto P., *Capitoli*, 54, *FIL* IV, pp. 348-349]. Se non è ancora così, vuol dire che le diverse razze non parlano ancora la stessa lingua, le dodici tribù non sono ancora state unificate, la città non è ancora costruita e perciò non si è ancora partecipi dello Spirito Santo». A queste si possono aggiungere altre considerazioni di Callisto e Ignazio Xanthopoulo, *Metodo e Canone esatto* 16 III: «Sul terzo, cioè l'essere pacifico con tutti, la parola del beato Davide è una chiara esortazione e quella di Paolo il cristoforo risuona forte come una tromba. L'una dice: 'Grande pace per quelli che amano la tua legge e non c'è per loro inciampo' [Sal. 118, 165], e: 'Con chi odia la pace, io sono pacifico' [Sal. 119, 7], e: 'Cerca la pace e persegua' [Sal. 33, 15]. L'altra: 'Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà Dio' [Eb. 12, 14], e: 'Se possibile, per quanto questo dipende da voi, vivete in pace con tutti' [Rm. 12,18]»<sup>77</sup>, anche se quest'ultima sembra riferirsi più al comportamento da tenere nelle relazioni con gli altri, che alla sfera interiore.

### 3. CONCLUSIONI

Le consonanze che si riscontrano tra i due ambiti, quello dell'*ethos esicastico* e quello della mistica *esicastica*, relative a concetti e tappe fondamentali del percorso di elevazione ascetica sembrano troppo diffuse perché si possa ridurle ad una mera casualità; certamente, potrebbe sembrare strano ritrovare paralleli tra due ambiti apparentemente così estranei tra loro, ma proprio nella misura in cui si terrà nella giusta considerazione il valore etico e psicagogico attribuito dai Greci alla musica, tali concordanze appariranno pensabili e ammissibili. I concetti centrali, quelli di libertà, stabilità e pace, tipici dell'*ethos esicastico* suscitato dalla musica trovano una rispondenza nell'ambito teologico dell'*esicismo*, anche se, come è naturale, subiscono una profonda re-interpretazione in chiave misteriosofica e soprattutto mistico-ascetica, di impronta cristiana. D'altra parte, gettando uno sguardo più ampio, tale re-interpretazione è analoga a quella applicata alla filosofia platonica da parte del neoplatonismo nelle sue diverse declinazioni<sup>78</sup>,

<sup>77</sup> Sugli autori e sull'opera in questione, vedi A. RIGO, *op. cit.*, pp. 667 e sgg.; per il passo citato si veda p. 689.

<sup>78</sup> G. REALE – D. ANTISERI, *op. cit.*, vol. I, pp. 265 ss.

che tanta fortuna avranno nella tarda antichità e nel Cristianesimo. Ha certamente ragione L. Rossi ad affermare che alcuni concetti dell'*esicismo* hanno trovato un'anticipazione da parte della filosofia antica, purché si tenga sempre presente che taluni aspetti di essa sono stati successivamente rivisti e riformulati in una chiave mistico-religiosa e successivamente addirittura ascetico-cristiana: allo stesso modo, anche nell'ambito, certamente più ristretto, dell'etica musicale, possiamo trovare almeno *in nuce* alcuni concetti che saranno sviluppati, anche se in una chiave ben diversa, da parte della speculazione e della meditazione mistica successiva.

*dlutterotti69@gmail.com*

## NOTE E DISCUSSIONI

A proposito di E. Spinelli, *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas*, Pisa, ETS 2019.

A Jonas, che era fortemente legato a Kant, fu chiesto se per lui fosse più importante Platone o il filosofo di Königsberg, ed egli non ebbe dubbi. “La risposta” – disse – “*naturalmente* è Platone”. “Certo” – aggiunse – “Kant ha da dirci qualcosa di molto più diretto [...]. In Platone invece bisogna fare molta più strada per renderlo utilizzabile nel momento attuale. Ma *naturalmente* Platone è il più grande [...]. Con Platone non si finisce mai. È la grande *Grundlegung* della filosofia occidentale” (p. 23).

Fare filosofia – per Jonas – è porsi le domande della vita in dialogo con le vite che hanno già posto le stesse domande, ed è questa la prospettiva in cui egli si confrontò per tutta la vita con Platone.

Questo confronto – sottolinea Spinelli – non fu un appiattimento sotto l'*autoritas* del grande filosofo, bensì una delineazione di prossimità e di distanze, queste ultime misurate soprattutto in termini di fondamenti. Quella di Platone è un’ontologia dell’eternità, la nostra – invece – non può che essere un’ontologia della temporalità: soltanto cercando l’autentico nel transitorio, anziché nell’eterno, gli umani del nostro tempo potranno fondare – secondo Jonas – quel principio morale della responsabilità che tanta importanza riveste nella sua filosofia.

Platone rappresenta *per differentiam* “la migliore pietra di paragone per sottolineare la nostra posizione”: l’eros platonico, orientato verso l’eterno, non è *responsabile* per il suo oggetto, laddove noi abbiamo da sentirci costantemente responsabili “per il transitorio nella sua transitorietà” (p. 25).

Come leggiamo in *The Pratical Uses of Theory* (traduzione italiana in *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999), a un certo punto, la riflessione di Jonas si concentra sulla differenza tra il ruolo della conoscenza intesa in senso antico – la dignità dell’osservazione dell’essere, la contemplazione dell’eterno ordine delle cose – e il ruolo della conoscenza intesa in senso moderno – l’applicazione pratica e il dominio di una natura che viene forzata a piegarsi a esigenze che le sono estranee. Tra antichità e modernità c’è un salto e a valle di questo salto troviamo Francesco Bacone, con la sua idea che il sapere, pragmaticamente inteso, sia potere e dominio. La tecnica moderna – e l’idea di conoscenza che essa sostiene – ha reso l’uomo del nostro tempo incapace di essere “l’auriga che sprona i cavalli” (33).

In questo libro straordinariamente interessante Emidio Spinelli ricostruisce le tappe della relazione intellettuale che, nel cuore del Novecento, si andava intessendo tra Jonas e il più grande pensatore del passato, quel passato che – custodito nella memoria storica – va sempre di nuovo re-interrogato per comprendere il nostro tempo.

L’Autore disegna abilmente il modo articolato in cui, proprio quando sembra avvicinarsi massimamente a Platone, Jonas se ne allontana drasticamente. E poi – inversamente – come, pur nella coscienza della distanza, a Jonas accada di sentirsi spiritualmente *vicinissimo* al suo interlocutore antico. Proprio al culmine della critica alla verticalità della filosofia platonica – per esempio – la risalita dal sensibile all’intellegibile – ne *Il principio responsabilità* si fa strada il dubbio jonasiano “che la via di Platone [...] corrisponda più della nostra alla verità dell’essere” (p. 26), il dubbio che “la soppressione della trascendenza possa esser stata il più grande errore della storia”.

Uno dei piani sui quali è importante indagare la relazione dialettica di prossimità e distanza che lega Jonas a Platone è il piano intimo dell’interrogazione sulla questione dell’immortalità e sulla modalità comunicativa con cui e in cui tale interrogazione può darsi: il mito.

Spinelli si avvicina con cautela al tema del pensiero di Dio in Jonas, e ricorda al lettore come si tratti di una questione non solo filosofica, come essa sia da considerarsi sullo sfondo della tragedia della Shoah, come immensa sia l’importanza che riveste per Jonas la tradizione ebraica, come *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* sia stato scritto da chi, in quel campo di concentramento, aveva perduto la propria madre.

Il pensiero su Dio – in Platone come in Jonas – assume la forma del mito, senza per questo smettere di essere un pensiero: un pensiero che non può connottarsi *stricto sensu* come conoscitivo – a proposito di esso troviamo delineata da Spinelli la figura raffinata dell’ipotesi teologica speculativa, ancorché *balbettante*, che esprime un bisogno della ragione e non del mero sentimento – ma che è tale da postulare (non certo dimostrare) l’esistenza di un essere divino, condizione dell’esistenza degli esseri umani (p. 44).

L'immagine platonica del demiurgo – la divinità buona che costruisce artigianalmente il mondo contribuendo a foggiare l'immaginario teologico dell'Occidente – è ciò da cui Jonas prende le mosse, ma il suo pensiero di Dio è un pensiero altro: è il pensiero inaudito di un creatore *non* onnipotente, che per sua stessa volontà si ritira dal mondo creato e ad esso affida, *tremando*, il proprio destino. Dio trema dinanzi all'uomo – all'orizzonte delle sue libere possibilità – e “si fa da parte”, consegnandogli tutto il peso immenso della responsabilità di ogni vivente. Il Dio di Jonas – sottolinea Spinelli – spiazza il lettore e, più che fondare una teodicea, introduce a un'innovativa proposta di “antropodicea”: al culmine della *scala naturae* – per Jonas – si collocano stabilmente gli umani, ultima tappa dell'evoluzione della vita sulla terra (p. 52).

Il mito platonico – dunque – è solo un punto di partenza, ma verso destinazioni altre. Queste destinazioni altre sono una *nuova dottrina dell'essere* che, sulla questione dell'enigmatico rapporto tra estensione e coscienza, propone una ‘terza via’, alternativa sia al dualismo di matrice platonica, sia al monismo materialistico; una ‘terza via’ che celebra nell’organismo il luogo di esercizio della libertà. Nel modello di conoscenza intesa in senso antico – denuncia Jonas – manca uno spazio di interrogazione su come gli umani debbano comportarsi nei confronti della natura. Platone – e con lui ogni *philosophia perennis* che abbia assunto su di sé il rischio della domanda speculativa sulla totalità – diviene così un paradigma teorico grazie al quale dare corpo a *nuove* proposte e a *nuove* conclusioni.

Dopo avere disegnato sullo sfondo l’atteggiamento jonasiano verso le *auctoritates* antiche e avere delineato, seguendo le *Erinnerungen*, alcuni momenti importanti della storia intellettuale di Jonas, Spinelli – che dispone del privilegio di utilizzare pagine ancora inedite di corsi tenuti da Jonas nel 1963 presso la *New School for Social Research* di New York – focalizza la sua attenzione sul modo in cui il grande filosofo ebreo ricostruisce per i suoi allievi quella relazione dialettica di continuità e distanza tra Platone e la tradizione ebraica che ha tanto segnato la storia filosofica dell'Occidente. Il lettore è accompagnato a scoprire come e perché Jonas considerasse Platone un ineludibile compagno di viaggio di quel percorso filosofico che, emergendo dalle pagine autobiografiche delle *Memorie*, insegna ad abitare presso sé stessi.

Delle ‘lezioni americane’ vengono presentate prima quelle sulla *History of Philosophy*. E vengono analizzate, in ordine, quelle in cui Jonas presenta Socrate impegnato nella *Self-investigation*, l’indagine sulla condizione dell’anima intesa come luogo della chiarificazione dei concetti; poi quella (la *Lecture 4*) sull’*excursus* filosofico della *Settima lettera*, poi alcune letture di passi dai Dialoghi, i quali mostrano il delinearsi in Platone, che va “ben oltre Socrate”, di “una mente sistematica”.

Spinelli mostra come nella *Lecture 5* venga messa a fuoco l’epistemologia platonica, analizzata sullo sfondo di un fondamento ontologico forte. Qui si toccano

temi che sono centrali per i platonisti di tutti i tempi, vale a dire la questione della relazione tra ciò che è fondato empiricamente e i principi che ne garantiscono la comprensione, la questione della natura e dell'oggetto del vero sapere, la questione della differenza tra il mondo del divenire e il mondo della necessità, quel mondo conoscendo il quale è possibile comprendere il perché delle cose.

Nel contesto dell'interpretazione jonasiana dell'epistemologia platonica – sottolinea Spinelli – l'*anamnesis* gioca il ruolo debole della mera ipotesi, utile a rinforzare una teoria che si fonda su se stessa e non sull'atto della rammemorazione. Ma durante questa lezione Jonas consiglia ai suoi allievi la lettura del *Fedone*, dove è possibile scoprire che la nozione di somiglianza permette di rintracciare una linea di continuità tra le cose di quaggiù e l'universo della trascendenza eidetica.

Nelle *Lectures* 6, 7 e 8 si analizza la natura oggettiva delle idee platoniche. Nella *Lecture* 8 si affronta l'allegoria della caverna, dalla quale è possibile uscire, grazie a un “Socratic shock” (p.75), che può condurre fino al livello teoreticamente sommo dell’Idea del Bene.

A parere di chi scrive l'elemento più originale dell'interpretazione jonasiana dell'allegoria della caverna è l'analisi del ruolo svolto dal linguaggio dei prigionieri, i quali vivono nel mondo delle apparenze e, proprio concordando gli uni con gli altri sulle cose che si dicono, “si fortificano all'interno di tale mondo di apparenze” (p. 74).

Uno degli aspetti che emerge con chiarezza dalle lezioni newyorkesi di Jonas è l'impossibilità di dividere i destini di Socrate e di Platone. Nelle *Lectures* 9, 11 e 12 si toccano i libri centrali della *Repubblica* nei quali svolge un ruolo di primo piano l’Idea del Bene, che è “forma di tutte le altre forme” (p. 77), e giustificazione dell’idealità di tutte le altre idee, ma non per questo è – secondo Jonas, che, a questo punto, vira verso il significato politico della *Repubblica* – la parola finale del messaggio di Platone. La parola finale, semmai ve n’è una, è piuttosto nella tensione alla *realizzazione* della Giustizia. Nella *Lecture* 12, contro la crisi profonda della città, si disegna l’inaudita proposta platonica di una forma di governo degli umani che possa condurre alla felicità.

Dopo avere presentato le lezioni jonasiane sulla *History of Philosophy*, Spinelli tratta delle *Lectures* dedicate ai *Major Systems of Philosophy*. Qui troviamo l'idea che Platone non fu un costruttore di sistemi. I suoi testi infatti – spiega Jonas ai suoi allievi – sono discussioni di problemi, non esposizioni di scoperte. Ma è possibile trovare in essi “un sistema potenziale”, il cui fondamento è l’unità di ontologia ed epistemologia. Nel flusso del divenire è possibile isolare degli *standards* che permettono di misurare il tasso paradigmatico di essere (il grado di realtà e quindi di realizzazione della propria essenza) di ciascuna delle cose. E sono proprio questi *standards* a creare una continuità, e dunque un’unità, tra i due ambiti dell’essere: quello, percepibile, soggetto al cambiamento, e quello, intellegibile, che permane sempre identico a se stesso. Questi *standards* non solo consentono la co-

noscibilità del mondo, ma rendono conto anche della sfera morale, assicurando al vivente modelli di comportamento, punti di riferimento paideutici che fanno del platonismo una filosofia artigiana, in grado *costituire* un mondo migliore.

Jonas polemizza con le filosofie rigidamente materialistiche e meccanicistiche – quali ad esempio l'atomismo – che fanno della percezione l'attività di un oggetto su un soggetto passivo; e polemizza pure con tutte le forme di riduzionismo, il cui limite è quello di non cogliere l'eterogeneità di soggetto e oggetto, di non spiegare, in ultima analisi, la vita della mente. A queste filosofie Jonas oppone la peculiarità antimaterialistica del “sistema” platonico: la mente non si riduce alle dinamiche del mondo fisico, ma esibisce il possesso di una facoltà diversa, che eccede la materia. Questa facoltà è la dimensione più nobile dell'anima che sta in un rapporto speciale con la verità dell'Essere.

Spinelli discute acutamente i problemi centrali che questi temi sollevano e mostra come, nell'interpretazione di Jonas, sia proprio la dottrina platonica dell'eros, come anelito di immortalità, a svolgere questa funzione, epistemologica ed etica insieme, che assicura l'ascesa dell'intelletto alle Forme. Tenendo sullo sfondo non solo il *Simposio*, ma anche il *Teeteto* e il *Timeo*, lo studioso sottolinea come, secondo questa lettura di Platone, il mondo sensibile non abbia mai consumato un divorzio rispetto al mondo intellegibile, e come sia proprio l'anima a essere la forza mediatrice tra l'essere e il divenire, la forza capace di giustificare, *demiurgicamente*, l'ordine dell'universo.

Nonostante anche in Platone si debba ammettere la presenza di un sistema dualistico, Platone non è Cartesio, il quale è invece il radicale responsabile di quel dualismo tra soggetto e oggetto che rende impossibile la fondazione della conoscenza intesa come superamento radicale della distanza tra pensiero ed essere.

Grazie a un costante corpo a corpo con i testi di Platone e con quelli di Jonas, ricostruendo per il lettore i percorsi di studio di quest'ultimo ed esplicitando i rimandi all'antico rimasti impliciti nelle sue opere, Spinelli misura quanto non superficiale fosse la frequentazione jonasiana dei dialoghi, rendendo così un servizio prezioso non soltanto agli studiosi del filosofo ebraico, ma anche a tutti i platonisti e a coloro che sono interessati alla ricezione di Platone nel nostro tempo.

Lidia Palumbo  
Università di Napoli Federico II  
*lpalumbo@unina.it*

## RICORDI

MARIANTONIETTA PALADINI

### RICORDO DI ENRICO FLORES

Quando ho conosciuto Enrico Flores, nel lontano 1995, era Preside dell’Istituto Universitario Orientale. Mi meravigliai di come riuscisse a conciliare un impegno così oneroso con quello didattico, poiché fu anche uno dei miei docenti del primo anno di Lettere classiche e mi impartì lezioni di *Filologia classica*. Apprezzai subito quell’esame, quell’anno incentrato su Manilio e corredato dalle lezioni seminariali di un altro amico di Enrico, Domenico Tomasco, troppo presto scomparso. Ciò che mi apparve straordinario fu quanto entrambi fossero precisi ma chiari, ironici ma estremamente raffinati nelle loro osservazioni, se pur spaziando in lungo e in largo nei campi lontani della letteratura greco-latina e della storia moderna e contemporanea. Enrico Flores fu il mio maestro anche per la *Storia della lingua latina*, in cui ricordo che si leggevano iscrizioni, Plauto e Varrone, oltre a Ennio Nevio e frammenti di oratoria antica. Un momento focale della preparazione stava nelle esercitazioni sul *Thesaurus Linguae Latinae* e sul *Forcellini Lexicon*, lessici che, a noi usciti dalle scuole da pochi mesi, sembravano enormi. Essi rappresentavano una sfida alla nostra capacità di cogliere il senso recondito delle parole e una prova ardua per la nostra precisione. Ci interrogava ogni settimana per verificare il grado di attenzione applicato all’esecuzione dei nostri compiti, e se questo per lui era già uno strumento di valutazione, per me era un esercizio nuovo, formativo e – come poi ho capito – di altissimo livello per un primo anno di Università: allora di certo non potevo immaginare che quell’esercizio lo avrei fatto tutta la vita né che quel professore sarebbe stato per me il maestro della vita e maestro di vita.

Enrico Flores era nato a Bengasi in Libia il 15 giugno 1936. Amava ricordare le sue origini libiche, ostentare la sua costante ricerca del “filo d’ombra” sotto il sole d’agosto del nostro Sud; ripeteva spesso che il cotone è più fresco del lino, che era stato allevato dalle balie africane, e che credeva di essere più giovane di quanto gli avessero detto, perché i documenti originali erano andati perduti in quegli anni di guerra. Il padre era comandante degli Alpini con Mussolini e aveva vissuto prima nell’Oasi di Cufra e negli anni di Italo Balbo (cui Enrico ha dedicato uno dei suoi quattro romanzi, *La sabbia nello scatolone*, 2014), e poi in Italia, prima ad Aosta e poi a Monza. Enrico aveva infatti intrapreso gli studi universitari a Pavia, ma poi sempre per via delle vicissitudini familiari, li aveva proseguiti a Napoli, di cui era originaria la sua famiglia. A Napoli oltre che una casa in via Cirillo, posseduta dalla madre di origini slave (di cognome Juriza italianizzato Jorizzi), una tradizione di studi classici aveva segnato il passato: il bisnonno Ferdinando Flores era stato professore di Letteratura greca alla “Federico II” negli anni di Francesco De Sanctis, determinando anche la scelta lavorativa del padre, professore di latino e greco per quel che rimase di una vita scampata prima alla guerra e poi alle rappresaglie partigiane dopo la fine della guerra. Ma prima di Ferdinando, già altri uomini si erano fregiati di titoli onorifici: il nonno Enrico era stato Capo di Gabinetto del ministro Orlando e di Francesco Saverio Nitti e oggi viene citato nel libro di A. Scurati dal titolo *M* (2018). Del padre, stranamente di ideologia non liberale rispetto alla tradizione familiare precedente e successiva, non ha mai pronunciato un giudizio severo.

Enrico Flores si è spento a 85 anni e lo ha fatto in piena consapevolezza. Nove mesi di un male che non aveva voluto curare gli hanno dato occasione di manifestare quello che è sempre stato: un materialista convinto e un epicureo, che non ha paura della morte se la vita è stata per lui un banchetto dal quale allontanarsi sazio.

Allievo di Francesco Arnaldi e poi di Armando Salvatore, aveva esercitato la professione di docente universitario per cinquanta anni, a partire dal 1968, quando aveva conquistato la libera docenza di Filologia classica, e dal 1979, quando divenne professore ordinario di Filologica classica: se ne vantava per la somma di anni raggiunta, mai, come molti sono stati portati a credere dal suo temperamento apparentemente schivo, per i meriti o i traguardi raggiunti. Il temperamento schivo derivava dallo studio cui si è dedicato, almeno negli anni in cui io l’ho conosciuto, in maniera praticamente esclusiva. Di qui -credo- scaturiva a volte il suo umore cupo o il suo entusiasmo ridente, che si ridestava quasi ‘solo’ per effetto di una scoperta o di un lavoro ben riuscito, a lui o ad altri. Diceva sempre: “Noi siamo pagati per questo” e la sua profonda onestà non solo intellettuale deve aver ispirato anche questa instancabile dedizione.

Era arrivato alla Università “Federico II” solo nel 1996, perché Vittorio Russo e Antonio V. Nazzaro e Giovanni Polara lo invitarono calorosamente a rientrarvi dopo tanti anni trascorsi fuori, all’Istituto Universitario Orientale ma anche alle

Università di Salerno e della Calabria. Aveva apprezzato molto questo gesto di affetto, perché quelli, insieme a pochi altri, erano stati gli amici di una vita. Aveva scartato in precedenza altre sedi, come Genova, dove era stato invitato da Francesco Della Corte, o Trieste, dove invece lo avrebbe fortemente voluto Filippo Càssola, ma Enrico professava il suo attaccamento per la nostra città partenopea, che pure a volte gli era così difficile da vivere. E allora il suo rifugio era l'amata Zurigo, dove aveva trascorso lieti periodi giovanili negli anni sessantottini, una parte nevralgica della sua esistenza. Ricordava sempre con nostalgia gli anni in cui, insieme a Vittorio Russo, Giancarlo Mazzacurati, aveva condiviso le battaglie dell'ANDS (Associazione Nazionale Docenti Subalterni), e quando era stato poi eletto presidente dell'ANAU (Associazione Nazionali Assistenti Universitari), che a Napoli combatteva contro lo smembramento edilizio dell'Università e contro la proposta di legge di riforma universitaria.

Dovette essere pressappoco negli stessi anni, che conobbe Carlo Emilio Gadda, a cui ha dedicato uno dei suoi primi eccellenti libri, che denotano la poliedricità dei suoi interessi: *Accessioni Gaddiane*, Napoli 1973. Ma i suoi anni giovanili sono stati scanditi dagli studi sugli *Astronomica* di Manilio (*Contributi di filologia maniliana*, 1966) e sulla letteratura latina arcaica: sono degli anni settanta *Letteratura latina e società*, Napoli 1973; *Letteratura latina e ideologia nel III-II a.C.*, Napoli 1974; *Latinità arcaica e produzione linguistica*, Napoli 1978, dove sono passati in rassegna vari aspetti socio-linguistici anche di Plauto, Catone, Terenzio. Questi ultimi volumi sono inseriti in una collana da lui diretta per l'editore napoletano Liguori, intitolata *Forme materiali e ideologie del mondo antico*, dove molti docenti universitari hanno scritto con successo. Gli studi maniliani, difficilissimi per la ostilità e la tecnicità della materia, avrebbero portato poi, dopo molti anni, alla edizione critica della Lorenzo Valla (Milano 1996-2001), con la traduzione di Simonetta Feraboli e il commento di Riccardo Scarcia, due amici con cui la condizione del lavoro era stata serena e schietta.

Ma io sono arrivata al termine di questa e negli anni in cui la sua fatica era la raccolta dei manoscritti lucreziani in vista dell'edizione critica del *De rerum natura*, uscita poi in tre volumi per Bibliopolis (Napoli 2002-2006). I manoscritti erano sparsi in tutta Italia, Roma, Firenze, Milano, Padova e a volte in tutto il mondo: ne vidi uno a New York e molti ne ordinammo: a Madrid, a Monaco, a Londra. Ricordo ancora le numerose lettere in inglese, in francese inviate alle biblioteche europee per avere i microfilms, che poi dovevamo di continuo sviluppare: andavo e venivo a passi svelti dal negozio dello stampatore per non farlo aspettare, e se grande era l'impegno e l'attesa, altrettanto lo era anche la soddisfazione nel raccogliere 60 manoscritti; tutto però batteva il suo entusiasmo, di posederli a uno a uno e di poterli finalmente studiare. Allora non mi rendevo conto che stavo dando il mio modesto contributo ad una opera monumentale che nessuno potrà scalzare facilmente, sempre che le generazioni future avranno il buon

senso di preservare gli studi classici. L'abnegazione di Enrico e la sua totale dedizione agli studi sono state le uniche e rarissime doti che hanno reso possibile la realizzazione di una impresa che altri filologi autorevoli hanno ritenuto inutile o troppo ambiziosa, liquidandola semplicisticamente solo perché forse non conoscevano fino a che punto potesse arrivare la sua acribia filologica e il suo spirito di sacrificio, o forse solo perché non si sarebbero mai potuti sottoporre ad una fatica simile: Sallustio avrebbe detto di uno di questi, *quae sibi quisque facilia factu putat, aequo animo accipit, supra ea veluti ficta pro falsis ducit*.

I lavori successivi sono stati il frutto di anni di studio. Credo si possa dire con certezza che l'edizione critica degli *Annales* di Ennio (Napoli 2000-2009), dell'*Odusia* di Livio Andronico (Napoli 2011) e del *Bellum Poenicum* di Nevio (Napoli 2011 e 2014) sono venuti dopo gli anni di insegnamento e di lettura meditata per la Storia della lingua latina all'Orientale. Da quella fucina di studi e di letture sono scaturiti anche *Critica del testo ed epistemologia*, Loffredo editore, Napoli 1998 e *La Camena l'epos e la storia*, Liguori editore, Napoli 1998. Il maestro non era nuovo agli studi di latino arcaico, come abbiamo visto, ma conosceva a fondo i rischi della superficialità e della faciloneria e non avrebbe mai voluto correrli. A ciò forse, si deve la volontà di coordinare un gruppo di lavoro per commentare, dopo l'uscita della sua edizione, gli *Annales* di Ennio (2000-2009), e quella di lasciare indiviso il commento a Nevio epico (2011 per il testo e 2014 per il suo commento).

Gli ultimi anni dopo il pensionamento sono stati dedicati a *Orazio lirico*, La Scuola di Pitagora 2016 e *Nelle traiettorie del tempo e del segno*, Napoli 2015: con entrambi Enrico ha voluto portare alle stampe gli ultimi frutti della sua riflessione non solo filologica, l'una soffermatasi sulla musica nelle odi oraziane, l'altra su fatti e misfatti dell'università italiana, sulla *Poetica* di Aristotele, sulla politica di Cicerone, e su tanti altri aspetti della letteratura e della filosofia antica, quelli in cui il suo eccezionale senso di responsabilità aveva concesso il "si stampi". Con la stessa attenzione aveva diretto la rivista "Vichiana" facendola rinascere dal 1999 al 2013 dopo un silenzio di alcuni anni, quello succeduto alla scomparsa di Armando Salvatore, e aveva attivamente partecipato al comitato scientifico di "SILENO" e di "LEXIS". Molti, quindi, i lavori passati al setaccio delle sue mani, e tanti gli allievi che oggi anche in altre parti del mondo distribuiscono i frutti del suo insegnamento. Sono certa che mille rivoli di sapere e di ricerca sono andati via con lui per sempre, quelli in cui diceva di riflettere nelle ultime settimane di vita e nell'arco di una intera esistenza, quelli legati ai ricordi della storia dell'ultimo secolo e quelli suscitati da una sensibilità straordinaria verso le cose, le persone e la vita.

## RECENSIONI

Dino DE SANCTIS, *Il canto e la tela. Le voci di Elena in Omero*, ‘Biblioteca di studi antichi’ 98, Fabrizio Serra Editore, Roma-Pisa 2018, pp. 307.

Con il sostegno costante dell’ampia tradizione degli studi critici che lo hanno preceduto, Dino De Sanctis presenta un’ampia riflessione sulla figura di Elena nei poemi omerici, mai disgiunta da un rapporto diretto e attento con i passi studiati.

Contestualmente a un riesame della storia letteraria di Elena – argomento, questo, non nuovo alla tradizione critica, che ne offre numerose e varie letture – l’autore propone le proprie considerazioni da un’angolazione inconsueta, che guarda alle composite *facies* di Elena riconducendone la molteplicità alla funzione unificante, ultima, di ‘tessitrice’ e narratrice della propria storia. Di sezione in sezione, la monografia risponde all’obiettivo di districare i più articolati nodi esegetici relativi alla figura di Elena di Omero, esaminata a partire dal personaggio complesso che la tradizione delinea e spiegata alla luce di una operazione narrativa ben più ampia, programmatica. È in questo ruolo attivo di voce narrante, in grado di intrecciarsi nei poemi ad altre voci narranti senza mai perdere la propria coerenza complessiva, che De Sanctis recupera l’unità di fondo di Elena personaggio, dimostrando come più apparente che effettiva anche la distanza della figura di Elena tra *Iliade* e *Odissea*, distanza sulla quale la critica ha molto insistito. Elena è una, argomenta De Sanctis, in virtù dell’essere la narratrice della sua stessa vicenda, garantendo con la propria voce una verità dalla quale si svincola la storia di due popoli, e che perciò è una verità più solida di quella offerta dal narratore esterno Omero.

La monografia è strutturata in cinque capitoli, introdotti da una rassegna dei maggiori studi critici sul personaggio tra il XX e il XXI secolo, più una sezione finale dedicata a Elena γλυκύπικρος, dolce-amara, definizione attribuita da Saffo a ἔρως (fr. 130 V.) e che, con felice intuizione, De Sanctis accorda a Elena come epiteto potenzialmente ideale a definirne i tratti, confermando in chiusura della propria riflessione l’unità di fondo, pure polimorfa, attribuibile a Elena. Alla stregua di un concetto complesso, che sia espribibile compiutamente solo attraverso un «accostamento puntuale e mai incongruente di opposti» (239), anche la natura di Elena, secondo De Sanctis, si dichiara in Omero per mezzo di opposizioni, in ultima analisi, complementari.

Il primo e il secondo capitolo – *La tela di Elena e Elena sulle mura di Troia* – sono dedicati all’analisi del ruolo di Elena nella *Teichoscopia* (Il. III 121-244). Il terzo libro dell’*Iliade* è il primo nel quale Elena non solo appare sulla scena come figura agente, ma si svincola dalla cornice narrativa di Omero per diventare ella stessa voce narrante. La riflessione di De Sanctis parte proprio dallo ιστός, la grande tela purpurea sulla quale Elena ricama i dolori patiti da Greci e Troiani per causa sua. Elena, come Omero, tesse il canto della guerra, ma si tratta di un racconto che muove da un piano scorporato da quello del poeta. De Sanctis scorge in Elena ricamatrice una funzione che supera la meta-narrazione,

che giunge piuttosto ad affidare la trama degli eventi troiani a colei dalla quale quegli stessi eventi sono stati non soltanto vissuti, ma originati: il canto epico è ricamato sulla tela dalla stessa mano di chi ne ha provocato gli antefatti. Elena è radice della guerra e autrice della tela, origine e insieme obiettivo dei combattimenti. L'argomentazione di De Sanctis conduce il lettore a comprendere che il ricamo di Elena «non rappresenta solo il riflesso di un'occupazione abituale e ripetitiva, ma prevede innanzitutto un intenzionale rapporto con la sfera dell'*epos* e con il suo racconto nella forma di un *textus*, un intreccio prezioso di fili che sembrano acquisire via via la sonorità della parola» (57). Particolarmente interessante l'accostamento tra la funzione ‘riflessiva’ che la tela di Elena svolge, nel più ampio contesto della voce omerica, e il canto doloroso di Achille, nel IX libro dell'*Iliade* (186-191): la tela di Elena e la cetra di Achille sono da considerare, per l'autore, strumenti specifici e alternativi alla parola. Accanto agli argomenti proposti da De Sanctis, si può considerare che Elena e Achille sembrano essere l'una la controparte dell'altro anche su un piano narrativo più ampio, che richiama l'eziologia degli eventi: se a Elena risalgono le premesse della guerra, è alla μῆνις di Achille che va ricondotto il motivo proemiale dell'*Iliade*. La correlazione fra la tela e la cetra si rivela allora significativa non solo in una dimensione funzionale, dei due strumenti attraverso i quali Elena e Achille prendono la parola, ma anche nell'ottica dei soggetti stessi che ne fanno uso, a rimarcare un legame diretto: tela e cetra sarebbero, in tal senso, elementi della narrazione poetica tesi a saldare il nesso tra il ruolo aedico di Elena ‘tessitrice’ e quello di Achille ‘cantore’.

In continuità con il primo, nel secondo capitolo Elena, da ‘tessitrice’, diviene ‘spettatrice’ della storia. De Sanctis analizza la funzione del pianto di Elena come agnizione della propria figura colpevole, che osserva dolorosamente gli eventi. L'analisi prosegue con alcune considerazioni sulla presenza paterna e consolatoria di Priamo e con una riflessione circa il ruolo dei capi anziani di Troia, i quali al vederla affacciata alle mura non trattengono il proprio stupore di fronte al fascino, pericoloso, di Elena (*Il.* III 146-153). Gli anziani sono ἀγορηταὶ ἐσθλοί, abili oratori, raccolti intorno a Priamo come le cicale che, in estate, friniscono sui rami con canti di giglio (cf. Hes. *Theog.* 40, dove le Muse allietano Zeus con «voce di giglio»): alla similitudine, non convenzionale, fra gli anziani di Troia, le cicale e il giglio De Sanctis dedica un'analisi accurata, che arriva a spiegare l'intervento dei capi di Troia come funzionale ed esortativo, volto a sensibilizzare Priamo rispetto alla pericolosità di Elena (88-93). Segue il confronto, non nuovo alla critica, fra Elena e due figure femminili del mito greco di nota fama: Pandora, il καλὸν κακόν di Esiodo, e Afrodite. Da notare, a riguardo, che la discussione di De Sanctis non cede al rischio di ripetere argomenti noti: sebbene infatti gli accostamenti Elena-Pandora ed Elena-Afrodite siano usuali, le pagine di De Sanctis li osservano da un'ottica trasversale, in grado di trasformare i due binomi nel trinomio Pandora-Elena-Afrodite. Elena e Afrodite, in particolare, risultano figure complementari eppure in conflitto, i cui epitetti tendono a sovrapporsi ma le cui azioni si intrecciano in modo sconnesso.

Il capitolo che segue, *La Teichoscopia di Elena*, esamina la funzione della *Teichoscopia* quale ἐπεισόδιον che contribuisce alla fruibilità del poema nelle sue dinamiche unitarie più generali: a sostegno della sua tesi, De Sanctis richiama il passo della *Poetica* nel quale Aristotele individua nell'*epos*, e nell'*Iliade* in particolare, le premesse per l'unità del genere tragico, proprio in virtù della tendenza centripeta degli episodi che, pur articolando il tempo del racconto, convergono sempre in un nucleo narrativo εἰσύνοπτος, ovvero in

grado di essere colto in un solo colpo d'occhio (1451a 3-4). Il racconto di Elena, come spiega De Sanctis, muove dallo spazio intimo del *megaron* a quello pubblico delle mura di Troia, dal personale ricamo sulla tela alla esternazione verbale della propria colpa: nella stessa direzione procede la sua storia, che dal contesto privato si trova a pervadere la sfera pubblica, fino a farsi *epos* universale.

Nel quarto capitolo, *Elena ἀδίδιμος: teoria e prassi del canto*, l'attenzione si sposta sulla cognizione del dolore da parte delle donne di Troia: attraverso le voci di Andromaca, Ecuba ed Elena, spiega De Sanctis, Omero offre una triplice prospettiva del dolore, diversa per ciascuna nelle premesse e nelle ragioni ultime, ma al contempo accomunata dal γόος, il canto funebre per Ettore (*Il.* XXIV 723-776). Rispetto alle prime due donne, però, Elena è la sola in grado di entrare in empatia con il pubblico, che geme con lei: come nota De Sanctis, la voce di Elena si distingue dalle altre voci, sovrapponendosi per prestigio a quella di Omero. Un'attenzione specifica è dedicata al monologo di Elena rivolto a Ettore (*Il.* VI 344-358), dai tratti lirici e di profonda autocommiserazione, in un susseguirsi di esplicativi rimproveri di Elena contro la propria condotta. Scrive De Sanctis: «in questo nostalgico lamento, Elena presenta Ettore quale suo fidato φίλος, quale uomo dolce, quale sicura protezione durante i difficili anni trascorsi a Troia: vent'anni, un numero preciso, alto, forse complesso da accettare. [...] Il legame tra Ettore ed Elena è costruito da una studiata reciprocità di sentimenti che sembrano riabilitare Elena all'interno della comunità iliadica grazie alla tutela speciale del supremo eroe presente a Troia» (176).

Nell'ultimo capitolo, *Alla corte di Sparta: Elena e il potere della voce*, sono esaminati i tratti di Elena nell'*Odissea*, nel IV libro in particolare. Come evidente dall'argomentazione dell'autore, Elena è ancora una voce narrante che Omero considera più autorevole di altre: in una fortunata associazione, che troverà un celebre seguito in Gorgia, le parole di Elena sono accostate al potere lenitivo del φάρμακον νηπενθές che proprio Elena versa nel vino dei suoi commensali. Nonostante la distanza contestuale fra l'*Iliade* e l'*Odissea*, secondo la convincente opinione di De Sanctis fra i due poemi c'è una forte continuità nella figura di Elena, in virtù dell'attitudine meta-narrativa a rappresentare la propria storia sulla tela ed esporla poi al piano della realtà, trasformando la tessitura in voce, prima, e in φάρμακον, poi. Nella reggia di Menelao, Elena è svelata nelle sue arti persuasive – dalla capacità di imitare le voci delle altre donne (*Od.* IV 277-279) ai rimedi egizi per rendere meno acuta la sofferenza emotiva (*Od.* IV 219-230) – e soprattutto, prosegue l'autore, nella sua natura immortale.

Completano il volume una bibliografia molto ricca e aggiornata e un puntuale *Indice dei passi citati*. Nelle pagine di De Sanctis colpisce la ricchezza dei richiami eruditi, richiami che non minano la piacevolezza della lettura né la comprensibilità degli argomenti. La puntualità e la varietà dei problemi affrontati non compromettono lo sguardo consapevolmente unitario, che De Sanctis non perde nonostante la specificità dei capitoli e dei singoli temi affrontati. Lo studio garantisce un contatto pressoché costante e sempre diretto con il testo e la lingua di Omero, che se da un lato potrebbe forse intimidire il lettore meno esperto, certo saprà soddisfare le attese dello specialista.

Enrica Bastianini  
Università degli Studi della Tuscia  
*enrica.bastianini@gmail.com*

*Biblioteche medievali d'Italia*, a cura di Massimiliano BASSETTI e Daniele SOLVI, SI-SMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2019, pp. VIII, 171, 8 tavv.

Il volume è stato realizzato nell'ambito del progetto di ricerca RICABIM, Repertorio di Inventari e Cataloghi di Biblioteche Medievali, in seguito al convegno internazionale *Biblioteche medievali d'Italia*, promosso dal Dipartimento di Lettere e Beni Culturali dell'Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli nei giorni 13-14 aprile 2016.

La pubblicazione raccoglie dieci casi di studio nei quali il documento inventoriale è impiegato come fonte di informazioni sulla consistenza di biblioteche spesso perdute, sui possessori di libri, sulla circolazione di opere, nonché su specifici programmi culturali attuati attraverso la raccolta e la traslazione di collezioni librarie. Tenendo conto della quantità e della qualità dei dati a disposizione, l'attenzione degli studiosi si concentra prevalentemente sui secoli XIV-XVI, prendendo in considerazione soprattutto il Regno di Napoli, la Toscana, il Veneto, aree per le quali la situazione documentaria è meglio conosciuta.

La premessa (pp. VII-VIII), che introduce brevemente i saggi, è firmata da Massimiliano Bassetti e Daniele Solvi. I curatori illustrano le finalità del volume, gli «‘us’ possibili per cui RICABIM è stato pensato» (p. VII) e si soffermano sull’importanza dell’inventario come strumento di ricerca.

Talvolta la scarsità o la mancanza di inventari inducono a sfruttare altri tipi di fonti per ricostruire antichi patrimoni librari: è questa l’operazione svolta da Jakub Kujawiński (pp. 3-19). Lo studioso, preso atto dell’assenza di cataloghi o documenti inventariali di epoca medievale delle biblioteche di Salerno, analizza alcuni codici contenenti cronache e opere storiografiche riconducibili a vario titolo alla città campana. L’indagine si concentra su tre casi emblematici: il ms. BAV, Vat. lat. 3973 (XII sec.), testimone della cronaca dell’arcivescovo Romualdo Guarna, il codice miscellaneo BAV, Vat. lat. 5001 (XIV sec.), il più antico testimone del *Chronicon Salernitanum*, e il ms. BNN, XXII.52 (XVI sec.) contenente, tra gli altri scritti, un glossario, copiato dal già menzionato Vat. lat. 5001. Lo studio di questi esemplari, insieme all’analisi degli elementi paratestuali e alle notizie relative alla storia della tradizione, permette, da un lato, di identificare le fonti utilizzate dagli autori delle cronache, dall’altro, di ipotizzare la consistenza dei diversi fondi librari salernitani in epoca medievale, lasciando presupporre «una notevole dispersione e perdita del patrimonio librario» (p. 18).

La ricerca di Eleonora Rava (pp. 21-62) si fonda su due diverse tipologie di documenti, vergati a Pisa tra il XIII e il XIV secolo, contenenti notizie di libri. I testamenti – che riportano notizie di libri in occasione di lasciti da parte del testatore o quando accompagnati da inventari *post mortem* – sono una ‘fonte dinamica’ per comprendere la storia della circolazione di libri, per ricavare dati sull’identità dei possessori e dei destinatari dei lasciti. Gli inventari (in appendice alle pp. 36-62), relativi ai beni di 171 chiese pisane, sono definiti ‘fonte statica’ e consentono un’indagine più analitica dei fondi librari in un determinato tempo. Dallo spoglio dei documenti si è, quindi, in grado di percepire «il tono del patrimonio librario di Pisa tra Due e Trecento a livello del clero, della gente comune, delle chiese cittadine e suburbane, delle pievi rurali» (p. 21).

Il contributo di Dávid Falvay (pp. 63-71) è incentrato sull’atto di esecuzione del testamento della regina di Napoli, Maria d’Ungheria (1254/57-1323), documento oggi

perduto, ma pubblicato nel corso dell'Ottocento da Guszt Wenzel e Camillo Minieri Riccio. L'atto, vergato nel 1326, elenca, tra altri oggetti, i libri (in appendice alle pp. 70-71) per i quali la regina dispone il lascito nel proprio testamento. Sebbene sia difficile identificare con precisione gli esemplari conservati nella collezione, la fonte esaminata risulta fondamentale per ricostruire, almeno in parte, la cultura letteraria e i gusti della sovrana soprattutto in relazione al contenuto specifico di alcuni codici, che nell'atto inventoriale sono descritti in maniera generica.

Il saggio di Giovanni Fiesoli (pp. 73-83) verte su una lista di 98 manoscritti inventariati per volont di Niccol Acciaioli, Gran Siniscalco del Regno di Napoli, e inviati presso la Certosa fiorentina del Galluzzo nel 1359. L'inventario suggerisce un'accurata selezione di opere destinate, sulla base di un preciso progetto culturale, a formare un fondo librario fruibile all'interno del convitto legato alla Certosa, la cui costruzione era stata finanziata dal Gran Siniscalco. Tra i codici, oltre a testi di argomento religioso e teologico, figurano anche autori classici, la cui presenza nella raccolta dell'Acciaioli  riconducibile ai rapporti di amicizia intrattenuta con Zanobi da Strada, Boccaccio e Petrarca. Appare, ad esempio, emblematico il caso dell'attestazione del *De architectura* di Vitruvio: Petrarca, con l'intermediazione di Zanobi, avrebbe fatto dono a Niccol Acciaioli di una copia dell'opera vitruviana, un testo raro e quasi sconosciuto nel Trecento, ma in linea con le ambizioni culturali e i progetti architettonici del Gran Siniscalco.

Maria Clara Rossi dedica la sua ricerca a materiale documentario conservato presso l'Archivio della Cattedrale di Verona, con l'intento di far luce sugli aspetti culturali che caratterizzavano la vita religiosa dei chierici attivi nel Trecento negli ambienti capitolari della citt veneta (pp. 85-101). Sono esaminati i testamenti di Ottone Capri, chierico della chiesa di San Giovanni in Fonte, e di Oliviero Dalle Nozze, prete e notaio della Cattedrale, e gli inventari delle chiese di San Giovanni in Fonte e di San Giovanni in Valle (in appendice alle pp. 91-101). Lo studio di questi atti fornisce informazioni sulla conservazione e sull'attenzione riservata ai libri, per lo pi di argomento sacro e liturgico, da parte di esponenti 'minor' legati a vario titolo alla Cattedrale veronese, sui quali le carte dell'Archivio capitolare possono rivelare ancora molto.

Silvia Carraro (pp. 103-112) si occupa di un inventario di beni del monastero femminile di San Francesco piccolo di Padova. Il documento (in appendice alle pp. 110-112), redatto nel 1443, contiene, tra l'altro, un elenco di 39 volumi, attestando la dotazione di un piccolo patrimonio librario per questa comunit femminile. La variet di tipologie testuali, seppur legate all'ambito liturgico e religioso, apporta informazioni nuove sulla formazione culturale delle monache, sebbene appaia necessario «un pi puntuale confronto con la documentazione emergente dalle altre comunit femminili coeve per rivelarne appieno la conformit o le divergenze con gli ambienti religiosi locali e non solo» (p. 109).

Il saggio di Andrea Bartocci (pp. 113-120) fornisce notizie utili per la ricostruzione del contesto culturale abruzzese e in particolare della citt di Atri nel tardo medioevo. L'autore approfondisce il ruolo dell'ecclesiastico Paolo Consueti che si occupa della gestione del fondo librario della cattedrale atriana come attestato da un inventario compilato nel 1487. Si esamina poi il testamento, ancora inedito, dello stesso Consueti che lascia in eredit alla sacrestia della cattedrale i suoi libri insieme alla volont dell'istituzione di una biblioteca pubblica ad Atri. Non  possibile una identificazione certa dei volumi descritti all'interno dei documenti analizzati, tuttavia il patrimonio librario dell'Archivio

capitolare di Atri e la biblioteca personale di Pietro Consueti contribuiscono a far luce sugli interessi culturali degli ambienti ecclesiastici alla fine del XV secolo, denotando una certa preferenza per testi di tipo devozionale e soprattutto giuridico.

Teresa d'Urso (pp. 121-129), con l'intento di approfondire un campo di ricerca rimasto a lungo inesplorato, si propone di identificare codici commissionati o acquisiti da Federico III d'Aragona, a partire da inventari redatti in occasione di vendite o trasferimenti dei libri della biblioteca regia negli anni successivi alla caduta del Regno di Napoli. In particolare, da un inventario ferrarese del 1527 sono individuabili alcuni tra gli esemplari più preziosi della collezione libraria di Federico, dei quali l'autrice mette in risalto la *facies* miniata. Dall'analisi dei manoscritti miniati è possibile stabilire a grandi linee gli interessi letterari e artistici del re, che sembra apprezzare opere di area transalpina: lo attestano, a titolo di esempio, il *Libro d'ore* (Parigi, BnF, ms. lat. 10532), gli *Officia octo* di Leonardo Corvino (Londra, British Library, add. ms. 21591) e le *Manières d'armoiries* (Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 1467), prodotti nell'*atelier* di Jean Bourdichon per conto di Federico d'Aragona durante il suo esilio a Tours (1501-1504).

Claudio Buongiovanni (pp. 131-138) esamina la presenza di opere dei poeti latini di epoca flavia nella biblioteca aragonese allestita a Napoli da Alfonso il Magnanimo e accresciuta dai suoi successori. Le fonti utilizzate sono una lettera del re Alfonso del 1453 per sollecitare l'acquisto di diversi volumi – tra i quali spiccano i rappresentanti dell'epica di età flavia –, e cinque inventari cronologicamente successivi che testimoniano un costante aggiornamento del patrimonio librario aragonese. Dall'indagine emerge la volontà dei sovrani aragonesi di attuare un programma ideologico volto a rivendicare per Napoli un ruolo centrale nella diffusione della cultura umanistica, al pari con altre città italiane. Tale politica culturale si concretizza sia seguendo gli interessi e i gusti letterari coevi sia promuovendo la diffusione di *auctores* classici – e soprattutto flavi – anche di recente scoperta: lo Stazio delle *Silvae*, Silio Italico o anche Marziale, esaltando poeticamente il territorio campano e in particolare Napoli, «si configurano come autorevole ed efficace strumento di riappropriazione di un glorioso patrimonio storico e di una fiera identità culturale» e «concorrono [...] alla affermazione di una nuova compagine politica» (p.138).

Il contributo di Paola Zito (pp. 139-147) chiude il volume. L'indagine prende le mosse dalla Banca Data RICI (Ricerca sull'Inchiesta della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti), strumento con il quale è consultabile il *corpus* dei mss. BAV, Vat. lat. 11266-11326, contenenti i registri del posseduto delle biblioteche monastiche d'Italia, redatti in seguito al censimento voluto dalla Congregazione dell'Indice nel 1597. L'autrice si sofferma sugli esemplari a stampa quattrocenteschi, dei quali si forniscono, attraverso una ricognizione a campione, i dati relativi alla quantità, alla qualità, alla tipologia testuale, alla localizzazione e alla difficile identificazione. Lo studio rivela infine non solo la presenza di testi di tipo religioso e classico, che costituiscono una sorta di canone nelle biblioteche monastiche, ma porta alla luce anche titoli meno scontati, di dubbia ortodossia, talvolta condannati dalla stessa Congregazione dell'Indice.

Nel complesso, i saggi raccolti, oltre a informare in modo dettagliato sulle singole realtà librarie discusse, forniscono l'esempio di un valido approccio metodologico applicato agli inventari, la cui descrizione necessita, nella maggior parte dei casi, di criteri tutt'altro che standardizzati. Spesso le indagini sono svolte attraverso un lavoro interdisciplinare e

mediante complessi riscontri incrociati di più tipologie di documenti come testamenti, atti di esecuzione testamentaria, registri, ma anche opere letterarie ed epistole. I risultati di questi studi suggeriscono, pertanto, un'idea generale del panorama culturale dei centri e delle realtà considerate e consentono di ripercorrere specifici *itinera librorum*, di comprendere il grado di fruizione di diverse tipologie di testi, nonché di acquisire nuovi dati sulla ricezione dei classici latini, restituendo «nella moltiplicazione degli esempi un'immagine davvero plastica e dinamica della effettiva e capillare circolazione libraria nelle rispettive epoche» (p. VII).

Gabriella Macchiarelli  
Università degli studi di Cassino e del Lazio meridionale  
*gabriellamacchiarelli@gmail.com*

Rodolfo FUNARI, *Lectissimus pensator verborum. Tre studi su Sallustio*. Fonti sulla vita e fortuna a cura di G. DUURSMA, Pàtron Editore, Bologna 2019, pp. 326.

Rodolfo Funari raccoglie in questo volume due saggi già pubblicati (ma qui rivisti e bibliograficamente aggiornati), il primo in «*Fontes*» I, 1998, pp. 15-62 (*Motivi ciceroniani nell'excursus centrale del De Catilinae coniuratione (36,4-39,4) di Sallustio*), il secondo *ibidem*, II, 1999, pp. 155-208 (*La ricerca del verum storico nelle monografie di Sallustio: procedimenti linguistici e forme narrative*), e un terzo saggio inedito (*Sul concetto di superbia nell'opera di Sallustio*). Dopo una essenziale bibliografia (pp. 151-155) e un utile indice analitico (pp. 157-178), il libro presenta una preziosa seconda parte (*Fonti sulla vita e fortuna di Sallustio*, pp. 179-326) di cui è autore Gerard Druusma, che articola in sette settori la raccolta delle testimonianze relative alla vita, alle opere e alla fortuna di Sallustio.

I tre studi di Funari, ora capitoli organici del volume, hanno l'obiettivo comune di approfondire alcuni dei motivi più significativi della ricerca storica e della tecnica narrativa di Sallustio, per ricostruire la visione politica e morale che è alla base della sua interpretazione della crisi della *res publica* nel I secolo a.C.

Il primo capitolo (pp. 15-61) prende in esame l'*excursus* centrale del *De Catilinae coniuratione* (36,4-39,4), nel quale lo storico analizza il contesto sociale in cui la congiura si sviluppa e la composizione dei gruppi protagonisti della vicenda sovversiva, che innesca il processo di decadenza della *res publica*. Al di là del ristretto numero di congiurati, per lo più nobili indebitati seguaci di Catilina, è la plebe urbana il principale sostegno del moto rivoluzionario: «Da questa considerazione trae origine un elenco dei vari raggruppamenti che formavano l'eterogeneo e variegato insieme della moltitudine, indigente e volubile, che popolava la città. Su tale massa potenzialmente sovversiva già si esercitava, con conseguenze nefaste per la concordia civile, l'azione sobillatrice di tribuni e di *populares* senza scrupoli, che eccitavano gli animi per ambizione, odio e volontà di rivalsa contro i *nobiles*. Anche gli ottimati, d'altra parte, perseguiavano, come i capi popolari, finalità particolari di potere personale, senza curarsi del bene comune. Così, dalla ricostruzione sallustiana emerge un quadro di forze in conflitto che tendono a prevalere l'una sull'altra: come esito estremo di questo scontro intestino si prospetta il primato del più forte, che vincendo sconfiggerà, allo stesso tempo, gli avversari politici e le istituzioni della *res publica*» (pp. 16-17).

Definito in sintesi il punto di vista sallustiano espresso nell'*excursus*, Funari prende in esame le relazioni ideologiche e lessicali con le opere di Cicerone, soprattutto con le orazioni che sono documento del dibattito politico del tempo e insieme testimonianza di uno dei principali protagonisti di quegli avvenimenti. Lo studioso procede quindi ad un'analisi sistematica dei passi più rilevanti del testo, evidenziando i punti di contatto con il linguaggio ciceroniano sia politico che morale. Questi elementi di continuità sono tuttavia generalmente trasformati in un'originale riformulazione semantica e contestuale, anche grazie alla qualità di una scrittura capace di scomporre la *conciinnitas* del periodo ciceroniano. È il caso, per citare un esempio significativo tra i tanti, del binomio *victus atque cultus*, che Cicerone usa largamente, e Sallustio riprende in *Catil.* 37,6 (*alios ita divites, ut regio victu atque cultu aetatem agerent*), dove con l'uso dell'aggettivo *regius* connota in senso deterso un'espressione solitamente associata a un concetto di misura e di

sobrietà. Le conclusioni alle quali giunge Funari sono efficacemente sintetizzate alla fine del capitolo: «Seppure nell'ambito di un comune riferimento a valori omogenei fondati sul *mos maiorum*, l'atteggiamento di Sallustio nei confronti della autorità letteraria e spirituale ciceroniana si rivela complesso, mediato da contrastanti impulsi di adesione e distacco. Dalla lettura del grande oratore, infatti, egli sembra avere ricavato elementi tematici e lessicali, in rapporto alla rappresentazione della *res publica* agonizzante, che ha fatto suoi, stringendoli in una sintesi efficace e originale, con acutezza interpretativa e sobrietà di attitudine morale: ma, sottraendosi a fiduciose aperture o sogni di rinnovamento civile, pone in atto un'operazione critica demolitrice di illusorie mitologie o pedagogie politiche; ad essa si congiunge strettamente lo scabro richiamo alla realtà attuale della crisi, che svela, con sguardo penetrante e demistificatorio, l'incumbente dissolvimento della *res publica*. In ciò, lo stile asseconda le moventi del pensiero, spezzando l'artificiosa armonia del periodo ciceroniano e contraendo la scrittura in membri di frase densi e carichi di tensione. L'impasto linguistico si accresce di apporti eterogenei e persino discordanti: in questa somma ricca di vibrazioni e ardita, su cui si riflettono magistero artistico e travaglio esistenziale dello scrittore, gli stessi influssi ciceroniani si potenziano rinnovandosi attraverso connotazioni inattese» (pp. 60-61).

Nel secondo capitolo del libro (pp. 63-111), l'autore affronta il tema della ricerca del *verum* storico nelle due monografie sallustiane, che, considerata la natura di genere letterario della storiografia, non può che tradursi in uno studio dei procedimenti linguistici e delle forme narrative della scrittura dello storico. Funari propone una rassegna di passi, che opportunamente commentati sul piano linguistico e contenutistico dimostrano le scelte di Sallustio nel vagliare fonti spesso discordanti nel riferire fatti difficili da decifrare. Lo storico non esita a rendere evidenti i punti critici, che non possono essere ricostruiti con certezza anche per la dubbia affidabilità delle testimonianze. Preferisce perciò riportare la pluralità delle notizie, anche quelle che provengono da *rumores* tanto diffusi quanto incontrollati, sottolineando la sua presa di distanza e sospendendo di fatto il giudizio sulla loro attendibilità. A tal fine usa una formula come *fuere... qui dicerent* (*Catil.* 22,1), con la quale introduce la riunione dei congiurati in casa di Catilina: «Il capitolo comincia con la consueta formula di cui lo storico si serve per prendere le distanze dall'oggetto della narrazione e per indicare che sta riportando notizie non accertate storicamente né accreditate da un'evidenza testimoniale. Proprio perché questo passo non riferisce un fatto certo, ma dipende da voci forse fantasiose, si può ritenere che il racconto sia costruito in conformità a modelli narrativi caratteristici di scene di questo genere» (pp. 75-76).

Altrettanto importante, in relazione alla discordanza delle fonti relative ai fatti, è l'uso della *variatio*, esppediente tipico della dissimmetria dello stile sallustiano, di cui è esempio puntuale *Catil.* 48,5-9. Proprio questa tecnica stilistica diventerà elemento costitutivo del codice storiografico, ripreso da uno storico come Velleio Patercolo e amplificata nelle sue ambigue potenzialità espressive da Tacito. Funari, dopo l'esame di numerosi luoghi delle monografie, sottolinea l'originalità delle forme narrative del discorso storico e l'intima relazione con gli sviluppi del pensiero sallustiano, osservando altresì che «appare legittimo individuare nei passi studiati una coerente disposizione di Sallustio a definire il *verum* storico, frutto di un lavoro di vaglio condotto sulle fonti e sulle testimonianze: in tale ricerca si possono cogliere sincerità di intenti e consapevolezza di spirito critico, a coronamento del compito dello scrittore di storia e come sigillo di fede per la sua opera» (p. 111).

Il percorso seguito dall'autore propone analisi sempre attente e convincenti. Sembra tuttavia opportuno ridimensionare il concetto di *verum* storico, o almeno relativizzarlo al punto di vista di Sallustio, la cui componente ideologica anche nella scelta di riferire più versioni dei fatti e di prenderne le distanze non può essere trascurata.

Il terzo capitolo (pp. 113-150) esamina in tutte le opere di Sallustio, compresa la seconda delle *Epistulae ad Caesarem* (indipendentemente dalla più che dubbia autenticità), il concetto di *superbia*, la cui prima enunciazione compare nel proemio a proposito della degenerazione delle virtù morali, che mantengono integra la *res publica*, nei vizi opposti che ne stravolgono i valori morali e politici: *verum ubi pro labore desidia, pro continentia et aequitate lubido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus inmutatur* (*Catil.* 2,5). La dimostrazione di questa premessa generale relativa alla *superbia* è offerta dal ruolo che essa gioca sia nella degradazione del potere regio in *dominatio* (*Catil.* 6,7) che nella corruzione della *res publica*, la cui decadenza morale determina il deterioramento dei comportamenti politici (*Catil.* 10,6). Nella narrazione degli avvenimenti della congiura «la *superbia*, non più proposta soltanto come categoria generale, si mostra ormai come fattore attivo del dramma storico, pienamente incarnata in fatti e personaggi reali» (p. 115), e essa si riferisce soprattutto alla *nobilitas*, al punto da essere considerata «una causa originaria e fondamentale della rivolta: i soprusi compiuti sul popolo hanno scatenato, come conseguenza necessaria e naturale, la reazione della parte lesa» (p. 118).

Il concetto, con tutte le implicazioni che ne definiscono i contenuti nella prima monografia, diventa centrale nel *Bellum Iugurthinum*, dove Sallustio dichiara di avere scelto di trattare la guerra contro Giugurta sia per la grandezza dell'argomento sia perché in quella occasione per la prima volta ci si oppose alla *superbia* della nobiltà: *bellum scripturus sum, quod populus Romanus cum Iugurtha rege Numidarum gessit, primum quia magnum et atrox variaque fortuna fuit, dehinc quia tunc primum superbiae nobilitatis obviam itum est* (*Iug.* 5,1). Lo sviluppo della narrazione dimostra come il motivo della *superbia* «riceve quindi una precisa determinazione attraverso lo stretto collegamento con la categoria socio-economica di *nobilitas*. [...] la nozione morale è spogliata del carattere quasi teorico proprio dei proemi e delle parti generali e considerata nel vivo della dimensione storica» (p. 121). La polemica antinobiliare non esaurisce il concetto, che diviene tratto caratteristico di alcuni personaggi (compreso Mario), quando si trovano ad esercitare il potere: «*superbia* è inclinazione comune del *genus humanum*, secondo una concezione pessimistica dell'uomo che Sallustio ha ereditata dal pensiero tucidideo. Si può cogliere in tutto ciò anche la ragione del mutato atteggiamento dello scrittore nel *Bellum Iugurthinum*: compiuta la dimostrazione intorno alla natura umana, vera protagonista del processo storico, si sono appalesati i fattori morali e interni che determinano le dinamiche degli eventi. Egli può pronunciare più nettamente i suoi giudizi, perché ora vede ben poste le basi su cui si fonda il suo discorso: l'elemento umano come principio motore del processo storico; le disposizioni morali, le pulsioni, le reazioni, spesso cieche e irriflessive, come cause dell'agire, in un intrico oscuro e convulso di spinte conflittuali e antagonismi» (p. 131).

Funari, dopo aver tratto conferme dall'esame dei pochi passi utili delle *Historiae* e della seconda *Epistula ad Caesarem*, propone un'interessante ricerca finale («Per una storia del concetto di *superbia* nei predecessori di Sallustio»), che parte dalle prime testimonianze letterarie di *superbia* per giungere fino a Lucrezio, Cicerone e Cesare. Questo

sguardo retrospettivo sulla storia della parola e i suoi sviluppi linguistico-semantici è utile a collocare e comprendere il contributo originale di Sallustio nella definizione di questo concetto.

La ricchezza e l'interesse di questa ricerca confermano la grande qualità del volume, che nella varietà degli argomenti mette a fuoco aspetti fondamentali del metodo storico di Sallustio, della sua interpretazione politica e morale della crisi della *res publica*, della sua capacità di costruire una scrittura narrativa adeguata a connotare il punto di vista dell'autore.

Arturo De Vivo  
Università di Napoli Federico II  
*ardevivo@unina.it*

*Dino Pieraccioni. Profili e ricordi*, a cura di Michele BANDINI e Augusto GUIDA, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 298.

Impegno meritorio quello dei curatori di questo volume, che è dedicato a una figura forse appartata ma significativa della cultura classica e della scuola italiana del Novecento, quale fu Dino Pieraccioni (1920-1989). Michele Bandini dedica le sue attente cure alla memoria e al lascito intellettuale dello studioso da quasi trent'anni, dalla pubblicazione degli *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni* (editi con F.G. Pericoli, Firenze 1993), a cui hanno fatto seguito nel tempo altri documentati lavori (vd. p. 275 nel volume qui recensito). In *Profili e ricordi* trovano ora posto scritti in parte già raccolti da Pieraccioni stesso nel 1977 (in *Incontri del mio tempo*), accanto a materiali e testimonianze di varia provenienza e diversa accessibilità. Augusto Guida, inoltre, vi pubblica per la prima volta le lettere del giovane Pieraccioni a Giorgio Pasquali, e le ricolloca nel dialogo epistolare con quelle, già note, del maestro, dopo un nuovo controllo sugli originali e con ulteriori, precise annotazioni (vd. pp. 32-33 per i criteri di pubblicazione e ripubblicazione).

L'*Introduzione* di Bandini (pp. 7-17) traccia un puntuale profilo di Pieraccioni. Dal “ginnasio inferiore” a Firenze, dove condivise il banco con Carlo Ferdinando Russo (che lo introdusse nella casa paterna ricca di libri), al liceo “Dante” e alla Facoltà fiorentina di Lettere e Filosofia, dove da subito divenne noto a Pasquali. Poi gli anni dell’Università, coincidenti con quelli della guerra, che lo destinerà in vari luoghi della penisola e in Corsica. Rientrato a Firenze nell’autunno del 1944, si laureò infine nel luglio del 1945 con Medea Norsa, discutendo una tesi sulle “lettere del ciclo di Alessandro” del PSI 1305 (poi PSI XII 1285), che pubblicherà nel 1947. Incomincia, già subito dopo la laurea, la carriera scolastica, che si affianca, fino agli inizi degli anni Cinquanta, a incarichi universitari a Firenze (Papirologia, Paleografia greca) e alla Facoltà di Magistero di Roma (Lingua e cultura greca). Prende forma intorno a quel tempo il suo impegno nell’ambiente del cattolicesimo sociale fiorentino, in particolare al fianco di Giorgio La Pira. Nei decenni successivi, la partecipazione intensa alla vita della città di Firenze e l’interesse partecipe per le trasformazioni della società italiana sono testimoniati non solo da una prolifica attività, di pubblicista (vd. la nota a p. XI negli *Scritti* a cura di Bandini e Pericoli citati sopra) ma anche da altre significative esperienze, come la nomina al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione (dal 1966 al 1969) o l’insegnamento di fonetica italiana nei corsi per annunciatori radiofonici della RAI.

La prima parte del volume (*Ricordi e carteggi*) raccoglie ricordi di importanti studiosi: Pasquali, Medea Norsa, Manara Valgimigli, Concetto Marchesi, Mario Untersteiner (i primi tre già ripubblicati in *Incontri del mio tempo*), a cui si aggiunge quello di Raffaele Bensi (pp. 166-170), il religioso che, dagli anni ’30 ai primi anni ’40, fece della sua casa una “piccola oasi di libertà” (p. 241) per i cattolici fiorentini e non solo. Oltre al carteggio con Pasquali, vi figurano poi le lettere di Valgimigli e quelle di Untersteiner.

Lo splendido ricordo di Pasquali (pp. 212-31) apparve a diversi anni dalla morte del maestro, nel 1960, su «Città di Vita», rivista cattolica fiorentina che svolse un’azione non marginale nella cultura del tempo (vi collaborarono negli anni figure come Carlo Betocchi, Carlo Bo, Mario Luzi). Sono pagine meditate a distanza, ma molto partecipate come sono le testimonianze che derivano da un’autentica condivisione di tempo e di pensieri. Vi si incontrano memorie e racconti affidati da Pasquali stesso al giovane allievo ed amico

nei frequenti colloqui, spesso avvenuti nella casa del Lungarno Vespucci. Ma Pieraccioni sa anche isolare aspetti e tratti caratterizzanti della personalità pasqualiana, da quelli esteriori, come la più volte ricordata «calligrafia piccola piccola, illeggibile a tutti fuorché a lui» (p. 26), alla sua «cultura di vena»: «poteva uscire a passeggiare sui lungarni, assistere a un'opera al Comunale, salire a Maiano per cenare alla vecchia osteria dalle belle tavole di pietra sotto il pergolato, scherzare con i ragazzi a bere un bicchier di vino da Aglietti in Piazza Vittorio; gli bastava un accento, un cognome nuovo, un'intonazione nuova, uno spunto qualsiasi per mettere in opera uno dei suoi mille poteri d'indagine ed imbastire a tutti, così scherzando e sorridendo, senza parere, una fruttuosa lezione d'alta cultura» (p. 27). E non tace la difficoltà, o si dovrebbe forse dire il rifiuto da parte di Pasquali di capire fino in fondo cosa fu il fascismo, limite che Pieraccioni volle chiamare benevolmente ingenuità (p. 28). Non mancano, inoltre, notazioni che colgono finemente l'intreccio di vita e studi: come nel caso di Platone, «quello degli autori greci che certamente più lo appassionò per tutta la vita» fin da una pagina della *Settima lettera* letta a scuola negli anni romani (p. 25); o come nel caso della postuma *Storia dello spirito tedesco nelle memorie di un contemporaneo*, dedicata alle memorie dell'archeologo Ludwig Curtius, letta giustamente come una «doppia autobiografia» (p. 30). Dell'amicizia e dell'affetto che Pasquali e Pieraccioni condivisero tra il 1940 e il 1952 la *Corrispondenza* (pp. 32-96) offre documentazione eloquente e ricca di dettagli; le lettere tra i due mostrano anche in maniera concreta in cosa consistesse quel forte legame che il grande filologo instaurò con diversi allievi, quelli che chiamava gli «amici ragazzi» (p. 85), e in generale quanto profonda fosse la sua capacità di dialogo con i più giovani («il professore più vicino ai giovani in tutta Italia», p. 57). Nell'insieme, queste testimonianze, qui ricomposte in una serie integrata, sono di grande rilievo soprattutto per una più chiara comprensione della personalità di Pasquali negli anni forse più complessi della sua esistenza (insieme si apprezzeranno anche alcuni aspetti della figura di Pieraccioni, non ultima la sua facilità nella scrittura in latino).

Della morte di Medea Norsa, avvenuta alla fine dello stesso luglio 1952 che fu fatale per Pasquali, Pieraccioni diede notizia immediatamente sulla stampa quotidiana («Il Mattino dell'Italia centrale» 30.7.1952) e poco dopo su «Atene e Roma»; e tornò a scrivere di lei più volte: su «La fiera letteraria» del novembre 1952; sulla «Revista de Estudios Clásicos» nel 1955; a dieci anni dalla morte in «Belfagor» (il ricordo qui ristampato); a vent'anni dalla morte, su «La Nazione»; e, ancora, nel 1984, in una recensione a un'importante edizione di carteggi relativi alla storia della papirologia italiana (*Cinquant'anni di papirologia in Italia*, a c. di D. Morelli e R. Pintaudi), apparsa sulla «Rassegna di cultura e vita scolastica». Per decenni Pieraccioni fu l'unico a tenere devotamente viva la memoria della studiosa (definita «indimenticabile» in pagine che dedicò a Angelo Orvieto, qui a p. 213), di cui mise costantemente in evidenza l'alto valore scientifico, il prestigio internazionale, il contributo determinante agli studi e al radicamento della papirologia a Firenze e in Italia («in tutta la prima metà del nostro secolo non v'è rivista o pubblicazione di letterature classiche, italiana o straniera, in cui non s'incontrî quasi ad ogni passo il nome di Medea Norsa», p. 97). Proprio a margine del ricordo di Norsa scritto da Pieraccioni per «La fiera letteraria» prese effettivamente avvio la corrispondenza con Valgimigli, di cui sono qui ripubblicate quarantotto lettere del periodo 1940-1965 (pp. 112-135), per lo più brevi richieste riguardanti il lavoro filologico e letterario o messaggi di ringraziamento per scritti ricevuti da Pieraccioni. Questi documenti dell'ultima fase della vita

di Valgimigli testimoniano di una stima reciproca, arricchitasi nel tempo di simpatia e amicizia. Per Pieraccioni furono senz'altro occasione per una comprensione unitaria della ricca personalità intellettuale di Valgimigli (il lettore dell'antico, il traduttore, l'eccelso prosatore), che seppe restituire nel ricordo pubblicato subito dopo la scomparsa (1965) sulla «Nuova Antologia» (qui alle pp. 102-111).

Valgimigli era stato vicino a Pasquali - e Pieraccioni stesso mise insieme i documenti di quella amicizia (*Manara Valgimigli. Giorgio Pasquali. Storia di un'amicizia (1912-1952)*, Milazzo 1989). Fu però molto vicino anche a Concetto Marchesi, che di Pasquali non fu amico. Il profilo di Marchesi scritto per la «Nuova Antologia» nel 1978, a cento anni dalla nascita dello studioso, parla perciò anche della libertà intellettuale di Pieraccioni. Nelle sue pagine, scritte, com'evidente, anche su impulso e sulla scorta del coevo lavoro di ricostruzione biografica di Ezio Franceschini (*Concetto Marchesi. Linee per l'interpretazione di un uomo inquieto*, Padova 1978), trova subito posto l'omaggio al "mito" di Marchesi attraverso la riproposizione del suo celebre proclama agli studenti, lanciato a fine novembre (in realtà inizio di dicembre) 1943 da Rettore dimissionario dell'ateneo padovano. Vi sono poi passate in rassegna le componenti della sua complessa personalità: il professore, lo studioso, l'uomo politico, lo scrittore. Il giudizio sullo studioso, in particolare, è senza riserve: «nessuno ha abbracciato contemporaneamente un territorio così vasto come quello che ebbe le sue cure, nessuno è stato così completo e geniale interprete della civiltà e del pensiero latino, nessuno in cui la cultura si sia così completamente e armoniosamente fusa da diventare espressione contemporanea e vitale momento dello spirito» (p. 141); così come ammirato è lo sguardo sulla *Storia della letteratura latina*, un libro diventato lettura di riferimento per una generazione di studenti, di cui Pieraccioni coglieva la forte originalità: «Di quest'opera non v'è, credo, una sola pagina che non sia frutto di personale lettura e meditazione delle fonti» (p. 142). Ampio spazio ha, naturalmente, il profilo politico di Marchesi, ricordato per il suo impegno durante la resistenza e poi, negli anni del secondo dopoguerra, come il comunista «tutt'altro che ateo» nei rapporti con il mondo del comunismo italiano. Non manca il nodo tormentato del giuramento di fedeltà al fascismo nel novembre del 1931, per il quale Pieraccioni accoglieva (p. 137) la versione di Giorgio Amendola secondo cui Marchesi sarebbe stato consigliato in ciò da Togliatti perché potesse rimanere nell'Università e svolgere una funzione importante nei confronti dei giovani (la vicenda è ora ripercorsa, nelle sue stratificazioni e sfumature, incluso il ruolo che giocò nel postumo investimento che il PCI fece sulla figura di Marchesi, nella magistrale ricostruzione della biografia e della personalità dello studioso fatta da Luciano Canfora, *Il sovversivo*, Bari-Roma 2019).

Il ricordo di Marchesi fu molto apprezzato da Mario Untersteiner, corrispondente di Pieraccioni dal 1947 fino ai suoi ultimi anni. In una lettera del gennaio 1979, in cui ne scriveva dopo aver ricevuto l'articolo dall'autore, Untersteiner si concentrava proprio sulla questione del giuramento; la sua diagnosi tendeva a riconoscere un significato politico anche nella scelta di quegli studiosi di valore che pure giuraronono: «Certo per Marchesi e Valgimigli deve essere stato un momento difficile quello della decisione, ma d'altra parte se loro rifiutavano, sarebbe venuto un professore fascista capace delle più grandi sciocchezze» (p. 163). L'argomento continuava ad essere importante per Pieraccioni, che nell'introduzione alla pubblicazione delle lettere di Untersteiner (ancora in «Nuova Antologia», 1985) lo connetteva ad un'altra questione su cui più volte tornò a riflettere, quella del licenziamento dei docenti ebrei dalle università italiane in seguito alle leggi

razziali del 1938: «se nel '31 il rifiuto del giuramento fosse venuto da qualche centinaio, e se al momento in cui insigni docenti ebrei [...] dovettero abbandonare l'insegnamento universitario, si fosse levata alta la protesta dei colleghi non ebrei, i giovani della mia generazione ne sarebbero stati illuminati ed edificati e la loro protesta avrebbe illuminato di grande luce il nostro non facile cammino» (p. 148). Quanto a Untersteiner, come professore del Liceo Berchet di Milano non aveva mai giurato; dalle lettere a Pieraccioni, dedicate prevalentemente a invii e ricerche di libri, emerge soprattutto una figura di grande sobrietà e riservatezza. Vi si parla anche di Pasquali, inevitabilmente: delle sue opere Untersteiner ricordava in particolare la *Storia della tradizione e critica del testo* e le *Lettere di Platone* come quelle da cui più aveva imparato. E nella stessa lettera di fine luglio 1952 segnalava: «Ma bisognerà che qualcuno, fuori della filologia classica, ricordi l'originalità stilistica, cioè la potenza d'arte della lingua di Pasquali» (p. 153).

La seconda parte del volume (*Elzevirii*) presenta una serie di ritratti, necrologi e brevi profili pubblicati da Pieraccioni su stampa quotidiana e periodica, e in gran parte su «La Nazione». In questa scelta dell'attività pubblicistica di Pieraccioni sfila innanzi tutto una serie di studiosi e maestri: antichisti più o meno illustri (Ettore Bignone, Gaetano De Sanctis, Ugo Enrico Paoli, Alessandro Ronconi, Aldo Neppi Mòdona, Alfredo Bartoli, Giuseppe Ugolini), a cui possiamo aggiungere l'allievo di Marchesi, Ezio Franceschini, filologo della letteratura latina medievale; nonché molti linguisti e italianisti, nel segno di quell'attenzione e di quella curiosità per questi ambiti di studio ereditata da Pasquali (Michele Barbi, Attilio Momigliano, Giuseppe De Robertis, Giacomo Devoto, Bruno Migliorini, Guido Martellotti, Carmine Jannaco, Umberto Bosco, Vittore Branca). Si incontrano poi figure della vita culturale fiorentina (per esempio, Angelo e Laura Orvieto o Piero Bargellini); e, in particolare, diversi religiosi e rappresentanti del cattolicesimo fiorentino (Domenico Giuliotti, Giulio Facibeni, Elia Dalla Costa, Don Milani, Arrigo Levasti, Giancarlo Ruggini, Enrico Bartoletti, Ermenegildo Florit), a cui va aggiunta «una delle figure più grandi della cultura cattolica negli anni fra le due guerre», vale a dire Jacques Maritain, a cui Pieraccioni dedicò un accurato profilo a due anni dalla morte nel 1975 (pp. 220-223). A parte sta il ricordo di Giorgio La Pira (pp. 241-244), che condensa in poche pagine il lungo impegno cristiano, sociale e politico dell'uomo dal ventennio fascista alla Costituente, fino al mandato come sindaco di Firenze e al lavoro politico nella fase più difficile della guerra fredda – una vicenda esistenziale conclusasi in solitaria frugalità.

Per molti versi questo libro è un prezioso recupero di memorie sempre più a rischio di perdersi nel silenzio. I *Profili e ricordi* riescono però a restituire anche la voce e il pensiero di Pieraccioni, e l'immagine del mondo e del tempo in cui visse (l'apparato fotografico finale ne è un pregevole complemento). Tra le altre cose, testimoniano, attraverso le biografie dei diversi protagonisti, di un'epoca in cui la scuola era una componente essenziale del paese; la circolazione degli insegnanti un elemento di arricchimento e non l'esito di dissennato precariato e mancato investimento; la contiguità tra l'insegnamento superiore e quello universitario una realtà fertile.

Massimo Pinto  
Università di Bari Aldo Moro  
*pasqualemassimo.pinto@uniba.it*

*Studi greci e latini per Giuseppina Matino*, a cura di Ferruccio CONTI BIZZARRO, Mario LAMAGNA, Giulio MASSIMILLA, FedOA Press – Federico II University Press, Napoli 2020, pp. 360.

Questo ricco volume ospita ventinove contributi dedicati a Giuseppina Matino da un folto gruppo di studiosi partecipanti alla Sezione di Scienze dell'Antichità del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Sezione della quale la Dedicataria è stata Responsabile negli anni più recenti della sua carriera accademica.

Dopo una breve premessa dei curatori (p. 9), seguita dalla lista delle pubblicazioni di Giuseppina Matino, redatta da Maria Consiglia Alvino (pp. 11-19), si apre la serie dei contributi. Il primo è quello di Giancarlo Abbamonte (*Apollonio Rodio 1, 516-524 e Valerio Flacco 3, 1-4. Le partenze della nave Argo e le redazioni delle Argonautiche di Apollonio Rodio*, pp. 21-32), che si caratterizza per un taglio filologico. Abbamonte approfondisce l'ipotesi di una conoscenza, da parte di Valerio Flacco, del materiale esegetico relativo alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, attraverso lo studio di alcune significative coincidenze fra un passo della cosiddetta *προέκδοσις* dell'opera di Apollonio (*Schol. Ap. Rh. I 516d* Wendel) e due luoghi delle *Argonautiche* di Valerio Flacco (I 350-352, III 1-4).

La prospettiva filologica informa anche altri articoli, come quello di Giambattista D'Alessio (*Sul testo di Pind. (?) fr. 107a S-M (= Simonide fr. 255 Poltera)*, pp. 101-112), che fa il punto sugli aspetti della storia ecdotica e della costituzione testuale di un frammento di poesia lirica di incerta attribuzione, proponendo, alla fine, una nuova ricostruzione del testo e avanzando alcune riflessioni sulla sua colometria. Serena Cannavale (*Note a Callimaco, Ep. [3] Pf. = 52 G.-P.*, pp. 45-54) si concentra su un epigramma di discussa paternità callimachea, del quale offre un'analisi critico-testuale e contenutisticostilistica, che la porta a concordare con quanti hanno attribuito il componimento al poeta di Cirene. Dal canto suo, Mariantonietta Paladini (*Lucrezio DRN 1, 1069 (amplessi) e Cicerone Aratea 239: un piccolo contributo per un locus desperatus*, pp. 271-280) discute un possibile parallelo, finora trascurato, fra gli *Aratea* di Cicerone e un luogo molto controverso del *De rerum natura* di Lucrezio, osservando che questo parallelo potrebbe aprire la strada a nuove ipotesi di ricostruzione del tormentato passo lucreziano. Maria Chiara Scappaticcio (*Lettori di Sallustio nell'Oriente ellenofono: Anonymi esegeti dai milieux scolastici della Tarda Antichità*, pp. 331-342) esamina i problemi filologico-esegetici legati ad alcune annotazioni greche e latine contenute in due testimoni papiracei della tradizione manoscritta sallustiana (si tratta del *PSI I 110* e del *P.Oxy. VI 884*), evidenziando come queste annotazioni arricchiscano la nostra conoscenza sulla circolazione e ricezione delle opere di Sallustio nell'Oriente greco.

Un'attenzione specifica ai testi papiracei si registra anche nei lavori di Giuliana Leone e Gabriella Messeri. Leone (*Tracce del lessico del comico in Filodemo*, pp. 197-211) studia la presenza del campo lessicale legato alla βωμολοχία («buffoneria», «comicità volgare») nel pensiero e nel vocabolario degli Epicurei, quale emerge dai papiri ercolanesi e dalla tradizione indiretta, concentrandosi, in particolare, su un papiro anepigrafo attribuito a Filodemo (*P.Herc. 986*). Messeri (*I paratesti e il contesto del Papiro Fiorentino 1*, pp. 235-245) parte dall'analisi di alcune annotazioni presenti nel *P.Flor. 1*, un contratto di mutuo di denaro garantito da ipoteca, e riconsidera i rapporti fra questo papiro e un altro di

contenuto analogo (il *P. Stras.* 52), avanzando l'ipotesi che le persone menzionate nei due documenti siano i discendenti di una famiglia di Ermopoli Magna, il cui archivio fu portato alla luce nel 1903 dalla Missione Archeologica Italiana diretta da Ernesto Schiaparelli ed Evaristo Breccia.

L'interesse per le questioni lessicali, che caratterizza l'articolo di Leone, è riscontrabile in molti altri contributi. Mario Regali (*Διὸς κόρη: sulla paretimologia per il nome di Dike nel terzo stasimo delle Coefore di Eschilo (946-951)*, pp. 307-319) propone un'analisi del nesso *Διὸς κόρη* col quale viene designata Dike nel terzo stasimo delle *Coefore* di Eschilo (v. 949), arrivando alla conclusione che dietro questo nesso si cela un sottile gioco paretimologico, finalizzato a presentare la dea come una vera Dioscura, che combatte al fianco di Oreste. Chiara Renda (Nefas! *L'iter di una interiezione tra generi e modelli letterari*, pp. 321-330) esamina il modo in cui l'interiezione *nefas* viene impiegata dagli autori latini per esprimere la propria dimensione emotiva e intessere un dialogo simpatetico col lettore, attraverso esempi tratti dai poeti epici e dalla storiografia di Floro.

Due articoli di taglio lessicale sono poi dedicati all'epistolario di Sidonio Apollinare: quelli di Marisa Squillante e di Silvia Condorelli. Squillante (*Le chiacchiere di un poeta: Plauto e Sidonio Apollinare*, pp. 343-350) analizza la ricezione del lessico di Plauto in Sidonio e si sofferma, nello specifico, sul raro termine *nugigerulus* («venditore di cose futile»), attestato nell'*Epistola VII* 7, 1, per approfondire il discorso sui *fontes* dell'autore e, contestualmente, sul delicato problema testuale connesso al luogo plautino nel quale il termine compare (*Aul.* 525). Condorelli (*Nota ad un hapax sidoniano* (Ep. 9, 11, 4), pp. 61-72) si sofferma sull'avverbio *trebaciter* («scaltramente»), un *hapax legomenon* che ricorre in un'epistola di Sidonio, spiegando come esso sia una creazione linguistica realizzata a partire dal greco, con una forte impronta retorica. Un taglio diacronico contraddistingue il lavoro di Ferruccio Conti Bizzarro (*Osservazioni sull'Alcesti di Euripide: Admeto ἀπειρόκακος*, pp. 73-88), che offre una rassegna delle diverse sfumature semantiche assunte dall'aggettivo *ἀπειρόκακος* da Euripide agli autori bizantini: «inesperto di sventre», «ingenuo» e «innocente».

Il gruppo più nutrito di contributi è senz'altro quello di argomento letterario. La tematica mitologica è affrontata da Ugo Criscuolo (*Sull'Oreste di Euripide*, pp. 89-99), che ripercorre alcuni punti nodali della trama dell'*Oreste* euripideo, argomentando che l'anziano poeta, con questo dramma, si sia sforzato di costruire una nuova forma di tragicità, ma abbia anche posto una sorta di lapide sul mito degli Atridi, ormai percepito come inattuale. Di taglio storico-sociale è, invece, il lavoro di Antonella Borgo (*Cattivi traduttori, politici indecisi: su un delicato caso di bilinguismo nelle epistole di Cicerone* (Fam. 15, 16 e 19 [215 e 216 SB]), pp. 33-43), che esamina lo scambio epistolare fra Cicerone e il suo allievo Cassio Longino, testimoniato da due lettere confluite nella raccolta *Ad familiares*, interpretandolo come esemplificativo del fatto che, nella convulsa età di Cesare, la discussione e il lessico filosofici adombbravano scambi di idee su scelte e posizioni politiche.

Gli articoli di Flaviana Ficca e Giulio Massimilla sono poi incentrati sullo studio di immagini animali. Ficca (*L'insaziabile fame: leoni e altri animali nel De ira e nelle tragedie di Seneca*, pp. 125-133) analizza l'immagine della fiera (e, in particolare, del leone) che attacca le sue vittime sotto lo stimolo della fame in alcune opere di Seneca, riflettendo sugli spunti filosofici e retorici che questa immagine suggerisce. Massimilla (*Riverberi di*

*un insieme di similitudini omeriche nella poesia antica, dall'ellenismo all'età imperiale*, pp. 223-233) studia come le similitudini omeriche che accostano leoni e cervi siano riprese e rivisitate nella poesia greca e latina, da Callimaco a Quinto Smirneo, attraverso un viegato percorso che si snoda fra diversi generi letterari e coinvolge temi non soltanto guerreschi. All'esame degli aspetti peculiari della prosa di un retore tardoantico è, invece, dedicato il contributo di Daniela Milo (*A proposito di Him.*, Or. 40, 6-7, pp. 261-269), che si sofferma sulla parte conclusiva di un'orazione di Imerio, analizzando il ricorso al *progymnasma* della *chreia* (cioè, l'aneddoto), ai *topoi* retorici e agli esempi storici.

Molti lavori di argomento letterario si focalizzano sulla ricezione e sul riuso dei modelli nell'antichità. Mario Lamagna (*Una lezione mancata: Ciro e Creso nella Ciropedia*, pp. 185-195) riflette sulla relazione fra Ciro e Creso tratteggiata da Senofonte nella *Ciropedia*, osservando che lo scrittore ateniese, pur consapevole della versione di Erodoto, ha deliberatamente omesso la figura di Solone, il saggio consigliere di Creso in quella versione, per assegnare questo ruolo a Ciro e mettere così in risalto la superiore comprensione del mondo, da parte del protagonista della sua opera. Sulla ricezione di Erodoto, ma questa volta in due *Orazioni* di Elio Aristide (28 e 36 Keil), si concentra Lorenzo Miletto (*Poco affidabile, pur sempre amico: Erodoto in Elio Aristide*, pp. 247-259), mettendo in luce come il retore adotti un atteggiamento anti-erodoteo, secondo una tendenza piuttosto diffusa ai suoi tempi, ma sia anche pronto a riconoscere allo storico numerosi meriti, non ultimo quello di avergli instillato la passione per l'Egitto.

Dal canto suo, Arturo De Vivo (*Il motivo del metus hostilis nell'Epitoma di Floro*, pp. 113-124) esamina il recupero e la trasformazione del motivo del *metus hostilis*, di sallustiana memoria, nell'opera di Floro, evidenziando l'importanza del contributo che anche autori convenzionalmente considerati minori sono in grado di apportare all'evoluzione della dottrina storiografica. Antonella Prenner (*Le professioni delle donne. L'ostetrica di Mustione ispirata da Sorano di Efeso*, pp. 295-305) analizza le caratteristiche della traduzione latina dei primi capitoli dei *Gynaecia* di Sorano di Efeso realizzata dall'africano Mustione, individuando i tratti distintivi di questa traduzione in una diffusa tendenza alla sintesi e alla semplificazione del testo greco di partenza.

Come è noto, i classici greci e latini hanno conosciuto un'enorme fortuna attraverso i secoli. Per quanto concerne il periodo umanistico, si segnalano i lavori di Antonietta Iacono e Giuseppe Germano. Iacono (*Pruritum feret hic novus libellus. Appunti su una raccolta di carmi giovanili di Giovanni Gioviano Pontano*, pp. 159-171) si concentra su un canzoniere giovanile di Pontano, il *Pruritus*, del quale discute la tradizione manoscritta e, contestualmente, i rapporti che esso intesse, in particolare, con Catullo e Marziale. Germano (*Originalità ed emulazione dei classici nella poesia di Manilio Cabacio Rallo: l'elegia Non esse deserendos amores ed il riuso di Ovidio*, pp. 135-148) esamina un'elegia dell'umanista Rallo, riflettendo su come egli rivisiti i modelli classici che lo hanno ispirato.

Altri contributi sono, invece, dedicati alla ricezione degli autori antichi in epoca moderna e contemporanea. Concetta Longobardi (*Fortuna di un mito romano: Ippolito marito di Aricia*, pp. 213-222) indaga la fortuna di una versione alternativa del mito di Ippolito, che, attestata in un luogo ambiguo dell'*Eneide* di Virgilio (VII 761-764), conobbe una grande diffusione, grazie anche all'esegesi dei commentatori tardoantichi, e fu recuperata da Racine nella *Fedra*, in quanto funzionale agli scopi patetici del suo dramma. Salvatore Cerasuolo (*Salvatore Quasimodo e le Georgiche di Virgilio*, pp. 55-60) ri-

flette sull'influenza che la traduzione delle *Georgiche* di Virgilio ha esercitato sulla poesia e sulla personalità di Quasimodo, evidenziando come questa esperienza abbia indotto l'autore siciliano, da una parte, ad abbandonare la stagione ermetica e, dall'altra, a cementarsi nella poetica di un impegno verso il mondo esterno e i propri simili. Rossana Valenti (*Percorsi dell'antico nel postmoderno: il mito di Morfeo*, pp. 351-359) parte dalla figura ovidiana di Morfeo, per poi esplorare come la complessa simbologia legata a questa figura sia stata ripresa e rifunzionalizzata nella produzione cinematografica.

Ma il successo dei classici può essere misurato anche dalla storia della loro pressoché ininterrotta trasmissione didattica e dalle discussioni metodologiche che, soprattutto in tempi recenti, sono sorte in proposito. A questi temi sono dedicati gli articoli di Giovanni Polara e Raffaele Grisolia. Polara (*Greco e Latino a Napoli dal '500 a Vico*, pp. 281-293) ripercorre la storia dell'insegnamento delle discipline umanistiche a Napoli, a partire dal XVI secolo, mostrando come esso trasse beneficio e prestigio dal magistero dell'Accademia Pontaniana e come, in seguito alla chiusura dell'Accademia nel 1542, attraversò un periodo di declino, che si protrasse fino a quando Giambattista Vico ottenne la cattedra di Retorica nel 1699. Grisolia (*Alcune considerazioni sulla didattica delle lingue classiche*, pp. 149-158) discute i pregi e i difetti dei principali metodi di insegnamento del greco e del latino attualmente praticati in Italia e all'estero, mostrando come un approccio di tipo eclettico fra questi metodi possa essere particolarmente proficuo.

Infine, in un volume attraversato da una profonda comunione scientifica fra gli autori e la Dedicataria ben s'inserisce un lavoro a due mani, a cura di Giovanni Indelli e Francesca Longo Auricchio (*Lettere di Carlo Gallavotti ad Achille Vogliano (1928-1951)*, pp. 173-184), che esamina e riproduce alcune lettere e cartoline postali indirizzate da Carlo Gallavotti ad Achille Vogliano fra il 1928 e il 1951, dalle quali emerge la relazione rispettosa, ma anche confidenziale, fra i due illustri studiosi.

La varietà tematica dei contributi che compongono questo interessante e accuratissimo volume e l'ampio arco cronologico che essi coprono rispecchia la ricchezza degli interessi di Giuseppina Matino, che, nel corso della sua lunga attività di ricerca, ha indagato i risvolti filologici, linguistici, poetici e retorici di numerosi autori greci, attivi fra l'età classica e il periodo bizantino.

Cristiano Minuto  
Università di Napoli Federico II  
*cristiano.minuto@unina.it*

AA.VV., *Seminari lucanei I - In memoria di Emanuele Narducci*, a cura di Paolo ESPOSITO, Edizioni ETS, Pisa 2020, pp. 240.

Questo volume miscellaneo – come precisa il curatore nella breve *Premessa* (pp. 7-8) – riproduce, con alcune aggiunte, i testi delle relazioni lette nel corso di un Seminario tenutosi presso l’Università di Salerno il 25 e il 26 settembre del 2018, dedicato alla memoria di un grande studioso di Lucano, Emanuele Narducci, che – com’è noto – con le sue ricerche ha fornito non poche prove della anti-virgilianità del poema del Cordovano. Meraviglia un po’ – pertanto – che il volume si apra con un articolo (Markus Kersten, *Lettori in Lucano, lettori di Lucano e la memoria letteraria: il caso delle Georgiche*, pp. 9-26) il cui autore afferma già a p. 9 “non mi associo al pregiudizio … dell’antivirgilianismo di Virgilio”. Di qui una singolare indagine che si focalizza sul rapporto tra i personaggi lucanei e il loro *hinterland* culturale e letterario. K. esamina alcuni passi dai quali si dovrebbe trarre il metodo di porsi di Lentulo e Cesare davanti ai modelli letterari preesistenti (??). Sempre secondo K. due episodi del poema lucaneo (4,319 ss.<sup>1</sup> e 5,540 ss.) possono indirizzare il lettore moderno verso il modello didascalico del Cordovano, le *Georgiche*, così come è possibile interpretare in modo affatto nuovo la *laus Neronis* del proemio: “cosa significa lodare Nerone come un secondo Augusto?” si chiede K. E risponde che, se con Augusto non è arrivata l’età dell’oro, così non è detto che basti la lode dell’imperatore regnante per evitare “la possibilità della ripetizione del fallimento” (p. 24). E la conclusione è che questa domanda rimane aperta non diversamente dal poema nel suo complesso.

Al contrario, sulla scia di Narducci si muove Stefano Poletti, *Catastrofi annunciate e provvidenza crudele. Dèi, signa e profezie alle soglie della guerra civile* (pp. 27-60): l’A. esamina, difatti, proprio partendo dalle considerazioni di Narducci, i testi sugli *omina* e sui *signa* che precedono l’opera lucanea e che pertanto sono stati modello del Cordovano nell’attribuire una particolare valenza alle scene di divinazione che concludono il primo libro della *Pharsalia*. Dopo una breve disamina di Cic., *de consulatu meo*, fr.10 Courtney, il P. si sofferma soprattutto (sarei tentato di dire: ovviamente) sul finale di *Georgiche* I e ancor più su Ov., *Met.*, 15, 760 ss., gli intertesti più noti ed evidenti del dettato lucaneo. Ed è proprio partendo da questi testi che il P. mette in luce la ‘novità’ tragica ed anti-providenziale sostenuta dal Cordovano. Se già Ovidio aveva chiaramente rilevato l’impossibilità di Giove ad intervenire sui *fata*, Lucano compie un ulteriore passo in avanti, mostrando il punto di vista (per così dire) degli uomini che non possono far altro – attraverso la divinazione – che prendere coscienza delle sciagure imminenti, senza poter assolutamente intervenire a modificarle e/o ad impedirle (del resto, se non può Giove ...). Una “sadica inutilità”, dunque, gli *omina*, come appare dall’apostrofe al *rector Olympi*

<sup>1</sup> A proposito di questo brano K. afferma (pp. 20-21): “quando Lucano loda una vita che è lontana dalla guerra … non c’è alcuna antifrasì del famoso *macarismos* virgiliano”. Mi sia lecito, in proposito, richiamare (per una conclusione diametralmente opposta) A. COZZOLINO, *Virgilio, l’antifrasì e Lucano*, in AA.VV., *Interpretare Lucano*, Napoli 1999, pp. 263-270, non citato, né evidentemente conosciuto, da K.

che apre il II della *Pharsalia*, ma soprattutto da *B. C.* 7, 455 ss., là dove Lucano esplicita l'assoluta estraneità degli dèi rispetto agli eventi umani: solo il pugnale di Cassio potrà occupare il posto lasciato vuoto dalla folgore di Giove!

Terzo articolo contenuto nel volume è quello di Ludovico Pontiggia, *Struttura e ideo-  
logia nella Pharsalia di Lucano (con alcune speculazioni sul finale)* (pp. 61-90): densissimo di *doctrina*, ma al tempo stesso gradevolissimo alla lettura, questo contributo, pur inserendosi in una consolidata serie di studi sulle relazioni intercorrenti tra struttura ed ideo-  
logia del poema lucaneo, offre al lettore una interpretazione complessiva dell'opera assai interessante. P. dettaglia con esaustivi esempi la sua personale esegeti complessiva della *Pharsalia* e ci sembra specialmente valida la relazione che egli istituisce tra il "finale intermedio" costituito dai libri VII ed VIII e quello del potenziale finale mai scritto che egli ipotizza al dodicesimo libro. Le interrelazioni del testo del Cordovano con il modello virgiliano vengono acutamente sottolineate, notando come la visione regressiva con la quale si chiude l'VIII dell'*Eneide* (la descrizione dello scudo che ripercorre il cammino apertososi con il racconto dell'Iliuperside nel II) sia superato negli ultimi libri del poema del Mantovano in una forma certamente progressiva e lineare, anche se l'atto finale dell'*Eneide* (la mancata *pietas* del *pius Aeneas* verso Turno) sembra riproporre il ritorno ciclico del delitto fraterno che segna l'intera storia di Roma. In Lucano – al contrario – la fama *post mortem* di Pompeo con la quale ci si aspetterebbe la fine (anche 'ideologica') della guerra civile, diventa – già all'inizio del IX libro – solo un passaggio verso la ripetizione di atti che dovrebbero portare al cesaricidio, dopo la narrazione delle ultime fasi della guerra civile ormai nelle mani di Catone e di Bruto. Al punto che il tentato omicidio di Cesare da parte degli stessi sicari che hanno ucciso Pompeo (Achilla e Potino) nel X del *Bellum Civile* sembra persino rivalutarne le figure se oggetto della loro azione diventa il futuro padrone di Roma. Di conseguenza, Lucano (nella sezione non portata a termine del suo poema) avrebbe contrapposto al finale necessariamente "chiuso" dell'VIII libro, una ripresa dell'azione bellica che si sarebbe conclusa in un'ottica totalmente anti-cesariana ed anti-imperiale, degna fine di un'opera segnata dall'avversione per il potere che avrebbe trovato la sua espressione "pratica" nell'adesione del suo autore alla congiura pi-  
soniana del 65 d.C.

In tutt'altro contesto si muove Florian Barrière, *Note critiche su Lucano* (pp. 91-109), con un contributo di critica testuale su passi del I libro lucaneo, che nascono – come precisa l'A. sin dalle prime righe – "dopo uno studio autoptico dei manoscritti del *Bellum Civile*". A proposito di *B.C.* I, 7 il B. riporta la poco nota congettura del van Jever *aquilis aquilas* (in luogo del tràdito *pares aquilas*) che discute sia sul piano linguistico che metrico, finendo col respingerla proprio dopo un'accurata analisi di metrica verbale lucanea; a proposito di *belligeri* ... *Iani* al v. 62, l'A. rileva che effettivamente può avere senso la congettura di Bentley *clavigeri* (in realtà variante di alcuni codici poco noti) viste le difficoltà di attribuzione dell'epiteto al dio. E tuttavia, anche in questo caso, B. finisce con l'accogliere *belligeri*, anche se dopo una più approfondita discussione sul valore dell'aggettivo. Al contrario, B. preferisce la lezione *te si*, in luogo di *si te* vulgato, al v. 63, anche qui dopo ampia discussione. Né meno puntuale appare la disamina su *moventem* (v. 64), che Luck, nella sua recente edizione, modifica in *tenentem*, suggeritogli da Liberman: accettabile, forse, ma non preferibile, conclude B., rispetto alla lezione tramandata.

Giacomo Amilcare Mario Ranzani, *La fine di Curione in Lucano e il suo rapporto con*

De bello Gallico e De bello civili *di Cesare* (pp. 111-134) focalizza la sua attenzione su B.C. 4, 581-824, il lungo episodio che narra della disastrosa «campagna d'Africa» di Curione. L'A. mette a confronto il brano lucaneo con Caes. *de bello civili* 2, 23-44 e quindi con *de bello Gallico* 5, 26-37, ove Cesare tratta della disfatta di Titurio Sabino ad opera delle schiere galliche di Ambiorige. In questi passi – sottolinea l'A. – si nota infatti la stessa strategia narrativa, che nasce fondamentalmente dall'eccesso di *temeritas* dei comandanti che abbandonano erroneamente un accampamento sicuro. In tutte e tre le narrazioni si possono riscontrare elementi simili, tra i quali l'A. mette in luce soprattutto lo svolgimento della battaglia (alla quale solo i nemici arrivano preparati) e la morte dei protagonisti, non eroicamente vissuta da Curione, ma - in fondo - necessariamente accettata come unico rimedio all'eccesso di audacia compiuto. Una serie di riscontri verbali convalidano ancor più l'ipotesi della pluralità delle fonti lucanee, già a suo tempo prospettata da Narducci.

Matthias Heinemann, *Caesar and the Mutinies: BG 1, 39-42 and Lucan. 5, 237-373* (pp. 135-147), ignaro dell'articolo che lo avrebbe preceduto in questa miscellanea (!), rileva come (in genere) i testi storiografici vengano solo ipotizzati come fonti per il poema lucaneo, laddove essi possono essere letti come veri e propri intertesti della *Pharsalia*. È il caso di un passo del *Bellum Gallicum* cesariano (1, 39-42) che l'A. confronta con l'ammirinamento dei soldati cesariani descritto da Lucano in 5, 237 ss. rilevando tutti i punti di contatto che accomunano i due brani, indipendentemente dalla loro diversa collocazione (anche geografica) e da alcune differenze narrative.

E veniamo al contributo di Giulio Celotto, *Cato's Teachings of Virtus: Gruesome Deaths in Lucan Bellum Civile 9 and in the Hercules Oetaeus* (pp. 149-165): non è nuova l'interpretazione di Catone nel IX della *Pharsalia* come saggio stoico che raggiunge la *virtus* attraverso le prove che, in questo caso, sono rappresentate dalla marcia tra i serpenti libici. La novità che propone C. è quella di verificare questa tesi alla luce di una serie di confronti con la tragedia pseudo-senecana, che egli colloca temporalmente pochi anni dopo la redazione del poema lucaneo. Una serie di relazioni intercorrenti tra i due testi suggerisce un possibile parallelo tra Ercole e Catone (l'uno che raggiunge la saggezza e l'altro esempio di *sapiens*); al tempo stesso i seguaci di Catone “are used as model for other proficientes, namely the people that ... follow his teachings of *virtus*”.

Gli ultimi tre articoli contenuti nel volume (Valentino D'Urso, *L'imitatio lucanea nell'Alexandreis di Gualtiero di Châtillon: primi sondaggi*, pp. 167-187); Bianca Facchini, *Lucan's Pompey between Petrarch and Boccaccio*, pp. 189-213; Alessio Mancini, *Benvvenuto da Imola: un turning point nella scolastica lucanea*, pp. 215-234) rivolgono in tre modi diversi la loro attenzione al dopo-Lucano. Nel primo contributo, indirizzato sul piano intertestuale ad individuare gli echi del *Bellum Civile* in un'opera che il poeta stesso dichiara essere debitrice – tra gli altri – a quella del Cordovano, l'A. sgombra innanzitutto il campo da possibili suggestioni di *imitatio* lucanea, in realtà non del tutto dimostrabili dacché possono essere frutto anche della conoscenza, da parte di Gualtiero, della fonte cui attinge Lucano stesso (soprattutto – è chiaro – Virgilio) o di imitatori medievali precedenti (molto interessante, in proposito, il caso di *Alex.* 1, 7-8, che richiama insieme Lucano e Virgilio). La campionatura tratta dal libro del poema medievale dimostra però che Gualtiero riusa certamente la *Pharsalia*, sia a livello prettamente intertestuale (non poche volte utilizzando nessi in identica posizione metrica) sia assimilando ideologica-

mente l'*impiger* Alessandro all'*impiger* Cesare, solo per citare l'aggettivo che meglio accomuna i due personaggi delle due opere epiche. Quanto all'interessante lavoro della Facchini, esso dimostra che il testo del Cordovano viene recepito da Petrarca e da Boccaccio in due modi diversi, facilmente comprensibili se si guarda al loro differente modo di approcciare il personaggio di Pompeo, che Petrarca certamente apprezza come esempio di resistenza al potenziale dominatore dell'Urbe, ma non senza sottolineare le doti positive di Cesare, che egli utilizzerà come modello per il suo *Scipione nell'Africa*. Al contrario, Boccaccio punta essenzialmente ad una rilettura del personaggio di Pompeo nella sua tragicità e nella ineluttabilità della sua dolorosa vicenda umana e storica. Nel mondo dell'esegesi umanistica di Lucano ci trasporta, infine, l'articolo di Mancini, che si sofferma sulla diffusione del commento di Benvenuto da Imola, sulla sua tradizione manoscritta, sulla sua (limitata) diffusione, sul periodo nel quale ebbe maggior fortuna, sulla cessazione della sua fortuna al sorgere del più maturo Umanesimo e di nuovi e più completi commenti al *Bellum Civile*.

† Andrea Cozzolino  
Università di Napoli Federico II  
*andcozzo48@gmail.com*

Andrea BEGHINI (a cura di), *[Platone]*, Assioco. *Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento*, 'Diotima. Studies in Greek Philology', Academia Verlag, Baden Baden 2020, pp. 395.

La nuova collana *Diotima. Studies in Greek Philology* accoglie un'edizione commentata dell'*Assioco* pseudo-platonico a cura di Andrea Beghini (da ora in poi A.B.). L'opera, pur essendo il IV volume, di fatto inaugura in ordine di tempo una serie di monografie ed edizioni critiche in questa impresa editoriale per Academia Verlag che si prefigge di dare luce ad autori e argomenti della produzione letteraria greco-latina nel segno di un interesse costante al *côtè* filologico ed ermeneutico.

Il benemerito lavoro di A.B., che nasce da giovanili e fruttuosi anni di meditazione sull'argomento, iniziata ai tempi della tesi di laurea presso l'Università di Pisa e continuata durante il Dottorato di ricerca trascorso tra Pisa e Parigi, si articola in un percorso che appare già chiaro sul frontespizio del volume. A un saggio introduttivo che inquadra il dialogo sul piano contenutistico segue una sezione di taglio propriamente filologico. Cuore dello studio è l'edizione critica dell'*Assioco*, corredata da una traduzione in italiano del dialogo fluida ed elegante, coronata da un apparato ricco di note lemmatiche di varia natura. Il volume, purtroppo privo di un indice dei luoghi citati, si conclude sia con la sezione destinata alla bibliografia sia con un indice dei nomi e delle cose notevoli, certo prezioso per chi voglia seguire con attenzione le problematiche numerose che A.B. affronta in questo saggio denso e ricco di tesi e suggestioni che, anche quando possono apparire provocatorie, hanno comunque il merito di (ri)aprire e tenere vivo il dibattito sugli *Spuria* platonici. Compito senza dubbio non facile, visto che per le loro caratteristiche formali e contenutistiche gli *Spuria* tendono a concentrarsi sui temi complessi principalmente discussi nella scuola. Non a caso l'*Assioco* drammatizza una riflessione vivida su un problema centrale nella produzione ellenistica a partire dall'Accademia e ben testimoniato tra IV e III secolo anche dal *Kepos*: l'atteggiamento che l'uomo deve assumere nei confronti della morte e, in connessione indissolubile con questo, l'individuazione della forma di consolazione più razionale nei confronti del timore che per l'aperto la morte suscita. Non sorprende, dunque, che a chi apra l'edizione dell'*Assioco* di A.B., il primo nome a farsi incontro nel saggio introduttivo sia quello di Étienne Dolet, umanista francese, condannato al rogo a Parigi il 3 agosto 1546 per aver inserito nella traduzione di un testo platonico, una tesi eretica, considerata dagli accusatori di impostazione sadducea ed epicurea, per cui, dopo la morte, l'uomo non è più nulla. Di fatto, Dolet aveva tradotto l'*Assioco*, forse non dall'originale greco ma da una versione in latino di Rodolfo Agricola, e la resa, troppo personale, per σὺ γὰρ οὐκ ἔσῃ, parole che Socrate nell'*Assioco* ripete in 3652e e in 369c3, nel senso che "après la mort tu ne seras rien de tout", non fu accolta positivamente nell'ambiente culturale e religioso della Facoltà di Teologia di Parigi.

Il saggio si apre con un'informata analisi nella quale A.B. passa in rassegna la rinascita di interessi sul dialogo a partire dal XV secolo con Cencio de' Rustici. Cencio dedica la sua traduzione del dialogo al cardinale Giordano Orsini afflitto da una malattia inguaribile come Assioco, scelta, questa, non casuale, che comprova la funzione consolatoria alla quale il dialogo, di secolo in secolo, nel corso della sua tradizione resta ancorato. Ma dopo le prime pagine da subito il lettore è accompagnato nel problema forse più spinoso

che attiene a questo *Spurium*: la sua data di composizione, contestualmente al retroterra nel quale nacque il dialogo che della *consolatio*, la παραμυθία, sviluppa in chiave platonica i motivi e le discussioni che avevano animato il *milieu* filosofico-culturale ateniese a partire dal IV-III secolo. Mentre il radicamento ortodosso dell'*Assioco* nell'ambito dell'Accademia è sicuro, pur nel segno di adattamenti indubbiamente, il periodo nel quale è possibile collocare la composizione del dialogo risulta da sempre controverso. Sviluppando una tesi che Otto Immisch propose nei suoi *Philologische Studien zu Plato. I*, nel 1896, A.B. cerca di scardinare in parte l'assunto che solitamente si ripete riguardo alla data più plausibile, certo più accreditata, per la stesura dell'*Assioco*. Secondo la maggior parte della critica, infatti, il dialogo dovrebbe essere collocato nella prima Accademia ellenistica, tra IV e III secolo, e, per questo, risentire di una diretta influenza di Crantore di Soli che, pur non essendo mai divenuto scolarca, nell'Accademia tra Polemone e Arcesilao, operò con influenza, in una fase di cambiamenti di fondo. Il legame di Crantore con l'*Assioco* non è peraltro immotivato, vista la paternità di un trattato del quale ci sono giunti solo frammenti di tradizione indiretta, il Περὶ πένθους, consacrato al tema del dolore e del lutto, nonché alla sua consolazione, considerato da Cicerone nel *Lucullus* (135) per la vasta eco che ebbe nella produzione letteraria successiva, un *non magnus verum aureolus ... libellus*. A.B. abbraccia una tesi di forte impatto, negli ultimi tempi sostenuta, almeno per la collocazione temporale, alla luce del moderato scetticismo che pervade il dialogo anche da Irmgard Männlein-Robert, *Ps.-Platon. Über den Tod* (pp. 6-13), nel 2012: il dialogo dello Pseudo-Platone sarebbe stato composto non ai tempi di Crantore ma nel I secolo a.C. in un ambiente culturale legato al magistero di Filone di Larissa, l'Accademico maestro di Cicerone. Anzi A.B. si chiede “se non si possa pensare che l'autore dell'*Assioco* sia Cicerone stesso” salvo poi concludere comunque che “... non ci sono indizi, nella pur copiosa documentazione, che possano far pensare che le forti corrispondenze tra l'*Assioco* e il I libro delle *Tusculanae* siano dovute alla coincidenza dell'autore” (n. 180 p. 75). La vicinanza di Cicerone al *milieu* nel quale è composto il dialogo, infatti, è testimoniata dal fatto che Cicerone, secondo A.B., assume l'*Assioco* come fonte privilegiata per il I libro delle *Tusculanae*. Certo, resta un presupposto di questa ampia ricerca la connessione tra il dialogo e Filone di Larissa o qualche allievo dello stesso. Anzi, con uno sguardo rivolto alla biografia di Filone, A.B. suppone che l'*Assioco* possa essere nato negli ultimi anni della vita dell'Accademico, sul finire del I secolo (Filone muore nell'84/3). Sarebbe questo un periodo di ripiegamento interiore per il filosofo: abbandonata Atene per Roma, dopo la prima guerra mitridatica, “il vecchio scolarca, segnato e ancora amareggiato dai fatti di Atene di qualche anno prima, decide di intraprendere una riflessione su un problema di etica pratica: come si può superare l'infelicità causata dalla paura della morte? Il tema gli offre la possibilità di uno scetticismo moderato. Il vecchio scolarca si sente alla guida di un'istituzione unitaria che ai suoi occhi non si è mai allontanata dall'insegnamento di Platone” (p. 85). È bene ricordare che A.B. considera, giustamente, questa possibilità come una mera suggestione, affascinante e finemente argomentata. Certo, però, lega alla scuola romana di Filone la composizione del dialogo e, dunque, la conoscenza diretta di questo da parte di Cicerone, forse anche grazie alle eventuali letture, tenute via via durante la stesura dell'*Assioco*. L'*Assioco* poi sarebbe entrato nel *corpus Platonicum* nel I secolo a.C. per interesse di qualche allievo di Filone sino a essere accolto nell'*Appendix* che, con il dialogo, si chiude. Questo stato di cose, peraltro, spiegherebbe una serie di

peculiarità distintive che A.B. individua nell'impostazione del dialogo, tali da dimostrare l'incompiutezza dell'*Assioco*. Sull'opera l'autore (Filone? Un suo allievo?) non avrebbe potuto dare un ultimo sguardo redazionale in vista di un'attenta revisione autoriale. A prescindere dal suo compositore, in ogni caso, la collocazione dell'*Assioco* a Roma, nel circolo di Filone, motiverebbe anche il fatto che Cicerone assunse questo dialogo, come ho ricordato, quale fonte principale e privilegiata per il I libro delle *Tusculanae*.

Le tesi di A.B. meritano di essere esaminate con attenzione. Iniziamo dal problema della dipendenza di Cicerone dallo Pseudo-Platone per la composizione del I libro delle *Tusculanae*, una tesi già sostenuta da Joachim Pèrion, il Petronius, nel 1542, che A.B. riprende e amplia, pur ritenendo che si tratti di un'idea probabile ma non sufficiente per dare luce alle analogie, molte e sostanziali, che intercorrono tra il testo di Cicerone e l'*Assioco*.

Innanzitutto, tra il dialogo e il I libro delle *Tusculanae* ci sarebbe una serie evidente di somiglianze per motivare la quale, secondo A.B., non si può postulare la dipendenza di Cicerone e dell'*Assioco* da un testo comune (il più accreditato resta, senza dubbio, il Περὶ πένθους ma questa tesi è giudicata debole da A.B. [p. 33]), se non in generale da una tradizione comune che, derivata dal *Fedone*, anima la cosiddetta letteratura consolatoria secondo le raffinate *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* di Rudolf Kassel. La fonte comune X da cui discendono sia Y (*Ass.*) sia Z (*Tusc.*) muta per A.B., nel senso che Y (*Ass.*), influenzato da una fonte primaria, è a sua volta fonte principale per Z (*Tusc.*). L'intreccio tra le opere, inoltre, sul piano tematico trova spiegazione migliore e più plausibile, se si ipotizza la loro composizione all'interno di un unitario *milieu* culturale e se si considera come *background* tematico per Cicerone il dialogo dello Pseudo-Platone. Questo, tuttavia, è solo un primo snodo del ragionamento di A.B. Una dimostrazione è offerta dall'analisi della sezione dell'*Assioco* con il catalogo degli *exempla* (367C-D). Nel dialogo, infatti, tanto quanto nelle *Tusculanae* (e nella *consolatio ad Apollonium* dello Pseudo-Plutarco), sono citati paradigmi letterari che traducono i giudizi degli dei sulla vita umana nella produzione letteraria di matrice consolatoria. Cicerone parla di Cleobi e Bitone (I 47-48), come nella *consolatio ad Polibium* e nell'*Assioco*; traduce i versi del *Cresonte* di Euripide (*TrGFV* 1 449), come nella *consolatio ad Polibium* e nell'*Assioco*; infine racconta l'episodio di Elisio ed Eutinoo che afferma si trovasse in Crantore, episodio che torna nello Pseudo-Plutarco ma è assente nell'*Assioco*. Come tener conto di queste affinità tra Cicerone e lo Pseudo-Platone accanto alle indubbiamente differenze? Più che postulare l'origine di questi *exempla* da una fonte letteraria comune da porre a monte, per così dire, di questa produzione consolatoria, oltre alla diretta dipendenza di Cicerone dall'*Assioco*, A.B. ritiene che le corrispondenze nette individuate dipendano dal fatto che esistono repertori retorici, trasmessi all'interno delle scuole di retorica, dai quali sia lo Pseudo-Platone sia Cicerone hanno attinto e dai quali possono essere stati influenzati. In questo modo, ad esempio, si spiegherebbe anche l'assenza di un elemento dall'*Assioco* e la sua presenza in Cicerone (e nello Pseudo-Plutarco), pur restando certa la dipendenza delle *Tusculanae* dallo *Spurium*. Un autore, nel momento in cui inizia a comporre la sua opera, "raccoglie da diverse fonti ... un insieme di argomenti; quindi distribuisce gli argomenti raccolti in nuclei concettuali secondo il piano dell'opera immaginato" (p. 39). L'ipotesi di A.B. è ben argomentata. Certo, però, resta ancora aperta la questione relativa all'impressionante complessità argomentativa che anima il I libro

delle *Tusculanae* che mi sembra nascere da un'operazione letteraria molto articolata e capillare di quella individuabile in campionari retorici e che comunque va certo al di là dell'argomentazione unitaria e compatta presente nell'*Assioco* stesso. La dipendenza di Cicerone dallo Pseudo-Platone può avere margini di plausibilità, ma non è forse da accantonare l'idea di testi e autori diversi per tempo e appartenenza filosofica che dialogano tra di loro in un ambito eclettico che risente dell'autorità del *Fedone* e del Περὶ πένθους di Crantore. Del resto, è lo stesso Cicerone a palesare questa idea nel III libro delle *Tusculanae*, quando si deve lenire il dolore nato per la morte di qualcuno (79). Qui, infatti, Cicerone teorizza la possibilità di attenersi a un eclettismo nell'arte della *consolatio* in base alla differenza dei contesti e delle occasioni nella quali si deve consolare. Come nei processi non si adotta sempre lo stesso *status*, ma ci si adatta *ad tempus, ad controversiae naturam*, nonché *ad personam*, così nel lenire il dolore si deve considerare quale *curatio* sia idonea a ciascuno. Inoltre il modo con il quale Cicerone allude alle sue fonti per gli *exempla* nel I libro delle *Tusculanae* potrebbe non voler dire che solo l'episodio di Elisio ed Eutinoo si trovasse in Crantore. Proporrei di considerare almeno una seconda possibilità a questo riguardo: Cicerone, come mi sembra, con *simile quiddam in Crantoris Consolatione* si limita a dire che in Crantore è dato trovare un analogo modo di argomentare che non a caso è esemplificato con l'episodio di Eutinoo ed Elisio la cui prima attestazione letteraria era offerta dal Περὶ πένθους. Il fatto che il catalogo di *exempla* in Cicerone inizi con Erodoto sullo stesso piano però di *alii plures (auctores)* indica una precisa tradizione di paradigmi a partire dal primo per l'appunto quello di Cleobi e Bitone in ordine di tempo. Questo fatto non implica di necessità che Crantore, evocato per la vicenda di Elisio ed Eutinoo, parlasse solo di questi e omettesse i versi euripidei del *Cresfonte* tanto quanto la storia di Cleobi e Bitone o l'incontro tra Mida e Sileno che leggiamo nelle *Tusculanae*. Anzi, il fatto che sia posto al termine di questo catalogo il nome di Crantore in *positio princeps*, potrebbe indicare che gli *exempla* erano tutti leggibili nel Περὶ πένθους nel quale si aggiungeva in più anche la storia di Elisio e di Eutinoo.

Passiamo ora alla incompiutezza del dialogo. A una lettura attenta risulta esplicita nell'*Assioco* una precisa scansione argomentativa che A.B. dipana in 12 sezioni. Si tratta di blocchi ben individuabili nell'ambito del dialogo tra Socrate e Assioco con confini delimitati e riconoscibili. Secondo A.B., tuttavia, il passaggio dalla sezione (8) alla sezione (9) e dalla (9) alla sezione (10) risulterebbe inficiato da problemi di natura stilistica e da discrepanze di ordine logico tanto che per lo più la critica per queste sezioni ha evocato spesso il sospetto di guasti nella trasmissione. Esistono queste lacune o la strada per risolvere il problema di transizione argomentativa è di altro tipo? Per rispondere a queste domande A.B. introduce una tesi dirompente, dimostrata con risolutezza: "l'*Assioco* è un'opera incompiuta" (p. 46). I problemi ravvisati nelle precedenti sezioni del dialogo dipenderebbero dal fatto che nel dialogo da parte del suo autore ci sarebbe stato "un impegno distribuito in modo diseguale sulle diverse parti dell'opera, fatto che inevitabilmente si verifica se un'opera rimane incompiuta" (p. 48). Ma non solo: dinanzi al disordine testuale del dialogo A.B. propone una soluzione ingegnosa. Lo spostamento della sezione (9) tra la sezione (3) e (4) in modo che la sezione (8) si saldi direttamente con la sezione (10). Ne risulterebbe per i 12 blocchi che compongono il dialogo questa nuova successione che doveva essere quella originale: (1), (2), (3), (9), (4), (5), (6), (7), (8), (10), (11), (12). Accettata la tesi di A.B., tutto l'insieme argomentativo dalla sezione

4 alla sezione 10 inizierebbe con la discussione sull'immortalità dell'anima e terminerebbe con una seconda prova di questa. Al centro di questo *unicum* si colloca la *deploratio vitae* con la ἐπίδειξις di Prodico (366c5-367b7). Per argomentare questo disordine testuale A.B. ipotizza che il dialogo sia stato vergato su una serie di schede contenenti vari nuclei argomentativi. Prima di una composizione finale delle schede lo Pseudo-Platone sarebbe morto tanto che la redazione finale del dialogo sarebbe avvenuta per opera di un redattore successivo che, venuto in possesso del *Nachlass* dello Pseudo-Platone, avrebbe dato, per errore o volutamente, alle schede l'ordine che leggiamo oggi nella successione del dialogo.

Ancora. Merita certo particolare attenzione la sezione nella quale A.B. ricostruisce l'ampia tradizione dell'*Assioco*. Da qui emergono la profonda *institutio philologica* e la piena padronanza di un argomento non facile che A.B. sa affrontare con matura e non comune esperienza. Per la tradizione indiretta del dialogo, ad esempio, in una analisi pervasiva A.B. spazia da Cicerone a Clemente Alessandrino che offre una breve citazione dell'*Assioco*, dalle palesi riprese nel *Simposio* di Metodio di Olimpo agli *excerpta* dello Stobeo, sia nelle *Ecloghe* sia nel *Florilegium*. Degno di nota è il fatto che nella fase più oscura della sua trasmissione, il VII secolo, l'*Assioco* sembra essere alluso nella 25a *Epistola* di Teofilatto Simocatta, *consolatio* fittizia di un Sostrato nei confronti di un Assioco per la morte del fratello di quest'ultimo. Una ripresa del dialogo traspare poi, alla corte di Leone VI, in un encomio di Gregorio di Tessalonica per san Clemente. Spinoza, invece, è la questione relativa all'*incipit* del *fragmentum Marcianum*, interpretazione allegorica delle *Etiopiche* di Eliodoro che conserva il *Marcianus* fr. Z 410, della seconda metà del XII secolo (ma non c'è accordo unanime sulla data del *fragmentum*), un testo che nell'*incipit* allude, imitandolo, all'inizio del dialogo. Psello legge e riprende l'*Assioco* (367b6) letteralmente in *Opusc. XVI*, p. 80, 13-14 O'Meara. Ancora a Bisanzio, in età commena, l'*Assioco* gode di una certa fama, se è vero che il dialogo è evocato nell'*Amaranto*, una satira di Teodoro Prodromo sino alle citazioni più tarde di Thomas Magister nella *Ecloga vocum Atticarum* o alla copiatura del dialogo da parte di Massimo Planude testimoniata da Y e ai compendi dell'*Assioco* che lo stesso Planude inserisce nella sua Συναγωγή.

Importante e sorretta da una padronanza minuziosa del problema è la sezione pederosa che A.B. dedica alla tradizione diretta del dialogo. La cognizione è stata sviluppata sui 34 manoscritti che conservano il dialogo interamente o in parte, collazionati da A.B. sugli originali o tramite il ricorso alla riproduzione digitale. Ne è risultata, come ricorda lo stesso A.B., la collazione più esauriente sinora compiuta del dialogo dell'*Appendix*, un lavoro certo di notevole impatto che non a caso ha portato a acquisizioni preziose testimoniati nell'apparato critico.

A.B. individua un'origine unitaria per la tradizione medievale dell'*Assioco* da un archetipo da collocare tra IV e VI secolo. Più precisamente:

- a) nella prima famiglia il *codex vetustissimus* dell'*Assioco*, il *Parisinus graecus 1807* (A), da collocare nel IX secolo, derivante dalla cosiddetta selezione filosofica, forse influenzato dalla scuola neoplatonica di Alessandria, per gli errori di minuscola, sembra essere una copia di traslitterazione. Accurata è la disamina sulle mani che lavorano sul codice con interventi che tendono per lo più con esiti diversi a sanare luoghi corrotti, come nel caso di A<sup>5</sup>, forse la mano di Costantino di Ierapoli, o riempire spazi bianchi lasciati dal copista. Resta il fatto che A è da considerarsi quale capostipite indiscusso della tradizione del dialogo;

- b) per la famiglia Vv A.B. propende per una traslitterazione indipendente, vista la presenza di errori di maiuscola che non tornano nel resto della tradizione. Sebbene siano espressione di una mano a sé stante, come sottolinea A.B., è bene notare che Vv sono rappresentanti di una *recensio* dotta la cui cifra caratterizzante è data dalla tendenza a proporre interventi normalizzanti e congetture che a volte banalizzano il testo. Una caratteristica di V, ad esempio, è la presenza nel titolo del genitivo Πλάτωνος prima di Ἀξίοχος ἢ περὶ θανάτου, genitivo omesso, invece, nel resto della tradizione. Questo fenomeno può essere spiegato alla luce della *Einzelüberlieferung* che caratterizza questa famiglia, sebbene A.B. suggerisca che questa peculiarità di V (in v abbiamo solo la presenza del genitivo Πλάτωνος senza l'indicazione del titolo vero e proprio “dovuta alla scarsa cura con cui è stato copiato il testo” [p. 99 n. 242]) nasca nel momento in cui il dialogo spurio, estratto dal resto del *corpus*, in maniera più o meno volontaria, sia stato legato all'autorità platonica tramite il nome dell'autore, quasi come un sigillo di garanzia, per le teorie sull'immortalità dell'anima.
- c) interessano anche la posizione di O, apografo di A da *Leg. V* 746b8 e per gli *Spuria*, e le osservazioni che a questa dedica A.B. Il codice, infatti, per via di un guasto che ha causato la perdita dei fogli dell'ultimo quaternione conserva per l'*Assioco* solo una minima porzione di testo che dall'inizio arriva sino a 364b1. L'importanza di O per l'*Assioco*, tuttavia, sta nella ricca messe di *marginalia* che dovevano essere vergati anche nella parte persa del manoscritto, la cui testimonianza si ricava dalle varianti adiafore o di superiore importanza che i discendenti di O hanno rispetto al testo copiato su A. Questo fatto è un'ulteriore conferma anche per l'*Assioco* della ricca attività diortotica, scandita in più fasi, che ha caratterizzato la vita di O. Forse per l'*Assioco* è da postulare un intervento di O<sup>4</sup>. Valida è la motivazione ricordata da A.B. a questo proposito: O riporta annotazioni che derivano dal “libro del patriarca”, ma ad un tempo è per lo più silente per gli *Spuria*. Il suo nuovo eventuale interesse per l'*Assioco* dipenderebbe dall'argomento del dialogo che, non a caso, torna a essere letto in epoca bizantina e medievale. Per questa famiglia, dunque, si può concludere che JRW sono testimoni di una fonte alla quale non ha attinto A. In questa *stirps Vaticana*, il codice dal quale in maggior numero derivano copie è J, mentre K, appartenuto a Giorgio Gemisto Pletone, risente di una capillare *diorthosis* del suo proprietario che non a caso censura, sul piano religioso in adesione alla teologia di Mistrà, e ritocca il mito di Gobria (371a1-372a3);
- d) interessante, infine, appare la posizione di Par nell'ambito della tradizione del dialogo. Verso le correzioni di A, infatti, Par si comporta in maniera autonoma e originale. Pur presentando tutti gli *scholia* e i *marginalia* di A per il dialogo, Par conserva anche due *scholia* assenti nella restante tradizione. Non solo: Par condivide errori e lezioni di A contro Vv e discendenti di O e lezioni di Vv e di O contro A. Ne deriva, dunque che Par sia una *recensio* dotta dell'*Assioco* nella quale è abbondante la correzione *ope ingenii* accanto alla contaminazione di più fonti perdute. A.B. studia, con notevole acribia, anche la mole di codice che da Par derivano, una *stirps* ramificata e abbondante nella quale Y occupa una posizione di notevole spessore. Y, infatti, presenta lezioni convergenti con Vv ma assenti in C, tanto da far supporre che Y, pur copiato da C, sia stato poi contaminato con un qualche esemplare che doveva avere a che fare con Vv.

Questa capillare conoscenza della tradizione spinge A.B. a lavorare con ingegno e maturità padronanza della lingua e del testo del dialogo. Nell'apparato sono molte le congetture di A.B., finalizzate a sanare luoghi dell'*Assioco*, particolarmente tormentati e a volte questo lavoro di *diorthosis* trova spazio anche nel testo. Vediamone qualche esempio che dà una prova della abilità con le quali A.B. lavora sul testo dell'*Assioco*:

365a2 καταλαμβάνομεν αὐτὸν ἥδη μὲν συνειλεγμένον <ἐκ> τῆς ἀφῆς  
 ἥδη μὲν συνειλειγμένον A : συνειλειγμένον μὲν ἥδη codd. | <ἐκ> τῆς ἀφῆς  
 Beghini («recovered from his ailements» Hershbell) : τὰς ἀφὰς codd.

Qui Socrate racconta il primo incontro con Assioco: entrato in casa trova il vecchio che “si era già ripreso dal colpo”. In realtà la tradizione è compatta nel tramandare l'accusativo τὰς ἀφὰς “i sensi”. Per tutto ciò Assioco avrebbe appena ripreso i sensi. A.B. giudica poco perspicua e una forzatura il passaggio di significato per il termine ἀφῆ da tatto a senso e giudica corrotto il passo. La genesi dell'errore per cui da un originario ἐκ τῆς ἀφῆς si passerebbe al τὰς ἀφὰς dei codici dipenderebbe dall'errato scioglimento dell'abbreviazione del genitivo singolare τῆς ἀφῆς e dalla conseguente caduta di ἐκ. Accettata la congettura nel testo, il termine ἀφῆ deve essere inteso come “colpo”, “attacco” della malattia.

365d5 ὕσπερ εἰς ἔτερον βίον ἀποθανούμενος  
 βίον Beghini : ζῆν codd.

Nel suo primo intervento Socrate nota che nel non temere la morte Assioco si contraddice pensando che lo aspetti un'altra vita, mentre sta per passare a una condizione di insensibilità, come nella fase precedente alla prima nascita. La tradizione è concorde nel tramandare εἰς ἔτερον ζῆν. Tuttavia l'infinito sostantivato senza articolo è una costruzione ammissibile seppur raramente, ma dura, tanto che A.B. congettura εἰς ἔτερον βίον. Saremmo, dunque, di fronte a un errore dipendente dalla sovrapposizione mentale di sinonimi. Il fatto che la costruzione dell'infinito senza articolo sia rara ma attestata forse è un tratto, per così dire, ammissibile anche per la lingua dello Pseudo-Platone.

371c2 ... οὓς χρὴ προρθμεύσαντα ἀχθῆναι ἐπὶ Μίνω καὶ Παδάμανθυν, <...> ὁ  
 κλήζεται Πεδίον Ἀληθείας.

lac. stat. Beghini (e.g. <εἰς τὸ χωρίον>, «in eam videlicet regionem» Ficinus) | ὁ κ.  
 πεδίον ἀ. A : ὁς κ. πεδίον ἀ. Vv : ἐν πεδίῳ ὁ κ. ἀ. Stob. : οὐ κ. πεδίον ἀ οἱ κ. πε-  
 δίον ἀ. Brinkmann

Nel mito di Gobria Socrate ricorda la presenza negli Inferi dei giudici Minosse e Radamante in una zona dell'aldilà chiamata Pianura della verità. Nel testo A.B. ipotizza una lacuna dopo Παδάμανθυν per motivi di ordine grammaticale: il relativo offerto da A, da preferire al relativo ὁς in Vv, non è chiaro a quale elemento si riferisca.

371c8-9 παντοῖοι δὲ λειμῶνες εὐ<ανθεῖς> ἄνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι

εὐ<ανθεῖς> ἄνθεσι Beghini

Si tratta della descrizione dei prati che adornano l'Aldilà nella regione nella quale vanno ad abitare i giusti per godere, in una sorta di età aurea, di ogni bene materiale e spirituale. Nella tradizione di A.B. sono “prati fioriti di ogni tipo, coperti come in primavera di fiori variopinti” (p 191). È da dire che la congettura di A.B. εὐ<ανθεῖς> è molto interessante e ingegnosa, supportata da due luoghi paralleli (Io. Chr. *HGen* 43, 1 = PG LIV, p. 395 e Anon. *Vita Theof. Conf.*, p. 3 de Boor). Un dubbio, tuttavia, riguardo alla necessità di questa soluzione, giunge: la tradizione del passo non dà problemi e concordemente i codici tramandano παντοῖοι δὲ λειμῶνες ἄνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι. Solo nello Stobeo appare παντοῖοι δὲ λειμῶνες εὐάνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι, una “variante manifestamente assurda” (p. 336), per motivare la quale A.B. congettura sul testo dell'*Assioco* εὐ<ανθεῖς>.

Questi pochi esempi sono una prova eloquente degli stimoli numerosi, di varia natura, che la lettura dell'*Assioco* di A.B. sa offrire. Si tratta di stimoli importanti, in grado di spaziare dalla componente ideologica del dialogo agli aspetti che attengono in modo specifico alla tradizione del dialogo stesso e questo certo rappresenta un pregio e un merito indiscutibile dell'acuta ricerca che, di pagina in pagina, si sviluppa in questa edizione. Da questa edizione, certo, emerge una capacità rara di interpretare, emendare e spiegare un'opera che ha avuto un'incidenza di fondo nel pensiero occidentale, pur all'ombra del grande *Fedone*, e questa operazione è condotta da A.B. alla luce di una prospettiva, come ho detto, tanto dirompente da apparire provocatoria, ma destinata a seminare per il futuro degli studi sugli *Spuria* una messe di validi frutti, purché si mantenga sempre una necessaria moderazione nell'arte della congettura. Certo resta un fatto indiscutibile nel leggere questo solido lavoro: la voce di Socrate torna a dialogare con i suoi φίλοι e a rasserenare chi questa voce voglia sentire con parole che hanno il tono alto e nobile della saggia e umana consolazione.

Dino De Sanctis  
Università della Tuscia  
*dinodesanctis@unitus.it*

Emanuele CASTELLI, *La nascita del titolo nella letteratura greca. Dall'epica arcaica alla prosa di età classica*, 'Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte' 148, De Gruyter, Berlin/Boston 2020, xvi, pp. 374.

Il volume, chiarisce l'Autore nella Premessa, è il frutto di anni di costante ricerca e di approfondimento presso Istituti di ricerca universitaria, Enti di cultura e Biblioteche specializzate di mezza Europa, ed è stato preceduto da numerosi ed importanti studi preparatori sull'elemento paratestuale. Paradigmatica appare la pagina 11, che contiene tutta una serie di interrogativi formulati da Castelli (d'ora innanzi: C. o semplicemente l'A.) sul tema del titolo nel mondo antico: essa suggerisce, immediatamente, l'ampiezza dell'indagine svolta, sicuramente non agevole per il vasto arco cronologico considerato e per la dispersione della documentazione a nostra disposizione, ma anche per la problematicità e complessità delle implicazioni letterarie che essa pone a vario livello, affrontate e discusse non solo nei nove capitoli e nell'Appendice, di cui il volume in esame si compone, ma anche e soprattutto in un numero stragrande di note (ben 735): esse, al di là dei semplici richiami bibliografici, assumono spesso la veste e la funzione di autentici, ulteriori contributi, aggiornatissimi, su questioni filologiche di non minore momento.

Tra i lavori citati nei *Problemi di metodo* C. si sofferma, innanzitutto, sulle ricerche "pionieristiche" di Eduard Lohan (1890) e su quelle di Ernst Nachmanson (1941), rilevandone soprattutto meriti (come nel caso di Lohan, la cui "legge" è rilevata e analizzata a pp. 49-53), ma anche qualche limite (come nel caso di Nachmanson, da cui C. spesso dissente: cfr. p. 15 e, soprattutto, pp. 156-157, 188-189, nn. 417 e 418, 287 n. 603, 290). Sotto il profilo del metodo, l'A. ha vagliato tutte le fonti possibili per una ricostruzione filologicamente fondata della nascita ed affermazione del titolo: fonti letterarie, papiri, epigrafi, codici, pittura vascolare.

Il titolo, ossia «la denominazione del testo fissata per iscritto ai margini fisici del testo stesso»<sup>1</sup>, è presupposto già a valle di una certa fase della trasmissione dei poemi omerici, quando cioè essi in parte (come fa supporre già la cosiddetta "coppa di Nestore") e poi per esteso, a partire dall'epoca dei Pisistratidi, cominciarono finalmente a circolare in forma scritta, approdando alla sistemazione canonica di epoca ellenistica, contrassegnata dall'adozione delle lettere alfabetiche per ciascun canto. Per approfondire ulteriormente la questione del titolo dei canti omerici, dobbiamo comunque fare i conti con la nostra documentazione, che è, purtroppo, molto tardiva. Se si prescinde da alcune evidenze di età ellenistica, i primi materiali su cui riflettere, lacunosi e frammentari, sono papiri di età romana. È notevole che in questi, come nel codice Marc. Gr. 454 dell'*Iliade*, appartenente alla metà del sec. X, il nome di Omero non appaia mai segnalato «accanto al titolo dell'uno o dell'altro dei "suoi" capolavori» (cfr. p. 79): come chiariscono bene i rispettivi proemî dei due poemi, è in effetti la Musa a essere stimata la vera sorgente del canto, in quanto è lei a dettare all'aedo le οἰμοί o tracce del canto stesso. Questo fatto può avere impedito la segnalazione del nome del poeta accanto al titolo dell'uno o dell'altro dei "suoi" due capolavori per lungo tempo, come C. argomenta.

Le testimonianze letterarie più antiche (Erodoto, Tucidide, Platone e Aristotele) uti-

<sup>1</sup> Per questa definizione cfr. pp. 24 e ss. del volume qui in esame.

lizzano denominazioni particolari per singole parti dei poemi; un nutrito elenco di tali denominazioni (come Καλυψοῦς ἄντρον, Ἀλκίνου ἀπόλογοι, ecc.) è fornito per il II-III sec. d.C. da Claudio Eliano (cfr. *Varia hist.* XIII 14), testimonianza opportunamente discussa da C.

Dopo il nome dei poemi omerici, la ricerca di C. si concentra sulla poesia lirica, che restò vincolata, anch'essa, in epoca arcaica, ad una comunicazione di carattere in primo luogo orale. Le poesie liriche, in genere di breve lunghezza, furono sprovviste di un titolo per motivi pratici e si preferì, pertanto, o ricorrere a un riferimento generico (ad es., ἐν μέλει, come fa Erodoto, citando Alceo) o riportare l'*incipit* dello stesso componimento (come non di rado fa Aristofane). Alquanto singolare si presenta il caso della famosa elegia declamata da Solone: sprovvista, inizialmente, di titolo d'autore e citata in modo generico da Demostene, essa solo presso Plutarco riceve un titolo (cfr. Σαλαμίς ἐπιγέγραπται) – forse in virtù anche della sua notevole lunghezza: ben cento versi –, dopo che il biografo di Cheronea ne ha enunciato l'*incipit*.

Con la σφραγίς (notevole il caso dei componimenti focialidei, introdotti dalla formula: «anche questo di Focilide») si varca la soglia dell'anonimato e si approda, in ambito poetico, alla chiara segnalazione di un individuo come autore di un testo letterario.

«A quanto risulta, neppure in forma per così dire canonizzata i componimenti di Saffo e Archiloco circolarono in età ellenistica o ellenistico-romana forniti, singolarmente, di un titolo» (cfr. p. 83, n.169). I ditirambi di Bacchilide e Pindaro avevano invece un titolo. Ma ne aveva uno anche il ditirampo di Arione, per il quale Erodoto (I 23) testimonia: (...) διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὄνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ? Sull'esatto significato da attribuire ad ὄνομάσαντα C. riporta bibliografia specifica e aggiornata, ma dichiara di non aver potuto consultare l'opera di C. Del Grande, *Ditirambografi. Testimonianze e frammenti*, Napoli 1947<sup>2</sup>.

Nella poesia drammatica, quella della tragedia e del dramma satiresco, da un lato, e quella della commedia, dall'altro, si avvertì per tempo il bisogno di fissare il nome dell'autore e il titolo specifico del dramma composto mediante un'*inscriptio libraria*, apposta sul rotolo del dramma stesso. C. rileva opportunamente che all'atto dei concorsi drammatici, gestiti dallo Stato, non era possibile ai poeti in gara inserire il proprio nome all'interno del rispettivo componimento letterario. Il discorso sviluppato dall'A. è ricco di spunti e suggestioni e prende criticamente le mosse da una pagina di U. von Wilamowitz-Moellendorff, il quale nel 1889 operò una netta distinzione tra una fase più propriamente teatrale ed una fase libraria, per quanto riguarda il nome assegnato ai testi.

Circa la cosiddetta trilogia legata o anche tetralogia legata (comprensiva, cioè, del

<sup>2</sup> Carlo Del Grande accoglie nella edizione a cui fa riferimento C. un *Carmen de Arione*, trasmesso da Eliano, *Hist. anim.* XII 45, «attribuito al vecchio Arione, come brano d'un inno a Posidone, nel quale il poeta ringrazia il dio che, mercé il delfino benigno, l'ha tratto in salvamento», soffermandosi su questioni di autenticità e di carattere metrico (sistema strofico o sistema ritmico libero?). Nel riportare a pp. 50-52 dei *Ditirambografi* il *Carmen* come nr. 6 della silloge, in apparato, Del Grande si limita a trascrivere il brano erodoteo, introducendolo con le seguenti parole: «*Arionis fabulam diffusius enarravit Herodotus*», senza scendere in ulteriori dettagli.

dramma satiresco, in continuità tematica con le tre tragedie d'apertura), le possibili denominazioni potevano rispecchiare *in universum* o il nome complessivo della trilogia – anche nel caso che si intendesse fare riferimento ad un singolo dramma che ne facesse parte (come si apprende da Aristofane, che, in *Ran.* 1119-1128, intendendo alludere al prologo delle *Coefore*, fa pronunciare ad Oreste il nome stesso della trilogia legata: *Oresteia*) – oppure ciascuno dei singoli drammi che la componevano. C. individua un utile anello di continuità, nella trasmissione e conservazione dei drammi d'autore, in seno alle famiglie teatrali (ad es., quelle, rispettivamente, di Eschilo, Sofocle, Euripide) e tutto questo ben prima delle accurate ricerche di Aristotele e dell'interessamento dello Stato ateniese (335 a.C. ca.), nonché delle cure ecdotiche dei filologi di Alessandria d'Egitto. Il C. sfata altresì un luogo comune, quello della cessazione della trilogia legata ad opera di Sofocle, con un opportuno rimando epigrafico (cfr. *IG* II<sup>2</sup> 3091: cfr. pp. 115 s.) ad una Τηλέφεια, con cui Sofocle, omonimo nipote del grande tragediografo, avrebbe ancora designato attorno al 380 a.C. una sua trilogia (o tetralogia) legata.

Nelle pagine successive C. compie una vasta disamina dei titoli dei grandi autori tragici del V secolo attraverso l'esame delle testimonianze antiche e successivamente della tradizione diretta, quest'ultima soprattutto di età bizantina. Sono così vagliati in dettaglio il codice Laur. Plut. 32,9 (metà del X sec. d.C.) per Eschilo e per Sofocle; il Laur. Plut. 32,2 (inizi del XIV sec.) per Euripide. Da tale certosina indagine, frutto spesso di riconoscizione autoptica di codici dislocati in sedi disparate e lontane, emergono tra l'altro la presenza di doppi titoli (come Φρύγες ή Ἔκτορος λύτρα nel caso di un dramma eschileo), o l'uso di epiteti, come *túpavvoc*, atto a distinguere l'*Edipo* sofocleo dall'altro dramma, omonimo e dello stesso autore: l'*Edipo a Colono*; o ancora la chiara evidenza del titolo alternativo Φαίδρα per l'*Ippolito coronato* di Euripide. Per i titoli euripidei C. attinge anche alla lista dei drammi contenuti in P.Oxy. XXVII 2456 e a un elenco epigrafico, noto come *Marmor Albanum* (*IG* XIV 1152).

L'A. passa quindi all'esame dei cambiamenti di titoli delle commedie di Difilo e Antifane in conseguenza della revisione del testo. Per la commedia antica di Aristofane C. si serve dell'*Index Novati* e del *Vat Gr.* 918. Aristofane avrebbe composto una quarantina di commedie (solo 11, però, sono state tramandate in forma completa); alcune di esse (*Tesmoforiazuse*, *Nuvole* e *Pluto*) dovettero peraltro circolare in due distinte versioni.

Per Menandro si riesce a stabilire una stratigrafia del titolo di una sua commedia: il Fr. XXI, P.Sorb. inv. 2272e, realizzato pochi decenni dopo la morte di Menandro, consente, infatti, di affermare che Σικυώνιοι è titolo più antico rispetto al maschile singolare Σικυώνιος e al femminile singolare Σικυωνία, con cui la commedia è altrimenti nota nella documentazione in nostro possesso.

Conclusa l'indagine sull'apparizione dei titoli nel campo poetico, l'A. prende in esame la prosa greca. I primi testi in prosa sono rappresentati da iscrizioni. C., rispetto a Nakhmanson, sposta la cronologia della famosa tavola bronzea – ritrovata nei pressi del santuario di Olimpia: un trattato di alleanza tra le città di Elea e di Evea – dal VI al V sec. a.C. È in Ionia, comunque, e quindi in area microasiatica, che nel VI sec. a.C. fiorirono i primi prosatori del mondo greco: Ferecide di Siro, Cadmo ed Anassimandro, entrambi di Mileto. Essi ebbero il vantaggio di esplicare il libero pensiero al di fuori del duro giogo della forma poetica; la modalità di comunicazione letteraria ad un uditorio si avvaleva di pubbliche letture, ad alta voce. Dopo la declamazione, era possibile al sin-

golo autore, con suo grande vantaggio, ritornare sul testo e rivedere il manoscritto iniziale. In queste condizioni di comunicazione non si avvertì ancora il bisogno di titoli per i singoli testi letterari.

Con il proemio dell'opera genealogica di Ecateo di Mileto (*FrGrHist* 1 F1a: cfr. p. 179) si afferma una formula bipartita ai fini della presentazione del prodotto scritto: una frase in terza persona istruisce sul nome dell'autore ed eventualmente sulla sua provenienza; segue il discorso in prima persona dello scrittore o pensatore, che comincia generalmente con una dichiarazione programmatica. Questa strutturazione dell'esordio è funzionale, per l'appunto, alla destinazione acroamatica del testo in prosa. Struttura bipartita presentano anche l'inizio dell'opera del medico Alcmeone di Crotone e, soprattutto, l'esordio dello storico Antioco di Siracusa, un esordio più complesso, con vari aspetti originali.

Nelle pagine successive, C. rintraccia le origini di quest'arte proemiale e riconduce la formula bipartita a una prassi precedente di origine orientale: prassi documentata tra l'altro dalla ben nota plurilingue iscrizione di Behistun (databile tra il 521 e il 518 a.C.), il cui testo, dopo un'autopresentazione del sovrano, prosegue con una formula, ricorrente circa 70 volte, di questo tenore: «Parla il re Dario».

Ecateo, il *logopoios*, non si era curato di conferire un titolo alla sua prosa. I titoli delle sue opere (come era avvenuto anche per gli scritti di Ferecide di Siro e di Eraclito di Efeso) furono stabiliti solo in età successiva. Ciò spiega perché i suoi scritti siano designati e citati in modi diversi nelle fonti in nostro possesso. Le Γενεαλογίαι sono altrimenti denominate Ἰστορίαι o anche Ἡρωλογία; un'opera geoetnografica nota come Περιήγησις è ricordata anche come Περίόδος τῆς γῆς.

Lo scrivere in prosa tra fine V e IV sec. a.C. fu stimolato anche dalla maggiore diffusione dell'*instrumentum scriptorum* per antonomasia, il rotolo di papiro o *volumen*. Un altro fattore che spinse a scrivere discorsi è rappresentato da un livello più avanzato di alfabetizzazione, raggiunto *in primis* ad Atene e in alcuni altri centri cittadini del mondo greco.

Con Erodoto, “il padre della Storia”, si assiste al superamento dei confini assegnati ad un singolo *logos*, concepito come pezzo a se stante per i tempi della recitazione, a tutto profitto di un'unica grande opera, destinata ora alla posterità (così, sia C. che W. Rösler). La storiografia rappresenta, pertanto, «il terreno privilegiato per analizzare l'emergere della pratica del titolo, e in special modo del titolo d'autore» (cfr. p. 189).

Erodoto, “autentico innovatore”, abbandona il tradizionale schema d'esordio tanto caro ad Ecateo e a precedenti prosatori ed adotta un *incipit* di tipo epigrammatico (che trova, cioè, riscontro in numerose iscrizioni di età arcaiche): in esso, al genitivo d'autore (nella fattispecie, Ἡροδότου Ἀλικαρνησσέος, ovvero Θορίου: quest'ultima variante aggettivale compare in Aristotele) fa seguito una designazione del testo al nominativo (ἀπόδεξις ήδε) e, infine, l'esposizione delle ragioni e finalità del testo scritto. Tale nuova presentazione di un'opera scritta di considerevole lunghezza (almeno 28 *logoi* sarebbero confluiti nel testo di cui disponiamo oggi, suddiviso in 9 libri) va, dunque, considerata un'anticipazione dell'*inscriptio libraria* vera e propria.

In Aristotele l'opera di Erodoto è senz'altro chiamata ἴστορία (termine polisemico): «così non è difficile pensare che quella usata dallo Stagirita per il testo erodoteo non fosse “solo” un appellativo di comodo, ma proprio il titolo che l'opera già allora esibiva su pa-

piro» (cfr. p. 205). Ma nella tradizione manoscritta bizantina, aggiunge C. (cfr. pp. 191-194 e 206-207), ciascun libro di Erodoto è intestato col nome di una Musa, secondo l'ordine catalogico stabilito dal poeta Esiodo.

Gli Antichi (cfr. Marcellino, *Vita Thuc.* 54) istituirono una διαδοχή tra Erodoto e Tucidide, ancora ragazzo, che avrebbe pianto ad una pubblica lettura delle *Storie* dell'indagatore di Alicarnasso, il quale non mancò di far notare ad Oloro, padre del ragazzo, la natura ardente per il sapere del figliolo. Ad ogni modo, Tucidide si mosse per una strada diversa da quella tracciata dal suo grande predecessore, concentrandosi sulla storia della guerra del Peloponneso (431 - 404 a.C.), di cui indagò le cause e descrisse lo svolgimento fino al 411 a.C. In particolare, per quanto attiene all'esordio dell'opera, «Tucidide presenta sé stesso e il proprio lavoro in maniera decisamente differente» (cfr. p. 209) da Erodoto: egli rinuncia all'esordio bipartito, ma mantiene il legame dell'autopresentazione con il testo. L'autore compare ora nuovamente in posizione di soggetto (Θουκυδίδης), con l'aggettivo geografico di origine (Αθηναῖος), mentre la materia trattata è in accusativo (τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων) retto dal verbo ξυνέγραψε, che rinvia decisamente alla composizione scritta dell'opera.

Ma l'autentica novità è rappresentata dal fatto che Tucidide elabora una serie di formule finali, che ricorrono, cioè, nel testo, alla fine di ogni inverno bellico (per il 2°, 3°, 4°, 5°, 6°, 9°, 16°, 17°, 18°, 19°, 20° anno di guerra; 1° e 8° anno sono sprovvisti di formula), secondo lo schema seguente: (numerale ordinale di ciascun anno di guerra, al dativo) ἔτος τῷ πολέμῳ ἐτελεύτα τῷδε δὲ Θουκυδίδης ξυνέγραψεν. Quale lo scopo della ricorrenza di tale formula?

Per C., plausibilmente, tali chiuse o formule finali avevano una duplice funzionalità: da un lato esse servivano a scandire le recitazioni delle singole unità o sezioni narrative; a livello librario, invece, oltre a indicare la fine dell'anno di guerra di volta in volta considerato, esse avrebbero suggerito al copista il termine opportuno per la conclusione della scrittura del rotolo. «A lavoro concluso, avrebbero dovuto così esserci tanti rotoli quanti anni di guerra, più uno contenente il lungo proemio» (cfr. p. 213). Questa lucida struttura data alla materia storica e in particolare il ricorso alle formule finali conducono «ad escludere che egli pensasse di ricorrere ad un' *inscriptio libraria* con nome personale e titolo del suo lavoro scritto». A tali conclusioni, C. fa seguire una approfondita disamina (cfr. pp. 220-228) dei titoli del testo tucidideo nella tradizione manoscritta bizantina che attesta due tipi di titolatura (ἱστορίαι oppure συγγραφή), forse più antichi di alcuni secoli. Particolare attenzione è inoltre concessa da C. al problema della suddivisione in libri dell'opera tucididea nell'antichità.

La soluzione adottata da Tucidide, quella delle formule finali, non ebbe, però, seguito: Eforo di Cuma, pare, fornì di un proemio ogni libro della sua opera storica e con Senofonte si imboccò decisamente la strada, ancora oggi percorsa, dell'epigrafe libraria. Senofonte, figlio di Grillo, era di circa una generazione più giovane di Tucidide. L'A. rileva che Senofonte «non dichiara mai in apertura il suo nome» (cfr. p. 230), anche quando, come nello scritto *Sull'arte equestre* (cap. 1,1) si contrappone a un rivale di nome Simone di Atene; d'altra parte è impossibile credere che Senofonte lasciasse le sue opere anonime, senza cioè apporre da qualche parte la segnalazione del suo nome in quanto autore. Piuttosto si dovrà ritenerе con C. che Senofonte si sia mosso lungo il solco già tracciato dai poeti drammatici e sia quindi passato a una nuova modalità di presentazione del testo in

prosa, cioè all'epigrafe libraria. Attraverso la prassi della *inscriptio* Senofonte segnalava, su rotolo, la paternità dei suoi lavori e dava a ciascuno di essi un nome, ossia un titolo.

Se si considera l'inizio dell'*Anabasi* di Senofonte, constatiamo l'assenza, oltre che del nome dell'autore, anche di «qualsivoglia informazione preliminare sul contenuto dell'opera». Lo studioso accoglie la tesi di Carsten Höeg, secondo la quale un titolo come Κύρου ἀνάβασις, consentendo al lettore di inquadrare perfettamente la prima parte (vale a dire i primi otto capitoli dell'attuale I libro) del lungo racconto, suddiviso in VII libri, sia da considerare un titolo d'autore.

Nelle pagine successive del volume (cfr. pp. 236 ss.) è esaminato il titolo dell'*Anabasi* nelle testimonianze antiche (Dionisio di Alicarnasso, *Vocum Hippocratis Glossarium* di Galeno, *Anthologium* di Stobeo e, in forma abbreviata – senza Κύρου – Ateneo) nonché nella tradizione manoscritta bizantina, a partire dal codice Vat. Gr. 1335 del sec. X.

Senofonte fu un poligrafo e dunque coltivò in prosa diversi generi letterari: l'*inscriptio* libraria (genitivo del nome dell'autore; denominazione specifica dell'opera), dettata anche da motivi pratici, ovvero economici, consentiva all'autore una grande libertà di movimento all'atto di concepire e formulare l'esordio di una nuova scrittura. Le testimonianze antiche, raccolte da C. sul titolo della *Ciropedia* (Κύρου παιδεία), permettono inoltre di stabilire che detta opera (e lo stesso discorso vale per l'*Anabasi*) circolò, ad un certo punto, con un titolo di forma abbreviata, cioè soltanto come Παιδεία (cfr. Athen. IX 12).

L'A. passa poi (cfr. pp. 251-255) ad esaminare il titolo di un'altra opera senofontea, i *Memorabili*, così come esso ricorre nella tradizione indiretta e in quella diretta: tale titolo, in forma completa (cfr. Paris Gr. 1740: sec. XIII), annovera il genitivo del nome di Senofonte e il titolo dell'opera, comprensivo del nome di Socrate (anch'esso al genitivo), quindi, Ξενοφῶντος Σωκράτους ἀπομνημονεύματα.

Nel corso del IV sec. a.C. la procedura del titolo si consolida nella storiografia (Filisto di Siracusa, Teopompo di Chio) e si afferma anche nel campo dell'oratoria (Isocrate) e della filosofia (Platone).

A proposito di Filisto di Siracusa, la testimonianza di Dionisio di Alicarnasso (*Ep. ad Pomp. Gem.* 5,1) parla di due opere (secondo l'interpretazione alternativa di C.): una era stata intitolata da Filisto *Sulla Sicilia* (Περὶ Σικελίας), la seconda invece *Su Dionisio* (Περὶ Διονυσίου).

Teopompo di Chio si dedicò alla storia e all'oratoria. In quest'ultimo genere letterario egli si affermò, a parere di Dionisio di Alicarnasso, come il più illustre allievo di Isocrate. Le fonti antiche attestano per la sua vasta opera storica in ben 58 volumi il titolo τὰ Φιλιππικά ο, più semplicemente, Φιλιππικά (o, infine, Φιλιππικὰ ἱστορία). Si tratterebbe di un titolo d'autore, derivato dal nome del personaggio centrale dell'epoca storica considerata, Filippo II di Macedonia. Il mettere al centro di un titolo un personaggio di spicco, in luogo di un popolo intero, costituisce una scelta decisamente innovativa, da stimare come «una variazione calcolata di espressioni come Μηδικά ed Ἐλληνικά: in questo modo le soglie librarie presentano il racconto come narrazione di accadimenti storici ormai dominati o almeno condizionati dalla figura di un singolo di speciale importanza, Filippo il Macedone» (cfr. p. 269).

Passando all'oratoria, un elenco di titoli, con cinque nuove acquisizioni, relativi alle orazioni di Teopompo, ci è fornito da una celebre iscrizione di Rodi, pubblicata da Amedeo Maiuri e studiata da Gaetano De Sanctis e Mario Segre. La scoperta interessante

è data dal fatto che Teopompo, componendo un Παναθηναϊκός, sarebbe entrato in competizione proprio con il suo maestro.

La rassegna di C. sull'affermarsi dell'uso dei titoli in prosa nel corso del IV secolo a.C., «l'epoca d'oro dei titoli» (p. 270), prosegue con osservazioni sul titolo dei discorsi di Isocrate. C. parte dal lungo discorso Περὶ τῆς ἀντιδόσεως, composto da Isocrate all'età di 82 anni (tra il 354 e il 353 a.C.), in cui l'oratore, volendo fornire una retta conoscenza della sua condotta di vita e del suo metodo educativo, utilizza per la propria autodifesa, degli *excerpta* da alcune orazioni: *Panegirico*, *Sulla pace*, *A Nicocle*, *Contro i Sofisti*. Tali intestazioni costituiscono titoli d'autore, come ritiene Luciano Canfora, oppure si tratta di designazioni non genuine, come farebbe supporre il silenzio in proposito di Eduard Lohan? Dopo aver analizzato le testimonianze su altri discorsi isocratei, C. dichiara di non nutrire dubbi che Πανηγυρικός e Φίλιππος siano effettivamente titoli d'autore. In sintesi, per Isocrate si può affermare che egli, il quale considerava le sue opere come autentici monumenti – in grado di rappresentarlo più a lungo e meglio delle statue di bronzo consacrate, come l'oratore afferma in *Sullo scambio 7* – facesse senz'altro ricorso all'epigrafe libraria, apposta sul rotolo e separata dal testo vero e proprio.

Diverso il ragionamento per i discorsi simbuleutici (e ancor di più per quelli giudiziari) di Demostene, che cominciò la sua carriera in qualità di logografo. Poteva accadere, infatti, che essi «entrassero in circolazione senza che l'autore avesse effettivamente provveduto a stabilire un titolo» (cfr. p. 284). Gli Antichi nutrivano seri dubbi sulla genuinità dei titoli demostenici (cfr. soprattutto Dionisio di Alicarnasso): per evitare perplessità sull'identificazione del discorso, essi ricorrevano ancora una volta all'*incipit*.

Sul versante degli scritti filosofici, di Protagora, il principe dei sofisti, Platone ricorda molte volte nel *Teeteto* l'opera denominata *Verità* (Ἀλήθεια) e ne cita l'esordio. Sesto Empirico cita lo scritto con un titolo diverso (*Discorsi*) *demolitori* (Καταβάλλοντες). Scartata l'ipotesi «completamente arbitraria» di un doppio titolo, «le informazioni in nostro possesso non ci consentono di dare una soluzione sicura alla questione della paternità del titolo Ἀλήθεια» (cfr. p. 288).

Il quadro muta decisamente con Platone: questi cita nel *Político* (284 b) il dialogo *Sofista* con le parole ἐν τῇ Σοφιστῇ. Questa e altra possibile constatazione significa che Platone fornì abitualmente di un titolo i suoi scritti? Nachmanson lo esclude; C. è in genere di avviso contrario e ne offre le ragioni: i dialoghi, accostabili alle opere drammatiche e composti in una “prosa scenica” (suscettibile di recitazione ad alta voce), dovettero ricevere abitualmente un titolo. Almeno 27 dei dialoghi platonici recano poi come titolo il nome di determinati personaggi, spesso discepoli di Socrate o suoi interlocutori. Tali denominazioni in sé poco espessive a livello informativo hanno dischiuso la strada all'esigenza, già avvertita tra IV e III secolo a.C., «di chiamare i dialoghi anche *in altro modo*, al fine di indicarne in modo conveniente e chiaro il contenuto» (cfr. p. 290). L'esigenza appena descritta ha insomma aperto la strada all'uso di doppi titoli per i dialoghi platonici.

Un ruolo notevolissimo è stato rivestito da Aristotele, formidabile “lettore” (ἀναγνώστης), per quanto riguarda l'importanza assegnata ai titoli dei testi da lui posseduti, oggetto di catalogazione e di studio. C. mette in luce la valenza dei titoli ai fini biblioteconomici secondo un'esperienza nata nel Peripato ed esportata ad Alessandria da Demetrio Falereo, uno degli esponenti più importanti della scuola aristotelica e consigliere di Tolomeo I. Ma, accanto ad Aristotele lettore di testi altrui, bisogna considerare,

rileva C., Aristotele scrittore, che applica la prassi ormai stabile del titolo ai suoi scritti, destinati a circolare all'interno (opere esoteriche o acroamatiche) e all'esterno (opere esoteriche) del Peripato (cfr. pp. 294-95).

Dopo questa vasta ricognizione sulla nascita e l'uso del titolo nelle opere in prosa di età classica, lo studioso procede con l'indagine sugli aspetti terminologici del titolo stesso<sup>3</sup>, partendo, innanzitutto, dall'importante testimonianza del poeta Alessi di Turii per quanto riguarda la valenza precisa di ἐπίγραμμα in quanto "titolo". Ateneo nei *Deip-nosfisti* (164 b-d) cita un frammento del poeta attinto alla commedia *Lino*, che verte sulla difficile educazione di Eracle: il discepolo, il quale non nutre alcun interesse per lo studio, tra i rotoli che contengono Orfeo, Esiodo, tragedie, Epicarmo, Omero sceglie come ἐπίγραμμα (= "iscrizione", cioè *titolo*), che compare all'esterno del rotolo, ὄψαρτυσία (= "arte culinaria"). A questo riguardo C. rileva la novità di una sua alternativa scansione (tra *Lino* ed Eracle) di uno dei versi del frammento. Per il termine ἐπίγραφή aggiunge C., l'attestazione più antica si trova in Polibio (III 9,1-3).

Ma quali i "luoghi" del titolo? Tra gli aspetti tipologici del rotolo librario antico C. conduce un'informata analisi sulla presenza e sull'occorrenza, per così dire materiale, del titolo nei papiri egiziani e in quelli ercolanesi. In estrema sintesi, si può affermare che il titolo poteva presentarsi sul papiro al *recto* o al *verso*. Nel primo caso, esso figurava nel lato interno del rotolo al suo inizio (a sinistra della prima colonna di testo oppure sul margine superiore della I colonna, come sembra avvenire in PSorb. inv. 2252 contenente parti dell'*Ippolito coronato* di Euripide) o alla sua chiusura (sotto l'ultima colonna di scrittura o nella colonna immediatamente a destra); nel secondo caso, esso figurava sul lato esterno del rotolo (in corrispondenza della prima colonna di scrittura, "luogo" preferito nei *volumina* greco-egizi a partire dal III sec. a.C.). Quando il titolo era previsto all'esterno del papiro, lo si scriveva su un'etichetta o cartellino (*sillybos*, *sittybos*, o anche *sillybon*, *sittybon*), attaccato al margine superiore del rotolo o pendente da una delle estremità dell'*umbilicus*. «Nessun cartellino è stato peraltro rinvenuto ad Ercolano» (cfr. p. 303), sebbene ne sia attestato l'uso nella pittura di area campana, prima della conflagrazione del Vesuvio nel 79 d.C.

In *Appendice* (cfr. pp. 323 - 350) C. offre nuovo materiale di riflessione e discussione al problema aperto riguardante i titoli e i codici delle *Elleniche* di Senofonte. Nella fattispecie, partendo dall'ipotesi di Niebuhr, il quale, sulla base di fonti antiche (soprattutto Diogene Laerzio II 57) vedeva in Senofonte non solo il continuatore di Tucidide, ma anche il suo editore (almeno per quanto concerne i libri I 1- II 3,10, i cosiddetti *παραλειπόμενα Θουκυδίδου*), C. ha esplorato la situazione dei codici delle *Elleniche* (non risalenti a prima del XIV secolo), giungendo alle seguenti conclusioni: «nella intestazione dei singoli libri nella stragrande maggioranza degli esemplari conservati domina [...] il titolo 'Ἑλληνικά» (cfr. p. 345), mentre un solo codice, allo stato attuale delle

<sup>3</sup> A margine della bibliografia relativa ai termini ἐπίγραφή / ἐπίγραμμα, raccolta dall'Autore, vorremmo segnalare per la sfera semantica parallela di συγγράφειν, συγγραφεύς, συγγραφή e σύγγραμμα, nell'ambito della contrapposizione tra poesia e prosa, le importanti osservazioni di K.J. Dover contenute nel vol. *The Evolution of Greek Prose Style* (Oxford 1997, repr. 2002) intitolate *Appendix: Poetry and Prose: Ancient Terminology* (pp. 182-186, sp. 185 s.).

nostre conoscenze, vale a dire il Laur. Plut. 69,12, esibisce come titolo Ξενοφῶντος Θουκυδίδου παραλειπόμενα «in testa a tutti i libri» (p. 342).

Si tratta di un’ “innovazione” secondaria o di un’*inscriptio* genuina, risalente allo stesso Senofonte, editore e, nel contempo, autore? E quale è il valore, sulla base dell’*usus scripti* di Senofonte stesso, da assegnare al termine παραλειπόμενα (“rimanenze”, “omissioni” di Tucidide, morto dopo il 399 a.C.)? A questi ed altri quesiti C. apporta il contributo della sua attenta analisi, pervenendo anche ad alcune novità significative come quando riesce, ad esempio, a stabilire il «chiaro rapporto di parentela tra le parole παραλειπόμενα ἄπερ καὶ Ἑλληνικὰ ἐκάλεσε dell’*editio princeps* di Aldo Manuzio (1503) e il codice napoletano dei Girolamini di Napoli Orat. C.F.2.11».

In conclusione, da questo nostro esame dei risultati raggiunti da Emanuele Castelli nella sua ampia ricerca rivolta agli specialisti *in primis*, ma di non difficile accesso (per la discorsività di fondo del dettato e per la tendenza alla ricapitolazione dei punti nodali) anche per i non addetti ai lavori, emerge in modo inequivocabile che ci si trova di fronte ad una “pietra miliare” nel campo specifico di riferimento, sicuro punto di partenza e di orientamento per chi vorrà indagare, dopo la *nascita* del titolo in età classica, la sua affermazione nei secoli successivi della letteratura greca.

Enrico Renna  
Napoli  
*rennaenrico@libero.it*

Giacomo DALLA PIETÀ, *L'epica latina sacra e profana tra XVI e XVII secolo. Un'introduzione*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 222.

Ripartito in otto capitoli, di breve ma acuto ed esaustivo respiro, 1) *Annunciare poeticamente Cristo. La cristiade di Vida* (pp. 21-56); 2) *La Franciscias di Francesco Mauri, un poema ordinatamente caotico su san Francesco d'Assisi* (pp. 57-64); 3) *Ceva-Jesus Puer* (pp. 65-72); 4) *La Philosophia novo antiqua di Tommaso Ceva e l'Antilucretius di Polignac* (pp. 73-82); 5) *L'epica storico-encomiastica* (pp. 83-104); 6) *Tradurre Dante in latino* (pp. 105-114); 7) *La cristiade di Vida, traduzione e commento* (pp. 115-171); 8) *La cristiade di Vida, estratto dai testi originali* (pp. 173-224), il saggio inquadra la materia poco nota dello sviluppo dell'epica latina sacro-profana tra l'umanesimo ed il neoclassicismo, riflettendo sulle forme, i contesti, i contenuti ed i rapporti tra i poeti del XVI sec. ed i corrispettivi modelli latini. La rinascita del poema latino epico è attribuita al Petrarca che nel 1341 ottenne la laurea per la composizione della sua *Africa*. La poesia epica narrativa in auge tra il XV ed il XVIII sec. tiene presente, negli aspetti inscindibili letterari e contenutistici, Virgilio, accanto al quale si susseguono Lucano, Stazio e Valerio Flacco. Naturalmente in piena età controriformistica una posizione di assoluta preminenza è concessa agli argomenti religiosi. Tra le numerose opere che caratterizzano i secoli esaminati dall'A., attenzione particolare è dedicata alla *Christias* di Marco Giordano Vida nato a Cremona tra il 1480 ed il 1485, vescovo di Alba ed autore di un poema epico-religioso commissionato da Leone X, viatico per la sua brillante carriera ecclesiale. Palesemente ispirato all'*Eneide*, di cui però non è la mera e sterile ripetizione, narra in sei libri la vita e la morte di Gesù, senza seguirne la canonica disposizione, così come nota dalle Sacre Scritture. Infatti Vida inizia dall'ultima parte della vita pubblica di Gesù, a cui segue il suo arrivo a Gerusalemme e termina con la Pentecoste. La narrazione è compresa tra la domenica delle Palme e quella di Pasqua. Dopo aver specificato il contenuto, la materia epico-biblica è largamente ancorata alla Bibbia, da cui, tuttavia, prende sovente distanza, con racconti denotati da una certa scarsezza di particolari. Dunque la struttura narrativa del poema non è propriamente né biblica né epica. Altrettanto degna di nota è la caratterizzazione dei personaggi che costellano il poema, uguali a quelli che si ritrovano nel Nuovo Testamento: Cristo e i suoi apostoli da un lato, mentre dall'altro i suoi oppositori, i farisei e i dotti delle Scritture. Tuttavia alcuni personaggi non è chiaro da quale parte si collochino, come Giuda che, deluso, cerca rifugio tra i nemici ed il governatore romano Pilato, che alla fine vorrebbe rilasciare Gesù. Tra i suoi avversari spiccano Caifa e Hanna. Nei loro discorsi di accusa al Messia si rinvengono i soliti accenti di biasimo e di puntuta polemica. Si deve anche considerare come Vida, in maniera innovativa, conceda maggiore spazio a chi, invece, nelle Scritture occupava posizioni marginali ed irrilevanti, come l'adultera Susanna, il cui adulterio sembra quasi giustificabile, a seguito di un matrimonio forzato con un uomo molto più anziano di lei. Ancora, Simone, nella cui casa si celebra l'Ultima Cena, che concede lo spazio del suo domicilio per sincera ammirazione nei confronti di Gesù. Nella coppia oppositiva Giuseppe-Giovanni, Vida dimostra il suo impegno tecnico nel far coincidere la sfera terrestre-reale con quella religiosa-spirituale: Giuseppe è l'uomo fedele, semplice, ma solido nelle sue certezze; Giovanni, invece, sembra invasato, prima di intraprendere la sua orazione protettiva nei confronti di Giuseppe. A lato di questi due oratori è Pilato, assai umano e compartecipe

della sorte di Gesù, divenendo un eroe epico, compreso tra due scelte. Costui non viene limitato al ruolo di decisore nel processo contro Gesù, ma non resta neppure un passivo testimone della potenza occupante. I mezzi stilistici che impiega Vida sono tipicamente virgiliani: allegorie e apostrofi. Queste ultime sono utilizzate nei momenti di grande tensione emozionale o di disperazione. Ben due volte è Giuda colui al quale sono indirizzate, una volta, quando si lascia sedurre dal diavolo e tradisce Gesù (*Chr.* 2, 119-132), un'altra, immediatamente prima del suo suicidio (*Chr.* 5, 741-742). Nel contesto della Passione di Gesù il narratore indirizza un grido di lamento a Gerusalemme e al popolo ebraico ispirato al lamento di dolore di Cristo stesso in Mt. 23, 37. Le somiglianze letterarie con l'*Eneide* evocano spesso il sottotesto che si trova alla base. Il diavolo instilla in petto il tradimento a Giuda in forma di un serpente, allo stesso modo di Allecto che aizza Amata contro Enea (*Chr.* 2, 110-114 e *Aen.* 7, 347-356); allo stesso modo la disperazione di Giuda prima della sua morte viene descritta con parole simili alla follia di Didone prima di scagliarsi sulla spada (*Chr.* 5, 55 e *Aen.* 4, 631). In generale, si può stabilire che i riferimenti letterari della *Christias* all'*Eneide* sono spesso legati alla situazione: in primo piano si trova la contestualizzazione di un personaggio nella *Christias* che assomiglia o si avvicina a condizioni simili di un personaggio dell'*Eneide*, cosicché il testo lì presente serve da *specimen* per il poema epico di Vida. La *Christias* di Vida potrebbe definirsi come la biografia ufficiale di Gesù, scritta poeticamente secondo le formali e rigide istanze controriformistiche.

Il secondo capitolo si concentra sul poema epico-cristiano della *Franciscias* di Francesco Mauri, poeta che nel 1571 ottenne la laurea da parte del Granduca di Toscana Cosimo I, su concessione di Papa Pio V; l'operetta in cinque libri reca in versi la vita e l'ascesi cristiana di san Francesco, la cui identificazione si avvicina a quella di Cristo crocifisso. Tuttavia la rielaborazione letteraria del Mauri trapela manifesta nella scarsa enfatizzazione concessa al tema della povertà del santo, la cui importanza è subordinata ad un ideale stoico ascetico. L'A. ricorda come Mauri, non un francescano, ma un poeta, tende di pingere Francesco un eroe cristiano secondo i canoni estetici del tempo. Non era certo intenzione del Mauri scrivere una biografia in versi del santo, piuttosto egli si sforza di adattare le caratteristiche di una narrazione epico-virgiliana alla vita del Santo e questo tentativo di inquadramento in una cornice epicheggiante dei pochi elementi biografici enunciati nel poema sembra a volte essere più importante dell'argomento stesso. La narrazione della conversione di Francesco appare diluita nei libri III e IV, mentre nel V finalmente il Santo fa professione di povertà assoluta di fronte al vescovo. Significativa è la lunghissima allegoria nel libro IV (vv. 171-417) che vede Francesco conteso tra *virtus* e *voluptas*, sul modello siliano dei *Punica* (15, 18-128), in cui Scipione è conteso dalle medesime allegorie e sceglie risolutamente per la virtù.

Il terzo capitolo riguarda il letterato Tommaso Ceva, autore del poema *Jesus Puer*, pubblicato nel 1690. Nel XVII sec. la devozione a Gesù Bambino conosce un enorme incremento nel mondo cattolico, non solo tra le classi subalterne. Si ammirava, in Francia e nella cattolicissima Spagna, un Dio fattosi ‘più piccolo’ durante l’infanzia, paragonabile soltanto all’annullamento attraverso la morte in Croce. Rispetto alla Francia, in Austria ed in Italia la devozione al Gesù Bambino ebbe sempre un carattere più diretto, immediato e meno intellettualistico, legata al francescanesimo più genuino. A tale contesto si riconduce l’opera ceviana, che contiene, in più luoghi, temi legati alla regalità di Gesù

Bambino. Non solamente ad uno spirito cortigiano devono ascriversi, secondo l'A., i versi iniziali in cui il poeta dedica l'opera al decenne Giuseppe d'Asburgo re dei romani, erede al trono del Sacro Romano Impero, appena uscito vincitore dalle lotte contro i turchi. Giuseppe dunque viene assimilato a Gesù, della cui intercessione c'è bisogno per la salvezza dell'impero. Il poema risente della letteratura coeva di Brignole Sale e Francesco da Lemene che, insieme ai classici latini, costituisce l'*humus* da cui Ceva trae modelli e ispirazione. Si nota lo sforzo di umanizzare la figura di Gesù Bambino attribuendogli comportamenti fanciulleschi, secondo una consuetudine settecentesca: Gesù vuole nascondersi dalla madre per spaventarla, Maria appare sorridente, mite e premurosa.

Il quinto capitolo ricostruisce, a grandi linee, la produzione epica-encomiastica assai fiorente tra XV e XVIII secolo, genere per il quale vale la pedissequa applicazione delle norme aristoteliche. La lista di opere inizia con i novanta libri di Jaques Mayre che narra le gesta del duca Filippo il Buono, le guerre turche di Leopoldo e l'elezione a re del figlio, Giuseppe I, il cui tratto d'unione tra questi due blocchi è fornito da un epos su Carlo V *Plus ultra seu Carolus Quintus abdicans*. Il vasto piano letterario di Mayres trae origine dall'acceso patriottismo locale burgundo; ancora, si prende in considerazione il lungo poema *Viennis* del religioso polacco Damascen Kalinski, edito a Varsavia nel 1717, che racconta l'assedio di Vienna da parte dei Turchi nel 1683. Di andamento cronachistico, l'opera non manca dei noti elementi celebrativi e mitici, come l'intervento di Maria, della *fides* e della *religio* che, a mo' di concilio divino, non esitano a richiedere a Dio il suo favore per la vittoria austriaca.

Andrea Lattocco  
Università di Macerata  
*a.lattocco@unimc.it*

Carlo DI GIOVINE, *Metafore e lessico della relegazione. Studio sulle opere ovidiane dal Ponto*, ‘Il carro di Medea. Studi’ 1, Deinotera Editrice, Roma 2020, pp. 174.

Nell’ampissima bibliografia sull’esilio ovidiano che si è andata accumulando, con inedita intensità, negli ultimi quarant’anni<sup>1</sup>, tratto si può dire costante è l’idea che la vicenda del poeta a Tomi sia ampiamente trasfigurata in termini artistici, variamente valutati e interpretati, ma sui quali comunque non si può sorvolare, come è avvenuto in passato, trincerandosi dietro il luogo comune dell’elegia dell’esilio come immediata e monotona rappresentazione di una condizione esistenziale di sofferenza e declino. Questo aspetto viene ulteriormente esaminato e valorizzato nel volume di Di Giovine, che inaugura una nuova collana di studi e commenti sui classici diretta da Alfredo Mario Morelli, prefatore del libro. L’autore, che in parte riprende e sviluppa temi indagati in articoli degli ultimi quindici anni, si concentra con minuzia d’analisi sull’«imponente tessuto metaforico della relegazione» (p. 15), soffermandosi anche sulle relative conseguenze lessicali, come fenomeni di ri-semantizzazione o di specializzazione semantica di vocaboli<sup>2</sup>. Ne deriva un’utile ‘encyclopedia’ delle immagini più significative dell’esilio ovidiano, che lascia piuttosto in ombra il loro legame con la precedente e successiva tradizione letteraria sull’esilio, mentre ne lumeggia con chiarezza il reciproco intrecciarsi, nonché i rapporti di continuità e distanza con l’elegia erotica.

Il primo capitolo (pp. 25-43) è dedicato a una delle metafore più ricorrenti negli scritti ovidiani da Tomi, ossia la caratterizzazione dell’esilio come ‘caduta’, che riceverà ulteriore vitalità nelle *Consolations* (*Helv.* 13, 8 e *Polyb.* 13, 2) composte da Seneca in Corsica. Per l’immagine, in realtà, si potrebbero addurre i precedenti dell’epistolario ciceroniano (Cic. *Att.* III 10, 2 *ecquis umquam tam ex ampio statu... concidit?* e 15, 7 *me...praecipitantem*), che sembrano in qualche modo attestarne la fisionomia di motivo topico della letteratura esilica. Di Giovine si concentra invece sulla particolare modalità con cui Ovidio intreccia la metafora ad altre, innescando una sorta di catena metaforica: la ‘caduta’ dell’esule (cfr. l’uso di *cecidi* in *Trist.* III 5, 5; V 1, 9 e 8, 1; *Pont.* I 7, 49) è spesso conseguenza specifica del metaforico ‘fulmine’ dal quale egli è stato colpito, ossia il provvedimento di condanna augusteo, con il risultato che la sua sorte viene assimilata con intenti drammatici a quella di un personaggio tragico come Capaneo, fisicamente caduto a causa del fulmine scagliato da Giove (cfr. *Trist.* IV 3, 63 s. *cecidit* e V 3, 29 s.). Va peraltro aggiunto che il motivo si colloca nel quadro di una strategia radicata nell’opera esilica, volta a eroicizzare la vicenda dell’esule attraverso una sua continua proiezione sullo sfondo di episodi tipica-

<sup>1</sup> La rassegna bibliografica più completa sul tema è offerta da A. DE FELICE, *Per una bibliografia sull’esilio di Ovidio*, «Bullettino della Deputazione Abruzzese di Storia Patria» 99-100 (2009), pp. 289-383. Lo stesso periodico ha ospitato nel tempo saltuari contributi riguardanti la figura di Ovidio e soprattutto il suo rapporto con la terra natale peligna.

<sup>2</sup> In generale su usi, peculiarità, valenze e frequenze del lessico esilico restano comunque fondamentali i lavori (non citati nel volume) di J.-M. CLAASSEN, *Ovid’s Exilic Vocabulary*, «Akrotērion» 43 (1998), pp. 67-98 e *The vocabulary of exile in Ovid’s Tristia and Epistulae ex Ponto*, «Glotta» 75 (1999), pp. 134-171, ripreso con lievi modifiche in J.-M. CLAASSEN, *Ovid Revisited. The poet in exile*, London 2008, pp. 111-134.

mente tragici<sup>3</sup>. Altrove è la stessa immagine dell'esule caduto, ricondotta entro uno scenario bellico che lo vede opporsi a nemici e detrattori, ad attivare un'altra metafora, quella dell'esule che 'giace a terra' (in questo senso è frequente il verbo *iacere*; cfr. inoltre *Trist.* V 8, 1 *abiektus*) e che si espone così ad essere 'calpestato' (cfr. *Trist.* II 571 e V 8, 4 *insultare*, da intendersi anzitutto plasticamente come 'saltare sopra'; V 8, 10 e *Ib.* 29 *calcare*). La ricorsività del motivo determina nel contesto esilico l'ambiguità semantica del vocabolo *casus*, che, in molte delle sue oltre 40 occorrenze, assume la duplice accezione di 'sorte' e di 'caduta', sebbene tale ambiguità di significato abbia – a mio avviso – due importanti precedenti in Verg. *Aen.* I 623 s. e Ov. *Ars* II 127 in relazione alla 'sorte' che è anche 'caduta' di Troia, non a caso evocata, almeno in *Trist.* IV 3, 75, come modello archetipico della 'caduta' dell'esule.

Diffusa nell'opera è anche la metafora dell'esilio come *vulnus*, a cui è dedicato il secondo capitolo (pp. 45-72), il più ampio del volume. L'immagine stabilisce una parziale continuità con l'elegia precedente, dove il poeta protagonista era vittima della 'ferita d'amore', che qui viene però de-erotizzata: l'esule è *saucius* (*Pont.* I 3, 7) in quanto vittima di una ferita che, con terminologia specifica della scienza medica, si dice non ancora cicatrizzata (*cruda* in *Trist.* III 11, 19; *coire* in *Trist.* IV 4, 41 e *Pont.* I 6, 24), anche perché è continuamente riaperta (*tractare* in *Pont.* I 6, 22; *retractare* e *rumpere* in *Trist.* III 11, 19 e IV 4, 41; *rescidere* in *Trist.* III 11, 63) dai misteriosi detrattori di Ovidio, che a Roma maneggiano per danneggiarne il patrimonio e l'immagine, oppure dagli stessi corrispondenti, che inconsapevolmente riportano il suo pensiero alle dolorose cause della condanna. Anche la metafora della ferita consente a Ovidio di conferire una dimensione eroico-tragica alla propria condizione, assimilandola a due vicende di mitologici feriti, in primo luogo Filottete, abbandonato sofferente per quasi dieci anni in un luogo marginale e inospitale, e ancor più Telefo, il quale, ferito e guarito dallo stesso Achille, si offre al poeta come caso esemplare per sostenere che può sanare una lesione soltanto chi l'ha procurata: se il paradossale dettaglio si applicava, nell'elegia erotica, all'amore (la donna che ha ferito il poeta facendolo innamorare è la sola in grado di guarirlo, corrispondendo al suo sentimento), nell'elegia esilica Achille simboleggia tanto Augusto, che ha colpito Ovidio con la condanna ed è il solo a poterlo guarire revocandogliela (cfr. *Trist.* I 1, 99 s. e V 2, 15 ss.), quanto la poesia, che ha ferito Ovidio facendolo condannare, ma che l'esule torna a praticare proprio giustificandosi con l'idea che essa possa sanarlo (cfr. *Trist.* II 19 s.). È peraltro significativo che, anche in questo caso, l'assimilazione di una vicenda d'esilio agli episodi mitici di Filottete e Telefo fosse già proposta da Cicerone, in particolare in Cic. *Red. Sen.* 9 e *ad Quir.* 15<sup>4</sup>.

Nel terzo capitolo (pp. 73-84) viene discusso il paragone dell'esule a chi è stato colpito da un fulmine, che attraversa l'opera pontica da *Trist.* I 1, 72 fino a *Pont.* III 2, 9, e di cui Di Giovine illustra ragioni e finalità. L'equazione si basa sull'identificazione tra

<sup>3</sup> Il tema è stato analizzato da L. GALASSO, *Modelli tragici e ricodificazione elegiaca: appunti sulla poesia ovidiana dell'esilio*, «MD» 18 (1987), pp 83-99; segnalo inoltre i parallelismi situazionali tra esule e personaggi tragici delle *Metamorfosi* individuati da E. P. FORBIS, *Voice and Voiceless in Ovid's Exile Poetry*, «Studies in Latin Literature and Roman History» 8 (1997), pp. 245-267.

<sup>4</sup> Si veda R. DEGL'INNOCENTI PIERINI (a cura di), M. Tullio Cicerone. *Lettere dall'esilio*, Firenze 1996, pp. 18-19.

Augusto e Giove, attuata sotto l'influsso della concezione ellenistica della monarchia, e sulla conseguente valenza del fulmine (*fulmen* o *ignis*), attributo tipico di Giove Tonante, come plastica rappresentazione dell'editto di condanna comminato dal *princeps*. L'immagine – sebbene l'autore non si esprima sul punto – si può supporre essere innovazione ovidiana, ispirata forse all'uso di *fulminare* per la prima volta riferito ad Augusto che ‘annienta’ i nemici in Verg. *Georg.* IV 560 s.<sup>5</sup> La metafora consente a Ovidio, in primo luogo, di insistere sul carattere repentino e inopinato della condanna, ma anche di colorare di nuovo in senso tragico la propria vicenda, accostata così a quella di vittime paradigmatiche del fulmine di Giove (valga, su tutti, il catalogo di *exempla* di *Trist.* IV 3, 63 ss., dove Ovidio si paragona in questo senso a Capaneo, Fetonte e Semele); vi è infine una terza funzione, basata sull'idea che il fulmine può colpire una sola persona, ma si accompagna al tuono che invece ne terrorizza molte, come affermato in *Pont.* III 2, 6 ss.: il motivo rimanda così al tema topico dell'abbandono dell'esule da parte di quasi tutti gli amici di un tempo, spaventati dal ‘tuono’ augusteo (cfr. *Trist.* I 5, 27 ss. e *Pont.* II 3, 23 ss.).

La metafora dell'esule come naufrago, oggetto del quarto capitolo (pp. 85-103), si inserisce in un immaginario nautico ampiamente attestato nella tradizione letteraria, come dimostrano i numerosi studi dedicati all'argomento e citati nel volume a p. 85, nn. 323-325. Nell'opera esilica l'immagine viene de-erotizzata rispetto all'elegia precedente (il *poeta amans* come imbarcazione che, se non corrisposto, naviga tra i pericoli, o, se corrisposto, con vento favorevole, rispettivamente verso il naufragio/respinta amorosa o l'approdo/conquista della *puella*) e viene sviluppata nella sua valenza esistenziale, diffusa in ambito filosofico: si dipana così un fitto reticolo di immagini che, nell'ambito della vicenda dell'esule come navigazione, prevede le equazioni tempesta-condanna, naufragio-esilio, vento favorevole e bonaccia-soccorso degli amici, porto-salvezza intesa come rimpatrio o relegazione in luoghi meno ostili. Di Giovine ripercorre minuziosamente i passi pertinenti, analizzando usi e sfumature dei termini riferiti all'immaginaria imbarcazione simboleggiante l'esule (*navis*, *puppis*, *ratis*, *carina*, *cumba*, *phaselus*) e insistendo giustamente sull'originalità di *Trist.* I 2, dove Ovidio, narrando con accenti epici il periglioso viaggio marino verso Tomi, procede abilmente sul duplice binario reale e metaforico. Si può peraltro notare che proprio il prolungato sviluppo della metafora in relazione all'esilio conoscerà ulteriore fortuna nelle trattazioni filosofiche sull'argomento, segnatamente in Plut. *De exil.* 601f e Favor. *De exil.* col. XXIII 25, 2 ss.

Il quinto capitolo (pp. 105-112) interpreta anche la ricorrente autopresentazione dell'esule come malato in chiave metaforica, in questo caso solo parzialmente, ma forse comunque con qualche eccesso. Di Giovine riconosce che l'*aegritudo* evocata da Ovidio si riferisce spesso a una reale condizione di malattia fisica, descritta nei suoi sintomi – mancanza di forze, pallore, estrema magrezza, inappetenza – soprattutto in *Trist.* III 3, 2 ss., 8, 25 ss. e IV 6, 39 ss. Al contrario, i passi in cui il poeta allude a una malattia dell'animo

<sup>5</sup> Il punto era stato messo in luce nel contributo (citato nel volume) di V. TANDOI, *Il trionfo di Claudio sulla Britannia e il suo cantore* (Anth. Lat. 419-426 Riese), «SIFC» 34 (1962), pp. 83-129 e 137-168, poi confluito in *Scritti di filologia e di storia della cultura classica*, Pisa 1992, pp. 449-508, a p. 478.

(parlando per esempio di *aegra corda* in *Trist.* III 2, 16 o di *aegra mens* in *Trist.* III 8, 25; V 2, 7 s.; *Pont.* I 5, 18 e 6, 15) vengono intesi dall'autore come «metafora della *relegatio*» (p. 107), nell'idea che la condizione di esiliato sia di per sé assimilabile a quella di malato, in quanto situazione all'insegna dell'anomalia difettosa, dell'anormalità patologica. In tale caratterizzazione Di Giovine ravvisa una rimodulazione esilica di un motivo che, nell'elegia precedente, conosceva una convenzionale declinazione erotica in base alla quale l'innamorato è paragonato al malato affetto da *morbus*. Forse più calzante, in realtà, sarebbe giustificare l'assimilazione tra esule e malato con riferimento all'atavica concezione dell'esilio come onta che ricade anche sui cari dell'esule, il quale, come una sorta di 'apestato', finisce per 'contagiare' i suoi prossimi: la credenza è testimoniata nello stesso Ovidio (*Trist.* V 4, 33 *cumque alii fugerent subitae contagia cladis* e *Pont.* 3, 2, 13 s., passo solo rapidamente citato nel volume, dove si descrive il voltafaccia degli amici; V 5, 25 s. *ne contagia fati / corrumpant timeo, quos [sc. annos] agit ipsa, mei*, dove il poeta si dichiara preoccupato che la propria sorte 'contagi' quella della moglie) e in seguito in Sen. *Helv.* 4, 1 *nedum...miseros etiam quos contingo faciam*, dove il concetto assume i tratti della *communis opinio* che il filosofo intende confutare. Tuttavia l'*aegritudo* mentale di cui Ovidio si sente affetto sembra tutt'altro che una metaforica condizione, ma piuttosto una forma *reale* – limitando il valore dell'aggettivo alla realtà letteraria, senza implicare necessariamente una condizione autobiografica – di depressione, tanto che il poeta sembra individuare l'esatta natura psicosomatica dei sintomi di cui è affetto (cfr. *Trist.* III 8, 33 s.; IV 6, 43; V 13, 3), rifacendosi alla teoria dell'organicità mente-corpo già radicata nella mentalità romana sin da Lucil. 638 Marx e Lucr. 3, 136-177. In tal senso la situazione dipinta da Ovidio, che non a caso ha sollecitato in passato persino curiose indagini di carattere psichiatrico<sup>6</sup>, sembra da ricondursi a una tematica specifica della letteratura sull'esilio, dove il protagonista dichiara di sperimentare, non senza intenti drammatici, un profondo trauma psicologico e spirituale: il motivo trova ancora una volta un precedente importante nelle lettere dall'esilio di Cicerone, che si dice affetto da sintomi tipicamente depressivi, come il fastidio per la frequentazione di persone e per la luce stessa (Cic. *Att.* III 7, 1 e 19, 1), pur protestando piena integrità mentale (Cic. *Att.* III 13, 2 *mens integra* e 15, 2), evidentemente per rintuzzare i dubbi in proposito dei corrispondenti.

Una delle più indagate immagini dell'esilio ovidiano è la sua caratterizzazione come forma di morte, al centro del sesto capitolo (pp. 113-126). Il poeta tratteggia la propria disgrazia come vicenda funebre già dalla partenza da Roma (cfr. *Trist.* III 3, 53 s.), delineata in *Trist.* I 3 come l'estremo saluto a un morituro, sino al soggiorno a Tomi, sepolcro di un esule ormai ridotto a «ombra» di un morto (*Trist.* III 11, 25) e a puro «simulacro» (*Trist.* III 11, 31). La metaforica presentazione dell'esilio come forma di morte è ampiamente convenzionale, ed è non solo attestata – come osserva Di Giovine – in ambito letterario (e. g. negli esuli Cicerone e Seneca), ma sembra radicata nella mentalità corrente, come testimonia la *Sententia* E 9 di Publilio Siro, dove l'*exul* è definito un *mortuus sine*

<sup>6</sup> E. GELMA, *La dépression mélancolique du poète Ovide pendant son exil*, «Le Médecin d'Alsace et de Lorraine» 14/2, 15 janvier, Strasbourg 1935, pp. 17-44 e PH. CARRER, *La dépression d'Ovide*, Basel 1976.

*sepulcro*, nell'idea che l'esilio vanifichi il senso stesso della vita umana, che per il *civis Romanus* non può che avvenire entro un orizzonte comunitario. Evitando di calcare sentieri già battuti da vasta bibliografia<sup>7</sup>, Di Giovine si sofferma sull'analisi del lessico relativo alla morte nell'opera dal Ponto, non solo evidenziando l'alta frequenza del termine *mors* (circa 40 occorrenze) e del verbo *perire*, ma insistendo anche sull'uso metaforico che Ovidio fa di vocaboli quali *umbra*, *cinis*, *simulacrum* in relazione a se stesso, ridotto ormai a 'fantasma', o di termini come *funus*, *exequiae*, *sepulcrum* per indicare la *relegatio* e la sua glaciale e sterile sede, assimilata all'oltretomba.

Prima di una bibliografia selettiva e degli indici, chiude il volume un'appendice (pp. 127-147) dedicata a tre «controfigure mitologiche di Ovidio relegato», ossia Ulisse, Giasone e Atteone. Il primo è personaggio che, in quanto archetipo di ogni forma di esilio, si presta a fungere continuamente, da *Trist. I* 5, 57 ss. sino a *Pont. IV* 10, 9 ss., da modello paradigmatico dell'esule, attraverso una densa trama di analogie e differenze lumeggiate da Di Giovine sulla scorta di ampia bibliografia<sup>8</sup>. Più circoscritto ma non meno pregnante il paragone tra Ovidio e Giasone, diffusamente tematizzato in *Pont. I* 4, 23 ss.: come per altre vicende mitologiche (si pensi alla connessa saga di Medea in *Trist. III* 9 o a quella di Ifigenia e Oreste in *Trist. IV* 4, 63 ss. e *Pont. III* 2, 43 ss.), il raffronto sfrutta la vicinanza geografica tra il luogo della relegazione ovidiana e il teatro della vicenda mitica, collocati nel comune scenario pontico. Per certi aspetti foriero di misteriose implicazioni è invece l'assai indagato paragone tra Ovidio esule e Atteone di *Trist. II* 103 ss.<sup>9</sup>, che si inserisce nella fin troppo *vexata quaestio* delle cause dell'esilio ovidiano: merito già di un

<sup>7</sup> Sembra tuttavia opportuno indicare gli studi dedicati al binomio esilio-morte, anche per dare l'idea della mole del materiale e della diversità di approcci (letterario, storico, antropologico, sociale): M. BONJOUR, *Terre natale. Études sur une composante affective du patriotisme romain*, Paris 1975, pp. 463-467; E. DOBLHOFER, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der Heimatferne in der römischen Literatur*, Darmstadt 1987, pp. 166-178; J.-M. CLAASSEN, *Exile, Death and Immortality: Voices from the Grave*, «*Latomus*» 55 (1996), pp. 571-590; R. DEGL'INNOCENTI PIERINI, «*La cenere dei vivi. Topoi epigrafici e motivi sepolcrali applicati all'esule (da Ovidio agli epigrammi 'senecani')*», «*InvLuc*», 21 (1999), pp. 133-147; sull'elegia ovidiana anche B.R. NAGLE, *The Poetics of Exile: Program and Polemic in the Tristia and Epistulae ex Ponto of Ovid*, Bruxelles 1980, pp. 22-32 (l'unico lavoro citato nella bibliografia del volume); X. DARCOS, *Ovide et la mort*, Paris 2009, pp. 47-53; S. GREBE, *Why Did Ovid Associate His Exile with a Living Death?*, «*CW*» 103 (2010), pp. 491-509; G. BRESCIA, *Ovidio e la morte in esilio: modi e forme di una sceneggiatura funebre*, «*BStudLat*», 46 (2016), pp. 61-78.

<sup>8</sup> Oltre agli studi citati nel volume a p. 127, n. 494, sul parallelismo Ovidio-Ulisse sviluppato nell'opera esilica sono utili H. RAHN *Ovids elegische Epistel*, «*A&A*» 7 (1958), pp. 105-120, alle pp. 115-118; E. TOLA, *Mito y reescritura: Medea y Ulises en los textos ovidianos del exilio*, «*Argos*» 25 (2001), pp. 112-125, alle pp. 119-123; E. TOLA, *La métamorphose poétique chez Ovide: Tristes et Pontiques. Le poème inépuisable*, Louvain-Paris-Dudley, MA 2004, pp. 261-278; S. SEIBERT, *Ovids verkehrte Exilwelt. Spiegel des Erzählers, Spiegel des Mythos, Spiegel Roms*, Berlin 2014, pp. 215-250 (l'unico lavoro, tra questi, citato nella bibliografia del volume).

<sup>9</sup> Sul tema segnalo, oltre alla bibliografia raccolta nel volume a p. 140, n. 547, i più recenti contributi di L. ARESI, *Per una ricon siderazione di Ov. Met. III 141-142: uno, nessuno e centomila Atteone*, «*Aevum(ant)*» 15 (2015), pp. 155-169 e E. TOLA, *El exilio ovidiano o la identidad poética en los márgenes*, «*Praesentia*» 18 (2017), pp. 1-15, alle pp. 6-13.

precedente articolo di Di Giovine, ripreso nel volume, è aver dimostrato, attraverso una meticolosa lettura del racconto del mito di Atteone in *Met.* III 138 ss., che la somiglianza tra le due vicende non si limita al punto, noto *lippis et tonsoribus*, che tanto Atteone quanto Ovidio sono colpevoli di *error* e non di *scelus*, ma investe anche il destino dei due, colpiti dall'ira divina (nel primo caso di Diana, nel secondo di Augusto) e accomunati dalla *fuga* e dai *vulnera*, inflitti al primo dai cani, al secondo dal *princeps*. L'attenta analisi delle proiezioni mitiche conferma che Ovidio non si limita alla suggestione impressionistica, alla generica evocazione di un motivo prevedibile, ma tesse una densa trama di allusioni e simboli non scontati, capaci di trasfigurare e arricchire letterariamente la presentazione della sconfortante realtà esilica.

Fabio Gatti

Università Cattolica del sacro Cuore di Milano

*fabio.gatti@unicatt.it*

Antonio PALMA, *Civitas Romana, civitas mundi. Saggio sulla cittadinanza romana*, Giappichelli Editore, Torino 2020, pp. 139.

Nel 212 d.C. da Antonino Caracalla fu emanata la *Constitutio Antoniniana*, provvedimento che conclude, sotto il profilo della regolamentazione dello *status civitatis*, la tribolata storia dell'assetto istituzionale dell'impero. Se il generico valore del provvedimento è fuori discussione, una serie di questioni sull'effettiva portata dello stesso è ancora oggetto di ampli e vivaci dibattiti, alcuni dei quali trovano inquadramento nel breve saggio in oggetto, che si concentra sul noto ed inflazionato tema della natura e delle caratteristiche intrinseche alla cittadinanza romana che, come pare arguibile, ha attirato a sé l'interesse di numerosi studiosi dei quali, però, non è agevole conoscere i singoli contributi che l'autore non ha ritenuto utile elencare nella mancante rassegna bibliografica. Articolato in tre capitoli, 1) *Cittadinanza, sovranità e status della persona* (11-32), 2) *Cittadinanza ed identità*, (45-68) e 3) *I mutamenti dello status civitatis* (75-114), abbonda di considerazioni a volte *en passant* sul valore della *civitas romana* in un immaginario *continuum* storico-giuridico con le forme di governo di epoca moderna, ma non contemporanea, e con le loro specificità, ereditate forse da quella antenata di Roma, ricerca viepiù innervata sul confronto, non sempre cogente, con le speculazioni in materia politica di filosofi da Hobbes a Kant. Pur tuttavia sembra interessante la premessa alla ricerca che punta l'attenzione sui dirompenti effetti provocati dalla *Constitutio Antoniniana*. La *civitas romana* si consustanzia di due modelli perfettamente amalgamati, convergenti in una parte inclusiva, la sua concessione ed il suo godimento ed in una esclusiva, garanzie costituzionali e difensive di cui solo in pochi beneficiavano. La poliedricità della *civitas romana* accresce la sua attrazione ed acquista maggiore forza dal 212 d.C. con la propagazione della patente di 'romanità' a quasi tutti gli abitanti *imperii*, eccettuati, si sa, gli schiavi manomessi in spregio della legge *Sentia-Norbana*, i cittadini della Cappadocia e i *dediticii*. I primi, infatti, sebbene *cives* liberi, avevano compiuto violazioni in seno allo stringente *ius civile*, i secondi, rozzi ed inculti, non potevano essere pienamente equiparati *iure* a tutti gli altri *cives*, ed, infine, gli ultimi erano coloro i quali si arresero vilmente a Roma, secondo l'antico rituale della *deditio*. Va da sé che l'allargamento parziale della cittadinanza contempla fini e connotati marcatamente utilitaristici e meritocratici, concezione a cui l'autore perviene perlopiù sulla scorta dei lavori del Valditara (*Civis Romanus Sum*, Torino 2018) e del Purpura (*Revisione ed integrazione delle Fontes Iuris Romani Anteiusustiniani. Studi preparatori, I, Leges*, Torino 2012). Dunque la *Constitutio* presupponeva nel suo innovativo progetto forme latenti di *utilitas* pubblica, tanto che chi ne fosse degno, corrispondeva a giudizi valoriali parametrati sugli *antiqui mores* romani. Tra le motivazioni utilitaristiche si ricorda anche secondo Cassio Dione, la volontà di ampliare il novero dei paganti delle imposte di *vic'esima hereditatum* e della *vic'esima libertatis*, ma anche l'aumento dei reclutamenti sembrerebbe corrispondere agli intenti dell'imperatore, alla luce della forte crisi economica e politica attraversata dall'impero nel II e III sec. d.C. È incontestabile che il provvedimento in oggetto comprovi il compimento dell'irrinunciabile ecumenicità verso tutte le propaggini del vastissimo impero romano. L'effetto dirompente e rivoluzionario del progetto di Caracalla è consistito nella coesistenza di diritti consolidati *ab antiquo* e sanzionati da quelle *leges* consuetudinarie e delle singole specificità normative professate

da ciascun popolo, tutelate e salvaguardate dal *ius romanum*. La costituzione di Caracalla in tal senso non appiattiva le differenti vocazioni delle *gentes*, anzi le ricompredeva in un disegno unitario e illimitato, rafforzandole ed incrementandole, fin dove possibile; ne consegue che l'imperatore prendeva soltanto atto di una *conditio* da tempo cristallizzata. Tuttavia l'innovazione del proposito imperitorio risiede anche nella necessità di coniugare cosmopolitismo e localismi, *leges* universali ed usanze epicoriche. Azzecata è la citazione della *pro Balbo* e della *pro Caecina* di Cicerone, in cui l'oratore dà conto della poliedricità della *civitas* romana in base alla quale da un lato essa si contraddistingueva per esclusività e fierezza, non potendo essere cumulata con altre forme di cittadinanze, dall'altro consentiva ai *cives* di rifiutarla per scegliere l'esilio volontario, sì da sfuggire ai rigori della legge che prevedevano nello specifico condanne penali e corporali. La volontaria rinuncia alla cittadinanza si perfezionava solo quando il cittadino venisse accolto in un'altra comunità; accesso ed uscita dallo *status* di *romanitas* erano garantiti proprio dall'inscalfibile esclusivismo, con la conseguenza che la natura della *civitas* non fosse affatto identitaria, ma presupponeva comunque la condivisione di determinati *iura*, come si evince dalle testimonianze della *Tabula Banasitana* del 180 d.C., comprendente tre scritti ufficiali di elargizione della *civitas* ad alcuni abitanti della Mauretania Tingitana. Dal 212 d.C. l'orbe romano diventa una federazione onnicomprensiva di popoli, in cui la *civitas* stessa è collante ineludibile alle esigenze di protezione e garanzie degli abitanti dell'impero. Attribuire dunque la cittadinanza equivaleva a salvaguardare il diritto di libertà, di inviolabilità dei *cives* e del loro soccorso in *actiones* pubbliche, laddove i loro diritti fossero stati violati. Il punto di forza della *Constitutio* risiede nella ricercata disarticolazione dalla soggettività dell'individuo dal momento in cui si esigeva la presenza dello Stato in sua difesa. La costituzione pone le basi per lo sviluppo di una salda ideologia identitaria di appartenenza. Nella lettura delle fonti romane, a volte purtroppo elusa superficialmente dallo studioso, l'estensione dello *status* di *civis* richiedeva il possesso preventivo degli altri *status libertatis*, *civitatis et familiae*. Questo *status* si veste di forte liquidità metamorfica, in quanto mutevole nelle vicende personali di ogni singolo cittadino, come confermato e riscontrato dall'istituto della *capitis deminutio*.

Il secondo capitolo indaga le pretese asimmetrie tra *status civitatis* e *status libertatis et familiae*, nell'attribuzione all'individuo della piena soggettività giuridica. A tal proposito si citano due importanti testimonianze gaiane (*inst. 1, 55 e 1, 93*), in cui il giurista ribadisce un assunto che parrebbe tautologico nel suo scontato contenuto, cioè che la *patria potestas* fosse un diritto proprio dei cittadini romani, attesa la mancanza presso altri popoli di un potere simile a quello esercitato dai *patres*, fin da epoca risalente, sui figli e sui beni materiali all'interno della *domus*. Eppure un rescritto del divo Adriano tiene in conto come alcuni peregrini avessero chiesto ed ottenuto per sé e per i propri figli la cittadinanza romana, sebbene, questa l'innovazione, tale concessione non li rendesse in automatico pieni titolari di *patria potestas* la quale, invece, sarebbe stata concessa da un apposito provvedimento, valutato il reale vantaggio derivato ai figli e non ai padri. Adriano avrebbe espresso una valutazione negativa ormai in pieno II sec. d.C. sul monolite impenetrabile della famiglia romana, in considerazione del fatto che la sua struttura monadica e conchiusa appariva un ostacolo alla realizzazione del disegno universalistico volto a trasformare l'impero in una *domus communis*. Concedere la cit-

tadinanza a stranieri non implicava *de iure* il suo naturale allargamento ad ulteriore garanzia del regime potestativo della famiglia, tale che padri e figli soggiacevano ancora nelle maglie delle potestà originarie in auge presso altri popoli. L'editto adrianeo, che non assesta nessun *vulnus* alla tradizionale famiglia romana, sia chiaro, valuta di volta in volta l'ammissibilità della concessione della *patria potestas* in subordine all'interesse dei figli e non già dei padri; se ne deduce chiaramente che la dazione a stranieri della *civitas* non comportava, a ragion veduta, l'immediata acquisizione di tutte le prerogative di un qualsiasi *civis*. Pertanto, la cittadinanza acquisiva il valore simbolico di ammissione ad una *comunitas* garante di determinati privilegi e *iura*, anche in valutazione dei criteri di *humanitas* e di *benignitas*. In tal modo la *patria potestas* esce rinnovata e rinvigorita dalla compatibilità con ragioni umanitarie. A caratterizzare ulteriormente la specificità e la modernità della cittadinanza romana interviene il concetto di *origo*, ovvero il legame culturale con il luogo di nascita, di crescita, di affermazione e di esercizio di alcuni diritti. Dal II sec. d.C., la *civitas* romana cessa di essere un mero luogo identitario, in quanto essa interessa e coinvolge molteplici aspetti della vita dei *cives*, da quello religioso, sempre più pervasivo, a quello giuridico. La flessibilità di cui ha goduto la cittadinanza romana ha consentito a Roma l'alternanza di momenti di chiusura a fasi di apertura e di estensione, mantenendo inalterati gli usi e i costumi etnico-culturali di cui godeva ciascuna popolazione.

Il terzo capitolo, invece, verte sull'acquisto e sulla perdita della cittadinanza, rilevando come l'impero coniugi e fonda le due componenti solo in apparenza contrastanti di cosmopolitismo e di provincialismo, assicurando la sopravvivenza delle piccole realtà territoriali sulla scorta di una logica includente ed aprendosi alla stretta interdipendenza dei poteri prima autonomi e gestiti da singoli magistrati. L'impero dunque non è solo una nuova forma accentratrice di statualità, bensì un superamento della sovranità stessa, totalità asimmetrica tra potere militare-economico e politico, attraverso la vacuità e la labilità dei classici concetti di confine e limite. In merito ai problemi di acquisizione e di perdita della *civitas*, lo studioso richiama in maniera opportuna alcune orazioni ciceroniane, come la *pro Balbo* (*Balb.* 27) e la *pro Caecina* (*Caec.* 101) in cui l'Arpinate discute le modalità di *ademptio civitatis*, non ottemperando sempre a quella che era la realtà del diritto dell'epoca, ma, con palesi finalità autoreferenziali e personali, ammettendo una sostanziale libertà del *civis* di poter o meno rifiutare lo *status* di *civis* romano. Si sa che la modalità principale di acquisto della cittadinanza era la filiazione legittima; infatti il *patrifamilias* presentava al censore il figlio che veniva così registrato nelle apposite liste. Sono cittadini romani i figli legittimi che assumevano lo *status civitatis* che il padre aveva al momento della loro nascita. I figli illegittimi al contrario prendevano quello della madre. Chi nasceva da un matrimonio tra peregrini e romani, era peregrino. Con un decreto, il senato nel II sec. d.C. incrementò il numero dei *cives*, statuendo che il figlio nato da unione illegittima fra un latino ed una cittadina romana fosse anch'egli *civis romanus*. È altrettanto risaputo che durante l'ultima fase repubblicana Roma accordò interventi legislativi *ad hoc* per concedere sempre più largamente lo *status* di *civis*; in particolare nel 90 a.C. in piena guerra sociale, la *lex Iulia de civitate danda* la estese ai Latini e agli Italici che fossero rimasti neutrali; ancora nell'89 a.C. la *lex Plautia Papiria* la concesse a tutti i Latini ed ai loro alleati italici. Merita attenzione la discussione intavolata da Cicerone circa l'*ademptio civitatis*; ma il dato che rende sottoscrivibile la tesi del Valditara (*Civis*

*Romanus Sum*, Torino 2018, 81-84), sposata anche dall'autore, corrobora il concetto di una cittadinanza fluida in cui l'elemento identitario era ormai superato, anacronistico o forse del tutto assente. Nella *pro Caecina*, orazione in difesa dell'omonimo poeta di Volterra a cui Roma non vuole riconoscere lo *status* di *civis*, Cicerone afferma che la perdita della *civitas* è sempre stata caratterizzata da un atto volontario, tale che *ademptam cuiquam civitatem adimi posse* (*Caec.* 101). Questa posizione, che lascia ovviamente interdetti giuristi e filologi, trova avvaloramento nel fatto che nella *pro Balbo* si ribadisce ancora che nessun *civis* possa essere *invitus* privato della cittadinanza, con l'obiettivo, da parte di Cicerone, di palesare l'illegittimità dei provvedimenti sillani dell'82 a.C., con cui gli abitanti di Arezzo e di Volterra erano stati privati dell'appartenenza legittima a Roma. Come ha giustamente rilevato Venturini (*L'argomentazione giuridica: dalla retorica classica alla moderna argomentazione*, in A. Mariani Marini- F. Procchi, a c. di, *L'argomentazione e il metodo nella difesa*, Pisa 2004, 26), l'attività retorica del difensore non si esauriva semplicemente in una scarna difesa o accusa in senso stretto, ma si ammantava di una feconda forza nomopoietica, proponendo differenti esegezi dei testi legislativi sulla base di una certa 'convenienza'. Proseguendo, occorre altresì rileggere l'apparente entusiasmo con cui i peregrini, nelle fonti, avrebbero accolto l'elargizione dell'agognata cittadinanza romana: antico mitologema, ormai non più resistente alle nuove ricerche in argomento, essere investiti di simile dono non appariva assai appetibile in quanto non assicurava affatto al ricevente alcun privilegio spendibile di fatto in patria. I peregrini preferivano mantenere il loro *status* originario implementandolo con i benefici concreti da esercitare nelle province di appartenenza, tra i quali si ricordano l'esenzione dai dazi doganali, *vacatio militiae*, *ius legationis* ed altre immunità concreteamente utilizzabili dietro la protezione della potenza di Roma. A suffragio di questa tesi si cita il *SC. de Asclepiade Clazomenio sociisque* del 78 a.C., con cui a tre navarchi greci si concessero numerosi privilegi tranne la cittadinanza che evidentemente non era una priorità. Altrettanto degno di considerazione è il dossier di Seleuco di Rhosos, alleato di Ottaviano e Marco Antonio contro il degenere Sesto Pompeo, al quale venne accordato di mantenere la doppia cittadinanza romana e siriana. Divenire così un *civis romanus* equivaleva ad ottenere altri benefici come l'*immunitas* e l'*optio fori*. La conquistata cittadinanza, però, non annullava la precedente, ma la completava, cosicché si poteva continuare ad esercitare i propri diritti nella città di origine. Il neocittadino non si trovava più nella condizione di isolamento dall'*élites* della sua provincia. Tale conclusione, con ogni probabilità, smentisce quanto sostenuto da Cicerone nella *pro Balbo*. Già in età repubblicana dunque conferire lo *status civis* significava ampliare in termini universali i diritti del corpo civico. Non si verificava nessuna sovrapposizione tra i due *status*, poiché la cittadinanza permaneva nella sua unità con l'aggiunta di una speciale immunità fiscale che assicurava al *civis* la patente di *Romanus optimo iure*. È notevole l'ammissione all'*optio fori*, la scelta tra tre diversi collegi giudicanti, competenti di eventuali procedimenti a carico del *civis*, nelle vesti di attore o di convenuto. Infatti la scelta ricadeva tra il tribunale patrio, la magistratura romana in provincia e la corte delle *liberae civitates*, le quali erano pienamente autonome all'interno del loro ordinamento costituzionale, legislativo e giudiziario. La presenza della clausola dell'*optio fori* nel *SC. de Asclepiade* indica che a Roma fin dal I sec. a.C. si sanciva simile concessione, con l'effetto di sganciamento della cittadinanza dall'appartenenza alla *civitas* di cui si era membri.

Se i primi due capitoli contengono speculazioni e riflessioni dal taglio nettamente filosofico piuttosto che giuridico, il terzo ed ultimo, invece, apre ad un ventaglio più nutritivo di fonti. Il dettato e lo stile, a volte difficoltosi e non sempre perspicui, sono caratterizzati da abbondanti refusi<sup>1</sup>.

Andrea Lattocco  
Università di Macerata  
*a.lattocco@unimc.it*

<sup>1</sup> *finalizzata a realizzata* p. 17; *la constitutio non pare affatto estraneo* p. 19; *cittadinanza...appaiono* p. 27; *il chi è diritto proprio* p. 48 n. 11; *appare legittimamente ipotizzare* p. 63; *ciascuni dei quali* p. 69; *inervatosi* p. 79; *Dionisio di Alicarnasso* citato in luogo di *Dione Cassio* p. 85 n. 21; *è stato notato la stranezza* p. 86; *in un simile evenienza* p. 93; *ipsum sibi* in luogo del corretto *ipse sibi* p. 93; *elites* p. 98; *avessere conseguito* p. 98; *la concessione...e il loro estraniamento avrebbe* p. 103; *clausole speciale* p. 108; *e stato individuato* p. 112.

*Martial et l'épigramme satirique. Approches stylistiques et thématiques*, éd. par Daniel VALLAT, 'Spudasmata' 185, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2020, pp. 351.

Si può parlare di 'epigramma satirico' incrociando due generi letterari ben diversi nella coscienza degli antichi sul piano della metrica, della lingua, degli obiettivi, della loro stessa genesi? Se lo chiede Daniel Vallat, curatore del volume, nella Introduction (7-13) che intitola provocatoriamente «*Une épigramme tota nostra?*» giacché in questo 'sottogenere' individua una linea costante nella produzione epigrammatica latina, da Catullo in poi, nella quale al convenzionale *sal* epigrammatico si mescola una specifica nota di aggressività, il *fel* o l'*acerbitas* di marca satirica. E dal momento che gli epigrammisti scoptici greci che conosciamo sono in buona parte posteriori a Catullo, Vallat si chiede se non si possa parlare di un epigramma satirico di nascita latina che, per una volta, avrebbe influenzato la produzione greca. I tredici contributi raccolti nel volume, che riproducono le relazioni di un colloquio tenutosi all'Université Lumière Lyon 2 il 18 e il 19 ottobre 2018, propongono risposte a questa domanda secondo due linee di indagine, relative l'una allo stile e alle tecniche letterarie impiegate da Marziale nei suoi epigrammi satirici, l'altra alle tematiche e ai possibili rapporti con altri generi letterari.

Apri il primo gruppo R. Cortés Tovar, *La función satírica de la ironía en los epigramas de Marcial* (25-46), che a una lunga premessa teorica sulle varie modalità nelle quali si articola l'ironia – e l'autoironia – dell'epigrammista nel rapporto tra chi la esercita, la vittima e il pubblico, e sulla chiave per interpretarla, extra o intratestuale, fa seguire una significativa esemplificazione, osservando in conclusione come nell'epigramma di Marziale l'ironia possa assumere una forma più flessibile che negli altri generi, a volte estendendosi a un intero ciclo di componimenti, per ottenere la stessa efficacia che nella satira. F. Fleck propone per la tipologia di epigrammi da lui presi in esame la denominazione di «*definitionnelles*» perché giocano sulla critica e sulla ridefinizione di un termine adoperato da un personaggio che diviene vittima dell'ironia del poeta: *La satire des propos de l'autre chez Martial: les épigrammes definitionnelles* (47-69). In essi la difformità che Marziale rileva tra la parola e la realtà genera un attacco che può consistere o nel suo rifiuto e nella sostituzione con un termine più adatto, oppure nel ritorcerla sull'altro che ne risulta dequalificato o anche nel forzarne il senso, sempre a danno di chi l'aveva usata. L'esame dei tratti stilistici e degli effetti che si producono in ciascuna di queste tipologie, spesso impiegate in accumulo, dimostra ancora una volta la grande libertà che la forma epigrammatica permetteva al poeta. Proprio alla tecnica della *accumulatio* o *synathroismós* è dedicato il contributo di N. Mindt, *Accumulatio as a satirical tool in Martial's epigrams* (71-102), uno strumento che, per quanto non esclusivamente epigrammatico, accosta l'epigramma alla satira da un lato producendo realismo dall'altro esagerando e mettendo in caricatura la realtà. Più frequente nell'epigramma latino che in quello greco, con precedenti già in Catullo, l'*accumulatio* di parole, clausole e sentenze raggiunge l'apice proprio con Marziale che ne dilata il numero di elementi, spesso per ritardare l'effetto sorpresa. F. Biville (*Les évocations sonores chez Martial. Dit et non-dit, réalisme et artifice*, 103-126) ci invita a «ouvrir les oreilles» (103) per cogliere le numerose manifestazioni del suono che animano i versi di Marziale. Il ricorso frequente al lessico del suono, delle grida, della produzione sonora e della sua ricezione, se ci offre un quadro interessante di

testimonianze di oralità, vere o fittizie che siano, contribuisce anche a disegnare un universo variegato di persone denunciandone difetti e comportamenti condannabili: la parola umana, che perde la sua dignità, ne risulta spesso degradata fino a perdere la sua funzione comunicativa; ad essa subentra la scelta del silenzio (e del lessico relativo). V. Petrucci, *Il grecismo come strumento satirico nel nono libro degli epigrammi di Marziale* (127-147), elabora una triplice griglia per catalogare le qualità descrittive, letterarie e funzionali dei numerosi grecismi che il poeta dissemina nella sua vasta produzione. In particolare, l'indagine di 9, 47 ne testimonia la capacità di servirsi di questo strumento per amplificare la carica satirica e per veicolare significati non immediatamente percepibili dal lettore. La prima sezione del volume si chiude col contributo del suo curatore: D. Vallat, Foedius nil est! *Le comparatif, un outil satirique au service de Martial* (149-179). Oggetto di indagine sono uso e funzione del comparativo negli epigrammi satirici di Marziale, un campo costituito, secondo il conteggio dello stesso V., da 146 componimenti su 1172, più del 12%: i vivaci effetti retorici che produce, le intensificazioni, la posizione studiata all'interno del componimento, la capacità di caratterizzare un personaggio fanno del comparativo uno strumento duttile e di uso assai frequente nella produzione di un poeta che in questa particolarità stilistica rappresenta quasi un *unicum*.

Apre la seconda parte del volume, dedicata ai temi della poesia di Marziale, E. Merli, *Poesia, poeti, poetastri fra omaggio e comicità* (183-200). L'indagine degli epigrammi che trattano di poesia, condotta in particolare sui temi della *recitatio* e dello scambio e del dono di libri, rivela l'atteggiamento disincantato di Marziale rispetto alla società *litterata* dell'età domiziana della quale anch'egli faceva parte: da un lato ne emerge la denuncia del comportamento spesso invadente di cattivi poeti alle pubbliche letture -un atteggiamento che rimanda alla satira oraziana-, dall'altro appare, non senza ironia, come la doppia *facies* del libro, merce nei componimenti scommatici, dono in quelli di omaggio, caratterizzi una complessa realtà sociale e culturale. A.M. Morelli ripercorre a ritroso, a partire dagli epigrammi 8, 59 e 12, 28 di Marziale, il tema dei furti durante i banchetti, presente già nella tradizione giambica, comica ed epigrammatica greca: *Martial et les voleurs au banquet* (ép. 8, 59 et 12, 28): *métamorphoses d'un motif entre iambe et épigramme* (201-221). La decisa condanna sociale che vi si accompagnava si perde però nel poeta latino che, forte dei precedenti catulliani (cc. 12 e 25), si concentra piuttosto sul motivo del furto dei tovaglioli per disegnare il grottesco ambiente del banchetto romano e la meschina società che vi si raccoglieva. Il tema del sesso è spesso presente nel *corpus* poetico di Marziale che lo declina in tutte le sue forme in epigrammi di deciso taglio satirico: É. Wolff, *Le sexe normatif d'après les épigrammes satiriques de Martial* (223-234), ne ripercorre situazioni e attori, non necessariamente reali le prime né definibili i secondi, tracciando una sorta di morale sessuale e offrendo insieme indicazioni sul buon uso del corpo. A. Canobbio ripercorre, a partire dagli epigrammi 6, 64; 10, 3 e 5, l'uso dell'immagine dei cani rabbiosi e pronti a mordere, assimilati a poetastri invidiosi e incuranti nei loro versi del buon nome altrui: *Cani, denti e maledicenza in Marziale: a proposito dei rapporti tra epigramma e satira* (235-256). Marziale, che si tiene ben lontano da loro, la riconverte in una sorta di dichiarazione di poetica ponendo il suo epigramma satirico in un'area di *ridiculum* piuttosto che di attacco personale, secondo una linea che privilegia il modello oraziano a quello catulliano e apprendo di fatto l'epigramma a fruttuose contaminazioni con forme letterarie diverse. Un tema ricorrente

negli epigrammi satirici è quello dei falsi malati che dalla loro simulazione si propongono di ottenere vantaggi. C. Notter, *Ars doloris: vrais et faux malades dans les épigrammes satiriques de Martial* (257-276), sottolinea come Marziale, legandolo a tematiche ricorrenti nella sua poesia, ne faccia lo spunto per denunciare l'ipocrisia di cacciatori di eredità, di nuovi ricchi, di declamatori inopportuni, di clienti in cerca di doni. A. Fusi propone una lettura intratestuale del libro decimo, coagulata intorno al tema del matrimonio e del divorzio: *Eros, matrimonio e divorzio. Un tema satirico (e non) nel libro decimo di Marziale* (277-305). In particolare, il motivo del divorzio, piuttosto raro nella poesia epigrammatica, si lega a quello, che percorre l'intero libro, del desiderio del poeta di allontanarsi da Roma che viene infatti personificata in apertura (10, 2) e in chiusura di libro (10, 103) nelle vesti rispettivamente di promessa sposa e di *domina* elegiaca sul punto ormai di essere abbandonata dopo trent'anni di unione: il campo metaforico del matrimonio e del divorzio offre al poeta la possibilità di tramare l'intero libro di richiami tematici e verbali. Di marca più specificamente ideologica, seppure entro i limiti imposti dal genere letterario, è infine la riflessione di C. Buongiovanni sull'epigramma 10, 10, «una 'satira epigrammatica'» (319) che, attraverso il comportamento di Paolo, un consolare – personaggio fittizio – che si presta agli *officia* tipici di un *cliens*, rappresenta la situazione politicamente e socialmente degradata di Roma sul finire del I secolo d.C.: *L'epigramma 10,10 di Marziale: satira politica, società e interferenze tra generi* (307-324). Anche questo tema, che presenta legami con l'epigramma che precede e con quello che segue, preannuncia il definitivo distacco del poeta da Roma; in più, i rimandi alla terza satira di Giovenale contro il degrado morale dei magistrati, insieme al probabile richiamo alla satira 2,1 di Orazio indirizzata al giureconsulto Trebazio e, prima ancora, a Lucilio, frr. 1024-1025 Marx sui pericoli dell'adulazione, autorizzano a pensare a «una lignée dalle caratteristiche tipicamente romane» (322).

Il volume, che si chiude con un'ampia bibliografia (325-339) e un *index auctorum*, offre più di uno spunto di riflessione non solo su una raccolta poetica che appare sempre più degna di una lettura attenta al suo spessore letterario e alla studiata tecnica che la caratterizza, ma anche su un tipo di poesia che scopre un'inedita e complessa capacità di dialogare con altri e più titolati generi letterari.

Antonella Borgo  
Università di Napoli Federico II  
*borgo@unina.it*

Mario PAGANO, *Cassiodoro e la sua famiglia. Il vivarium. Nuove ricerche storico-archeologiche*, «*Cosentia*» *Quaderni della Soprintendenza ABAP – Cosenza*, Belle Epoque Edizioni, Cosenza 2020, pp. 93.

Il *Quaderno* ripercorre in cinque brevi capitoli – arricchiti da puntuali rimandi all’appendice iconografica conclusiva (pp. 59-88) – le vicende familiari e politico-istituzionali più salienti della vita di *Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator Viator*, presentando al lettore nuovissimi spunti di ricerche archeologiche relative soprattutto alla struttura del *Vivarium* e all’identificazione degli edifici della vasta proprietà della famiglia senatoria; lo studio, chiaro ed efficace, è condotto sempre attraverso il vaglio critico delle fonti letterarie e dei reperti materiali.

Dopo l’introduzione di P. Vincenzo Bertolone S.d.P. (pp. 5-13), che sintetizza lo *status quaestionis* degli studi cassiodorei, la cursoria premessa dell’Autore (pp. 15-16) chiarisce preliminarmente l’auspicio sotto cui nasce la serie di *Quaderni di Studi della Soprintendenza Archeologica, Belle Arti e Paesaggio per le province di Catanzaro, Cosenza e Crotone*: creare «un grande parco archeologico-letterario-naturalistico di portata mondiale, teso a costituire uno dei poli più importanti della Regione Calabria» (p. 15).

Il primo capitolo (*La famiglia, la vita e le opere*, pp. 17-28)<sup>1</sup> inquadra i profili degli antenati più prossimi a Cassiodoro, a partire dal bisnonno (400 ca. – 495 d.C. ca.): stretto collaboratore di Ricimero (450-472 d.C.), governatore di Sicilia prima (473-492 d.C.), della Lucania e del Bruzio dopo (491-493 d.C.), fu insignito di tre *cingula militaria*, che M. Pagano precisa di aver riconosciuto sul sarcofago in marmo proconnesio della cattedrale di Squillace; stando alle prove archeologiche, probabilmente fu in concomitanza dell’incarico di *magister praesentalis utriusque militiae* che, inviato a *Scolacium*, costruì la villa-pretorio sul promontorio Stalettì-Copanello. La figura del nonno (420-453/9 d.C.), al contrario, è eclissata dalle articolate informazioni reperibili sul conto del padre direttamente da due lettere delle *Variae* (I 3-4) e dall’estratto noto come *Ordo generis Cassiodorum*, compendio dell’omonima opera, scritta, secondo M. Pagano, quando Cassiodoro fu nominato patrizio imperiale (dopo la morte del padre, 509 d.C.), «il che costituisce un indizio sicuro del fatto che la questura del grande Cassiodoro è certamente ben anteriore a quanto pensavano sia il Mommsen che il Momigliano e altri, e risale almeno a tale prima data» (p. 22). Tenuto conto degli incarichi politici affidatigli e delle opere composte, le cui cronologie sono scandite sempre in maniera ragionata e mai acritica, la fondazione del *Vivarium*, contrariamente alle opinioni correnti, si collocherebbe meglio intorno al 538-40 d.C., ragion per cui il lungo soggiorno a Costantinopoli a seguito di Vitige resterebbe «senza prove concrete» (p. 26).

Centrale nel secondo capitolo (*Il monastero Vivariense seu Castellense*, pp. 29-35), invece, è l’identificazione dei resti di alcuni edifici sacri, a partire da fonti iconografiche e documentarie; le miniature del codice di Bamberga delle *Institutiones* (assemblato forse a Montecassino nell’VIII secolo) riportano, oltre la chiesa di S. Martino, anche quella

<sup>1</sup> Complementare a questo primo capitolo è il quarto (*Stemma riassuntivo della famiglia di Cassiodoro*, pp. 47-49), che propone una sintetica cronologia degli incarichi politici rivestiti dai membri dell’illustre famiglia senatoria.

dedicata a S. Gennaro, la cui denominazione – da sempre esclusa – può ritenersi esatta e anzi attribuirsi al progetto originario di Cassiodoro, che nella strutturazione del monastero di Squillace avrebbe riprodotto la visione del Paradiso avuta da Paolino da Nola. Per quanto riguarda, invece, la chiesa di S. Ilario, collocata, nelle raffigurazioni più recenti, alla confluenza di due fiumi (probabilmente l'Alessi e il Ghettarello), viene evidenziata l'importanza di una nuova cognizione di scavo lungo l'area dell'attuale edificio di S. Maria del Ponte, tesa ad identificare la sua più antica fase archeologica; in conclusione, l'Autore del *Quaderno* – sempre sulla base di una ricca documentazione – non identifica più S. Ilario con il vescovo di Poitiers, bensì con il Santo di Galatea, originario dell'Aretino<sup>2</sup>.

Nel terzo capitolo (*I miei recenti studi*, pp. 37-46), la cospicua serie di bolli RCM<sup>3</sup> (generalmente datati al II secolo d.C., ma più verosimilmente assimilabili al monogramma delle monete coniate dall'imperatore Libio Severo) rinvenuta dagli scavi di *Scolacium* e dai luoghi del territorio circostante, unitamente all'identificazione di un secondo e ben evidente terremoto sussultorio altomedievale e alla supposta ultima riattivazione del *castellum aquae* tardo-antico, induce a considerare la prima fase del complesso scavato di S. Martino anteriore alla fondazione del monastero di Cassiodoro e perciò databile alla fine della prima metà del V secolo d.C. (epoca in cui, tra l'altro, l'architettura della *trichora* risulta frequentemente impiegata). A ben vedere, poi, la mancanza dallo scavo della Chiesa di S. Martino di reperti posteriori al IX secolo induce il Soprintendente a considerare che possa trattarsi proprio della chiesa di S. Gennaro, ipotizzando che «distrutta dal rovinoso terremoto di fine VI – inizi VII secolo d.C. [...] il culto di S. Martino fosse stato trasferito in questa chiesa minore». Un'altra cognizione, questa volta alla sorgente detta Fontana di Cassiodoro (presso il Casino Pepe), grazie al rinvenimento di un mascherone antico in marmo pario, fa seriamente pensare che la villa tardo-antica sul promontorio di Copanello sia stata costruita dal bisnonno di Cassiodoro, trasferitosi a *Scolacium* nella metà del V secolo, e la cui effettiva articolazione resta un obiettivo importante del cosiddetto progetto Cassiodoro. L'altra copiosa presenza dei bolli RCM è verificabile nelle murature delle navate di S. Maria di Roccella, la cui fase normanna parrebbe innestarsi su un edificio precedente (l'intuizione è condivisa anche dall'archeologo medievista E. Donato), forse la cattedrale ariana di *Scolacium*, che a sua volta verrebbe a costituire «la prima testimonianza archeologica in Italia di un episcopato ariano». In sintesi – conclude l'Autore – la notevole presenza di bolli RCM lascia presupporre nel territorio di *Scolacium* la deduzione di milizie collegate indubbiamente al generale *Flavius Ricimerus* e forse organizzate proprio dal bisnonno di Cassiodoro, all'epoca delle campagne contro i Vandali.

Il *Quaderno* si chiude con un'ampia e articolata dichiarazione degli intenti e degli obiettivi del cosiddetto «progetto Cassiodoro», firmata da S. Morsiani e M. Pagano: rin-

<sup>2</sup> Tale identificazione sposterebbe la data di morte di Cassiodoro «almeno alcuni anni dopo il 558 d.C., anno della morte del Santo monaco e della costruzione [...] della grande chiesa a tre ordini di colonne marmoree in suo onore, la cui rappresentazione è presente solo in due codici più tardi delle *Institutiones*» (p. 28).

<sup>3</sup> La sigla è agevolmente sciolta in *Ricim(eri)*.

tracciare tutte le evidenze riconducibili alla permanenza della famiglia degli *Aurelii* lungo il territorio compreso tra i comuni di Stalettì, Squillace e Borgia; individuare precisamente i resti della chiesa di S. Ilario; ricercare le «strutture di pertinenza del *Vivarium*» (p. 52), con particolare attenzione per le peschiere, citate dallo stesso Cassiodoro in un passo delle *Variae*, che M. Pagano studia attentamente (p. 42); un'altra area stimolante per la ricerca archeologica potrebbe essere certamente il promontorio di Santa Maria del Mare, insieme alla investigazione della tomba di Cassiodoro.

Ambrogio Di Flumeri  
Napoli  
*ambrogio.diflumeri@hotmail.it*

*Storia del teatro latino*, a cura di Gianna PETRONE, Carocci editore, Roma 2020, pp. 406.

Miscellanea di tredici studi sulla storia del teatro latino, corroborato da molteplici riscontri di fonti antiche, il manuale, destinato a studenti universitari, ma anche a specialisti del settore, si inserisce nell'alveo di altri trattati precedenti, con una bibliografia ricca e aggiornata: 1) *Il teatro a Roma*, di Salvatore Monda (pp. 21-59); 2) *Il teatro tragico nella Roma repubblicana*, di Rita Degl'Innocenti Pierini (pp. 69-99); 3) *La commedia d'argomento greco: la tradizione e il suo epilogo*, di Gianna Petrone (pp. 101-107); 4) *Plauto*, di Gianna Petrone (pp. 111-140); 5) *Le commedie plautine*, di Gianna Petrone (pp. 149-196); 6) *Cecilio Stazio*, di Maurizio Massimo Bianco (pp. 197-205); 7) *Terenzio*, di Maurizio Massimo Bianco (pp. 209-238); 8) *La fabula togata*, di Maurizio Massimo Bianco (pp. 245-253); 9) *La fabula Atellana*, di Salvatore Monda (pp. 255-261); 10) *Mimo e pantomimo a Roma*, di Bernhard Zimmermann (pp. 269-278); 11) *Il teatro di Seneca*, di Alfredo Casamento (pp. 281-310); 12) *Le tragedie del corpus senecano*, di Alfredo Casamento (pp. 317-337) e 13) *La fortuna* (pp. 339-372) di E. Rossi Linganti.

Il Monda concentra l'attenzione sulle remote origini della produzione scenica latina che risalirebbe anteriormente alla canonica data del 240 a.C., quando Livio Andronico realizzò la prima *fabula* con cui si vuole far iniziare la letteratura latina. Partendo da una perspicua analisi di Livio e di Valerio Massimo, infatti, lo studioso smonta l'errata interpretazione della *iunctura impletas modis saturas* che farebbe riferimento a forme varie e miscellanee, realizzate in versi grossolani ed improvvisati, modulati sul suono della tibia, e non ad alternative e poco credibili varianti in versi di un genere teatrale a cavallo tra i fescennini e la commedia stessa. Nonostante la famosa testimonianza di Evanzio il quale sosteneva che *quod primus Lucilius novo conscripsit modo, ut poesin inde fecisset, id est unius carminis plurimos libros*, attestando l'esistenza di una satura drammatica antecedente a quella di Lucilio, è chiaro come questa osservazione sia originata da un manifesto frain-tendimento, in quanto è poco credibile che Lucilio, o prima ancora Ennio, abbia trasformato la satira teatrale nel genere poetico più noto. Secondo quanto testimoniato da Livio, i *ludi scaenici* iniziarono nel 364 a.C., in occasione di una epidemia, con finalità espiatorie per placare l'ira degli Dei. La trasformazione da rappresentazione occasionale a performance teatrale fu lenta e graduale, dapprima la *iuventus* romana si sarebbe esibita in motti e battute salaci, abbandonandosi ad una consistente gestualità mimica, per rendere ancora più verisimile la scena, e poi attori professionisti di origine etrusca avrebbero iniziato spettacoli più complessi e strutturati, introducendo musica e canti. Ancora interessanti sono le notizie circa la struttura dei teatri a Roma, prima in pietra, almeno sino al 55 a.C., poiché la legge romana vietava l'erezione di strutture in muratura nel rispetto della tradizionale costruzione provvisoria che avvenivano nei periodi di festa, in prossimità di luoghi di culto. È noto che il primo teatro stabile risale a Pompeo nel 55, secondo Plinio Seniore (36, 114) e Plutarco (*Pomp.* 42); il triumviro per aggirare la legge, inserì la costruzione del suo teatro all'interno di un complesso edilizio, dotato ad un'estremità di un quadriportico ed alla parte opposta di una cavea, in apparenza fungente da scalinata circolare per facilitare l'accesso al tempio di Venere, posto più in alto; al centro sorgeva la *scaenae frons* davanti al quale era collocato il proscenio. Nel 50 si attesta il teatro di Marcello; le rappresentazioni erano fissate di norma in occasione di feste e celebrazioni

sacre. Gli attori si esibivano però più frequentemente durante l'intero anno, ingaggiati magari in feste private in cui potevano esibirsi senza la presenza della complessa struttura teatrale, ma affidandosi a scene improvvise come quelle del mimo e dell'atellana. Gli attori, rigorosamente uomini, tranne nel mimo in cui recitavano anche le donne, indossavano maschere espressive che comportavano naturalmente il predominio della gestualità corporea e della voce, mentre la mimica facciale era riservata soltanto agli attori del mimo. Gli *istriones* recitavano e cantavano, sebbene fosse prevista anche la tipologia del recitativo, recita con sottofondo musicale che doveva risultare quasi come una declamazione ritmica piuttosto che come una conversazione.

M. M. Bianco interviene nel tracciare un breve, ma puntuale profilo sulla nascita e sull'affermazione della *fabula togata* che si sviluppa e coesiste con il modello greco della *palliata*, senza però mai sostituirlo; infatti siamo a conoscenza che rappresentazioni di *palliate* continuaron almeno per tutta l'età della repubblica. Più che come risposta nazionalistica alle rappresentazioni greche, la *togata* affronta il difficile problema di dover concretamente ridicolizzare figure del mondo romano. Solo con la *togata*, secondo Orazio (*ars*, 285-288) i romani cominciarono appunto a celebrare *domestica facta*; anche grazie all'uso epicorico dell'onomastica, il cono d'attenzione è tutto proiettato sulla vita e sul linguaggio romano. La *togata*, abdicando al *ritus graecus*, doveva rappresentare la tangibile, corporea e nostrana realtà italica. Lo studioso, però, a buon diritto pone la *togata* sullo stesso piano del suo precedente greco, con cui si interrelano evidenti punti in comune, come lo stesso spazio scenico usato per le rappresentazioni di entrambe, i medesimi espedienti drammatici, forniti dai servi che gabbano gli anziani in preda a senescenti rinverdimenti sessuali, inganni e doppi giochi, ancora i cospicui riferimenti a banchetti e travestimenti. Anche la *togata* utilizza, tra l'altro, una sezione prologica, come si desume da un frammento dei *Campitalia* di Afranio in cui la rappresentazione è assai consimile a quella delle commedie di Plauto e di Terenzio. A ciò si aggiungono i giochi metateatrali che rinviano all'esperienza della *palliata*, come si osserva nel *Simulans* di Afranio. Convergente con il lessico della *palliata*, le soluzioni linguistiche della *togata* si esemplificano sull'uso della *cumulatio* e su scelte arcaizzanti. Da Donato si apprende che nella *togata* i servi non potevano essere più astuti dei loro padroni, in ossequio al rispetto delle gerarchie sociali romane. Nella *togata* trovano spazio gli umili, i provinciali, gli artigiani, i lavandai e i parrucchieri che danno vita a gustose scene e quadri di vita domestica. Ancora il Monda si occupa dell'origine e dell'evoluzione della fabula *Atellana*. Muovendo dal notissimo verso plautino dell'*Asinaria Demophilus scripsit, Maccus vortit barbare* (11) che, oltre alla controversa e dibattuta questione sul nome dell'autore, si presta anche alla considerazione certa del fatto che a Roma fin dal III a.C. fosse esistito il genere dell'*Atellana*, contraddistinta dall'uso di maschere fisse, tra cui proprio quella di Macco. Dunque all'epoca di Plauto, il pubblico conosceva bene l'*Atellana* di cui teneva a mente i personaggi, che probabilmente nacque in territorio osco in età preromana, forse in contesto campano, secondo Val. Max. (2, 4, 4), Diomede (*GL* I 489, 32), Terenziano Mauro (*GL* VI 396, 2394-2397) ed Evanizio (fab. 4, 1). Il nome stesso potrebbe risalire alla città originaria o alla particolare frequenza delle rappresentazioni tenute in quel luogo. La tipologia dell'*Atellana* dimostra che sia esistita una fase romana a metà tra quella autoriale e dotta di epoca sillana di cui disponiamo di un buon numero di frammenti. Credibilmente l'A. sostiene che le *Atellane* fossero rappresentate a Roma nella loro lingua originale, e che

solo in seguito la svolta sia consistita nell'adozione del latino, come sembrerebbe dalle tracce di lingua italica nei frammenti di Pomponio e di Novio. Con la commedia l'*Atellana* aveva in comune il contesto di rappresentazione basso e popolare, le maschere, i ruoli dei personaggi e le ambientazioni. Tuttavia l'*Atellana* romana, almeno sino all'età augustea, non soppiantò quella osca, la quale continuò il suo sviluppo parallelo ed autonomo. L'*Atellana* inizialmente ricopriva un ruolo esodiario, a cui assistevano gli spettatori dopo la ricezione di spettacoli tragici. Livio (7, 2) conferma il carattere di *exodium* rivelato dall'*Atellana*: *exodia* combinati e fusi insieme alle *Atellane* fino all'identificazione nella medesima destinazione scenica. Peculiare dell'*Atellana* dunque era l'uso di maschere fisse così da rendere edotto il pubblico sugli sviluppi successivi della scena, di cui si riusciva a prevedere con facilità gli esiti. Rappresentazione bassa e popolare, essa si fonda sulla soddisfazione primitiva dei piaceri corporali ed istintivi come la sessualità ed il cibo, la cui mancanza o astinenza rende i personaggi incapaci di moderare i propri impulsi. Appurata la mancanza di continuità con la farsa osca, nell'*Atellana* autori come Pomponio e Novio hanno infuso linfa al genere che stava subendo un periodo di declino, finché Memmio, tra l'età di Augusto e quella di Nerone, non l'ha riportata in auge, sebbene sia improbabile che l'*Atellana* fosse del tutto scomparsa dal teatro romano. Anche in questa fase, definita dallo studioso 'autoriale' permangono le stesse scene tipiche, lo stesso contesto ed i medesimi ruoli, tanto che questo genere incontrò il favore ed il fervore degli studi a Roma: da Frontone sappiamo che Marco Aurelio e Lucio Vero leggevano e commentavano i versi di Pomponio e di Novio (M. Aur. Caes. *epist. ad Front.* 29, 3), ma anche i grammatici ed i lessicografici, come Diomede e Nonio Marcello dimostrarono un interesse profondo per la tradizione versificatoria più bassa e rozza. Probabilmente i due autori seppero accostare l'*Atellana* alle situazioni sceniche e tematiche drammatiche della commedia nuova greca, oltre che della palliata e della togata. In questa seconda fase, pare che l'*Atellana* sia maturata anche nella struttura interna, acquisendo una forma metrica fissa ed evoluta, trasformandosi in una sorta di commedia più breve in cui erano sempre adottate le tipiche scenette di battute e di alterchi della fase osca.

Lo Zimmerman apre un importante cono d'attenzione sulle forme e sulle caratteristiche del teatro latino, tradizionalmente escluse dal canone letterario lato ed elevato, ma che, tuttavia, ebbero vita feconda e propagarono la loro esistenza fino al medioevo latino. Il mimo, genere piuttosto basso e popolare, nacque in Sicilia nel V secolo con Sofrone e Senarco, ottenendo da subito una forte componente di letterarizzazione della vita quotidiana con brevi e salaci scenette interpretate da contadini e medici stranieri che parlavano una lingua volutamente incomprensibile. Affiancato e relazionato alla commedia aristofanea, il mimo godeva di una buona dose di volgarità e di irriferenza scatologica. Il filone del mimo divenne *humus* per i mimiami di Eroda e gli idilli di Teocrito, ripulito sicuramente dall'eccessiva patina popolare e rozza. Nella prassi teatrale pare che siano esistiti due generi di mimo, quello improvvisato, scherzoso e comico, e quello più impegnato e riflessivo. La nascita del mimo a Roma si data al 173 a.C., allorquando fu inserito nella programmazione dei ludi *scaenici florales* in onore della dea Flora. Di norma essi seguivano e concludevano gli agoni tragici per costituire quella nota atmosfera serena, pacificata e conciliante, oppure, sotto forma di intermezzi comici, per sospendere i singoli atti delle tragedie inscenate. In comune con la commedia attica, il mimo condivide anche la derisione *ad personam* di personaggi viventi e conosciuti: un passo della *Rhetorica ad*

*Herennium* (1, 24) attesta espressamente che nel repertorio del mimo di età repubblicana fosse contenuto l'attacco personale. L'A. descrive le caratteristiche della messa in scena del mimo, in parte differenti da quelle della tragedia, ad iniziare dai calzari indossati, i *planipes*, e non gli alti coturni degli attori tragici. La rappresentazione si consumava davanti al *siparium*, un tendone di scena diviso in due attraverso il quale gli attori entravano ed uscivano. Gli interpreti erano quattro: *actores primarum, secundarum, tertiarum e quartarum*, di cui i primi due impersonavano i ruoli di protagonista e antagonista, gli altri quelli dei parassiti. Segno distintivo del mimo era la recitazione degli attori senza maschera, che attuavano un espressionismo parossistico, adatto alle circostanze dei contenuti tanto vari quanto prevedibili. Alle donne era concessa la scena, tanto che ad ogni intermezzo esse eseguivano la *nudatio mimarum*. Gli spettacoli duravano circa un'ora, con improvvisazioni, contenuti improbabili, arricchiti dall'alternanza di musica e danza. Accanto al mimo, durante la prima fase imperiale, Roma conobbe la diffusione del pantomimo, a partire dal 22 a.C., introdotto da Pilade di Cilicia e da Batillo. Nel pantomimo, precursore dell'odierno balletto e del teatro di danza, l'attore con la maschera inscenava una storia declamata da un coro con l'accompagnamento musicale attraverso l'espressività del corpo, impersonando anche ruoli femminili. Secondo Zimmermann, il pantomimo sarebbe nato dall'emancipazione di parole, musica e danza che in origine costituivano un'unità indissolubile all'interno del dramma e della poesia lirico-corale.

Andrea Lattocco  
Università di Macerata  
*a.lattocco@unimc.it*

Luigi SANDIROCCO, *La famiglia e il diritto alla discendenza. Aspetti giuridici e interpretativi in Roma antica*, Aracne editrice, Roma 2020, pp. 93.

Composto da due capitoli, (*Il nucleo familiare* e *La perpetuazione della stirpe*), strettamente correlati e dipendenti, ricompresi in otto paragrafi, il breve ed acuto saggio, supportato da riscontri giuridici e documentari, rivisita le acquisizioni in apparenza ormai consolidate sulla famiglia romana, argomento che ha da sempre interessato e suggestiato la romanistica, occasione di studi e confronti. Le diretrici del contributo vertono su due aspetti: origine e struttura della famiglia, discendenza e aborto dall'altra. L'importanza della *familia* nell'esperienza giuridica romana non ha pari, nella storia, con altre entità politiche e sociali, in vista dei riflessi diretti e delle conseguenze declinabili sotto più aspetti e in svariati ambiti in cui si esplica la *vis familiae*. Emanazione, sviluppo e radicamento delle più risalenti *gentes* patrizie le quali affondavano nel mito la loro genesi, la *familia* determina la crescita e la grandezza *in primis* di Roma, ipostasi e *speculum* di una società gerarchicamente organizzata, verticistica e maschilista, monogamica ed esogamica, sopravvive anche alla consunzione della *pars occidentis* dell'impero, mostrando la persistente capacità di adattamento e di amalgamazione con i mutevoli scenari politici che dal 753 a.C. in poi hanno condizionato l'evoluzione storica e giuridica di Roma stessa.

Sin dalle prime pagine l'A. decostruisce l'ideale astorico di una *familia* monolitica e monadica, compatta e perfetta, aliena da qualsiasi accadimento e scossa sociale. Invece, proprio il saper mutare con duttilità ed il flettersi a cicli storici le hanno assicurato imperitura vita. Fondata all'interno sulla riproduzione della rigida suddivisione politica dei ruoli e sulla ripartizione della ricchezza collettiva in una impalcatura timocratica come era quella romana, la *familia* conferisce ogni potere di azione, *iure ac natura*, al *paterfamilias*, legittimato ed investito da Romolo di larghissima discrezionalità nell'esercizio delle sue prerogative: dal *ius exponendi* al *ius vitae necisque*, dal *ius noxae dandi* alla *dotis gaestio*, sino al dominio assoluto sui componenti animati (moglie, figlio, figlia, servi, *clientes*), inanimati e chi per *adrogatio* entrasse nel suo nucleo. I figli, una volta adulti, *sui iuris* ed emancipati *ad libitum patris*, dovevano a loro volta riprodurre la medesima struttura sociale e giuridica, dando vita ad altrettante *familiae*. La moglie, invece, in posizione di assoluta subordinazione e sottomissione all'egida maschile, transitava dal ruolo di figlia a quello di *mulier*, sempre, però, relegata ad una sfera d'esercizio di diritti molto limitata, come la cura della famiglia stessa e le note occupazioni che si confanno alla sua *debilitas et infirmitas animi*, seppure le appartenesse il compito di generazione e propagazione della stirpe, unico mezzo con cui la *familia* poteva assicurarsi immortalità e vita. Se finora gli unici due ambiti di ricerca che hanno interessato l'affare famiglia riguardavano il nucleo primigenio dello Stato e dall'altro lato le implicazioni economiche di una *societas coesa e salda*, l'A. con originalità rilegge ed amplia quanto già espresso da un recente studio di Casavola-Annunziata-Lucrezi (*Isola sacra. Alle origini del diritto*, in Idd., *Isola sacra. Alle origini della famiglia*, Napoli 2013), secondo cui la *familia* andrebbe irrelata con la componente di *sacertas* e di *religio* che permea *ab antiquo* ogni aspetto della vita romana, dai magistrati che giuravano prima di assumere la carica, al culto domestico di Lari e Penati, *trait d'union* tra comparto pubblico e privato, tra Stato e famiglia. Il rapporto riconosciuto dall'A. dunque è di sostanziale e stretta contiguità ed osmosi tra

le due sfere, compenetrate ed accomunate sicuramente dalla perpetuazione del ricordo degli avi per mezzo delle maschere e delle *laudationes funebres*. La definizione di ‘isola sacra’, coniata dagli studiosi, prospetta in sé l’immagine di una realtà inattaccabile ed insondabile, protetta dalle sue logiche interne di gestione e di indivisibilità del potere. Il culto delle immagini dei defunti unisce e rinsalda il mondo dei viventi con quello dei trapassati, conferendo alla *familia* il crisma di sacralità, intangibilità e di rapporto sociale, di cui sono depositari esclusivi gli stessi membri maschili, in subordine al *pater*. Linea di comunione e di finimità tra vivi e morti, il *paterfamilias* trae da essa, invece, quella dinamicità che la contraddistingue fin dalle origini. All’interno di questa visione, aperta alla realtà attraverso la commemorazione dei defunti, più di quanto si pensasse, la donna occupa una posizione di netto svantaggio e di ineguagliabile inferiorità, consegnata alla *manus maritalis* e soggiacente al dogma giuridico del *consenus*, ella, contrapposta alla *mulier scaenica*, è di proprietà del solo marito. In ciò si palesa la dipendenza dello Stato dalla *familia*, nella riproduzione pedissequa e fedele del rapporto asimmetrico di controllo e di vigilanza che il primo afferma con le *leges* nei confronti dei *cives*, così come il *pater* agisce nei riguardi della donna e non solo. Simile struttura piramidale, stretta ed autoprotettiva, trova la sua forza nella riproduzione dell’ordine religioso-sacrale congenito, correlato al concetto di *familia*. La donna determina l’adempimento al suo *officium* precipuo attraverso la gravidanza, ricca di conseguenze sociali e giuridiche: garantire perpetuazione alla stirpe, donare un nuovo cittadino all’Urbe, educato all’osservazione del *mos maiorum* e, infine, aspetto ancora più appariscente, non privare il marito di una discendenza legittima che a sua volta assicurasse anche un altrettanto corretto e rituale passaggio patrimoniale. Se dunque la gravidanza contemplava il ruolo a cui la donna era vocata e consentiva al *pater* la perpetuazione del suo *sanguen*, era viepiù necessario controllare rigorosamente che il nascituro fosse effettivamente del *pater*, al di là di ogni dubbio. Da qui scaturisce la stretta ed asfissiante sorveglianza domestica sulla *mulier*. La rilassatezza dei costumi e l’acquisizione di uno stile di vita troppo aperto e ricettivo delle istanze elleneggianti compromettevano il controllo esercitato sulla donna, non lasciando sufficiente margine di assoluta legittimità della prole. In tale direzione, meretricio, lenocinio e adulterio erano *crimina* da perseguire con comprovata e resoluta veemenza sì da allontanare lo spettro della nascita di un bastardo usurpatore degli *iura paterni*. Direttamente proporzionale a questo timore era pertanto la persecuzione dell’aborto, pratica esercitata trasversalmente in tutti gli stati della società. Dalla preoccupazione dello *status salutis* della gestante all’insorgere di una specifica normazione giuridica, l’aborto volontario non era tollerato per tutte le implicazioni già menzionate. Una gravidanza interrotta, infatti, avrebbe nocito anche alla struttura statale defraudata di un futuro *miles*. Fin dall’epoca arcaica sono stati esperiti mezzi contrastivi per combattere un fenomeno praticato con conseguenze su più fronti. Altro aspetto approfondito dal pandettista concerne l’identità del nascituro, *portio viscerum*, *pars viscerum matris*, *partus* e *conceptus*, il cui eventuale ruolo sociale ricoperto e la cui mancata nascita sono stati oggetto di discussione da parte di abbondante letteratura in materia. La novità apportata dallo studioso poggia sui risvolti economici e giuridici sottesi e conseguenti all’aborto, per lo Stato e per il *pater*, due realtà, come visto, le cui aspettative erano uniformabili e sovrapponibili. Al fine di salvaguardare la discendenza, l’*integritas familiae* ed il diritto dell’Urbe ad un *civis*, Romolo, riportato da Plutarco (Plut. *Rom.* 22, 3), avrebbe individuato in capo alla donna una responsabilità

attiva, come tale meritevole di sanzione, qualora lei avesse abbandonato il marito il quale, a sua volta, non poteva estrometterla dalla *domus* senza un motivo che rientrasse nella sottrazione delle chiavi della dispensa o nell'avvelenamento dei figli con sostanze *ad hoc*. L'eloquente passo plutarcheo concentra l'attenzione sulle pratiche abortive esperite in età risalente, ingestione di erbe ed assunzione di pozioni per interrompere bruscamente la gravidanza. Dunque in età regia ricorrere all'aborto equivaleva ad una condotta detestabile ed avversata: allontanamento e ripudio della donna e suo annullamento come soggetto di diritto. La *ratio legis* era di custodire l'unità e la continuazione della specie. Come sottolinea l'A., il fatto che la testimonianza di Plutarco non incontri fino alla media repubblica nessuna ulteriore rivisitazione né rilettura è sintomatico della generale tolleranza di un fenomeno perseguitabile. Infatti ciò che accadeva all'interno delle mura domestiche permaneva di stretta pertinenza del *pater* che interveniva nella ristabilizzazione dell'*ordo* in caso di manifesta infrazione. Solo in pieno II sec. d.C. il giurista Marcello (*Dig.* 28, 11, 8, 2) riporta una legge regia in cui si faceva espresso divieto di seppellire il corpo della madre con il feto, prima che quest'ultimo non fosse stato estratto, per evitare che la speranza *animantis* fosse pregiudicata irrimediabilmente. La *iunctura spes animantis* ha ingenerato numerose interpretazioni riportate puntualmente dall'A. il quale non manca di fornire la propria, aderente al dettato normativo escortato dal giurista: si esclude che essa possa in qualche modo confermare una tutela dei diritti del concepito alla vita fin dall'età regia, mentre si propone convintamente che all'atto dell'inumazione della *mater* deceduta bisognava estrarre il *partus* per evitare ogni contaminazione che potesse pregiudicare il viaggio negli inferi della madre stessa. La finalità dunque dell'estrazione è tutta religiosa e sacrale. Fino alla fine della repubblica sarebbe ancora anacronistico scindere e riconoscere una qualsivoglia identità soggettiva al nascituro rispetto al corpo della genitrice. Le pratiche abortive ostacolano la continuazione della famiglia, distruggendo per il nascituro la possibilità ed il diritto di godere degli *iura* in capo al singolo e per il *pater* la trasmissione dell'intero patrimonio, oltre che delle prerogative connesse alla funzione di *dominus domus*. Ad ulteriore puntello dell'assunto proposto dal romanista, si cita *ad hoc* un passo della nota *pro Cluentio* (11, 32) in cui si elencano in generale innanzitutto i vantaggi lesi dall'aborto: diritti materiali tra cui la speranza di avere un erede da parte del *pater*, la perpetuazione della stirpe e la trasmissione del patrimonio. La donna che ricorre all'aborto dietro compenso proveniente dai parenti, appunto per inibire una successione già predisposta, viene condannata a morte nei pressi di Mileto, pena appropriata anche al *crimen* consumato da Oppianico, sentina di ogni male. Il riferimento evocato dall'inserto ciceroniano infatti è alla vicenda di Auria che, gravida, uccise il feto con una mistura velenosa per colpire il figlio del fratello che la stessa portava in grembo. Non a caso l'orazione in questione ruota attorno ad un testamento conteso ed alterato. Discorso ricco di teatrali colpi di scena ed inattese rivelazioni, la *pro Cluentio* appare una lunga requisitoria contro le nefandezze di Oppianico che, sposato per sei volte e pluriomicida, sceglie le vittime nell'alveo della famiglia per incamerarne i beni. Uccide infatti la moglie Cluenzia, la cognata Auria col figlio di cui era incinta, il fratello, la suocera Dinea e il cognato M. Aurio.

Soltanto nel III sec. d.C., in età severiana, si trovano le prime tracce della persecuzione e punizione dell'aborto, soprattutto contro chi avesse in qualche modo agevolato o favorito l'interruzione della gravidanza con la somministrazione di pozioni ed intrugli velenosi

che avrebbero potuto cagionare la morte della gestante, configurando così il reato di omicidio. Ulpiano in merito correla la mancata nascita estranea alla volontà della madre con la *lex Aquilia* che nel 286 a.C. disciplinava e sanzionava il danno ingiusto. Indipendentemente dalla volontà della donna, la mancata nascita per eventi traumatici doveva essere risarcita come accadeva per il *membrum fractum*. Appunto con i diarchi M. Aurelio ed A. Pio inizia la pratica inquisitoria che avrebbe accertato se la donna avesse perso il figlio contro il volere suo e la consapevolezza del marito. Il *rescriptum imperatorum* infatti elenca con minuziosità le operazioni necessarie ad acclarare se la *mulier* fosse incinta: casa in cui effettuare la visita ispettiva, ostetriche che dovevano procedervi ed un custode che eventualmente avesse impedito alla donna di interrompere il parto. Ancora, la donna poteva essere interrogata dal pretore sul suo reale stato e se si rifiutava di sottoporsi all'interrogatorio, era colpita solo da pena pecuniaria. Insieme al *rescriptum* che proteggeva il nascituro per tutelare, però, i diritti paterni, il *S. C. Planciano*, in ambito differente, difendeva e tutelava la madre con il figlio che richiedeva per sé il sostentamento economico. Tuttavia è chiaro che dall'analisi circoscritta offerta dall'A. emergono i reali scopi prefissati dal *rescriptum*: limitare e colpire le pratiche abortive che depauperavano il corpo civile, sociale e militare di Roma in un momento storico molto delicato e compromesso dalle continue frizioni di barbari sul *limes* del nord, contrastare lo svilimento delle aspettative del padre e garantire il trasferimento dei beni ereditari. Chi avesse procurato l'aborto era allontanato dalla compagine sociale, *ad metalla* o relegato in un'isola: colpevole non è la gestante, ma solo chi esaudisce le sue richieste, mettendone a repentaglio la vita. Erano ricomprese nella condanna anche motivazioni di alto profilo etico, morale e religioso che non potevano scindersi dalla *probrosa* condotta del reo. Anche Severo e Caracalla intervengono punendo la donna che con l'aborto negava la discendenza al *pater*; colpita da sanzioni penali afflittive più miti della morte comminata dalla *lex de sicariis et veneficis*, ella soggiaceva alla *relegatio ad insulam*. Si sancisce l'ormai avvenuto transito da sfera privata ad ambito pubblico della persecuzione dell'aborto, fermo restando che la particolare gravità del gesto constava ancora nell'aver compromesso le prerogative giuridiche del *paterfamilias*. Dalla repubblica all'impero si tutelano il *pater* e lo Stato che non poteva perdere un elemento. Se, come è vero, con la progressiva penetrazione del cristianesimo, la vita era perseguita in quanto tale, prescindendo dai danni 'collaterali' apportati da una mancata nascita, non ci sono prove né riscontri che il legislatore sanzionasse anche l'aborto di una prostituta o di una donna nubile, il cui gesto, pur biasimevole ed esecrabile, non avrebbe di fatto leso alcun diritto, proprio in difetto di tutti gli elementi caratterizzanti la 'classica' *familia* romana.

Il credibile e ben organizzato spaccato giuridico del trattamento evolutivo e sanzionatorio dell'aborto, dalla monarchia al tardo impero, getta luce su una realtà fenomenica non accessibile *sic et simpliciter*, compromessa da una sostanziale penuria di fonti disponibili, difficoltà che rendono la conoscenza della monografia utile alla perimetrazione di un reato dai contorni sfumati.

Andrea Lattocco  
Università di Macerata  
*a.lattocco@unimc.it*

Olivia MONTEPAONE, *Auctorem producere: L'Apocolocytosis nelle edizioni a stampa dall'Umanesimo sino alla rifondazione scientifica di inizio Ottocento*, 'Consonanze' Collana del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici dell'Università degli Studi di Milano diretta da Giuseppe Lozza, 26, Ledizioni, Milano 2021, pp. 305.

Tra le opere latine giunte a noi l'*Apocolocytosis* occupa sicuramente un posto di rilievo. Questo testo rappresenta, infatti, l'unico esempio non frammentario di satira menippea nella letteratura latina<sup>1</sup>. Sebbene fosse noto tra i circoli intellettuali – com'è possibile ricavare da sporadiche citazioni di umanisti del calibro di Petrarca, Boccaccio, Salutati<sup>2</sup> – l'*Apocolocytosis* iniziò ad avere maggiore diffusione, e di conseguenza ad essere letto e studiato, soltanto con l'avvento delle prime edizioni a stampa. L'opera, la cui attribuzione a Seneca è oggi generalmente accettata<sup>3</sup>, pone diversi problemi testuali, come lacune, passi di difficile interpretazione, e corruoste di vario tipo, a cui gli studiosi hanno cercato di dare una risposta nel corso dei secoli. Il frutto di tale produzione critica, affidata alle edizioni che si sono succedute nel tempo, appare oggi di una estensione e rilevanza tali, che lo studio stesso di questi contributi è diventato oggetto di interesse. Tracciare, infatti, la storia delle edizioni di un testo classico consente di approfondire le conoscenze in nostro possesso non soltanto sugli eruditi dei secoli passati, gettando luce sui progressi della critica testuale, ma anche sull'opera stessa oggetto d'indagine, aiutandoci a comprendere, non poche volte, la genesi di alcune interpretazioni giunte fino ai nostri giorni.

Partendo, dunque, dalla constatazione che un lavoro sistematico sulle edizioni e sugli editori della satira senecana mancava ancora all'appello nel panorama degli studi, Montepaone ha presentato i risultati delle sue ricerche nel volume *Auctorem producere. L'Apocolocytosis nelle edizioni a stampa dall'Umanesimo sino alla rifondazione scientifica di inizio Ottocento*. Questa pubblicazione è nata dalla tesi di dottorato di Montepaone, discussa presso l'Università degli Studi di Milano nel 2018, rispetto alla quale sono stati apportati rilevanti aggiornamenti alla luce di nuove ricerche, e di alcuni contributi di recentissima pubblicazione.

<sup>1</sup> Un'ottima panoramica relativa all'*Apocolocytosis* si può leggere in R. RONCALI, *Apocolocytosis*, in *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, a cura di G. DAMSCHEN – A. HEIL, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 673-686. Si concentra di più sulla questione del genere letterario il contributo di K. FREUDENBURG, *Seneca's Apocolocytosis: Censors in the Afterworld*, in *The Cambridge Companion to Seneca*, a cura di S. BARTSCH – A. SCHIESARO, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2015, pp. 93-105. Tra le edizioni più recenti fondamentale è quella di Roncali (R. RONCALI, *L. Annaei Senecae, Ἀποκολοκύντωσις*, Leipzig 1990).

<sup>2</sup> Cf. R. RONCALI, *Apocolocytosis*, cit., p. 685.

<sup>3</sup> L'*Apocolocytosis* ha una tradizione manoscritta separata rispetto al resto del *corpus* senecano, ed è introdotta nei codici non dal titolo oggi comunemente accettato, ma da perifrasi che alludono al suo contenuto satirico (cfr. R. RONCALI, *Apocolocytosis*, cit., pp. 675-676). Ad accrescere i sospetti di una parte degli studiosi si è, inoltre, aggiunto il silenzio della quasi totalità delle fonti antiche. L'unica, preziosa eccezione è rappresentata da Dione Cassio LX 35 dove lo storico ricorda un σύγγραμμα scritto da Seneca dal titolo Ἀποκολοκύντωσις, e dal contenuto riconducibile a quello della satira in nostro possesso. Grazie a questa associazione è stato possibile attribuire con maggiore certezza l'opera a Seneca, e utilizzare il titolo tramandato da Dione, tutt'ora in uso per quanto problematico (cf. R. RONCALI, *Apocolocytosis*, cit., pp. 675, 677-678).

Come ben evidenziato dal titolo del libro, l'argomento della trattazione non riguarda tutte le edizioni a stampa dell'*Apocolocyntosis* fino ai nostri giorni, ma circoscrive un arco temporale ben preciso, ossia quello che va dall'*editio princeps* del 1513, fino all'edizione del filologo tedesco Friedrich Ernst Ruhkopf del 1808<sup>4</sup>. Il motivo di tale scelta è spiegato con chiarezza all'interno della *Prefazione* (pp. 11-28), alla quale è affidato anche il compito di tracciare una breve storia editoriale dell'*Apocolocyntosis*, e di esporre la metodologia di ricerca adottata da Montepaone.

La delimitazione di questo periodo ha, all'interno del volume, una stretta connessione con le modalità di utilizzo delle definizioni di 'umanista' e di edizione 'umanistica'. Montepaone chiarisce, infatti, di aver esteso l'uso di questi termini ben oltre il XVI sec. (pp. 12, 16-19). Le motivazioni di questa scelta sono state individuate nell'esistenza di caratteristiche comuni dal punto di vista della prassi filologica ed esegetica, rintracciabili nelle edizioni appartenenti a questo periodo. Tale continuità di metodo venne interrotta nel corso del XIX sec. dall'allora nascente *Altertumswissenschaft*, che assunse il carattere di cesura rispetto al passato, e rivoluzionò l'approccio ai testi antichi. Nel caso dell'*Apocolocyntosis*, osserva come esempio Montepaone (p. 19), l'edizione di Ruhkopf e quella di Franz Bücheler del 1864, condotta secondo nuovi criteri di metodo filologico, mostrano differenze tali da rappresentare due paradigmi culturali diversi, nonostante la vicinanza temporale. L'estensione di senso, per quanto inusuale, è motivata, dunque con chiarezza, e ha il vantaggio di collegare idealmente studiosi di epoche diverse, mettendone in evidenza le caratteristiche comuni, come anche i progressi.

Sempre all'interno della *Prefazione* è opportuno menzionare anche la breve ma precisa discussione sul metodo adottato da Montepaone (pp. 12-16). La studiosa sottolinea, innanzitutto, la necessità di recuperare il patrimonio di critica testuale prodotto nel periodo esaminato, in quanto gli editori hanno raggiunto non poche volte risultati positivi, che successivamente sono stati trascurati. Si passa, poi, a illustrare l'impostazione del lavoro: le edizioni saranno esaminate secondo l'ordine cronologico di pubblicazione, e di ciascuna verrà messo in luce sia l'aspetto critico-testuale, sia quello interpretativo. Si può notare, dunque, che Montepaone non si occupa nel suo studio della ricezione dell'*Apocolocyntosis* nelle letterature moderne, né indaga il processo di imitazione che ha originato: scelta del tutto condivisibile, in quanto la storia della ricezione procede su percorsi diversi rispetto a quella più strettamente filologica delle edizioni, e merita una trattazione separata, affrontata con metodologie adatte.

Dopo la *Prefazione* lo studio si articola in tre capitoli, nei quali sono discusse le varie edizioni. Il primo (*Il XVI secolo: da Roma a Leida*, pp. 29-133) descrive l'intensa attività editoriale intorno all'*Apocolocyntosis* nel corso del Cinquecento. Partendo dall'*editio princeps* del 1513 data a Roma da Gaio Silvano Germanico, e analizzandone gli intricati rapporti con le ben più note edizioni di Beato Renano (1515, 1529)<sup>5</sup>, Montepaone esamina

<sup>4</sup> Esiste una breve rassegna delle edizioni a stampa dell'*Apocolocyntosis* a cura di Alfani (M.C. ALFANI, *L'apoteosi del divo Claudio*, in *Seneca. Mostra bibliografica e iconografica*, a cura di F. NIUTTA – C. SANTUCCI, Roma 1999, pp. 43-70), che Montepaone tiene costantemente in considerazione.

<sup>5</sup> L'edizione del 1515 fu erroneamente, e per un lungo periodo, considerata la vera *editio princeps* dell'*Apocolocyntosis*. Una delle sfide maggiori consiste nel delineare correttamente i rapporti

soprattutto il lavoro di Marc-Antoine Muret (1585), di Nicolas Le Fèvre, meglio noto come Nicolaus Faber (1587), di Jan Gruter (1594), e – oltre i limiti cronologici del Cinquecento – conclude con l’edizione di Giusto Lipsio del 1605. Sempre all’interno di questo capitolo assume un rilievo particolare l’edizione del 1557 dell’umanista piemontese Celio Secondo Curione, stampata insieme alle *Annotationes* dell’umanista olandese Adriaen de Jonghe (Hadrianus Junius). Montepaone, nell’analizzare il contributo di Curione, ne recupera l’importanza, oscurata ben presto dalle *Annotationes* del più famoso Junius<sup>6</sup>.

Il secondo capitolo (*Il XVII secolo: Heinsius, Fromondus, Gronovius e Schefferus*, pp. 135-190) si occupa delle edizioni seicentesche. In questo periodo si era ormai formato il cosiddetto *textus receptus*, sulla scorta dell’edizione di Lipsio, a sua volta basata essenzialmente su quella di Faber (pp. 132-135). I vari interventi non sono più proposti direttamente in sede ecdotica, ma iniziano ad essere ad affidati alla sezione del commento, e per quanto gli eruditi di questo periodo non siano editori del testo dell’*Apocolocyntosis*, si notano alcune proposte esegetiche di particolare influenza<sup>7</sup>.

La storia del testo fra il XVIII sec. e il 1808 è analizzata nel terzo capitolo (*Verso i codici*, pp. 191-238). Montepaone avverte di aver selezionato alcune edizioni per questo capitolo, scartando quelle che non ebbero impatto alcuno sulla storia editoriale della satira<sup>8</sup>. In questo periodo si afferma la tendenza a razionalizzare il contenuto esegetico delle

di queste edizioni con i codici utilizzati. I tre attuali testimoni principali: S (Sangallensis 569 – IX sec. ex.), V (Valentinianensis 411 – IX sec. ex.) e L (Londiniensis Add. 11983 – XI/XII sec.), furono scoperti o utilizzati sistematicamente soltanto nel corso del XIX sec. (cfr. R. RONCALI, *Apocolocyntosis*, cit., pp. 675-676), mentre nel XVI sec. furono usati codici recenziori. A proposito dei manoscritti utilizzati da Renano, è data nel volume una ricostruzione molto aggiornata (pp. 54-56; Montepaone riprende, seppur sinteticamente, alcune conclusioni del recentissimo contributo di F. ROSSETTI, *Johann Froben, Beato Renano e un vetustus codex: interventi testuali sull’Apocolocyntosis di Seneca nella Basilea del Cinquecento*, «Revue d’Histoire des Textes» 16/2021, pp. 329-361). La questione dei testimoni utilizzati dai primi editori ha, tuttavia, ancora aspetti da chiarire che possono suggerire ulteriori spunti di ricerca. Riguardo alla tradizione manoscritta dell’*Apocolocyntosis* resta fondamentale P.T. EDEN, *The Manuscript Tradition of Seneca’s Apocolocyntosis*, «The Classical Quarterly» vol. 29, n. 1 (1979), pp. 149-161.

<sup>6</sup> Si è soliti riferire che il primo a identificare il *τύγγραμμα* menzionato da Dione Cassio (vd. *supra*, n. 3) con il *Ludus de morte Claudi* dei manoscritti sia stato Junius (cfr. ad es. R. RONCALI, *Apocolocyntosis*, cit., p. 675). Montepaone, tuttavia, mette in evidenza, tramite disamina dei documenti, come in realtà l’attribuzione, rivendicata apertamente da Curione, risalga a un periodo precedente (pp. 72-76).

<sup>7</sup> Ampia discussione, in particolare, è data alla questione relativa al significato del titolo *Apocolocyntosis*. Risale alla *L. Annei Senecae Apocolocyntosis dissertatio* di Heinsius (1619, ma mi consta che, seppur non riferito esplicitamente dalla studiosa, tale *dissertatio* sia stata già edita nel 1614) l’interpretazione, ancora oggi maggiormente accettata, dell’allusione nel titolo alla stupidità di Claudio, identificato con una zucca, simbolo di vacuità e stoltezza (pp. 139-148).

<sup>8</sup> Nel Settecento, ad esempio, si occuparono dell’*Apocolocyntosis* anche Diderot (1779) e Rousseau (1781). Questo interesse, di notevole importanza dal punto di vista storico e letterario, in quanto mostra la ricezione della satira nell’Illuminismo francese, non ha apportato nessun contributo alla storia del testo senecano. (Montepaone, al riguardo, promette uno studio separato sulla ricezione dell’*Apocolocyntosis* nel XVIII sec., cfr. p. 192, n. 10).

edizioni, evitando gli eccessi di erudizione, e a intervenire nuovamente sul testo, anche con emendazioni spregiudicate (paradigma di questo misto di pregi e difetti è l'edizione di Friedrich Christoph Neubur del 1729). L'ultima edizione presa in esame, quella di Ruhkopf (1808), rende conto di alcuni manoscritti dell'*Apocolocytosis* emersi all'epoca, da cui furono tratte anche delle collazioni. Mancano, tuttavia, la coerenza nell'attuare un nuovo metodo filologico, e le conoscenze per studiare la tradizione manoscritta senza cadere in errore.

Al termine di queste pagine ci si accorge come il testo delle edizioni 'umanistiche' non sia stato riprodotto passivamente nei secoli, ma che sia stato oggetto di ampie discussioni. In questo contesto, mancando ancora qualsiasi concetto di tradizione testuale, assumono particolare rilievo le varie figure degli editori, ciascuna capace di apportare un contributo originale, frutto sia della formazione personale del singolo, sia delle conoscenze dell'epoca.

Tutta questa eredità di critica testuale, già attentamente discussa per ciascuna edizione, viene approfondita nel quarto capitolo (*Appendici*, pp. 239-272). In questa sezione sono analizzate le interpolazioni dell'*editio princeps*, e alcune questioni filologiche del testo. Si tratta della parte più tecnica del volume, ma proprio qui emerge il peso della tradizione umanistica su di un testo classico. In questo capitolo Montepaone discute alcuni luoghi particolarmente problematici, riportando i diversi tentativi di emendazione in ordine cronologico, confrontati con le lezioni dei codici e con le edizioni più recenti. Non poche volte sono state evidenziate congetture avanzate dagli umanisti, le quali furono in seguito dimenticate, oppure assorbite nella tradizione esegetica successiva che ne perse consapevolezza dell'origine, ma meritevoli di essere riproposte all'attenzione.

Montepaone rimarca, inoltre, come gli apparati critici non siano strutturati per far emergere anche la storia del testo nelle edizioni pre-moderne. La studiosa, dunque, si interroga se questi apparati non si possano ampliare, includendo anche questo genere di informazioni. A tal fine propone alcune soluzioni editoriali, per rendere fruibile un apparato contenente anche la storia del testo, e suggerisce di sfruttare le potenzialità delle edizioni digitali nel creare ipertesti e sezioni a scomparsa.

Il lavoro di Montepaone, in sintesi, conduce un'analisi dettagliata della tradizione a stampa dell'*Apocolocytosis*, ed è ricco d'interesse, sia per il metodo, sia per la capacità di far emergere e discutere con chiarezza le diverse problematiche testuali. I risultati raggiunti, inoltre, aprono dibattiti che vanno al di là degli ambiti di ricerca specifici della trattazione, e ciò rende il volume ancora più stimolante per successive ricerche.

Mariangela Giudice  
Scuola Superiore Meridionale  
*mariangela.giudice@unina.it*

Armando PETRUCCI, *Scritti garganici e pugliesi*, a cura di Nunzio BIANCHI, Centro Documentazione Leonardo Sciascia/Archivio del Novecento, San Marco in Lamis 2021, pp. 330 («Il Giannone» anni XVII-XVIII, numero 35-36, gennaio-dicembre 2021).

Di quante parti si compone la personalità di un grande studioso? Gli anni di formazione, i maestri e gli incontri, le intuizioni e le scoperte, le sollecitazioni della comunità scientifica e della società: tutto ciò rimane leggibile nel lascito di una vita fatta di studi. Ma anche il legame con la terra dove si è nati o cresciuti o dove ci riportano le memorie famigliari può essere talora un movente forte per la ricerca. Come questa raccolta mostra, lo fu senz'altro nel caso di Armando Petrucci, l'insigne paleografo e studioso della cultura scritta scomparso nel 2018, che le origini famigliari richiamarono spesso verso la Puglia, e in particolare verso il Gargano, da dove suo padre Alfredo, scrittore, artista e storico dell'arte, era partito alla volta di Roma nel 1922. Proprio dalla condivisione dei ricordi paterni nacque l'amicizia tra Armando Petrucci e Antonio Motta, anima dell'importante «Archivio del Novecento» di San Marco in Lamis e promotore della realizzazione di questo volume, che appare appunto come numero monografico del semestrale di cultura «Il Giannone», diretto da Motta da quasi vent'anni a questa parte. L'ottima cura si deve a Nunzio Bianchi, che ha recuperato questi scritti sparsi di Petrucci pubblicati tra il 1954 e il 1994 (in diversi casi in sedi periferiche) e li ha restituiti all'attenzione e alla riconsiderazione di studiosi e lettori, organizzandoli secondo cinque direttive: *Storie tremitensi*, *Studi micaelici*, *Studi garganici*, *Saggi di paleografia*, *Lungo l'asse pugliese*. L'impressione d'insieme è quella, suggerita dal curatore, di avere davanti non un Petrucci «minore» ma un Petrucci pienamente autentico (p. 27).

In apertura, un bel profilo dello studioso, percorso da qualche venatura malinconica, è affidato a Pasquale Cordasco: un segno degli intensi rapporti che Petrucci ebbe con la scuola paleografica dell'Università di Bari e delle ricerche da lui ispirate nell'accademia pugliese. *Scrivere la Puglia* è il titolo, ben trovato, del paragrafo dedicato agli scritti qui ripubblicati, dove Cordasco ritrova – anche negli articoli apparsi in sedi non scientifiche o divulgative – il profondo conoscitore dei fatti grafici e delle scritture, ben riconoscibile nelle costanti del suo lavoro: «l'analisi tecnico-grafica e la riflessione sulle funzioni stori-co-sociali delle testimonianze scritte» (p. 18).

Alla tesi di laurea rimonta l'interesse di Petrucci per la storia delle Tremiti e del loro monastero. Per questa ragione, un primo gruppo di scritti (pp. 31-90) è qui organizzato attorno alla storia del monastero benedettino di Santa Maria di Tremiti che, fondato nel IX secolo, tra la metà dell'XI e la metà del XII secolo fu il più importante centro economico dell'area garganico-abruzzese (a lungo conteso tra Bizantini e Normanni, il monastero passò nel 1237 ai Cistercensi e dal XV secolo ai Canonici regolari Lateranensi, fino alla sua soppressione nel 1782). Negli anni '50 del Novecento Petrucci ne studiò a lungo i resti dell'archivio (nella sua parte più antica passato a Napoli dopo la soppressione e destinato a perire in un incendio nel 1943) e le vicende attraverso le carte conservate in diverse biblioteche, soprattutto nella Biblioteca Vaticana. Quegli studi trovarono forma nei tre magistrali volumi che compongono l'edizione del *Cartolario tremitense*, il «libro di documenti» messi insieme dai benedettini del piccolo arcipelago. Una parte dell'ampia introduzione che apriva quell'importante lavoro è qui riproposta con una accurata nota

di accompagnamento di un allievo di Petrucci, Attilio Bartoli Langeli (pp. 63-65 e 65-90). Non mancò in Petrucci, fin da giovanissimo, l'attenzione anche per il principale centro della storia religiosa garganica, il santuario di San Michele Arcangelo. Gli scritti qui riproposti (pp. 91-145), che si muovono tra documenti, scritture, archeologia e testimonianze artistiche, sono prova di una capacità di lettura complessiva del fenomeno del culto e del pellegrinaggio micaelico, che ebbe un ruolo di assoluto rilievo nel quadro della Puglia medievale. Da Monte Sant'Angelo lo sguardo di Petrucci riusciva ad abbracciare l'intera area garganica, fino alle importanti propaggini di Siponto e Manfredonia. Nella terza parte del volume si possono leggere, infatti, pagine incisive dedicate alla lunga storia di Siponto attraverso le sue iscrizioni o alla scarsa penetrazione e assimilazione dei bizantini nel Gargano, ma anche pagine riguardanti aspetti come il notariato nell'XI e XII secolo o le specificità della diplomatica normanna. La paleografia è tema unificatore della quarta sezione della raccolta (pp. 213-264), che ha al cuore gli studi riservati alla beneventana "tipo di Bari", la scrittura che si diffuse nella Puglia centrale e in alcuni centri costieri della Dalmazia, e sulle cui origini anche Petrucci si interrogò. Un lavoro che conduce a quegli straordinari documenti che sono gli *Exultet*, i rotoli liturgici della Cattedrale di Bari e dell'Archivio Capitolare di Troia: qui si può rileggere la prefazione che Petrucci scrisse per il volume che Guglielmo Cavallo dedicò a questi manoscritti nel 1973. Nella stessa sezione si può leggere ancora con grande profitto anche un saggio d'insieme del 1968 come *Scrittura e cultura nella Puglia altomedievale*. Ricerche e riflessioni ulteriori tra storia e storia della scrittura in Puglia, in particolare relative a Taranto e Conversano (con incursioni nella diplomatica feudale), si ritrovano nell'ultima parte del volume (pp. 265-330), che accoglie, opportunamente, anche le voci del *Dizionario Biografico degli Italiani* dedicate da Petrucci a figure pugliesi. È riproposta in chiusura l'introduzione ad un altro importante lavoro di Petrucci, quello dedicato nel 1994, alla fine di un quarantennio di "scritti pugliesi", a un altro centro rilevante del nord della Puglia, vale a dire l'edizione dei più antichi documenti originali del Comune di Lucera, realizzata in collaborazione con Franca Nardelli: sessantadue testi datati tra il XIII e il XV secolo che includono una nutrita serie di documenti di re e regine angioini (la ripubblicazione è presentata da un'altra autorevole voce della scuola di Petrucci, quella di Antonio Ciaralli).

Anche da questa rapida rassegna sarà forse evidente il valore di questo libro, che contribuisce in maniera originale a mantenere viva la ricerca di un maestro degli studi umanistici.

Massimo Pinto  
Università di Bari Aldo Moro  
*pasqualemassimo.pinto@uniba.it*

## SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

### ATTI

*La poesia di Ovidio: letteratura e immagini*, a cura di C. BUONGIOVANNI, F. FICCA, T. PANGRAZI, C. PEPE, C. RENDA, ‘Testi. Antichità, Medioevo e Umanesimo’ 3, fedOA Press – Federico II University Press, Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 2020, pp. 272.

*Tracing the same path. Tradizione e innovazione nella papirologia ercolanese tra Germania e Italia – Tradition und Fortschritt in der herkulanischen Papyrologie zwischen Deutschland und Italien*, a cura di M. D’ANGELO, H. ESSLER, F. NICOLARDI, Settimo Supplemento a «Cronache Ercolanesi», Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi ‘Marcello Gigante’, Napoli 2021, pp. 205.

### DIRITTO ROMANO

S. FUSCO, *De maritandis ordinibus. Le unioni tra uomo e donna nel diritto romano*, Società editrice La Torre, San Marco Evangelista (CE) 2020, pp. 88.

Dopo una cursoria ricognizione sulle unioni tra uomo e donna e sulle condotte sessuali illecite del diritto romano, *stuprum*, *lenocinium*, *incestum* e *adulterium*, l’A. focalizza l’attenzione sulla feconda legislazione augustea in tema di matrimonio. Dopo il lungo sbandamento provocato dalle tormentate vicende della crisi della repubblica, la legislazione sulla famiglia tende ad assicurare stabilità all’assetto del ceto di governo che stava emergendo, in virtù di una rigorosa regolamentazione

ispirata ad una morale familiare fondata sui valori che l’ideologia corrente assegnava alla famiglia arcaica ed in funzione di un incremento della consistenza demografica delle classi più elevate, duramente provate sotto questo punto di vista dalle lotte sanguinose del periodo di crisi. Sotto il primo profilo, rileva soprattutto la *lex Iulia de adulteriis coercendis* del 18 a. C., la quale organizza un’apposita *quaestio* volta alla repressione dei crimini contro la morale sessuale nell’ambito di una rigida ristrutturazione familiare, e tende, in tal modo, a restringere i rapporti sessuali delle persone appartenenti alle classi elevate nell’alveo del matrimonio, punendo ciò che i romani facevano rientrare nello *struprum*, la relazione sessuale con donna, nubile o vedova, *honesta*, ovvero di condizione sociale elevata. Vertono invece sulla disciplina privatistica della famiglia la *lex Iulia de maritandis ordinibus* e la *lex Papia Poppaea* del 9 d. C., in seguito fuse in un unico testo legislativo. Matrimonio e fidanzamento venivano accomunati da una disciplina che induceva tutti i *caelibes* tra i 25 ed i 60 anni a sposarsi o fidanzarsi entro cento giorni da quello in cui potessero succedere a titolo universale o particolare, evitando così l’incapacità a ricevere per testamento, prefigurata quale sanzione conseguente alla violazione di detti termini. Si applicava il *ius antiquum*, vigente prima delle innovazioni introdotte dalla *lex Papia*, per cui i beni sottratti all’incapace erano devoluti agli altri successori testamentari o legittimi e, solo se questi mancassero, confluivano nell’erario come *bona vacantia*. La studiosa coglie la rilevante innovazione che la *lex*

*Iulia* immette all'interno della disciplina del *ius antiquum* una disposizione fino ad allora sconosciuta, con la quale si contempla anche l'assenza di eredi *ab intestato* o il loro mancato esercizio dei diritti ereditari, facendo dipendere solo dall'irreperibilità di successori la qualifica dell'eredità come vacante ed il suo conferimento allo stato. Tale epilogo, dunque, si profilava come una *extrema ratio* praticabile solo eccezionalmente e giustificata a seguito dell'inutile applicazione di un sistema successorio in cui la devoluzione alle casse pubbliche costituiva la soluzione ultima. Nell'*Epitome Ulpiani* si afferma che, qualora la morte fosse sopravvenuta prima di aver disposto per testamento, la *lex Iulia de maritandis* applicava la successione pretoria, nonché la *bonorum possessio* che elencava sette diversi gradi di successibili e, solo se questi non volessero subentrare, interveniva la devoluzione all'*aerarium populi romani*. Approvata la *lex Iulia de maritandis ordinibus*, alcuni senatori chiesero che intervenisse affinché fosse perseguito l'adulterio denunciando la sregolatezza delle donne e dei giovani. Con la promulgazione di questa seconda *lex* nel 17 a. C., per la prima volta si disciplinava la repressione dei crimini sessuali, non più lasciati ad una gestione familiare, ma elevati al rango di *crimina publica*. Con questa nuova previsione normativa, al marito era sottratto il diritto di uccidere la propria moglie, pena la configurazione del reato di omicidio. Egli, tuttavia, doveva intentare nei suoi confronti l'accusa di adulterio davanti ad una apposita *quaestio*, ma non solo: era legittimato ad uccidere l'amante laddove la scoperta avvenisse in flagrante nella propria abitazione, anche quando non ci fosse costanza di matrimonio lecito secondo la *lex Iulia et Papia*. In questo caso il marito beneficiava dell'impunità, solo previo accertamento della sussistenza di determinati requisiti, tra cui la condizione sociale

dell'adulterio che doveva rientrare tra le seguenti categorie: schiavo, liberto, condannato con *publicum iudicium*, ballerino, gladiatore o bestiario, persona dedita alla prostituzione e lenone.

Fatta eccezione per gli schiavi e i liberti, tutti gli altri rientravano nella categoria degli *infames*. Contrariamente, quando l'adulterio vantava l'appartenenza a ceti sociali elevati o venisse sorpreso dal marito in un luogo diverso dalla propria abitazione, gli era riservato il diritto di trattenerlo per un periodo massimo di venti ore consecutive, diurne e notturne, evidentemente per permettersi di disporre di un tempo sufficiente a divulgare l'accaduto e procurarsi testimoni idonei a rendere in giudizio dichiarazioni in proprio favore. Ucciso, invece, l'amante, il marito doveva, entro tre giorni, provvedere a denunciare quanto accaduto al magistrato con tutti i chiarimenti del caso. Inoltre, indipendentemente dalla propria volontà, colta la moglie in flagranza sotto il tetto coniugale, il marito era tenuto senza indugi al suo *ri-pudium* e subito dopo al divorzio, se non volesse essere perseguito per lenocinio. L'A. in seguito analizza approfonditamente le *rationes* alla base delle due *leges* analizzate; la necessità di tutelare ad ogni costo l'integrità e la dignità della famiglia, che aveva reso improcrastinabile un intervento *ad hoc*, è dovuto all'interesse di reprimere repentinamente le cattive condotte delle mogli, anche di quelle poste in essere nell'ambito di matrimoni proibiti. L'intolleranza nei confronti dei comportamenti disonorevoli delle donne sposate è dimostrata dalla concessione al *paterfamilias* di uccidere la figlia ed il suo amante o di accusarla di adulterio davanti al tribunale, qualora il marito non vi avesse provveduto. Dunque sembra corretto sostenere che la flagranza di reato configurasse per la *lex Iulia de adulteriis* l'attivazione di un diritto di vendetta privata in capo al marito e al *pa-*

*paterfamilias*, articolato in un complesso sistema sanzionatorio che privava il primo del potere di uccidere la figlia sorpresa in adulterio, potendola solo accusare pubblicamente ma, a scopo compensativo e retributivo, conferiva al pater il *ius occidendi* sia della *filia* che dell'estraneo. Tuttavia la portata della *lex* in oggetto oltrepassa il ristretto ambito matrimoniale, per occuparsi anche dell'incesto che, proprio in forza della *lex*, sembrerebbe essere stato sottratto definitivamente all'esclusività della sfera religiosa per attribuirgli una valenza esclusivamente giuridica.

L'abitudine di Augusto di riprendere le leggi, di riformarle, di apporvi correttivi era il frutto di una attenta opera di contemperamento degli scopi perseguiti dagli obblighi in esse dettati, con l'accoglimento problematico determinato nel maggior numero dei casi dal disappunto generale. La necessità di sventare ogni tentativo di disattendere le disposizioni di legge, fenomeno già precedentemente riscontrato, fu arginato con la *lex Poppaea nuptialis* che intervenne ad integrare le statuzioni della legge sui matrimoni del 18 a. C. Con questa ultima legge, infatti, si impone che i matrimoni siano fecondi, con lo scopo anche di rimpinguare le casse dello Stato, impoverite e bisognose non meno della pochezza delle condotte personali dei *vices*. La studiosa giustamente dimostra che la *lex Papia* abbia perfezionato la *lex Iulia*, consolidandone sanzioni ed aumentandone in parallelo i premi. Quest'ultima *lex* rappresenta il risultato finale di un preciso programma di politica demografica e fiscale che occupò Augusto per l'intera durata del principato. Nel nuovo assetto auspicato da Augusto, i romano-italici occupavano una posizione di supremazia rispetto ai provinciali. Se il programma di risanamento vede come punto di partenza la famiglia, il potenziamento di quest'ultima, però, è tanto più importante quanto più

ragguardevole è il ruolo occupato dalla *civitas*, le gesta, gli onori e la dignità attribuitegli. Al rafforzamento della famiglia sul piano etico-sociale, cui assolveva la necessità della procreazione posta a completamento del preesistente obbligo matrimoniale, Augusto aggiunse una tutela dei rapporti patrimoniali derivanti dalle nozze volta ad incrementarne la ricchezza. La particolare attenzione che il *princeps* dedicò alla cura della dote sono testimonianza fedele di tutto questo. Se, come già statuito dalla *lex Iulia de maritandis*, persone *in potestate* di entrambi i sessi potevano ricorrere al magistrato affinché questi imponesse al *paterfamilias* dissidente di concedere le nozze, nessun matrimonio sarebbe mai stato celebrato laddove la *filia* non avesse posseduto una dote idonea a palesarne all'esterno la convenienza del rapporto. Dunque, con la *lex Iulia et Papia* al *paterfamilias* viene aggiunto l'onere, non più solo sociale, ma anche giuridico, di assicurare alla *filia* una dote adeguata.

Andrea Lattocco  
Università di Macerata  
*a.lattocco@unimc.it*

M. VINCI, *De falsa moneta. Ricerche in tema di falso nummario: tra diritto romano e numismatica*, UniversItalia, Roma 2020, pp. 227.

Approfondita ed articolata indagine sull'evoluzione del *crimen* di alterazione nummaria, l'A. discute dapprima le fonti non giuridiche, di Cicerone e di Plinio Seniore, in seguito incrementate dai precipui riscontri prettamente tecnici, dal *Codex Theodosianus* ai *Digesta* giustinianei. La struttura del saggio si fonda su tre corposi capitoli: 1) *Falso nummario ed editto del pretore* (pp. 15-48); 2) *Le fonti giurisprudenziali e la molteplicità delle fattispecie di*

*falso monetario* (pp. 49-110) e 3) *L'intervento autoritativo delle costituzioni imperiali: sistematiche e contenuti a confronto* (pp. 111-215), conclusi da un breve epilogo riassuntivo ed interpretativo generale. Il dedalico ambito di ricerca si basa sulla circolazione e sullo scambio delle monete autentiche con quelle false, le quali, con ogni evidenza, svolgevano un ruolo particolare. I margini della ricerca sono piuttosto ampi e frastagliati, tanto da non potersi perimetrare definitivamente all'interno delle politiche di repressione della falsificazione, sia sotto il profilo delle fattispecie (*delicta o crimina*) sia sotto l'aspetto della commisurazione della pena. Le contraddittorie politiche di persecuzione del reato di falsificazione monetaria manifestano una intrascurabile nota moralistica del fenomeno consistente nella salvezza di Roma dall'*auri fames* in piena età repubblicana, tanto quanto in quella imperiale. Le fonti pliniane, assai note, (33, 13, 42; 33, 13, 46; 33, 14, 48 e 33, 14, 132) rappresentano il punto di partenza per la disquisizione sul reato in oggetto. Plinio segnala due modalità di contraffazione: il *miscere* da un lato ed il *pondere substrahere* dall'altro. Il primo *modus operandi* ha l'accezione più generica di alterazione della moneta *sic et simpliciter*, con la creazione di una lega di metalli scadenti o con la coniazione di monete sussurate, mentre il secondo implica una distinzione fondamentale nelle fasi di coniazione del bronzo e dell'argento a fronte di quella dell'oro. I passi riportati di Plinio si considerano come meri *exempla* di diverse condotte di falsificazione monetaria: modificazione quantitativa delle monete contraffatte rispetto al modello autentico. Pertanto la *lex* a cui allude l'erudito latino non può non essere se non quella annua del pretore, ovvero il suo editto. L'editto di Gratidiano perciò avrebbe provveduto ad istituzionalizzare l'*ars denarios probandi*. L'A., quindi, arriva alla

condivisibile conclusione che dalla lettura pliniana emerge, in primo luogo, la volontà di evidenziare l'effetto della tutela preventiva contro la falsificazione monetaria. In tal senso, appare apprezzabile e rilevante il provvedimento costitutivo di Gratidiano: di fronte al dubbio di genuinità di una moneta, chiunque avrebbe potuto ricorrere agli uffici degli esperti dell'*ars*, impedendo che la circolazione incontrollata di nummi contraffatti potesse ripercuotersi su un numero imprecisato di rapporti, dando luogo ad un danno difficile da arginare. Ciò, però, non avrebbe escluso il ricorso all'*ars denarios probandi* anche in fase successiva, a danno già prodotto. Infatti nulla vietava che, a pagamento avvenuto di una qualsivoglia somma, l'accipiente avesse avuto il sospetto di aver ricevuto monete false. In quest'occasione, l'intervento dell'*ars* avrebbe potuto confermare i dubbi del creditore ed indurlo ad agire in giudizio. Si manifesta così la repressione *post factum* di una condotta lesiva dell'interesse alla gestione della circolazione della moneta. In seguito, sarebbe intervenuta la *lex publica* come strumento repressivo di una condotta ormai pienamente connotata quale *crimen*. Più complessa e ricca di particolari si rivela l'analisi della narrazione della medesima vicenda nel *de officiis* ciceroniano (3, 20, 80-81). Le due testimonianze, ciceroniane e pliniane, convergono sia nell'attribuzione a Mario Gratidiano del merito di aver contrastato il fenomeno della contraffazione, sia nel ricordo degli onori riconosciuti per questo motivo. L'A. si concentra sull'escerto *edictum cum poena atque iudicio* presente in Cicerone. Ora, se l'espressione ingenera dubbi interpretativi circa la natura di quella propositio, ovvero se intenderla in senso tradizionale, in riferimento ad una persecuzione di natura pubblica, anticipatrice della riforma sillana, oppure non come un illecito di carattere pubblico, sanzionato con pena

pubblica, bensì come un delitto privato, perseguitabile dall'offeso nelle forme del processo civile e sanzionato con pena pecuniaria. Tra le due opzioni, lo studioso preferisce la seconda, perché essa non proietta indietro la repressione criminale sillana, ma soprattutto per il fatto che si dimostra più aderente allo svolgimento della vicenda. A quest'ultimo profilo, si aggiunge la coerenza dell'indicazione di uno strumento processuale, il *iudicium cum poena*, che riflette la genesi della sua introduzione.

In età tardo antica continua la rilevanza dell'attenzione che la legislazione imperiale del *Codice Teodosiano* riserva al tema del falso nummario, grazie all'elevato numero delle costituzioni pervenuteci, dell'arco cronologico da esse ricoperto e dai loro titoli. In totale sono tredici le costituzioni che affrontano il *crimen* in oggetto e tre i titoli: sei di Costantino, due di Costanzo, due di Valentiniano, Valente e Graziano, due di Valentiniano, Teodosio e Arcadio ed una di Arcadio e Onorio. Come rileva il romanista che cita, a ragion veduta, il giudizio del Giardina, la riforma monetaria costantiniana, basata sul *solidus* aureo, con il conseguente crollo del *denarius*, provocò sicuramente l'aggravarsi delle adulterazioni monetarie. La puntigliosità e la severità nella persecuzione del *crimen* palesano la preoccupazione destata a tutela dell'autenticità della moneta. A titolo esemplificativo, l'A. analizza il contenuto di CTH. 9, 21, 1 che si sofferma con dettaglio sull'aspetto della graduazione della pena, differenziata in base alla condizione soggettiva di colui al quale essa è applicata, *pro discretione sexus et condicionis suae diversitate*. Per i condannati di rango decurionale o per i loro figli, l'elemento personale della pena è statuito nel-

l'esilio perpetuo in una città; diversa, invece, è la condizione del plebeo, che soggiace alla perpetua *damnatio* patrimoniale. Il percorso intrapreso dal romanista consente di ultimare alcune considerazioni generali: le testimonianze di Cicerone e di Plinio permettono di osservare come in età repubblicana ed imperiale l'intervento del pretore, in tema di falso nummario, si attui con un'azione decretale, il cui *animus* risulta favorevole alla plebe, tanto che i *tribuni plebis* non solo sollecitano il collegio dei pretori all'azione, ma partecipano anche alla redazione del provvedimento quotidiano. Si nota, dunque, come invece le articolazioni del *crimen* si presentano molto diversificate e rendono evidente quella notevole elasticità della nozione stessa del reato, riassunta dalle costituzioni da Costantino e Teodosio, sino a Giustiniano. In conclusione, è chiara l'oscillazione del bene giuridico protetto dal *crimen falsi nummari*: in un primo momento la moneta è tutelata in quanto formata da metallo prezioso, poi, in seconda istanza, se ne tutela l'autenticità, quale elemento imprescindibile per il corretto svolgimento della sua funzione primaria di strumento di scambio. A partire da Teodosio, ancora, alla moneta si aggiunge il valore della *maiestas* imperiale che riflette il parallelo fenomeno dell'accentramento dell'attività di coniazione<sup>1</sup>.

Andrea Lattocco  
Università di Macerata  
[a.lattocco@unimc.it](mailto:a.lattocco@unimc.it)

## GRECO

R. D'AMICO, *Chaos. Il mondo prima del mondo*, prefazione di G. GUIDORIZZI, PM edizioni, Varazze (SV) 2020, pp. 119.

<sup>1</sup> Alcuni refusi a p. 16, *tentativo di di escludere*; p. 37, *giungere ad decisione*; e p. 46, *general preventiva*.

Luciano di Samosata, *Filosofi in vendita*, introduzione, traduzione e commento a cura di A. IANNUCCI, 'Edizioni e saggi universitari di filologia classica' 71, Patron, Bologna 2020, pp. 193.

*Melanippidis Melii Testimonia et Fragmenta*, edidit commentarioque instruxit M. ERCOLES, 'Dithyrambographi Graeci' II, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2021, pp. 206.

Plutarco, *La virtù delle donne* (Mulierum virtutes). Introduzione, testo critico, traduzione italiana e note di commento a cura di F. TANGA, Brill, Leiden-Boston 2020, pp. 269.

Il volume inaugura la serie "Brill's Plutarch Text Editions", che fa parte dei "Brill's Plutarch Studies", collana di prestigio internazionale che ha già accolto al suo interno importanti lavori plutarchei. L'edizione del Tanga presenta *in primis* un'introduzione generale alle *Mulierum virtutes*, seguita da capitoli dedicati alla tradizione manoscritta, al titolo e allo stile dell'opera. L'autore discute inoltre il rapporto tra Plutarco e le donne nell'opuscolo ed affronta le questioni esegetiche sulla relazione esistente tra l'opera del biografo e gli *Strategemata* del retore Polieno. A parere dell'autore diversi aneddoti del retore macedone sono direttamente dipendenti da alcune storie dell'opera plutarchea, altri mutuati da fonti intermedie, testi catalogici che circolavano all'epoca dei due autori; di certo, come osserva giustamente lo studioso, il materiale nelle due opere viene organizzato diversamente per la loro differente finalità, pratico-strategica per Polieno, storico-filosofica per il Cheronese. Il testo critico presenta apparato positivo, che ha permesso al filologo di annotare varianti interessanti, non presenti in altre edizioni; altri meriti dell'acribia dello studioso sono la rettifica dell'errata attribuzione di alcune congetture (ad esempio, a

253A2, ἐτέρους codices : ἔταιρους Wytenbach: *socios* Alaman. Ranutin.) e la correzione di alcune imprecisioni presenti anche nelle edizioni più recenti dell'opuscolo. Il *Mulierum virtutes*, come è noto, è stato tramandato da quindici manoscritti, redatti tra la fine del XIII secolo e la seconda metà del XV secolo; essi sono stati sottoposti a vaglio autoptico grazie alle risorse disponibili presso il centro di studi plutarcheo dell'Università degli Studi di Salerno. La tradizione, come evidenzia lo *stemma codicum* ricostruito dal Tanga, è bipartita, riconducibile in parte al lavoro di Massimo Planude e dei suoi collaboratori, ed in parte a fonti a lui precedenti. Lo studioso ha naturalmente analizzato anche tutte le edizioni a stampa dell'opuscolo, a partire dall'*editio princeps* allestita da Aldo Manuzio, ponendo attenzione anche ai cosiddetti 'postillati' umanistico-rinascimentali. Il testo critico proposto è equilibrato e convincente; il filologo cerca di salvare il testo tradiuto, tutte le volte che è possibile, ed evita congetture ardite. Questa edizione critica è la prima, tra l'altro, con traduzione e commento in italiano ed è la più importante edita dal 2003, anno della pubblicazione di quella di J. Boulogne per 'Les Belles Lettres'. Uniche altre traduzioni italiane moderne dell'opuscolo, a conoscenza del recensore, sono quella di F. Chiossone, *Plutarco. Virtù delle donne*, Genova 2010 e quella presente in E. Lelli – G. Pisano (a c. di), *Plutarco, Tutti i Moralia*, Milano 2017. La traduzione del Tanga è precisa e rispetta la struttura del periodare plutarcheo. L'opuscolo dei *Moralia*, come è noto, consta di una sezione introduttiva seguita da ventisette aneddoti e ha lo scopo di dimostrare l'unitarietà ed identità della virtù maschile e femminile, narrando episodi di donne divenute famose per i loro comportamenti. L'opera è diventata una sorta di archetipo della letteratura catalogica femminile, seguita

dall'anonimo catalogo medio-imperiale *De mulieribus quae bello claruerunt*, e ha dato il via ad una tradizione cui va ricondotto, giusto per fare un esempio, anche il *De claris mulieribus* di Giovanni Boccaccio; riveste ancora oggi una sua importanza anche per gli "Studi di genere" (o *Gender Studies*). L'opuscolo, a parere dello studioso, ci restituisce un Plutarco né misogino, né femminista: sulla scia della tradizione platonica, riconosce alle donne una virtù che si ricava dai comportamenti di personaggi femminili che mostrano anche astuzia nel risolvere complicate situazioni politiche o strategiche, saggezza nei rapporti sociali, coraggio, decoro, fierezza, fedeltà, perseveranza. Non è possibile in questa sede dar conto di tutte le osservazioni filologiche, linguistiche, storiche, filosofiche, religiose presenti nel lungo commento (pp. 71-228). Offriremo, quindi, pochi *exempla* atti a dare un'idea dell'articolato lavoro esegetico realizzato. Nella sezione iniziale dell'opuscolo si osserva ad esempio che il termine προσαναγράφω (243A), che non ricorre in altre opere plutarchee, serve a rimarcare la stesura successiva e per iscritto di una precedente conversazione. Nel commentare l'episodio relativo al decreto delle donne focesi (244B), che accettarono di comune accordo la prospettiva di essere uccise e bruciate su una pira qualora i mariti avessero perso la battaglia decisiva contro i Tessali, si ricorda che è narrato soltanto da Plutarco, quale prodotto di indagine personale *in loco* e compiuta sulle fonti e tradizioni locali, e come contributo congeniale alla virtù delle donne celebrata nell'opuscolo. A proposito dell'intervento in prima persona di Plutarco alla fine dell'aneddoto sulle donne di Melo e su Cafe-*ne* (247A), il Tanga sostiene che l'autore si è reso forse conto di aver dato eccessivo rilievo narrativo all'operato di una singola donna, all'interno di un gruppo di episodi dedicati ad atti di virtù collettiva; il Che-

ronese sente la necessità di intervenire per sottolineare la straordinarietà ed il relativo interesse storico, filosofico e letterario dell'apporto della componente femminile collettiva rappresentato nell'aneddoto. Parlando di Litto (247E), si raccolgono le notizie sul culto, ivi presente, di Britomarte, indigena divinità minoico-micenea delle montagne. Nel passo 247F il filologo commenta l'espressione proemiale con cui Plutarco apre la sezione dedicata alle donne licie; essa mette in luce tutta la consapevolezza dell'esistenza di numerose saghe riguardanti Bellerofonte, Pegaso e la Chimaera, "con la volontà di superare, in una maniera embrionalmente razionalistica, le leggende e credenze popolari legate ad eventi straordinari piuttosto che alla presenza ed influenza di dei ed eroi sulle vicende umane e naturali" (p. 132). Nel paragrafo 248C compare il sintagma ἀνακλάσεις καὶ ἀνακαύσεις; il Tanga sottolinea che non si tratta di una dittografia, come riteneva Cobet, ma di una peculiarità dell'*usus scribendi* del Cheronese, che è solito accumulare paronimi come sinonimi per il piacere dell'orecchio. A proposito della preghiera di Camma (258C), si osserva che in *Amat.* 768BD ne viene effettuata una differente, con l'invocazione al marito estinto, perché sia testimone dell'atto di estrema fedeltà che la donna sta per compiere. Interessanti osservazioni filologiche, che spiegano le condivisibili scelte operate per ricostruire il testo, si trovano invece nelle note 3, 53, 56, 57, 88, 130, 224, 257, 314, 330, 360, 375, 426, 456, 466, 500, 541.

In definitiva, gli studiosi possono ora disporre di un corposo e aggiornato commento all'opuscolo, dopo quello storico, ancora fondamentale, di P. A. Stadter (*Plutarch's Historical methods: an analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge 1965) e quello presente nella già citata edizione di Boulogne.

La monografia è corredata di una *Bibliografia finale* (pp. 229-267), divisa in sottosezioni. In chiusura troviamo un'appendice che riporta i nomi riferiti alla virtù femminile (p. 268). In conclusione, il volume sarà senz'altro utile agli esegeti plutarchei, ai cultori del mondo antico (grazie alle precise notazioni linguistiche, storiche, religiose presenti nel commento) ed a coloro che si occupano di *Gender Studies*; sarà, inoltre, punto di riferimento imprescindibile per future edizioni di altri opuscoli dei *Moralia*.

Francesco Montone  
*montone.francesco@pietroalaldi.com*

C. UCCELLO, *Paradeigma: l'esempio per l'argomentazione*, 'Hellenica' 88, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2020, pp. 135.

LATINO

A. SACERDOTI, *Tremefacta quies. Spazi di transito nella Tebaide di Stazio e nei Punica di Silio Italico*, 'Testi. Antichità, Medioevo e Umanesimo' 2, FedOA – Federico II University Press, Napoli 2019, pp. 255.

Aa.Vv., 5-7-5. *La sperimentazione didattica degli haiku in latino tra scuola e università*, a cura di N. DE GENNARO e A. SACERDOTI, con haiku di O. Luparia, F. Palladini, A. Riccio, A. Sacerdoti, 'Laboratori didattici' 1, Terreblu, Reggio Calabria 2020, pp. 139.

M. BOSCO, *La strategia argomentativa nella pro Cluentio ciceroniana*, Aracne editrice, Roma 2020, pp. 200.

Lo studio si compone di un unico capitolo, ripartito in otto paragrafi: 1) *Impostazione metodologica nell'analisi della pro Cluentio* (pp. 7-25); 2) *Riflessioni prope-*

*deutiche alla comprensione del testo* (pp. 26-35); 3) *La procedura delle quaestiones perpetuae* (pp. 35-39); 4) *Fatti e personaggi della pro Cluentio: inquadramento storico* (pp. 39-47); 5) *La strategia argomentativa: Cicero vs Cicero* (pp. 47-188) e 6) *Conclusioni personali: Nec Cicero, cum se tenebras offudisse iudicibus* (pp. 189-200).

L'A. muove dalla confutazione ultronea di quanto sostenuto dal Giuffrè in merito alla diffusione e conoscenza della *pro Cluentio* al tempo di Cicerone. Il romаниsta, infatti, con buone tesi dimostrative, qui peraltro non riportate, ipotizzava credibilmente che già nell'antichità circolassero due redazioni dell'orazione: la prima ad opera di Attico e la seconda di Tirone. L'A. tuttavia, partendo da affermazioni apodittiche, indimostrate ed opinabili, perdendosi anche nei rivoli ormai notissimi del commercio librario a Roma, sostiene che non sussisterebbero prove sufficienti né condivisibili che farebbero supporre che entrambi gli amici di Cicerone avessero mai prodotto o messo in circolazione copie del discorso difensivo per il *cliens* ciceroniano. Soprattutto due sono i dati che, sempre secondo l'A., decostruirebbero le conclusioni a cui il Giuffrè era pervenuto: 1) la mancata menzione di 'questo particolare' nella *vita di Attico* di Cornelio Neotide, riportato erroneamente con il refuso di 'Nipote', secondo la quale 'si potrebbe così desumere che Attico, se avesse effettivamente ricevuto una copia della *pro Cluentio*, considerata la sua professione di editore, avrebbe di certo contribuito a far circolare una versione della *pro Cluentio*' (p. 22) e 2) Tirone non avrebbe avuto la possibilità di far circolare le opere di Cicerone, ma non se ne specifica il motivo, 'non avendole materialmente supposto che esse venivano inviate ad Attico per la correzione' (*ibid.*). Dopo aver sommariamente 'riportato' l'annosa questione sulla tradizione manoscritta della *pro Cluentio*, non

aggiungendo nulla in più rispetto a quanto già evinto dai fecondi studi e contributi della Rizzo, l'A. procede alla perimetrazione, troppo lunga e farraginosa, delle caratteristiche tecnico-giuridiche presenti nell'orazione, introducendovi, tra l'altro, la ricostruzione della struttura delle *quaestiones perpetuae*, ripresa 'di peso' dalla nota monografia di B. Santalucia (*La giustizia penale in Roma antica*, Bologna 2013). L'A., in seguito, esterna giudizi personali ed astratti sulle tesi, ancora oggi molto valide, argomentate con successo da autorevoli filologi e romanisti che si sono occupati del 'rebus' della *pro Cluentio*. Il punto nodale da cui diparte l'indagine verte o doveva vertere sulla natura della doppia accusa rivolta a Oppianico senior di avvelenamento e di corruzione e se e fino a che punto di questa duplice accusa si fosse occupato un solo tribunale, come sembra arguirsi. Il Giuffrè non rifiuta la tesi delle accuse di omicidio e di corruzione, ipotesi ricostruttiva avallata anche dal Paratore. Il Classen stesso sembra orientarsi per tale duplicità di *actiones*, sebbene davvero non si riesca a venirne a capo, qualora ci si fermasse alle confuse asserzioni dell'A. alle pp. 48-50. Si smentiscono apoditticamente ed imprecisamente le fondate tesi del Narducci e del Mazzoli, il quale addirittura viene 'contestato', poiché 'perviene alla consueta banalizzazione volta ad equiparare la retorica all'arte dell'imbroglio, dimodoché sia che segretamente propenda per una tesi sia per l'altra, non si discosta poi molto dagli autori di quelle affermazioni qui riportate' p. 49; ancora, viene riportato il giudizio del Pugliese, contrapposto alle deduzione dei due studiosi menzionati poco prima 'forse l'unico a sostenere qualcosa di parzialmente condivisibile, che procede apertamente alla confutazione della tesi sostenuta dal Giuffrè, dichiarando la propria propensione per la tesi dell'unicità dell'imputazione e asse-

rendo che fosse solo il beneficio, mentre tutto il discorso relativo alla corruzione sarebbe stato un tentativo riuscito da parte di Cicerone di trasformare in accusa quella che accusa in realtà non era' (p. 49). Insomma, l'obiettivo dello studio emerge *apertis verbis* solo a p. 49, là dove si afferma che 'la tesi principale che qui si sostiene è quella dell'unicità dell'imputazione, ovvero il tentato beneficio da parte di Oppianico iunior, senza dover necessariamente aggiungere altro alla presunta imputazione anche per corruzione'. Soprassedendo su alcuni aspetti poco perspicui e dettati da eccessivo spirito soggettivo, estraneo ad un qualificato metodo scientifico, considerata anche la quantità di studi e di interventi sulla *pro Cluentio*, la cui presenza qui è tutt'altro che assodata, l'A. interpreta e commenta il giudizio quintiliano circa il buon esito della difesa di Cluentio: *Nec Cicero, cum se tenebras offudisse iudicibus in causa Cluenti gloriatuſ est, nihil ipſe vidit*. Senza alcuna suffragazione supportata da riscontri filologici, l'A. pone in dubbio l'autenticità dell'asserto quintiliano, riportando genericamente che 'Alcuni autori hanno sostenuto per congettura che Cicerone avesse fatto tale dichiarazione nella corrispondenza epistolare con Bruto e che Quintiliano avesse avuto modo di leggerne i contenuti'. Simile azzardata osservazione avrebbe sicuramente meritato quantomeno l'ormai nota sequela di studiosi, le cui posizioni invece sottaciute, non comprendendo nemmeno nella nota di rinvio al passo, in cui, invece, si citano sommariamente 'ancora' Giuffrè e Paratore. Eppure approfondire la natura di quanto espresso dal retore spagnolo non sarebbe aspetto secondario né ultraneo, rispetto alla tesi principale, ovvero l'abilità e la strategia argomentativa di Cicerone, a quanto pare, centro nevralgico dello studio. Tuttavia l'A. sconfessa l'importanza del commento citato, con il solito *refrain* che 'la maggior parte degli

autori (meglio sarebbe stato ‘studiosi’) interessati a quest’orazione, invece, hanno ritenuto fondamentale tenere in forte considerazione il passo quintiliano ai fini di ricostruzione in termini di verità di tutta la strategia argomentativa di Cicerone’ (p. 189). Davvero problematica ed incomprendibile, inoltre, sembra la non meglio specificata ‘utopica verità’ a p. 190, rispetto alla colpevolezza di Cluentio, giudizio forse legato sempre alla frase di Quintiliano chiamata in causa in precedenza, di cui l’A. non si perita di fornire alcuna ragionevole spiegazione. Privi di fondamento appaiono gli immotivati e stucchevoli collegamenti tra l’elusanza di Cicerone per aver vinto la causa e la gioia dell’avvocato Giulia Buongiorno che riuscì ad ottenere l’assoluzione per l’assistito Giulio Andreotti, attraverso l’annullamento della precedente sentenza di condanna emessa dal tribunale di appello. Consimili collegamenti forzati, fantasiosi ed improfici con altri episodi dell’odierna giuspenalistica costellano e chiosano le ultime pagine di un lavoro estremamente soggettivo, lontano da ogni pur minimo criterio di attendibilità e di convincimento. La stessa sintassi del lavoro si segue con estrema difficoltà, uno stile colloquiale, ricco di ripetizioni e di concetti ribaditi più volte.

Andrea Lattocco  
Università di Macerata  
a.lattocco@unimc.it

Magno Felice Ennodio, *La piena del Po* (carm. 1,5 H.), a cura di F. GASTI, testo latino a fronte, ‘Saturnalia’ 54, La Vita Felice, Milano 2020, pp. 114.

## MISCELLANEE

Delectat varietas. *Miscellanea di Studi in memoria di Michele Coccia*, a cura di M.G. IODICE e A. MARCETTA, Borgia, Roma 2020, pp. 268.

᷄νόματα διελεῖν. *Studi in onore di John Trumper per il suo 75° genetliaco*, a cura di L. DI VASTO, Associazione Italiana di Cultura Classica (A.I.C.C.), Delegazione di Castrovilliari, edizioni aicc castrovilliari, Castrovilliari 2020, pp. 458.

V. DASEN, M. VESPA (éd.), *Play and Games in Classical Antiquity. Definition, Transmission, Reception – Jouer dans l’Antiquité classique. Définition, Transmission, Réception*, Collection ‘Jeu / Play / Spiel’ 2, Presses Universitaires de Liège, Liège 2021, pp. 17.

## STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA

M. BONAZZI, *Creature di un sol giorno. I Greci e i misteri dell’esistenza*, ‘ET Saggi’, Einaudi, Torino 2020, pp. 156.

## STORIA GRECA

G. MOSCONI, *Democrazia e buon governo. Cinque tesi democratiche nella Grecia del V secolo a.C.*, ‘Ελληνικά – Studi di storia greca’, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2021, pp. 230.

## VARIA

F. PORETTI, P. DE LUCA, *Personaggi femminili del mito*, Scorpione Editrice, Taranto 2021, pp. 207.

## CRONACHE

### CONVEGNI

#### AICC – Delegazione di Roma Festival del Cinema sul Mondo Antico I edizione

La Delegazione di Roma della Associazione Italiana di Cultura Classica ha aderito alla proposta lanciata dal Presidente Nazionale, Mario Capasso, nel 2019, per un Festival della Cultura Classica da svolgersi ogni due primavere. La Delegazione aveva, pertanto, approntato per i giorni 13-15 marzo del 2020 un programma piuttosto vario, il cui “piatto forte” doveva essere un dittico di tavole rotonde a seguire la proiezione di due film di successo ambientati in un realistico, o più fantasioso, mondo classico: questa iniziativa specifica della Delegazione di Roma è stata chiamata “Festival del Cinema sul Mondo Antico”. A causa della crisi COVID-19, esplosa in tutta la sua virulenza giusto la settimana precedente alla *kermesse*, essa fu rimandata al maggio del 2021.

La prima giornata Festival del Cinema sul Mondo Antico (“Le Termopili al cinema, 2500 anni dopo - riflettendo su *300*: le guerre persiane fra storia e reinterpretazioni”, 3 maggio 2021) vede Pietro Vannicelli (Università di Roma ‘La Sapienza’) commentare numerose scene tratte dal celebre film *300* (*300 Spartans*, 2007; regia di Zack Snyder) evidenziandone le scelte narratologiche più opportune e quelle meno riuscite; a mediare il dibattito è Gianfranco Mosconi (AICC Roma). Il Prof. Vannicelli illustra sinteticamente quelli che sono i più evidenti mezzi espressivi di cui si avvale Snyder (amplificati a beneficio del *mirum* cinematografico i tratti fantasiosi già presenti nella *graphic novel* di Frank Miller, *Dark Horse Comics* 1998)

per portare in scena uno degli avvenimenti determinanti per l’identità europea classica e persino per quella odierna.

Centrale appare il confronto tra le figure dei due sovrani, Leonida e Serse: lo scontro che culmina nella battaglia delle Termopili è uno scontro tra due civiltà nettamente distinte e che vengono vistosamente caratterizzate come opposte. Parte integrante delle tradizioni sulla battaglia è infatti la rappresentazione di un mondo orientale intriso di mollezza, lusso ed effeminatezza, ed è pertanto strategica la rappresentazione di un Serse crudele che tradisce la testimonianza erodotea, in quanto nella fonte il Persiano è descritto come personaggio tutt’altro che sprovvisto di lucidità e visione politica. Storicamente attestata è, invece, l’immagine del re seduto sul trono trasportato sulle spalle da decine di sudditi e che rappresenta plasticamente l’impero persiano a vertice unico, opposto alla comunità “degli uguali” (*homoioi*) spartana (assetto che già suscitava attenzione tra gli Elleni in antico): essa si rifa, infatti, a un tema iconografico ricorrente nei rilievi di Persepoli.

Il Prof. Vannicelli dedica poi particolare attenzione ad altri elementi del film di Snyder, tra i quali la rappresentazione degli “Immortali”, le truppe di élite persiana mantenuta nel numero di diecimila elementi secondo il racconto erodoteo (*Storie* VII 83): in particolare sottolinea come tali figure di militi ciecamente fidati, kamikaze *ante littoram*, lascino intravedere un’allusione a certi dolorosi fenomeni di estremismo propri del mondo islamico, particolarmente sentiti, temuti e, in ogni caso, attuali non soltanto negli Anni Novanta, l’epoca del fumetto originale, ma ancora dieci anni dopo, quando fu prodotto il film. Altro elemento chiave non soltanto del film di Snyder, ma di tutta

la tradizione del mito spartano, è il numero stesso degli eroi delle Termopili, trecento: Erodoto precisa che furono inviati solo gli uomini che avessero già avuto un figlio, in modo che nessuna casata potesse esaurirsi (*Storie* VII 205), e questo ha fatto dubitare che fin dall'inizio si trattasse di una missione suicida. Un'altra spiegazione, questa volta di natura tattica, ipotizza che gli Spartani abbiano agito soltanto come retroguardia per permettere la ritirata degli altri contingenti greci.

Durante il dibattito sono state poste un gran numero di domande attraverso la *chat* del *software* usato per il collegamento remoto. Una riguarda la nudità di Leonida e il suo sacrificio filmico che sembra riecheggiare quello di Cristo anche attraverso la scelta delle immagini vagamente cristologiche. Si tratta di una nudità che non ha nulla di realistico, basti pensare alle rappresentazioni dell'olpe Chigi (una probabile raffigurazione della falange oplitica) con i soldati greci coperti dall'armatura, oppure alla stele di Aristione del VI a.C. con l'olpita con corazza, e infine alla statua di Leonida a Sparta che mostra l'eroe corazzato. Altra risposta chiarisce come la deformità di Efialte probabilmente non abbia nulla di storico, ma risponda alla concezione secondo la quale la persona moralmente riprovevole deve avere sembianze mostruose, come controparte della *kalokagathia*. Da tale spunto si passa alle figure dei "cattivi mostruosi" di cui si compone la corte di Serse nel film, e alla figura del re persiano stesso, dalla statura sovrumanica: Vannicelli insiste sull'origine orientale della rappresentazione delle creature mostruose, metà umane e metà bestiali. Dal bilancio complessivo delle scelte della pellicola per la caratterizzazione del rivale persiano emerge dunque una complessa stratificazione che tiene conto anche degli sviluppi della tradizione delle guerre persiane post-erodotea e della mitologia moderna sul tema. Notevole, infine, che nel caso della pellicola di Snyder non sia mancata la protesta ufficiale da parte del presidente della Repubblica iraniana, che volle individuare nel film una sot-

terranea ma continua propaganda anti-islamica, tanto che arrivò a definirlo "denigratorio per la cultura iraniana".

Inframmezzata da altre iniziative della Sezione di Formia e Terracina "Valeria Flacca" (la conferenza "In corpore vili" di Maurizio Testa, la passeggiata "Alla scoperta di Gaeta e delle sue memorie" e la conferenza "Storia mitica del diritto romano" di Aglaia McClintock e Carlo Peloso) la seconda giornata del Festival del Cinema sul Mondo Antico (7 maggio) è articolata in due sessioni strettamente collegate fra loro. La prima, "Riflettendo su *Il primo re* di Matteo Rovere (2019): il mito di Romolo e Remo fra spettacolo e ricostruzione storica", prende l'avvio dalla proiezione di alcune scene del film e si avvale del prezioso contributo degli studiosi che hanno partecipato alla realizzazione dei progetti cinematografici oggetto di dibattito: Luca Alfieri, consulente de *Il primo re*, e Alessandro Balistrieri, storico e islamista, traduttore in latino classico dei dialoghi della serie streaming *Barbari* (*Barbare*, 2020, in produzione). Alla discussione prendono parte anche Mario Lentano (Università di Siena) e autore di "Enea. L'ultimo dei troiani, il primo dei romani" (2020) e altri volumi pertinenti al Lazio dei primordi, e Valentino Nizzo, Direttore del Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia e consulente della serie streaming *Romulus* (2020); a moderare il dibattito è Marcello Nobili (AICC Roma – Università di Roma "Tor Vergata"). L. Alfieri introduce rapidamente la pellicola di Rovere sintetizzandone la trama, incredibilmente scarna: ambientato nell'ultimo mese prima della fondazione di Roma, il film sembra indugiare deliberatamente sulla natura primitiva delle origini della città. Indi l'attenzione degli ospiti si concentra sul problema della lingua usata per i dialoghi. Alfieri descrive le successive fasi della creazione e dell'affinamento di questo 'protolatino', pseudolingua per la quale è stato ampiamente utilizzato, in maniera fortemente creativa, tutto ciò che si poteva attingere alla migliore manualistica sulle lingue indoeuropee antiche; notevole

che si sia reso necessario inventare forme nuove, certo verisimili ma non rigorosamente postulabili. Si tratta di 'lingua' improntata a un obiettivo per molti versi simile a quello cui mirava l'elfico di J.R.R. Tolkien: formare un *pastiche* che mira a stimolare una determinata percezione da parte dello spettatore. La sua invenzione si è rivelata un *divertissement* colto, il quale tuttavia raggiunge lo scopo di causare il ben noto ed essenziale effetto di straniamento nello spettatore, comunicando non attraverso il lessico, ma attraverso la vocalizzazione di suoni primordiali. La parola d'ordine di quest'operazione è dunque "effetto percettivo" ed è per questo che la lingua impiegata dagli attori del film *Il primo re* non si presenta come il prodotto di un rigoroso manuale di linguistica storica. M. Rovere ambiva alla realizzazione di un film che desse un'immagine della fondazione di Roma diversa da quella da sempre vulgata nel cinema: l'obbiettivo è stato raggiunto. V. Nizzo tiene, tuttavia, a sottolineare come ne *Il primo re* si ecceda nel primitivismo anche nella ricostruzione della vita materiale del *Latium vetus* dell'VIII secolo a.C.: si pensi all'insistenza sull'uso di pellicce e a innumerevoli altri dettagli, parzialmente 'corretti', invece, nel corrente *spin-off Romulus* prestando una maggiore attenzione filologica. Per propiziare il passaggio dalla prima alla seconda parte del dibattito, la prospettiva muta mostrando una delle sale di Villa Giulia, laddove il Direttore illustra alcuni corredi funerari provenienti da Veio nonché altri reperti risalenti all'epoca in cui è ambientato *Il primo re*, tra i quali una spada reale con lama in ferro e impugnatura in osso, ritualmente defunzionalizzata dopo la morte del possessore, e i presunti *ancilia* dei Salii.

La seconda sessione è articolata sotto forma di declamazione di alcuni passi dell'ultima monografia di M. Lentano, *Il re che parlava alle ninfe. Miti e storie di Numa Pompilio* (Pisa: Pacini Editore 2019). Il secondo pilastro su cui poggia la grandezza di Roma arcaica è, infatti, la devozione religiosa e dunque è opportuno sottolineare il legame pri-

vilegiato tra il secondo re e una figura divina dal profilo sfuggente, la ninfa Egeria, ispiratrice della sua attività politica della quale ci offre una preziosa testimonianza anche un frammento di Ennio. Lentano, affermando per celia che nessuno penserebbe mai di girare un film su Numa perché per tutti i quarant'anni del suo regno Roma conobbe la pace, evidenzia come la storia di questo re ci aiuti a entrare in un aspetto centrale della cultura romana: la dimensione sacrale. Il re guerriero Romolo e il re sacerdote Numa si combinano perfettamente e sono necessari nella stessa misura. Anche Numa, proprio come Romolo, è un fondatore: Roma si può dire pienamente compiuta solo dopo che entrambi hanno svolto il loro lavoro ed è dunque necessaria la compresenza di entrambe le figure. Sulla scia di un altro dei passi letti dalla studiosa e attrice dilettante Sara Gregori si passa poi a discutere dell'attività legislativa di Numa: egli è colui che primo introduce le leggi con un'evidentissima operazione da eroe culturale, la trasformazione del *chaos* in *kosmos*. Come è noto, l'esigenza di ordine si traduce, soprattutto per i Romani, nel perimetrazione uno spazio, definire confini, aggregare manipoli. La prima distinzione del territorio della città da quello che appartiene allo spazio extracittadino riassume il senso complessivo di quest'operazione: Numa gode pertanto del profilo di eroe fondatore e civilizzatore al tempo stesso. Alessandro Balistreri, infine, commenta quattro *clip* di una serie televisiva in corso (*Barbaren*, per Netflix tedesco), per far comprendere i fini perseguiti nel suo lavoro di traduzione. I fatti storici portati in scena culminano con l'evento sparaticue del tardo principato augusteo: la battaglia di Teutoburgo del 9 d. C., con la distruzione di tre legioni, la *clades Variana* che avrebbe profondamente segnato l'animo romano. Primo obiettivo della sua traduzione dei dialoghi in latino è stato quello di ottenere un certo grado di alienità o alterità dal tedesco e dall'italiano. L'impressione di germanofoni e anglofoni quando ascoltano il latino classico è quella di una lingua potentemente

imperativa: sono infatti entusiasti della laccinità latina quando deve statuire un dato di fatto. A differenza di quanto richiedeva il regista Rovere, l'obiettivo principale del lavoro di Balistrieri era quello di mantenersi filologicamente attendibile nel ricostruire il latino classico del I sec. a.C.: a tal fine Balistrieri confessa di aver saccheggiato le fonti antiche tanto letterarie quanto epigrafiche per cercare di rendere al meglio quel che la sceneggiatura chiedeva di fare: un dialogo moderno e appetibile ma linguisticamente fondato. Certo non sono mancate le occasioni in cui lo studioso ha dovuto inventare *ex novo* certa fraseologia sconosciuta alla lingua latina, ad esempio per l'espressione "Sono fiero di te, figlio mio", battuta dialogica non attestata in latino classico. B. ha reso con "Roma esulta profondamente per te, figlio mio" (*Roma gloriatur de te*). B. ha persino tentato di riprodurre le varianti sociolinguistiche del latino del I a.C., cioè di dare conto di una lingua sociolinguisticamente varia, giacché è evidente che il latino di Varo e quello di Arminio sono sostanzialmente differenti. La lingua creata da Balistrieri è dunque riprodotta in modo non del tutto realistico, ma certamente si configura come operazione di livello scientifico elevato.

La terza e ultima giornata del Festival del Cinema sul Mondo Antico (13 maggio), denominata "L'epigrafia latina va in video", è dedicata alla presentazione dei *videoclip* finalisti del concorso per le scuole "Scripta Legamus". Il concorso prevede la creazione di un prodotto multimediale volto a illustrare un'epigrafe latina, di qualsiasi epoca, scelta dai concorrenti nella propria città in luogo aperto al pubblico. Introduce M.G. Iodice, Presidente della Delegazione AICC di Roma e moderano Paolo Re e G. Mosconi (AICC Roma). Intervengono Silvia Orlandi, Docente di Epigrafia Latina (Università di Roma 'La Sapienza' e Presidente dell'Association Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine); Carlotta Caruso, archeologa del Museo Nazionale Romano – Terme di Diocleziano; Maxim Derevianko, *film*

*maker*. A detta degli specialisti intervenuti l'epigrafe attira l'attenzione anche dei profani per la sua immediatezza, perché per mezzo di essa si può letteralmente "toccare la Storia". Dopo la proiezione dei *videoclip* finalisti selezionati per originalità e creatività, quello degli studenti del Liceo Classico "Tacito" di Terni, dell'Istituto "Sant'Orsola" e del Liceo Classico "G. De Sanctis" di Roma, si procede con la premiazione a partire dal terzo classificato, *Ad Lucii Ragonii sempiternam memoriam* degli studenti del Liceo Classico "Antonio Scarpa" di Motta di Livenza; ottengono il secondo posto con *Echi di Lucrezio a Ragusa nel 1929* gli studenti del Liceo Classico "Umberto I" di Ragusa e conquistano il primo premio gli studenti del Liceo Classico "Virgilio" di Roma con il *Nascosto in piena vista*, dedicato al noto cippo del *poemoerium* claudiano murato in Via dei Banchi Vecchi (ILS 213).

Elisa Di Daniele  
elisadidaniele@gmail.com

## VITA DELL'ASSOCIAZIONE

### ANCONA

Nell'anno sociale 2020/2021 la Delegazione di Ancona ha organizzato i seguenti incontri, che si sono svolti alcuni online, altri in presenza:

- Mercoledì 25 Novembre 2020 ore 15:30: *"La nuovissima Saffo e vecchie questioni"*. (Relatore: prof. Camillo Neri, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna). Incontro realizzato online con il Liceo Classico "C. Rinaldini"
- Lunedì 15 Febbraio 2021 ore 15:30: *"Il Mediterraneo Antico: miti, viaggi, storia"*. Convegno realizzato online su piattaforma Teams con Unitre Ancona
- Ore 15:30 *Saluti istituzionali*: Presidenti: dott. Sergio Strali, prof.ssa Mara Tirelli. Presenta: dott. Luca Kogoi

- ore 16:00 Lucia Floridi (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna) *“Le cerve e Apollo: il mito di un viaggio (a nuoto) dalla Cilicia a Cipro”*
- ore 16:50 Filomena Giannotti (Università di Siena) *“Per ogni terra e per ogni flutto”. Gli errori di Enea nel Mediterraneo fra ieri e oggi”*
- ore 17:40 Flavia Frisone (Università del Salento) *«Raccontare il mondo oltre gli “umidi sentieri”: viaggi e localizzazioni per la costruzione del Mediterraneo dei Greci»*
- Lunedì 26 Aprile 2021 ore 17:00: *“Le Baccanti di Euripide tra religione e teatro”* (Relatore: professore Giorgio Ieranò, Università di Trento). Incontro realizzato online su piattaforma Teams
- Giovedì 19 Agosto 2021 ore 19:00: *“Dalle migrazioni nel Mediterraneo alla pandemia: attualizzazioni di Enea”*. (Relatrice: prof.ssa Filomena Giannotti, Università di Siena). Incontro realizzato in presenza in collaborazione con il Festival “Adriatico-Mediterraneo”
- Venerdì 20 Agosto 2021 ore 19:00: *“Dare (falsa) voce alle donne. Falsificazioni di testi femminili dall’Atene classica ad oggi”*. (Relatori: proff. Lucia Floridi, Federico Condello, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna). Incontro realizzato in presenza in collaborazione con il Festival “Adriatico-Mediterraneo”
- Giovedì 23 Settembre 2021 ore 19:00: *“Il viaggio di Dante e il viaggio dei suoi manoscritti da Ravenna a città del Capo e a Mumbai”*. (Relatore: prof. Paolo Trovato, Università di Ferrara). Incontro realizzato in presenza in collaborazione con il Festival della Storia
- Venerdì 24 Settembre 2021 ore 19:00: *“Ulisse: un viaggiatore controvoglia”*. (Relatore: professore Mario Cantilena, Università Cattolica “Sacro Cuore” – Milano). Incontro realizzato in presenza in collaborazione Festival della Storia.

## BARI

- 17 Gennaio 2020: patrocinio della manifestazione del socio Liceo classico “Socrate” di Bari, per la VI edizione della Notte Nazionale del Liceo Classico, dal titolo “Dalla Terra al Cielo...e ritorno”.
- 21 Gennaio 2021: incontro, sulla piattaforma Microsoft Teams, con il Prof. Giulio Guidorizzi, Ordinario di Lingua e Letteratura greca dell’Università di Torino, per la presentazione del suo libro *Enea, lo straniero. Le origini di Roma*, in collaborazione con il Liceo “Cartesio” di Triggiano (Bari), socio sostenitore dell’AICC di Bari, e con “Il Libro Possibile”.
- 9 Febbraio 2021: l’AICC di Bari ha celebrato, sulla piattaforma Zoom, la Giornata mondiale della Lingua e della Cultura greca con una conferenza, dal titolo *τραγῳδία / τραγικός: definizioni e metafore*, della Prof.ssa Giovanna Pace, Docente di Lingua e Letteratura greca presso l’Università di Salerno e Presidente dell’AICC di Salerno.
- 12 Marzo 2021: in collaborazione con l’IISS “Canudo-Marone-Galilei” di Gioia del Colle (Bari), socio sostenitore dell’AICC di Bari, si è svolta, sulla piattaforma Cisco Webex, la *Lectio Magistralis* dal titolo *Obliquo lumine cernens: immagini e metafore dell’invidia nel mondo latino* della Prof.ssa Donatella Puliga, Docente di Lingua e Letteratura latina presso l’Università di Siena.
- 26 Marzo 2021: per il *Dantedì* dell’AICC di Bari il Prof. Francesco Sabatini, Presidente Emerito dell’Accademia della Crusca, ha tenuto, sulla piattaforma Google Meet, una lezione su *Dante e il suo progetto per la lingua italiana*. L’incontro si è svolto sotto il Patrocinio dell’Università degli Studi di Bari Aldo Moro.
- 9 Aprile 2021: per la Prima Giornata Mondiale della Lingua latina l’AICC di Bari ha organizzato, sulla piattaforma Zoom, l’incontro con la Prof.ssa Flaviana

Ficca, Docente di Lingua e Letteratura latina presso l'Università Federico II di Napoli, che ha tenuto una conferenza dal titolo *Passioni tragiche*, seguita dalla presentazione di lavori multimediali di alcuni studenti del Liceo Classico "Socrate" di Bari (*Giulio Cesare e il suo personaggio nei fumetti e nei videogiochi*) e del Liceo "Cartesio" di Triggiano (Bari) (*Aeneis. Itinerarium ad Fatum*). La Giornata è proseguita, in collaborazione con l'IISS "Canudo-Marone-Galilei" di Gioa del Colle (Bari), con la lezione, sulla piattaforma Cisco Webex, del Prof. Antonio Stramaglia, Docente di Lingua e Letteratura latina dell'Università di Bari Aldo Moro, su *La storia apuleiana di Amore e Psiche prima di Apuleio*. La Giornata dell'AICC di Bari è stata inaugurata dal Prof. Mario Capasso, Presidente Nazionale dell'AICC, con i saluti e gli auguri di buon lavoro.

- 13 Aprile 2021: l'AICC di Bari ha organizzato, sulla piattaforma Zoom, l'incontro con l'Autore, il Prof. Giulio Guidorizzi, Ordinario di Lingua e Letteratura greca dell'Università di Torino, sul suo libro *Il romanzo di Ulisse*, in collaborazione con il Liceo "Sylos" di Bitonto (Bari), socio sostenitore dell'AICC di Bari. Il Prof. Guidorizzi ha risposto alle domande degli studenti, illustrando il contenuto del suo romanzo e le motivazioni che lo hanno spinto a scriverlo.
- 11-12 Maggio 2021: l'AICC di Bari ha celebrato il Primo Festival della Cultura Classica con un programma articolato in tre sessioni, svoltesi in due giornate in modalità mista, sia in presenza che sulla piattaforma Microsoft Teams. Il Festival, patrocinato dall'Università degli Studi di Bari Aldo Moro, si è aperto nel pomeriggio del giorno 11 Maggio con i saluti e gli auguri del Magnifico Rettore dell'Università di Bari, Prof. Stefano Bronzini, del Prof. Mario Capasso, Presidente Nazionale dell'AICC e della Dott.ssa Ines Pierucci, Assessore alle Culture, Turismo,

Marketing territoriale del Comune di Bari, che hanno dedicato parole di grande elogio all'iniziativa, ampiamente pubblicizzata anche sulla stampa locale. Successivamente, per il Convegno su *Uomini. Storie antiche (II Edizione)*, sequel del precedente Convegno dell'AICC di Bari sulle figure maschili del mito e della storia, svoltosi a Bari il 18 Ottobre 2019 con grande successo, hanno parlato i relatori Prof. Antonio Incampo, Ordinario di Filosofia del Diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Bari (*L'uomo nel mito platonico della caverna. Tra ascesi e liberazione*), Prof. Domenico Lassandro, Ordinario di Lingua e Letteratura latina dell'Università di Bari (*Sant'Ambrogio magistrato romano e vescovo cristiano*), Prof. Nicola Pice, docente di Latino e Greco nei Licei (*Orfeo: le strade di un mito*), Prof. Francesco Tatteo, Emerito dell'Università di Bari (*Metamorfosi di Fetonte*). Al termine delle relazioni, che hanno ottenuto ampio consenso di pubblico, si è svolto un dibattito sugli argomenti trattati. Nella mattinata del giorno 12 Maggio in modalità telematica i dirigenti scolastici, gli studenti e i docenti dei Licei partecipanti, il Liceo "Socrate" di Bari, il Liceo "Cagnazzi" di Altamura e il Liceo "Tito Livio" di Martina Franca, hanno esposto le proprie riflessioni su vari temi riguardanti la scuola e le sue difficoltà nel momento attuale. Ogni Liceo ha trasmesso dei lavori multimediali: *Percorsi interdisciplinari su letteratura, democrazia e cittadinanza nel mondo classico* ("Socrate" di Bari); *Euripide, Medea. La lucida follia. Uno studio del Laboratorio teatrale* ("Cagnazzi" di Altamura); *Ovidio, Metamorfosi 1, vv. 452-567: il mito di Apollo e Dafne (Danza, musica e interpretazione* ("Tito Livio" di Martina Franca). Nel pomeriggio la manifestazione è ripresa, dopo i saluti augurali della Prof.ssa Carmen Matarazzo, segretaria nazionale dell'AICC, con la presentazione e illu-

- strazione del video del Prof. Giuliano De Felice, docente di Archeologia digitale dell'Università degli Studi di Foggia (*"Rottami preziosi": un esempio di ricerca archeologica e comunicazione multimediale*) e con la relazione della Prof.ssa Mimma Pasculli, Ordinaria di Storia dell'Arte moderna dell'Università di Bari e Presidente del Centro Ricerche di Storia religiosa in Puglia (*Il Mecenatismo di Bona Sforza alla corte di Bari nella prima metà del Cinquecento*). Un piacevole momento musicale ha allietato la sessione pomeridiana grazie all'esibizione della soprano Prof.ssa Rosangela Russo, Docente di Italiano e Storia negli Istituti superiori di II grado e Ricercatrice Creadapuglia-onlus, che ha cantato "Libiamo ne' lieti calici" dalla Traviata di Giuseppe Verdi e "Reginella" di Libero Bovio e Gaetano Lama. Tutte le sessioni del Festival della Cultura Classica di Bari sono state introdotte, presentate e moderate dalla Prof.ssa Pasqualina Vozza, Presidente dell'AICC di Bari.
- 28 Maggio 2021: l'AICC di Bari ha partecipato alla Notte nazionale del Liceo Classico con una sua iniziativa locale, il Seminario della Prof.ssa Elisabetta Todisco, Ordinaria di Storia romana dell'Università di Bari, dal titolo *Cittadinanza e Diritti a Roma antica*. È scaturito un interessante dibattito tra storici e giuristi sul tema.
  - 25 Giugno 2021: il Prof. Sebastiano Tafaro, Ordinario di Diritto romano e Professore Onorario dell'Università italiana, ha tenuto per l'AICC di Bari, su Microsoft Teams, la *Lectio Magistralis* dal titolo *Familia: Filii familias, Mulieres, Servi*. La *Lectio* è stata patrocinata dall'Università degli Studi di Bari Aldo Moro e dall'Ordine degli Avvocati di Bari. Massiccia la partecipazione di docenti, studenti, avvocati e genitori degli studenti liceali. Data la fama internazionale del relatore, hanno partecipato all'evento numerosi docenti di università straniere, collegati

da molti paesi europei e da Oltreoceano. L'argomento è stato trattato con svariati e precisi riferimenti alle fonti del diritto romano e con ampia illustrazione delle posizioni critiche assunte dalle diverse scuole di pensiero. Ricca la discussione finale con interventi mirati ad arricchire il quadro interpretativo delle norme relative allo *status* di figli, mogli, schiavi all'interno della *familia* nelle diverse età della storia romana (arcaica; repubblica; imperiale).

- 31 Luglio 2021: "Sogno di una notte di mezza estate" (ore 21.00): incontro online dei soci baresi, alcuni dei quali, docenti e studenti, autori di pubblicazioni varie, romanzi, poesie, studi e ricerche, hanno illustrato i loro lavori. È seguito ampio dibattito e partecipazione di tutti i presenti alla serata.
- 29 Settembre 2021: si è tenuta nella sala "Aldo Moro" della Facoltà di Giurisprudenza di Bari la tavola rotonda sul tema "Il destino del libro: dal *volumen* al digitale". Dopo i saluti del Presidente dell'ANUR, Prof. Antonio Felice Uricchio, e dell'Assessore alle Culture, Turismo, Marketing del Comune di Bari, Dott.ssa Ines Pierucci, hanno discusso i vari argomenti in programma i Proff. Rosa Otranto e Paolo Fioretti ("Il libro antico: dal rotolo al codice"); la Prof.ssa Sabina Castellaneta ("Per un'edizione digitale dei frammenti tragici"); il Prof. Antonio Stramaglia ("Libri 'immateriali' e biblioteche"); la Prof.ssa Rosa Galleli ("Dimensioni formative del libro"); il Dott. Enzo De Palma («Il peso immateriale della cultura»); la Prof.ssa Grazia Ruggiero ("L'esperienza del Liceo 'F. De Sanctis' di Trani"); il Dott. Luigi Bramato ("La voce dell'editoria"). L'incontro, patrocinato dall'Università degli Studi di Bari Aldo Moro e dal Comune di Bari, è stato introdotto e coordinato dalla Prof.ssa Pasqualina Vozza, Presidente dell'AICC di Bari.
- 16-17 novembre 2021: l'AICC di Bari

- ha concesso il suo patrocinio al Convegno svoltosi tra Bari e Matera su “Nicola Festa ottant’anni dopo. Filologia, letterature e storia tra Ottocento e Novecento”, organizzato dai Proff. Rosa Otranto e Nunzio Bianchi, docenti di Filologia classica dell’Università degli Studi di Bari Aldo Moro e soci dell’AICC di Bari.
- 18 Novembre 2021: si è svolta, presso la sede del Dipartimento FORPSICOM dell’Università degli Studi di Bari Aldo Moro, la seconda parte del Convegno dell’AICC di Bari dedicato al tema “Il destino del libro: dal *volumen* al digitale”. La Prof.ssa Rosa Gallelli, docente di Didattica e Pedagogia speciale dell’Università degli Studi di Bari Aldo Moro, ha trattato l’argomento dal punto di vista pedagogico con una lezione dal titolo “La lingua scritta tra libri e nuovi media”, cui è seguita una tavola rotonda, con la partecipazione di dirigenti scolastici, docenti e studenti dei Licei soci sostenitori dell’AICC di Bari. Hanno partecipato i Licei “Socrate” di Bari; “Cagnazzi” di Altamura; “Cartesio” di Triggiano; “Sylos” di Bitonto; “Tito Livio” di Martina Franca.
  - 16 dicembre 2021: nato dalla collaborazione tra l’AICC di Bari e l’Ordine degli Avvocati di Bari, si è svolto nella sala del Consiglio del Tribunale di Bari il Convegno dal titolo “Ars rhetorica: Ambiguitas. Dalla retorica greco-romana al giurista di oggi”. Dopo i saluti iniziali dell’Avv. Giovanni Stefanì, Presidente del C.O.A. di Bari, dell’Avv. Clemi Tinto, Responsabile per la Formazione del C.O.A. di Bari e della Prof.ssa Pasqualina Vozza, Presidente dell’AICC di Bari, che ha tracciato una breve storia della retorica greca e latina, ha parlato sul tema il Prof. Sebastiano Tafaro, Ordinario di Diritto romano dell’Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Prof. Onorario dell’Università italiana e membro dell’Academia brasileira de letras jurídicas. Infine, è intervenuta a conclusione del Convegno l’Avv. Serena Triggiani, Vicepresidente del C.O.A. di Bari. Ha introdotto e coordinato l’incontro l’Avv. Ezio Bramato. Numerosissimi i partecipanti all’evento, svoltosi in presenza, ma anche in collegamento con altre sedi d’Italia e dell’estero.
  - Nuove convenzioni dell’AICC di Bari per l’anno 2021 con:
    1. Elabsis, Assistenza e Consulenza Informatica; Riparazione Notebook; Recupero dati; Backup e Restore; Assistenza a Domicilio e Remota, con agevolazioni previste per i soci dell’AICC di Bari;
    2. Casa editrice LB di Luigi Bramato e Libreria “Bari Ignota”.
- COMO**
- Nell’anno 2020-21 la Delegazione di Como ha svolto le seguenti attività:
- “Miti di ieri storie di oggi”*.  
Incontro e presentazione del volume con il Prof. G. ZANETTO (Univ. MILANO)  
20 novembre 2020.  
*“Filosofia antica, una prospettiva multifocale”*  
Incontro e presentazione del volume con i Proff. M. MIGLIORI e A. FERMANI (Univ. MACERATA)  
24 marzo 2021.  
*“Federico Roncoroni, il docente, lo studioso, lo scrittore”*  
Un ricordo a due voci con il Prof. A. RONCORONI e il giornalista L. MORANDOTTI  
23 aprile 2021.
- I Festival cultura classica**
- “Il tesoro di Como”*  
*Un’indagine che continua...*...con le Dott.sse B. GRASSI e G. FACCHINETTI, Funzionarie archeologhe della Soprintendenza di Como, Lecco, Sondrio, Monza e Brianza, Pavia e Varese
- Oltre le monete... Como città romana, una storia di diversi secoli* con F. BUTTI, Società Archeologica Comense  
7 maggio 2021.

*“L’etimologia come sapere”*

Riflessioni sull’analisi storico-linguistica antica con A. PIZZOTTI (ex alunno del “Volta” e studente al “Collegio Ghislieri”)

14 maggio 2021.

*“Eros and the Fate in Athens in the Peloponnesian War”*

*Reflections on Thucydides* con il Ricercatore T. JOHO (Univ. BERNA)

21 maggio 2021.

## NOTTE DEL LICEO CLASSICO VII EDIZIONE 28 MAGGIO 2021

### Programma

16.00 Apertura con proiezione video nazionale, saluto di Rocco Schembra, messaggi di autorità e lettura della poesia dello studente premiato nel concorso nazionale

16.20 *Saluto del Dirigente scolastico ed introduzione al programma comasco*

16.30 *Nelle oasi del pensiero – Hannah Arendt e l’AMOR MUNDI*, (alunne di III C, a cura di D. Zucchello)

17.00 *Eikones 1: bellezza e devastazione del nostro mondo* (classi I E, II A, II B, II E, a cura di C. Arcidiaco e G. Freschi)

17.05 *La Britannia ai tempi di Cesare*, (classe V C, a cura di C. Cantaluppi)

17.20 *Bach-Busoni, Ciaccona in Re Minore*, Miniconcerto di Francesca Sormani, ex alunna

17.40 *Da Lucrezio a Heisenberg: poesia e scienza in dialogo* (classe 5 SC, a cura di L. Bianchi e G. Iperico)

18.00 *Medea: La ripida rovina* (classe III D ed ex alunni, a cura di C. Arcidiaco)

18.15 *Eikones 2: bellezza e devastazione del nostro mondo* (classi I E, II A, II B, II E, a cura di C. Arcidiaco e G. Freschi)

18.20 *Pro Milone di Cicerone* (classe V D, a cura di C. Gandini)

18.35 *Gruppo Danza Teatro Sociale: Trionfi barocchi* (Musiche di G.F. Händel, coreografia di S. Manara Schiavetti)

18.45 *Viaggio oltre i confini. Enea e Caproni incontrano il mondo attuale*, (classi V A e V

D, a cura di C. Gandini e O. Marelli)

19.00 *Di molti uomini vide le città e conobbe i pensieri*. *Odissea: memorie di un viaggio*. (classi I A e I C, a cura di C. Roncoroni)

19.35 *Eikones 3: bellezza e devastazione del nostro mondo* (classi I E, II A, II B, II E, a cura di C. Arcidiaco e G. Freschi)

19.40 *M. Ravel, Ondine*, Miniconcerto di Anna Bottani, ex alunna

19.50 Chiusura: Recita in greco ed italiano del brano comune *Ero e Leandro* di Museo (vv. 232-250), (a cura di A. Pizzotti, ex alunno)

Coordinamento ed assemblaggio a cura di Raffaella Di Paola, Referente NNLC Liceo Volta

### LECCO

- 23/10/2020, Prof.ssa Gilda Tentorio – Liceo “G.B. Grassi” di Lecco. *“Canti e incanti di Sirene, ieri e oggi”*
- 27/11/2020, Prof. Nicola Montenz – Università Cattolica di Milano, *“Introduzione alle Opere Greche di Richard Strauss”*
- 15/01/2021, Dott.ssa Anna Però – Università degli Studi di Milano. *“La statua che uccide. Tema della narrativa fantastica da Luciano di Samosata (I sec. d.C.) ai tempi moderni”*
- 26/02/2021, Prof.ssa Laura Polo D’Ambrosio – Liceo “A. Manzoni” di Lecco. *“Antichi maestri (da Plinio il Vecchio a Leon Battista Alberti) per la pittura veneta di inizio XVI secolo”*
- 09/04/2021, Prof. Emanuele Banfi – Università Milano-Bicocca e Parigi-Sorbona, Accademico della Crusca. *“Il Latino di Dante”*
- 14/05/2021, Prof. Massimiliano Sacchi – Docente di Latino e Greco al Liceo Classico “A. Manzoni” di Lecco. *“Lo sviluppo della civiltà tra mito e scienza”*

### LOCRIDE “MARIA STELLA TRIOLO”

La Delegazione della Locride “Maria Stella Triolo”, nell’anno sociale 2021, a causa del

Covid ha dovuto rinviare i suoi programmi, tuttavia, tenendo fede agli impegni presi, ha promosso diverse ed importanti manifestazioni di seguito riportate che, attraverso un apposito canale YouTube, è stato possibile rendere visibili facilitandone così la diffusione:

1. “Dante e la Calabria”. A cura della Prof.ssa Paola Radici Colace. Febbraio 2021;
2. MEDEA, Euripide, Gruppo Teatro del Liceo Classico Oliveti Panetta – Locri, febbraio 2021;
3. Giornata Mondiale della Lingua e della Cultura Greca – “La Lingua Greca tra Omero e Solomos”. A cura del Prof. Danile Macris, 9 febbraio 2021;
4. Lo zуро di Zagreо, il Grande Cacciatore Celeste. A cura del Prof. Pasquale Casile, 11 febbraio 2021;
5. PLUTO, Aristofane, Gruppo Teatro Liceo Classico Ivo Oliveti di Locri;
6. Ad Afrodite (Fr.1), Saffo. Lettura a cura di Davide Gravanti, 7 marzo 2021;
7. Semonide, “Le foglie e l’uman seme”. Lettura a cura del dottore Vincenzo Tavernese, 16 marzo 2021;
8. Ode saffica, tratta dal poema conviviale “Solon” di Giovanni Pascoli. Lettura a cura del dottore Vincenzo Tavernese, 23 marzo 2021;
9. Visita alla Villa Romana di Casignana. A cura dell’Ingegnere Antonio Crino, 11 aprile 2021;
10. “QUEL GRECO DI TUO NON-NO”, Liceo Classico Ivo Oliveti di Locri, Radio Ivo, Bicentenario dal riconoscimento dei greci di Calabria 1820-2020 a cura della Prof.ssa Lucia Licciardello e del Prof. Pasquale Casile, 24 aprile 2021;
11. “QUEL GRECO DI TUO NON-NO”, Liceo Classico Ivo Oliveti di Locri, Radio Ivo, Bicentenario dal riconoscimento dei greci di Calabria 1820-2020 a cura della Prof.ssa Lucia Licciardello e del Prof. Pasquale Casile con la Prof.ssa e Archeologo Margherita Milanesio, 1 maggio 2021;
12. LA LOCRIDE. Oasi di Bellezza e Cultura. Invito al Festival della Cultura Classica, I edizione 3 -15 maggio 2021. Fotografia a cura di Carla Comisso, 4 maggio 2021;
13. FESTIVAL NAZIONALE DELLA CULTURA CLASSICA, I edizione Locride, 8 maggio 2021:  
Prima parte. Ore 9.30-12.30  
Saluti istituzionali Maria Caterina Aiello Presidente AICC Delegazione della Locride “Maria Stella Triolo” Paola Radici Colace Presidente Onorario AICC Delegazione della Locride “Maria Stella Triolo” Mario Capasso Presidente Nazionale AICC Gaetano Pedulla Dirigente IPSIA, Siderno - Locri. Ha moderato Lucia Licciardello Segretaria AICC Delegazione Locride. Ha introdotto Giuseppe Solaro (Università di Foggia) “Mediterraneo Femminile”. Hanno relazionato Rossella Agostino (già Direttore Musei e Parco Archeologico di Locri) “Locri si racconta tra i reperti e le fonti” Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina) “Culti e Riti a Locri” Paola Radici Colace (Università di Messina) “Persefone: persistenza e immanenza di un mito”.  
Seconda parte. Ore 15.00-17.00  
Anna Maria Urso (Università di Messina) “Persefone di Igor Fedorovic Stravinskij: Poesia. Musica, Danza” Massimo Raffa (Università di Messina) “Musicisti, Musica e Strumenti Musicali a Locri Epizefiri” Rosy Santoro (Università di Messina) “Locri nella Letteratura Latina (Locri e Roma)”. Ha concluso Mario Capasso Presidente Nazionale AICC. Testi derivanti dalle Relazioni del Convegno pubblicati su “Classica Vox. Rivista di Studi Umanistici”, III, 2021: Rosa SANTORO “Il pregiudizio locrese. Riflessioni su Ovidio, Ibis 351s.” Anna Maria URSO “La Persephone di Gide-Stravinskij. Ascesa e declino di una collaborazione difficile 227-241”.

- Relazioni proposte per la pubblicazione su Atene e Roma: Giulia SFAMENI GASPARRO “Locri: la facies religiosa di una colonia greca allo specchio dei suoi culti” Massimo RAFFA “Musicisti, Musica e Strumenti Musicali a Locri Epizefiri”;
14. “PERSEFONE, persistenza ed immagine di un mito”. A cura della Prof.ssa Paola Radici Colace, 12 maggio 2021;
  15. ARCHEOLOGIA: MONUMENTO O DOCUMENTO. A cura della Prof.ssa Paola Radici Colace, 15 giugno 2021;
  16. Presentazione del libro di Rossella Agostino “Locri”, 29 luglio 2021;
  17. Omero in Etruria. A cura di Rita Cozzentino già Direttore sito UNESCO di Cerveteri, Villa Giulia, novembre 2021;
  18. L'Ambiente è un bene prezioso da salvaguardare: Proteggere l'ambiente significa proteggere la nostra salute. A cura dei professori Domenico Capolongo e Vincenzo Mollace, 27 novembre 2021.

## PARMA

Nel corso dell'anno 2020-2021 la Delegazione AICC di Parma ha promosso e/o patrocinato le seguenti iniziative:

23 ottobre 2020 – Seminario online *Verso una nuova edizione di Saffo* (ore 15), relatore

Prof. Patrick Finglass (University of Bristol). L'incontro è stato promosso dal Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali dell'Università di Parma, con il patrocinio della Delegazione AICC di Parma. Referente scientifico: Anika Nicolosi (Università di Parma). Link: <https://dusic.unipr.it/it/notizie/23-ottobre-2020-seminario-di-patrick-finglass-sulla-poesia-greca-arcica>

14 dicembre 2020 – Seminario online *Iambic Poetics: The Beauty of Ugly Words* (ore 15), relatore Prof. Tom Hawkins (The Ohio State University – USA). L'incontro è stato promosso dal Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali dell'Università di Parma, con il patrocinio della Delegazione AICC di Parma. Referente scientifico: Anika Nicolosi (Università di Parma). Link: <https://www.dusic.unipr.it/it/notizie/14-dicembre-2020-seminario-di-tom-hawkins-sulla-poesia-greca-arcica>

3 marzo 2021 - Presentazione del volume *Mεράκι. Versioni greche per il secondo biennio e il quinto anno. Società editrice internazionale 2021* (ore 18), relatore Prof. Rocco Schembra (Presidente della Delegazione AICC di Acireale). L'incontro è stato promosso dal Liceo Ariosto Spallanzani di Reggio Emilia in collaborazione con la Delegazione AICC di Parma.