POLYMNIA
Studi di filologia classica
18

Polymnia
Collana di Scienze dell'antichità
fondata e diretta da Lucio Cristante

Studi di filologia classica
a cura di
Lucio Cristante
- 18 -

COMITATO SCIENTIFICO

Gianfranco Agosti (Roma), Alberto Cavarzere (Verona), Carmen Codoñer (Salamanca), Denis Feissel (Paris), Jean-Luc Fournet (Paris), Massimo Gioseffi (Milano), Stephen J. Harrison (Oxford), Louis Holtz (Paris), Wolfgang Hübner (Münster), Claudio Marangoni (Padova), Marko Marinčič (Ljubljana), Luca Mondin (Venezia), Philippe Mudry (Lausanne), Giovanni Polara (Napoli)

Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. VI / a cura di Lucio Cristante e Tommaso Mazzoli - Trieste :
Edizioni Università di Trieste, 2015. - XX, 313 p. ; ill. ; 24 cm.
(Polymnia : studi di filologia classica ; 18)
ISBN 978-88-8303-599-9
ISBN 978-88-8303-600-2 online
I. Cristante, Lucio II. Mazzoli, Tommaso
1. Letteratura classica - Congressi - Trieste - 2014

Opera sottoposta a peer review secondo il protocollo UPI - University Press Italiane

I testi pubblicati sono liberamente disponibili su:
http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/11022
http://www.units.it/musacamena

© Copyright 2015 - EUT
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE
Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie o altro), sono riservati per tutti i Paesi

Autori e editore hanno operato per identificare tutti i titolari dei diritti delle illustrazioni riprodotte nel presente volume e ottenerne l'autorizzazione alla pubblicazione; restano tuttavia a disposizione per assolvere gli adempimenti nei confronti degli eventuali aventi diritto non rintracciati

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

IL CALAMO DELLA MEMORIA

RIUSO DI TESTI E MESTIERE LETTERARIO NELLA TARDA ANTICHITÀ

VI

A cura di Lucio Cristante e Tommaso Mazzoli

Raccolta delle relazioni discusse nel VI incontro internazionale di Trieste,
Biblioteca statale, 25-27 settembre 2014

Edizioni Università di Trieste
2015

INDICE

Abstracts VII

Autori del volume XV

Premessa XVII

Lucio De Giovanni
Le fonti del diritto nel mondo tardoantico 1

Gianfranco Agosti
Per una fenomenologia del rapporto fra epigrafia e letteratura nella tarda antichità 13

Marisa Squillante
La retorica tardoantica tra ars *e* disciplina 35

Paolo Mastandrea
Laudes domini *e* vestigia Ennii. *Reimpieghi di* epos *latino arcaico nella versificazione cristiana tardoantica* 51

Etienne Wolff
Martial dans l'Antiquité tardive (IVe-VIe siècles) 81

Giancarlo Mazzoli
Ambrogio de beneficiis: *da Cicerone a Seneca* 101

Lucia Floridi
Il greco negli epigrammi di Ausonio, tra γρῖφος, lusus *e sfoggio erudito* 119

Jean-Louis Charlet
Références allusives dans le panégyrique de Claudien pour le sixième consulat d'Honorius 145

Romeo Schievenin
Omnes numeros habere*: avere tutti i numeri* 155

Giuseppe Galeani
Iordanem novimus. *La parafrasi prudenziana di* Ios. *3,13-17 e* Ps. 113,3 *in* Perist. *7,66-70* 171

Stefania Santelia
Laus est ardua dura sustinere*: riprese e originalità nell'elogio sidoniano di Narbona (*carm. *23, 37-96)* 189

Fabio Gasti
Due note critiche al carme De Iona 205

Francesco Lubian
*La macchina del parafraste: l'esempio di Sansone nel cosiddetto Cipriano Gallo (*Iud. *482-653)* 219

Martina Venuti
Sine musica nulla disciplina perfecta *(*Liber Glossarum *MU 338-346). Stratificazioni (tardo)antiche nella definizione di un'ars* 283

Indice dei nomi antichi, medievali, bizantini, rinascimentali, dei poeti, degli scrittori e delle opere anonime 301

Indice delle iscrizioni 310

Indice dei manoscritti citati 311

ABSTRACTS

Lucio De Giovanni, *Le fonti del diritto nel mondo tardoantico*

Il lavoro intende ripercorrere alcune significative tappe della trasformazione del sistema delle fonti giuridiche romane tra l'età degli Antonini e quella di Giustiniano. Esso prende le mosse dalla classificazione delle fonti di Gaio e di Pomponio per poi soffermarsi sulla *Constitutio Antoniniana* e sugli effetti che l'editto di Caracalla ebbe sull'ordinamento giuridico del tempo. Particolare rilievo è dato alla storia tardoantica, di cui si sottolineano alcune caratterizzazioni di grande importanza, in qualche modo correlate: il definitivo affermarsi, tra le varie forme di *constitutiones principis*, della *lex generalis* e la grande stagione codificatoria che vede impegnati prima Teodosio II, poi Giustiniano. In particolare il grande imperatore bizantino, nel dare al diritto antico la forma codice, trasmetterà alle generazioni future il più importante patrimonio di cultura giuridica espresso dal mondo antico, le cui testimonianze sono vive anche nel nostro tempo.

The article intends to follow some meaningful milestones concerning the transformation of the legal sources between the age of the Antonines and that one belonged to Justinian. It starts from the classification of those sources which Gaius and Pomponius chose in their works to continue by focusing the attention on the Constitutio Antoniniana *together with the effects produced through the so called Caracalla's edict towards the legal system of that time. A specific significance is given to Late Antiquity, a period characterized by the coexistence of some factors of remarkable importance and in a certain way mutually connected: the definitive success of the* lex generalis*, among the different forms of* constitutiones principis*, and the extraordinary experience of the codification, which saw the strain used by Theodosius II and then by Justinian. In particular, the great Byzantine emperor, by ascribing to the old law the guise of a code, would have spread to the future generations the most important legacy of legal culture never expressed by the ancient world, prosperous of statements still alive during our days.*

Gianfranco Agosti, *Per una fenomenologia del rapporto fra epigrafia e letteratura nella tarda antichità*

Il lavoro presenta alcune riflessioni concernenti le modalità della ricerca sugli elementi letterari nell'epigrafia greca tardoantica (IV-VI sec. d.C.), considerati soprattutto dal punto di vista della ricezione e delle strategie comunicative. Dopo un esame del valore sociale delle iscrizioni metriche 'firmate' (casi da Afrodisia, Roma, Palestina e Siria); l'analisi si concentra su come gli aspetti materiali (mise en texte, segni paratestuali etc.) condizionino la letterarietà e la funzionalità del testo; sulla competenza del pubblico e

sulle concrete modalità della performance. Concludono alcune prospezioni sulla presenza di moduli e linguaggio epigrafico nella letteratura.

The present work aims to describe some guidelines of the research on literariness in Late Greek inscriptional poems (IV-VIth c. AD). Literary aspects of inscriptions are considered from the perspective of reception and of communication strategies. After briefly examining the signatures of metrical inscriptions as a social value (examples from Aphrodisias, Rome, Palestine, Syria), the paper focuses on material aspects (mise en texte, paratextual signs etc.) trying to assess the role they played on audience's ability of perceiving the literary content of the text. Further, some considerations on different levels of education and on the performance of inscriptional texts are offered. The last paragraph deals with the presence of epigraphic vocabulary and phraseology in highbrow literature.

Marisa Squillante, *La retorica tardoantica tra* ars *e* disciplina

Indagine sui modi di concepire la retorica tra ars e disciplina con particolare riferimento ai testi dei commentatori tardi.

A study on the rhetoric as a form of art and science, with a particular reference to the late commentators.

Paolo Mastandrea, Laudes domini *e* vestigia Ennii. *Reimpieghi di* epos *latino arcaico nella versificazione cristiana tardoantica*

Sulla base delle informazioni fornite dagli strumenti tecnologici, si considera il rapporto tra poesia latina tarda e la letteratura epica di età repubblicana. Il lavoro si concentra su una selezione di testi per dimostrare che gli *Annales* di Ennio erano stati per alcuni secoli non solo un potente motore di ispirazione poetica, ma anche un ricco archivio di modelli e strutture (parole, suoni, metri, ritmo) per versificatori ecclesiastici e profani.

By using innovative information technological tools, this paper considers the relationship between Late Latin poetry and Republican authors of epic literature. The paper focuses on a selection of texts to demonstrate that Ennius' Annales had been for some centuries not only a powerful engine of poetic inspiration but also a rich repository of patterns and frameworks (e.g. words, sounds, metric, rhythm) for both ecclesiastic and profane versifiers.

Etienne Wolff, *Martial dans l'Antiquité tardive (IVe-VIe siècles)*

Martial a été abondamment pratiqué dans l'Antiquité tardive. Les auteurs qui s'inspirent de lui sont majoritairement des épigrammatistes: Ausone, l'auteur de la pièce 41 des *Epigrammata Bobiensia*, l'auteur anonyme de l'*Anthologie latine* 90-197 et Luxorius; à cette liste il faut ajouter Sidoine Apollinaire, qui qualifiait ses *carmina minora* d'*epigrammata* (*Lettres* II, 8, 2). Cependant tous les auteurs d'épigrammes n'imitent pas Martial et certains l'imitent fort peu: ainsi Claudien et Ennode. Il est par ailleurs intéressant de constater la forte présence de Martial dans toute l'oeuvre d'Ausone et de Sidoine Apollinaire; il s'agit là clairement d'un choix esthétique. Enfin, d'un point de vue géographique, on voit que Martial est, dans l'Antiquité tardive, bien connu en Gaule (Ausone, Paulin de Nole, Sidoine Apollinaire) et à un moindre degré en Afrique (*Anthologie latine*).

Martial was widely read in Late Antiquity. The authors who are inspired from him are mostly épigrammatistes: Ausonius, the author of the piece 41 of Epigrammata Bobiensia*, the anonymous author of the pieces 90-197 of* Latin Anthology *and Luxorius; to this list must be added Sidonius, who described his* Carmina minora *as* epigrammata *(*Letters *II, 8, 2). However, all authors of epigrams do not imitate Martial and some imitate him little: so Claudian and Ennodius. It is otherwise interesting to note the strong presence of Martial in all the work of Ausonius and Sidonius; this is clearly an aesthetic choice. Finally, from a geographical point of view, we see that Martial is in Late Antiquity well known in Gaul (Ausonius, Paulinus of Nola, Sidonius Apollinaris), and to a lesser extent in Africa (*Latin Anthology*).*

Giancarlo Mazzoli, *Ambrogio* de beneficiis: *da Cicerone a Seneca*

Il *de officiis* di Sant'Ambrogio si inserisce in una articolata lignée letteraria che rimonta al primo costituirsi del pensiero stoico: modello dichiarato, ma largamente discusso dalla critica, l'omonimo trattato ciceroniano a sua volta composto sulla scorta parziale del perduto *peri tou kathekontos* di Panezio. Speciale attenzione ha attratto, soprattutto nel primo libro, il diverso trattamento, rispetto a Cicerone, in materia di *beneficentia*, col forte risalto conferito alla *benevolentia*, che tende a essere considerata come virtù a se stante, e a identificarsi con la cristiana *misericordia*, essenziale per il compimento del *perfectum officium*, il *katorthoma*. Questo importante scarto da Cicerone viene ascritto alla creatività di Ambrogio; ma la critica, troppo polarizzata sul mero confronto tra i due autori, non sembra avvedersi che l'operazione condotta dal Santo è in realtà più complessa sul piano intertestuale, perché, nonostante l'atteggiamento polemico nei

confronti delle speculazioni filosofiche pagane, ha bisogno, per 'trasformare' Cicerone, d'una ulteriore, non dichiarata, mediazione filosofica, quella di Seneca *de beneficiis*. Se ne analizza la rilevante portata.

Saint Ambrose's de officiis *is part of an articulated literary lignée that goes back to the first setting-up of Stoic thought: model stated, but widely discussed by the critics, is the treatise of Cicero with the same name, composed, in turn, on the partial basis of Panaetius' lost* peri tou kathekontos. *Particular attention has been devoted, especially in the first book, to the treatment of* beneficentia*, different from Cicero's one, with strong emphasis given to* benevolentia*, which tends to be regarded as a virtue in its own right and to be identified with the Christian* misericordia*, essential for the fulfilling of the* perfectum officium*, the* katorthoma. *This important difference from Cicero is attributed to the creativity of Ambrose, but the critics, too much polarized on the simple comparison between the two authors, do not seem noticing that the operation carried out by the Saint is actually more complex on the intertextual level, because, despite the polemical attitude towards pagan philosophical speculations, in order to 'transform' Cicero, it needs of an additional unstated philosophical mediation that is Seneca's* de beneficiis. *Its relevant impact will be object of analysis.*

Lucia Floridi, *Il greco negli epigrammi di Ausonio, tra* γρῖφος*,* lusus *e sfoggio erudito*

Analisi degli epigrammi di Ausonio scritti in greco, o che presentano fenomeni di alternanza tra latino e greco (*code-switching*), al fine di evidenziare la natura essenzialmente ludica, e insieme erudita, di esperimenti poetici che si configurano come una forma di dotta e divertita crittografia, e che presuppongono pertanto un pubblico colto ed elitario, in grado di decodificarla.

Presented here is an analysis of Ausonius' epigrams written in Greek or displaying code-switching between Greek and Latin. The aim of this paper is to highlight the ludic and at the same time erudite essence of poetical experimentations that emerge as a form of learned and brilliant cryptography presupposing a learned and chosen audience, able to decode it.

Jean-Louis Charlet, *Références allusives dans le panégyrique de Claudien pour le sixième consulat d'Honorius*

À partir de deux exemples précis tirés du Panégyrique pour le sixième consulat d'Honorius de Claudien (v. 5-10 et 388-391), on montre que des allusions littéraires peuvent concourir à l'expression d'un message politique: la référence littéraire n'est pas un vain

étalage de culture ou un simple embellissement du style, mais une partie intégrante du discours politique du poète. Grâce à ces allusions, le poète suggère plutôt qu'il n'affirme, ce qui est, poétiquement, plus élégant et, politiquement, peut-être aussi moins dangereux.

From two precise examples extracted from Claudian's Panegyricus de sexto consulatu Honorii (v. 5-10 and 388-391), it is showed that literary allusions can contribute to the expression of a political message: the literary reference is not a vain parade of culture or a mere stylistic embellishing, but an integrant part of the poet's political discourse. Thanks to these allusions, the poet suggests rather than affirms, what is, poetically, more elegant, and, politically, perhaps also less dangerous.

Romeo Schievenin, Omnes numeros habere*: avere tutti i numeri*

Significato e origine di una espressione che pare usata dagli autori latini con una valenza ora sportiva (Seneca), ora erotica (Petronio), ora filosofica (Cicerone), ora biologica (Ovidio).

Meaning and origin of a phrase that seems to be used by Latin authors with a differet value: in sport (Seneca), in love (Petronio), in philosophy(Cicero) and in human nature (Ovid).

Giuseppe Galeani, Iordanem novimus. *La parafrasi prudenziana di* Ios. *3,13-17 e* Ps. 113,3 *in* Perist. *7,66-70*

Nell'inno in onore di Quirino, vescovo e martire di Siscia (*perist.* 7), Prudenzio inserisce, ai versi 66-70, una parafrasi del passo biblico relativo all'attraversamento del Giordano da parte del popolo di Israele (*Ios*. 3,13-17). Sebbene la presenza di questa pericope non rappresenti un unicum all'interno dell'opus prudenziano, è possibile tuttavia rilevare come il caso di *perist*. 7 risalti per la sua originalità. Il poeta, infatti, probabilmente influenzato da Ambrogio, si concentra in modo esclusivo sulla descrizione della corrente del fiume e sul suo miracoloso *refluire ad fontem* (come riportato da *Ps*. 113,3), senza concedere ulteriore spazio ad altri elementi narrativi. Questi cinque gliconei, inoltre, analizzati nella loro struttura 'retorica' e nella densa trama di riferimenti letterari, permettono di apprezzare la precisa volontà da parte di Prudenzio di suggestionare la 'memoria dotta' del lettore, al fine di permettergli di guardare a questo particolare esempio della *virtus* del Dio dei cristiani, attraverso la memoria della tradizione culturale e letteraria di Roma.

*Inside the hymn dedicated to Quirinus, bishop and martyr of Siscia (*perist. *7), Prudentius inserts (v. 66-70) a paraphrase of the biblical episode on the Israelite's crossing of the Jordan river (*Ios. *3,13-17). Even if the presence of this pericope doesn't represent an unicum in the work of Prudentius, it's possible to point out how the case of* perist. *7 stands up, thanks to its originality. Here, infact, the poet, probably influenced by Ambrosius, focuses only on the description of Jordan's running water and its miracolous pulling back ad fontem (as told only by* Ps. *113,3 refers), without giving any space to other narrative elements. This study offers an analysis of the 'rethorical' structure and literary quotations of these five glyconics, in order to appreciate the poet's will to look at this particular example of the christian God's virtue, through the memory of the cultural and literary tradition of Rome.*

Stefania Santelia, Laus est ardua dura sustinere*: riprese e originalità nell'elogio sidoniano di Narbona (*carm. *23, 37-96)*

Nella lode che Sidonio compose per Narbona (*carm*. 23,37-96) si riconoscono tre sezioni tematiche: la prima e la terza contengono l'elogio di tutto ciò che rende attraente e ricca la città e la menzione dei suoi 'figli' illustri. Si tratta di argomenti topici della *laudes* di luoghi e città, in cui si riconoscono riprese di Ausonio e di Virgilio. La parte centrale dell'elogio è la più complessa e la meno convenzionale: Sidonio infatti infrange la convenzione secondo cui in questo genere di componimenti sono da citarsi solo i *bona* del luogo elogiato, per ricordare i segni ancora visibili dell'assedio di Teoderico I. Rovine degne di essere elogiate, sottolinea l'autore: esse sono la prova del coraggio e della fedeltà della città, per questo amata da Teoderico II (ampiamente elogiato proprio in questi versi). La *laus* di Narbona rappresenta una ulteriore testimonianza dell'abilità del poeta galloromano di attingere alla tradizione letteraria per dar vita ad un prodotto 'originale': la città che egli descrive è coraggiosa e affidabile come un veterano, disponibile ad un nuovo futuro. Ancora una volta, i versi di questo autore non sono un semplice *lusus* 'neoalessandrino', ma un modo di 'fare' politica.

Sidonius' the laus *of Narbonne (*carm. *23,37-96) is divided in three different thematic sections: the first and the third sections contain the praise of everything makes the city beautiful and rich, and the mention of its distinguished 'children'. These are 'topical' sections of the* laudes *about towns and places, where it is possible to identify some similarities with Ausonio and Virgil. The central section is not only the most complex, but also the least conventional: Sidonius seems to contraddict even the convention which prescribed that in this type of composition there should be described only the* bona *of the celebrated place. In these central lines the poet reminds the value shown by Narbonne during the siege of Theodoric I*

referring it to the visible ruins in the town. They should be praised and not blamed, as they are a tangible sign of the town's courage and ability to face difficult challenges. In the central lines are studied the great praises Sidonius addresses to Theodoric II. The laus *of Narbonne is a precious evidence of the Gallo-Roman poet's ability of taking from the heritage of the literary tradition and give birth to an 'original' work of art: the city described by him is courageous and reliable as a veteran, open to a new future. Once again, his lines are not simply a lusus 'neoalexandrine', but they can represent a way of 'to do' polics.*

Fabio Gasti, *Due note critiche al carme* De Iona

L'anonimo carme *De Iona*, uno dei tanti di componimenti esametrici di parafrasi biblica è opera di un poeta che allo scrupolo stilistico sembra unire una decisa volontà pedagogica. La vicenda di Giona, qui narrata soltanto in parte, viene infatti interpretata come un paradigma comportamentale che bene si presta a un'opera di vera e propria catechesi in materia di penitenza e conversione. Il riesame di due passi controversi dal punto di vista testuale (v. 15-17 e 58-60) conferma in sostanza un certo spessore ideologico del carme e illustra la letterarietà dello stile.

In the poem De Iona*, one of many exametric poems of biblical paraphrase, the anonymous poet seems to combine scholastic and literary style and a firm pedagogical intent. He narres only a few events of the Jonah's story from the* Genesis*, because he interprets it as an example of repentace and conversion. The textual and critical analysis of two passages (v. 15-17 and 58-60) aims to confirm the ideological approach of the poet and illustrates his literary style.*

Francesco Lubian, *La macchina del parafraste: l'esempio di Sansone nel cosiddetto Cipriano Gallo (*Iud. *482-653)*

Il presente contributo costituisce un tentativo di analisi globale di Cypr. Gall. *Iud*. 482-641. La sezione presa in esame, dedicata a *Iud*. 13:1-15:20, consente di osservare all'opera le principali caratteristiche formali e funzionali della strategia parafrastica del poeta: fedeltà al prototesto scritturistico (le cui peculiarità sono indagate nel dettaglio), sostanziale disinteresse esegetico, larga adozione delle tecniche di abbreviazione, trasposizione ed omissione. Si ricostruisce la fitta tramatura di intertesti poetici che sostanzia la riscrittura metrica (rilevante in particolare, anche ai fini di confermare l'unico certo *terminus post quem* per il poema, la ripresa di Claud. *rapt. Pros.* I 124-126 in *Iud*. 494-495), e – per i punti di divergenza rispetto alla Scrittura – si avanza la possibilità del ricorso ad ulteriori modelli in prosa.

This paper aims to provide a global survey of Cypr. Gall. Iud. *482-641. This section of the poem, dedicated to* Iud. *13:1-15:20, allows readers to observe the functioning of the most relevant formal and functional features of the poet's paraphrastic technique: fidelity to the Scriptural prototext (whose characteristics are thoroughly investigated), absence of a specific exegetical interest, large adoption of the strategies of abbreviation, transposition, and omission. A specific interest will be devoted to the reconstruction of the paraphrase's dense weaving of poetical intertexts (notable is in particular the reemployment of Claud.* rapt. Pros. *I 124-126 at* Iud. *494-495, also because it confirms the only certain* terminus post quem *for the poem); for divergences from the biblical model, the possible adoption of different prose models will also be discussed.*

Martina Venuti, Sine musica nulla disciplina perfecta *(*Liber Glossarum *MU 338-346). Stratificazioni (tardo)antiche nella definizione di un'ars*

Il presente contributo nasce all'interno del progetto europeo ERC LibGloss 263577 dedicato al *Liber Glossarum* e che ha come scopo l'edizione critica di tale monumentale dizionario enciclopedico prodotto sulla fine dell'VIII secolo. Obiettivo di questo articolo è cercare di comprendere meglio, analizzando i lemmi che definiscono la musica (di cui viene fornito il testo) attraverso i nuovi dati forniti dal lavoro in corso, il meccanismo di selezione e ricomposizione subìto dal testo delle *Etymologiae* di Isidoro – fonte primaria del *Liber Glossarum* – anche rispetto alla selezione che egli aveva compiuto a sua volta sulle proprie fonti (es. Agostino e Cassiodoro), nonché dal materiale non direttamente isidoriano. Si propone un'analisi di quali criteri vengano utilizzati in questo processo e di quale materiale venga effettivamente utilizzato nella composizione dei lemmi. Infine, una piccola nota riguardo alla fortuna successiva della definizione di musica contenuta nel *Liber Glossarum*.

This paper comes up within the ERC project LibGloss 263577 devoted to the Liber Glossarum *and aiming to produce a critical edition of this huge encyclopedic dictionary composed in the second half of the 8th century. Thanks to the new data deriving from the work of the project, this contribution analyses the entries dedicated to the musica providing their text and trying to underline the process of selection and new composition experienced by Isidore's* Etymologiae – *the main source of the* Liber Glossarum – *and by text-sections not directly derived from that model. The paper offers an overview of the criteria used in this process. At the end, a short note regarding an example of the persistence of* Liber Glossarum *definition of music in the following centuries.*

AUTORI DEL VOLUME

Gianfranco Agosti: Ricercatore in Filologia classica
Sapienza - Università di Roma – gianfranco.agosti@uniroma1.it

Jean-Louis Charlet: Professeur de Littérature latine tardive, médiévale et humaniste amu-cnrs.tidmam-Centre P.-A. Février, umr 7297, 13100 Aix-en-Provence – charlet@mmsh.univ-aix.fr

Lucio De Giovanni: Professore ordinario di Storia del diritto romano
Università di Napoli 'Federico II' – ldegiova@unina.it

Lucia Floridi: Assegnista di ricerca
Università di Milano – lucia.floridi@gmail.com

Giuseppe Galeani: Dottore di ricerca in Poesia e cultura greca e latina in età tardoantica e medievale – Università di Macerata – giuseppe.galeani@yahoo.it

Fabio Gasti: Professore associato di Letteratura latina tardoantica
Università di Pavia – gasti@unipv.it

Francesco Lubian: Dottore di Ricerca in Poesia e cultura greca e latina in età tardoantica e medievale – Università di Macerata/Wien – aosta14@libero.it

Paolo Mastandrea: Professore ordinario di Letteratura latina
Università Ca' Foscari Venezia – mast@unive.it

Giancarlo Mazzoli: Professore emerito di Letteratura latina
Università di Pavia – giancarlo.mazzoli@unipv.it

Stefania Santelia: Professore associato di Letteratura latina
Università di Bari 'Aldo Moro' – stefania.santelia@uniba.it

†Romeo Schievenin: Ricercatore in Lingua e letteratura latina
Università di Padova – romeo.schievenin@unipd.it

Marisa Squillante: Professore ordinario di Letteratura latina
Università di Napoli 'Federico II' – marisqui@unina.it

Martina Venuti: Assegnista di ricerca in Filologia latina
Università di Milano – martina.venuti@gmail.com

Etienne Wolff: Professeur du latin
Université de Paris Ouest – etienne.wolff@u-paris10.fr

PREMESSA

Il *Calamo della memoria* è giunto alla sesta edizione. Sei incontri a cadenza biennale significano un intero decennio, dal 2004 al 2014. La circostanza invita, com'è naturale, non solo a congratularsi per l'iniziativa – un avvenimento di successo, ampiamente celebrato a livello internazionale – ma anche a tentare qualche bilancio e a formulare proposte per il futuro.

Gli incontri del *Calamo* sono nati su iniziativa di Lucio Cristante, docente di Letteratura latina presso l'Università degli Studi di Trieste. Con l'aiuto di alcuni colleghi, di molti giovani e di una serie di compagni d'avventura, Cristante ha lanciato l'idea di un convegno che riunisse studiosi ben noti del tardoantico e voci nuove. Il progetto prevedeva che tutti i partecipanti agli incontri potessero condividere, attraverso l'esposizione delle loro ricerche, i risultati raggiunti, discutendoli con un gruppo di amici fintanto che tali risultati apparivano, per così dire, ancora in corso d'elaborazione. Requisito essenziale era che le linee d'indagine dovessero essere liberamente proposte dai singoli partecipanti, pur dentro la formula del 'riuso di testi' e del 'mestiere letterario' nella tarda antichità. Il sottotitolo, come spesso avviene in simili casi, è più indicativo del titolo e suggerisce i confini entro cui muoversi: il tardoantico inteso come momento privilegiato di transizione e di passaggio da una civiltà a un'altra, e di cernita, quindi, di che cosa sia stato conservato in questa transizione, e in che modo; una certa ampiezza, entro simili termini, sia in senso cronologico sia in senso geografico; ma, soprattutto, l'idea della letteratura quale mestiere, *labor* e *ars*, le cui forme possano essere scomposte e analizzate, come in un laboratorio. Tre le tipologie d'interventi più frequenti, ravvisabili anche in questa edizione: lo studio della fortuna di un autore classico all'interno del periodo in esame (è il modello perseguito, ad esempio, da Etienne Wolff); la riscoperta di un testo, vuoi perché uscito dal canone delle letture, vuoi perché letto con occhi nuovi o con nuovi interventi editoriali (Lucia Floridi, Fabio Gasti e Giancarlo Mazzoli); il problema dell'intertestualità, affrontato sia nei suoi risvolti metodologici (Paolo Mastandrea), sia nella prospettiva di un singolo testo e della sua collocazione entro tradizioni più o meno riconosciute (Jean-Louis Charlet, Giuseppe Galeani, Francesco Lubian, Stefania Santelia). La libertà concessa ai singoli partecipanti ha fatto sì che a ogni incontro si siano aggiunti interessi nuovi: quest'anno è stato il caso degli studi presentati da Gianfranco Agosti, Romeo Schievenin e Marisa Squillante; del balzo in avanti rispetto ai consueti limiti cronologici proposto da Martina Venuti; e, infine, di quello 'sguardo degli altri' con cui il giurista Lucio De Giovanni ha formulato una definizione di tardoantico partendo da una disciplina diversa da quella let-

teraria – seppure ad essa strettamente connessa – così da fornire indicazioni solo in parte coincidenti con quelle che apparivano scontate.

La misura del decennale invita, però, a spendere qualche parola di più. Chi scrive ha avuto la fortuna di partecipare ininterrottamente agli incontri del *Calamo* fin dalla seconda edizione, nell'anno 2006. Per tre volte ha figurato fra gli autori ospitati (2006 / 2008 / 2010); nelle ultime due edizioni è stato accolto, assieme a Luca Mondin, fra gli organizzatori dell'incontro, anche se onestà vuole che si riconosca come il peso maggiore, anzi massimo, e il merito maggiore, anzi massimo, abbiano continuato a ricadere sulle spalle di Lucio Cristante. Quanto detto mostra però come fra i vanti del *Calamo* non vi sia solo l'essere divenuto una realtà che onora Trieste e gli studi delle nostre materie: il *Calamo* è stato anche occasione di crescita. Negli oltre ottanta interventi registrati ufficialmente, reperibili tutti in *open access* online alle pagine *OpenStarts* e *Musa Camena* dell'Università di Trieste, scritti di studiosi celebri, e tali già nel 2004, si affiancano a interventi di studiosi all'epoca abbastanza conosciuti ma, come il sottoscritto, ancora relativamente giovani, per i quali il *Calamo* ha rappresentato un'esperienza fondamentale grazie alla quale incontrarsi con i colleghi, ampliare i propri interessi, rafforzare la propria presenza a livello nazionale ed internazionale e, soprattutto, consolidare il proprio sapere. Con lo stesso criterio, il *Calamo* ha costituito un'opportunità pressoché unica di spazio e visibilità per giovani studiosi alle prime armi, che hanno potuto così misurarsi con altri e perfezionarsi. Si è sempre saputo che a Trieste si sarebbero trovati interlocutori aperti e competenti, persone che si stavano realmente occupando di ciò che avrebbero proposto all'uditorio (troppo diffusa essendo, negli studi classici, e non solo in quelli, l'abitudine di piantare bandierine a circoscrivere orticelli che non vengono poi necessariamente dissodati, ma che nel frattempo restano preclusi agli altri). Nessuno figurava a priori indispensabile o imprescindibile; al *Calamo* partecipava solo chi fosse disposto a lavorare con umiltà e pazienza, per condividere le proprie ricerche anche attraverso le molte conversazioni informali che hanno sempre caratterizzato le giornate triestine. Nessuna gerarchia, nessun omaggio dovuto: le persone vi sono state valorizzate sulla base delle loro proposte. Principio fondamentale, che ha reso possibile agli incontri di sviluppare un criterio pedagogico importantissimo in una professione come la nostra, in continua, incessante evoluzione. E non a caso tra i giovani che hanno partecipato alle prime edizioni oggi si possono contare, uno dei maggiori successi dell'iniziativa!, interlocutori affermati e sicuri compagni di strada.

Perfino le formule di successo richiedono tuttavia, dopo un certo periodo, una revisione. Quali dunque le innovazioni che, a mio parere, si dovrebbero / potrebbero introdurre nelle prossime edizioni del *Calamo*? Fondamentale è, innanzi tutto, che gli incontri restino quello che sono, e che anzi si possa ulteriormente potenziare l'idea di partenza, vale a dire l'ampia definizione del campo d'interesse, all'interno del quale sia

prevista la massima libertà dei singoli partecipanti di presentare materiale 'nuovo', senza sottostare a temi unitari – e, di conseguenza, più o meno forzati – che inevitabilmente porterebbero a relazioni dovute, più che volute. Non meno essenziale, credo, è che dal passato si conservi il senso di fare, e fare insieme, indipendentemente da gerarchie e differenze di età, anzi promuovendo quanto più possibile le presenze nuove. Importante sarebbe anche riflettere in modo sistematico sulla strumentazione a nostra disposizione, che in questo decennio si è non poco modificata, e implementata: il che rende obsolete molte tipologie di ricerca giustificabili dieci anni fa. Ci sono inoltre campi e temi del tardoantico ancora inesplorati, o quasi: non mi riferisco solo a singoli autori o problemi (che pure non mancano), ma a prospettive di studio non del tutto sviluppate. Fanno difetto, specie in Italia, traduzioni e commenti sistematici, perfino di autori di primissimo piano; non ci sono, o quasi, indagini circa lo sviluppo e la variazione dei singoli generi letterari; né studi linguistici o stilistici recenti, a dirci se e come sia cambiata la retorica nei confronti dei primi secoli dell'impero. Anche concetti fondanti l'antico *mos maiorum* non sono stati presi in considerazione nella loro evoluzione rispetto alla morale tradizionale; e così l'immagine di specifiche figure della storia o della 'mitologia storica' di Roma. Molto, sia chiaro, si è fatto in queste direzioni, e molto si sta tuttora facendo, e non sono certo io a scoprire questi possibili temi di ricerca, né a farmene per primo il promotore. Ma un'indagine metodica, a tappeto, ben strutturata su ognuno degli argomenti indicati risulta a tutt'oggi, mi pare, un *desideratum* dei nostri studi. E il *Calamo* è uno dei luoghi che più e meglio di altri potrebbe svilupparla.

Anche l'impostazione generale andrà parzialmente adeguata. In generale, la struttura stessa d'incontri e convegni delle nostre discipline deve, a mio giudizio, essere ripensata. Le minori risorse economiche e le maggiori possibilità di colloquio a distanza rendono infatti superflui quegli incontri che vedano in primo piano l'esposizione 'frontale' di una ricerca, e releghino al margine la discussione. Per il futuro suggerirei di prevedere una condivisione in anticipo del materiale di studio, e un momento – quello dell'incontro personale – che sia di pura discussione di quanto precedentemente condiviso: cosicché la discussione possa trarre beneficio dal tempo intercorso dalla condivisione, e, pur ammettendo la possibilità di rettifiche e di completamento da parte di chi si espone a proporre un tema di riflessione comune, lasci soprattutto tempo e spazio per la replica sia di chi discute, sia di chi è messo in discussione; e, prima ancora, lasci tempo e spazio per ricercare con i molti strumenti a quotidiana disposizione gli argomenti della discussione stessa. In questo modo, gli incontri potranno diventare ulteriormente collaborativi, offrendo la possibilità di un confronto fra personalità e competenze diverse, proprio secondo l'idea, già perseguita con successo nelle passate edizioni, che l'occhio degli 'esterni' è spesso l'occhio che ci permette di riconsiderare i problemi alla luce non solo di un sapere diverso, ma anche di uno sguardo diverso, auspicabilmente libero dai

condizionamenti di una bibliografia sempre più ampia, ma sempre più a rischio di avvitarsi su se stessa; ma all'esterno, al 'non competente' (diversa cosa, sia chiaro, dall''incompetente') deve essere lasciata la possibilità di avere coscienza dei problemi in gioco, in misura sufficiente per intervenire con criteri di giudizio adeguati in campi che non gli appartengono, o non gli appartengono del tutto. Questo, nel biennio che ci attende da qui al prossimo incontro (e al prossimo volume), dovrà essere, credo, il tema su cui meditare.

Massimo Gioseffi

P.S. A incontro concluso, ma prima della pubblicazione dei diversi interventi e di queste mie parole, è giunta, inattesa e imprevista, la notizia della scomparsa di Romeo Schievenin, uno dei partecipanti pressoché fissi del *Calamo*, fin dalla sua prima edizione. La notizia lascia costernati. Altri, avendone meglio diritto e competenza, rievocheranno la figura di Romeo. A me sia lecito ricordarlo come uomo buono e studioso intelligente e imprevedibile nei suoi molteplici interessi, sempre però perseguiti con acume e tenace accuratezza. Il *Calamo* ne sentirà, inevitabilmente, la mancanza.

Il calamo della memoria VI - 2014, 1-12

LUCIO DE GIOVANNI

Le fonti del diritto nel mondo tardoantico

Tra il regno di Antonino Pio e quello di Marco Aurelio, in un anno che non è possibile precisare, un giurista con ogni probabilità di origine provinciale, di cui conosciamo solo il *praenomen* romano Gaio, scriveva un'opera didattica, le *Institutiones*, rivolta a giovani allievi desiderosi di apprendere i principi fondamentali del diritto[1]. In questo scritto, destinato a grande fortuna, perché, come è ben noto, esso costituisce l'unica opera della giurisprudenza classica a esserci pervenuta direttamente, senza il tramite dei compilatori giustinianei, e con un testo quasi integrale[2], Gaio forniva una classificazione delle fonti giuridiche[3]:

> Constant autem iura populi Romani ex legibus, plebiscitis, senatusconsultis, constitutionibus principum, edictis eorum qui ius edicendi habent, responsis prudentium.

La classificazione di Gaio sintetizzava in poche efficaci battute il lungo percorso compiuto dal diritto a Roma lungo molti secoli di storia, ponendo in rilievo l'idea, che era stata fino a allora, tutta romana, di una pluralità degli ordinamenti giuridici, come si evince dall'espressione *iura* (e si badi bene non *ius* al singolare) *populi romani*. Nelle brevi parole del giurista, appaiono delinearsi le grandi masse in cui si era articolata la vita giuridica: il diritto civile, il diritto pretorio, il diritto giurisprudenziale, fino a quella più recente, il diritto che traeva origine dalla volontà dell'imperatore. Le affermazioni di Gaio, d'altra parte, trovano conferma in quelle di un altro giurista quasi coevo, Pomponio, il cui testo è conservato in D. I 2,2,12:

> Ita in civitate nostra aut iure, id est lege, constituitur, aut est proprium ius civile, quod sine scripto in sola prudentium interpretatione consistit, aut sunt legis actiones, quae formam agendi continent, aut plebi scitum, quod sine auctoritate patrum est constitutum, aut est magistratuum edictum, unde ius honorarium nascitur, aut se-

[1] Per uno sguardo complessivo sulla figura di Gaio, molto utile è ancora il saggio di Honoré 1962; per un orientamento su singoli aspetti del pensiero gaiano, si veda di recente Quadrato 2010, che raccoglie una serie di articoli dell'autore, già pubblicati tra il 1986 e il 2009. È appena il caso di ricordare che Gaio è tra le fonti più citate negli studi romanistici, di cui sarebbe impossibile (e, oltretutto, inutile in questa sede) riportare l'elenco completo.

[2] Sull'*iter* di formazione del testo di quest'opera gaiana, cf. Briguglio 2012, cui rinvio per la precedente letteratura; cf. anche Briguglio 2013.

[3] Gai I 2, classificazione ben nota su cui torna di recente Eck 2012, 105.

> natus consultum, quod solum senatu constituente inducitur sine lege, aut est principalis constitutio, id est ut quod ipse princeps constituit pro lege servetur[4].

Noi non sappiamo quando Gaio muore, ma certo dopo il 178, anno in cui fu emanato il *senatusconsultum Orphitianum* in materia di successione *mortis causa* tra madre e figli, cui il giurista dedica un libro di commento[5]. La sua morte coincide, dunque, con la fine del regno degli Antonini, che le fonti antiche tendono a descrivere come età tra le più prospere della storia romana. Di lì a poco, un'altra dinastia, quella dei Severi, s'insedia al potere, un nuovo secolo tormentato, il III, si apre e comincia a prendere corpo una storia molto complessa e articolata anche dal punto di vista giuridico, cui oggi noi siamo soliti dare il nome di tarda antichità. Uno di questi nuovi imperatori, Antonino Caracalla, emana nel 212 un celebre editto, noto come *Constitutio Antoniniana*, nel quale concede la cittadinanza romana ai sudditi dell'impero: da quel momento in poi, tutti i nuovi cittadini, almeno sul piano formale, avrebbero dovuto vivere secondo le norme romane[6]. È passato appena qualche decennio da quando Gaio scriveva la sua opera che le carte in gioco sono tutte profondamente rimescolate e la sua classificazione delle fonti appare quasi d'improvviso superata dal tumultuoso succedersi degli eventi. La creazione di un impero universale cosmopolitico che quell'editto aveva riconosciuto anche sul piano giuridico-formale poneva ulteriori domande: occorreva trovare gli strumenti più efficaci per dare il diritto a popoli così diversi per cultura, etnia, distanze geografiche e farlo nel modo più rapido possibile, superando inevitabilmente quell'impalcatura di fonti descritta da Gaio, ancora sostanzialmente ancorata all'idea di una città-stato. Nel corso del tempo comincia sempre più a farsi strada la consapevolezza che solo un centro di produzione di norme particolarmente forte era in grado di assolvere a questo compito e che tale centro non poteva non coincidere con la persona stessa dell'imperatore. A ciò si aggiunga un'altra considerazione di grande rilievo: l'Editto di Caracalla, nella sua concreta applicazione, non ha reso l'uso del diritto romano obbligatorio in ogni circostanza e neppure ha sanzionato l'esistenza di cittadinanze multiple che diano luogo a un gran numero di ordinamenti giuridici. Dopo il 212, tuttavia, vi è un fatto nuovo che non può essere ignorato né dalle pubbliche autorità né dagli operatori del diritto né da coloro che studiano l'esperienza giuridica: chi compare dinanzi ai tribunali provinciali o si rivolge al principe per chiedere un rescritto è ormai, qualunque sia la sua origine, un

[4] Per un raffronto tra questi due testi di Gaio e di Pomponio sulla classificazione delle fonti cf. le belle pagine di Schiavone 2005, 328ss.

[5] Cf. D. XXXVIII 17,9.

[6] Su tale editto, da ultima Corbo 2013, che propone anche interessanti osservazioni sul retroterra culturale in cui si colloca il provvedimento di Caracalla e a cui si rinvia per i riferimenti alla precedente ampia letteratura sul tema; utile anche la lettura dei saggi raccolti nel volume curato da Pferdehirt - Scholz 2012.

cittadino romano che a volte vuole che il suo caso sia regolato proprio dal diritto della patria comune e, a ogni modo, chiede risposte chiare e puntuali. La domanda di diritto romano da parte del mondo provinciale è, del resto, molto diffusa anche prima della *Constitutio Antoniniana* e, in più occasioni, i provinciali manifestano la propria sfiducia verso i loro organi giudicanti e, in qualche misura, anche verso i loro stessi sistemi normativi[7]. Tale sfiducia doveva essere largamente diffusa tra i ceti popolari se, a esempio, nei primi decenni del II secolo Plutarco sente il bisogno di rimproverare i Greci per la leggerezza con cui preferiscono i tribunali romani a quelli cittadini, facendo apparire i Romani «despoti» molto di più di quanto essi volessero[8] o il sofista Polemone di invitare gli abitanti di Smirne a risolvere nella loro città almeno le liti pecuniarie che non richiedessero necessariamente l'intervento del governatore[9]. Elio Aristide giunge a ritenere la possibilità e la disponibilità dei provinciali a ricorrere al tribunale imperiale una delle più evidenti manifestazioni della 'democrazia' del principato[10]. Il fenomeno, ovviamente, si accentua dopo il 212 e sembra costituire un'eccezione di grande rilievo allo svolgersi delle vicende della cultura nel corso del III secolo, da Mazzarino sintetizzate nell'espressione «democratizzazione della cultura»[11], che vedono, invece, in ogni parte dell'impero, il riemergere delle culture locali e popolari antecedenti la conquista romana. L'esperienza giuridica appare, dunque, percorrere un cammino molto diverso da quello tracciato da altri fenomeni culturali del tempo, evidenziando i principi del diritto nati dal popolo conquistatore come punti di riferimento per uomini di ogni etnia anche a scapito degli usi locali. In questo quadro, il potere normativo degli imperatori tende a accentuarsi e ciò non è dovuto solo a un autoritarismo sempre più marcato, ma a una vera e propria necessità di governo di un impero di così vaste proporzioni. Questo fenomeno diventa pienamente leggibile a cominciare dall'età di Costantino. Il ricorso alla *constitutio principis* appariva indispensabile anche per superare il rigido formalismo del diritto romano e per promuovere una legislazione più attenta ai criteri dell'*aequitas* e alla reale volontà degli utenti del diritto. Durante il regno del primo imperatore cristiano, comincia a essere utilizzato in modo sempre più massiccio lo strumento della *lex generalis,* cosa molto significativa perché ciò costituisce una forte innovazione rispetto alla precedente legislazione[12]. Per restare al mero aspetto terminologico, l'espressione *lex generalis* appare realmente per la prima volta in una costituzione costantiniana del 321, CTh. XVI 8,3, in cui è concessa a tutti i consigli municipali (*cunctis ordinibus*), *generali*

[7] Cf., a questo proposito, le acute e sempre attuali osservazioni di Spagnuolo Vigorita 1993, 25ss.; Id. 1996, 116ss; 126ss.

[8] Plut. *praec. ger. r. publ*., 19, 814 F.

[9] Philostr. *vitae soph*. I 25, 532.

[10] Ael. Arist. *or*. 26, 32; 37ss.

[11] Cf. Mazzarino 1960, 35ss. = Id. 1974, 74ss.

[12] Cf. De Giovanni 2007a, 246ss. e, ora, Calore 2014, 14ss.

lege, la possibilità di chiamare i Giudei a far parte delle curie. Nella legislazione dei precedenti imperatori del III secolo, invece, non è mai adoperata, per indicare il documento imperiale, l'espressione *lex*, ma sono utilizzati i termini usuali *edicta*, *mandata*, *rescripta*, insieme con le enumerazioni tradizionali delle fonti, *leges*, *senatusconsulta*, *constitutiones*; nell'età di Diocleziano, è il *rescriptum* la forma con la quale di solito si estrinseca l'attività normativa imperiale. Tra la fine del IV e gli inizi del V secolo, si afferma, dunque, e si consolida sistematicamente, l'uso dell'espressione *lex generalis*. Il sostantivo *lex* ha già di per sé una sua pienezza nell'indicare la norma vincolante per tutti i sudditi, l'aggettivo *generalis* costituisce un rafforzativo che conferisce a esso ulteriore chiarezza e incisività, e ciò soprattutto nei casi in cui la cancelleria imperiale voglia in modo particolare rimarcare i caratteri dell'astrattezza e dell'impersonalità della norma o fare in modo che una legge emanata per un caso particolare abbia poi una valenza generale o, ancora, eliminare ogni dubbio circa l'applicabilità di una norma non in un determinato territorio ma in un'area geografica più ampia. In sintesi, l'astrattezza e la generalità del comando, l'ordine di pubblicazione a carico del funzionario cui era indirizzato il provvedimento, affinché i sudditi fossero davvero in grado di conoscerlo, costituivano tutti elementi particolarmente idonei a manifestare la volontà del sovrano assoluto e aggiornare il diritto nel modo più rapido e efficace possibile. Lo strumento della legge diviene, dunque, quello maggiormente idoneo a consentire allo stato della tarda antichità di prendere le distanze dal formalismo del diritto romano, nato, è bene non dimenticarlo, per una città e non per un impero cosmopolitico, e di scegliere di volta in volta, per la soluzione dei problemi giuridici, la via che appare al momento la più conveniente, ispirata ai principi dell'*aequitas*. Nel corso del V secolo, l'imperatore d'Oriente Marciano, si mostra, nel *principium* di una sua *Novella* del 455[13], pienamente consapevole della grande utilità che ha, anche sotto l'aspetto ora delineato, la *lex*. Egli, infatti, afferma testualmente:

> Saepe materiam scribendis ferendisque legibus negotia inopinato exorta suppeditant, et aut novas constitui sanctiones, aut durius et asperius latas faciunt abrogari. Aequalis enim in utroque aequitas est, vel promulgare, quae iusta sunt, vel antiquare, quae gravia sunt.

Non a caso, dopo tale premessa, il testo di Marciano riconosce come elemento essenziale per la validità delle disposizioni *mortis causa*, fatte a scopo pio, l'autenticità della *voluntas* del testatore, privilegiando dunque la reale volontà del defunto e non le mere forme dell'atto, come avveniva nel diritto romano antico. Il ricorso allo strumento della *lex generalis*, tuttavia, non appare sufficiente a dare una risposta pienamente soddisfacente alle esigenze degli abitanti dell'impero. Un altro gravissimo problema, infatti, si trascinava da secoli nel mondo romano: le norme prodotte apparivano limitate nel nu-

[13] Nov. Marc. V, testo discusso di recente da Corbo 2012, 115ss.

mero, il più delle volte oscure e, soprattutto, mai riunite in raccolte ufficiali, se si eccettua l'antichissima legislazione delle XII tavole della metà del V secolo a.C., il cui testo originale, oltretutto, nel corso dei secoli era andato perduto. Il tema era percepito come di grande importanza almeno dalla fine della repubblica. Già Cicerone, difatti, aveva riflettuto sulla necessità di avviare un processo ordinatorio del diritto, dedicando a questo argomento l'opera nota come *de iure civili in artem redigendo*, di cui conosciamo oggi poco più che il titolo, ma a cui l'arpinate allude in due passi del *de oratore*: il primo difende un'idea del diritto come sistema ordinato e organico, nel quale la giurisprudenza è intesa come 'arte perfetta del diritto civile', caratterizzata da chiarezza e non da difficoltà e oscurità[14]; il secondo fa risalire a Crasso la promessa di una raccolta sistematica delle nozioni di diritto civile, che sono attualmente 'disperse e disordinate' (*ius civile diffusum et dissipatum*)[15]. Inoltre, in un brano del *de legibus*, lo stesso Cicerone affronta in modo chiarissimo il problema della mancanza di una raccolta ufficiale delle leggi[16]:

> Legum custodiam nullam habemus; itaque eae leges sunt, quas apparitores nostri volunt; a librariis petimus, publicis litteris consignatam memoriam publicam nullam habemus.

Secondo la testimonianza di Svetonio, Cesare avrebbe progettato la codificazione del *ius civile*: *ius civile ad certum modum redigere atque ex immensa diffusaque legum copia optima quaeque et necessaria in paucissimos conferre libros*[17]. Isidoro di Siviglia conferma questa notizia e attribuisce l'idea originaria a Pompeo[18]. In ogni caso, tali progetti codificatori non sono portati a compimento. Augusto, dal canto suo, non li riprenderà e Tacito, riferendosi alle antiche norme nell'età del primo imperatore romano, continuerà a parlarne in modo negativo utilizzando l'espressione '*tarda legum auxilia*'[19]. Dietro il naufragio dei progetti codificatori, vi è non solo l'opposizione della parte più conservatrice della nobiltà romana, sempre restìa a ogni cambiamento, come sembrerebbe potersi desumere dal passo di Isidoro che ritiene che Pompeo non abbia portato a compimento il suo disegno 'per timore delle critiche' (*obtrectatorum metu*), ma anche forse il fatto che la definitiva trasformazione della *res publica* in un impero universale dovette far apparire meno pregnante la stessa idea di raccogliere un diritto, quale era il *ius civile*, nato per una singola città-stato. Con l'avvento degli imperatori, si ritenne che, conferendo al principe il potere normativo, i proble-

[14] Cic. *de or*. I 190.
[15] Cic. *de or.* II 142.
[16] Cic. *de leg*. III 46.
[17] Suet. *Divus Iulius* 44,2.
[18] Isid. *orig.* V 1,5.
[19] Tac. *ann*. VI 11,2.

mi della giustizia potessero tutti, come d'incanto, risolversi. Un giurista del II secolo, il già ricordato Pomponio, giungerà anzi a dire che proprio la scarsezza delle fonti di produzione del diritto e l'impossibilità da parte del senato di provvedere a una buona amministrazione nei vari campi in cui ciò fosse necessario, sono all'origine della scelta di cambiare forma di governo e di affidarsi a un *princeps*, che fosse anche legislatore[20]:

> Novissime sicut ad pauciores iuris constituendi vias transisse ipsis rebus dictantibus videbatur per partes, evenit, ut necesse esset rei publicae per unum consuli (nam senatus non perinde omnes provincias probe gerere poterant): igitur constituto principe datum est ei ius, ut quod constituisset, ratum esset.

È ben noto, tuttavia, che, nella lunga storia del principato, restano irrisolti i problemi relativi alla trasmissione dei testi, ai dubbi sulla loro autenticità, all'incertezza del diritto, che proprio una mancata raccolta ufficiale delle norme, che non si ebbe neppure con i provvedimenti imperiali, acuiva in modo determinante. Basti solo pensare, e mi limito qui all'esempio più eclatante, che nei tribunali i testi giuridici venivano citati a memoria, senza che il più delle volte se ne potesse verificare l'autenticità, con tutte le conseguenze negative che è facile immaginare. Nel corso del IV secolo, Ammiano Marcellino, rende testimonianza di quanto tutto ciò procurasse danno nel vissuto quotidiano. Il passo di Ammiano[21], di cui mi sono occupato diffusamente già in precedenti occasioni di ricerca[22], è una testimonianza – tanto più preziosa quanto più rara – di come fosse vissuto il diritto nella realtà quotidiana, non sotto l'angolo visuale del pensiero dei raffinati giureconsulti di cui vi è traccia nel Digesto, ma degli utenti e dei cittadini. Il quadro che si ricava dal testo ammianeo è quanto mai desolante. Ammiano focalizza la propria attenzione su ciò che accadeva nei tribunali: egli pone in risalto la corruzione di giudici e di avvocati, che, in cambio di ricchezze e onori, non avevano alcuna remora a vendere le cause ai funzionari militari (*militaris rei rectoribus*) o ai potenti di corte (*intra palatium validis*)[23], ma soprattutto si sofferma sul ruolo svolto dagli avvocati, rilevandone il profondo degrado[24]. In sintesi costoro, al fine di arricchirsi adescando clienti facoltosi e carpendo la buona fede dei giudici, approfittavano proprio del fatto che nessuno era in grado di verificare l'autenticità delle loro citazioni: essi, atteggiandosi a grandi conoscitori della scienza giuridica, citavano autori e leggi antiche, ignote ai contemporanei, promettendo ai loro clienti di farli assolvere anche dai reati più gravi, come, a esempio, la promessa dell'assoluzione pure a chi avesse ucciso la madre. Tutto ciò ovviamente

[20] D. I 2,2,11.

[21] Amm. XXX 4.

[22] Cf. De Giovanni 2007 b, 1401ss.; Id. 2012a, 89ss.; cf. anche Bianchi 2005.

[23] Amm. XXX 4,2.

[24] Amm. XXX 4,9-19.

intralciava grandemente la vita dei tribunali e procurava conseguenze assai gravi: una diffusa corruzione, i tribunali ridotti a «fogne ingannevoli e cieche (*fovae fallaces et caecae*)»[25], un verticale decadimento degli studi giuridici e dell'idea stessa di diritto, l'allungamento ogni oltre ragionevole misura (*dies* [...] *et menses* [...] *et anni*) dei tempi del processo[26], l'impoverimento dei contendenti. Ammiano non approfondisce le cause remote di questo degrado e non entra in nessun discorso di tecnica giuridica; egli si limita a rilevare, in un rapido passaggio, che la scienza del diritto è stata distrutta dalla contraddizione delle leggi (*legum discidia*)[27]. Questa espressione non solo riecheggia quelle degli autori prima citati tra fine repubblica e inizi principato ma ricorda anche molto da vicino le parole più o meno coeve pronunciate dall'anonimo autore del *de rebus bellicis*. Nella perorazione finale della sua operetta, infatti, costui, rivolgendosi al principe (Costanzo o, secondo altri, Valentiniano I) lo pregava affinché egli, immediatamente dopo aver assicurato la difesa militare dell'impero, si preoccupasse di individuare la medicina adatta a risolvere i problemi civili (*remedium ad civilium curarum medicinam*) e, in primo luogo, illuminare le «confuse e contrarie disposizioni delle leggi (*confusas legum contrariasque sententias*), eliminando in tal modo le cause mosse dall'improbità»[28]. Non vi è dubbio che in questo passo riecheggi il motivo, ricorrente nella propaganda dell'epoca, che il 'buon imperatore', accanto alle virtù militari, debba esercitare anche quelle negli affari civili, ma è certo molto significativo che, tra tali affari, venga posto in rilievo solo un tema che riguardava in modo specifico l'ordinamento giuridico: ciò è il segnale di quanto il «problema giustizia» fosse avvertito nella società del tempo, tanto da essere posto immediatamente dopo quello della difesa dell'impero. Se, dunque, si ha chiaro il quadro che sia pure molto in sintesi ho cercato di delineare, si può ben comprendere quanto dicevo poco innanzi e che cioè il solo ricorso allo strumento della *lex generalis* da parte degli imperatori, malgrado segni un progresso molto significativo nella direzione di una maggiore chiarezza e esaustività delle norme, non era di per sé sufficiente a risolvere i problemi del diritto. Col passare del tempo, nella prassi quotidiana, anche delle *leges generales* si poteva perdere il ricordo, né era evidentemente possibile, ogni volta che occorresse, andare a consultare il testo originale nelle uniche due cancellerie imperiali, che lo conservassero, quella di emissione e quella del funzionario ricevente. Occorreva, in sintesi, che si procedesse a una codificazione ufficiale delle norme, unico strumento per dare a ciascun operatore del diritto la certezza che la regola che si volesse utilizzare, estratta dal codice, era davvero quella voluta dagli imperatori e, dunque, da far valere, senza timore di smentite, nei confronti della parte avversa. La tarda

[25] Amm. XXX 4,13.
[26] Amm. XXX 4,19.
[27] Amm. XXX 4,11.
[28] *De reb. bell.* 21,1.

antichità, come è ben noto, segna anche la concreta attuazione del progetto codificatorio. Le compilazioni promosse, tra V e VI secolo, prima da Teodosio II, poi, in modo ben più ampio, da Giustiniano non nascono a caso ma rispondono, dunque, a esigenze concrete e a bisogni avvertiti da secoli nella romanità. Teodosio II raccoglie le sole costituzioni generali promulgate da Costantino in poi; Giustiniano andrà molto più avanti, promuovendo una codificazione sia di *leges* (senza nessuna distinzione tra editti e rescritti e risalendo fino al principato di Adriano) sia di *iura*, l'antico diritto giurisprudenziale: i testi sono massimati e, ove necessario, interpolati per adattarli alle esigenze dei nuovi tempi[29]. Di più: attraverso le testimonianze di queste grandi opere codificatorie, lo studioso può intravedere il modo di porsi degli imperatori tardoantichi verso l'apparato delle fonti più risalenti nel tempo, particolarmente di quelle dei giuristi: il diritto di costoro, infatti, non era un diritto morto, ma poteva ancora fornire, in molti àmbiti della vita giuridica, tesori di scienza e soluzioni concrete da utilizzare nel vissuto quotidiano. D'altra parte, già nell'età costantiniana era ormai definitivamente maturata l'idea che l'imperatore fosse l'unica fonte del diritto, che a lui solo fosse possibile interpretarlo e aggiornarlo, secondo criteri di equità, tenendo così l'ordinamento sempre al passo con i tempi. L'atteggiamento degli imperatori è articolato e complesso, proprio perché, in qualche misura, deve contemperare queste esigenze. Lo stesso Costantino non esita a manifestare, proprio in una *lex generalis* del 321, CTh. I 4, 1, il profondo fastidio per le «interminabili dispute» degli antichi giuristi e il desiderio di sradicarle (*Perpetuas prudentium contentiones eruere cupientes*), avendo egli solo l'autorità per stabilire quale opinione o opera giurisprudenziale dovesse essere seguita: così, ancora in CTh. I 4, 1, egli ordina che siano private di ogni valore (*aboleri*) le *notae* di Paolo e Ulpiano agli scritti di Papiniano, con la motivazione che essi, per inseguire la lode per il talento (*dum ingenii laudem sectantur*), avevano preferito non tanto correggere (*corrigere*) quanto sfigurare (*depravare*) l'opera dell'altro grande giurista severiano; in CTh. I 4, 2 del 328, poi, l'imperatore interveniva per risolvere ogni dubbio circa la validità delle *Pauli Sententiae*, conferendo a esse piena forza normativa e, dunque, la possibilità di *in iudiciis* [...] *valere*. Il nuovo valore della *lex* nel mondo tardoantico ha come conseguenza un diverso collocamento dell'attività normativa imperiale nel sistema delle fonti. Se, durante il principato, la *constitutio principis* è citata insieme e accanto alle altre fonti del *ius* (basti solo pensare ai noti e ricordati passi di Gaio e di Pomponio[30]), già Costantino, invece, tende a distinguere nettamente il diritto che egli, attraverso la *lex*, promulga, dal *ius vetus*, in

[29] Sulla grande stagione codificatoria nella tarda antichità, considerata in una visione d'insieme, per restare solo a lavori recenti, cf. De Giovanni 2007a, in particolare, 333ss.; 429ss. (ivi ampi riferimenti alla storiografia sul tema) e, su singoli aspetti, Delmaire 2012, 165ss.; De Giovanni 2012b, 225ss.; Id. 2014, 37ss.; il tema della dicotomia *iura-leges* è, in particolare, affrontato da Bianchi 2007.

[30] Cf. *supra*

cui sono ricompresi non solo i multiformi contenuti delle fonti normative delle epoche precedenti, ma le stesse *constitutiones principum* dei suoi predecessori; è proprio, infatti, attraverso lo strumento della *lex*, divenuta finalmente legge e non più interpretazione, per quanto autorevolissima, del *ius*, che l'imperatore può operare l'aggiornamento del diritto in nome dei principi della giustizia e dell'equità, andando oltre le statuizioni anche dei precedenti imperatori: [...] *etsi veteris iuris definitio et retro principum rescripta* [...] *tamen nos aequitate et iustitia moti iubemus* [...], afferma molto significativamente una costituzione costantiniana del 325, nota come CTh. XI 39,1. Anche in altri testi, il diritto promulgato da Costantino (chiamato con le espressioni *constitutiones nostrae*, *statuta nostra*) è tenuto distinto dal *ius vetus*, la cui validità è affermata solo se collima con la volontà imperiale[31]. Per ciò che riguarda il diritto giurisprudenziale, tra IV e V secolo comincia sempre più ad affacciarsi l'idea che sia lo stato a dover farsi carico di risolvere il problema, procedendo a una raccolta sistematica degli *iura*, o meglio di quella parte degli antichi responsi giurisprudenziali ritenuti più attuali, purgati di ogni contraddizione, anche sunteggiati e, se necessario, interpolati pur di adattarli alle esigenze dei nuovi tempi: si rende cioè necessario applicare la forma codice anche ai frammenti della giurisprudenza. Già Teodosio II, nel suo primo progetto codificatorio dell'anno 429, aveva ideato una raccolta di *iura*[32]; come è noto, non vi riuscirà. È solo con Giustiniano, che i conti col passato vengono in qualche modo definitivamente regolati: oltre al *Codex*, che contiene le costituzioni imperiali, l'imperatore bizantino ordina infatti, con la legge detta *Deo auctore* (a. 530), anche la codificazione, portata poi a compimento, degli *iura*, cui dare il nome di *Digesta seu Pandectae*. È molto significativo almeno accennare al modo di porsi di Giustiniano verso l'antico e delineare la cornice entro la quale va letto il Digesto. Del diritto antico, Giustiniano lamenta in primo luogo la *confusio legum*, un rilievo che, come abbiamo visto, non è affatto nuovo ma che costituisce un motivo dominante delle critiche mosse nella società imperiale, già da lungo tempo, al mondo della giustizia; in secondo luogo, il carattere a volte favolistico (*antiquae fabulae*)[33], che può fuorviare soprattutto i giovani nell'apprendimento del diritto; in terzo luogo, e direi soprattutto, il rigido formalismo, che ha condotto i *veteres* a soluzioni caratterizzate da *circumductiones inestricabiles* e da *iniuriosa rhapismata, quorum nullus rationabilis invenitur exitus*[34] e che non tenevano nel dovuto conto la volontà delle parti, intorno a cui, invece, l'imperatore afferma: *voluntates etenim legitime contrahentium omnimodo conservandae sunt*[35]. Nei confronti dell'esperienza giuridica passata, Giustiniano si pone, quindi, da un lato in un atteggiamento di *reverentia* e di riconosci-

[31] Cf. CTh. XII 11,1,2 (a. 314); XV 14,1 (a. 324); X 10,3 (a. 335).

[32] Cf. CTh. I 1,5.

[33] *Const*. *Imperatoriam*, 3. Su questo testo cf. la recente discussione di Falcone 2010, 283ss.

[34] CI. VIII 48 (49),6.

[35] CI. IV 37,6.

mento del valore paradigmatico dell'opera degli antichi, dall'altro ne individua i limiti e pone l'accento soprattutto sul presente[36]. Come ho all'inizio posto in rilievo, ancora nell'età degli Antonini, Gaio, riferendosi alle fonti giuridiche romane, parlava al plurale di *iura populi romani*; nell'età di Giustiniano, il percorso è ormai compiuto. Il pluralismo dell'ordinamento giuridico cede definitivamente il passo. Gli *iura populi romani* diventano *ius romanum*, come lo stesso imperatore si esprime in una sua costituzione[37]; ma un'unità raggiunta attraverso un faticoso lavoro dei compilatori, che hanno dovuto *corrigere*, *emendare*, *purgare*, *eliminare*, *resecare* e che viene legittimata dall'imperatore, nella cui *auctoritas* il passato diviene in qualche misura esso stesso presente e dà origine a un diritto nuovo, armonico e efficace come mai prima nel servire i bisogni dell'uomo. Ironia della sorte, tuttavia, questo *ius romanum*, così faticosamente raggiunto, non riguarderà Roma, caduta definitivamente sotto i colpi dei popoli barbari, ma si trasmetterà alle generazioni future e costituirà per secoli il diritto comune che orienterà gli ordinamenti delle *nationes* europee, andando anche oltre il nostro continente, fino alla Cina, che proprio in questi anni ha promosso una traduzione in cinese di alcune fonti giuridiche romane, trasmesse da Giustiniano, allo scopo di trovare ispirazione per il nuovo diritto privato che quella grande nazione sta producendo. L'impero di Roma è crollato in Occidente negli anni convulsi del V secolo d.C., ma ancora una volta, la storia più volte ce lo insegna, la morte ha generato la vita.

[36] Cf. Di Maria 2010.

[37] *Const. Deo auctore*, 4.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bianchi 2005

P.Bianchi, *Confusio e obscuritas iuris. Testimonianze dell'esperienza giuridia tardoantica*, «Annaeus» II (2005), 17-44.

Bianchi 2007

P.Bianchi, *Iura-Leges. Un'apparente questione terminologica della tarda antichità*, Milano 2007.

Briguglio 2012

F.Briguglio, *Il Codice Veronese in trasparenza. Genesi e formazione del testo delle Istituzioni di Gaio*, Bologna 2012.

Briguglio 2013

F.Briguglio, *La prima trascrizione delle Istituzioni di Gaio. Il Codex DCCCIX (DCCCXIII) Gaii Institutionum Libri della Biblioteca Capitolare di Verona*, Bologna 2013.

Calore 2014

A.Calore, *L'imperatore Costantino e la legge*, «Koinonia» XXXVIII (2014), 141-164.

Corbo 2012

C.Corbo, *Incertae personae e capacità successoria. Profili di una società e del suo diritto*, Napoli 2012.

Corbo 2013

C.Corbo, *Constitutio Antoniniana. Ius Philosophia Religio*, Napoli 2013.

De Giovanni 2007a

L.De Giovanni, *Istituzioni scienza giuridica codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007.

De Giovanni 2007b

L.De Giovanni, *I «mali della giustizia» in una testimonianza di Ammiano Marcellino*, in *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna*, III, Napoli 2007, 1401-1406.

De Giovanni 2012 a

L.De Giovanni, *Gli imperatori e la giustizia*, in L.De Giovanni (ed.), *Società e diritto nella tarda antichità*, Napoli 2012, 89-104.

De Giovanni 2012 b

L.De Giovanni, *Il diritto prima e dopo Costantino*, in G.Bonamente – N.Lenski – R.Lizzi Testa (ed.), *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine Before and After Constantine*, Bari 2012, 225-236.

De Giovanni 2014

L.De Giovanni, *Potere e diritto nella Tarda Antichità*, in M.V.Escribano Paño – R.Lizzi Testa (ed.), *Política, religión y legislación en el imperio romano (ss. IV y V*

d.C.). Politica, religione e legislazione nell'impero romano (IV e V secolo d.C.), Bari 2014, 37-44.

Delmaire 2012

R.Delmaire, *Du Code Théodosien au Code Justinien. L'adaptation de lois anciennes à des situations nouvelles*, in S.Crogiez-Pétrequin – P.Jaillette (ed), *Société, économie, administration dans le Code Théodosien*, Villeneuve d'Ascq 2012, 165-182.

Di Maria 2010

S.Di Maria, *La cancelleria imperiale e i giuristi classici: «reverentia antiquitatis» e nuove prospettive nella legislazione giustinianea del codice*, Bologna 2010.

Eck 2012

W.Eck, *The Political State of the Roman Empire*, in M. van Ackeren (ed.), *Companion to Marcus Aurelius*, Malden, Ma, 2012, 95-109.

Falcone 2010

G.Falcone, *'Legum cunabula' e antiquae fabulae' (const. Imperatoriam, 3)*, in C.Russo Ruggeri (ed.), *Studi in onore di Antonino Metro*, II, Milano 2010, 283-304.

Honoré 1962

T.Honoré, *Gaius*, Oxford 1962.

Mazzarino 1960

S.Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel basso impero*, in *Rapports XIe Congrès International des Sciences Historiques*, II *(Antiquité)*, Göteborg-Stockolm-Uppsala 1960, 35-54 [rist. con lievi varianti, in Id, *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Città di Castello 1974, 74-98].

Pferdehirt – Scholz 2012

B.Pferdehirt – M.Scholz (hrsg.), *Bürgerrecht und Krise. Die "Constitutio Antoniniana" 212 n. Chr. und ihre innenpolitischen Folgen*, Mainz 2012.

Quadrato 2010

R.Quadrato, *Gaius dixit. La voce di un giurista di frontiera*, Bari 2010.

Schiavone 2005

A.Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2005.

Spagnuolo Vigorita 1993

T.Spagnuolo Vigorita, *Cittadini e sudditi tra II e III secolo*, in *Storia di Roma*, III/1, Torino 1993, 5-50.

Spagnuolo Vigorita 1996

T.Spagnuolo Vigorita, *Città e impero. Un seminario sul pluralismo cittadino nell'impero romano*, Napoli 1996.

Il calamo della memoria VI- 2014, 13-33

GIANFRANCO AGOSTI

Per uno studio dei rapporti fra epigrafia e letteratura nella tarda antichità

1. *Epigrafia e letteratura*

Il titolo non inganni il lettore. Non troverà qui di seguito né teorizzazioni sul metodo, né tanto meno riflessioni epistemologiche sui confini delle discipline e sui loro rapporti. Non avrei del resto da aggiungere qualcosa di più al molto che è già stato detto, anche recentemente. In sé, nonostante la distanza fra letteratura ed epigrafia sia messa in rilievo quando si tratta di dare una definizione dell'oggetto della scienza epigrafica[1], non può essere messo in dubbio che una ricerca di tipo letterario sulle iscrizioni tardoantiche sia non solo possibile ma assolutamente necessaria[2]. L'aumento delle iscrizioni metriche, o in prosa letteraria, è uno dei caratteri peculiari della società tardoantica, nella quale la distanza di funzioni fra testo epigrafico e testo letterario si riduce sensibilmente, giusta la funzione pragmatica di molta della letteratura dei secoli IV-VI i cui stilemi e linguaggi si prestavano facilmente ad essere trasferiti nelle scritture esposte. Di fatto le iscrizioni

[1] Per cui si vedano le lucide puntualizzazioni di Panciera: «Let us take the vast sector that in a wide sense embraces all literary production - poetry, narrative, history, philosophy, didactic tracts, and so on. With inscriptions we are clearly on a different plane - not only for reasons both quantitative (inscriptions are short) and qualitative (inscriptions are modest, both in general and also for the most part in the case of what has felicitously been called the "literature of the street"), but also for more substantive reasons. If in no other way, inscriptions are different because of the diversity of motivations and intentions underlying them and because of the manner of their production and their intended destination. Literature, being addressed to a rather narrow public, was able to circulate, thanks to the possibility of unlimited reproduction in manuscripts, and, in the final analysis, was destined for libraries: neither of these features applies to inscriptions» (Panciera 2012, 6-7).

[2] Mi limito a ricordare alcuni capisaldi della letteratura: Robert 1948, Wilhelm 1950; e in anni più recenti la messe di contributi ora raccolti in Feissel 2006. Cfr. anche le considerazioni di Kajava 2007. Importanti anche per i grecisti gli studi sui *carmina latina epigraphica,* dal volume di Gigante 1979, ai lavori profondamente innovativi di Sanders 1990, al libro pionieristico di Cugusi 1996^2, fino al recente studio sui graffiti pompeiani di Milnor 2014: si veda anche Massaro 2008 e il panorama di Schmidt 2014. Per l'ambito greco arcaico e classico importanti questioni vengono affrontate da Day 2010; e nella miscellanea curata da Inglese 2010. L'ampia e meditata ricerca di Garulli 2012 (che tratta anche epitafi di età imperiale fino al IV sec.) contiene anche una rilevante discussione metodologica.

in versi - cui limiterò il mio discorso oggi - sono parte integrante del panorama letterario tardogreco e come tali io credo vadano trattate. Lavorando ormai da qualche anno[3] a una monografia storico-letteraria sulle epigrafi metriche tardoantiche, vorrei semplicemente indicare alcune linee guida che ho seguito nelle mie ricerche e i campi di indagine ancora aperti[4].

2. *La letterarietà delle iscrizioni:* chi

Più volte è stato osservato come a partire dal IV sec. d.C. le iscrizioni metriche tendono ad assumere prerogative e funzioni prima riservate alla prosa e come la loro accresciuta frequenza corrisponda alla *nouvelle vague* della poesia greca[5]. Dinanzi alla forte coscienza autoriale dei poeti professionali, le iscrizioni mantengono la tradizionale anonimia: se confrontato con quello delle epigrafi fino al III sec. d.C.[6] il numero delle iscrizioni firmate è assai basso[7]. Ciò è tanto più sorprendente, visto il favore e soprattutto il prestigio sociale di cui gode la poesia nel mondo tardoantico, ma si può spiegare con la continuità della tradizione, la provenienza di molti epigrami da *ateliers* professionali, e ovviamente con la centralità del *laudandus* piuttosto che dell'autore nel monumento epigrafico. Le eccezioni sono significativamente dovute a personalità di rilievo, la cui firma recava prestigio aggiuntivo alla scrittura esposta.

Un bell'esempio viene da Afrodisia, *SGO* 02/09/03 = *ala2004.38* (V sec.), l'iscrizione per Ampelio, *pater civitatis*, che aveva rinnovato una fontana [Fig. 1]:

> ☩ἴδμονι θεσμοσύνης γλυκερῷ γενετῆρι τιθήνης |
> Ἀμπελίῳ Νύμφαι χάριν ἴσχομεν οὕνεκα θάμβος |
> χώρῳ φυνικόεντι καὶ ἀγλαὸν ὤπασε κάλλος |
> ὄφρα καὶ ἡμετέροις τις ἐν ὕδασιν ὄμμα τιταίνων |
> αὐτὸν ἀεὶ καὶ χῶρον ὁμοῦ Νύμφας τε λιγαίνοι. |
> Τραλλιανὸς ῥητὴρ τάδ' ἐγράψατο Πυθιόδωρος |[8]

[3] Vd. soprattutto Agosti 2005, 2008a, 2010a-c e 2011-2012b sui livelli di stile.

[4] Le iscrizioni vengono citate secondo le abbreviazioni del *Guide de l'épigraphiste*.

[5] Cfr. Agosti 2012, 363 con altra bibliografia. Sullo *epigraphic habit* tardoantico un recente panorama è offerto da Salway 2014.

[6] Cioè quelle analizzate nell'ottima raccolta di Santin 2009, cui occorre aggiungere un epigramma da Anazarbo (Santin 2010), e ora forse un nuovo epigramma del II sec. (Roma, villa dei Sette Bassi), se l'interpretazione proposta da Tozzi 2014 delle lettere *extra metrum* come genitivo dell'atuore (un certo *Biesius*) è corretta. La presenza di una 'firma' non è sempre garanzia di *authorship*, come rileva opportunamente Santin 2010.

[7] Manca ancora un regesto completo, che ci sarà nella mia monografia.

[8] «A un esperto del diritto, benigno padre della sua madrepatria, ad Ampelio, noi Ninfe sappiamo grado per aver donato meraviglia e splendida bellezza a questo palmeto, affinché nelle

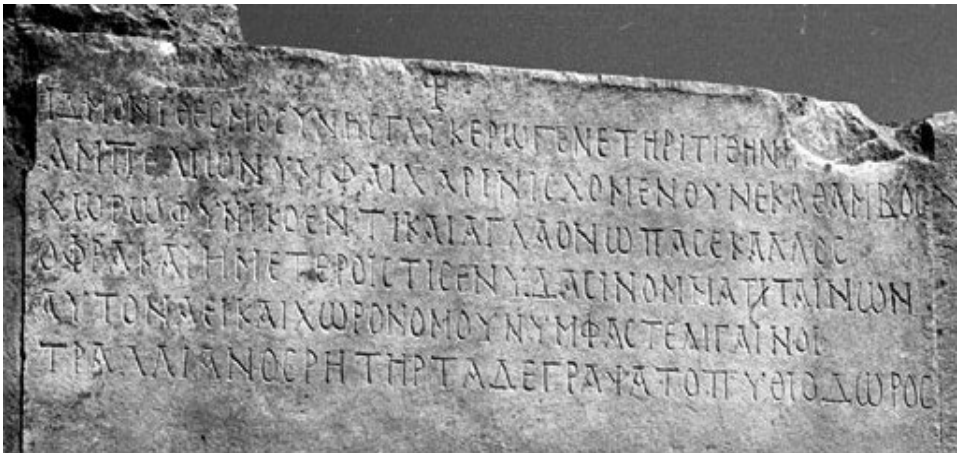

Fig. 1 *SGO* 02/09/03 = *ala2004*.38 [da *ala2004*]

Di buon livello e con ammiccamenti allo 'stile moderno'[9], l'epigramma è firmato da un retore di Tralle, di cui purtroppo non sappiamo nulla, se non che probabilmente era o un insegnante di retorica o un poeta (figure spesso coincidenti nella Tarda Antichità)[10]. Evidentemente la celebrazione dei lavori promossi da Ampelio (una figura di rilievo, e ben nota dall'epigrafia di Afrodisia) richiedeva un autore di riconosciuta abilità. Analoghe considerazioni si possono fare per l'iscrizione per le terme di Lampadio (cioè Gaio Ceionio Rufio Volusiano che fu *praefectus urbi* nel 365/66), firmata da Eudemo di Laodicea, *SEG* 35.1055 (*Aquae Albulae*?: Settecamini; ca. 365 d.C.)[11]:

Λαμπαδίου τάδε λουτρά | τί τοι φρένας ἐπτοιῆσθαι |
τῶν μεγάλων πτολίων | ἔγγυθι δειμαμένου; |
πάντοθεν ἀστράπτει | χάρις ἄσπετος εἰς ὅ κε λεύσῃς, |
ὕδατα Νυμφάων, | λουτρά, δόμοι, Χάριτες· |
οὗτος <τ>οῦ κλέος εὐρὺ | κατὰ χθόνα καὶ κατὰ πόντον, |
ὁ κλυτὸς ὡς οὔτις | καὶ σοφὸς ὡς ὀλίγοι, |
γείτονας ἕδρας ἔχων βασιληΐδος | ἔγγυθεν αἴγλης |
ἀνθ' ἑκατομβοίων | τὴν θέμιν ἠρέσατο |
Εὔδημος Λαδικεὺς | σοφιστὴς Ῥωμέων[12].

---

nostre acque volgendo lo guardo si possa sempre cantare il luogo e insieme le Ninfe. Un retore di Tralle ha composto questi versi, Pitiodoro».

[9] Agosti 2005, 19-20.

[10] Cf. Av.- A.Cameron 1966, 15-16; Robert 1948, 109.

[11] Moretti 1984/85, 233-241; *AE* 1986.109; Busch 1999, 133-146; G. Gregori, *Le iscrizioni*, in *Villa Lontana*, 160-161

[12] «Perché l'animo resta sbalordito dinanzi a queste terme che Lampadio ha costruito nei

Il testo è di buon livello, anche se più formulare del precedente: Eudemo era forse un letterato della cerchia di Lampadio, che avrà tratto ulteriore compiacimento da questo fatto. In entrambi gli epigrammi la firma è integrata nel testo, in posizione di rilievo, che enfatizza il ruolo autoriale (anche se si noterà che il più abile Pitiodoro ha collocato epiteto geografico e nome proprio alle estremità del verso). Se in questi due casi eccezionali l'aggiunta del nome dell'autore è giustificata dalla strategia celebrativa, oltre ad essere dovuta forse anche a rapporti personali, in altri (pochi) essa rivendica in modo deciso la paternità di un'iscrizione.

È il caso dell'iscrizione dettata dall'imperatrice Eudocia in occasione della sua visita delle terme di Hammat Gader, *SGO* 21/22/01[13]: una lunga ekphrasis (16 vv.) in esametri del complesso termale, di cui sono elencate le varie fonti disposta su due colonne e con una *mise en page* assai accurata, con intercolumnio e titolo col nome dell'imperatrice centrato (inquadrato fra staurogramma e croce): ✝ Εὐδοκίας Αὐγούστης ✝. Oltre che sovrana, Eudocia era anche una attiva poetessa e il suo nome all'inizio dell'iscrizione ricorda la solennità della visita imperiale, ma anche l'eccezionale dono che l'imperatrice ha lasciato ai cittadini della regione.

Assai differente la rivendicazione di *authorship* che si trova in un piccolo complesso di epigrammi della metà del VI secolo, uno in esametri (preceduto da un trimetro) e uno in giambi, che celebrano la costruzione della casa di una famiglia di un villaggio a nord-est di Apamea (*SGO* 20/05/06-07)[14]. L'epigramma esametrico mostra una gamma di letture orientata verso la poesia contemporanea (Nonno e l'autore della *Metafrasi dei Salmi*, forse Eudocia). Gli autori (οἱ τοὺc cτίχουc) sono i componenti stessi della famiglia, come testimonia il secondo epigramma in giambi[15], che esprimono così l'orgoglio di una formazione culturale che doveva essere fuori dal comune in un piccolo villaggio del *limes* siriano. I nomi dei familiari sono esposti nell'epigramma giambico, non casualmente, visto che questo doveva essere di più immediato accesso.

Pur tenendo conto che lo spoglio non è ancora completo[16], il numero dei testi firmati

---

pressi delle grandi città? Per ogni dove scintilla grazia indicibile, a qualunque cosa tu volga l'occhio: sorgenti delle Ninfe, bagni, edifici, Cariti. Costui di cui ampia è la fama in terra e in mare, illustre come nessuno e saggio come pochi; lui che, avendo il suo seggio presso lo splendore imperiale, preferì la giustizia ai sacrifici di cento buoi. Eudemo di Laodicea, sofista dei Romani (compose)» (trad. L.Moretti).

[13] Busch 1999, 84-98; Sowers 2008, 26-40.

[14] Feissel 1998; cf. Agosti 2005, 19-23; 2010b, 179.

[15] *SGO* 20/05/07.1-5 Φρουρεῖ με θεός· οὐ|κ εὐλαβοῦμαι βαρβάρους. | Τὸν οἶκον ἡ cώτειρα τοῦ Θεοῦ χάρις | Μαρᾶ παρέσχεν ὡ[c] ἐβουλήθη κτίσαι. | Οἱ τοὺc στίχους γνή[c]ιον ἓν αὐχοῦμεν γένος | Ο Πανταλέων, ὁ Π[έ]τρος, ἡ Λεοντία.

[16] Nell'elenco non entrerà in ogni caso il triplice epigramma funerario per Avito da Maaga (Siria), inciso su una pietra riusata nel muro esterno di un'abitazione (*SEG* 57.1880), e databile al IV/V

è sorprendentemente basso: e l'anonimia appare piuttosto la regola, anche in epigrammi di notevole impegno stilistico, come i 76 esametri iscritti nella chiesa di San Polieucto a Costantinopoli (= *AP* 1.10), il cui testo ha avuto una circolazione e un'influenza sulla poesia del VI secolo[17]. È un fenomeno che andrà ulteriormente illustrato, anche sulla base di indagini regionali, che chiariscano meglio la dialettica committente/autore anche alla luce delle occasioni dedicatorie. La bassa frequenza dell'autorialità nelle scritture esposte tardoantiche, contrasta fortemente con la consapevole presenza nel tessuto sociale dei poeti professionali.

3. *La letterarietà delle iscrizioni:* come

Un aspetto che solo recentemente ha iniziato a essere esplorato in modo sistematico riguarda le modalità con cui gli aspetti letterari di una scrittura esposta erano veicolati[18]. In quali modi un'iscrizione in versi trasmetteva al lettore le proprie specificità, *in primis* il fatto di essere in metrica e con un linguaggio artificioso? La consapevolezza che le strategie della *mise en page* e della *mise en texte* fossero funzionali alla fruizione dei testi epigrafici è acquisizione recente, soprattutto in ambito archeologico[19]. La lettura e la comprensione di un testo in versi dipendevano dall'esecuzione materiale (tipo di scrittura e accuratezza dell'esecuzione) e dal livello del testo: questo secondo aspetto è percepibile solo se per ogni singolo caso si analizza la dizione in rapporto – laddove sia possibile – ad altre iscrizioni del medesimo ambiente e periodo, nonché al grado di alfabetizzazione e di formazione culturale dell'audience[20]. Laddove queste informazioni manchino è comunque sempre possibile dare una caratterizzazione del testo, inserendolo in uno spettro che va dall'alta formularità (peculiarità di solito dei prodotti di bottega) all'uso compiaciuto di poetismi e di mescolanze di stile, fino alla creazione il più possibile autonoma da modelli precostituiti[21]. È chiaro che un epigramma epigrafico

d.C., in quanto l'ipotesi azzardata dei primi editori che l'autore fosse lo stesso Avito e che i testi fossero la 'pubblicità' dell'atelier di un poeta professionale, è stata giustamente rettificata da P.L.Gatier.

[17] Whitby 2006.

[18] Agosti 2010b; Rhoby 2012, 731-753; Massaro 2012-13; Kaczko 2012; Garulli 2013; Orlandi 2105, c.s., Agosti 2015a, c.s.

[19] «Surprisingly enough [...] these aspects, the effectiveness and communicative functions of text layout, have by no means been key questions to Classical scholars», osserva Kruschwitz 2008, 225. Si veda adesso l'importante articolo di Graham 2013.

[20] Anche per ricostruire eventuali tendenze e/o stilemi usati in una città o regione in un determinato periodo: il criterio geografico, come rammentava Louis Robert, «n'est pas dépourvu de sens et d'enseignements» (Robert 1960, 321). Per alcuni esempi significativi vd. Horsley 2000, nonché Drew-Bear 1979, con le precisazioni di Paz de Hoz 2008; altre indicazioni in Agosti 2015b, c.s.

[21] Sui livelli di stile rimando a quanto osservato in Agosti 2008 e 2011-2012b.

quanto più è originale e stilisticamente elevato tanto più presuppone lettori in grado di apprezzarne la caratura. Ma le analisi che si basino solo sugli aspetti linguistici e stilistici del testo risultano inevitabilmente parziali: altrettanto importante è la *disposizione* materiale – intesa sia come *mise en texte* sia come presenza di indicazioni paratestuali (punti, *diplaì*, croci etc.) –, che assume un valore significante, essendo per il lettore un ausilio nell'individuazione delle caratteristiche formali e dei punti essenziali del testo[22]. Ad esempio, la spezzatura dei versi alle pause metriche ha lo scopo di sottolineare il ritmo del testo, al pari di *vacat* o altri segni lezionali che marcano la fine di un esametro o di un pentametro, specie quando la *mise en texte* prescinde dal rapporto linea/verso[23].

Nell'analisi di un epigramma epigrafico tardoantico occorre sempre tener conto degli elementi di stile (che definirò per comodità *inner form*) e di quelli relativi alla disposizione (*outer form*)[24]

Un caso interessante mi sembra l'iscrizione del vescovo Gioviano (VI sec.) proveniente dall'architrave della porta d'ingresso della basilica di Paleopoli (Corfù), *IG* IX 1, 721 = 1060 Kaibel[25]. Disposti su due linee, i quattro esametri sono separati da *uacat* e croci [Fig. 2]:

[☩]πίστιν ἔχων βασίλιαν ἐμῶν μενέων συνέριθον *uacat*
σοί, μάκαρ ὑψιμέδον, τόνδ' ἱερὸν ἔκτισα νηὸν ☩ |
Ἑλλήνων τεμένη καὶ βωμοὺς ἐξαλαπάξας *uacat* ☩
χειρὸς ἀπ' οὐτιδανῆς Ἰοβιανὸς ἔδνον ἄνακτι. |[26]

Fig.2 *IG* IX 1, 721 = 1060 Kaibel [da Kiourtzian 2013-2014, tav. 2]

[22] Me ne occupo più distesamente in Agosti 2015a, c.s. Sui segni di interpunzione si veda anche Garulli 2015, c.s.

[23] Agosti 2010a, 2015a, Garulli 2015, con bibliografia.

[24] Le due definizioni sono prese dalla terminologia metrica relatica all'esametro: *inner* e *outer metrics*.

[25] Nuova edizione: Kiourtzian 2013-2014.

[26] «Avendo la fede del mio sovrano come alleata ai miei sforzi, per te, Beato che domini il cielo, ho innalzato questo tempio sacro dopo aver distrutto i santuari e gli altari degli Elleni. Di sua mano insignificante Gioviano in dono al Signore».

I versi sono definiti dai segni paratestuali, di modo che il lettore non abbia dubbi sui confini degli esametri. Le indicazioni, peraltro, hanno anche la funzione di sottolineare il contenuto: particolarmente nel terzo verso che celebra la vittoria sulle superstizioni pagane, aprendosi con Ἑλλήνων e finendo col participio ἐξαλαπάξας, e con la croce che è preceduta da uno spazio. Gioviano non esprime un concetto generico, ma descrive esattamente la realtà fisica del monumento: l'architrave con l'iscrizione metrica (che è preceduta dal consueto *Ps.* 117.20, in modulo più grande) e le due colonne su cui poggia sono materiali di riuso, *spolia* provenienti da un *odeion* del II d.C.[27] Il fine è naturalmente quello di dare al fedele la sensazione di un completo superamento del passato, che viene lasciato alle spalle al momento di entrare in chiesa: il testo poetico ha la funzione di rimarcare questo passaggio, tanto più che a dispetto delle apparenze esso ha poco di 'omerico' visto che quasi tutte le espressioni appartengono alla poesia contemporanea[28]. Come in altri casi, la sconfitta del paganesimo è ribadita anche sul piano letterario, mediante l'adozione di un linguaggio che è proprio della poesia cristiana[29]: basterà qui osservare che la clausola del primo verso ἐμῶν μενέων συνέριθον impiega un aggettivo che è un *unicum* in Hom. (*Od.* VI.32), ma che in posizione finale appare solo nel poema dell'imperatrice Eudocia su *San Cipriano* (II.192, 266), e comunque la sua diffusione nella prosa tarda, soprattutto cristiana e poi bizantina impone di considerarlo non come un prezioso omerismo, ma come un vocabolo della lingua alta contemporanea.

Tutto questo ci ricorda quanta importanza avesse l'aspetto dell'*osservazione* di un testo epigrafico, osservazione guidata in primo luogo dalla *outer form*. Nell'epigramma che accompagnava la dedica di una statua per Sereno Dulcizio*, I. Leptis* 53 = *LSA* 2199 (Leptis Magna, III/IV sec.), che probabilmente si era distinto anche come poeta civico, il lettore è chiamato a rilevare l'armoniosa disposizione del distico su quattro *cola* (con uno spazio che separa l'esametro dal pentametro), l'ultimo dei quali costituisce la *climax* dell'elogio [Fig. 3]:

Δουλκῖτι
Εἰκόνα χαλκεότευκτον|
ἐθήκατο τήνδε Σερένῳ |
Λέπτις ἀμειβομένη|
Μοῦσαν ἀοιδοπόλον[30]

[27] Kiourtzian 2013-2014, 12.

[28] Per un primo commento vd. Kiourtzian 2013-2014, 13 n. 37-38.

[29] Ad es. nell'iscrizione di Demeas da Efeso: per un'analisi rimando ad Agosti 2010c, 348; 2011-2012a, 248-250.

[30] «Questa statua di bronzo per Sereno l'ha posta la città di Leptis, per ringraziarlo della sua Musa poetica».

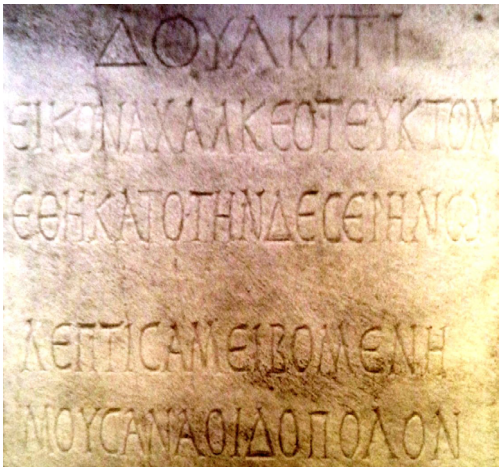

Fig. 3 I. Leptis 53 = LSA 2199 [da LSA]

È evidente che la parola più importante dopo il nome, ἀοιδοπόλον, è nella posizione più enfatica e immediatamente visibile. Aaloghe considerazioni si possono fare per la *mise en texte* dell'epigramma inciso sulla base della statua del governatore Damocaride a Smirne (*SGO* 05/01/10 = *APl* 43 = *SGO* 24/14 = *LSA* 2588) [Fig. 4]:

Δαμόχαρι κλυτόμητι|,
δικαcπόλε, coὶ τόδε κῦ|
uacat δοc, *uacat* |
ὅττι με τὴν Cμύρναν |
μετὰ λοίγια πήματα |
uacat ceicμοῦ *uacat* |
ἐccυμένωc πονέ|
ων αὖθιc πόλιν ἐξε|
uacat τέλεccαc *uacat* |[31]

Dove la voluta simmetria fra vuoti e pieni, con due linee lunghe seguite da una 'corta' e centrata, non solo colpisce senz'altro l'attenzione del lettore, ma ottiene come risultato quello di mettere in evidenza il *mot-clef* ceicμοῦ, vale a dire il disastro cui Damocaride ha posto rimedio. Anche il passante più frettoloso non poteva non accorgersi della parola.

Per molte iscrizioni metriche tarde *vedere* delle parole significative costituiva il primo passo verso l'interesse per l'intero testo e per la comprensione di esso.

[31] « Damocharis, mente gloriosa, giusto governatore, a te questa gloria, poiché me, Smirne, dopo i funesti danni del sisma, col tuo slancio hai di nuovo restituito al rango di città ». Per il testo si noti: **2** γε *Plan*: με *lap* **3** πόλιν ἐξετέλεccαc : *lap,* πάλιν ἐξετέλεccαc *Plan*.

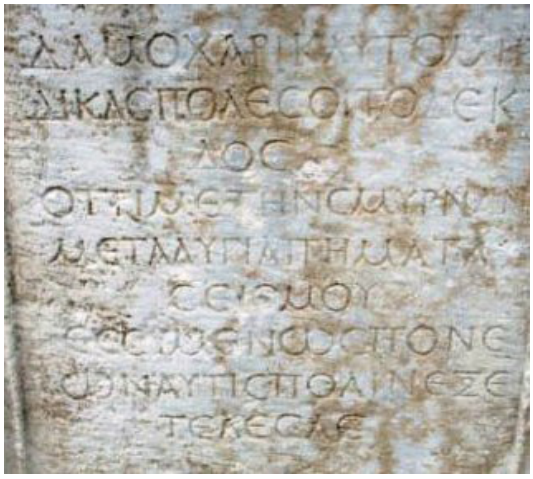

Fig. 4 *SGO* 05/01/10 = *APlan* 43 = *SGO* 24/14 = *LSA* 2588 [da *LSA*]

4. *La letterarietà delle iscrizioni:* per chi

La comprensione è naturalmente la questione principale: *chi* era in grado di leggere e comprendere epigrammi spesso anche complicati, riconoscendone anche gli aspetti letterari? Va da sé che l'*audience* era costituita dall'élite che aveva una certa formazione culturale, anche se forse non dobbiamo pensare a una formazione troppo alta. Epigrammi semplici e costruiti con formule erano probabilmente comprensibili a chi aveva studiato un po' di Omero, cioè aveva capacità di leggere e scrivere con una certa fluidità. Nessun dubbio che molti erano in grado di cogliere la citazione dell'inizio dell'*Odissea* quale quella che si trova in un epigramma che accompagnava il ritratto di un benefattore, *IGLS* V (1959) 1999 = *SGO* 20/06/10 = *LSA* 878 (Epiphaneia, Siria IV/VI d.C.), v. 1-2 ἄνδρα μοι ἔννεπε, κοῦρε· τίς | ἔπλετο οὗτος ἄριστος; | ξεῖνε φίλ', Ἠλίαν μιν ἐπάξια | τεῖσαν ἄνακτες· |[32]. Ma occorre osservare, ancora, che la situazione può essere molto differente a seconda dei contesti geografici e cronologici: e che il nostro giudizio dipende anche dall'idea che abbiamo dell'alfabetizzazione in un determinato periodo[33]. Se in età bizantina spesso il fatto di porre l'iscrizione contava più di una sua possibile lettura e dunque pochissimi erano coloro in grado di comprendere il testo[34], per i secoli IV-VI a mio giudizio il numero di persone capaci di decrittare una poesia su pietra era senz'altro superiore.

Non sono tuttavia pochi i casi in cui si rimane incerti. Come giudicare, ad es., la

[32] «Narrami, o fanciullo, quest'uomo: chi fu questo illustre? - Mio caro straniero, è Elia, che gli imperatori hanno degnamente onorato».

[33] Ho discusso di questi aspetti in Agosti 2010b.

[34] Rhoby 2012, con ulteriore bibliografia.

citazione variata di un epigramma di Pallada (*AP* 10.87) in un bagno pubblico di Efeso *I.Eph.* 456.2 = *SGO* 03/02/46 (IV sec.)[35]?

AP 10.87	*SGO* 03/02/46
Ἂν μὴ γελῶμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην	ἂν μή γ' ἕλωμεν τὸν βίον τὸν δραπέτην
Τύχην τε πόρνης ῥεύμασιν κινουμένην,	πινῶντες ἢ τρυφῶντες ἢ λελουμένοι,
ὀδύνην ἑαυτοῖς προξενοῦμεν πάντοτε	ὀδύνην ἑαυτοῖς προξενοῦμεν πάντοτε
ἀναξίους ὁρῶντες εὐτυχεστέρους[36]	ἀναξίους ὁρῶντες εὐτυχεστέρους[37]

Al primo verso l'iscrizione legge γ' ἕλωμεν, che dà un senso più piano al verso e dunque saremmo portati a pensare a un adattamento per un pubblico più ampio rispetto a quello dell'originale di Pallada, ciò che sembrerebbe confermato dal v. 2 che è stato adattato alla nuova situazione[38]. Perché ciò funzioni sul piano letterario è necessario pensare che almeno alcuni visitatori del bagno fossero consapevoli che si trovavano dinanzi a una variazione di un testo letterario, anche senza necessariamente sapere che si trattava di un epigramma di un poeta contemporaneo. Ma non si può escludere l'ipotesi di Alan Cameron, che pensa che sia stato Pallada a ispirarsi a un epigramma di un poeta conosciuto, che era stato iscritto anche a Efeso[39]: in questo caso la fruizione del graffito prescinderebbe dal riconoscimento della variazione di un modello e sarebbe più piana. Il fatto che sia in trimetri conferisce, ovviamente, ancora maggior accessibilità al testo graffito (che del resto appartiene a una tipologia assai ben rappresentata nei bagni).

Nel caso di un epigramma pretenzioso come quello fatto iscrivere in una *tabula ansata* per celebrare la costruzione di una chiesa di San Sergio a Zorava (*SGO* 22/14/04; Ezraa, VI s.)[40], la palese discrepanza fra le numerose citazioni omeriche e l'incoerenza

[35] Per un altro caso, sempre riguardante un epigramma di Pallada (*AP* 10.58 = *SGO* 17/12/02, Kastellorizo, Lykia), si veda la limpida analisi di Garulli 2012, 102-107.

[36] «Se non ridiamo della vita che fugge come una schiava, e la Sorte che si agita come una baldracca, solo dolore ci arrechiamo vedendo uomini indegni passarsela meglio». Al v. 2 πόρνης è la lezione di Pa Pl (πόρνην Pb). Su questo epigramma vd. Zerwes 1965, 91-93; Cameron 1965, 226-229.

[37] «Se non acciuffiamo la vita che fugge come una schiava, bevendo, godendo, frequentando le terme, solo dolore ci arrechiamo vedendo uomini indegni passarsela meglio».

[38] Ad es. Busch 1999 532 parla di «'volkstümliche' Variant». Cf. anche quanto osserva Milnor 2014 sui graffiti pompeiani (ad es. p. IX: «literary graffiti do not simply repeat but actually rewrite canonical literature… they both are and wish to be understood as resistant reading of canonical text»).

[39] Cameron 1965.

[40] Cf. Mondésert 1960, 125-130, che osserva: «le redacteur avait des lettres et connaissait ses classiques grecques, à commencer par Homère, ce dont on ne saurait s'étonner quand on sait la continuité dans cette région, particulièrement sous l'influence de certaines écoles comme celle de Gaza, de la culture

della struttura metrica fanno pensare che l'autore, quanto meno, non avesse una solida preparazione scolastica [Fig. 5]:

> ☩ καὶ νῦν σωτῆρος δεσπότου θεοῦ δύναμιν ὁρῶν
> δόξασον ἄνακτ' ἅγιον, ὃς εἰδώλων ὤλησεν ἔργα·
> οὗτος γὰρ δόμος τὸ πρὶν γλυπτῶν δαιμόνων ἐτέυκτο
> ἀχρίστοις λάεσι vac δεδμημένος, οὓς λόγος Χριστοῦ
> λῦσεν, ἠδ' ἀνήγειρεν εὐξέστοισι λάεσι
> δόμον ἑοῦ θεράποντος εὐίππεός τε Σεργίου,
> σπουδῇ καὶ ἔργοισι παίδων ἐσθλοῦ Θεοδώρου,
> Σέργιν αὐτὸν ἅγιον ἔχειν ἀρωγὸν θελήσαντες,
> ὃς χθόνιον κράτος ἀνῄνετο ἠδὲ πικρούς τε
> βασσάνους ἐδέξατο κεφαλῆς ἄπο μέχρι ποδῶν τε·
> πόδας γὰρ ἡλωθεὶς κεφαλῆς οὐκ ἐφίσατ' ὁ κλινός,
> ἀλλ' θανάτῳ προῦδωκεν ψυχὴν ἑῷ δεσπότῃ δώσας
> σωτῆρι ἠδ' ἀντὶ χθονίας οὐρανίαν ἔλαχεν ζω|ήν[41].

Fig. 5 *SGO* 22/14/04 [da Mondésert 1960, 125-130]

grecque» (1960, 193). Alcuni degli omerismi: 3. ἐτέυκτο: *Il.* V.901* et al. 3-5. cf. *Il.* VI.244-5 θάλαμοι ξεστοῖο λίθοιο / πλησίον ἀλλήλων δεδμημένοι 4. cf. *Il.* XXIV.798 πυκνοῖσιν λάεσσι 5. *Od.* 10.211 ξεστοῖσιν λάεσσι 7. Cf. *Od.* XIII.432 κάλλεϊ καὶ ἔργοισιν* 8. ἀρωγός: *Il.* IV.235 al. 10. κεφαλῆς ἄπο *Od.* 8.88.

[41] «Ora, osservando il potere del signore Dio salvatore, rendi gloria ai santo sovrano, che ha distrutto le opere degli idoli. Infatti questa dimora un tempo era stata eretta per i demoni scolpiti, costruita con pietre pessime, che la parola di Cristo ha dissolto, elevando con pietre ben levigate la dimora del suo servitore dai buoni cavalli Sergio, grazie allo zelo e alle opere dei figli del nobile Teodoro, che hanno voluto Sergio come santo protettore, lui che ha rifiutato il potere terreno e ha accettato crudeli supplizi dalla testa ai piedi. Infatti inchiodato per i piedi non ha risparmiato la testa ma il glorioso si è concesso alla morte, donando la sua vita al proprio signore salvatore, ottenendo in cambio la vita celeste».

Ma a parte il fatto che probabilmente il criterio metrico che sta dietro questi versi è di tipo sillabico, difficilmente chi ha commissionato l'iscrizione e i suoi lettori avranno prestato attenzione al fatto: il testo, ordinato stichicamente, *sembra* un epigramma in esametri, e il linguaggio infarcito di omerismi lo conferma. Anche se qualche termine desueto forse sfuggiva alla comprensione dei fedeli, la storia raccontata era nota, e dunque facile da seguire: inoltre il testo sarà stato letto (e spiegato) in occasione della dedica della chiesa, e forse regolarmente *re-enacted* durante la festa del santo (e anche in quella del donatore)[42].

5. *Quando?*

Le concrete modalità di fruizione delle iscrizioni metriche sono un punto su cui negli ultimi anni si è molto discusso[43]: personalmente sono persuaso che la performance orale fosse la pratica corrente, come del resto pare di doversi desumere sia dagli indizi testuali (gli appelli al lettore, la persistenza degli aspetti 'emozionali', quali la lettura che ridà voce al defunto, etc.), sia dalle caratteristiche della *mise en texte* sopra ricordate. Siamo tuttavia poco informati sulle occasioni specifiche di recitazione di testi epigrafici, per le quali una ricerca sistematica costituisce un *desideratum* urgente. Val la pena in questa sede di ricordare un paio di casi in cui credo si possa intravedere un accenno a tali occasioni. Il primo è un *epigramma longum* (20 esametri) databile alla seconda metà avanzata del IV secolo (se non all'inizio del V), proveniente da Patrasso, che accompagnava la statua di Basilio, un benemerito magistrato locale (*I. Achaïe* II 37 Rizakis = *SEG* 13.277 = *LSA* 431)[44], nella cui chiusa (vv. 18-20) si legge:

> τὸν μὲν ἄρ᾽ ἐν μεγάροισι πανημαδὸν ὑμνείοντες,
> ἠδ᾽ ἄρα μιν γεράεσσιν ἀμειβόμενοι μάλα πάντες,
> εἰκόνι λαϊνέῃ πανομοΐιον ἐστήσαντο[45].

Se è difficile identificare quale edificio si nasconda dietro il generico μέγαρα, mi sembra che il resto del passo permetta di ricostruire l'andamento della cerimonia di inaugurazione: nell'ambito della recitazione di un elogio del *laudandus* (questo il senso di ὑμνέω al v. 18), la βουλή e il δῆμος presentano ufficialmente la statua. Il raro avverbio πανημαδόν (glossato nel lessico di Esichio, π 342 Hansen, come διὰ βίου, ma il cui senso

[42] Su questi aspetti Agosti 2010b, con ulteriore bibliografia.

[43] Per l'occidente si veda dopo Susini 1988, Liverani 2014 (fondamentale); per l'oriente Agosti 2010b, con ulteriore bibliografia (fra cui importanti lavori di A. Papalexandrou, V. Debiais).

[44] Testo dell'epigramma e analisi in Agosti 2011-2012b, 236-242.

[45] «Celebrandolo nelle dimore per tutto il giorno, e per poterne ricambiare i benefici, gli elevarono questa statua di pietra perfettamente rassomigliante».

qui è piuttosto quello reso negli *schol*. a Opp. *Hal*. III 360, δι᾽ ὅλης τῆς ἡμέρας) allude alla prima parte della cerimonia, mentre il participio ἀμειβόμενοι al v. 19 indica il momento in cui la statua viene dedicata e in cui l'epigramma sarà stato presentato a Basilio.

L'importanza, e la difficoltà, di scegliere il testo che accompagnasse la dedica di una statua sono ben espresse in un passo di Procopio di Gaza, che è stato recentemente valorizzato da Ignazio Tantillo[46]. Alla fine del panegirico per Anastasio (29-30 Chauvot = *LSA* 2847), pronunciato nel 501 o 502, Procopio parla delle statue che le città erigono in onore dell'imperatore per ringraziarlo della sua benevolenza, e accenna a una possibile iscrizione che verrà apposta su una di queste.

> καὶ φαιδραὶ μὲν αἱ πόλεις [...] πᾶσαι δὲ κοινὸν προβέβληνται κόσμον, τὰς σὰς εἰκόνας ἐπ᾽ εὐεργεσίας ἱστῶσαι, καὶ μετ᾽ ἐκείνων ἡμεῖς. [...] λόγοι δὲ τὰς σὰς εἰκόνας τιμῶσιν καὶ λόγων ἀγῶνες καὶ διὰ τούτων αἱ Μοῦσαι. Ἀλλὰ τί ποτε ταύταις ἐπιγράψομεν; τί τῆς ἀξίας ἐχόμενον; ἢ πάντως ἐκεῖνα· *ἡ πόλις τὸν εὐεργέτην, δι᾽ οὗ νῦν αὐχένα τε γαῦρον ἐπαίρω καὶ πόλις εἰμί*[47].

Giustamente Tantillo ha osservato che, benché non possiamo sapere con certezza se queste parole fossero state incise sulla base della statua per Anastasio, «lo stile 'epigrammatico' del testo proposto da Procopio è accettabile per una dedica imperiale di V secolo»[48]: lo è tanto più in quanto αὐχένα τε γαῦρον ἐπαίρω è espressione dello stile poetico contemporaneo, tipica di Nonno (*D.* 7.353 et al.: 7x αὐχένα γαῦρον ἄειρε), e πόλις εἰμί ricorda, ad es., il πόλιν ἐκτελεῖν frequente nelle iscrizioni che celebrano costruzioni di opere pubbliche. Se ha inventato, Procopio lo ha fatto seguendo le regole del mestiere.

6. *Dall'epigrafia alla letteratura*

Un capitolo ancora tutto da scrivere riguarda in effetti la presenza di linguaggio e immagini epigrafiche nella letteratura tardoantica[49]. I pochi studi riguardano soprattutto il fenomeno della inserzione di 'epigrammi epigrafici' nella poesia epica (un tratto topico, che rimonta a Omero), che è stato abbondantemente esaminato per le *Dionisiache* di Nonno[50], oppure la citazione di epigrafi, vere o presunte, nelle opere

[46] Tantillo 2010, 338-340.

[47] «Le città prosperano [...] e tutte esibiscono un comune ornamento, erigendoti effigi sulla base della tua generosità, e noi con loro [...] possano onorare i tuoi ritratti i discorsi, gli agoni oratori, per il loro tramite, le Muse in persona. Ma quale epigrafe vi apporremo? Senza dubbio queste parole: "la città al suo benefattore, grazie al quale superba sollevo il collo e sono città» (trad. G.Ventrella).

[48] Tantillo 20a10, 339.

[49] Per l'età classica si vedano ora i saggi raccolti in Liddel - Low 2013.

[50] Bibliografia in Agosti 2010b, 173 n. 89. Ma uno studio sulla presenza di linguaggio epigrafico nelle *Dionisiache* è ancora da fare.

storiografiche, come le *Storie* agaziane o la *Cronaca* di Malala[51]. Tranne casi eccezionali, come i due στηλιτευτικοὶ λόγοι di Gregorio di Nazianzo (*or.* 4 e 5 contro Giuliano), è stata invece trascurata l'infuenza di termini e stilemi del linguaggio epigrafico nella letteratura. Mi limito a qualche prospezione nella poesia cristiana.

Nella chiusa della *Descrizione dell'Ambone* Paolo Silenziario allude alla statua equestre di Giustiniano posta su una colonna nell'Augusteion (= *LSA* 2463), utilizzando stilemi propri dell'epigrafia contemporanea (*Amb*. 297-304 p. 88 De Stefani):

> Τοῖα μὲν *ἀγλαόδωρος* ἐμὸς σκηπτοῦχος *ἐγείρει*
> ἔργα θεῶι βασιλῆϊ. πολυστέπτοις δ' ἐπὶ δώροις
> καὶ σέλας ἀστυόχοιο ἑῆς *ἀνέθηκε* γαλήνης
> νηὸν ὕπερ *πολύυμνον*, ὅπως θεοδέγμονι βουλῇ
> *ἔμπνοον ἱδρύσειε γέρας* κοσμήτορι κόσμου,
> Χριστῶι παμβασιλῆϊ. σὺ δ' ἵλαος ἵλαος εἴης,
> παμφαὲς *ἀχράντου* τριάδος σέβας, *ἄστεϊ Ῥώμης*
> *καὶ ναέταις* καὶ ἄνακτι καὶ ἱμεροδερκέϊ νηῷ[52].

Dove oltre al sintagma dei vv. 303-304, per cui già De Stefani in apparato rimanda a *SGO* 21/23/04.7 ἄστει καὶ ναέτῃσι καὶ ἐσσομένοισι πολίταις[53], al linguaggio epigrafico tardo appartengono l'immagine del dono vivente (ἔμπνοον... γέρας di solito l'aggettivo è riferito a statue) e soprattutto il lessico dei versi 297-300 (ἐγείρει, ἀνέθηκε, ἀγλαόδοωρος, πολύυμνος)[54].

Analogo è un caso che si trova in un poema della metà del V secolo, la *Metafrasi del Salterio*, opera di un autore ignoto (la tradizione manoscritta attribuisce erroneamente il poema ad Apollinario di Laodicea), che nella *protheoria* dedica la sua fatica a Marciano, economo di Santa Sofia, *praef.* 1-4:

---

[51] Per Agazia si veda la brillante scoperta di Jones 2011. Per la seconda, una solida rassegna in Agusta-Boularot 2006, 99-135.

[52] «Opere tali il mio nobile e munifico imperatore innalzò al Signore Dio. Oltre le mille corone dei suoi doni egli consacrò anche la luce della sua serenità, custode dell'urbe, presso l'inclito tempio perché con divino consiglio pose un dono vivente in onore dell'ordinatore del mondo, Cristo Re dell'universo. Sii propizia, sii propizia, o splendente maestà dell'immacolata Trinità, alla città di Roma ai suoi abitanti, al sovrano, al tempio che seduce lo sguardo» (trad. M.L.Fobelli).

[53] Si veda anche *SGO* 02/06/11.2 et al.

[54] Per un confronto istruttivo si veda *IGLS* XIII 9119a-d = *SGO* 22/45/05 Bostra (Arabia, V d.C.) che celebra la costruzione di una chiesa della Vergine: [δόγμα]τος ὀρθοτόμου ταμίης καὶ ὑπέρμαχος ἐσθλός, | ἀρχιερεὺς θεόπνευστος *ἐδείματο* κάλλος ἄμετρον |[Ἀντίπατ]ρος κλυτόμητις ἀεθλοφόρους μετ' ἀγῶνας, | κυδαίνων μεγάλως θεομήτορα πάρθενον ἁγνὴν |Μαρίαν *πολύϋμνον ἀκήρατον ἀγλαόδωρον*. Sul caso eccezionale dell'iscrizione di San Polieucto e la sua influenza sulla poesia del VI sec. vd. Whitby 2006.

ἔλπομαι ἀθανάτοιο θεοῦ κεκορυθμένος οἴμῃ
σοὶ χάριν ἀντὶ πόνων φορέειν καὶ κέρδος ἐπ᾽ ἔργῳ
καὶ τυφλὸς γεγαὼς δοκέειν φάος ἄλλο κομίζειν
Μαρκιανὲ κλυτόμητι[55].

κλυτόμητις è un aggettivo di antico lignaggio, visto che appare già nell'*Inno omerico ad Efesto*[56], ed è poi riusato per varie divinità fino all'età imperiale[57]. Esso ricompare nell'epigrafia tardoantica, dove a un certo momento qualcuno ha pensato di riferirlo a governatori benemeriti per la loro attività edilizia (e dunque l'antico epiteto di Efesto riacquista il suo senso primario)[58]: usato poi per i vescovi impegnati concorrenzialmente nella medesima attività, esse viene anche riferito a Dio in iscrizioni giudaiche e cristiane (col sottinteso che il vero κλυτόμητις è Dio appunto)[59]. L'autore della *Metafrasi del Salterio* si presenta come un 'cieco che reca una nuova luce', vale a dire come un Omero cristiano: l'attribuzione dell'epiteto a Marciano sottintende probabilmente un consapevole riuso dell'omerismo, ma il cui significato si comprende solo alla luce della sua diffusione nella pratica epigrafica.

Per finire, un passo di età altomedievale. L'*incipit* del carme trenetico di Elia Sincello (IX sec.?), presenta la confessione del peccatore sotto forma di una tipica situazione epigrafica, *Carm.* 2.1-4 Ciccolella:

Ἁγίων τις ἆρα λεύσσων
βίον ὃν τέλεσσα, τλήμων,
στονάχων ἄνευ παρέλθοι
ἐμὲ παμφόρως δακρύων;[60]

---

[55] «Spero, armato del canto di Dio immortale, di poterti ringraziare in cambio delle tue fatiche e di offrirti un guadagno per la tua opera, ed essendo cieco di sembrar recare una nuova luce, o ingegnoso Marciano».

[56] *HHom.* 20.1Ἥφαιστον κλυτόμητιν ἀείδω, Μοῦσα λιγεία.

[57] Soph. fr. 1a1 Page; Philostr. Iun. *Im*. p. 884.33 (Asclepio), *Paean Eyrthr. in Ascl*. 1 Powell [Παιᾶνα κλυτό]μητιν ἀείσατε; *I. Mac*. 4 Oikonomos (Dion, età imperiale); *I. Métr.* 176.1 (Ptolemais, I d.C.); *IGUR* I 149 (II/III d.C.) Νουσολύτα, κλυτόμητι, φερέσ[βιε, δέσποτα Παιάν, *I. Pisid. Cent*. 32 (125/6 d.C.) Ἑρμῆν τε κλυτόμητιν ἀπανγέλλοντα. Vd. Golega 1960, 26-27 che aveva raccolto una documentazione quasi completa anche sul piano epigrafico.

[58] *APl* 43 = *SGO* 05/01/10 = *LSA* 2588 (cit. qui sopra, p. 19); *I.Strat*. 1018 = *SGO* 02/06/11 = *LSA* 656 (Stratonicea, Caria; IV-VI).

[59] Vescovi: *AP* 1.9 (Gennadio, patriarca di C.poli, metà V sec.); *IGLS* XIII 9119a-d = *SGO* 22/45/05 (cit. *supra* n. 54). Dio: *SGO* 21/04/01 = *CIJP* 1122 (Apollonia, V/VI); *SGO* 21/22/01 (iscrizione di Eudocia per le terme di Hammat Gader, ca 438).

[60] «Forse qualcuno tra i santi, guardando la vita che compii, infelice, passerebbe oltre senza sospirare e piangere a dirotto?» (trad. Ciccolella).

I santi chiamati a leggere la 'stele' della vita di Elia occupano il ruolo del passante chiamato a leggere l'iscrizione nell'epigrafia funeraria, una situazione evocata attraverso il riuso di παρέρχομαι, topico degli epigrammi funerari.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agosti 2005
G.Agosti, *Miscellanea epigrafica I*, «Medioevo Greco» V (2005), 1-30.
Agosti 2008
G.Agosti, *Literariness and Levels of Style in Epigraphical Poetry of Late Antiquity*, «Ramus» XXXVII (2008) [= *Signs of Life? Studies in Later Greek Poetry* edited by K.Carvounis and R. Hunter], 191-213.
Agosti 2010a
G.Agosti, *Eisthesis, divisione dei versi, percezione dei cola negli epigrammi epigrafici in età tardoantica*, «Segno&Testo» VIII (2010), 67-98.
Agosti 2010b
G.Agosti, *Saxa loquuntur? Epigrammi epigrafici e diffusione della paideia nell'Oriente tardoantico*, «Antiquité Tardive» XVIII (2010), 161-180.
Agosti 2010c
G.Agosti, *Paideia classica e fede religiosa: annotazioni per uno studio del linguaggio dei carmi epigrafici tardoantichi*, «Cahiers Centre Glotz» XXI (2010), 329-353.
Agosti 2011-2012a
G.Agosti, *Interazioni fra testo e immagini nell'oriente tardoantico: gli epigrammi epigrafici*, «Rend. Pont. Acc. Rom. Arch.» LXXXIV (2011-2012), 247-270.
Agosti 2011-2012b
G.Agosti, *Ancora sullo stile delle iscrizioni metriche tardoantiche*, «Incontri di Filologia Classica» XI (2011-2012), 223-252
Agosti 2105a
G.Agosti, *La mise en page come elemento significante nell'epigrafia greca tardoantica*, in M.Maniaci – P.Orsini (ed.), *Scrittura epigrafica e scrittura libraria: fra Oriente e Occidente*, Cassino 2015, 45-80, c.s.
Agosti 2015b
G.Agosti, *Présence d'Homère dans les épigrammes épigraphiques tardives*, in Y.Durbec – D.Pralon – F.Trajber (ed.), *Homère épigrammatique, traditions épiques et traditions épigrammatiques*, Groningen 2015, c.s.
ala2004
C.Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity* (2nd ed.) [http://insaph.kcl.ac.uk/ala2004/].
Agusta-Boularot 2006
S.Agusta-Boularot, *Malalas épigraphiste? Nature et fonction des citation épigraphiques dans la* Chronique *de Malalas*, in S.Agusta-Boularot, et al. (éd.), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas*, Paris 2006, 99-135.

Bernand 1969
É.Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969.
Bodel 2014
J.Bodel *Inscriptions and Literacy*, in Bruun-Edmondson 2014, 745-763.
Bruun-Edmondson 2014
C.Bruun, J.Edmondson (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford 2014.
Busch 1999
S.Busch, *Versus balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig 1999.
Cameron 1965
A.Cameron, *Notes on Palladas*, «Classical Quarterly» XV (1965), 215-229.
Cameron 1966
Av. e A.Cameron, *The Cycle of Agathias*, «Journal of Hellenic Studies» LXVI (1986), 6-25.
Cugusi 1996
P.Cugusi, *Aspetti letterari dei* Carmina Latina Epigraphica, Bologna 1996[2].
Day 2010
J.W.Day, *Archaic Greek Epigram and Dedication: Representation and Re-performance*, Cambridge 2010.
Drew-Bear 1979
T.Drew-Bear, *A Metrical Epitaph from Phrygia*, in G.W.Bowersock et al. (ed.), *Arktouros. Hellenic Studies Presented to B.M.W. Knox On the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin-New York 1979, 308-316.
Feissel 1998
D.Feissel, *Deux épigrammes d'Apamène et l'éloge de l'endogamie dans une famille syrienne du VI[e] siècle*, in I.Ševčenko – I.Hutter (ed.), *AETOC*: *Studies in honour of Cyril Mango*, Stuttgart–Leipzig 1998, 116-136.
Feissel 2006
D.Feissel, *Chroniques d'épigraphie byzantine 1987-2004*, Paris 2006.
Garulli 2012
V.Garulli, *Byblos lainee. Epigrafia, letteratura, epitafio*, Bologna 2012.
Garulli 2013
V.Garulli, *Greek Acrostics Verse Inscriptions*, in J.Kwapics et al. (ed.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Berlin-Boston 2013, 246-277.
Garulli 2015
V.Garulli, *Lectional Signs in Greek Verse Inscriptions*, in A.Petrovic – I.Petrovic – E.Thomas (ed.), *The Materiality of Text: Placements, Presences and Perceptions of Inscribed Text in Classical Antiquity*, Leiden-New York 2015, c.s.

Gigante 1979
M.Gigante, *Civiltà delle forme letterarie nella antica Pompei*, Napoli 1979.
Golega 1960
J.Golega, *Der homerische Psalter*, Ettal 1960.
Graham 2013
A.S.Graham, *The Word is Not Enough: A New Approach to Assessing Monumental Inscriptions. A Case Study from Roman Ephesos*, «American Journal of Philology» CXVII (2013), 382-412.
Gregori 2013
G.Gregori, *Le iscrizioni*, in *Villa Lontana*, Roma 2013, 153-162.
Horsley 2000
G.H.R.Horsley, *Homer in Pisidia: Aspects of Greek Education in a Remote Roman Province*, «Antichthon» XXXIV (2000), 46-81.
Inglese 2010
A.Inglese (ed.), *Epigrammata. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria. In ricordo di G. Susini*, Roma 2010.
Jones 2011
C.P.Jones, *An Inscription seen by Agathias*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» CLXXIX (2011), 107-115.
Kaczko 2012
S.Kaczko, *The Image and the Text: Dedicatory Epigrams on Stone and Strategies of Communication in Archaic and Classical Athens*, «CHS Research Bulletin» I (2012) [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:KaczkoS.The_Image_and_the_Text_Dedicatory_Epigrams.2012]
Kaibel 1878
G.Kaibel, *Epigrammata Graeca e lapidibus conlecta*, Berolini 1878.
Kajava 2007
M.Kajava, *Iscrizioni come documenti letterari*, in M.Mayer et al. (ed.), *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona 2007, 753-755.
Kiourtzian 2013-2014
G.Kiourtzian, *Les inscriptions de la basilique de Iovianos à Corfou*, «Cahiers Archéologiques», LV (2013-2014) 5-15.
Kruschwitz 2008
P.Kruschwitz, *Patterns of Text Layout in Pompeian Verse Inscriptions*, «Studia Philologica Valentina» XI (2008), 225-264
Liddell – Low 2013
P.Liddell – P.Low (ed.), *Inscriptions and their Uses in Greek and Latin Literature*, Oxford 2013.

Liverani 2014
P.Liverani, *Chi parla a chi? Epigrafia monumentale e immagine pubblica in età tardoantica*, in S.Birk – T.M.Kristenses – B.Poulsen (ed.), *Using Images in Late Antiquity: Identity, Commemoration and Response*, London 2014, 3-32.
LSA
LSA = Last Statues of Antiquities [http://laststatues.classics.ox.ac.uk]
Magnelli 2005
E.Magnelli, *Su un epigramma greco tardoantico da Scitopoli*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» CLII (2005), 57-60.
Massaro 2008
M.Massaro, *Una terza via: epigrafia e letteratura in parallelo (l'*Alcesti *di Euripide e i* CLE*)*, in X.Gómez Font – C.Fernández Martínez – J.Gómez Pallarès (ed.), *Literatura epigráfica. Estudios dedicados a Gabriel Sanders. Actas de la III Reunión Internacional de poesía epigráfica latina*, Zaragoza 2008, 225-253.
Massaro 2012-2013
M.Massaro, *L'impaginazione delle iscrizioni latine metriche e affettive*, «RPAA LXXXV» (2012-2013), 365-414.
Merkelbach – Stauber 1998-2004
R.Merkelbach – J.Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I-V, Stuttgart-Leipzig 1998 [I], München-Leipzig 2001 [II-III], 2002 [IV], 2004 [V].
Milnor 2014
K.Milnor, *Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii*, Oxford 2014.
Mondésert 1960
C.Mondésert, *Inscriptions et objets chrétiens de Syrie et de Palestine*, «Syria» XXXVII (1960), 116-130.
Moretti 1984-1985
L.Moretti, *Due epigrammi greci inediti*, «Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia» LVII (1984/85), 233-241.
Panciera 2010
S.Panciera, *What Is an Inscription? Problems of Definition and Identity of an Historical Source*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» CLXXXIII (2012), 1-10.
Paz de Hoz 2008
M.Paz de Hoz, *Escritura y lectura en la Anatolia interior. Una forma de expresar etnicidad helénica*, in M.aPilar Fernández Álvarez et al. (ed), *Est hic varia lectio. La lectura en el mundo antiguo*, Salamanca 2008, 89-107.
Rhoby 2012
A.Rhoby, *The Meaning of the Inscriptions for the Early and Middle Byzantine Culture. Remarks of Interaction of Word, Image and Beholder*, in *Scrivere e leggere nell'alto medioevo* «LIX Settimana di Studi sull'alto medioevo», Spoleto 2012, 731-753.

Robert 1948
L.Robert, *Hellenica IV*, Paris 1948.
Robert 1960
L.Robert, *Hellenica XI-XII*, Paris 1960.
Salway 2014
B.Salway, *Late Antiquity*, in Bruun-Edmondson 2014, 364-396.
Sanders 1990
G.Sanders, Lapides memores. *Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza 1990.
Santin 2009
E.Santin, *Autori di epigrammi sepolcrali greci su pietra. Firme di poeti occasionali e professionisti*, Roma 2009.
Santin 2010
E.Santin, *Autore nascosto o autore manifesto? Il caso dell'epigramma per l'ippiatra Memmius Iippokrates (Anazarbos, Cilicia, prima metà del III secolo d.C.)*, «Epigraphica Anatolica» XLIII (2010), 95-100.
Schmidt 2104
M.G.Schmidt, *Carmina Latina Epigraphica*, in Bruun-Edmondson 2014, 764-782.
Sowers 2008
B.Sowers, *Eudocia: The Making of a Homeric Christian*, diss. Univ. of Cincinnati 2008.
Susini 1988
G.Susini, *Compitare per via. Antropologia del lettore antico: meglio, del lettore romano*, Alma mater studiorum 1, 1988, 105-124 [rist. in *Epigraphica dilapidata. Scritti scelti*, Faenza 1997, 157-184].
Tantillo 2010
I.Tantillo, *Panegirici e altri 'elogi' nelle città tardoantiche*, in *«Dicere laudes»: elogio, comunicazione, creazione del consenso*, Pisa, 2010, 338-357.
Tozzi 2014
G.Tozzi, *Un nuovo epigramma greco da Roma*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» CXLII (2014), 408-426.
Whitby 2006
M.Whitby, *The St. Polyeuktos Epigram (AP 1.10): A Literary Perspective*, in S.F.Johnson (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*. Aldershot 2006, 159-187.
Wilhelm 1950
A.Wilhelm, *Griechische Epigramme aus Kreta*, Osloae 1950.
Zerwes 1957
W.Zerwes, *Palladas von Alexandrien*, Tübingen 1957.

Il calamo della memoria VI -2014, 35-49

MARISA SQUILLANTE

Tra *ars* e *disciplina* nella retorica tardo antica

Nella produzione latina tardo antica, e in particolare tra IV e V secolo, l'attenzione dei letterati si concentra sull'aspetto tecnico della retorica: è questo il periodo in cui trionfa la lettura retorica dell'*Eneide* e si delinea l'idea macrobiana di Virgilio poeta, sommo esperto della parola, dal sapere universale[1] secondo quella definizione dell'oratore onnisciente che come ricorda Comparetti risale a Cicerone ed è riportato da Quintiliano (*inst.* II 21, 5)[2]. Per la datazione delle *Interpretationes Vergilianae* donatiane non abbiamo alcun elemento sicuro ma la critica concorda nel collocarle a cavallo proprio tra questi due secoli[3]. Tiberio Claudio Donato con la sua opera con finalità prettamente didattiche, ma con insieme velleità letterarie che lo portano a competere con l'*auctor* tanto da servirsi della sua parola quasi con tecnica centonaria[4], si colloca così in un contesto caratterizzato dalla frantumazione dei grandi saperi e dal loro recupero attraverso un processo di agglomerazione e catalogazione. Della retorica, pertanto, in quest'ottica il commentatore privilegerà l'aspetto disciplinare mettendo in evidenza di volta in volta nel testo virgiliano la presenza di topoi, di modalità tecniche e anche quando parlerà di *ars* avrà un modo particolare di concepirla: l'*ars loquendi* è intesa come artificio, sottigliezza, applicazione, appunto, di tecniche e stilemi. L'*oratio* è valutabile in modo positivo da un punto di vista artistico soltanto quando è *satis artificiosa… satisque subtilis* (II, 133, 25 Georgii)

Motivando nell'*incipit* delle sue *Interpretationes* le ragioni che lo hanno spinto a intraprendere il lavoro di commento all'Eneide Tiberio Claudio Donato pone come scopo principale di un qualunque esegeta virgiliano quello di stabilire *quod materiae genus Maro Noster adgressus sit* (*prooem.* I, 2, 6-7 Georgii). Si tratta di un genere che egli definisce laudativo in quanto si prefigge l'elogio del protagonista, Enea, e di tutto ciò di cui questi costituisce simbolo e metafora cioè Augusto e l'*imperium Romanum*[5]. L'individuazione di chi, dunque, si nasconda dietro l'intento elogiativo è il momento ese-

[1] Sulla lettura di Macrobio e i rapporti della sua opera con quella serviana cf. Kaster 1980.

[2] Comparetti 1941, parte prima cap. V.

[3] Per la messa a punto del problema cronologico e i rapporti con il commento serviano cf. Squillante 1985.

[4] Moltissimi sono i brani in cui risulta evidente questo metodo di composizione: cf. Squillante 2004; sul significato da attribuire a *interpretatio* e sulle modalità di scrittura di Donato cf. Gioseffi 2013.

[5] Sul tema cf. Squillante 2014.

getico chiave per chi voglia misurare l'ingegno di Virgilio, la sua moralità, la natura del suo eloquio e, in un crescendo di importanza, *peritiamque rhetoricae disciplinae*. Le lodi per la tecnica poetica di Virgilio sono molteplici, in particolare di lui si parla come di un sommo oratore (I, 3, 11 Georgii), ne viene apprezzata la *subtilitas artis* (I, 3, 16 Georgii) nel sintetizzare nel *thema* quella che sarà l'ampiezza di tutta l'opera secondo la *breuitas* che presiede il poema. Tale *ars* permette di non ridurre la difesa del protagonista ai soli primi versi ma la diffonde per tutto il testo ammettendo le colpe che non possono essere oggettivamente negate e, una volta rimossa l'accusa, mutandone il contenuto in elogio. Un'attenta analisi del poema, afferma il commentatore rivolgendosi al figlio, lo porterà a vedere in Virgilio *rhetorem summum* (*prooem.* I, 4, 26 Georgii), qualità per cui l'interpretazione del poema dovrebbe essere affidata non ai grammatici ma agli oratori. Virgilio, continua Donato, nel raccontare rispetta gli elementi della *narratio* (*tempus, persona, locus, causa, materia*) e ogni volta che presenta un protagonista mentre parla lo fa *magno artis ingenio* (I, 45, 23 Georgii). Se è vero, dunque, che nel mettere in luce le qualità dell'oratore Donato ricorre al termine *ars,* quando invece entra nello specifico delle modalità con cui questa arte si esplicita si serve del termine *disciplina;* il vocabolo *ars* è adoperato come sinonimo di tecnica retorica solo nei nessi *ars petendi, ars poscendi, ars in petitione* riferiti ai modi di rivolgere una richiesta da parte dell'oratore del momento.

L'uso che altrove nel testo donatiano è attestato del vocabolo *disciplina* e i suoi ambiti di riferimento confermano come il termine per il commentatore sia da ricollegare all'idea di norma e regola, che può essere trasmessa attraverso un insegnamento al tempo stesso professionale e professionalizzante, un 'insegnare a fare' oltre che 'insegnare a sapere': lo troviamo infatti attestato come *disciplina bellantum, disciplina militaris, nautica disciplina*[6].

A parte il brano incipitario a cui ho fatto riferimento prima, il nesso *rhetorica disciplina* appare poche volte nell'opera e in genere, non a caso, dove vengono analizzati discorsi. Esso è presente di nuovo nelle prime pagine delle *Interpretationes* (I, 17 Georgii) quando viene analizzato il monologo di Giunone che riflette tra sé sulle sue azioni (*Aen.* I 36-37 *Iuno haec... secum*). La dea giustifica i propri progetti futuri alla luce degli eventi passati che hanno provocato la sua furibonda ira contro i Troiani. Tiberio Claudio Donato sancisce così l'importanza del momento: *qualis uetus et pertinax inimica cogitationes habere debuerit non sine rhetorica disciplina poeta composuit* (I, p. 17, 26-28 Georgii). Il commento che troviamo a I, 30 Georgii relativo alle parole di Venere (*Aen.* I 660ss.) conferma la valenza semantica del vocabolo: l'oratore se non è padrone delle tecniche retoriche, cioè dei precetti della disciplina retorica *nihil est* (I, 130, 7ss. Georgii *quia exi-*

[6] Per l'indicazione dei passi cf. l'*Index nominum ac rerum* dell'edizione Georgii (pp. 644-686) s.v. *disciplina* (in partic. p. 666) dove però non si trova citato il sintagma *disciplina bellantum* presente in II, 198, 16-17 Georgii.

gebat ratio temporis breuitatem, paucis usa est, sed multa conplexa seruata illa parte rhetoricae disciplinae sine qua orator nihil est) e tali tecniche sono in particolare la *breuitas*, che a suo parere presiede tutta la composizione del poema, concetto che egli ribadisce di continuo nel testo, e, ancora una volta, il rispetto degli elementi della *narratio* (*nam et personarum et loci et temporis rationem tenuit*) a cui aggiunge inaspettatamente, in quanto in genere è un tema poco trattato, il problema dell'eticità dell'esposizione insieme a quello della necessità (I, 130, 13ss. Georgii). Tale concatenazione di concetti ritroviamo in uno degli altri passi che attestano il nesso *rhetorica disciplina* sempre nel libro primo a commento di *Aen.* III 360-361: dopo aver analizzato in tutti i minimi particolari secondo gli schemi retorici il discorso rivolto da Enea ad Andromaca esaltandone tutte le tecniche miranti al raggiungimento del patetico quali il far precedere le parole di Enea che racconta dai gemiti invece che dalle parole (I, 309, 22ss. Georgii *denique non a uerbis coepit, sed a gemitu, utpote qui non tantum eius casu uerum etiam Hectoris recordatione mouebatur*), la disposizione dei nomi il cui ordine rispecchierebbe lo stato d'animo del parlante e che deve essere sottolineato da una enfasi diversa data alla lettura (I 310, 4ss. Georgii *haec nomina secundum dicentis animum sic debemus posita intellegere, ut sciamus duo dicta cum laude, tertium uero cum uituperatione. Vnde cum pronuntiamus, Hectoris et Andromachae nomen debemus attollere, deicere tertium...*), e tutti gli altri molteplici elementi da cui è strutturato (I, 311-314, Georgii), passa a prendere in considerazione i successivi discorsi quello di Enea a Eleno (*Aen.* III 359-368) e quello del vate all'eroe (v. 374-462). Proprio per metter in luce la *scientia* del veggente ne loda i caratteri affermando *haec est Heleni summa praedicatio, quod omnium professionum scientia redundabat* (I, 316, 15-16 Georgii). L'elogio è anche all'arte della retorica con cui espone le sue profezie, cioè la disposizione dei termini per cui un verbo nella frase è posto una sola volta in posizione centrale affinché la ripetizione non risulti fastidiosa (I, 316, 16ss. Georgii *sentis autem non semel accipiendum est; in medio enim positum et superioribus et inferioribus potest adplicari. Sed hoc ipsum sentis non multipliciter positum est, ne esset odiosum*) e la disposizione sbagliata non deformi il dettato poetico (I, 316, 20s. Georgii *nec in capite aut in fine, ne multorum continua congregatio deformaret dictionem*). Fin qui l'analisi minuta dei modi di esporre i concetti nelle frasi secondo un dettato giudicato evidentemente elegante. A questo punto il commentatore afferma che non vengono trascurati i precetti della disciplina retorica annoverando tra questi anche la necessità e la moralità (I, 316, 23s. Georgii *praecepta quoque rhetoricae disciplinae non omisit*) valori essenziali se si vuole istruire il cittadino, affermazione che ancora una volta sottolinea come il commentatore tenda ad esaltare quell'intreccio di passato e presente che costituisce una delle chiavi interpretative da lui fornite del poema (I, 316, 24ss. Georgii *nam qui necessaria poscebat debuit demonstrare posse illum quod petebatur monstrare perindeque non esse difficile quod esset largiturus, damnosum quoque non esse nec turpe, si id diceret quod eius ore sine ipsius pudoris detrimento numina praenuntiare uoluissent, honestum uero et reli-*

giosum, ut ciuis in rebus dubiis et periculosis instrueret ciuem)[7]. Anche nell'apprezzare il discorso di Enea a Didone (*Aen*. I 597) Donato lo dice costruito secondo i precetti della disciplina ed applica le considerazioni alle sue singole parti facendole corrispondere alla schematizzazione di *persona causa locus* ecc. (*magna arte dixit hanc laudem, usque adeo ut et specialem praedicationem complexus sit et ceteris laudibus dicendis instructam dederit formam. prima pars rhetoricae disciplinae fuit quod loci et temporis et personae optime gnarus, loquens apud Carthaginem hoc est*).

Il vocabolo *disciplina* è collegato da Varrone al verbo *discere,* legame che ne sottolinea la collocazione nell'ambito dell'apprendimento (*ling.* VI 7,62 *Ab ducendo docere disciplina discere litteris commutatis paucis*). La posizione varroniana sopravvive nel corso dei secoli. La disciplina, che Agostino fa coincidere con la παιδεία greca, ha norme determinate, un oggetto preciso della conoscenza e un'impostazione di tipo teorico, convincimento che lo porta a definire la dialettica disciplina delle discipline per il fatto che essa «insegna ad insegnare, essa insegna ad apprendere»[8] (*ord.* II 13,38 *Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica, admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam vim, qua peperit artem: nam eam definiendo, distribuendo, colligendo, non solum digesserat atque ordinaverat, verum ab omni etiam falsitatis irreptione defenderat. Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant? Haec docet docere haec docet discere*) una disciplina che coincide con la verità (*sol.* II13,24 *est autem disciplina ueritas*). In quanto tale essa si oppone ai caratteri delle *artes* che presentano confini più aleatori perché hanno un'impostazione di soggettività e le cui fluttuazioni e trasformazioni dipendono dal carattere di chi le pratica.

La derivazione del vocabolo quale presentata da Varrone viene ripresa molto più tardi da Isidoro nell'*incipit* del l. I delle *etymologiae* dove si dice *disciplina a discendo nomen accepit* e dove sembra sancito l'aspetto normativo quando viene aggiunta l'identificazione con la *scientia* cioè con il sapere organizzato e con regole (*unde et scientia dici potest*). Del resto già Cicerone in più occasioni aveva collegato *scientia* e *ars*: cf. *fin.* V 9,26 *sed ut omnium artium recte dici potest commune esse, ut in aliqua scientia uersentur, scientiam autem suam cuiusque artis esse* e *acad*. II 146 (*ita facta est, quod minime Socrates probabat, ars quaedam philosophiae et rerum ordo et descriptio disciplinae*).

La possibilità di essere oggetto di totale apprendimento viene poi riportata da Isidoro come ulteriore significato del termine: *aliter dicta disciplina quia discitur plena.* Subito dopo però nel par. 2 è a *ars* che Isidoro sembra attribuire dei contenuti fissi, de-

[7] Il concetto è ribadito subito dopo quando il commentatore giustifica la ripresa dell'origine troiana: I, 316, 30-317, 1s. Georgii *idcirco autem in ipso principio Troiugenam dixit, ut ciuica religione constrictus quod poterat non negaret*), Per l'ampio spazio dato da Tiberio Claudio Donato all'interpretazione dell'ideologia imperiale cf. Squillante 2013 e 2014.

[8] Sull'evoluzione dei significati del *docere* cf. Hus 1965, 50ss.

terminati e dai confini ben precisi quando giocando l'etimologia tra *ars* e *artus* dice *ars uero dicta est, quod artis praeceptis regulisque consistat,* ma non è questo l'unico caso in cui il testo isidoriano entra in contraddizione con se stesso dato il metodo di composizione dell'opera per schede, che ben conosciamo e come è stato ampiamente documentato da Carmen Codoñer[9]. Dopo aver ricordato che secondo alcuni *disciplina* si collega a *uirtus* propone la storia della sua differenza rispetto ad *ars* riconducendola a Platone e ad Aristotele i quali, afferma, «sostennero che l'arte riguarda ciò che può avvenire in modi differenti, la disciplina, invece, ciò che non può avvenire se non in un unico modo; quando infatti si discute sulla base di argomentazioni certe, oggetto della discussione sarà una disciplina quando, al contrario, si tratta di qualcosa di verisimile o opinabile, l'oggetto della trattazione sarà chiamato arte». Sembra dunque ribadita la distinzione tra τέχνη e ἐπιστήμη.

La catalogazione isidoriana mantiene la sua natura quando, parlando delle arti liberali, lo scrittore dice che le *disciplinae* che le costituiscono sono sette (I 2) e, più nello specifico, a proposito dell'*ars grammatica* definisce come suo momento iniziale la *disciplina* che ha come oggetto di studio le lettere comuni (3,1). A proposito della Retorica la definizione è di *bene dicendi scientia coniuncta grammaticae arti* con la differenza per cui mentre la grammatica insegna *scientiam recte loquendi,* con la retorica apprendiamo in che modo esprimere ciò che abbiamo imparato.

Il variegato ventaglio di definizioni e l'oscillazione concettuale che designa i due termini trovavano spazio anche nella presentazione della retorica fatta da Marziano Capella. Siamo nel l. V del *De Nuptiis* ed è la Retorica a parlare in prima persona: V 438. *Quippe sum ipsa Rhetorica, quam alii artem, uirtutem alii dixere, alteri disciplinam; artem uero idcirco, quia doceor, licet Plato huic uocabulo refragetur; uirtutem autem dicunt, qui mihi bene dicendi inesse scientiam compererunt; qui edisci uero dicendi intimam rationem et percipi posse non nesciunt, fidenter me asserunt disciplinam.* La sua presentazione si chiude proprio sul concetto di *disciplina* in un'evidente *climax* ma colpisce come nella sua definizione vi sia una chiara eco della spiegazione della *loquendi ars* che troviamo nella *Rhetorica ad Herennium*: I 3 *Ars est praeceptio quae dat certam uiam rationemque dicendi.*

Ma da Varrone a Isidoro la strada è stata lunga per l'evoluzione della retorica sia da un punto di vista sostanziale che formale e non sempre tutti si sono attenuti a questa netta divisione tra *ars* e *disciplina*. In realtà se si guarda alla storia dell'uso dei due termini vediamo che spesso tra di loro c'è stata una certa confusione. Riporto di seguito alcuni degli esempi più significativi degli sfumati contorni che contraddistinguono i due campi semantici delle due parole. Cicerone in *leg*. II 33 usa in forma sinonimica i due termini *disciplina et ars augurum* laddove nel nesso, *disciplina* era la forma più diffusa

[9] Codoñer 1985, 1995, 2011.

sostituita poi man mano dalla seconda[10]. Con *disciplina*, termine a cui l'Arpinate affida una connotazione pragmatica, intende in genere la divinazione che difficilmente viene definita *ars* forse per la non grande stima di cui questa godeva da parte sua [11]. Quintiliano discutendo del rapporto *ars* e *ueritas*, quando cioè cerca di definire se la retorica possa essere chiamata *ars* in quanto *ars earum rerum est quae sciuntur* (II 17,37) dal momento che non sempre l'oratore sa se ciò che dice è vero, a sostegno della sua tesi ricorda come anche gli studiosi delle scienze matematiche o astronomiche che non sanno se le proprie affermazioni sono vere *disciplinam tamen artem suam uocant*. Interessante è la sequenza tacitiana presente nella *Germania* dove a proposito dei Tencteri (cap. 32) troviamo *Tencteri super solitum bellorum decus equestris disciplinae arte praecellunt*... Una messa a punto di tutta la nomenclatura che ha qualificato la retorica e delle funzioni che le sono state attribuite in età imperiale è stata offerta da Quintiliano *inst.* II 15,3, e se tra le definizioni, nel passo in questione, accanto a *uis, potestas, facultas* è rintracciabile la sola *ars*, poco prima a II 14,5 discutendo dei modi migliori per dividere la retorica, il retore parla di *ars* come teoria cioè come dell'insieme delle norme che debbono essere apprese e che costituiscono la scienza del parlare bene (*Igitur rhetorice... sic, ut opinor, optime diuidetur ut de arte, de artifice, de opere dicamus. Ars erit quae disciplina percipi debet: ea est bene dicendi scientia*). L'attenzione all'insieme delle regole e dei precetti che formano la retorica si accresce nell'epoca a lui successiva sicuramente per la maggiore e più diffusa impostazione scolastica del sapere. Il concetto di disciplina si lega sempre più all'idea di precettistica: Mario Vittorino nelle *explanationes in Rhetoricam Marci Tullii Ciceronis* I 6 afferma *disciplina est praecepta, quibus acceptis id, quod desideramus, implemus.* La propensione alla catalogazione in epoca tarda si accompagna alla preferenza per gli schemi, per i precetti, per un'impostazione che ha il sapore della scuola anche quando non ha come destinatario privilegiato il discepolo di livello elementare e tale impressione si evince non soltanto dalla lettura della vera e propria manualistica ma anche da quella di opere che si presentano con veste letteraria a volte anche notevolmente raffinata. È il caso dell'epistolario di Sidonio Apollinare che fornisce molteplici dimostrazioni di questo assunto. Nell'epistola V 2 parlando della grande erudizione del *de statu animae* di Claudiano Mamerto[12] lo scrittore ricorda che quello che egli definisce grande filosofo cristiano individuò nelle Camene non delle Muse ma delle discipline (1 *Librum de statu animae, tribus uoluminibus illustrem, Mamertus Claudianus, peritissimus Christianorum philosophus, et quorumlibet primus eruditorum totis sectatae philoso-*

[10] Stang 1932, 88.

[11] Menuet-Guilbaud 1994, 78.

[12] Claudiano Mamerto dedicò la sua opera a Sidonio come ricorda quest'ultimo a *epist*. IV 3,2 *In quo [De statu animae] dum ad meum nomen prooemiaris, hoc munus potissimum cepi, ut meae fama personae, quam operae pretium non erat librorum suorum titulis inclarescere, tuorum beneficio perpetuaretur.*

phiae membris, artibus, partibusque comere et excolere curauit, nouem quas uocant Musas, disciplinas aperiens esse, non feminas) che enumera mettendo al primo posto grammatica e retorica da lui però definita oratoria, una preferenza che nasce evidentemente proprio da quel bagaglio di nozioni e di tecniche che le caratterizza e a cui fa seguire aritmetica, geometria, musica, dialettica, astrologia e architettura (*Illic enim et grammatica diuidit, et oratoria declamat, et arithmetica numerat, et geometria metitur, et musica ponderat, et dialectica disputat, et astrologia praenoscit, et architectonica struit et metrica modulatur*). Sancisce quest'idea la scelta dei modelli retorici da Sidonio operata: nella lettera indirizzata a Sapaudo[13] (V 10) nell'enumerarne le qualità di scrittore le confronta con quelle di autori che vanno a comporre ciò che lui stesso definisce un iperbolico catalogo, qualità che a mala pena, pur trattandosi di quelli che reputa eccellenze nel campo[14], possono essere paragonate alle sue mentre, aggiunge, gli verrebbe spontaneo confrontarle con la veemenza di Quintiliano e la pompa di Palladio (3 *Sane ne uidear tibi sub hoc quasi hyperbolico rhetorum catalogo blanditus quippiam gratificatusque, solam tibi acrimoniam Quintiliani pompamque Palladii comparari non ambigo, sed potius acquiesco*), due personaggi di elevatissimo livello. Superfluo parlare dei due grandi a cui fa riferimento cioè Quintiliano e lo stesso Palladio che come sappiamo ricoprì la cattedra di retorica secondo quanto racconta Simmaco nella *epist*. III 50 dove si lamenta perché è stato strappato alla gioventù romana aggiungendo però che in compenso è stato chiamato a ricoprire un incarico di grande importanza (*Si quid praeterea scito opue st, meus Palladius indicabit, quem ego non minus doleo abductum a iuuentute Romana, quam gratulor in spem sui honoris accitum*) e del quale parla anche nell'*epist*. I 15 indirizzata ad Ausonio.

Ora, al di là dei due grandi riferimenti e al di là degli spropositati confronti che fanno parte delle formule di cortesia che caratterizzano l'epistolario di Sidonio, se analizziamo il catalogo dei nomi ci rendiamo conto che le figure a cui rimanda sono in gran parte maestri di scuola o retori declamatori. Molti di quelli che gli danno vita sono gli stessi *professores Burdigalenses* di Ausonio quali il retore Alcimo Aletio ricordato da Girola-

[13] Si tratta dello stesso Sapaudo a cui Claudiano Mamerto dedica un'epistola in cui discute della decadenza della cultura con una violenta tirata retorica in cui la distanza presa dai contemporanei nei riguardi delle arti liberali viene disegnata come la stessa a cui si ricorre per sottrarsi a dei mostri (Engelbrecht 1885, 204, 22-29): *Video enim os Romanum non modo negligentiae, sed pudori esse Romanis, grammaticam uti quandam barbaram barbarismi et soloecismi pugno et calce propelli, dialecticen tamquam Amazonem stricto decertaturam gladio formidari, rhetoricam ac si grandem dominam in angusto non recipi, musicen uero et geometricam atque arithmeticam tres quasi furias despui, posthinc philosophiam [atque] uti quoddam ominosum bestiale numerari.*

[14] Un catalogo di raffronti troviamo anche nella succitata epistola di Claudiano allo stesso Sapaudo (Engelbrecht 1885, 205, 30-206, 1-3): *Naeuius et Plautus tibi ad elegantiam, Cato ad grauitatem, Varro ad peritiam, Gracchus ad acrimoniam, Chrysippus ad disciplinam, Fronto ad pompam, Cicero ad eloquentiam capessendam usui sint.*

mo[15] insieme a Delfidio, entrambi *rhetores* in Aquitania dove *florentissime docent*, Emilio Magno Arborio, Vittorio definito da Ausonio *subdoctor* [16]e ricordato dal poeta per la sua erudizione nel campo della storia e della religione (*prof.* XXII 9ss. *quod ius pontificum, ueterum quae scita Quiritum, / quae consulta patrum.../.../et quidquid Latia conditur historia*). A questi si aggiungono Gallione, retore affermato che secondo la testimonianza di san Girolamo adottò il fratello maggiore di Seneca ricordato per una disputa in tribunale relativa a Batillo con un accusatore, lo storico Labieno, disputa che coinvolgeva Mecenate, di cui quello era servo[17]; Remmio Palemone maestro di Quintiliano, autore di un'*ars grammatica* della cui arroganza racconta in maniera sapida Svetonio: *gramm*. 23,4 *Arrogantia fuit tanta ut M. Varronem porcum appellaret, secum et natas et morituras litteras iactaret, nomen suum in Bucolicis non temere positum, sed praesagante Vergilio fore quandoque omnium poetarum ac poematum Palaemonem iudicem;* Agrecio vescovo di Sens, autore di un *de ortographia* opera a carattere morfologico semantico sulla cui ottica scolastica ha ampiamente discusso De Paolis delineandolo, a giusta ragione, non come un manualetto di grammatica elementare ma quale un insieme di linee guida per chi vuole scrivere opere letterarie[18] e Delfidio, il cui ricordo si ritrova anche nell'opera di Ammiano che lo lega ad una discussione di grande interesse, quella del problema della forza della parola e della sua capacità di materializzare una realtà che non esiste, interessante e attualissima tematica che diverrà oggetto di riflessione anche nella parenesi di Ennodio[19]. Come si vede i rinvii sidoniani sono ad un ambiente che è più vicino a quello della grammatica che a quello della retorica, tendente comunque all'erudizione e alle esercitazioni di scuola. Del resto se si analizzano le qualità che di volta in volta Sidonio rintraccia nei suoi altolocati amici nel campo della preparazione retorica si evince con chiarezza come vengano privilegiate qualità di funamboli della parola, di giocolieri di artifici formali, di menti capaci di sofisticate sottigliezze. Si vedano quale esempio tra i tanti i rilievi relativi alle capacità del prefetto del pretorio Paolo nella lettera all'amico Eronio I 9 *Deus bone, quae ille propositionibus aenigmata, sententiis schemata, versibus commata, digitis mechanemata facit*? e i giochi di parola di cui egli stesso si serve *Illud tamen in eodem studiorum omnium culmen anteuenit, quod habet huic eminenti scientiae*

[15] Hier. *Chron.* 239,18s.; cf. anche *epist.* 120,1 *Maiores tui, Patera atque Delphidius quorum alter, antequam ego nascerer, rhetoricam Romae docuit, alter me iam adulescentulo omnes Gallias prosa uersuque suo illustrauit ingenio.*

[16] *Prof.* 22 [*VictorioSubdoctori sive Proscholo*].

[17] La Penna 1991, 178.

[18] De Paolis 2012.

[19] Ammiano XVIII 1,4 *Delphidius orator acerrimus uehementer eum inpugnans documentorum inopia percitus exclamauit «ecquis, florentissime Caesar, nocens esse poterit usquam si negare sufficiet?» contra quem Iulianus prudenter motus ex tempore «ecquis» ait «innocens esse poterit si accusasse sufficiet?»*.

*conscientiam superiorem***.** Chiarificatore di questo modo di intendere la retorica è anche il brano tratto dall'epistola VII 9 in cui, parlando attraverso l'abituale *topos modestiae* della sua opera, cataloga le qualità che non vi sono, elencazione da cui, *per uiam negationis,* deduciamo ciò che evidentemente per Sidonio è importante vi sia in un'opera degna di essere definita artistica: *orationem qua uideor ad plebem Biturigis in ecclesia sermocinatus, tibi dirigam; cui non rhetorica partitio, non oratoriae minae, non grammaticales figurae, congruentem decorem, disciplinamque suppetidauerunt.* Come si vede la sequenza si chiude sul termine *disciplina* che evidentemente costituisce il termine chiave che comprende tutti i singoli elementi[20].

Eppure questo tipo di retorica è definito *scientia*: nell'epistolario si parla di *uerborum scientia* (I 7; IV 3), di *scientia oratoria* (VIII 6); si tratta dello stesso termine adoperato per indicare la conoscenza linguistica in un crescendo che dalla *scientia* arriva alla *proprietas* (III 14) e che conserva tutta la sua valenza tecnica dal momento che viene adoperato per indicare anche quella militare (I 6 *scientia rei militaris*) ed è lo stesso termine di cui si serve per rappresentare la personificazione di Filosofia in *epist.* IX 9 di cui dice *supercilio scientiae saecularis* (*philosophiam scilicet, quae uiolenter e numero sacrilegarum artium exempta raso capillo superfluae religionis ac supercilio scientiae saecularis amputatisque peruetustarum uestium rugis*). Naturalmente è chiaro che bisogna tener presente come sulla sovrapponibilità di *scientia* e *disciplina* pesi molto la resa latina del greco ἐπιστήμη: ἐπίσταμαι è più *scio* che *disco*, più 'so' che 'apprendo', con tutta una serie di questioni linguistiche connesse sull'aspetto verbale (*disco* è incoativo, come *cognosco* e in greco γιγνώσκω, il greco οἶδα non a caso è un perfetto, come il latino *noui* etc.).

Su Ennodio e la sua Parenesi didascalica, riguardo alla quale ha scritto pagine insostituibili Giovanni Polara[21] e le cui finalità sono state ampiamente illustrate da Gabriella Moretti,[22] vale comunque la pena di soffermarsi anche se solo rapidamente. In un sistema educativo rivolto a giovani quali Ambrogio e Beato pronti ad intraprendere la carriera di funzionari dello stato viene dato ampio spazio a Grammatica e Retorica[23]. In quella che è definita *disciplinarum arx* convivono con pari dignità *uerecundia castitas* e *fides,* che aprono l'elenco delle materie preparatorie seguite dai veri e propri saperi; la retorica si presenta come la regina di tutta la conoscenza che dà a chi la esercita un potere infinito (*qui nostris seruit studiis mox imperat orbi*). In questa mescolanza di valori, dove

[20] Mi piace ricordare che nell'*incipit* dell'epistola di Claudiano a Sapaudo *ars* e *disciplina* appaiono affiancate e distinte come i due campi in cui primeggia la Grecia (203, 3ss. Engelbrecht): *Disciplinarum omnium atque artium magistra Graecia idcirco maxime nobilibus studiis prouecta est atque orbem pene totum multiplicibus conplexa doctrinis, quoniam nemo illic omnium fuit, qui quidquam bonae frugis ferret, cui non par merito honos siet.*

[21] Polara 2011.

[22] Sui caratteri dell'opera e sul profilo del genere letterario a cui afferisce cf. Moretti 2001.

[23] Sul carattere enciclopedico della Parenesi cf. Codoñer 2011,

la preparazione mondana è messa sullo stesso piano di quella spirituale, prevale evidentemente il ricorso al termine *ars*. La Grammatica presentando se stessa come genitrice di cui si servono *poetica, iuris peritia, dialectica, arithmetica,* nella parte introduttiva in versi ricorda come *ars loquendi temperat quidiquid ars habet pauendum*. Ed ancora come *ars* si classifica la Retorica la quale autocelebra la sua capacità di emendare tutte le colpe e i difetti (*uitae maculas tergimus artis ope*). La scelta per il termine *ars* anche in questo caso non è casuale dal momento che nella presentazione della retorica, come del resto in quella della grammatica non si dice nulla sulle loro caratteristiche tecniche.

E *ars* è, stranamente, anche per Cassiodoro che nel suo sistema educativo si preoccupa del miglioramento delle competenze dei monaci che in generale presentano delle enormi lacune[24]: è un'*ars* quale viene trasmessa dai maestri delle materie umane, ed è *bene dicendi scientia in ciuilibus quaestionibus.* A lui non sfugge, in linea teorica, l'importanza della differenza tra *ars* e *disciplina* e nell'introduzione alla dialettica, II 3,1, ne riprende tutta la problematica in riferimento a questa. Egli mette in evidenza come la dialettica sia stata definita a volte arte, a volte disciplina (*quidam disciplinam, quidam artem appellare maluerunt*), di come Agostino, ricordando che la *disciplina* è legata ad elementi apodittici e veri (*quando apodicticis, id est ueris disputationibus aliquid disserit, disciplina debeat nuncupari*) mentre *l'ars* a ciò che è verisimile e soggettivo (*quando autem quid uerisimile atque opinabile tractat, nomen artis accipiat*), definì grammatica e retorica discipline (*pater Augustinus, hac credo ratione commonitus, grammaticam atque rethoricam disciplinae nomine uocitauit*), di come a sua volta Marziano Capella chiamò la sua opera *de Septem Disciplinis (Felix etiam Capella operi suo de septem Disciplinis titulum dedit*) e di come per questa sua particolare natura la disciplina possa essere conosciuta completamente (*disciplina enim dicta est, quia discitur plena*) e di come la sua immutabilità la leghi strettamente alla verità *(quae merito tali nomine nuncupatur, quoniam incommutabils illis semper regula ueritatis obsequitur*). Contrariamente a Ennodio, Cassiodoro entra nello specifico della materia: si sofferma, infatti, sulle finalità della retorica *in primis* come *ars persuadendi* e immediatamente ricorda come *orator est uir bonus dicendi peritus*. Sono ricordate e spiegate le *partitiones rhetoricae* (*inuentio dispositio elocutio memoria pronuntiatio*) e i principali *causarum genera*, gli *status,* le *argumentationes*. L'andamento delle *Institutiones* è evidentemente di tipo più manualistico, dato l'intento formativo che lo scrittore si prefigge: a lui è chiara l'importanza della presa di coscienza che nasce dalla conoscenza per cui bisogna dare spazio alle discipline anche se nel concludere la sua opera afferma che l'ordine delle discipline è stato *ad astra perductus* per poter collocare *in superna fabrica laudabiliter* gli animi *saeculari sapientiae deditos disciplinarum exercitatione,* una volta liberati (*defecatos*) *a terrenis rebus* (*inst*. II *conclusio* 1).

[24] Sul metodo di insegnamento di Cassiodoro e sul suo enciclopedismo cf. Polara 2001.

Come afferma a giusta ragione Polara nei numerosi approfondimenti da lui proposti dell'opera di Cassiodoro[25], il suo è un enciclopedismo particolare in quanto allontanandosi dal sistema delle sette vie e si apre a mestieri e professioni che si esercitano con la manualità, una caratteristica che dipende naturalmente dalla tipologia di destinatario, cioè la comunità monastica per la quale è fondamentale l'*usus rerum.* L'innovazione cassiodorea dell'interesse per il pragmatismo del sapere è, però, rintracciabile in nuce in un altro interessante enciclopedista di molto precedente, Aulo Gellio. Per lui la retorica è *disciplina:* Tito Castricio è *rhetoricae disciplinae doctor* (XI 13; XIII 22)*;* a XII 12 si parla di *rhetorica disciplina* così come a V 21 abbiamo *disciplina grammaticae;* II 18 *philosophiae disciplina.* Il vocabolo ha nelle *Notti Attiche* sempre valore tecnico come conferma il nesso *disciplina rei bellicae* (XI 18), *militaris disciplina* (IV 8; X 9), *augurum disciplina* (VI 6). Gellio fu sicuramente uomo di cultura (Aug. *ciu.* IV 9 *A. Gellius, uir elegantissimi eloquii et multae undecumque scientiae*) curioso dei fenomeni linguistici e grammaticali[26], che si preoccupò di chiarire il valore dell'*humanitas* definendola (XIII 17) *eruditio et institutio in bonas artis* e dal quale sono chiamati *humanissimi* quegli uomini che ricercano tali arti *sinceriter,* recuperando con quest'espressione il valore etico della formazione. Ora lo scrittore in un'interessante pagina del libro tredicesimo, capitolo ottavo, dal titolo *Quod Afranius poeta prudenter et lepide Sapientiam filiam esse Vsus et Memoriae dixit* nel fare l'esegesi di due versi di Afranio sottolinea come questi con argomentazioni dimostri che chi vuole essere *sapiens rerum... humanarum* è necessario che non si serva *libris solis neque disciplinis rhetoricis dialecticisque.* La cultura libresca, egli ribadisce, non è sufficiente, e l'aspetto più importante del testo oggetto di analisi è costituito dal giudizio che egli formula del valore della parola da lui definita 'vuota', 'vana', con una valutazione stroncatoria che coinvolge anche le immagini, quindi quelli che sono in definitiva gli strumenti retorici. La denunzia è resa ancora più spietata dal verbo che chiude il periodo, *deblaterare*, arcaismo di marca plautina che con il suo sapore dissacratorio accresce il valore della denuncia (*non quae libri tantum aut magistri per quasdam inanitates uerborum et imaginum tamquam in mimo atque in somnio deblaterauerint*).

Dunque la tecnica, quindi la disciplina retorica, sembra essere oggetto di rifiuto il che trova conferma nel discorso metodologico con cui si apre l'opera dove lo scrittore ricorda come si sia esercitato lungo tempo nella lettura di volumi da cui aveva tratto solo quelle notizie che *ingenia prompta expeditaque ad honestae eruditionis cupidinem utiliumque artium contemplationem celeri facilique compendio ducerent* (*praef.* 12). L'impegno che si assume Gellio è quello di non perdersi in meandri e elucubrazioni culturali ma di fornire *primitias quasdam et quasi libamenta ingenuarum artium* (13), ornamento

[25] Polara 1997, 2001, 2005, 2006.

[26] Sul metodo di lavoro di Gellio cf. Squillante 2009.

importante dell'uomo correttamente erudito per il quale sarebbe, se non svantaggioso, sicuramente indecoroso non avere mai inteso e almeno sfiorato queste nozioni (*quae uirum ciuiliter eruditum neque audisse umquam neque attigisse, si non inutile, at quidem certe indecorum est*).

È lungo il cammino che la *rhetorica disciplina* percorre nella tarda antichità fino a a trasformarsi al punto che da Boezio, insieme con la musica, possa essere invocata *rhetoricae suadela dulcedinis*, per alleviare la sua mestizia e il suo lutto: *cons.* II 1,8 *Adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis, quae tum tantum recta calle procedit cum nostra instituta non deserit cumque hac musica laris nostri uernacula nunc leuiores nunc grauiores modos succinat.*

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Codoñer 1985

C.Codoñer, *La 'etymologia' en Isidoro de Sevilla,* in J.L.Melena (ed.), *Symbolae L. Mitxelena septuagenario oblatae* Gasteiz 1985, 275-286.

Codoñer 1995

C.Codoñer, *Los Tituli en las 'Etymologiae'. Aportaciones al estudio de la transmision del texto*, in M.Pérez Gonzalez (ed.), «Actas del Primer Congreso Nacional de Latin Medieval (Leon 1-4 diciembre de 1993)», Leon 1995, 29-46.

Codoñer 2011

C.Codoñer, *La enciclopedia. Un género sin deinición. Siglos I a.C. - VII d.C*, in C.Fossati (ed.), *L'enciclopedismo dall'Antichità al Rinascimento.* Genova, 2011, 115-153.

Comparetti 1941

D.Comparetti, *Virgilio nel Medioevo,* Firenze 1941 [parte prima cap. V http://www.classicitaliani.it/comparetti/comparetti105.htm].

De Paolis 2012

P.De Paolis, Necesse est emendare ipsum qui aliquid emendare praesumpsit. *Destinazione e finalità dell'Ars de orthographia di Agrecio*, in L.Gamberale – M.De Nonno – C.Di Giovine – M.Passalacqua (ed.), *Le strade della Filologia. Per Scevola Mariotti*, Roma 2012, 171-194.

Engelbrecht 1885

Claudiani Mamerti *opera*, recensuit et commentario critico instruxit A.Engelbrecht, CSEL, XI, Vindobonae 1885.

Gioseffi 2013

M.Gioseffi, *Interpretatio e paraphrasis da Seneca a Tiberio Claudio Donato,* in *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica,* Pisa 2013, 361-389.

Hus 1965

A.Hus, *Docere et les mots de la famille de docere*, *étude de sémantique latine*, Paris, 1965.

Kaster 1980

R.A.Kaster, *The Grammarian's Authority*, «Classical Philology» LXXV (1980), 216-241.

La Penna 1991

A.La Penna, *Dal Panegyricus Messallae alla Laus Pisonis. Trasformazione di modelli etici*, in M.Pani (ed.), «Atti dell'Incontro di studi (Bari, gennaio 1989)», Bari 1991, 167-188.

Menuet-Guilbaud 1994

E.Menuet-Guilbaud, *Ars et disciplina*, in C.Moussy (ed.), *Les problèmes de la synonymie en latin*. «Colloque du Centre Alfred Ernout Université Paris IV 3-4 juin 1992», Paris 1994, 73-90.

Moretti 2001
G.Moretti, *L'epistola didascalica di Ennodio tra Marziano Capella e Boezio,* in F.Gasti (ed.), «Atti della prima giornata Ennodiana, Pavia 29-30 marzo 2000», Pavia 2001, 69-78.
Polara 1997
G.Polara, *La letteratura in Italia nel VI secolo,* in M.L.Silvestre – M.Squillante (ed.), *Mutatio rerum. Letteratura, filosofia, scienza tra tardo antico e altomedioevo,* Napoli 1997, 11-36.
Polara 2001
G.Polara, *L'enciclopedismo di Cassiodoro dai «Cronica» al «De ortographia»*, in F.Bertini (ed.), *Giornate filologiche Francesco Della Corte*, Genova 2001, 187-205.
Polara 2005
G.Polara, *Mari e navi nelle Varie di Cassiodoro*, in *Latina Didaxis XIX*, Genova 2005, 15-42.
Polara 2006
G.Polara, *Virgilio facilita la convivenza fra popoli diversi. Dal Cassiodoro dell'Historia Gothorum a quello delle Institutiones*, in L.Cristante (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità* («Atti del II convegno , Trieste 27-28 aprile 2006»), «Incontri triestini di filologia classica», V (2005-2006), Trieste 2006, 121-132.
Polara 2011
G.Polara, *L'enciclopedia di Ennodio: genesi e finalità della "Parenesi didascalica" (Concinnatio didascalica)* in C.Fossati (ed.), *L'enciclopedismo dall'Antichità al Rinascimento.* Genova, 2011, 95-114.
Squillante 1985
M.Squillante, *Le Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato,* Napoli 1985.
Squillante 2004
M.Squillante, *Metamorfosi di un testo: Aen. IX 77-124 e Tiberio Claudio Donato*, *Int. Verg. II pp. 196-203 Georgii*, in G.Abbamonte – F.Conti Bizzarro – L.Spina (ed.), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, Napoli, 2004, 337-350
Squillante 2009
M.Squillante, *Riscrivere discorsi d'altri*, in G.Abbamonte – L.Miletti – L.Spina (ed.), *Discorsi alla prova,* Napoli 2009, 103-112.
Squillante 2013
M.Squillante, *Talem monstrare Aenean debuit, ut dignus Caesari parens praeberetur: Augusto in Tiberio Claudio Donato*, in F.Stok (ed.), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica,* Pisa, 2013, 391-400.

Squillante 2014

M.Squillante, *I commentatori virgiliani e il concetto di imperium*, in C.Longobardi – Ch.Nicolas – M.Squillante (ed.), *Scholae discimus. Pratiche scolastiche in età tardo-antica e altomedievale*, Parigi, 2014, 137-147.

Stang 1932

N.Stang, *Philosophia, philosophus bei Cicero*, «Symbolae Osloenses», XI (1932), 82-93.

Il calamo della memoria VI -2014, 51-80

PAOLO MASTANDREA

Laudes Domini e *Vestigia Ennii*. Automatismi e volontarietà nel riuso dei testi

Il titolo espone subito le questioni trattate in queste pagine: studiare la presenza di vocaboli arcaici e stilemi enniani nel dettato dei poeti epigonali, d'età soprattutto postclassica[1]; in particolare degli scrittori ecclesiastici – sopra cui è intervenuta negli ultimi anni una rincorsa alla proliferazione bibliografica. Sia pur tardi, la critica ha dunque offerto ascolto a testi non trascurabili da chi voglia comporre un quadro realistico delle vicende della letteratura latina in fase tarda e premedievale[2]; ma sempre manca, se non erro, un minimo interesse per quel revival di 'archetipi' e moduli espressivi, spesso desueti da secoli nella pratica versificatoria, che tornano in voga a partire dalla parafrasi dei Vangeli elaborata da Giovenco (ca. 330), onde marcare una discontinuità nella tradizione culturale, o forse solo una necessità di ricreazione semantica della lingua d'arte.

Altro scopo dell'attuale raccolta e sommaria discussione di testi poetici sarà un controllo dei rapporti reciproci fra materiali eterogenei, spesso distanti vari secoli, per rilevare nella memoria dei loro autori un 'tasso di volontarietà' (imitativa, emulativa, allusiva, parodica, comunque evocativa), giù sino ai livelli minimi di consapevolezza nel riuso, sino ai limiti della cosiddetta criptomnesia; ovvero di svincolo assoluto dei significati dai significanti, cioè di affrancamento reciproco tra forme e suoni. Pensiamo che alcuni risultati qui conseguiti potranno dare un apporto al dibattito – in anni recenti svoltosi per lo più a livello teorico o terminologico – sui rapporti fra intenzione e intertesto[3].

Il più delle volte si dovrà ignorare la certezza della citazione esplicita e diretta, dal momento che la ripresa è ipotizzabile, e il modello configurabile, solo in base alla coincidenza autonoma di tessere altrui. Sfrutteremo dunque appieno nell'indagine le potenzialità di applicazione al testo latino in forma elettronica offerte dalla macchina di *Musisque Deoque*, che si sono allargate da qualche tempo alle funzioni di ricerca di cooccorrenze e coincidenze metrico-verbali[4]; oppure di semplici assonanze interne, limitate a due o

[1] Quanto diremo prosegue un lavoro in cantiere da tempo, che qui a Trieste aveva già trovato opportunità di dibattito; la documentazione si trova raccolta per la maggior parte in Mastandrea 2008 e Mastandrea 2011.

[2] Un'ottima sintesi dei problemi sul tappeto sa tracciare Stella 2005-2006.

[3] Ricavo il calembour dal titolo di Farrell 2005; la rassegna di Coffee 2012 rappresenta l'illustrazione più appropriata oggi disponibile sugli ambiti concettuali dell'intertestualità (modelli, codici, generi) e le relative strategie d'indagine da attuare con strumenti informatici.

[4] Informazioni all'apertura di pagina del sito www.mqdq.it, bibliografia ulteriore in Mastandrea 2009; Mastandrea - Tessarolo 2011; Mastandrea - Tessarolo 2014.

più documenti, o anche estese all'intero *corpus*[5]. Vedremo come l'esplorazione condotta sopra un particolare tipo di analogie foniche – involontarie, inconsapevoli, automatiche, non per ciò casuali – possa certificare alcune scelte da prendere in fase di *constitutio textus* dei frammenti degli *Annales*.

1. *Ennianismi e 'conversione' semantica*

Chi legge la recente monografia di un autorevole specialista di poesia tardolatina come Roger Green, dal titolo *Latin Epics of the New Testament*, vi troverà un unico rinvio ad Ennio, per di più abbinato al nome di Lucrezio[6]; e in effetti gli arcaismi, secondo le idee ricevute, sarebbero da ascrivere a semplice *imitatio* virgiliana, o caso mai lucreziana. Il libro mostra così un disinteresse basilare per la questione. Lo stesso atteggiamento, a distanza di pochi anni, può riscontrarsi nella ponderosa sintesi sugli *Ultimi Pagani di Roma* di Alan Cameron[7]; il quale ripete pure l'opinione vulgata[8] per cui nessun autore

[5] Per raggiungere le nuove funzioni basta digitare: www.mqdq.it/cooccorrenze.jsp e www.mqdq.it/cometri.jsp. Le ricerche predisposte sono quattro: 1) Cerca lo schema del verso (tutte le pause, sinalefe, iato); 2) Cerca lo schema del verso (solo pause principali); 3) Cerca le parole nella posizione metrica; 4) Cerca sequenze di 4/5 sillabe. Le prime due catturano i versi che riproducono per intero lo schema (quantità e pause) del verso sorgente, senza alcun riguardo alle parole o sillabe interessate; le funzioni 3) e 4) tendono invece a individuare riprese di sequenze metrico-verbali parziali, anche e soprattutto in assenza di una identità morfologica, perciò basate prevalentemente sulle similitudini di suono. Gli approcci di questi ultimi tipi producono risultati in parte diversi e complementari fra loro (ma stiamo studiando di farli confluire in un'unica funzione), dovuti alla logica dell'interrogazione: in un caso, da ciascuna parola del verso sorgente è estratta una chiave di ricerca, costituita dalla sua posizione metrica e dalle sole vocali, che viene cercata nel *corpus*; sono accettate solo le occorrenze che presentano la coincidenza di almeno quattro sillabe, in una o più parole; l'elenco viene poi ordinato per rilevanza, sulla base del numero delle sillabe coincidenti, della contiguità delle parole trovate e della corrispondenza anche di consonanti. Attraverso la ricerca 4), si estraggono dal verso tutte le possibili sequenze di 4 o 5 sillabe, senza riguardo ai confini di parola; di ogni sillaba sono prese in esame la posizione metrica e la vocale; dalla massa dei risultati si estraggono quelli che presentano un numero sensibile di analogie anche nelle componenti non vocaliche delle sillabe.

[6] Green 2006, 54.

[7] Il libro di Cameron 2011, da lungo tempo atteso, è stato facilmente definito un *capolavoro* - questo almeno il giudizio formulato già nelle prime righe di annotazioni stese dalla lettrice per Bryn Mawr Classical Review 2011.12.35: « This impressive book is a masterpiece, result of decades of research in the field of Late Antique Literature and History » etc.

[8] Questa teoria fu enunciata per la prima volta da Lucian Mueller, nel suo autorevole *Quintus Ennius: eine Einleitung in das Studium der römischen Poesie*, St. Petersburg 1884, 274; in generale si consulti il repertorio di Suerbaum 2003.

arcaico più si leggeva all'altezza del IV secolo: per fare un esempio, Ausonio avrebbe ricondotto ogni sua nozione intorno ad Ennio entro un pezzo virtuosistico, «one of his donnish tours de force» intitolato *Grammaticomastyx* e confezionato con materia tratta da repertori scolastici preesistenti[9]. Sorte non diversa tocca, secondo Cameron, a Claudiano, per cui tanto varrà sbarazzarsi del catalogo di paralleli enniani e luciliani raccolti nel 1892 da Theodor Birt in fondo alla sua edizione per i *MGH*: frutto di immensa fatica personale (basti pensare ai mezzi lessicologici del tempo) e di liberalità verso gli studiosi successivi, ma ritenuti privi di valore perché desunti di seconda mano da fonti primarie già in nostro possesso[10].

Molte altre voci di studiosi allineate in tal senso potrebbero aggiungersi. Sarà invece meglio passare a fornire qualche evidenza del fatto che i versificatori tardolatini – profani, ma soprattutto ecclesiastici – tendevano a trasformare il senso di vari termini singoli, o di più ampie espressioni, ripescati dalla letteratura arcaica, per adattarli a nuove circostanze politiche e mutate esigenze religiose.

Iniziamo con alcune formule enniane, memorabili nella loro rigidità formulare che si fa per consuetudine risalire ai modelli omerici. Caso celebre fra tutti risulta l'attacco *olli respondit*, di cui sono un paio gli esempi superstiti nei frammenti degli *Annales*: i versi 31 *Olli respondit rex Albai Longai* e 113 *Olli respondit suauis sonus Egeriai*[11]. Il nesso metrico-verbale, dove il morfema arcaico evitò qualsiasi ammodernamento e avvicendamento nella forma evoluta *illi*, sembra latitare per cinque lunghi secoli di prassi versificatoria, ma riemerge identico e improvviso, agli esordi della grande poesia cristiana, con Giovenco (rispettivamente in II 134 *Olli respondit terrarum gloria*[12] *Christus* e II 265, *Olli respondit mundi regnator Iesus*). Stessa cosa per il semplice *Respondit*, che figurava nella solenne apertura d'esametro di *ann*. 53 *Respondit Iuno Saturnia, sancta dearum*: puntualmente

[9] Cameron 2011, 406-07; era stata data qualche evidenza contraria: Mastandrea 2007, 3; 2008, 84; 86; etc.

[10] L'editore tedesco (secondo Cameron 2011, 407) «tried to prove that Claudian had read Ennius and Lucilius. But the parallels he cited are not close, and in all probability Claudian read it in the form of quotations in the same sources as us». La dose di scetticismo (a quanto si dichiara esplicitamente, ma senza dare altre spiegazioni) è peraltro aumentata rispetto al tempo della monografia sul poeta di corte (Cameron 1970).

[11] La numerazione segue l'assetto dell'edizione Skutsch 1985, dove i versi 31 e 113 corrispondono rispettivamente al 33 = 33 e al 119 = 121 di Vahlen 1903 e Flores 2000, I.

[12] Un altro nesso epico probabilmente arcaico, come sembra suggerire la coincidenza di versi eterogenei, superstiti in autori quali Lucano (IV 595 *nec tam iusta fuit terrarum gloria Typhon / aut Tityos Briareusque ferox* eqs), Marziale (II 91,1, rivolto all'imperatore Domiziano: *Rerum certa salus, terrarum gloria, Caesar*) e Claudiano (*Hon*. *III cos*. 175, con riferimento a Teodosio il Grande: *O decus aetherium, terrarum gloria quondam* eqs.).

fatto seguire dall'idionimo del parlante (svariato di volta in volta in *Christus*, *Dominus*, *Petrus*), è ripreso dal primo parafraste dei Vangeli (III 373; 387; 482; IV 445; 467; 593), poi da Prudenzio (*apoth*. 42) e così via.[13]

Osservazioni analoghe possono farsi a proposito di altri termini, presi da un latino ormai da tempo fuori uso, quali ad esempio *induperator* e *machaera*. Del primo, nella forma pentasillaba del nominativo, si contano in tutto nove occorrenze, e sempre in clausola: quattro in Ennio, una in Giovenale[14], una rispettivamente in Optaziano Porfirio, Prudenzio, Sidonio Apollinare e Venanzio Fortunato; se allarghiamo lo sguardo alle forme flesse[15] e a quelle verbali-participiali di *induperare*, si raggiungerà una somma di 16 esempi.[16] L'attitudine al rifiuto assunta – salvo poche, prevedibili eccezioni – dai letterati 'classici', cede d'un tratto in epoca costantiniana; qui, come anche nei riguardi di un grecismo quale *machaera*: prediletto dai poeti della scena (Plauto, Cecilio, Accio, oltre ad Ennio stesso)[17] e dal primo epos in esametri (*ann*. 519 e 603), ma evitato da Virgilio[18] e dai suoi successori, fino alla riabilitazione per opera del solito Giovenco (I 212; IV 522), poi di Paolino di Nola (*carm*. 24,675) e degli autori ecclesiastici in genere.[19]

Stessa cosa per un aggettivo composto come quello offerto nel v. 510 Skutsch, conservato in parte da Carisio e altri grammatici: *terrai frugiferai*; la nota espressione, motivo d'insofferenza per il gusto di un intenditore qual era Marziale[20], non trovò molti

[13] Resta difficile spiegare l'assenza dalla scena di questi stilemi per un periodo tanto lungo: dovuta forse a una specie di autocensura dei poeti epici profani, motivata dal timore di iperarcaismi che deridono altrettanto volentieri i satirici come gli epigrammisti (Orazio, Giovenale, Marziale, Ausonio); del resto, i letterati favorevoli alla nuova religione potevano attingere a fonti diverse, remote e magari dimenticate, nella speranza di trarne elementi che accreditassero una loro presunta originalità, o almeno l'incoerenza verso la tradizione maggioritaria, la discontinuità dal passato prossimo.

[14] Entro il contesto dichiaratamente parodico di X 138: *ad hoc se* / *Romanus Graiusque et barbarus induperator* / *erexit, causas discriminis atque laboris* / *inde habuit: tanto maior famae sitis est quam* / *Virtutis*.

[15] Divengono esasillabi e si dislocano in apertura di verso nei quattro esempi attestati: due in Lucrezio (IV 967; V 1227), uno ciascuno in Giovenale (4,29) e in Venanzio Fortunato (*Mart*. II 115); pure indubitabile, ancorché incontrollabile da noi, l'ascendenza enniana di questa scelta.

[16] Peraltro destinate a moltiplicarsi nella prassi versificatoria medievale, come dimostrano i risultati dell'interrogazione sul disco PoetriaNova 2 (2010).

[17] Si veda ora ad es. Fontaine - Scafuro (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford 2014, p. 558.

[18] Un dato che non sfugge all'attenzione di Macrobio (*Sat*. VI 4,22).

[19] La voce del *ThlL* (VIII, 10-11 [H.Dietzfelbinger, 1935]; e si veda pure quella dell'Ernout-Meillet) offre una completa panoramica, dove trovano giusto spazio i prosatori 'arcaisti'.

[20] Così Mart. XI 90,5 *attonitusque legis 'terrai frugiferai'* / *Accius et quidquid Pacuuiusque uomunt.*

letterati disposti a giustificarne *in toto* l'ispida desuetudine[21], però Lucrezio introdusse un parziale ammodernamento all'atto di accoglierla in principio del poema, invocando Venere (I 3):

> quae mare nauigerum, quae terras frugiferentis
> concelebras.

Giovenco reimpiega i termini in un analogo contesto di preghiera alla divinità, ma il suo verso fitto di spondei allinea nel secondo emistichio la stessa stringa ritmico-sillabico-verbale (3+5) dell'esametro enniano, aggravandone per così dire l'oltranza arcaizzante rispetto a Lucrezio stesso (II 549):

> nunc tibi confiteor, genitor, cui gloria seruit
> fulgentis caeli et terrarum frugiferentum.

Problemi più sottili di risemantizzazione potevano procurare alcuni stilemi che toccano momenti sensibili, di natura ideologica o addirittura teologica; ci limiteremo a selezionare pochi esempi da una casistica amplissima. Ribaltando nel discorso l'ordine temporale e concettuale, partiamo da una locuzione fissa che diviene epitetica se riferita al Redentore, come si ricava da questo passo del *Carmen aduersus Marcionitas* – poema attribuito a Tertulliano, ma probabilmente redatto fra il terzo e quarto decennio del secolo quinto (III 239):

> corporis ipse salus, membrorum uita perennis,
> ipse caro factus, pro cunctis ipse peremptus,
> ipse resurrexit primus, spes una salutis eqs.

Pressoché contemporanea è l'epigrafe metrica *CLE* 1354, lode funebre in cinque distici di un prete romano di nome Tigrinus, ove il defunto dichiara sicura fede nella propria sopravvivenza:

> Pono metum de fine meo, spes una salutis 5
> nam mihi fit Christus, quo duce mors moritur.

E più tardi anche l'africano Draconzio, recluso in carcere dal re dei Vandali, proclamerà la stessa convinzione nel suo *De laudibus dei* (II 610):

> Christus enim datus est nobis spes una salutis.

[21] Quanto meno, non in clausola; per diverse dislocazioni nel verso, o tutt'altri contesti metrici, si possono citare Lucan. IX 687; Sen. *Phoen*. 603; *CLE* 385, 1.

Ma quali erano gli antecedenti dell'emistichio nella tradizione letteraria latina? Non senza sorpresa, noteremo come pure il primo documento disponibile in senso cronologico dove esso fa comparsa[22] – la *Ciris* pseudovirgiliana – riferisca queste parole ad una divinità, la ninfa cretese Britomarti:

> Iam iam nec nobis aequo senioribus ullum
> uiuere uti cupiam uiuit genus. ut quid ego amens
> te erepta, o Britomarti, meae spes una salutis,
> te, Britomarti, diem potui producere uitae?

È però nell'enunciato dell'epos maggiore che la sequenza espressiva trovava un ambiente naturale, e probabilmente 'originario', a giudicare dal tipo di occorrenze offerte entro l'opera di Lucano (II 113 e V 636) e di Silio Italico (XV 402):

> ducibus spes una salutis,
> si socias iungant uires eqs.

Ed è sempre Silio a proporre della giuntura metrico-verbale una leggera variante nella forma *spes unica*, collocata alla medesima altezza con l'aggettivo in quinta posizione; così nel magniloquente verso d'esordio del libro settimo:

> Interea trepidis Fabius spes unica rebus.

Così più avanti la dea Giunone, rivolta al console Metello in una contingenza drammatica (X 48):

> In faciem pauidi Iuno conuersa Metelli
> 'Quid uanos,' inquit 'Latio spes unica consul,
> incassumque moues fato renuente furores?' eqs.

Che abbiamo davanti una formula caratterizzante del vocabolario eroico si dimostra a mio parere per una serie di esempi che vanno dal Claudiano del *Bellum Gildonicum* (v. 62: *spes unica nobis*) al Corippo della *Iohannis* (VIII 197 *Romani comites, fessae spes unica terrae, / certa salus Libyae uestris nunc pendet in armis*), passando attraverso il Sidonio dei grandi panegirici imperiali, quello per Avito (*carm*. VII, 148 *spes unica rerum*) e quello per Maioriano (*carm*. V 574):

[22] Così almeno, seguendo la lettera dei codici migliori, gli editori fino alla metà del Novecento; le cose cambiarono per la scelta di Armando Salvatore (1955), che mise a testo *spes una sepulchri*.

et quia lassatis nimium spes unica rebus
uenisti, nostris, petimus, succurre ruinis
Lugdunumque tuam, dum praeteris, aspice uictor.

Ma è la compresenza in diversi casi di uno stessa voce bisillaba in clausola di verso (*rebus / rerum*), così da estendere i confini della giuntura entro l'esametro, a prefigurare un prototipo comune alle spalle di Silio, dotato di autorevolezza tale da resistere nei secoli, tale da suggerire alla nascente poesia esametrica cristiana un modulo di prestigio applicabile alla figura del Salvatore. Così fa due volte Giovenco (III 521 *tum sic discipulis uitae spes unica fatur* eqs.; con alternativa sintassi, in 536 ‵[...] *tua iussa sequi nobis spes unica restat.* / [...] *Dic, Christe, precamur'*; e così fa Sedulio nella preghiera del *Carmen paschale* (60):

Omnipotens aeterne Deus, spes unica mundi,
qui caeli fabricator ades, qui conditor orbis.

Così da ultimo – s'intenda: nella fase che precede innumerevoli altri reimpieghi medievali – lo pseudo Tertulliano (*c. Marc*. V 226):

Exspectatus in auxilium, spes unica uitae,
mundator carnis ferae mortisque fugator,
tandem uenit ab imperio patris omnipotentis,
humanis sese uestiuit et artubus ille.[23]

In contiguità agli esempi che precedono ecco un altro nesso da chiamare utilmente in causa, vale a dire *certa salus* – che al nostro primo sentire suona peculiare del lessico della nuova religione, in quanto epiteto del Redentore e poi del simbolo della salvezza; lo confermano i poeti cristiani, da Giovenco (II 285) a Ennodio (*carm*. II 7,4), da Draconzio (*laud. dei* I 727 *uitae certa salus per mille pericula mortis, / debilibus uirtus, opulentia maior egenis*) al celebre epigramma attribuito a Venanzio Fortunato (*spur*. 2), il cui primo emistichio offrirà parole-chiave fondamentali agli adoratori della Croce, per i secoli del Medioevo e oltre:

Crux mihi certa salus, crux est quam semper adoro.
Crux domini mecum, crux mihi refugium.

Ma anche questa formula, in apparenza così rigida e inserita entro un ambito semantico-concettuale assai preciso, discende da lenti processi di adeguamento

[23] La forma *artubus* in penultima sillaba di esametro ricorre solo altre sette volte nella poesia premedievale: dopo Ennio (*ann*. 34, dove la *-s* finale è caduca), tre in Lucrezio, una ciascuno in Manilio, Reposiano e Avito.

linguistico-culturale. La prima attestazione controllabile in assoluto sta in testa ad un pezzo encomiastico di Marziale (II 19), confuso fra altri epiteti che competono all'imperatore Domiziano:

> Rerum certa salus, terrarum gloria, Caesar,
> sospite quo magnos credimus esse deos eqs.

Tutto qui nel contesto è grandiloquente e maestoso, perciò l'origine del *certa salus*[24] non potrà davvero cercarsi in un repositorio di livello umile come la poesia epigrammatica. È poco credibile che da Marziale, e non piuttosto da un modello epico superiore, traesse il suo schema Paolino di Nola, nell'aprire così una professione di fede nella Trinità (*carm*. 6,1-2):

> Summe pater rerum caelique aeterna potestas,
> cum quo nostra salus, sanctorum gloria, Christe eqs.

Lo stesso vale per quest'altro verso di Corippo (*Ioh*. VI 140), calato in un clima di epica 'marziale' nel senso più stretto:

> Te duce confisus ponam sine crimine uitam.
> Haec est certa salus. Tu nostrae gloria gentis eqs.

Questo retore cartaginese al servizio di committenti latinofoni orientali è l'estremo rappresentante e custode di un genere e di un linguaggio immutato nei secoli – come sembra dirci il passo seguente (*Ioh*. VIII 196):

> Quos ductor medius dictis affatur amicis:
> 'Romani comites, fessae spes unica terrae,
> certa salus Libyae uestris nunc pendet in armis.
> Iam bellum finire decet durosque labores:
> pugnandum est.' Gauisae acies gentesque Latinae
> signa mouent. Vox una fremit, populique ducesque
> Massylaeque manus magno cecinere fragore.

[24] Piuttosto che del *terrarum gloria* immediatamente successivo (per cui *supra*, nt. 12) o del nuovo attacco di esametro *sospite quo*, dove si ripropone in anastrofe una formula epica attestata da Virgilio a Claudiano, passando per Ovidio e Stazio; quanto alla corrispondenza degli epiteti *salus - gloria*, nella medesima collocazione nel verso, oltre agli esempi riportati nel testo, si aggiunga che la prima testimonianza in ordine di tempo per noi è data da Silio (VII 396) *nil mouisse salus rebus. Sit gloria multis* eqs.), mentre appare significativo l'esempio offerto da Sidonio nel primo dei panegirici (*carm*. VII 339) *Orbis, Auite, salus, cui non noua gloria nunc est / quod rogat Aetius* eqs.

In lui la confluenza di tradizione greco-romana e cultura biblico-cristiana pienamente si compie, e i frasari sono convertiti ad una celebrazione ideologica dove il potere civile del nuovo imperatore che succede a Giustiniano è per le sue stesse parole fatto dipendere dall'investitura divina (*Iust*. III 360):

> Imperii deus est uirtus et gloria nostri,
> a quo certa salus, sceptrum datur atque potestas:
> qui populos clemens super omnia regna Latinos
> constituit, pacemque suam commendat amari:
> cuius spe fruimur, cuius uirtute superbos
> deicimus, cuius populos pietate tuemur;
> qui nostros auget mira uirtute triumphos.

Nella teologia cristiana l'aggettivo *unicus* possiede – ben comprensibilmente – una carica semantica e dunque una potenza suggestiva enorme. Tradotto in esametri, ciò comporta la gravità espressiva di versi come questi, ove Giovenco (III 333) dà voce al Padre che dall'alto ammonisce gli apostoli:

> 'Vnicus hic meus est natus, mea summa uoluntas;
> huius iustitiam iusto comprendite corde'.

E *unica proles* sarà la forma epitetica e quasi 'ufficiale' adatta a designare Gesù nella versificazione cristiana. Un caso tra i migliori offre Verecondo di Junca, vescovo conterraneo e contemporaneo di Corippo, autore di un *De satisfactione paenitentiae*, dove tra l'altro implora da Dio la fine dei mali portati alla Chiesa da quegli uomini stessi per cui aveva dato la vita il Figlio unigenito, *gentes / pro quibus, omnipotens, mortem tulit unica proles* (*satisf*. 94).

Un altro bell'esempio è nei *Versus ad Fidolium* di Colombano, interminabile sequenza di adonii che si snodano veloci, sino alla preghiera finale recitata a vantaggio del destinatario del *carmen* (v. 150-155):

> sic tibi Christus,
> arbiter orbis,
> omnipotentis
> unica proles,
> dulcia uitae
> gaudia reddat.

Come al solito, il nesso aveva fatto comparsa la prima volta tra i Cristiani con Giovenco (II 225):

> Namque Deus mundum tanto dilexit amore,
> eius ut in terras discenderet unica proles
> credentes Domino uitae iunctura perenni.

E come al solito, alla novità concettuale non corrisponde una originalità formale, dal momento che almeno un antecedente della clausola è rilevabile nei *Punica*, quando la moglie di Annibale tenta di convincere il marito a non sacrificare il loro unico figlio, in questi termini (Sil. IV 785-786):

> Interea tibi prima domus atque unica proles
> heu gremio in patriae Stygias raptatur ad aras.

Che nella parafrasi si ritrovi una memoria diretta del poema siliano è possibile: anzi, proprio questo ha da poco sostenuto Emanuela Colombi, e non senza argomenti[25]; ma neppure può escludersi l'ipotesi alternativa, cioè che tanto Giovenco quanto Silio discendano da una lontana fonte comune, un 'archetipo' epico perduto, ricostruibile grazie a un elevato numero di coincidenze o similitudini.

In tale senso aggiungeremo ora un ultimo elemento[26], che riguarda l'espressione *ianua caeli* – destinata a straordinaria fortuna nella pratica rituale e devozionale del futuro cattolicesimo. Per quel che so, il primo autore ecclesiastico dove la sequenza sia attestata risulta papa Damaso († 384); ecco i versi d'esordio di uno dei suoi più celebri, manierati epigrammi (*carm*. V 1-4):

> Non haec humanis opibus, non arte magistra
> [...]
> sed praestante Petro, cui tradita ianua caeli est.
> Antistes Christi composuit Damasus.

La fattura centonaria del pezzo, che si lascia smascherare fin dall'esametro iniziale per un riuso in forma identica di *Aen*. XII 427, poteva probabilmente apprezzarsi anche

[25] Colombi 2011, 161.

[26] Fra i tanti che meriterebbero studio particolare, mi limito a segnalare il metrismo *alma fides* (presente con significato profano in Stazio e Silio, prima di diventare un'espressione caratteristica dei versificatori cristiani: Damaso, Prudenzio, Paolino di Nola, ecc.; in Draconzio il nesso è avvicinato alla clausola *arce tonantis* (*laud. dei* III 239s.: *ecce quid alma fides exegit ab arce Tonantis / ut uitas mortesque daret sermone fideli*), che a sua volta conosce la 'conversione' da più tradizionali contesti storici epicizzanti, ad es. l'assedio gallico del Campidoglio rappresentato da Ovidio, *fast*. VI 349.

nel verso corto perduto – malgrado un'irruzione della tematica religiosa e del vocabolario tecnico (*praestante Petro*, *antistes Christi)*. Di certo l'elemento di maggior richiamo appare la clausola del v. 3, ove Damaso accenna ai poteri e alle funzioni del primo dei suoi predecessori, in quanto detentore delle chiavi del regno dei cieli.[27] Dall'autorevole cliché derivarono un profluvio di sequele e litanie, tra cui occorre citare almeno i *Versus sanctae crucis* recati dal codice Salmasiano (*AL* 379 R. = 374 Sh.-B.):

Crux domini mecum, crux est quam semper adoro,
    crux mihi refugium, crux mihi certa salus.
Virtutum genetrix, fons uitae, ianua caeli,
    crux Christi totum destruit hostis opus.

Ma questo finale di esametro non era affatto inedito; da secoli la giustapposizione dei sostantivi *ianua* e *caelum* doveva essere già formalizzata presso i versificatori arcaici, se da un lato Catullo (68,115) allude in questi termini all'ascensione al cielo di Ercole:

pluribus ut caeli tereretur ianua diuis,
    Hebe nec longa uirginitate foret.

Contemporaneamente esprime nei medesimi termini concetti opposti un altro poeta nobilissimo, incredulo verso ogni speranza nella vita eterna – dei singoli uomini come dell'intero universo. Lucrezio (V 373-75):

haud igitur leti praeclusa est ianua caelo
nec soli terraeque neque altis aequoris undis,
sed patet immani et uasto respectat hiatu.

Non una salita al cielo, ma il baratro della morte è in attesa, per tutti e per tutto: solamente nella prospettiva di tale esito la porta si apre[28]; forse qui, come all'inizio del

[27] Secondo il dettato evangelico di Matteo (16,19).

[28] La giuntura *ianua leti* fa la sua prima comparsa nel *De rerum natura* già in I 1112, riferita alla totalità della materia (e dunque alquanto 'sdrammatizzata' negli effetti emotivi: *haec rebus erit pars ianua leti, / haec se turba foras dabit omnis materiei*); poi ritornerà in Virgilio (*Aen*. II 661), Stazio (*Theb*. III 68), Valerio Flacco (III 386) e altri, dove può essere preceduta da verbi che esprimono anche il senso del chiudersi come della schiudersi della porta (Ou. *met*. I 662 *praeclusaque ianua leti*; Val. Fl. IV 231 *reclusaque ianua leti*; *laud. Dom*. 28 *reserata est ianua leti*); concettualmente notevole Prudenzio (*psych*. 89, si rivolge a *Libido* personificata): *nec mea post Mariam potis es perfringere iura. / Tu princeps ad mortis iter, tu ianua leti; / corpora commaculans animas in tartara mergis*. Risulta istruttivo un controllo dell'esegesi moderna e della bibliografia ai singoli passi, a partire da quelli lucreziani (su cui Costa 1984, 75-76; Segal 1998, 128s.; 157).

poema, Lucrezio polemizza sul piano filosofico con Ennio, diletto modello artistico, il quale nelle sue opere avrà usato anche altre volte, in termini non troppo diversi, l'immagine a noi nota dall'epigramma auto-laudativo dove a Scipione è preconizzata una trionfale ascesa all'empireo[29]:

> Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est,
> mi soli caeli maxima porta patet.

Vari elementi di questo pentametro troveranno precoce reimpiego – spesso in posizione di rilievo – da parte dei versificatori cristiani, sin dall'esordio del *De aue Phoenice* attribuito a Lattanzio:

> Est locus in primo felix oriente remotus,
> qua patet aeterni maxima porta poli.

Dal canto suo, la sequenza *porta patet* da sola ricorrerà in Damaso (nel monostico assai espressivo, corrispondente all'epigramma 56: *Cunctis porta patet, quis porrigit ubera mater*)[30], poi in Sedulio, Aratore, Fortunato e così via. A questo punto, può immaginarsi una totale dipendenza degli scrittori ecclesiastici dal 'Cicerone cristiano' (*diu. inst*. I 18,11) che sulla scia di Seneca (*epist*. 108,33-34) ci ha conservato l'elogio scipionico estraendolo dichiaratamente dal *De re publica*[31]; non postulerei invece allo stesso modo l'esistenza dell'identica *Zwischenquelle*, trasferendo in maniera meccanica l'ipotesi genealogica indiretta a un luogo assai diverso come questo breve contesto di genere offerto dall'epos di Silio (XV 78):

> At quis aetherii seruatur seminis ortus,[32]
> caeli porta patet.

Scrive ad es. un recente commentatore a Valerio Flacco (Murgatroyd 2009, 131): «*ianua leti* was a Lucretian phrase, subsequently found in epic» ecc.; l'ipotesi che la formula risalga al prototipo del genere a me pare, anche in questo caso, ben sostenibile se non proprio ovvia.

[29] Per una interpretazione e discussione del passo, si veda Walbank 1985, 123-25.

[30] La Chiesa apre la porta a tutti gli uomini: sembra un'efficace risposta a distanza al *mi soli* dello Scipione enniano. Pochi anni più tardi la vedova del pontefice Pretestato - amico e avversario di papa Damaso - avrebbe affermato con certezza che la salita al cielo era premio riservato ai sapienti; così i senari dell'epitafio *CLE* 111, 9: *tu namque quidquid lingua utraque est proditum / cura soforum, porta quis caeli patet, /… / meliora reddis quam legendo sumpseras*.

[31] Ogilvie 1978, 9s.; lo studioso britannico, interessato a ricostruire la 'biblioteca' di Lattanzio, termina il suo esame delle citazioni del poeta arcaico con osservazioni consuetudinarie: «Ennius' works were no longer known after the time of Fronto in the second century, and subsequent quotations in grammarianswere derived from encyclopedias or school-selections, or other secondary sources».

[32] Si notino le sorprendenti analogie d'impianto fra questo verso e il seriore Cypr. Gall. *gen*. 741 (si tratta degli eventi che precedono il sacrificio di Isacco) *Philistinorum placidus consedit in aruis, / in quibus aetherii temptatur numinis orsis, / unicus ut natus gladio decumbat ad aram*.

È difficile credere che il poeta dei *Punica*, dando forma alle parole pronunciate dalla prosopopea di *Virtus* all'indirizzo dell'Africano, si limitasse a riusare il distico incastonato nel dialogo ciceroniano e non allargasse lo sguardo sul poema enniano in esametri. I moderni studiosi sono obbligati ad una penosa angustia di prospettiva per la perdita degli *Annales*, ma come pensare che Silio rinunciasse a far echeggiare anche i toni e lo stile dell'Ennio maggiore – nel cui racconto la figura del vincitore di Annibale avrà occupato non poche pagine di grande intensità?[33]

2. *Forza dei suoni, smarrimento dei sensi*

Per introdurre il nuovo argomento converrà richiamare uno dei paradigmi più famosi della prima produzione in esametri, il v. 451 Skutsch degli *Annales* di Ennio:

> At tuba terribili sonitu taratantara dixit.

Tràdito come esempio generale di *onomatopoeia* da Prisciano, era citato già da Servio come fonte particolare di Virgilio, che lo adattò a tale forma in *Aen*. XII 503:

> At tuba terribilem sonitum procul aere canoro.

Molti nell'antichità si esercitarono sopra modelli così impegnativi, svariandone l'incipit più o meno felicemente: potevano essere poeti tecnigrafi di professione come Terenziano Mauro (1854, 1857, 1911, 1912), ovvero epici 'regolari'[34] come Stazio (*Theb*. X 552):

> At tuba luctificis pulsat clangoribus urbem.

O il suo contemporaneo Silio (V 189):

> ac tuba terrificis fregit stridoribus auras.

[33] Eppure non sono generalmente di tale avviso gli specialisti che hanno studiato meglio il poeta flavio; la questione è ben sintetizzata da Marks 2005, 155 nt. 119 - che offre una letteratura molto nutrita e aggiornata sull'argomento.

[34] Ma anche irregolari, come Ovidio: così *met*. III 535, all'interno del discorso di Penteo: *'Quis furor, anguigenae, proles Mauortia, uestras / attonuit mentes?'; Pentheus ait 'aerane tantum / aere repulsa ualent et aduncо tibia cornu / et magicae fraudes ut quos non bellicus ensis, / non tuba terruerit, non strictis agmina telis, / femineae uoces et mota insania uino / obscenique greges et inania tympana uincant?'*.

O ancora Sidonio, tre secoli più avanti (*carm*. V 408)

> At tuba terrisono strepuit graue rauca fragore.[35]

Ma occorre citare anche un esametro di Lucrezio dove si descrivono i devastanti (seppur naturali) effetti della caduta dei fulmini; *terribil*(*i*) *sonit*(*u*) vi compare già in principio di verso (VI 155):

> Nec res ulla magis quam Phoebi Delphica laurus
> terribili sonitu flamma crepitante crematur.

Quanto compreso nell'elenco successivo potrà spiegarsi, a nostra scelta, quale diretta imitazione dal poema didascalico, o per la comune dipendenza da una fonte epica precedente a Lucrezio: parliamo di un ulteriore luogo di Silio (I 368 *terribilem in sonitum procumbens aggere uicto* / *Herculeus labor* eqs.: le mura di Sagunto), più vari altri provenienti dalla parafrasi del *Heptateucus* condotta da Cipriano Gallo (*exod*. 747 *terribiles sonitus iterat tuba saeptaque uallo* / *in castris plebs maesta tremit*; *Ios*. 145 *uatibus imperitans, quo plebs audentior esset, / terrificos sonitus septem proflare tubarum*; *iud*. 187 *terribilesque tubae sonitus permiscet Aodus*). Ma in ambito cristiano si trattava di riadattamenti già avvenuti da tempo, poiché Giovenco non aveva mancato di sfruttare al massimo grado le sonorità antiche applicandole alla spaventosa visione della fine del mondo (IV 157):

> tum tuba terrifico stridens clangore uocatos
> iustos quadrifido mundi glomerabit ab axe.

E così, alcune opzioni metrico-lessicali assunte secoli prima, entro contesti situazionali e narrativi molto diversi, serviranno ad esprimere anche la voce emessa dalla settima tromba nel giorno del giudizio; lo farà Paolino di Nola[36], nell'epitafio del giovane Cinegio (*CLE* 684):

> sic et tu]tus erit iuuenis sub iudice Christo,
> cum tuba terri]bilis sonitu concusserit orbem
> humanaeque ani]mae rursum in sua uasa redibunt.

Lo rifarà – in mezzo a moltissimi altri, prima e dopo di lui – Venanzio Fortunato (*carm*. IV 26, 92):

---

[35] Ne dipende Ven. Fort. *Mart*. I 160 *atque absente uiro rapuit graue funus amicum*.

[36] Per l'identificazione dell'autore dell'epigrafe, Trout 1999, 244 e nt. 280; da ultima Rose 2013, 87s.

Nubibus inuectus cum uenerit arbiter orbis
et tuba terribilis commouet arma polis!

Ma veniamo ad un altro passo, forse altrettanto famoso sebbene per altre ragioni – quale esempio cioè del gusto enniano per l'orrido e il macabro; si tratta di un distico conservato dal commento di Servio ad *Aen*. X 396, che corrisponde ai vv. 483-484 Skutsch degli *Annales*:

Oscitat in campis caput a ceruice reuulsum
semianimesque micant oculi lucemque requirunt.

Benché ogni singolo aspetto sia degno di attenzione, converrà concentrarsi sull'immagine truculenta del capo spiccato dal corpo, espressa mediante il giro di frase *caput a ceruice reuulsum*: i cui sèguiti sono controllabili a partire dalla favola di Orfeo nel Virgilio di *georg*. IV 523:

Tum quoque marmorea caput a ceruice reuulsum
gurgite cum medio portans Oeagrius Hebrus
uolueret, Eurydicen uox ipsa et frigida lingua
a! miseram Eurydicen anima fugiente uocabat:
Eurydicen toto referebant flumine ripae.

Dal momento che nel contesto si evoca appunto la decapitazione del mitico cantore per opera delle Ciconi, e data anche l'identità formale del primo dattilo, troviamo certezza che proprio all'esametro virgiliano qui guardava Silio (XI 478)[37]:

O dirae Ciconum matres Geticique furores
et damnata deis Rhodope! tulit ora reuulsa
in pontum ripis utraque sequentibus Hebrus.
Tum quoque, cum rapidi caput a ceruice recisum
portarent fluctus, subito emicuere per undas
ad murmur cete toto exsultantia ponto.

Ma è improbabile fosse sempre il pur memorabile luogo delle *Georgiche*, anziché un modello epico vero – cioè propriamente 'marziale' – a influire su scene di duelli e descrizioni di battaglia campale come questo della *Ilias Latina* (480):

[37] Non direi la stessa cosa a proposito dell'altra occorrenza, posta in clausola da Silio (IV 181) *idem sanguinea Venuli ceruice reuellens / sternit* eqs.; alla morte di Pompeo allude invece Lucano (X 100) *mente gerit famulus Magni ceruice reuulsa!*

illius ense
deiectum longe caput a ceruice cucurrit.

E siamo così all'estrema metamorfosi, quando l'arsenale poetico primitivo[38] si piega a riusi del tutto imprevedibili e passa a descrivere il crimine di Salomè, che pretende l'uccisione del Battista nel vangelo in versi di Giovenco (III 62):

Illa sed horrendae seruans scelera impia matris
urget Iohannis caput a ceruice reuelli
et lance inferri praesentia munera poscens.

Nel contesto prossimo degli *Annales*, se non addirittura in contiguità al precedente frammento[39], si collocava quest'altro distico, che ci arriva grazie a Lattanzio Placido, commentatore di Stazio[40] (v. 485-486 Skutsch):

Quomque caput caderet carmen tuba sola peregit
et pereunte uiro raucum sonus aere cucurrit.

Anche qui potremmo soffermarci a lungo sui caratteri tipici della complessa dizione enniana, sulla concentrazione elevatissima di stilemi capaci di incidere per sempre sui meccanismi versificatori della poesia latina successiva; ci limiteremo a segnalare, entro il secondo emistichio del v. 486, una attitudine alla futura persistenza 'passiva' di suoni in grado di prescindere totalmente dal senso.

La straordinaria forza dell'immagine primitiva – l'uomo muore, ma il fiato da lui emesso fa sì che la tromba continui il suo lugubre canto – non poteva non lasciare memoria di sé, ed anche condizionare eventualmente la fantasia altrui. Ciò accade in maniera consapevole, ancorché soggetta talvolta a contaminazioni, in esempi come questo esametro di Draconzio (*Romul*. 8,645): *nec molles tuba rauca sonos dedit, aere canoro*; o quest'altro di Corippo (*Ioh*. II 249): *morantes / increpat et rauci sonitu conterritat aeris*; ma altre volte incontrollata, e lo si intuisce grazie al suo dislocamento ad ambiti semantici lontani. Quantunque non esista altro rapporto che di natura fonica fra i

[38] Il rapporto fra i due molossi *in campis* e *Iohannis* è indizio appena percettibile, ma forse sufficiente per formulare l'ipotesi della memoria auricolare diretta.

[39] Come vuole ora da ultimo Flores 2003, III, 26s.

[40] A *Theb*. XI 56 *iam gelida ora tacent, carmen tuba sola peregit*. Abbastanza sorprendentemente Norden 1915, 160 non attribuiva in questo caso la similitudine a un rapporto diretto; e tuttavia il prelievo non è certo isolato, come mostra ad es. il confronto tra ann. 160 *nox intempesta diremit* e *Theb*. III 677 *nox interfusa diremit* (con buona pace di Skutsch 1985, 325, secondo cui «the similarity is probably accidental»).

due trisillabi finali, nessuno dubiterà dipenda dalla memoria del venerando archetipo enniano il verso che segue, ricomposto dallo stesso Corippo nel panegirico per l'imperatore Giustino (III 173):

inter flumina quercus
per quas blanda fluens rauco sonat unda *susurro*.

In alcuni frangenti però l'esistenza di un 'originale' enniano è rintracciabile con difficoltà, dunque lo studio delle coincidenze richiede mezzi sofisticati. Un'utile spinta iniziale per imboccare questa strada può venire da un altro passo di Corippo, scena di battaglia in cui (*Ioh*. VI 489-91)

... Syrticus hostis
continuit terrore gradum retroque reuertens
deseruit ripas optataque flumina liquit.

La giuntura *optata flumina* potrebbe apparire insolita[41]; familiare suona invece allo stesso tempo l'andamento metrico-verbale del secondo emistichio; ciò accade perché abbiamo nell'orecchio una clausola quasi identica e abbastanza diffusa come *lumina liquit*[42]: metafora presente in Cicerone poeta due volte, prima nel frammento lungo dal *de consulatu* (11,24) dove un cittadino romano colpito dal fulmine a ciel sereno «abbandonò la luce della vita»,

aut cum terribili perculsus fulmine ciuis[43]
luce serenanti uitalia lumina liquit?

Poi ancora nella traduzione omerica dell'epitafio di Aiace che conosciamo dal fr. 61:

[41] Comunque occasionale e singolare: il controllo sugli archivi elettronici esclude l'esistenza di altri esempi in latino.

[42] Altri materiali e documenti, nell'ambito della tesi di riconduzione delle analogie tra Cicerone e Lucrezio alla comune fonte di Ennio, sono in Wreschniok 1907, 11-12, e di qui defluiti ai commenti ai singoli luoghi dei due autori coevi.

[43] Anche questo esametro del *De consulatu* ciceroniano tradisce la sua probabile origine enniana, però in modo diverso dal successivo: mi riferisco in particolare al quadrisillabo *terribili*, posto fra seconda e terza arsi, preceduto da un dattilo iniziale *Africa* (il prototipo sarà stato Enn. ann. 309 *Africa terribili tremit horrida tumultu*; si veda poi Varr. *Men*. 225 *Africa terribilis; contra concurrere ciuis / ciui atque Aeneae misceri sanguine sanguen*; Sil. 17, 60 *Africa terribilem magno sub nomine molem*); ma rimandano a cliché epico altri elementi, quali la giuntura a distanza *terribili - fulmin*(*e*) (Ou. *met*. II 60 *rector Olympi, / qui fera terribili iaculatur fulmina dextra*) e l'abusata tessera *percu*(*lsus*) *fulmin*(*e*) (Lucr. I 1003; 6, Ou. *trist*. V 3,31; Sil. XVI 625; ecc.).

«Hic situs est uitae iam pridem lumina linquens,
qui quondam Hectoreo perculsus concidit ense»:
fabitur haec aliquis, mea semper gloria uiuet.

Il testo originale di H 89-91 era:

'ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος,
ὅν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἕκτωρ.'
ὥς ποτέ τις ἐρεεῖ· τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται.

A sua volta, quattro secoli dopo, un poeta occasionale e dilettante come Calcidio avrebbe trasferito il testo di Hom. Λ 249 πένθος ὀφθαλμοὺς ἐκάλυψε nel segmento latino (fr. 3)

... maeroreque lumina linquunt.

È chiaro che il vocabolario epico del tempo di Cicerone disponeva di una formula fissa in clausola, per indicare la morte dell'eroe in combattimento; una locuzione documentata sino ad epoche assai tarde, ma evitata accuratamente da Virgilio e dalla maggior parte degli epigoni. Il prototipo doveva essere enniano, ricostruibile sulla base di un confronto che giustifica la 'variante' *flumina* introdotta da Corippo; ecco come si presenta la morte di Echepolos nel cosiddetto Homerus Latinus (361)

Occidit Antilochi rigido demersus in umbras
ense Thalysiades optataque lumina linquit.

Come mille altre volte[44], l'autore di questo esercizio scolastico databile all'età neroniana (o giù di lì) avrà attinto ad un repertorio di genere ancora integro, comunque molto più corposo di quello che si sarebbe presentato qualche secolo dopo, per il disastroso naufragio subìto dalla letteratura latina durante il medioevo.

3. *À rebours*

Torniamo in fine su quello che nel titolo avevamo chiamato l'archivio delle *Laudes Domini*, cioè il repositorio di debiti verso la letteratura latina antica contratti da autori cristiani nei tempi successivi alla svolta di Costantino. I sondaggi a campione finora

[44] Ho già segnalato dei parallelismi a conforto dell'ipotesi: talora diretti e oggettivi, come Homer. 456 *undique rimabant inimico corpora ferro* a fronte di Enn. *ann*. 394 *undique nitendo corpus discerpere ferro* (Mastandrea 2011a, 146).

svolti facevano individuare senza sforzo un alto numero di casi di studio (e più dietro, una nutrita gamma di reimpieghi), il cui esame parallelo permette di cogliere impressionanti analogie formali, dislocate entro un arco tipologico che abbraccia di tutto: dal richiamo esplicito alla chiara allusione, dalla imitazione/emulazione artistica e creativa al plagio indecoroso, sino alla criptomnesia assoluta dell'autoriferimento inconsapevole; lungo sentieri mentali oscuri, che magari il poeta percorreva credendosi davvero un *uates ignarus*.

E come guardare a fenomeni ibridi di composizione in versi come i *centones Christiani*? Nei particolari, la nobile Proba che dopo la metà del IV secolo redasse un poema in esametri sulla storia di Gesù era convinta fosse sufficiente scombinare le tessere metrico-verbali degli scritti virgiliani per svelarne il senso riposto: insomma, il Mantovano aveva cantato in lode di Cristo senza neppure saperlo[45]. Divenuta a sua volta profetessa, l'autrice anticipava i propri scopi, sintetizzandoli al v. 23:

Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi[46].

Qui sul ritmo iniziale avrà primamente influito il celeberrimo *Corycium uidisse senem* di *georg*. IV 127, però sospetto una compresenza epica, cioè un suono rievocato in due emistichi di Silio Italico (V 658 *Flaminium cecidisse sua*; XV 390 *Sidonium cecidisse ducem*); neppure gli immensi archivi della poesia dattilica latina potevano invece offrire precedenti per la clausola, il cui sicuro *inventor* fu Giovenco[47]: ma anche in questo caso risultavano già applicabili i meccanismi formulari, come suggerisce una quantità di schemi 'profani' dove *munera*, anziché dal genitivo *Christi*, era seguìto dall'idionimo bisillabo di antiche divinità quali *Martis*, *Bacchi* e così via[48]. Si penserà allora ad una genuina innovazione cristiana almeno a proposito del nesso *pia munera*, mentre così non è: prima del solito Giovenco stanno le testimonianze che occorrono nell'epos profano e nella poesia funebre, sia epigrafica che letteraria: Valerio Flacco (II 330), Silio Italico (XVII 32), Ausonio (*parent*. 8,17).

Solo in superficie ha del pari spostato il proprio senso un'espressione che saremmo portati a giudicare 'specialmente' cristiana come *caelestia regna*, usata da tutti gli scrittori ecclesiastici dopo Giovenco per designare il paradiso[49]. Ancora una volta una stringa

[45] O almeno, questa è una interpretazione possibile: si veda da ultimo Pelttari 2014, 110-112.

[46] Il *cento Vergilianus* inizia 'tecnicamente' solo con il verso 24: Sineri 2011, 104.

[47] E potremmo aggiungere: come al solito; dopo le cinque occorrenze presenti nelle parafrasi evangeliche di Giovenco, la giuntura è ripresa centinaia di volte in seguito, dai principali versificatori cristiani antichi e medievali.

[48] Rispettivamente, *munera Martis* (Rabirio, Ovidio, Silio), *munera Bacchi* (Ovidio, Manilio, Columella, Stazio), ecc.

[49] Quattro occorrenze da sola conta la raccolta di Damaso, cui tengono dietro Gerolamo, Prudenzio, Paolino di Nola, Avito, Aratore, etc.

metrico-verbale fissa, allargata all'emistichio *caelestia regna gigantas* e tràdita in modo indipendente da Ovidio elegiaco (*Pont*. IV 8,59) e Silio (IX 309), suggerisce invece l'ipotesi che preesistesse un archetipo antico e autorevole: senza dimenticare l'elemento certo che Ennio parlava dell'episodio della *Gigantomachia* nel primo libro degli *Annales*.[50]

Uno dei casi più interessanti di risemantizzazione è costituito da un passo di Draconzio; nella parafrasi biblica del versificatore africano il suono dei *tympana* esprime la gioia corale del popolo di Israele *in exitu de Aegypto*, esultante per la prodigiosa vittoria sopra i nemici al passaggio del Mar Rosso (*laud. dei* II 803):

> Laudauere Deum, sed plus de morte natantum;
> sexus uterque Deo magnas in laude choreas
> certatim resonant et palmis tympana pulsant
> et celebrant uincente Deo saltando triumphum.

Una simile immagine ricorreva in Silio, dove le acclamazioni di giubilo salutavano invece l'arrivo a Roma della statua della *Magna Mater*, verso la fine della guerra annibalica (XVII 19):

> Circum arguta cauis tinnitibus aera, simulque
> certabant rauco resonantia tympana pulsu
> semiuirique chori, gemino qui Dindyma monte
> casta colunt, qui Dictaeo bacchantur in antro,
> quique Idaea iuga et lucos nouere silentes.

Dunque a rumoreggiare, cantare e danzare in Silio è una folla di Galli evirati e di entusiasti seguaci della dèa. L'episodio doveva essere descritto in Ennio, comunque vari elementi lessicali disseminati nella poesia posteriore mostrano concordanze sospette in questo senso; a partire da un celebre luogo di Lucrezio dove il mito della Gran Madre occupa ampio spazio (II 600; 610-20):

> Hanc ueteres Graium docti cecinere poetae
> [...]
> Hanc uariae gentes antiquo more sacrorum
> Idaeam uocitant matrem Phrygiasque cateruas
> dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
> per terrarum orbem fruges coepisse creari.
> Gallos attribuunt, quia, numen qui uiolarint
> matris et ingrati genitoribus inuenti sint,
> significare uolunt indignos esse putandos,

[50] Per altre implicazioni del dato, Mastandrea 2011, 20s.

uiuam progeniem qui in oras luminis edant.
Tympana tenta tonant palmis et *cymbala circum*
concaua, raucisonoque minantur cornua cantu,
et Phrygio stimulat numero caua tibia mentis. 620

A partire dal v. 617, dove *in variatione* è ripresa una fra le più tipiche clausole enniane[51], ho voluto sottolineare una serie di stilemi che trovano paralleli con luoghi di altri autori, a iniziare da Catullo (64,260-264):

Orgia, quae frustra cupiunt audire profani,
plangebant aliae proceris tympana palmis
aut tereti tenuis *tinnitus* aere *cie*bant,
multis raucisonos efflabant cornua bombos
barbaraque horribili stridebat tibia cantu.

È ben giustificabile un rapporto diretto fra i due poeti contemporanei; così non stupisce la presenza contestuale dell'identica fine di verso (618) di Lucrezio, come pure delle medesime figure di suono di Catullo, presso Virgilio (*georg*. IV 64):

*tinnitus*que *cie* et Matris quate *cymbala circum*:

Sarebbe lungo un elenco esaustivo dei testi che nel corso dei secoli rimescolarono i materiali sin qui prodotti, cogliendone vari elementi; citeremo appena Ovidio (*met*. IV 28-30):

... clamor iuuenalis et una
femineae uoces impulsaque tympana palmis
concauaque aera sonant.

E poi, passando per l'autore della seconda ecloga di Einsielden[52], che sembra essergli molto vicino quando scrive (v. 17):

resonant caua tympana palmis,

e magari per Claudiano (*in Eutr*. II 299-301)

«...dilecta ualete
flumina! non uestris ultra bacchabor in antris

[51] Di *luminis oras*, oltre a due occorrenze tra i frammenti degli *Annales* (109, 135 Sk.), si contano ben cinque esempi in Lucrezio (I 22; 179; II 577; V 224; 781) e un'altra decina lungo i secoli della versificazione latina antica.

[52] Buc. Eins. 2,17 *resonant caua tympana palmis, / Maenalides teneras ducunt per sacra choreas, / tibia laeta canit, pendet sacer hircus ab ulmo / et iam nudatis ceruicibus exuit exta*.

nec iuga sulcabit noster Berecynthia currus».
dixit et ad tristes conuertit tympana planctus.

Arriviamo a Corippo, dal quale è possibile arguire che la scelta di forme verbali, schemi metrici ed effetti fonici trovava altri impieghi nella narrazione epica, come mostrano ad esempio la scena del sacrificio 'pagano' in *Ioh*. VI 152-55:

Asper in aduersa percussus fronte bipenni
taurus ut occubuit, manibus tristissima uates
tympana rauca rapit saltusque altaria circum
cum strepitu lymphata rotat. 155

O soprattutto la battaglia campale di *Ioh*. V 30-34:

Hunc sequitur Romanus eques tremulumque <sub> armo 30
missile contorquens mediis prostrauit harenis.
Proelia raucisono cecinerunt cornua cantu:
tollitur inde nouus fractis ad sidera clamor
uocibus et magnis ululatibus ardet Erinys.

Certo qui la fedeltà al lessico di repertorio più antico è resa meno significativa dalla interferenza di Virgilio, che nella memorabile quanto autorevole sede d'inizio del libro ottavo aveva scritto:

Vt belli signum Laurenti Turnus ab arce
extulit et rauco strepuerunt cornua cantu eqs.

Ma chi esplora i materiali con gli strumenti di conoscenza del laboratorio poetico ha spesso modo di incontrare fenomeni inattesi, non facilmente spiegabili. Per esempio, quale filo legherà gli esametri seguenti, composti a secoli di distanza e racchiusi in contesti tra loro senza rapporti? Nell'ordine cronologico inverso, ecco succedersi rispettivamente un segmento 'epigrafico' in testa al cosiddetto *Carmen de passione Domini* attribuito a Lattanzio, un verso del libro VI di Silio Italico (207) e uno della Ciris (454):

[Lact.] *pass. dom*. 4	ille ego qui casus hominum miseratus acerbos
Sil. VI 207	ingemuit casus iuuenum miseratus acerbos
Ciris 454	iam tandem casus hominum iam respice, Minos.

Il singolare componimento, lungo il quale Gesù crocifisso parla di sé rivolgendosi in prima persona al *viator*,[53] si apre con una formula incipitaria molto diffusa[54], ma subito dopo esibisce parallelismi metrico-verbali tanto stretti con Silio che potrebbero attribuirsi ad un calco diretto del testo cristiano sul poema storico; il quadro è reso poi più complicato dall'intervento nella koinè versificatoria di altre concordanze parziali, relative alla clausola (*miseratus acerbum* si trova in Avieno, *Arat*. 212; e cf. 189), ma soprattutto alla tessera centrale dell'esametro (per la precoce attestazione di *casus hominum* nell'epillio pseudovirgiliano). Il groviglio di memoria appare qui davvero inestricabile.

Segnalo allora, per concludere, un paio di casi bizzarri, eppure non inspiegabili nel momento in cui risulta capovolta la consueta direzione degli influssi – formali e soprattutto ideali – tra letteratura profana e letteratura cristiana.

Nel piccolo ma ragguardevole *corpus* elegiaco di Massimiano, un po' ovunque il lettore può imbattersi in riprese dai poeti ecclesiastici, entro contesti di allusività e polemica ideologica più o meno velata[55]; la cultura del poeta di alto lignaggio che negli ultimi tempi del regno gotico in Italia compone questi pezzi di varia estensione ma di tema quasi sempre autobiografico, subisce dei forti condizionamenti dalla 'cristianizzazione' in atto da due secoli – persino al di là delle proprie scelte coscienti; lo certifica appunto una massiccia, pervasiva influenza della versificazione di contenuto scritturale: nel mentre egli amerebbe esprimere tranquilla armonia e continuità di stile (di scrittura, di vita) con la «Welt von Gestern», manifesta dappertutto i sintomi dello strappo, dell'inquietudine e dell'angoscia, suggerendo il quadro di una personalità infelice, contorta, prigioniera di un doloroso senso del peccato.

Viene spontaneo il paragone con altri letterati di rango senatorio, educati a scuola su testi 'classici' in uso da secoli, che dopo l'epoca teodosiana transitarono sempre più spesso alla carriera ecclesiastica, rinnegando con enfatica ostilità – se non aperto disprezzo – i fondamenti della cultura tradizionale; metteremo per questo in relazione reciproca due luoghi di versificatori cristiani, tra i più inclini a misure definitive e spettacolari di 'rifiuto delle Muse', e due del carme che apre la cosiddetta *Appendix Maximiani*.

Il poeta giovane[56] sta descrivendo analiticamente, e quasi *in crescendo*, le bellezze della sua amata; nel sesto dei dieci distici la lode riguarda il colore del volto e l'aroma della bocca (1,11-12):

---

[53] Una breve lettura del testo ha dato Romano 2003.

[54] Divulgata dal cosiddetto 'pre-proemio' dell'*Eneide* (*Ille ego, qui quondam gracili modulatus auena* / *carmen* eqs.): Mondin 2007, 66.

[55] Si veda l'ampio lavoro di commento raccolto nelle pagine a stampa di Franzoi 2014.

[56] Appare col tempo sempre più persuasiva l'ipotesi (avanzata da Romano 1979; lo ribadivo in Franzoi 2014, 9 e 221) che l'*Appendix* deva collocarsi in una fase iniziale della produzione di Massimiano.

Regnat in ore decus quod tinxit rubor alumnus
ut cedant labiis uicta roseta tuis.

Ma l'emistichio iniziale sembra echeggiare una coppia di versi composti oltre un secolo prima, dove Paolino di Nola esaltava l'antico vescovo e patrono della città, San Felice (*carm*. 25,209-210):

Nosco uirum, quem diuini comitantur odores
et cui sidereum splendet in ore decus.

Certo, si può credere a una pura coincidenza nei termini espressivi[57]; ma se così non fosse, se chi viene dopo avesse davvero preso spunto da quell'elogio dell'uomo spirituale per esaltare le doti fisiche del suo oggetto di passione, il ribaltamento produrrebbe effetti dissacranti e irriverenti, quando al 'divino odore' si contrapponesse la fragranza sensuale e tutta mondana dell'alito femminile.

Poco più avanti, nello stesso epigramma dell'*Appendix* (1,15-16), l'innamorato è già intento a descrivere le parti alte del corpo della ragazza:

quisne parum tumidas detecto uentre papillas
non tractet manibus, poma *fecunda*, suis?

Questa notevole immagine erotica anticipa da un lato quella cui farà ricorso, più avanti negli anni, il Massimiano del *corpus* 'maggiore' (5,27-28):

urebant oculos stantes duraeque papillae
et quas astringens clauderet una manus.

Forse, a puro livello di vocabolario del genere[58], si scorge anche un influsso da parte di Ovidio (*ars* III 575-576):

certior hic amor est, grauis et fecundior ille:
quae fugiunt, celeri carpite poma manu.

Ma il modello che suggerisce gli elementi lessicali più numerosi appare un altro, e

[57] Non esistono altre occorrenze, salvo la minima variante - forse intenzionale - tentata nel frattempo da Paolino di Périgueux, dove il santo protagonista della biografia (*Mart*. III 441) porta *semper in ore deus, semper miseratio*.

[58] Anche per la prosodia di *fecundus*. Il distico 17-18 è trasferito di peso da Ovidio (*am*. I 5,21-2): *Quam castigato planus sub pectore uenter! / Quantum et quale latus! Qam iuuenale femur!*

arriva inatteso. Alludo a un luogo di Alcimo Avito (*carm*. II 214-215) in cui il vescovo di Vienne descrive Eva nell'atto di cedere al serpente, dunque di rigirare tra le mani e poi cogliere la mela dall'albero proibito:

> nec spernit miserum mulier male credula munus,
> sed capiens manibus pomum *letale* retractat.

Fu così che una donna, la madre di tutti i viventi, si fece responsabile anche della loro morte. Invece nei versi dell'elegiaco 'trasgressivo', che scrive qualche decennio dopo il prelato galloromano, le mani toccano voluttuosamente i seni femminili, denominandoli *poma fecunda*: il piacere fisico, il preliminare gioioso all'atto d'amore che dà la vita, contrasta dichiaratamente al senso penoso della colpa, «per cui l'umana specie tanto amaro gusta».

APPENDICE

Per l'edizione di frammenti enniani conservati sotto forma prosastica

Nel testo mandato a stampa da Otto Skutsch, il v. 584 degli *Annales* compare lievemente mutilo, in una forma che risale a quella proposta già nel 1854 dal Vahlen[59]:

... premitur pede pes atque armis arma teruntur.

Si tratta di una laboriosa versione in piedi dattilici dalla prosa dell'ignoto *Auctor Belli Hispaniensis*, che sta descrivendo una scena di combattimento corpo a corpo (31,7):

> ... cum clamor esset intermixtus gemitu gladiorumque crepitus auribus oblatus, imperitorum mentes timore praepediebat. Hic, ut ait Ennius, pede pes premitur, armis teruntur arma, aduersariosque uehementissime pugnantes nostri agere coeperunt.

Nel restauro è però possibile accogliere da questa parafrasi[60] l'avverbio monosillabo d'inizio, così integrando:

<hic> premitur pede pes atque armis arma teruntur.

Vari paralleli epici successivi raccomandavano tale soluzione, ma l'assetto testuale (a confronto di altri autorevolmente proposti) si giustifica al meglio perché trova corrispondenza oggettiva presso un verso ovidiano (*met*. XII 621) che nel secondo emistichio è quasi identico per struttura sintattica, metrica e fonica:

bella mouet clipeus deque armis arma feruntur.

Questa sicura ripresa, sfuggita agli editori e ai commentatori quando si servivano unicamente di concordanze a stampa, condizionata dai ritmi e dai suoni del modello però quasi del tutto estranea all'originaria sfera semantica e lessicale, è comunque testimone inconsapevole di una memoria profonda, perciò da sola bastante a delimitare lo schema formale entro cui si configurava l'esametro enniano. Una storia simile tocca al v. 454 Skutsch degli *Annales*, recuperato dalla prosa di Plinio naturalista che fornisce questa notizia (XVIII 84):

---

[59] Incomprensibilmente abbandonata nella riedizione del 1903, dove si stampa a testo (572 Vahlen[2]) ... *pes premitur pede et armis arma teruntur*.

[60] Un'accurata e intelligente storia critico-testuale del passo ha tracciato D.Tomasco in Flores 2009, V, 427-431.

> pulte [...] non pane uixisse longo tempore Romanos manifestum quoniam et pulmentaria hodieque dicuntur et Ennius antiquissimus uates obsidionis famem exprimens offam eripuisse plorantibus liberis patres commemorat.

Da un secolo e mezzo, cioè a partire dalle *Enniusstudien* di Theodor Bergk (1861)[61], il frammento si legge pressappoco nella forma che segue:

> erip<uere> patres pueris plorantibus offam.

Non è possibile stabilire con precisione a quale episodio del passato romano si riferisse il poeta con queste parole strazianti, ma è certo che il patetismo realistico della scena descritta dové lasciare per secoli sopra gli amatori degli *Annales* un'impressione simile a quella che su noi italiani continuano a produrre le storie di Pier della Vigna o del Conte Ugolino. Dall'orrido grandioso dell'epos alla parodia grottesca della satira, ecco in quali forme la giovane memoria di Persio ha (inconsciamente, sembra di poter dire) riplasmato i vecchi materiali di un emistichio enniano; chi parla è Vettidio, possidente agricolo straricco ed avaro, che ai propri schiavi dà esempio di parsimonia, nutrendosi di cibi scadenti anche al dì di festa, mentre i ragazzini rumoreggiano con entusiasmo, pur alla vista del paiolo della polenta (4,30-32):

> Ingemit 'hoc bene sit!' tunicatum cum sale mordens
> caepe et, farratam pueris plaudentibus ollam,
> pannosam faecem morientis sorbet aceti.

Nulla sul piano morfologico e sintattico porta a connettere il dativo *pueris plorantibus* di Ennio all'ablativo assoluto *pueris plaudentibus*, così come sul piano lessicale e semantico nulla abbina i due lunghi participi al bisillabo con cui termina l'esametro[62]: tutto è giocato unicamente a livello fonico – tanto più se si pensa che nella lingua dell'uso, consentanea ai rustici personaggi del quadretto di Persio, il dittongo *au* tendeva da tempo a chiudersi in *o*.

[61] Poi in Th.Bergk, *Kleine Philologische Schriften*, Halle 1884, I, 258 nt. 13; un'altra minuziosa ricostruzione delle vicende ecdotiche del verso si deve a G.Jackson in Flores 2009, V, 81-86.

[62] I sostantivi *offa* e *olla* potranno apparire accomunati eventualmente da un colorito superficiale (se non dalla effettiva qualità interiore) di *unklassische*, o meglio *unpoetische Wörter*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Cameron 1970
A.Cameron, *Claudian: poetry and propaganda at the court of Honorius*, Oxford 1970.
Cameron 2011
A.Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2011.
Coffee 2012
N.Coffee (et al.), *Intertextuality in the Digital Age*, «Transactions of the American Philological Association» CXLII (2012), 383-422.
Colombi 2011
E.Colombi, *L'allusione e la variante: Giovenco e Silio Italico*, in Mastandrea – Spinazzè 2011, 157-186.
Costa 1984
Lucretius, *De Rerum Natura V*, edited with Introduction and Commentary by C.D.N.Costa, Oxford 1984.
Farrell 2005
J.Farrell, *Intention and intertext*, «Phoenix» LIX (2005), 98-111.
Flores 2000-2009
Quinto Ennio, *Annali*, ed. E.Flores, Napoli, I, 2000; III, 2003; V, 2009.
Fontaine – Scafuro
M.Fontaine – A.C.Scafuro (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*, Oxford 2014
Franzoi 2014
A.Franzoi, *Le Elegie di Massimiano*, Amsterdam 2014.
Green 2006
R.P.H.Green, *Latin Epics of the New Testament: Juvencus, Sedulius, Arator*, Oxford 2006
Marks 2005
R.Marks, *From Republic to Empire. Scipio Africanus in the Punica of Silius Italicus*, Frankfurt am Mein 2005
Mastandrea 2007
P.Mastandrea, *Gli Annales di Ennio: reliquie e relitti*, «Bollettino di Studi Latini» XXXVII (2007), 497-503.
Mastandrea 2008
P.Mastandrea, *'Ennius ohne Vergilius'. Lasciti degli Annales nell'epica imperiale, tarda e cristiana*, in L.Cristante – I.Filip (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, «Atti del III Convegno. Trieste, 17-18 aprile 2008», Incontri triestini di filologia classica VII (2007-2008), 83-101 (http://www2.units.it/polymnia/calamo/Calamo2008_MASTANDREA.pdf).

Mastandrea 2009
P.Mastandrea, *Gli archivi elettronici di 'Musisque Deoque'. Ricerca intertestuale e cernita fra varianti antiche*, in L.Zurli (ed.), *Poesia latina, nuova e-filologia. Opportunità per l'editore e per l'interprete*, Roma 2009, 41-72.
Mastandrea 2011
P.Mastandrea, *'Musae quae pedibus'. Memorie enniane e tecnica versificatoria*, in R.Perrelli – P.Mastandrea (ed.), *Latinum est, et legitur. Metodi e problemi dello studio dei testi latini*, Amsterdam 2011, 19-43.
Mastandrea 2011a
P.Mastandrea, *La memoria insignificante. Inerzie formulari e variazioni foniche nel dettato poetico latino*, in D.Fiormonte – B.Ruggeri (ed.), *Canoni liquidi. Variazione culturale e stabilità testuale dalla Bibbia a Internet*, Napoli 2011, 131-160.
Mastandrea – Spinazzè 2011
P.Mastandrea – L.Spinazzè (ed.), *Nuovi archivi e mezzi d'analisi per i testi poetici latini*, Amsterdam 2011.
Mastandrea – Tessarolo
P.Mastandrea – L.Tessarolo, *Introduzione* a Mastandrea – Spinazzè 2011, 1-11.
Mondin 2007
L.Mondin, *Ipotesi sopra il falso proemio dell'Eneide*, «CentoPagine» I (2007), 64-78 (http://www2.units.it/polymnia/iniziative/SCA2007_Mondin.pdf)
Murgatroyd 2009
P.Murgatroyd, *A Commentary on Book 4 of Valerius Flaccus' Argonautica*, Leiden-Boston 2009.
Norden 1915
E.Norden, *Ennius und Vergilius, Kriegsbilder aus Roms grosser Zeit*, Leipzig-Berlin 1915 [= Darmstadt 1966].
Ogilvie 1978
R.M.Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford 1978.
Pelttari 2014
A.Pelttari, *The Space That Remains. Reading Latin Poetry in Late Antiquity*, Ithaca-NY 2014.
Romano 1979
D.Romano, *Il primo Massimiano* (1970), in *Letteratura e storia nell'età tardoromana*, Palermo 1979, 309-29.
Romano 2003
D.Romano, *Vessilli e* clipei *tra i due regni. Echi della teologia della vittoria nel carmen de passione domini*, in R.Barcellona – T.Sardella (ed.), *'Munera amicitiae'. Studi offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli 2003, 429-435.

Rose 2013
Paula J.Rose, *A Commentary on Augustine's De cura pro mortuis gerenda: Rhetoric in Practice*, Leiden 2013.
Sineri 2011
V.Sineri, *Il centone di Proba*, Acireale-Roma 2011.
Skutsch 1985
O.Skutsch (ed.) *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford 1985.
Stella 2005-2006
F.Stella, *Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina*, «Incontri triestini di filologia classica» V (2005-2006), 9-24 (https://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/2281/1/4.pdf).
Suerbaum 2003
W.Suerbaum, *Ennius in der Forschung des 20. Jahrhunderts*, Hildesheim 2003.
Trout 1999
D.E.Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*, Berkeley-Los Angeles 1999.
Vahlen 1903
Ennianae poesis reliquiae, iteratis curis recensuit I.Vahlen, Lipsiae 1903.
Walbank 1985
F.W.Walbank, *The Scipionic Legend*, in Id., *Selected Papers*, Cambridge 1985, 120-37
Wreschniok 1907
R.Wreschniok, *De Cicerone Lucretioque Ennii imitatoribus*, Diss. Vratislaviae 1907.

ETIENNE WOLFF

Martial dans l'Antiquité tardive (IVe-VIe siècles)

Il n'existe aucune synthèse sur le *Nachleben* de Martial. Certes le sujet est immense et mériterait un livre entier, que nous tenterons peut-être d'écrire un jour. Ici nous nous limiterons à la présence de Martial dans l'Antiquité tardive, et cela sans prétendre à l'exhaustivité[1]. La recherche dans ce domaine est partiellement dépendante des outils qui peuvent exister (index, banques de données[2], etc.). Cependant il faut user de ces outils avec discernement. Ainsi les *loci communes* ne doivent être retenus que s'ils sont significatifs. Une clausule identique chez Martial et un auteur ultérieur n'aura de valeur intertextuelle que si elle est rare voire unique. Les rapprochements sont autrement sans fondement (c'est par exemple le cas, souvent, de ceux qu'indique R.E. Colton). Il convient donc d'être prudent avec les informations données par certains savants et les vérifier systématiquement[3].

Pline le Jeune, qui peut être assez sévère dans ses jugements littéraires (qu'on pense à ce qu'il dit de Silius Italicus dans ses *Lettres* III 7,5), ne pensait pas que Martial passerait à la postérité et il parle de lui avec une certaine condescendance, sans doute aussi en raison de la différence sociale qui existait entre eux. Il écrit dans la lettre où il annonce la mort du poète: *Erat homo ingeniosus, acutus, acer, et qui plurimum in scribendo et salis haberet et fellis nec candoris minus* (*Lettres* III 21,1); et plus loin: *At non erunt aeterna quae scripsit ; non erunt fortasse, ille tamen scripsit tamquam essent futura* (III 21,6). Il attribue donc à Martial de la virtuosité (*ingeniosus* n'indique pas ici le talent), un esprit perçant (*acutus*), de la vivacité (*acer*), et recommande ses épigrammes pour leur esprit fin et piquant (*sal*), leur mordant ou leur malice amère (*fel* n'est pas péjoratif comme le français «fiel») et leur franchise (*candor*).

---

[1] Alberto Canobbio nous a indiqué dans un message privé du 18.10.2012 qu'il travaillait sur ce sujet, mais à notre connaissance il n'a rien publié jusqu'ici.

[2] On citera en particulier le programme *Musisque Deoque*, dont l'initiateur a été Paolo Mastandrea.

[3] Ainsi N. Hecquet-Noti, dans un index à la fin de son édition d'Avit de Vienne (Hecquet-Noti 1999-2005, II, 247), indique deux rapprochements avec Martial: le premier (*Histoire spirituelle* 5, 282 = Martial V 69,5) est la reprise de la clausule *corrumpitur auro*; mais celle-ci se trouve aussi chez Prudence, *Contre Symmaque* II 180, et il est plus vraisemblable qu'elle vienne de là. Le second (*Histoire spirituelle* 5,695 = Martial XII 24,6), est la reprise de l'expression *niger rector*, mais elle n'est ni au même cas ni dans le même ordre chez Martial, et donc le rapprochement est infondé.

Martial de son côté constatait sa célébrité et il était sûr de la survie de son œuvre (I 1; V 10; VII 84; VIII 3; X 2). Et de fait le succès dont il a joui de son vivant n'a pas diminué après sa mort, même si les trois facettes principales de son œuvre (peinture sociale, virtuosité poétique et satirique, obscénité) ont diversement intéressé selon les périodes et les lecteurs.

L'influence de Martial a été immédiate. Son ami (cf. VII 24 et 91; XII 18) et jeune contemporain Juvénal lui emprunte souvent, ou du moins y a-t-il entre eux une communauté d'inspiration. On notera en particulier la reprise de certaines créations verbales de Martial ou de mots rares employés par lui. Martial forge par exemple le féminin *ludia* (V 24,10), qui désigne une femme de gladiateur ou une femme aimant les jeux de gladiateurs. Juvénal reprend le terme dans sa célèbre satire contre les femmes (*Satires* VI 104 et 266)[4]. Cependant, comme nous avons choisi de nous concentrer sur l'Antiquité tardive, nous n'insisterons pas sur Juvénal.

De même que pour beaucoup d'auteurs, les IIe et IIIe siècles sont pauvres en informations. On mentionnera seulement la pièce 402 de l'*Anthologie Latine*, consacrée au tombeau de Pompée, qui appartient à l'ensemble mis sous le nom de Sénèque, aujourd'hui daté du début du IIe siècle[5]: les vers 2 et 5-6 sont clairement inspirés de la fin de l'épigramme V 74, qui traite le même sujet[6].

En revanche la connaissance de Martial au IVe siècle est bien attestée.

D'abord, comme Martial était très lu, on a conservé de lui de nombreux manuscrits. Ils se répartissent en trois familles[7]. La deuxième d'entre d'elles remonte à une recension du texte des *Épigrammes* qu'entreprit en 401 Torquatus Gennadius, habituellement identifié avec le grand personnage destinataire d'un poème de Claudien (*Carmina minora* 19). Alberto Canobbio a cependant remis en question cette opinion reçue de manière convaincante. Il pense qu'un grand personnage de ce genre aurait mentionné sa situation sociale et ses titres[8]. Nous laisserons de côté l'histoire de la transmission du texte de Martial après l'Antiquité tardive, qui ne constitue pas notre sujet[9].

Nous nous concentrerons donc sur les traces de Martial chez les auteurs du IVe siècle au premier tiers du VIe siècle (ce *terminus* correspond à la date de la constitution de l'*Anthologie latine*).

---

[4] Voir Canobbio 2011, 288.

[5] Voir Canobbio 2011, 545; Breitenbach 2010, 116; Fusi 2013.

[6] Voir Dingel 2009, 131s.; Breitenbach 2010, 97.

[7] Voir Reeve 1983; Canobbio 2011, 40-45.

[8] Voir Canobbio 2011, 43s.

[9] Il n'existe presque aucune étude sur Martial entre l'Antiquité tardive et la Renaissance : voir cependant Sullivan 1991, 256-262 (il est regrettable qu'il ne fournisse pas de références pour plusieurs auteurs chez lesquels on trouverait selon lui des échos de Martial, car ses affirmations paraissent parfois discutables voire abusives); Maaz 1992; Mastandrea 1996; Byrne 2001.

L'auteur anonyme de l'*Histoire Auguste*, à l'extrême fin du IVe siècle (nous n'entrons pas dans les débats sur la datation exacte de l'œuvre), évoque deux fois Martial. D'abord la *Vie d'Aelius Verus* 5,9, nous apprend que ce fils adoptif d'Hadrien *Martialem, epigrammaticum poetam, Vergilium suum dixisse*. Ensuite la *Vie de Sévère Alexandre* 38 cite entièrement l'épigramme V 29 sur les vertus du lièvre (manger du lièvre est censé rendre beau pour sept jours, croyance qui repose sur la paronomase *lepus* / *lepos*), qu'un poète du temps avait adaptée pour la diriger contre l'empereur. L'auteur de l'*Histoire Auguste* déforme légèrement les deux premiers vers de Martial. La chose s'explique simplement par son désir de reconstituer ou compléter un texte qu'il ne se rappelait pas exactement[10].

D'autres auteurs montrent de manière marginale une connaissance de Martial. Ainsi au milieu du siècle Aviénus, dans sa *Descriptio orbis terrae* 1382, emploie l'expression *laurigeros... triumphos*, qui reprend Martial III 66,3, où elle se trouve à la même place dans le vers[11]; Claudien la reprend aussi (*Panégyrique pour le troisième consulat d'Honorius* 12), mais, quelles que soient les incertitudes sur la datation exacte d'Aviénus, il est exclu de supposer qu'il soit postérieur à Claudien. De Martial à Aviénus le contexte change complètement et la réminiscence, si elle n'est pas coïncidence, est purement phonique.

Claudien a peu de points communs avec Martial, malgré Sullivan[12]. Deux poèmes des *Carmina minora* néanmoins semblent se souvenir de lui[13]. Dans la pièce 27, sur le phénix, la *iunctura* du vers 99 *nectare dulcior aura* rappelle Martial IX 11,5 *nomen nectare dulcius* ; or au vers précédent de son poème Martial évoquait le phénix. Dans la pièce 48, consacrée à une sangle de cheval offerte à Honorius par Sérène, le second hémistiche du vers 6, *seu niue lauit Halys*, est une claire réminiscence de Martial IX 101,18, *ter niue lauit equum*, poème qui présente un certain rapport avec celui de Claudien dans la mesure où Martial y célèbre les exploits de Domitien.

À la même époque, le recueil épigrammatique des *Epigrammata Bobiensia* contient deux échos de Martial[14]: l'expression *pater optime* de 9,1 est appliquée à Saturne comme chez Martial XII 62,7, et l'expression *Apellei... opus* de 15,2 rappelle le *Apelleum... opus* de Martial VII 84,8 (dans un contexte différent). Mais surtout la pièce 41 démarque clairement Martial VI 17. Voici cette pièce 41:

> Pars te Furippum uocitat, pars uero Furippum,
> altera producens, altera corripiens.
> Elige utrum malis : aut tende aut corripe nomen;
> conueniet quauis, fur furiose, tibi.

[10] Canobbio 2011, 313-315.

[11] Voir Raschieri 2010, 58.

[12] Sullivan 1991, 258.

[13] Voir Ricci 2001, 166s. et 280s.

[14] Ils sont indiqués dans l'apparat littéraire de l'édition de Speyer 1963.

Et voici Martial VI 17:

> Cinnam, Cinname, te iubes uocari:
> Non est hoc, rogo, Cinna, barbarismus?
> Tu si Furius ante dictus esset,
> fur ista ratione dicereris.

L'épigramme des *Epigrammata Bobiensia* joue sur la longueur des voyelles : Furippus, s'il vient de *fur*, «voleur», a un *-u-* long, et s'il vient de *furiosus*, «fou, furieux», un *-u-* bref; de même *malis*, qui est certes le verbe *malo*, «préférer», avec un *-a-* long, fait penser à l'adjectif *malus*, «mauvais, méchant», ou au substantif *malum*, «mal», avec un *-a-* bref. Martial de son côté dénonçait l'imposture sociale de Cinnamus, qui, d'affranchi grec qu'il est, cherche à se faire passer pour ce qu'il n'est pas, à savoir le membre d'une grande famille romaine. C'est l'exemple Furius (avec un *-u-* long) / *fur* qui a évidemment inspiré l'épigrammatiste tardif. Furippus n'est pas un patronyme attesté, contrairement à Cinna et Cinnamus: si l'on en croit le titre du poème donné par le manuscrit (*In Philippum*), ce serait donc une déformation volontaire du nom Philippus.

Un épigrammatiste plus tardif, Ennode, s'inspire comme Claudien fort peu de Martial dans le détail. Daniele Di Rienzo note[15] la ressemblance de structure entre *Carm*. II 39,1, sur un grenier: *Horrea parua licet, sed mens est largior*, et Martial XIV 208,1, sur un copiste : *Currant uerba licet, manus est uelocior illis*. Le vers 6 de *Carm*. II 19, consacré au lion de marbre d'un baptistère qui de sa gueule fait jaillir de l'eau, *dira salutiferis corda lauantur aquis*, est modelé sur le vers 6 de Martial V 1, poème de dédicace à Domitien, *siue salutiferis candidus Anxur aquis*, tandis que le vers initial de *Carm*. II 67, où l'auteur explique qu'il écrit au moment des vendanges, *Musta cadis famuli dum condunt nostra fideles*, est forgé lui sur Martial I 18,2, *in Vaticanis condita musta cadis*[16]. Les contextes sont toujours différents et ces souvenirs sont donc purement auditifs.

Les grammairiens tardifs citent souvent Martial, comme on peut le voir par l'index au tome septième des *Grammatici latini* édités par H. Keil. L'épigramme I 65 revient à plusieurs reprises, chez Charisius (I 95,29-96,3 ; I 128,20-25), Priscien (II 261,9-14 ; II 267,16-18) et Probus (IV 20,30-21,2). Elle joue sur l'homonymie de deux mots de genre et de déclinaison différents, *ficus*, *-us* ou *-i*, féminin, «figue», et *ficus*, *-i*, masculin, «fic, verrue»; c'est ce problème qui a intéressé les grammairiens (et non pas du tout l'attaque contre le *pathicus* dont les *fici* au rectum sont attribués à son homosexualité passive), qui au reste se recopient. Par ailleurs, Luca Mondin[17] a montré que la préface en vers de l'*Ars de nomine et uerbo* du grammairien Phocas (Ve siècle ?) contient des emprunts à Martial I 2; II 1 et XIII 1.

---

[15] Di Rienzo 2005, 106s.

[16] *Ibid*., 114 et 218.

[17] Mondin 2007-2008.

Mentionnons quatre cas intéressants. Saint Jérôme attribue à Pétrone la formule «Il ne sent pas bon, celui qui sent toujours bon» (*Lettres* 130,19: *Illud Arbitri est : non bene olet, qui bene semper olet*), qui est en fait de Martial (II 12,4: *non bene olet qui bene semper olet*; voir aussi VI 55,5: *malo quam bene olere nil olere*). On pourrait supposer que Pétrone est l'auteur de la formule (dans une partie perdue de son œuvre) et que Martial la lui a empruntée, ou que Jérôme fait une confusion entre deux auteurs qui présentent des points communs. En réalité, Jérôme reprend certes la formulation de Martial, mais il s'agit là d'un proverbe[18], qu'on trouve chez Plaute (*Mostellaria* 273: *mulier recte olet ubi nihil olet*), Cicéron (*Att*. II 1,1: *ut mulieres, ideo bene olere quia nihil olebant uidebantur*), Sénèque (*Lettres à Lucilius* 108,16: *optimus odor in corpore est nullus*) et Ausone (*Épigrammes* 84,2[19]: *nec male olere mihi nec bene olere placet*). Il est possible au reste que Jérôme ait pratiqué Martial, car le conseil *Non ambulet iuxta te calamistratus procurator... non iuuenis uolsus et nitidus* qu'il donne à la jeune veuve Salvina (*Lettres* 79,9) reprend clairement la situation montrée dans l'épigramme V 61.

Martianus Capella, au Ve siècle, cite (*Noces de Philologie et de Mercure* VIII 809), sans nommer Martial, le vers initial de l'épigramme II 41 (*Ride si sapis, o puella, ride*), où Martial prétend citer Ovide (*Paelignus, puto, dixerat poeta*, II 41,2). Or ce vers ne figure nulle part dans ce que nous avons conservé d'Ovide. Comme il s'agit d'un hendécasyllabe et que nous n'avons aucune attestation d'une œuvre d'Ovide écrite en ce mètre, les éditeurs et les spécialistes de Martial pensent généralement que Martial résume ou paraphrase un ou deux vers d'Ovide, sans doute tirés de l'*Art d'aimer*[20]. Cependant il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'Ovide, qui avait une exceptionnelle facilité à écrire des vers (*Tristes* IV 4,24-26 et 39-40), ait composé des poèmes en hendécasyllabes, un mètre tout à fait fréquent. Aucun commentateur de Martial ne mentionne le passage de Martianus Capella. Or celui-ci implique soit que Martianus Capella connaissait l'épigramme de Martial, soit que le vers se trouvait bien chez Ovide. S'il n'y a pas d'autre trace chez Martianus Capella d'une connaissance de Martial, on ne lui voit non plus aucune familiarité avec Ovide, et il est donc difficile de trancher entre les deux solutions. Nous inclinerions à penser que Martial est ici la source de Martianus.

Une inscription africaine chrétienne de Numidie, du IVe siècle, sur le linteau d'un mausolée, publiée par Marrou[21], porte la formule *Tu qui ducis uultus et non legis ista libenter / omnibus inuideas, liuide, nemo tibi*, ce qui, si l'on enlève le pronom personnel *tu* initial, reprend exactement l'épigramme I 40 de Martial. Or ce n'est pas la seule fois où l'on trouve ces vers reproduits sur un monument pour leur valeur apotropaïque, ils

[18] Voir Williams 2004, 65.

[19] Toutes nos références à Ausone renvoient à la numérotation de l'édition de Green 1991.

[20] Williams 2004, 150s.

[21] Voir Marrou 1968, 348-350; Howell 1980, 191.

figurent aussi sur une mosaïque trouvée dans le département des Basses-Alpes. On peut supposer, même si nous n'en avons pas de preuve, qu'ils avaient acquis un caractère formulaire.

L'évêque Avit de Vienne, au chant IV de son épopée biblique *L'Histoire spirituelle*, publiée en 507, imite un vers de Martial particulièrement obscène[22]. Son *Inter se tumidos gaudet committere fluctus* (IV 499) a incontestablement pour source le *Inter se geminos audet committere cunnos* de Martial (I 90,7). Il faut supposer qu'Avit avait lu Martial dans sa jeunesse et qu'il gardait en tête la structure de certains de ses vers.

Cependant trois auteurs et textes des IVe-VIe siècles montrent une connaissance plus approfondie de Martial et nous retiendront davantage. Ce sont Ausone, Sidoine Apollinaire et l'*Anthologie latine*. Nous laisserons Sidoine Apollinaire de côté, car nous avons traité de lui dans notre communication *Sidoine Apollinaire lecteur de Martial* au colloque de Clermont-Ferrand «Présence de Sidoine Apollinaire» en 2010, et n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit[23].

Ausone a une bonne connaissance de Martial et l'imite souvent de manière manifeste[24]. Dans le *Centon nuptial*, il déclare vers la fin, en citant explicitement (*ut Martialis dicit*) Martial I 4,8, que si sa page est libertine, sa vie est honnête (*Lasciua est nobis pagina, uita proba*). C'est un lieu commun (repris par Martial sous une autre forme en XI 15,13), et exprimé par Catulle (*Poèmes* 16,5-6), Ovide (*Tristes* II 353-354 ; III 2,6), Pline le Jeune (*Lettres* IV 14) et Apulée (*Apologie* 11) notamment, mais Ausone choisit de le dire avec les mots de Martial.

Dans la *Moselle* le poète, apostrophant le fleuve auquel il attribue toutes les qualités réunies des diverses sortes d'eaux (fontaines, rivières, lacs, mers, etc.), s'écrie (31): *Omnia solus habes*, début de vers qui reprend celui de Martial III 26,5, où le poète se moquait de Candidus, qui possède beaucoup de choses en propre, mais partage sa femme avec tout le monde. C'est un bon exemple de reprise avec changement complet de contexte.

Dans les *Parentalia* 3,11 et les *Professores* 17,7, Ausone qualifie Toulouse de «ville de Pallas», *Palladiae… Tolosae*, comme faisait Martial en IX 99,3, et en plaçant de même *Tolosae* en fin de vers. L'expression se trouve aussi chez Sidoine Apollinaire (*Poèmes* VII

[22] La chose est signalée par Karl Weyman, voir Bernt 1968, 97 note 27.

[23] Si ce n'est un rapprochement thématique noté par Mondin 2008, 478s.: pour la clôture de son recueil de *nugae*, le poème 24, Sidoine prend pour modèle l'épigramme finale du livre X de Martial, X 74, un congé au livre. Mais les 19 vers phaléciens par lesquels Martial résumait le voyage de son livre de Rome à Tarragone puis de là à Bilbilis, où il trouvera les vieux amis du poète, se dilatent dans le *Propempticon ad libellum* de Sidoine en un véritable *itinerarium* lui permettant de mentionner tous les destinataires qu'il veut honorer de l'hommage de son livre.

[24] Il n'existe aucune étude sur le sujet. Green 1977 est peu utile; il se contente de dire p. 447 que les poètes classiques, dont Martial, étaient connus d'Ausone par des florilèges, ce qui est d'ailleurs douteux.

436: *Palladiam… Tolosam*), toujours avec le nom de la ville en fin de vers. On ne sait ce qui justifiait à l'époque de Martial cette réputation de Toulouse. On comprend en revanche que des auteurs gallo-romains aient été flattés de voir que Toulouse passait depuis longtemps pour avoir cultivé les arts chers à Minerve.

Dans l'*Ephemeris* 3,72-73, Ausone demande à Dieu de n'avoir ni à désirer la mort ni à la craindre, ce qui recoupe la thématique de la fin de la pièce X 47 de Martial sur la vie idéale (mais le vers 72 est calqué sur Tibulle I 1,59). Et Ausone reprend la clausule rare *nec optes* de Martial (X 47,13) en la mettant à la troisième personne (3,73)[25].

Dans le *Genethliacos*, Ausone s'adresse à son petit-fils à l'occasion de son anniversaire, aux ides de septembre, et lui dit (24-27):

> Mercurius Maias, superorum adiunctus honori ;
> Octobres olim genitus Maro dedicat Idus ;
> Idus saepe colas bis senis mensibus omnes,
> Ausonii quicumque mei celebraueris Idus.

Ce qui veut dire:

«Mercure, admis aux honneurs célestes, [revendique] les ides de mai; Virgile consacre les ides d'octobre qui l'ont vu naître jadis. Fête longtemps toutes les ides des douze mois de l'année, toi qui célèbres les ides de mon cher Ausone».

Or le passage est manifestement inspiré de Martial XII 67, où le poète s'adressait vraisemblablement à Silius Italicus[26]:

> Maiae Mercurium creastis Idus.
> Augustis redit Idibus Diana.
> Octobres Maro consecrauit Idus.
> Idus saepe colas et has et illas,
> qui magni celebras Maronis Idus.

Ce qui veut dire:

«Vous avez, ides de mai, mis au monde Mercure; aux ides d'août revient la fête de Diane; Virgile a rendu saintes les ides d'octobre. Puisses-tu honorer souvent ces ides et les précédentes, toi qui célèbres les ides du grand Virgile !». La réminiscence, si on la prend au pied de la lettre, aboutit curieusement à identifier le petit-fils d'Ausone avec Virgile, ce qui peut s'expliquer par l'affection qu'Ausone porte à l'un et à l'autre.

Dans la première des *Epistulae*, par laquelle Ausone accompagne des grives et des canards qu'il offre à Hespérius, le vers initial, *Qualis Picenae populator turdus oliuae*,

[25] Voir Colton 1971, 29.

[26] Voir Green 1991, 298.

rappelle celui qui ouvrait l'épigramme IX 54 de Martial, *Si mihi Picena turdus palleret oliua*. Mais Ausone inverse humoristiquement le propos de Martial: en effet celui-ci déclarait ne pouvoir envoyer à son destinataire, un parent, ni grive ni gibier ni poisson, car son domaine ne lui en fournit pas.

La huitième épître des *Epistulae*, invitation à un ami, dresse un catalogue des différents moyens de transport possibles pour gagner la maison d'Ausone, puis des ressources en livres et en types de vers que l'ami y trouvera. Le vers 29[27] évoque en grec (car l'épître mêle grec et latin) Σωταδικόν... κίναιδον, «le Sotadique inverti», tournure qui est modelée d'après Martial II 86,2: *Sotaden cinaedum*, «Sotadès l'inverti». Sotadès de Maronée est un poète alexandrin dont on sait peu de chose; vraisemblablement n'était-il pas *cinaedus* lui-même, mais soit il écrivait des épigrammes contre les *cinaedi*, soit plutôt il composait des vers qui pouvaient se lire à l'envers de même que les *cinaedi* inversent les rapports sexuels jugés normaux. La reprise de Martial est humoristique; en effet dans ce poème II 86, Martial récuse les recherches formelles gratuites auxquelles précisément Ausone se livre dans la lettre.

Au début de la pièce 2 de la *Bissula*, Ausone invite le lecteur à déposer sa sévérité (*supercilium*) avant de parcourir les vers légers qui vont suivre. Or ce début rappelle celui de Martial I 4 et de *Priapées* 1, où l'on trouve dans les deux cas la même expression *pone supercilium*[28]. Ausone avait clairement ces deux textes à l'esprit en écrivant. Un peu plus loin, il se déclare dans le recueil adepte de Thymélé (*nos Thymelen sequimur*, 2,4). Or Martial mentionne lui aussi cette danseuse en I 4,5. Assurément Ausone connaissait bien cette épigramme, qui se termine par le vers *lasciua est nobis pagina, uita proba*, qu'il cite dans le *Cento nuptialis*, on l'a vu plus haut[29].

Dans les *Caesares*, voici la pièce en deux distiques consacrée à Domitien:

> Hactenus edideras dominos, gens Flauia, iustos.
> Cur duo quae dederant, tertius eripuit ?
> Vix tanti est habuisse illos, quia dona bonorum
> Sunt breuia ; aeternum, quae nocuere, dolent.

Ce poème présente de nettes ressemblances avec une épigramme ajoutée par Pieter Schryver à la fin du *Liber spectaculorum* dans son édition de 1618 et reprise ensuite dans certaines éditions sous le numéro 33, et qui est attribuée à Martial par le scoliaste de Juvénal IV 38[30]:

---

[27] Dans l'édition de Mondin 1995, c'est l'*epistula* 13, vers 31; voir le commentaire p. 184s.

[28] Mattiacci 2012, 505.

[29] En revanche les rapprochements avec Martial indiqués par Szelest 1988 ne vont pas au-delà de la ressemblance thématique.

[30] Voir Green 1991, 566.

> Flauia gens, quantum tibi tertius abstulit heres!
> paene fuit tanti, non habuisse duos.

Cette épigramme, qui critique violemment Domitien, est considérée comme inauthentique par la plupart des savants modernes[31]. L'imitation qu'en fait Ausone tendrait pourtant à prouver l'inverse. Il pourrait alors s'agir d'une épigramme postérieure à l'assassinat de Domitien et que Martial aurait ajoutée ensuite pour se faire bien voir des nouveaux maîtres (comme X 72 par exemple), mais qui n'a pas été retenue pour la publication dans les douze livres.

On s'attend bien sûr à encore plus de matière dans les épigrammes du Bordelais. Curieusement, les savants qui se sont occupés des sources des épigrammes se sont intéressés exclusivement aux sources grecques[32]. On trouvera néanmoins de bonnes remarques sur Ausone et Martial dans l'édition de Nigel M. Kay[33].

L'épigramme 1 d'Ausone[34], intitulée *Commendatio codicis* dans le manuscrit B, introduisait vraisemblablement un recueil d'épigrammes correspondant au moins en partie au corpus qui nous est parvenu. Cette épigramme à valeur de préface est programmatique et apologétique ; elle insiste sur l'exigence de *uarietas*, notamment le mélange de sérieux et de plaisant, et sur la défense des vers lascifs. La dette à l'égard de Martial est claire, aussi bien dans la thématique que dans la formulation. Les vers 2-3: *Habet tempus pagina quaeque suum. / Est quod mane legas, est et quod uespere*, démarquent Martial XI 17: *Non omnis nostri nocturna est pagina libri: / inuenies et quod mane, Sabine legas*. Et l'expression *regula morum* du vers 7 (qu'Ausone emploie aussi dans les *Epistulae* 9,46) est empruntée à Martial XI 2,3 (où le contexte est cependant différent).

Dans l'épigramme 14, le narrateur rappelle à une certaine Galla qu'elle ne l'a pas écouté quand il lui conseillait de profiter de sa jeunesse; maintenant elle est vieille et elle regrette. Cependant, au lieu de conclure en déclarant que personne ne veut plus d'elle, comme on l'attendrait, il l'invite au contraire à lui accorder, sinon ce qu'il veut, du moins ce qu'il a voulu: *da fruar, etsi non quod uolo, quod uolui* (14,8). Il y a là une reprise sur un mode tendre de l'épigramme VI 40, où Martial disait qu'aucune femme ne pouvait jadis être préférée à Lycoris, mais qu'aucune aujourd'hui ne peut l'emporter sur Glycère, et concluait par: *hanc uolo, te uolui* (VI 40,4).

Dans l'épigramme 19 la femme d'Ausone, lisant dans les vers de son mari les noms de

---

[31] Voir Coleman 2006, XX-XXI.

[32] Voir Goldlust 2010, 130 note 10 et 135 note 37.

[33] Kay 2001, 13 et 19s., et dans le détail du commentaire. En revanche il n'y a rien dans Canali 2007.

[34] Elle a été très bien analysée par Mattiacci 2012, article dont nous nous inspirons ici. En revanche l'analyse proposée par la même savante des *Praef.* 4 et 5 d'Ausone dans Mattiacci 2013 ne nous a pas paru révéler de dette à l'égard de Martial.

Laïs et de Glycère, ne s'inquiète nullement, considérant ces amours comme fictives et le tout comme jeu de poète (19,3: *ludere me dixit falsoque in amore iocari*). Laïs et Glycère, malgré l'intimité érotique que promettait leur nom (19,1: *lasciua nomina famae*), se révèlent moins réelles que l'épouse, dont l'amour et la confiance sont véritables. Ausone loue sa femme et la confiance réciproque qu'ils se portent, sa *fides* à elle faisant écho à sa *probitas* à lui (19,4: *Tanta illi nostra est de probitate fides*). Dans ce poème, il reprend l'opposition classique entre les écrits licencieux du poète et sa vie honnête, mais il la rend vivante par une scène conjugale, et par une confrontation entre les amours feintes avec les courtisanes et l'intimité réelle avec l'épouse. La présence au début du poème de l'adjectif *lasciuus* et à la fin du substantif *probitas* montre une fois de plus qu'il connaissait le vers de Martial *lasciua est nobis pagina, uita proba*. L'épigramme est originale par son thème, la célébration de l'amour conjugal préféré à la fréquentation des courtisanes.

Les épigrammes 39 et 40, sur la maîtresse idéale, se ressentent de l'influence de Martial I 57, qui traite le même sujet. On rapprochera notamment 40,2: *nec satiare animum nec cruciare uolo*, de Martial I 57,4: *nec uolo quod cruciat nec uolo quod satiat*.

L'épigramme 100, dirigée contre un personnage qui polit son aine au *dropax*, une pâte épilatoire, rappelle Martial III 74, où Gargilianus se polissait le crâne avec le même produit. Dans les deux cas on trouve l'expression *leuas... dropace* (100,1 et Martial III 74,1). Le mot *dropax* a été introduit en latin par Martial (il l'emploie aussi en X 65,8)[35] et ne se trouve autrement que chez les médecins. Sa reprise par Ausone a donc un sens[36]. Dans cette épigramme, Ausone déclare bien comprendre pourquoi le personnage visé (qui reste anonyme) se polit la verge, mais feint de ne pas comprendre pourquoi il se polit les fesses. C'est exactement le sujet de l'épigramme II 62 de Martial, qui se clôt sur une interrogation oratoire. Le lecteur de l'un et l'autre poèmes sait, lui, la réponse : on ne se s'épile les fesses que si on est un homosexuel passif. Enfin la métaphore topographique de Clazomènes, comme aussi celle des Symplégades[37] pour désigner les fesses enserrant l'anus (100,4: Κλαζομενάς, graphié en grec; 115,9: *luteae Symplegadis antrum*, cette fois en graphie latine), vient de Martial XI 99,5: *sic constringuntur gemina* (ou: *magni*) *Symplegade culi*.

[35] Voir Colton 1977, 9; Rochette 2007, 183.

[36] En revanche, la reprise par Ausone des mots *sindon* (« vêtement de mousseline ») et *ueredus* (« cheval de chasse ou de voyage »), également introduits en latin par Martial, n'est pas significative, quoi qu'en disent les deux savants mentionnés ci-dessus, dans la mesure où ces mots sont attestés ailleurs dans l'Antiquité tardive et qu'Ausone les emploie sans que rien dans le contexte ne rappelle Martial.

[37] Les Symplégades sont deux énormes rochers mobiles, au niveau du Bosphore, qui s'entrechoquaient constamment, interdisant ainsi la navigation. Clazomènes est une île d'Ionie, dans le golfe de Smyrne, consistant en deux collines séparées par une étroite bande de terre, voir Kay 2001, 262.

L'épigramme 102, où le narrateur, aimant une femme qui le hait et se trouvant lui-même aimé d'une femme qu'il déteste, a fait appel à Vénus pour régler sa situation, se clôt sur un conseil donné par la déesse (102,6): *Hoc tibi tu praesta, Marce: ut ameris, ama*. Or ceci rappelle le vers final de l'épigramme VI 11: à Marcus, qui se plaint de la disparition de l'amitié véritable, mais traite son prétendu ami Martial en client et ne lui manifeste pas la moindre générosité, le poète déclare pour finir (VI 11,10): *Hoc non fit uerbis, Marce: ut ameris, ama*. L'idée n'est pas originale. On la trouve chez Ovide (*Art d'aimer* II 107: *ut ameris, amabilis esto*), et Sénèque (*Lettres à Lucilius* 9,6: *si uis amari, ama*), et elle réapparaît plus tard de manière un peu différente dans un poème de l'*Anthologie latine* d'époque vandale (*AL* 78,1 et 2: *Mens, ubi amaris, ama*)[38] et dans un autre non datable (*AL* 24,6: *semper amat, qui semper amatur*). Mais Ausone reprend exactement la formulation de Martial, jusqu'au prénom Marcus, ce qui impose de considérer que le «je» qui parle n'est pas identifiable à Ausone, de son nom complet Decimus Magnus Ausonius.

L'épigramme 115, la plus longue d'Ausone, dirigée contre l'ignoble galeux Polygiton qui aux bains se gratte frénétiquement, contient plusieurs réminiscences de Martial[39]: l'expression *obscenae... pruriginis* (115,4) se lisait chez le poète espagnol en IV 48,3, et l'utilisation métaphorique des Symplégades vient aussi de lui (voir ci-dessus).

Il est possible enfin qu'Ausone ait emprunté à Martial le nom de médecin Alco (77 et 78; Martial VI 70,6 et XI 84,5) et celui de Zoilus pour un homosexuel (101; Martial *passim*).

Ausone connaît bien Martial et lui fait de nombreux emprunts. Souvent il y a une ressemblance de situation entre le poème source et celui d'Ausone. Mais parfois il n'y a aucun rapport de contexte et l'emprunt semble inapproprié, notamment quand il est utilisé à l'encontre de ce que disait le modèle. Dans ce cas c'est qu'Ausone était intéressé seulement par la formulation. Il lui arrive aussi de multiplier dans un même poème les emprunts, en construisant un nouveau texte à partir de plusieurs sources différentes, en une esthétique de la mosaïque, de l'*opus sectile* voire du centon.

On fera une petite parenthèse avec Paulin de Nole, élève et ami d'Ausone, qui montre dans ses *Carmina* une certaine connaissance de Martial[40]. La clausule *tanto pro munere grates* de 6,81 est prise à Martial XII 9,3. La clausule *silentia linguae* de 11,1, au lieu de venir de Virgile, *Énéide* XI 241 *silentia linguis*, pourrait être une reprise de Martial V 69,7 (ou du poète Sextilius Ena cité par Sénèque le Père, *Suasoires* 6,27), où elle figure à l'identique. La clausule *Memphitica tellus* de 27,39 reprend Martial XIV 38,1. Ce sont

[38] Toutes nos références à l'*Anthologie latine* renvoient à la seconde édition de Riese, Riese 1894-1906. Sur le poème 78, voir Zurli 2008, 194.

[39] Voir Mattiacci 2011.

[40] Nous nous aidons des indications données dans Ruggiero 1996, II, 477, et dans Filosini 2008, 195.

toujours des réminiscences phoniques sans relation de contexte. Une seconde parenthèse concernera Paulin de Pella, petit-fils d'Ausone, qui dans son *Oratio* 16, reprend peut-être avec l'expression *uerna satur* Martial II 90,9 (mais la place dans le vers n'est pas la même).

Passons à l'*Anthologie latine*. On sait que ce titre moderne recouvre deux réalités différentes. Au sens restreint, il s'agit d'une collection d'un peu moins de quatre cents poèmes, dont on considère généralement qu'elle a été constituée en Afrique au début des années 530, qui regroupe des poèmes d'époque vandale et d'autres poèmes antérieurs. Cette anthologie est transmise principalement par le *codex Salmasianus* et on parle parfois d'*Anthologie salmasienne*. C'est cet ensemble, correspondant aux pièces 7-389 de l'édition de Riese, qui nous intéresse. L'*Anthologie latine*, dans son acception la plus large, forme une masse deux fois plus importante, qui englobe la collection précédente, mais aussi d'autres poèmes d'époques et d'origines variées : elle occupe les deux volumes de l'édition de Riese. Dans la collection au sens restreint, qui seule nous retiendra, il y a donc des poèmes qui vont de la fin de l'époque républicaine jusqu'au moment de la composition du recueil. Nous ne parlerons ici que de ceux qui sont d'époque vandale. Parmi ceux-ci, trois ensembles revêtent pour nous une importance particulière: la série 90-197, qui est d'un même auteur, anonyme; 286, les cent énigmes de Symphosius; les poèmes 287-375, le recueil de Luxorius. Il s'agit dans les trois cas d'épigrammes.

Commençons par l'auteur anonyme de la série 90-197. Il y a chez lui trois traces de Martial qui sont de nature distincte. À la fin du poème 127, l'auteur, alléguant *iucundi uerba poetae* sans plus de précision, cite le dernier vers de l'épigramme III 24 de Martial: *Dum iugulas hircum, factus es ipse caper*. Cette épigramme raconte un sacrifice où un haruspice fait châtrer un bouc avant de l'immoler et se trouve ensuite, malgré lui, victime de la même mutilation. Martial était-il suffisamment connu pour que tous lui attribuent le vers sans hésiter, ou au contraire ne savait-on plus de qui était ce vers devenu apparemment proverbial pour signifier l'arroseur arrosé? Il est difficile de trancher. Le deuxième cas est différent. En 148,5, on lit dans le manuscrit A, le *Salmasianus*: *nam qua longa solet quadrupia carpere sessor*; l'incompréhensible *quadrupia* a été corrigé par Riese en *quadruuia*, tandis que Shackleton Bailey propose *dispendia*. Ce dernier a sans doute raison: *dispendia* a le sens de «détours (des chemins)», comme chez Martial, IX 99,5: *tu qui longa potes dispendia ferre uiarum*, vers dont l'auteur anonyme semble se souvenir ici. Le rapprochement avec Martial est d'autant plus justifié que (le savant américain ne l'avait apparemment pas remarqué), la clausule du vers précédent, *prodigiosa Venus*, est empruntée à Martial I 90,8. Enfin le poème 169, qui fait partie d'une série de trois pièces consacrée à un fruit qui doit être le cédrat (*citrus*), offre des similitudes avec l'épigramme des *Xenia* intitulée *Mala citrea* (XIII 37), où il s'agit aussi du cédrat. Le distique de Martial assimile les cédrats aux fruits du jardin d'Alcinoos ou aux pommes des Hespérides gardées par le dragon ; le poème de l'anonyme compare le cédrat aux pommes qui

permirent à Hippoménès de vaincre Atalante et aux fruits du Jardin des Hespérides.

Chez Symphosius, il n'y a pas à proprement parler d'écho de Martial. Cependant les premières énigmes de Symphosius portent sur des instruments d'écriture (*Graphium*, *Harundo*, énigmes 1 et 2), et l'on doit sans doute voir là un hommage à Martial car les premiers *Apophoreta* font de même. On relève aussi, de Martial à Symphosius, des sujets identiques, mais la chose s'explique par la proximité générique entre l'énigme et les étiquettes pour cadeaux.

Si Martial est clairement le modèle de Luxorius, les reprises thématiques directes de Martial sont cependant chez lui assez peu fréquentes. On peut citer le poème 359 sur la petite chienne du narrateur, qui rappelle l'épigramme célèbre de Martial sur la chienne Issa (I 109); mais Luxorius dans la pointe s'écarte nettement de son modèle: il finit en effet en opposant la fragilité apparente de la petite chienne et la férocité de ses aboiements. Ou le poème 301, sur une vieille qui veut se marier, qui reprend l'humour généalogique de Martial X 67; cependant chez Luxorius la vieille est encore vierge, ce qui n'est pas le cas de la Plutia de Martial, qui, enterrée avec son amant, continue à éprouver au tombeau les démangeaisons de l'amour. On peut citer aussi le poème 297: Martial (I 106) invitait le personnage, puisque sa maîtresse lui refusait les plaisirs du lit (*nequitias fututionis*), à boire pour dormir. Chez Luxorius, il s'agit d'un baiseur obstiné (*saepius futuis nimisque semper*) qui ne cesse de copuler que quand il est ivre: bois sans cesse, lui suggère le poète, ou prends du poison pour ne plus jamais baiser. Enfin le poème 368, sur une relation sexuelle dans la mer avec une certaine Marina, se souvient des deux derniers vers de l'épigramme de Martial sur la grosse Lydia (XI 21,11-12): *Hanc in piscina dicor futuisse marina: / nescio; piscinam me futuisse puto*; Luxorius n'avait qu'un souvenir vague du passage et il l'a déformé, faisant de l'adjectif *marina* un nom de personne.

Ces reprises instaurent une sorte de dialogue ou de jeu entre Luxorius et son modèle. Mais souvent Martial ne sert que de point de départ, et la pointe notamment va dans une direction différente.

Luxorius suit aussi le poète de Bilbilis en multipliant les pièces programmatiques (287-290)[41] dans une succession qui rappelle le début de son livre III (en outre le dédicataire de Luxorius se nomme Faustus, de même que en III 2, le petit livre de Martial choisissait pour protecteur Faustinus; et le poème 289 présente quelques ressemblances avec l'épigramme I 3)[42]; et il ouvre son recueil, comme Martial son premier livre (et comme Catulle avant lui), par une pièce en hendécasyllabes phaléciens (287).

Arrêtons-nous encore sur le poème 291 de Luxorius (*Trochaicum de piscibus qui ab hominibus cibos capiebant*), auquel on serait enclin à donner un sens politique. Il décrit des poissons d'un domaine royal (*Verna clausas inter undas et lacunas regias / … piscis*,

[41] Voir Wolff 2013.

[42] Bertini 2005-2006, 225s.

291,1-2) qui viennent prendre leur nourriture dans la main de l'homme. Or le poème est la reprise de Martial IV 30, où il est question des poissons sacrés de Domitien dans le lac de Baïes (sans doute le lac Lucrin), qui connaissent leur impérial maître et répondent à l'appel de leur nom. Comme Martial écrivait à la gloire de Domitien, on est tenté de donner au poème de Luxorius une interprétation favorable au roi qui y est évoqué, et qui est vraisemblablement Hildéric (423-430). Il y aurait là un éloge du pouvoir vandale et un encouragement à la soumission devant un roi pacificateur qui protège des tempêtes. Cependant la pointe de Luxorius est ambiguë, et on peut se demander s'il ne faut pas voir là à l'inverse une invitation à ne pas faire comme les poissons qui se croient libres, alors que leur mer n'est qu'un bassin. Bref, on hésite à comprendre le poème comme un éloge d'Hildéric, ou au contraire comme une dénonciation de l'asservissement de la population de l'Afrique. Et l'intertextualité n'apporte pas la réponse : Luxorius laisse volontairement planer l'incertitude.

Même si la chose n'est pas toujours aussitôt visible, Martial est donc le modèle principal de l'auteur anonyme de 90-197 et de Luxorius : pour l'organisation des recueils, la tonalité et les thèmes, le travail de la pointe, les pièces programmatiques. On retrouve chez eux le personnel récurrent de l'épigramme satirique: professionnels incapables, êtres difformes, vieux et vieilles qui refusent leur âge, pervers sexuels, etc. Cependant les reprises thématiques directes de Martial sont assez peu fréquentes et les parallèles textuels immédiats relativement rares: Martial est davantage un modèle qui permet de montrer une ambition ou d'énoncer un art poétique qu'une source pour le détail.

En dehors des trois ensembles que sont les recueils de l'anonyme, de Symphosius et de Luxorius, il y a d'autres poèmes de l'*Anthologie latine* qui sont d'époque vandale. La série 210-214, due à un certain Felix, célèbre des thermes construits ou restaurés par le roi Thrasamond. Or des rapports intertextuels lient ce corpus à la pièce 2 du *De spectaculis* de Martial, où il est question de l'amphithéâtre flavien, des thermes et du portique de Claude érigés sur l'emplacement de la *domus aurea* de Néron. Ainsi l'entame de 210, *Hic ubi conspicuis*, reprend le début du vers 5 de la pièce 2 de Martial, *hic ubi conspicui*. Ceci instaure une analogie entre Thrasamond et les Flaviens et inscrit celui-ci dans la tradition de l'évergétisme des empereurs romains[43].

Signalons au passage qu'un peu plus tôt en Afrique vandale, chez Dracontius, on ne relève qu'un écho de Martial, *De laudibus dei* I 279, où la clausule *damma molossos* est empruntée à Martial, *Spect*. 30,1 dans un contexte analogue de chasse. Les genres littéraires que pratiquent Dracontius ne se prêtaient assurément guère à l'utilisation de Martial.

La collection qui constitue l'*Anthologie latine* dans son sens restreint, si elle se concentre sur la production littéraire de l'Afrique sous les Vandales ou à des époques peu antérieures, contient aussi des poèmes d'auteurs du Haut-Empire. On y trouve ainsi trois

[43] Voir Galli Milić 2013, 110s., avec renvoi à Busch 1999, 254-265.

pièces mises sous le nom de Martial, numérotées 26, 275, 276[44]. L'épigramme 275 est Martial I 57; l'épigramme 276 ne figure pas dans l'œuvre conservée du poète, mais pourrait être de lui. En revanche la pièce 26 est plus tardive. Elle est parfois attribuée à Aviénus[45]. Quoi qu'il en soit, le phénomène est en lui-même une preuve du succès de Martial.

Nous avions fixé la limite chronologique de notre recherche au premier tiers du VIe siècle. Et du reste les traces de Martial dans les textes ultérieurs avant la renaissance carolingienne sont rares. Il n'est pas sûr du tout, malgré Sullivan[46], que Venance Fortunat (seconde moitié du VIe siècle) connaisse Martial. En effet, des deux rapprochements indiqués dans l'index de M. Manitius à la fin de l'édition de Venance Fortunat dans la collection des *MGH*[47], un seul est pertinent: l'hémistiche *fugitiuaque gaudia mundi* de *Poèmes* IV 10,1 rappelle *fugitiuaque gaudia carpe* de Martial VII 47,11; cependant comme l'expression *fugitiua gaudia* est attestée en prose (assez rarement certes: le *ThLL* VI[1] 1495,64, ne cite que deux exemples, à la fin du Ve siècle chez Julien Pomère), le rapprochement n'est pas nécessairement probant. En revanche Isidore de Séville au premier tiers du VIIe siècle cite plusieurs fois Martial dans ses *Étymologies*, essentiellement des pièces des livres XIII et XIV, qui servent à l'auteur dans son recensement de la réalité, mais aussi IV 8,6 et XII 98,1-2[48]. Parfois Isidore mentionne nommément sa source (XII 1,22; XIII 21,34; XX 1,16; XX 2,13, etc.), plus souvent la citation est introduite par une formule vague comme *id uetus distichon illud* (XII 7,49), *illud ueterum distichon* (XX 4,13), *uersiculo ueteri illo* (XII 7,73), ou simplement *illud* (XII 7,24; XX 14,4), ou encore *quidam (ait)* (XII 7,46 et 48; XVI 2,8; XVII 7,5; XX 10,3). Cette différence de traitement n'a pas de signification particulière. La citation sans indication d'auteur n'implique pas une connaissance indirecte. On voit dans un même livre Martial cité d'abord nommément puis anonymement (ainsi dans les livres XII et XX). D'autre part des citations d'auteurs aussi connus que Virgile peuvent être introduites sans son nom (ainsi XX 1,3). Si la présence de Martial est importante dans les *Étymologies*, elle l'est aussi dans les *Versus in bibliotheca*[49]. Il est possible

[44] Voir Mondin - Cristante 2010, 319.

[45] Soubiran 1981, 37, est hostile à cette attribution. Mastandrea 1997a, n'y est pas défavorable. Nous n'avons pu lire Mastandrea 1997b.

[46] Sullivan 1991, 260.

[47] Krusch 1885, 132-137, «Index poetarum priorum loci expressi a Fortunato».

[48] Voir Valastro Canale 2004, II, 780s.; Guillaumin 2000, XV, où l'éditeur montre que le livre XIV de Martial sous-tend notamment l'organisation du chap. 4 du livre XX d'Isidore. Dans ce chapitre, Martial n'est cité explicitement qu'une fois, mais Isidore utilise les informations que le poète fournit dans les *Apophoreta* pour organiser son propre développement.

[49] Malheureusement les nombreux rapprochements donnés dans Sánchez Martín 2000, 38-52 et 256-258, sont souvent sans fondement. Mais il suffira de citer *Versus* XV 2: *Veridico Latium quae regit ore forum*, et Martial X 37,2: *Veridico Latium qui regis ore forum*, pour faire comprendre que certains parallèles sont incontestables.

qu'une sorte de patriotisme espagnol ait joué dans cet intérêt de l'évêque d'Hispalis pour l'épigrammatiste de Bilbilis.

Au terme de cette étude, il apparaît établi que Martial a été abondamment pratiqué dans l'Antiquité tardive. On aurait tort cependant de voir là un effet de quelque réaction païenne, c'est un choix esthétique. Y a-t-il des épigrammes qui sont privilégiées ? Il est difficile de regrouper sous des catégories les épigrammes imitées, tant elles sont nombreuses et variées. On sait qu'il existait dans l'Antiquité tardive des florilèges ou anthologies de Martial (certains manuscrits en dérivent), mais les informations manquent pour établir un rapport entre ces recueils et les multiples imitations ou réminiscences de Martial chez les poètes ultérieurs.

Les auteurs qui s'inspirent de lui sont majoritairement des épigrammatistes : Ausone, l'auteur de la pièce 41 des *Epigrammata Bobiensia*, l'auteur anonyme de l'*Anthologie latine* 90-197 et Luxorius; à cette liste il faut ajouter Sidoine Apollinaire, qui qualifiait ses *carmina minora* d'*epigrammata* (*Lettres* II 8,2). La chose n'a rien d'étonnant: les catégories génériques demeurent prégnantes dans l'Antiquité tardive, malgré une certaine osmose entre les genres littéraires (le fameux « mélange des genres ») et une tendance à élargir la définition de certains genres (c'est le cas, notamment, de l'épigramme). Cependant tous les auteurs d'épigrammes n'imitent pas Martial et certains l'imitent fort peu : ainsi Claudien et Ennode. Il est par ailleurs intéressant de constater la forte présence de Martial dans toute l'oeuvre d'Ausone et de Sidoine Apollinaire; il s'agit là clairement d'un choix esthétique. Mais on notera que ces deux auteurs pratiquent l'éclectisme; ils se nourrissent à des sources très diverses (Virgile et Martial, par exemple) et n'hésitent pas à les mêler parfois dans un même poème, créant ainsi une œuvre personnelle à partir de langages différents. Enfin, d'un point de vue géographique, on voit que Martial est, dans l'Antiquité tardive, bien connu surtout en Gaule (Ausone, Paulin de Nole, Sidoine Apollinaire), et à un moindre degré en Afrique (*Anthologie latine*).

RÉFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Bernt 1968
G.Bernt, *Das lateinische Epigramm im Übergang, von der Spätantike zum frühen Mittelalter*, München 1968.
Bertini 2005-2006
F.Bertini, *Riuso e adattamento di testi classici negli epigrammi di Lussorio*, «Incontri triestini di filologia classica» V (2005-2006), 225-233.
Breitenbach 2010
A.Breitenbach, *Die Pseudo-Seneca-Epigramme der Anthologia Vossiana. Ein Gedichtbuch aus der mittleren Kaiserzeit*, Hildesheim 2010.
Busch 1999
S.Busch, *Versus balnearum : die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Stuttgart 1999.
Byrne 2001
S.N.Byrne, *Martial and three imitators : Luxorius, Godfrey of Winchester, and Henry of Huntingdon*, «Classical Bulletin» LXXVII (2001), 61-73.
Canali 2007
Decimo Magno Ausonio, *Epigrammi*, a cura di L.Canali, Soveria Mannelli 2007.
Canobbio 2011
M. Valerii Martialis *Epigrammaton liber quintus*, a cura di A.Canobbio, Napoli 2011.
Coleman 2006
M. Valerii Martialis *Liber spectaculorum*, ed. by K.M.Coleman, Oxford 2006.
Colton 1971
R.E.Colton, *Ausonius'* Ephemeris *and Three Classical Poets*, «The Classical Bulletin» LI (1971), 27-30.
Colton 1977
R.E.Colton, *Some inusual words used by Martial and Ausonius*, «The Classical Bulletin» LIV (1977), 8-10.
Di Rienzo 2005
D.Di Rienzo, *Gli Epigrammi di Magno Felice Ennodio*, Napoli 2005.
Dingel 2009
J. Dingel, *Senecas Epigramme und andere Gedichte aus der Anthologia Latina*, Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar, Heidelberg 2009.
Filosini 2008
Paolino di Nola, *Carmi 10 e 11*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Stefania Filosini, Roma 2008.
Fusi 2013
A.Fusi, *La recensio gennadiana e il testo di Marziale*, «Segno e testo» XI (2013), 79-122.

Galli Milić 2013
Lavinia Galli Milić, *Les thermes d'*Alianae *ou la nature apprivoisée* ad maiorem Thrasamundi gloriam *(*AL *210-214 R = 201-205 Sh-B)*, in F.Garambois – D.Vallat (éd.), *Le lierre et la statue. La nature et son espace littéraire dans l'épigramme gréco-latine tardive*, Saint-Étienne 2013, 105-115.
Goldlust 2010
B.Goldlust, *Le statut de la culture grecque dans la poétique d'Ausone*, «Latomus» LXIX (2010), 129-149.
Green 1977
R.P.H. Green, *Ausonius' use of the classical Latin poets*, «Classical Quarterly» XXVII (1977), 441-452.
Green 1991
The Works of Ausonius, edited with introduction and commentary by R.P.H.Green, Oxford 1991.
Guillaumin 2000
Isidore de Séville, *Étymologies*, livre XX, texte établi, traduit et commenté par J.-Y. Guillaumin, Paris 2000.
Hecquet-Noti 1999-2005
Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, introduction, texte critique, traduction et notes par Nicole Hecquet-Noti, Paris 1999-2005, 2 vol.
Howell 1980
P.Howell, *A Commentary on Book One of the Epigrams of Martial*, London 1980.
Kay 2001
Ausonius, *Epigrams*, text with introduction and commentary by N.M.Kay, London 2001.
Krusch 1885
Venanti...Fortunati...*Opera pedestria*, ed. B.Krusch, *MGH, AA*, IV, 2, Berolini 1885.
Maaz 1992
W.Maaz, *Lateinische Epigrammatik im hohen Mittelalter. Literarhistorische Untersuchungen zur Martial Rezeption*, Hildesheim 1992.
Marrou 1968
H.-I.Marrou, *Deux inscriptions chrétiennes*, «Bulletin d'archéologie algérienne» III (1968), 343-351.
Mastandrea 1996
P.Mastandrea, *Sostituzioni eufemistiche (e altre varianti) nei florilegi carolingi di Marziale*, «Revue d'Histoire des Textes» XXVI (1996), 103-118.
Mastandrea 1997a
P.Mastandrea, *Per la storia del testo di Marziale nel quarto secolo. Un prologo agli epigrammi attribuibile ad Avieno*, «Maia» 49 (1997), 265-296.

Mastandrea 1997b
P.Mastandrea, *[Martialis] De habitatione ruris. Modelli classici ed emulazioni medievali*, «Sandalion» XX (1997), 87-98.
Mattiacci 2011
Silvia Mattiacci, *Lo scabbioso di Ausonio (*Epigr. *115 Green): la malattia come Eros deviato*, in P. Mantovanelli – F.R.Berno (ed.), *Le parole della passione: studi sul lessico poetico latino*, Bologna 2011, 89-117.
Mattiacci 2012
Silvia Mattiacci, *Musa sobria e lettori ebbri per l'epigramma di Ausonio*, in *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, 2 vol.,Firenze 2012, II, 494-512.
Mattiacci 2013
Silvia Mattiacci, *Livres et lecteurs dans les épigrammes d'Ausone : la trace (ambigüe) de Martial*, in M.-F.Gineste – C.Urlacher-Becht (éd.), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive.* «Actes du colloque de Mulhouse (6-7 octobre 2011)», Paris 2013, 45-61.
Mondin 1995
Decimo Magno Ausonio, *Epistole*, introduzione, testo critico e commento a cura di L.Mondin, Venezia 1995.
Mondin 2007-2008
L.Mondin, *Foca, Marziale e la poetica della epitome: la prefazione alla 'Ars de nomine et uerbo' (con un saggio di commento)*, «Incontri triestini di filologia classica» VII (2007-2008), 329-354.
Mondin 2008
L.Mondin, *La misura epigrammatica nella tarda latinità*, in A.M. Morelli (ed.), *Epigramma longum : da Marziale alla tarda antichità*, Cassino, 2008, 397-494.
Mondin-Cristante 2010
L.Mondin – L.Cristante, *Per la storia antica dell'Antologia Salmasiana*, «AL. Rivista di studi di Anthologia Latina» I (2010), 303-345.
Raschieri 2010
A.A.Raschieri, *L'Orbis terrae di Avieno*, Acireale-Roma 2010.
Reeve 1983
M.D.Reeve, *Martial*, in L.D. Reynolds (éd.), *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, 239-244.
Ricci 2001
Claudii Claudiani *Carmina minora*, a cura di Maria Lisa Ricci, Bari 2001.
Riese 1894-1906
A.Riese, *Anthologia latina siue poesis latinae supplementum*, 2 vol., Lipsiae 1869-1870, rééd. 1894-1906.

Rochette 2007
B.Rochette, *Code-switching chez Ausone*, in R.Bedon – M.Polfer (éd.), *Être romain. Hommages* in memoriam *Charles Marie Ternes*, Remshalden 2007, 175-195.
Ruggiero 1996
Paolino di Nola, *I Carmi*, a cura di A.Ruggiero, Napoli 1996.
Sánchez Martín
José María Sánchez Martín, Isidori Hispalensis *Versus*, Turnhout 2000.
Soubiran 1981
Aviénus, *Les Phénomènes d'Aratos*, texte établi et traduit par J.Soubiran, Paris 1981.
Speyer 1963
Epigrammata Bobiensia, ed. W.Speyer, Lipsiae 1963.
Sullivan 1991
J.P.Sullivan, *Martial, the unexpected classic. A literary and historical study*, Cambridge 1991.
Szelest 1988
H.Szelest, *Die Sammlung 'Bissula' des Ausonius*, «Eos» LXXVI (1988), 81-86.
Valastro Canale 2004
Etimologie o origini di Isidoro di Siviglia, a cura di A.Valastro Canale, 2 vol., Torino 2004.
Williams 2004
Martial, *Epigrams Book Two*, edited by C.A.Williams, Oxford 2004.
Wolff 2013
É.Wolff, *Les poèmes introductifs du recueil épigrammatique de Luxorius*, in M.-F. Gineste – C.Urlacher-Becht (éd.), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive.* «Actes du colloque de Mulhouse (6-7 octobre 2011)», Paris 2013, 423-432.
Wolff 2014
É.Wolff, *Sidoine Apollinaire lecteur de Martial*, in R.Poignault – A.Stoehr-Monjou (éd.), *Prèsence de Sidoine Apollinaire.* «Actes du colloque de Clermont-Ferrand (19-20 octobre 2010)», Clermont-Ferrand 2014, 295-303.
Zurli 2008
Anonymi *Versus serpentini*, *Anthologia Latina, c. 38-80 Riese = 25-68 Shackleton Bailey*, recognouit L.Zurli, traduzione N.Scivoletto, commentario P.Paolucci, Hildesheim 2008.

Il calamo della memoria VI - 2014, 101-117

GIANCARLO MAZZOLI

Ambrogio *de beneficiis*: da Cicerone a Seneca.

In principio fu il *kathekon*, lessema già erodoteo, accreditato di cittadinanza stoica fin dal primo scolarca, Zenone (Diog. Laert. VII 107s. = *SVF* I 230), in intrinseca correlazione col *prepon*, a indicare l'azione di 'media' e relativa portata morale, che è sì 'conveniente' alla *physis* ma va distinta dall'azione 'perfetta', il *katorthoma*, l'azione assolutamente morale, «che l'uomo compie – per dirla con Max Pohlenz[1] – in virtù dell'*orthos logos*, e dunque in piena consapevolezza, in vista dello scopo finale». Zenone, col suo *peri tou kathekontos* (*SVF* I 41), inaugura una catena per quel che mi consta senza uguali nella trattatistica greca e latina, pagana e cristiana: dopo di lui ripropongono lo stesso titolo (o al plurale) i discepoli Cleante, 2° scolarca, in tre libri (*SVF* I 107), e Sfero (*SVF* I 620) e il terzo scolarca, il prolificissimo Crisippo, in almeno sette libri (cf. *SVF* III p. 197). Se di queste opere, legate all'ortodossia dello stoicismo antico, abbiamo poche tracce e frammenti, è lecito riconoscere una tappa fondamentale nell'evoluzione del pensiero scolastico nel, pur perduto, *peri tou kathekontos* di Panezio, anch'esso in tre libri, databile dal 140 a.C. al 130 se non dopo, a seconda delle interpretazioni[2]: rinunciando al rigorismo e dottrinarismo dei primi maestri, faceva veramente del *kathekon* il modulo comportamentale al centro della morale sociale. Nuovamente troviamo sulle sue orme due allievi, Posidonio, in più d'un libro (Diog. Laert. VII 124), ed Ecatone, a sua volta in almeno sei libri (Cic. *off.* III 23,89). E a questo punto vediamo entrare in scena i latini. Q. Elio Tuberone, nipote di Scipione Emiliano, è soltanto dedicatario del trattato di Ecatone, oltre che d'una *epistula de dolore patiendo* dello stesso Panezio (Cic. *off.* III 15,63; *fin.* IV 9,23), ma nel medesimo cosiddetto 'circolo' di Emiliano il poeta Lucilio ci ha lasciato famosi versi *de virtute* nei quali netta è l'orma del trattato paneziano, come ci fa comprendere lo stesso autore cristiano che li cita, Lattanzio (*inst.* VI 5,2-4). Nel primo sec. a. C. annoveriamo, tra Accademia e Stoa, M. Giunio Bruto. Seneca (*epist.* 95,45) gli assegna un *peri kathekontos* abbondante di *praecepta et parentibus et liberis et fratribus*: rilievo non smentito dal breve frammento citato espressamente da Prisciano (*GLK* II, 199, 99), che ci permette altresì di comprendere che l'opera era scritta in latino, con (o forse con anche) il titolo *de officiis*. Siamo ormai nello stretto *entourage* di Cicerone, che nell'ultimo scorcio del 44 a.C. compone il suo *de officiis*, in tre libri, di cui i primi

[1] Pohlenz 1970, 31

[2] Cf. *ibid.* 190-192.

due in dichiarata *aemulatio* di Panezio (*magno cum studio maximoque opere*, attesterà ancora Gellio, XIII 28, 1): difficile dire se scritto anteriormente o posteriormente al trattato di Bruto; sta di fatto che in due lettere ad Attico (XVI 11,5; 14,3) l'Arpinate discute proprio sulla scelta del titolo, optando appunto per la resa con *officium* del greco *kathekon* e dando l'impressione di affrontare un problema ancora non risolto da altri in precedenza. In età imperiale è Seneca, per parte sua, a proporre un proprio *de officiis*: questo almeno il titolo annesso all'unico povero frustulo trasmessoci[3]; ma, secondo l'opinione accettata dai più, ne ritrae principale ispirazione, intorno al 572, la *Formula vitae honestae* del vescovo Martino di Braga[4], lasciando ancora trapelare, a sette secoli di distanza, un'orma paneziana; e non è la prima né l'ultima volta che la letteratura latina cristiana fa sua la problematica, perché a «some time» negli ultimi anni 80 del IV sec., come indica con ogni cautela Ivor Davidson[5], ascende il *de officiis* di Sant'Ambrogio, anch'esso in tre libri lodati da Cassiodoro (*inst*. I 16,4) come *melliflui* (è ormai stata fatta giustizia del burocratico e restrittivo titolo tradizionale *de officiis ministrorum*[6]: ben più larga, anche fuori del corpo ecclesiale, la destinazione dell'opera[7]); e apparterranno ormai all'età visigotica, inizi del sec. VII, i due libri *de ecclesiasticis officiis* (o, con titolo forse più esatto, *de origine officiorum*) di Sant'Isidoro di Siviglia, non senza mostrare nel secondo, come registra l'apparato Lawson[8], più d'una traccia del trattato ambrosiano.

In questa plurisecolare *lignée* non c'è dubbio che segnino le due tappe più importanti, anche perché si sono conservati integri, gli scritti di Cicerone e Ambrogio, entrambi, come detto, in tre libri, al pari di quel trattato paneziano al quale tutti e due gli autori, direttamente o indirettamente, si rifanno, riconoscendovi l'*incipit* del loro percorso di pensiero. Oltre che, ripetutamente, in corso d'opera, Cicerone lo attesta in una, già ricordata, lettera ad Attico (XVI 11,4):

> ta peri tou kathekontos, quatenus Panaetius, absolvi duobus. Illius tres sunt;

e continua:

> egli all'inizio suddivide la ricerca del dovere morale in tre momenti: 1) la distinzione tra giustizia e ingiustizia; 2) tra utilità e inutilità; 3) in che modo giudicare l'eventuale conflitto tra giustizia e utilità, com'è il caso di Regolo; se bisogna cioè

[3] Fr. 57 Vottero (cf. Vottero 1998, 35s.; 168 s.; 288s.).
[4] Cf. Colish 1985, II, 297-302; Vottero 1998, 35s.
[5] Davidson 2001, I, 5.
[6] Cf. *ibid.* I, 1s.
[7] *Ibid.* I, 61-64.
[8] Cf. Lawson 1989, 151 (circa il titolo: 14s.).

> far ritorno alla giustizia o perseverare in ciò che è utile. I primi due aspetti li ha discussi in modo esemplare, il terzo invece promise di trattarlo in seguito, ma non lo fece. Fu Posidonio a portare a termine quest'ultimo problema[9].

E nel *de officiis* ribadisce e puntualizza (II 17,60):

> Panaetius, quem multum in his libris secutus sum, non interpretatus;

e in III 2,7s.:

> Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus,
>
> Panezio dunque, che senza dubbio trattò molto accuratamente dei doveri, e che io, con qualche modificazione, ho principalmente seguito, stabilisce tre punti, su cui di solito si pondera e si riflette intorno al dovere: primo, quando si è incerti se la cosa in questione sia onesta o turpe; secondo se sia utile o meno; terzo, se ciò che sembra onesto contrasta con ciò che sembra utile. Egli trattò dei due primi casi in tre libri, e promise che avrebbe trattato in seguito del terzo, ma non mantenne la promessa. E ciò tanto più mi meraviglia in quanto Posidonio, suo discepolo, racconta che Panezio visse ancora trent'anni dopo la pubblicazione di quel libro. E mi meraviglio anche che Posidonio abbia toccato solo brevemente l'argomento in certi suoi commentari, dal momento che dichiara che nessun'altra parte della filosofia è tanto indispensabile[10].

Simili dichiarazioni non hanno mancato d'innescare una vasta questione critica sulla quale ha fatto accuratamente il punto a suo tempo Paolo Fedeli[11]. In estrema sintesi, si può ritenere che la preferenza accordata nei primi due libri del *de officiis* a Panezio, rispetto ad altri trattati stoici sul *kathekon*, discenda dall'intrinsecità del pensatore di Rodi con l'ambiente scipionico, evocato con tanta nostalgia nelle opere filosofiche ciceroniane; senza per questo spingersi a pretendere una pedissequa dipendenza dal modello: sono innegabili aggiunte, anche sulla scorta di altre fonti greche, per parti non trattate da Panezio, o viceversa condensazioni concettuali anche drastiche[12] o ancora sostituzioni di *exempla* greci con latini. Più complesso il problema del libro terzo, sul conflitto tra *honestum* e *utile*, in cui Cicerone, privo ormai della fonte

[9] Trad. Vimercati 2002, 103.

[10] Trad. Resta Barrile, in Narducci 1987 *ad l.*

[11] Fedeli 1973, in partic. 361-375.

[12] Come, almeno per una volta, consente di constatare il confronto tra *off.* I 23,80s. e il frammento paneziano 116 v. Str., preservato in traduzione latina da Gell. XIII 28,1-4.

paneziana, afferma di procedere (III 7,34) *nullis adminiculis sed, ut dicitur, Marte nostro*, mentre in realtà è difficile che non abbia tenuto presenti gli apporti forniti in materia da Posidonio, nonostante nel secondo dei due passi prima citati tenda a minimizzarne l'utilità[13].

Per parte sua Ambrogio si rifà esplicitamente a Cicerone e a Panezio nella parte iniziale del suo trattato (*off.* I 7,23s.):

> successit animo de officiis scribere. De quibus etiamsi philosophiae studentes scripserunt, ut Panaetius et filius eius apud Graecos, Tullius apud Latinos, non alienum duxi a nostro munere ut etiam ipse scriberem. Et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos; neque enim minus vos diligo, quos in evangelio genui, quam si coniugio suscepissem.
>
> mi venne il desiderio di scrivere sui doveri. Sebbene su questo argomento abbiano scritto alcuni filosofi, come Panezio e suo figlio tra i Greci e Tullio presso i Latini, non ho ritenuto estraneo al nostro ministero di scriverne anch'io. E come fece Tullio per istruire suo figlio, così faccio anch'io per ammaestrare voi che siete i miei figli, poiché per voi, che ho generato nell'Evangelo, non nutro minor amore che se vi avessi avuti nel matrimonio[14].

A mostrare l'importanza imprescindibile per il *de officiis* ambrosiano (e in particolare per il suo primo libro) dell'antecedente di Cicerone basterebbe già il fatto[15] che il suo nome, sempre come *Tullius*, ricorre negli *opera omnia* del vescovo milanese cinque volte in tutto, e tutte appunto nel l. I del suo *de officiis*[16]: una deroga davvero eccezionale alla prassi più consueta negli autori cristiani di affettare solo vaga conoscenza delle loro fonti pagane, quella che induce lo stesso Ambrogio altrove[17]) a riferirsi proprio a Cicerone semplicemente con un *quidam saecularium doctor*. Quanto a Panezio, par indubbio che Ambrogio attinga la conoscenza del suo trattato per il tramite ciceroniano; ciò vale anche per le altre due sue menzioni nello stesso libro I, in compagnia dell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea* (10,31; 36,180). Si può infine discutere sul *filius*, autore anch'egli d'un *peri tou kathekontos*, che Ambrogio gli attribuisce, da interpretare certo come suo discepolo, alla stessa stregua dei *filii* spirituali cui il vescovo poi si rivolge. Sul piano dottrinale si sarebbe più indotti a riconoscerlo in Posidonio, proprio pensando al fatto che succedette a Panezio, sia pure non direttamente e non ad Atene, nella direzione d'una scuola stoica e alla sua probabile importanza,

[13] Cf. Gabba 1990, 41.

[14] Trad. Banterle 1977, *ad l.*

[15] Osservato da Davidson 2001, 15.

[16] I 7,24, *bis*; 12,43; 19,82; 36,180.

[17] *Virg.* III 5, 25: cf. Madec 1974, 40 n. 96.

come s'è ora detto, quale fonte del terzo libro del trattato ciceroniano: per questa tesi propendono infatti Davidson e Vimercati[18], ma io sarei più incline a identificarlo con l'altro discepolo, Ecatone, il solo tra i due che nel *de officiis* ciceroniano – il tramite più verosimile, come ho appena accennato, per tutte le informazioni fornite in proposito da Ambrogio – venga, e in due luoghi (III 5,63; 23,89), accreditato esplicitamente sia del discepolato di Panezio sia della composizione d'un *de officiis*.

Lo stretto rapporto fra i due trattati è già evidente sul piano delle macrostrutture, con la fondamentale tripartizione della materia, che a sua volta Cicerone mutua dal piano di Panezio, in ciò che attiene all'*honestum*, all'*utile* e ai loro rapporti, con la conseguente articolazione in tre libri: fin dalla prima dichiarazione d'intenti nel cap. I 9, e poi ancora in I 11,36 s. per quel che concerne la distinzione tra *officium medium* e *katorthoma*, Ambrogio mostra d'avere ben presente la *divisio*, I 3, del *de officiis* ciceroniano. Ma circa le modalità e le ragioni profonde di questo rapporto, con tutte le implicazioni che ne discendono sul piano dottrinale e anche ideologico, le posizioni della critica sono fortemente differenziate. Ha cercato di fare il punto complessivo in proposito, che qui riproduco con brevi commenti, Davidson[19], individuando cinque diversi atteggiamenti, coi loro relativi principali assertori:

«(1) Ambrogio è in fondo ancora un Romano tradizionale, che ammira a tal punto gli ideali di decorosa condotta sociale patrocinati da Cicerone da reiterarli con scarse modificazioni di sostanza, presentando un programma etico che è più classico che cristiano. L'influenza stoica, mediata tramite Cicerone, è così forte da oscurare uno spirito morale cristiano. Il *de officiis* segna il culmine della conquista della chiesa cristiana da parte dell'etica degli Stoici». E' decisamente una posizione vecchia e superata.

«(2) Ambrogio è un inetto plagiario, che costruisce un mosaico di sentimenti pagani tentando di aggiungervi una patina cristiana. Idee pagane e cristiane coesistono maldestramente nel *de officiis* perché egli è insensibile a far distinzioni tra di loro o è in ogni caso incapace di sintetizzarle in modo più efficace. Mira a produrre un misto di insegnamento stoico e cristiano, ma il contenuto stoico rimane assai visibile». Anche questo atteggiamento, connesso in parte col precedente, è ormai abbastanza invecchiato[20]: tra i suoi assertori sostanzialmente pure Harald Hagendahl[21].

«(3) Ambrogio seleziona giudiziosamente da Cicerone quanto è congeniale con le sue convinzioni cristiane e le sue esigenze didattiche, e trascura quanto non lo sia.

[18] Davidson 2001, 15; Vimercati 2002, 266 n. 95.
[19] Davidson 1995, 314 s.; 326-328.
[20] Cf. peraltro ancora Moreschini 1996, 395.
[21] Cf. Hagendahl 1958, 349; 372.

Si colloca nella tradizione eclettica degli apologisti e degli Alessandrini, che aspirano a produrre un misto del vecchio e del nuovo al fine di attrarre un'*audience* filosoficamente sofisticata». È una posizione che conta qualche apporto critico più recente e che appare già sostanzialmente compromissoria.

«4) Ambrogio cristianizza il tema stoico-ciceroniano dei doveri. Rimane l'impianto classico, ma viene offerto un contenuto nuovo, cristiano. Si opera una fondazione soprannaturale; vengono infusi nuovi significati nella terminologia classica. Lo spirito complessivo è cristiano, poiché Ambrogio innalza il vecchio soggetto a una nuova dimensione». Va da sé che in questa visione, più larga e conciliante, di sintesi paganocristiana si ritrovi la maggior parte della critica, recente e meno.

«(5) Ambrogio mette deliberamente in contrasto lo spirito etico cristiano con quello di Cicerone, allo scopo di dare risalto alla superiorità del sapere scritturale. I due mondi di pensiero sono accuratamente posti in antitesi, e c'è una sostenuta polemica contro il paganesimo. Ambrogio intende mostrare che il pensiero pagano è nel peggiore dei casi erroneo e nel migliore derivato dalla Scrittura. La Bibbia si erge come fonte suprema della verità. Egli mira a rimpiazzare il trattamento ciceroniano dei doveri con una esposizione nuova, cristiana, del tema».

Ci troviamo, come ben appare, agli antipodi della prima posizione.

Una volta decantata di qualche punta d'estremismo, l'ultima tesi sembra produrre un utile rilancio del dibattito e ne ritroviamo in parte il radicalismo in una sesta e più penetrante posizione che Davidson mostra di privilegiare:

> Ambrogio seleziona da Cicerone materiale adeguato al suo proposito pratico, e allo stesso tempo cambia di senso molto di quel linguaggio, distinguendo *verba* e *res*, e reinterpretando il sentimento ciceroniano non solo in termini cristiani ma anche alla luce di più larghe predilezioni filosofiche, etiche e psicologiche.

C'è molto di Goulven Madec e, sulle sue orme, di Marcia Colish[22] in questa interpretazione, che possiamo perciò integrare con le parole stesse di Madec[23]:

> Ambrogio ha preso dal *de officiis* [di Cicerone] il suo soggetto, il suo piano, dei quadri di pensiero, dei temi e una quantità di formule già pronte. In breve tutti gli elementi di una *retractatio*. Ma, precisamente, la *retractatio* implica bene, al principio stesso dell'operazione imitativa, l'intento della trasformazione, nella fattispecie un intento di trasformazione dottrinale che Ambrogio ha preso cura

[22] Cf. Madec 1974, 80-85; 161-166; 344s.; Colish 1985, II, 59s.

[23] Madec 1974, 345.

> di esprimere in vari modi, specialmente precisando che il suo ideale morale non concorda con quello di Cicerone e della filosofia.

Sulla stessa linea s'è mosso, ancor più di recente, Hervé Savon[24], convenendo anch'egli, in merito alle intenzioni di fondo del *de officiis* di Ambrogio, che il vescovo si sia «proposto meno di conciliare che di contestare, meno di lavorare a un accordo che d'operare una sostituzione»[25]. In particolare nel trattato ambrosiano vediamo in opera lo spostamento del baricentro dottrinale dal piano degli *officia media*, dominante nella prospettiva paneziano-ciceroniana, al piano dell'*officium perfectum*. Primaria indicazione offrono in proposito i *loci* I 11,36-37 e III 2,10-12[26]. Se, per rifarmi al mio inizio, in principio fu il *kathekon*, ora, in Ambrogio, è il *katorthoma*, ma profondamente riveduto in senso cristiano fino a perdere del tutto la pertinenza esclusiva con l'astratto e irrelato ideale del *sapiens* stoico. Rileva Savon[27]:

> Il disprezzo dei beni temporali e una beneficenza universale senza limiti e senza restrizioni, al seguito di Cristo e a imitazione del Dio di misericordia, hanno preso il sopravvento sulla serenità del saggio nella definizione dell'*officium perfectum*. Una morale della relazione e della comunione si sostituisce a una morale dell'autonomia; l'*agapé* prende il posto dell'autarchia.

Questa conclusione deve farci riflettere, perché mette nettamente l'accento su un aspetto che a me sembra di centrale importanza nel *de officiis* ambrosiano, l'essenziale valenza sociale, relazionale appunto, della *beneficentia* che si pone in relazione tanto esclusiva con la, per eccellenza cristiana (neotestamentaria), virtù della *misericordia* da farsi tutt'uno con essa[28].

Sulla scorta evidente di Cicerone, anche Ambrogio propone nel suo libro primo, a partire da 24,115 la tassonomia delle quattro virtù cardinali, e palmare è la ripresa del modello (I 7,20) quando in 28, 130, assume la seconda virtù, *iustitia,* come prima parte d'un binomio in cui è appunto la *beneficentia* a occupare l'altra parte, *quam eandem liberalitatem et benignitatem vocant*. Ma quando, esaurita la trattazione della *iustitia*, viene a trattare *ex professo* della *beneficentia*, tutti gli interpreti notano lo scarto dal corrispettivo inizio della trattazione ciceroniana, come risulta dalla semplice messa a fronte dei due testi (il neretto agevola la percezione delle differenze):

---

[24] Cf. Savon 2007, 200-203.

[25] *Ibid.,* 203.

[26] Cf. Becker 1994, 213-236, in partic. 228-234; Atkins 2011, in partic. 52-69.

[27] Savon 2007, 202.

[28] Cf. Becker 1994, 112; Atkins 2011, 70-72.

Cic. *off.* I 14,42: *deinceps, ut erat propositum, de* ***beneficentia ac de liberalitate*** *dicatur, qua quidem nihil est naturae hominis accommodatius, sed habet* ***multas cautiones****. Videndum est enim, primum ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris, deinde ne maior benignitas sit, quam facultates, tum ut pro dignitate cuique tribuatur; id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia. Nam et qui gratificantur cuipiam, quod obsit illi, cui prodesse velle videantur, non benefici neque liberales, sed perniciosi assentatores iudicandi sunt, et qui aliis nocent, ut in alios liberales sint, in eadem sunt iniustitia, ut si in suam rem aliena convertant.*	Ambr. *off.* I 30,143: *sed iam de* ***beneficentia*** *loquamur, quae diuiditur etiam ipsa in* ***beneuolentiam et liberalitatem****. Ex his igitur duobus constat beneficentia, ut sit* ***perfecta. Non enim satis est bene uelle, sed etiam bene facere****: nec satis est iterum bene facere, nisi id ex bono fonte, hoc est,* ***bona uoluntate*** *proficiscatur:* Hilarem enim datorem diligit Deus*. Nam si inuitus facias, quae tibi merces est? Unde Apostolus generaliter:* Si uolens hoc ago, mercedem habeo: si inuitus, dispensatio mihi credita est. *In Euangelio quoque multas disciplinas accepimus iustae liberalitatis*.

La *liberalitas* non è più coordinata ma subordinata rispetto alla *beneficentia*, che è chiaro sinonimo della *benignitas* del § 130. E non solo: viene ora abbinata con un'altra *pars*, la *benevolentia*, virtù assente, sul piano etico dell'*honestum*, dal quadro del *de officiis* ciceroniano[29] (mentre sul piano politico dell'*utile* assolve nel libro secondo, a partire da 6, 21, una funzione meramente ausiliare mirata al conseguimento della *gloria*). Altra differenza sostanziale: circondando di alcune precise *cautiones* (I 14,42-45; 50 ss.) la pratica della beneficenza, Cicerone mostra chiaramente di muoversi nell'ambito 'relativo' del *kathekon* (cf. I 15,46); queste precauzioni e riserve cadono totalmente nel *de officiis* ambrosiano, che nel 'perfetto' interattivo assommarsi dell'intenzione e dell'azione mirate al *bene* indica la piena realizzazione del *katorthoma*. Questa la teoria, ma non c'è dubbio che la *liberalitas*, nel binomio con la *benevolentia*, occupi pur sempre la seconda (e secondaria) posizione. In I 33,172, Ambrogio si spinge a dire che la *benevolentia* sussume in sé anche la *fortitudo*, virtù che pur giudica, sulla falsariga ciceroniana (*off.* I 19,62), *excelsior* rispetto alle altre; e a dedicare ancora alla *benevolentia* in 166-169

[29] Impropriamente Davidson 2011, 583, chiama in causa Cic. *off.* I 15,47: lì si tratta della *benevolentia* non dalla parte del benefattore, ma *erga nos*, che cioè ci viene dimostrata e si è chiamati a ricambiare. L'esercizio attivo della *benevolentia* è invece (cf. Becker 1994, 109 e n. 160, 162) largamente considerato da Cicerone in binomio con l'*amicitia* nel *Laelius*, modello che a sua volta Ambrogio mostra di tenere ben presente (cf. specialmente *off.* I 167 e 172 a fronte di Cic. *Lael.* 19s., 47,50: Becker 1994, 109 e n. 160, 162); ma, ove assunta in sostanziale sinonimia con l'*amicitia*, la *benevolentia* tende anche in Ambrogio (cf. soprattutto il finale dell'opera, *off.* III 124-138) a farsi attrarre nelle declinazioni dell'*utile*, lasciando il campo puramente etico della *beneficentia.*

quello che Maria Becker chiama un inno[30], legittimandola finanche come[31] virtù a sé stante, *separata et discreta* (167), e di maggior valore, rispetto alla *liberalitas*, sia dalla parte del benefattore (167) sia dalla parte del beneficato (166). Dinanzi a questi scarti, ancora la Becker, la studiosa che più a fondo ha studiato il sistema ambrosiano delle virtù a fronte di quello del *de officiis* ciceroniano, si esprime così[32]:

> la rappresentazione della beneficentia sfocia nella lode della *benevolentia*. Un elemento secondario in Cicerone viene dal Padre della Chiesa assunto, sviluppato e reso, in un atto creativo, elemento portante della nuova concezione della beneficenza.

sino a ribadire in sede di ultime conclusioni[33]:

> questo uso creativo diviene manifesto soprattutto nell'elaborazione ambrosiana della virtù della benevolentia, che il Santo rende condicio sine qua non della beneficenza.

Ma si tratta davvero, come la studiosa ritiene[34], di «etwas völlig neues»? Credo che la critica sul *de officiis* ambrosiano – si può ben dire, con qualche sorpresa, nella sua interezza – nel valutarne il rapporto coi modelli classici si sia lasciata e continui a lasciarsi condizionare da un paraocchi che reca la marca di quel *Tullius* nominato ben cinque volte nel trattato: Cicerone referente unico diretto, per Ambrogio, del pensiero pagano, nei confronti del quale, a seconda dei punti di vista sopra esaminati, operare un trapianto, una sintesi o viceversa una trasformazione dottrinale. Ma io penso che il 'calamo della memoria' del Santo sia qui intinto anche in altro inchiostro; solo che è, per così dire, un inchiostro simpatico, che non lascia, conformemente alle più consuete modalità di riuso di testi non scritturali, tracce apparenti e tuttavia è agevole veder riaffiorare non appena quel paraocchi venga deposto.

Il nome da fare è quello di Seneca, prestigiosamente accreditato presso i Padri della Chiesa dal *saepe noster* tertullianeo e dalla tradizione relativa al presunto epistolario con S. Paolo, tanto da essere collocato nello stesso scorcio d'anni del *de off*. ambrosiano *in catalogo sanctorum* dal *De viris illustribus* geronimiano[35]: un nome, Seneca, che, in effetti, sempre più spesso si fa per altre opere di Ambrogio, specie in rapporto alla raccolta dei *Dialogi*[36] e alle *Epistulae morales ad Lucilium*[37].

---

[30] Becker 1994, 103.

[31] Cf. *ibid*., 99, 103.

[32] *Ibid*., 112.

[33] *Ibid*., 276.

[34] *Ibid*., 114.

[35] Cf. Gamberale 1989.

[36] Cf. per esempio Trillitzsch 1971, I, 162s., tuttavia troppo frettoloso nel rilevare che, a parte gli scritti consolatorii del Santo in rapporto alle *consolationes* senecane, «die übrigen Schriften weisen freilich kaum Spuren Seneca auf»; Labrique 1991; Felici 1992.

[37] Cf. Fontaine 1998, 506; Pace 1998, 689-691; Passerella 2009, *passim*; Ricci 2013, in partic. 86s.

Qui dobbiamo, evidentemente, parlare del *De beneficiis*; e va dato atto che perlomeno nei suoi editori e commentatori, diversamente che in quelli del trattato ambrosiano, qualche accenno al rapporto fra i due testi si trova, sia pure formulato in modo del tutto generico, vago o circoscritto[38]. Il più recente traduttore italiano[39] si spinge a dire che, come riferimento ideologico, il *de beneficiis* di Seneca è assai più presente nel trattato ambrosiano che non il *de officiis* ciceroniano; ma non entra nel merito; e in ogni caso non è una questione di quantità ma di qualità della presenza senecana.

Perché il confronto si riveli davvero probante, bisogna infatti puntare l'attenzione sui passi in cui Seneca enuncia i principii fondanti della sua dottrina in materia *de beneficiis* [40]. Una serie di tabelle sinottiche ci permetterà di constatare, tema dopo tema, quanto importante sia il debito contratto da Ambrogio nei loro confronti, parafrasandone, adombrandone, adattandone il senso fino a rasentare a volte, ma sempre in modo implicito e non dichiarato, la citazione testuale. Il neretto ci consente di cogliere subito i punti più importanti di contatto concettuale, talora anche verbale (che sono, al tempo stesso, punti di distacco da Cicerone):

1) La beneficenza, nella pienezza del suo statuto morale, implica la sinergia di intenzione e di azione, ma senza dubbio è la *bona voluntas*, o *benevolentia* che dir si voglia, a esercitarvi la funzione egemone:

Ambr. *off.* I 30,143: *de beneficentia loquamur, quae diuiditur etiam ipsa in beneuolentiam et liberalitatem. Ex his igitur* ***duobus constat beneficentia, ut sit perfecta****. Non enim satis est bene uelle, sed etiam bene facere:* ***nec satis est iterum bene facere, nisi id ex*** *bono fonte, hoc est,* ***bona uoluntate, proficiscatur.***	Sen. *ben*. VI 11,3: *Voluntas est, quae apud nos ponit* ***officium****, cuius uide quae conditio sit, ut me debito obstringat****. Parum est illi uelle, nisi profuit: parum est profuisse, nisi uoluit.*** *Puta enim aliquem donare uoluisse, nec donasse; animum quidem eius habeo, sed beneficium non habeo:* ***quod consummat et res et animus.***
I 32,167: *est autem beneuolentia etiam coniuncta liberalitati, a qua ipsa liberalitas proficiscitur, cum largitatis affectum sequitur largiendi usus: et separata atque discreta. Ubi enim deest liberalitas, beneuolentia manet,* ***communis quaedam parens omnium, quae amicitiam connectit et copulat****.*	VI 9,3*:* ***Non est beneficium, nisi quod a bona uoluntate proficiscitur****, nisi illud agnoscit, qui dedit.*
	II 18,5: *beneficiorum quidem sacratissimum ius****, ex quo amicitia oritur.***
	I 4,2: *de beneficiis dicendum est, et ordinanda res,* ***quae maxime societatem humanam alligat****.*

[38] Così Préchac 1926, XLI e n. 9, si limita a osservare che «nel *de officiis* di Sant'Ambrogio crediamo di sentire talora Cicerone talora Seneca o tutti e due», producendo peraltro solo tre sporadici rinvii testuali; per parte loro, F. et P.Richard 1961, III n. 5, ancora più genericamente parlano d'una influenza esercitata da Seneca su Ambrogio; e analogamente si esprime Guglielmino 1967, XIX.

[39] Menghi 2008, XXIV.

[40] Rimando a quanto discusso in Mazzoli 2014.

2) Pertanto il valore del beneficio dipende non dalla sua entità materiale ma dalla *mens*, la disposizione d'animo di chi lo compie:

I 30,147: *affectus tuus nomen imponit operi tuo:* ***quomodo a te proficiscitur, sic aestimatur****. Vides quam moralem iudicem habeas. Te consulit, quomodo opus tuum suscipiat****; mentem*** *tuam prius interrogat.* I 30,149: ***affectus igitur diuitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit.***	I 6,1s.: *Quid est ergo beneficium? Beneuola actio tribuens gaudium, capiensque tribuendo, in id quod facit prona, et sponte sua parata. Itaque non quid fiat, aut quid detur, refert, sed qua* ***mente****: quia beneficium* ***non in eo quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo****. Magnum autem esse inter ista discrimen, uel ex hoc intelligas licet, quod beneficium utique bonum est: id autem quod fit, aut datur, nec bonum, nec malum est.* ***Animus est, qui parua extollit, sordida illustrat, magna et in pretio habita dehonestat.***

3) Un gioco di specchi sussiste fra i tre gradi, indicati da Seneca, del profitto che può arridere a chi fa il bene, elevandosi dai compensi materiali fino alla sfera morale della coscienza, e i tre gradi, indicati da Ambrogio, del possibile contraccambio da parte del beneficato, elevandosi dal mero pagamento commerciale alla purezza spirituale della riconoscenza: valori entrambi, ***conscientia*** e ***gratia***, accomunati dalla perfetta gratuità:

I 32,166*:* ***alius*** *ergo* ***fructum*** *accepti beneficii, ut aurum auro, argentum argento rependit:* ***alius*** *laborem,* ***alius****, haud scio an etiam locupletius, solum restituit affectum. Quid enim si reddendi nulla facultas suppetit****? In beneficio referendo plus animus quam census operatur****: magisque praeponderat beneuolentia, quam possibilitas referendi muneris.* ***Gratia*** *enim in eo ipso quod habetur, refertur. Magna igitur beneuolentia, quae etiam si nihil conferat, plus exhibet: et cum in patrimonio nihil habeat, largitur pluribus;* ***idque facit sine ullo sui dispendio****, et lucro omnium. Et ideo praestat beneuolentia supra ipsam liberalitatem.* I 31,163: *quid aliud tam facile potest iustorum explere mentes, quam* ***boni operis conscientia****?*	II 33,2s**.:** ***alius*** *est* ***fructus*** *artis,* ***alius*** *artificii; artis est, fecisse quod uoluit: artificii, fecisse cum fructu. Perfecit opus suum Phidias, etiamsi non uendidit.* ***Triplex est illi fructus*** *operis sui : unus* ***conscientiae****; hunc absoluto opere percepit : alter famae ; tertius utilitatis, quem allatura est, aut gratia, aut uenditio, aut aliqua commoditas. Sic* ***beneficii fructus primus*** *ille est,* ***conscientiae*** *: hunc percepit, qui quo uoluit munus suum pertulit;* ***secundus*** *est famae;* ***tertius*** *eorum, quae praestari inuicem possunt. Itaque cum benigne acceptum est beneficium, is qui dedit, gratiam quidem iam recepit, mercedem nondum. Debeo itaque quod extra beneficium est, ipsum quidem bene accipiendo persolui.* II 30,4: ***referre facile est,*** *si auarus es****, sine impendio****; si iners, sine opera. Eodem quidem momento, quo obligatus es, si uis, cum quolibet paria fecisti: quoniam qui libenter beneficium accepit, reddidit.* IV 13,2: *multa, quae summam utilitatem aliis afferunt,* ***pretio gratiam*** *perdunt.*

4) Chi ha ricevuto un beneficio non può accontentarsi di pareggiare il conto, ma deve superare, soprattutto sul piano della riconoscenza, il suo benefattore:

II 25,127: ***certum est quod plus reddat quam acceperit**: pecunia enim nummo soluitur, gratia numquam exinanitur. Reddendo uacuatur pecunia, gratia autem et habendo soluitur et soluendo retinetur.* II 31,160: *quid enim tam contra officium, quam non reddere quod acceperis**? Nec mensura pari, sed uberiore reddendum** arbitror, et usum pensare beneficii.*	II 18,5: *et quidem diligentius quaerendus beneficii quam pecuniae creditor. Huic enim reddendum est, quantum accepi : et si reddidi, solutus sum ac liber. **At illi plus soluendum est**: et nihilominus etiam, relata gratia, cohaeremus.* I 4,2: *docendi sunt libenter accipere, libenter reddere, et magnum ipsis certamen proponere, eos quibus obligati sunt, re animoque non tantum aequare, sed uincere : **quia, qui referre gratiam debet, numquam consequitur, nisi praecessit**.*

5) Così accade che un povero, pur non avendo alcun bene materiale da offrire, possa sul piano della riconoscenza pienamente sdebitarsi:

II 25,127: *ita in accipiendo beneficio, eo ipso quod acceperint, diuites dedisse magis quam accepisse existimant; **pauper uero etsi non habet unde reddat pecuniam, refert gratiam**. In quo certum est quod plus reddat quam acceperit.*	I 8: *Socrati cum multa multi pro suis quisque facultatibus offerrent, Aeschines **pauper** auditor : «**Nihil, inquit, dignum te, quod dare tibi possim**, inuenio, et hoc uno modo pauperem me esse sentio. Itaque dono tibi quod unum habeo : me ipsum. Hoc munus rogo qualecumque est, boni consulas, cogitesque alios, cum multum tibi darent, plus sibi reliquisse» [...] **Vicit** Aeschines **hoc munere** [...] omnem iuuenum opulentorum munificentiam.*

6) Altro corollario: la sfera utilitaristica è talmente estranea all'ambito del beneficio, che questo a volta va compiuto a proprio scapito:

II 6,26: *vulgo enim hoc solum dicunt utile quod **quaestuosum; nos autem de ea tractamus utilitate quae damnis quaeritur**,*	IV 12,2: *adeo beneficium utilitatis causa dandum non est, ut saepe, quemadmodum dixi, **cum damno ac periculo dandum sit.*** IV 13,3: *non est beneficium quod **in quaestum** mittitur*

7) La beneficenza, per conseguire la pienezza del suo statuto, è tenuta a rispettare precise regole sul piano operativo:

I 30,148: *perfecta liberalitas fide,* ***causa, loco, tempore*** *commendatur* I 34, 174: ***non omnibus eadem semper officia debentur****, nec* ***personarum*** *semper, sed plerumque causarum et temporum praelationes sunt.*	I 12,3: *sit in beneficio sensus communis:* ***tempus, locum, personas*** *obseruet.* II 16, 1 s**.: *nihil enim per se quemquam decet* :** *refert, qui det, cui,* ***quando, quare, ubi****, et cetera, sine quibus facti ratio non constabit. [...] Habeatur* ***personarum*** *ac dignitatum* ***proportio****.*

8) Deve, in particolare, evitare effetti controproducenti e ogni ostentazione, tanto che il modo migliore di esercitarla è operare in silenzio e segretamente:

I 30,144: *pulchrum est igitur bene uelle, et eo largiri consilio,* ***ut prosis, non ut noceas****. Nam si luxurioso ad luxuriae effusionem,* ***adultero ad mercedem adulterii largiendum*** *putes,* ***non est beneficentia*** *ista, ubi nulla est beneuolentia.* I 30,147*: nec illa perfecta est liberalitas, si* ***iactantiae*** *causa magis quam misericordiae largiaris. Affectus tuus nomen imponit operi tuo:* ***quomodo a te proficiscitur, sic aestimatur****. [...]Perfecta autem est liberalitas, ubi* ***silentio*** *quis tegit opus suum, et* ***necessitatibus singulorum occulte subueni****t; quem* ***laudat os pauperis*** *et non labia sua.*	II 14,1: *sunt quaedam* ***nocitura*** *impetrantibus,* ***quae non dare sed negare beneficium est*** *.* [...] 4: *pecuniam non dabo****, quam numeraturum adulterae*** *sciam.* II 11,6: *Detrahenda est inanis* ***iactatio****: res loquentur, nobis tacentibus.* I 1,8: ***eodem animo beneficium debetur, quo datur****.* II 9,2: *quae [...]* ***succurrunt*** *infirmitati, egestati, ignominiae****, tacite danda sunt****: ut nota sint solis, quibus prosunt. Interdum et ipse qui iuuatur, fallendus est: ut habeat, nec a quo acceperit, sciat.*

Dopo aver esaminato partitamente questa tematica *de beneficiis* pienamente condivisa dai due autori non possiamo non rivedere nel senso d'una più strutturata operazione intertestuale il giudizio di «creatività» che una critica pur avveduta ha voluto esprimere sul riuso ambrosiano del *de officiis* di Cicerone[41]: infatti la trasformazione del modello ufficialmente adottato come manifesto della morale sociale dei *gentiles* avviene certo soprattutto tramite la larga infusione, e sostituzione a quella, delle verità rivelate delle Sacre Scritture ma – nonostante le orgogliose prese di posizione contro la *scientia* giudicata *quasi inanis secundum philosophiae disputationes superfluas* (II 3,8)[42] – ha ancora bisogno di ricorrere proprio a un'ulteriore mediazione filosofica, determinante in larga misura per riorientare il pensiero del Padre della Chiesa e lasciata totalmente latente, seppur ugualmente leggibile, nella filigrana del nuovo testo cristiano. A monte di tutte le articolazioni concettuali ora esaminate, il caposaldo dottrinale della *bona voluntas*

[41] Cf. da ultimo ancora Atkins 2011, 51.

[42] Cf. Davidson 1995, 321

benefica conduce Seneca – lui sì, possiamo ben dire, creativamente – a delineare una *koinonia theon kai anthropon* fondata sul *mutuus amor*, ritratta splendidamente altrove, *ep*. 95,52, con l'icona della volta architettonica; e parimenti Ambrogio, recependo quell'idea-madre, a modificare nettamente in senso cristiano (I 32,169) la dottrina stoica della *oikeiosis*, attinta al trattato ciceroniano (I 5,17)[43]:

> beneuolentia a domesticis primum profecta personis, id est, a filiis, parentibus, fratribus, per coniunctionum gradus in ciuitatum peruenit ambitum, et de paradiso egressa mundum repleuit.

A sua volta la matrice senecana della *benevolentia* trova, come già accennato, in Ambrogio il suo più pieno svolgimento cristiano nella virtù della *misericordia*, totalmente assente, fin dallo stesso lessema, dal trattato di Cicerone: *nihil tam commendat Christianam animam quam misericordia*, dichiara il Santo, conferendole tale importanza da assegnarle la funzione principale ai fini del compimento del *katorthoma*, il *perfectum officium* (I 11,37s.). Parrebbe, in questo ultimo tratto di cammino, doversi separare, come già da Cicerone, anche da Seneca, che nel secondo libro de *clementia*, in punta di rigorismo stoico, avvia in 4,4 (e fino a 6,4) una critica serrata di quella nozione, differenziandola nettamente, appunto, dall'esaltata clemenza:

> ad rem pertinet quaerere hoc loco, quid sit misericordia; plerique enim ut uirtutem eam laudant et bonum hominem uocant misericordem. Et haec uitium animi est.

Eppure, e concludo, le cose non stanno così. Seneca lascerà poco oltre interrotto, secondo la mia opinione, il secondo libro del trattato a Nerone, troppo rigido, troppo teorico rispetto al primo per poter continuare a fungere da *speculum principis*. E quando negli ultimi anni di vita scriverà il *de beneficiis*, mostrerà in proposito una totale riconversione di pensiero. In cinque luoghi il lessema *misericordia* ricorre, con valenza sempre positiva, nel trattato: in uno (V 9,2) addirittura come sinonimo di *liberalitas* (oltre che di *clementia*); in altri tre (III 7,5; V 20,5[44]; VI 29,1) in strettissimo binomio con la *humanitas*, lessema e condizione spirituale cui anche Ambrogio, per parte sua, concede presenza, in un caso (II 15,71) in raccordo appunto con la *misericordia*. Una volta di più l'orma di Seneca ci provoca a suggerire che il Santo, nel comporre il suo *de officiis*, abbia in larga misura inteso scrivere il *de beneficiis* cristiano.

---

[43] Cf. Becker 1994, 104-106; 264-266, che naturalmente non osserva il tramite senecano della modifica.

[44] Qui però distinguendolo dal *beneficium* propriamente considerato; ma è solo una sfumatura di pensiero legata alle specifiche esigenze del contesto.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Atkins 2011

J.W. Atkins, *The* officia *of St. Ambrose's De officiis*, «JECS» XIX (2011), 49-77.

Banterle 1977

Sant'Ambrogio, *I Doveri*, introd., trad. e note di G.Banterle, Roma, 1977.

Becker 1994

M.Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius*, Basel 1994.

Colish 1985

M. L.Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II, Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985.

Davidson 1995

I. J. Davidson, *Ambrose's De Officiis and the intellectual Climate of the late fourth Century*, «VChr» XLIX (1995), 313-333.

Davidson 2001

Ambrose *De officiis*, ed. with an Introduction, Translation, and Commentary by I.J. Davidson, Oxford 2001.

Fedeli 1973

P.Fedeli, *Il 'De officiis' di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in *ANRW* I 4, Berlin-New York 1973, 357-427.

Felici 1992

L.Felici, *Il «De Iacob et vita beata» di S. Ambrogio e il «De vita beata» di Seneca*, in S.Felici (ed.), *«Humanitas» classica e «Sapientia» cristiana, Scritti offerti a R. Iacoangeli*, Roma 1992, 163-183.

Fontaine 1998

J.Fontaine, *En quel sens peut-on parler d'un 'classicisme' ambrosien*?, in Pizzolato – Rizzi 1998, 501-510.

Gabba 1990

E.Gabba, *Per un'interpretazione politica del de officiis di Cicerone*, in G.Reggi (ed.), *Cicerone oratore*, «Rendiconti del corso di aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino (Lugano, 22-23 settembre 1987)», Lugano 1990, 37-64 = «RAL» 34 (1979), 117-141.

Gamberale 1989

L.Gamberale, *Seneca in catalogo sanctorum. Considerazioni su Hier. Vir. ill. 12*, «InvLuc» XI (1989), 203-215.

Guglielmino 1967

Lucio Anneo Seneca, *I benefici*, testo lat., introd., versione e note di S.Guglielmino, Bologna 1967.

Hagendahl 1958
H.Hagendahl, *Latin fathers and the classics: a study on the Apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958.
Labrique 1991
M.-P.Labrique, *Ambroise de Milan et Sénèque: à propos du De excessu fratris*, II, «Latomus» L (1991), 409-418.
Lawson 1989
Sancti Isidori episcopi Hispalensis *De ecclesiasticis officiis*, ed. Chr.M.Lawson, Turnholti 1989.
Madec 1974
G.Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.
Mazzoli 2014
G.Mazzoli, *Sulla struttura e strategia didattica del De beneficiis di Seneca (in margine al recente libro di Miriam T. Griffin)*, «Athenaeum» CII (2014), 532-542.
Menghi 2008
Seneca, *Sui benefici*, a c. di M.Menghi, Roma-Bari 2008.
Moreschini 1996
C.Moreschini – E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II, Brescia 1996.
Narducci 1987
Marco Tullio Cicerone, *I doveri*, con un saggio introd. e note di E.Narducci, trad. di A.Resta Barrile, Milano 1987.
Pace 1998
N.Pace, *Il canto delle Sirene in Ambrogio, Gerolamo e altri Padri della Chiesa*, in Pizzolato – Rizzi 1998, 673-695.
Passerella 2009
R.Passerella, *Ambrogio e la medicina. Le parole e i concetti*, Milano 2009.
Pizzolato – Rizzi 1998
L.F. Pizzolato – M.Rizzi, *Nec timeo mori*, «Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)», Milano 1998.
Pohlenz 1970
M.Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel de officiis di Cicerone*, trad. it. di M.Bellincioni, Brescia 1970.
Préchac 1926
Sénèque, *Des Bienfaits*, texte ét. et trad par F.Préchac, Paris 1926.
Ricci 2013
R.Ricci, *In summis divitiis inops. Ambrogio e il ricco infelice*, Bologna 2013.

F. et P.Richard 1961

Sénèque, *Traités philosophiques*, III, *La Bienfaisance (Les bienfaits)*, texte ét., trad. et ann. avec une introd. génér. par F. et P.Richard, Paris 1961.

Savon 2007

H.Savon , *Pourquoi Saint Ambroise a-t-il écrit un de officiis? Intentions et structure*, «REL» LXXXV (2007), 192-203.

Trillitzsch 1971

W.Trillitzsch, *Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, I-II, Amsterdam 1971.

Vimercati 2002

Panezio, *Testimonianze e frammenti*, introd, ed., trad., note e apparati di commento a c. di E.Vimercati, Milano 2002.

Vottero 1998

Lucio Anneo Seneca, *I frammenti*, a c. di D.Vottero, Bologna 1998.

Il calamo della memoria VI - 2014, 119-143

LUCIA FLORIDI

Il greco negli epigrammi di Ausonio, tra γρῖφος, *lusus* e sfoggio erudito[1]

Nel commemorare i grammatici greci di Bordeaux, Ausonio afferma che alcuni gli hanno insegnato, nei primi anni della sua vita, a non essere scorretto nel vocabolario e nell'eloquio, senza che egli tuttavia raggiungesse alcun grado di raffinatezza (*prof.* 8,10-12 Green *ceteri primis docuere in annis, / ne forem vocum rudis aut loquendi, / sed sine cultu*); lo scarso profitto nell'apprendimento del greco è addebitato, secondo un motivo che trova confronto in altri autori (Liban. *Or.* 1,4-5; Aug. *conf.* I 14,23), a negligenza infantile (*prof.* 8,13-16 Gr. *obstitit nostrae quia, credo, mentis / tardior sensus neque disciplinis / appulit Graecis puerilis aevi / noxius error*). Ma al di là di questa professione di modestia, la familiarità di Ausonio con le lettere greche è ampiamente attestata dalla sua produzione letteraria, e in particolare dagli epigrammi, spesso 'traduzioni' originali di modelli dell'*Anthologia Graeca*. Come è stato ampiamente rilevato, Ausonio si pone in un rapporto di emulazione creativa nei confronti dei testi greci, considerandoli per lo più punti di partenza per autonome variazioni e liberi rifacimenti[2].

Accanto agli epigrammi in latino ispirati alla tradizione ellenica, nella raccolta ausoniana compaiono d'altronde anche tre epigrammi scritti interamente in greco (33, 34 e 98 Green), tre epigrammi che presentano alternanza latino-greco (31, 35 e 41 Gr.), almeno quattro epigrammi che hanno una o più parole greche (82, 85-86, 100 Gr.),[3] un epigramma che gioca intorno a lettere greche (87 Gr.).

Analizzeremo questi componimenti al fine di verificare se in essi sia operante una dina-

---

[1] I testi di Ausonio sono citati secondo l'edizione di Green 1999. Ringrazio gli studiosi presenti all'incontro triestino per i suggerimenti che mi hanno dato in quella sede, gli anonimi *referees* per le loro critiche e i loro commenti, Lucio Cristante e Luca Mondin per l'invito e l'ospitalità. Luca Mondin ha anche avuto la pazienza di leggere in anteprima questo contributo, consentendomi di migliorarlo in più punti.

[2] Per il rapporto tra Ausonio e l'epigramma greco cf. in particolare Munari 1956; Benedetti 1980; Traina 1982; Kay 2001, 13-19; qualche osservazione anche in Floridi 2013. Sulla cultura letteraria greca di Ausonio cf. in generale Green 1991a; Rochette 2007, 178-182; Goldlust 2010.

[3] Nel caso di termini greci sintatticamente integrati in una frase latina (è il fenomeno definito, in linguistica, «intrasentential code-switching»: vd. *infra*), non sono sempre facili da definire i criteri su cui fondarsi per stabilire se debbano essere utilizzati i caratteri greci o quelli latini: vd. Rochette 2007, in part. 177; Pelttari 2011. La questione della grafia è comunque secondaria ai fini della nostra indagine, per cui non sarà qui analizzata nel dettaglio.

mica di emulazione creativa nei confronti dei modelli dell'*Anthologia Graeca* analoga a quella che anima gli epigrammi latini o se l'uso del greco non obbedisca piuttosto ad altre esigenze. Anche se, come si è accennato, il rapporto tra gli epigrammi di Ausonio e l'epigramma greco è stato oggetto di indagini approfondite, non esiste, infatti, uno studio che si ponga specificatamente l'obiettivo di stabilire il ruolo svolto dagli epigrammi in greco, o bilingui, nell'economia della raccolta epigrammatica ausoniana e, più in generale, della sua produzione poetica.

1. *Epigrammi in greco*

epigr. 33

> Αἰγυπτίων μὲν Ὄσιρις ἐγώ, Μυσῶν δὲ Φανάκης,
> Βάκχος ἐνὶ ζωοῖσιν, ἐνὶ φθιμένοισιν Ἀδωνεύς,
> πυρογενής, δικέρως, τιτανολέτης, Διόνυσος.

L'epigramma, costituito di tre esametri[4], è una variazione sul tema di *epigr.* 32, in dimetri giambici, su una statua di Dioniso collocata nella villa del poeta, secondo quanto avverte il *titulus* (*mixobarbaron Liberi Patris signo marmoreo in villa nostra omnium deorum argumenta habenti*):

> Ogygia me Bacchum vocat,
> Osirin Aegyptos putat;
> Mysi Phanacen nominant,
> Dionyson Indi existimant;
> Romana sacra Liberum,
> Arabica gens Adoneum,
> Lucaniacus Pantheum.

L'*epigr.* 33 non è accompagnato da un'analoga indicazione e secondo Kay 2001 esso potrebbe essere nato in circostanze del tutto diverse e rappresentare, addirittura, «a snippet from a longer work» (p. 147). Va rilevato che gli *epigr.* 32 e 33, nella tradizione manoscritta, occorrono a una certa distanza, ma questo non preclude la possibilità che essi siano stati concepiti come coppia e che fossero affiancati in uno stadio precedente della tradizione. I due testi presentano senz'altro delle differenze, per cui non possono essere considerati l'uno traduzione dell'altro, ma altrettanto evidenti sono le analogie: il dio Bacco è celebrato attraverso l'enumerazione della pluralità di nomi cultuali, epiteti e

[4] Forma metrica che tende a (ri-)affermarsi, in ambito epigrammatico, dal II sec. d.C. in poi: cf. Wifstrand 1933, 155-177.

denominazioni che gli sono riservati presso i diversi popoli, alcuni dei quali si ripetono nei due testi. Si può dunque parlare di variazione su uno stesso tema in due metri diversi – ciò che è piuttosto comune, nell'epigramma, sin dall'età ellenistica[5] – e, soprattutto, in due lingue diverse. Se si accetta che l'epigramma latino abbia avuto la destinazione pratica di accompagnare una rappresentazione plastica del dio, non si può escludere un'analoga funzione anche per l'epigramma greco. Le iscrizioni bilingui nel mondo antico sono d'altronde ben rappresentate e obbediscono a una varietà di tipologie: dalla traduzione più o meno puntuale[6] alla variazione tematica, svolta prevalentemente con l'intenzione di guardare a una medesima realtà secondo una diversa prospettiva[7], o di comunicare contenuti differenziati a due diverse comunità linguistiche ed etniche[8]. A questo proposito, si può forse avanzare un'ipotesi circa il termine *mixobarbaron* che compare nel *titulus*: l'aggettivo sostantivato, che in latino rappresenta uno *hapax* (né è riportato dai principali dizionari moderni, come *OLD*), è chiara traslitterazione del greco μ(ε)ιξοβάρβαρος, che significa 'per metà barbaro e per metà greco' (*LSJ* 1136, *s.v.* μιξοβάρβαρος). Due le interpretazioni che per il termine sono state avanzate nel contesto[9]: (a) componimento scritto in lingue diverse, con riferimento ad alcuni dei nomi 'stranieri' utilizzati per il dio[10]; (b) componimento in stile 'barbaro', *i.e.* con i versi che finiscono in rima, o con qualcosa di simile alla rima[11]. Questa seconda ipotesi è evidentemente autoschediastica, basata com'è sull'osservazione del componimento, che presenta, in effetti, terminazioni di verso in rima tra loro, ed è forse in parte condizionata dal significato che 'barbaro' ha assunto, in età moderna, in riferimento a certi esperimenti poetici e metrici di carducciana memoria. Etimologicamente è però preferibile la prima

[5] Cf., *e.g.*, Leon. *APl* 306 = *HE* 2151ss. e *APl* 307 = *HE* 2514ss., due variazioni sullo stesso tema, una in distici e l'altra in giambi; altri esempi in Prioux 2007, 9 n. 6, con bibliografia precedente.

[6] Cf., *e.g.*, le due iscrizioni gemelle ritrovate a Colonna vicino a Roma (Kaibel 829, *CLE* 886), II sec. d.C. Ἄλσος μὲν Μούσαις ἱερὸν λέγε τοῦτ᾽ ἀνακεῖσθαι / τὰς βύβλους δείξας τὰς παρὰ ταῖς πλατάνοις / ἡμᾶς δὲ φρουρεῖν· κἂν γνήσιος ἐνθάδ᾽ ἐραστὴς / ἔλθῃ τῷ κισσῷ τοῦτον ἀν[α] - στέφομεν. *Hunc sacrum Aoniis lucum dic esse Camoenis, / ostendens libros heic prope sub platanis. / nos agere excubias atque huc si dignus amator / se ferat huic hederae mollia serta damus.*

[7] Un esempio è costituito dall'epitafio per Iope, figlia di un *libertus Caesaris* (*SGO* I 03/06/04, I/II sec. d.C.), discusso da Garulli 2012, 266-268.

[8] Cf., *e.g.*, l'epitafio bilingue di Thaïm, figlio di Saad (*IGF* 141; 194-214 d.C.): il testo greco contiene il tema topico della morte in terra straniera e del rimpianto per la patria lontana, mentre quello latino insiste sulla perfetta integrazione nella comunità lionese di Avidio Agrippa, *frater* del defunto, che nell'epigramma greco non è neppure menzionato (Decourt 2008, 316-317).

[9] Vd. Kay 2001, 142.

[10] Così Green 1991b, 392.

[11] Così *ThLL* VIII 1192,79: *parte barbara immixtus, semibarbarus, de poemate... versibus similiter desinentibus barbaro more instructo*.

spiegazione, come pare confermato, peraltro, dal nesso μεμιγμενοβάρβαρον ᾠδήν (*epist.* 6,18 Gr.), utilizzato da Ausonio a proposito di un'epistola poetica che mescola greco e latino. È impossibile pensare che la mescolanza di lingue cui qui si allude si riferisca non tanto alle denominazioni esotiche del dio, quanto al doppio codice linguistico utilizzato in due epigrammi contigui, concepiti per uno stesso scopo[12]? Ci sarebbe, da parte dell'estensore del titolo[13], l'esplicita allusione a un *lusus* letterario che si traduce in un dittico bilingue, secondo una prassi che ha paralleli epigrafici.

Come che sia, l'epigramma greco presenta un'accurata elaborazione formale. Il primo verso è perfettamente bipartito: al genitivo di popolo segue la relativa denominazione, in nominativo. Il termine che chiude l'esametro, Φανάκης, è attestato nel solo Ausonio, qui e in *epigr.* 32,3 (*Phanacen*), e si tratta probabilmente di una forma alternativa per Φάνης, divinità orfica identificata con Dioniso e Osiride in Diod. Sic. I 11,3.

Al v. 2 l'espressione polare Βάκχος ἐνὶ ζωοῖσιν, ἐνὶ φθιμένοισιν Ἀδωνεύς, chiusa in una struttura chiastica (ABBA), risente senz'altro di [Plato] *AP* VII 670 = *FGE* 586s., ἀστὴρ πρὶν μὲν ἔλαμπες ἐνὶ ζῳοῖσιν Ἑῷος, / νῦν δὲ θανὼν λάμπεις Ἔσπερος ἐν φθιμένοις, un distico tramandato da Diog.Laert. III 29, che Ausonio probabilmente leggeva in Apul. *apol.* 10,8, e che ebbe una sicura fortuna, anche epigrafica[14]. Da notare che «The connections of Bacchus with the dead, and the resurrection of Adonis, a feature he shares with Dionysus, are here ignored for the sake of anthitesis» (Green 1991b, 393): l'emulazione del distico platonico porta a una sorta di forzatura del mito, basata sulla selezione dei soli elementi utili alla contrapposizione.

Il termine Ἀδωνεύς, che chiude il v. 2, è esemplato sul nome latino di Adone, *Adoneus*[15], ed è un calco funzionale, come ben visto da Kay 2001 *ad l.*, al gioco intorno al nome alternativo di Ade, Ἀϊδωνεύς[16]. Si suggerisce così una doppia identificazione, di Dioniso con Adone, secondo un'assimilazione testimoniata, *e.g.*, da Plut. *Quaest. conv.*

[12] Ci sfugge quale fosse la terminologia antica per indicare due testi che, come qui, sono scritti in due lingue diverse e presentano un contenuto semantico in parte sovrapponibile, in parte complementare. I casi in cui in greco l'aggettivo μ(ε)ιξοβάρβαρος è usato per la lingua concernono un idioma, ovviamente greco, ibrido o impuro, ma non credo che questo impedisca di pensare che vi sia qui allusione al peculiare codice linguistico utilizzato dal poeta nei due epigrammi.

[13] Probabilmente lo stesso Ausonio (Green 1991b, 392); Kay 2001, 142 è invece incline a ritenere che possa essere stato il figlio Esperio, curatore di un'edizione postuma delle opere del padre.

[14] Cf. la traduzione latina in *Epigr. Bob.* 31 Speyer (*Stella, prius vivis fulgebas Lucifer, at nunc / exstinctus cassis lumine Vesper eris*), l'iscrizione bilingue discussa da Ferrua 1962, 112-113, n. 14, nonché la ripresa dell'immagine su cui è costruito l'epigramma platonico nell'epitafio per Crescentina, *IGUR* III 1256 (con Garulli 2012, 136-142).

[15] Plaut. *Men.* 144; Cat. 29,8; Aus. *epigr.* 32,6.

[16] La posizione in fine di esametro avrebbe peraltro consentito la normale forma Ἄδωνις.

671B τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσιν[17], ma anche, in un certo qual modo, di Adone con Ade[18].

Il v. 3 è formato dalla giustapposizione, in asindeto, di quattro termini: tre epiteti di Dioniso (πυρογενής, δικέρως, τιτανολέτης) seguiti dal nome del dio (Διόνυσος). Il primo degli aggettivi, πυρογενής, allude alla nascita di Dioniso dal fuoco di Zeus, come esplicitamente spiegato dagli *scholl.* A *ad Il.* XIV 396,50-53 Erbse. Compare in Jul. *AP* IX 368,6 Τίς, πόθεν εἶς, Διόνυσε; μὰ γὰρ τὸν ἀληθέα Βάκχον, / οὔ σ' ἐπιγιγνώσκω, τὸν Διὸς οἶδα μόνον· / κεῖνος νέκταρ ὄδωδε, σὺ δὲ τράγου. ἦ ῥά σε Κελτοὶ / τῇ πενίῃ βοτρύων τεῦξαν ἀπ' ἀσταχύων· / τῷ σε χρὴ καλέειν Δημήτριον, οὐ Διόνυσον, / πυρογενῆ μᾶλλον καὶ Βρόμιον, οὐ Βρόμιον, dove c'è un gioco di risemantizzazione anfibologica, per cui πῦρογενής, 'nato dal fuoco' (da πῦρ), diventa πῡρογενής, 'nato dal frumento' (da πυρός; cf. *LSJ* 1558, *s.vv.*, che distingue due lemmi). Poiché Ausonio mutua l'aggettivo nella stessa posizione metrica, e adotta la scansione lunga di υ, pur non essendoci nel suo epigramma alcuna anfibologia, è assai verisimile che egli sia stato influenzato da Giuliano[19]. La ripresa del termine giulianeo giustifica l'eccezione di quantità, in un'epoca in cui le distinzioni quantitative tendono d'altronde ormai ad affievolirsi.

Δικέρως è aggettivo poetico, utilizzato già per Dioniso, *e.g.*, in [Orph.] *H.* 30,3, mentre in [Orph.] *H.* 56,6 lo stesso aggettivo è riservato ad Adone, identificato con Dioniso[20]. Τιτανολέτης, infine, è *hapax*, dal significato di 'distruttore di titani', con allusione alla partecipazione di Dioniso nella Titanomachia (Diod. Sic. III 71; adesp. *AP* IX 198,2 γονὰς ἤμησα Γιγάντων), confrontabile con composti come τιτανοκράτωρ (Luc. *Philopatr.* 4,16) e γιγαντολέτης (Luc. *Philopatr.* 4,16; adesp. *AP* IX 524,4, dove pure è detto di Dioniso; adesp. *AP* IX 525,4, dove è utilizzato per Apollo).

Un discreto grado di preziosità stilistica, dunque, nutrita di echi letterari – e in particolar modo epigrammatici – che potrebbe far pensare a una gara emulativa analoga a quella che Ausonio instaura con i modelli dell'*Anthologia* nei suoi epigrammi in latino. Va tuttavia soprattutto rilevato come l'epigramma presenti una struttura sintattica essenziale e sia costruito, prevalentemente, intorno a componenti nominali. Il v. 3, in particolare, presenta una serie di epiteti utilizzati a colmare un verso, una tecnica che implica, di per sé, un certo virtuosismo: tipica della poesia innodica (cf., *e.g.*, *h.Merc.* 36; [Orph.] *H.* 30,1-5, a proposito di Dioniso; vd. anche l'inno nonniano a Eracle Astrochitone, *D.* XL 392 s. Βῆλος ἐπ' Εὐφρήταο, Λίβυς κεκλημένος Ἄμμων, / Ἄπις ἔφυς Νειλῷος, Ἄραψ Κρόνος, Ἀσσύριος Ζεύς), nella prassi scolastica rappresenta una sorta di esercizio di bravura, come attestano ad esempio due epigrammi anonimi del IX libro della *Palatina*,

[17] Il che già giustifica l'associazione con il regno dei morti, poiché, secondo una certa tradizione, Adone trascorreva nell'Ade una parte dell'anno.

[18] Con il quale Adone è in effetti identificato in area orientale nel IV sec. d.C.: cf. Kay 2001, 148.

[19] Così Green 1991b, 393.

[20] Cf. Ricciardelli 2000 *ad l.*

AP IX 524, un inno a Dioniso di 26 versi interamente costituito da epiteti giustapposti in asindeto e in ordine alfabetico, e *AP* IX 525, con la stessa struttura, per Apollo. I due componimenti della *Palatina* possono essere considerati esercizi di bravura che rientrano nella prassi scolastica, alla stregua di altri esperimenti poetici in cui Ausonio stesso si cimenta: cf., *e.g.*, il *Technopaegnion*, o il *Griphus ternarii numeri*[21], o lo stesso *Cento nuptialis*, definiti da Green 1991b, XV, non a caso, «gymnastic verse, in which he (*i.e.* Ausonius) takes up the challenge of a difficult topic or a demanding format».

Analogamente, nell'*epigr.* 34 si ha la *accumulatio* di sei nomi successivi in asindeto al v. 1, mentre il v. 2 è arricchito da un gioco di parole (λίθος/λιτός):

> Αἴξ χίμαρος πήρη ποιμὴν ῥαβδοῦχος ἐλαίη
> εἷς λίθος· ἐκ πάντων λιτὸς ἐγὼ Κορύδων.

Il rigore tecnico dimostrato nella costruzione del distico, una sorta di *tour de force* che non rinuncia a effetti allitteranti (πήρη ποιμήν) e giochi fonico-ritmici (si noti, nel pentametro, la rima tra i due emistichi πάντων/Κορύδων), può essere il corrispettivo verbale dell'artificio celebrato nella statua, un unico blocco di marmo in cui è scolpita una pluralità di forme[22].

Nell'*epigr.* 98 si hanno addirittura nove nomi successivi in asindeto[23]:

> Δόδρα, ποτὸν καὶ ἀριθμός, ἔχω μέλι οἶνον ἔλαιον
> ἄρτον ἅλας βοτάνην ζωμὸν ὕδωρ πέπερι.

Il monodistico si colloca all'interno di un trittico sulla bevanda oggetto del componimento, altrimenti ignota. Nei due epigrammi precedenti, in latino, si sottolinea che la *dodra*, come dice il nome (Ausonio fa derivare il termine da *dodrans*, 3/4 o 9 *unciae*), è composta di nove ingredienti, e questa osservazione si traduce nella *accumulatio* di nove nomi giustapposti:

epigr. 96

> Dodra ex dodrante est. sic collige: ius aqua vinum
> sal oleum panis mel piper herba, novem.

---

[21] Su cui vd. ora Lowe 2013.

[22] Per la celebrazione di questa tipologia di sculture monolitiche cf. *AP* V 310 Εἷς λίθος ἀστράπτει τελετὴν πολύμορφον Ἰάκχου / καὶ πτηνῶν τρυγόωντα χορὸν καθύπερθεν Ἐρώτων, e soprattutto *AP* IX 759 Εἷς λίθος ἅρμ', ἐλατήρ, ἵπποι, ζυγόν, ἡνία, μάστιξ e *AP* IX 760 Εἷς λίθος ἅρμ', ἐλατήρ, πῶλοι, ζυγός, ἡνία, Νίκη, composti, come il testo ausoniano, di sostantivi giustapposti in asindeto.

[23] Con un'enumerazione di ingredienti che potrebbe rinviare, di per sé, allo stile comico: cf., *e.g.*, Antiph. *PCG* 71 πατάνια, σεῦτλον, σίλφιον, χύτρας, λύχνους, / κορίαννα, κρόμμυ', ἅλας, ἔλαιον, τρύβλιον; Sotade *PCG* 1,7 χλόην κύμινον, ἅλας, ὕδωρ, ἐλάιδιον.

epigr. 97

'Dodra vocor.' 'quae causa?' 'novem species gero.' 'quae sunt?'
'ius aqua mel vinum panis piper herba oleum sal.'

Analogamente, nell'epigramma in greco, la *accumulatio* rinvia iconicamente ai nove ingredienti della *dodra*, disposti in due versi successivi come nell'*epigr.* 96, anche se in diverso ordine[24].

L'*incipit*, dove il nesso ποτὸν καὶ ἀριθμός indica la duplice natura della *dodra*, ha quasi sapore di indovinello, ponendo in una relazione apparentemente enigmatica due realtà tra loro distanti. Vengono in mente, per analogia, certi giochi numerici in voga in poesia e nelle epigrafi[25]. In generale, è opportuno notare la complementarità tra il testo greco e i due testi latini: l'equivalenza tra il nome della bevanda e l'indicazione di misura, nell'epigramma greco, è enunciata e non spiegata. Senza gli epigrammi latini, il lettore sarebbe chiamato a uno sforzo, anche translinguistico, non indifferente per comprendere l'asserzione iniziale: dovrebbe ricostruire, innanzitutto, l'etimologia latina di un termine scritto in caratteri greci; dovrebbe poi individuare il collegamento 'iconico' tra il numero di ingredienti elencati e l'etimologia 'numerica' richiamata in *incipit*. In altre parole dovrebbe ricavare, con un complesso processo di decrittazione, le informazioni esplicitate negli *epigr.* 96 e 97. Si potrebbe quasi dire che i due carmi latini contengono la soluzione dell'enigma posto dal testo greco, secondo una complementarità non estranea alla tradizione epigrammatica (e iscrizionale), dove non è raro che due testi siano concepiti congiuntamente, così da spiegarsi/illustrarsi a vicenda[26]. D'altro canto, l'accosta-

[24] Il fatto che tanto gli epigrammi latini quanto quello greco presentino la medesima enumerazione ci offre l'opportunità di operare un confronto linguistico puntuale: notiamo così che pressoché tutti i termini dell'epigramma greco compaiono in *CGL* come traduzione dei rispettivi termini latini utilizzati da Ausonio. Le equivalenze non riguardano solo sostantivi comuni come οἶνος = *vinum* (*CGL* II 380,56 Goetz), ἔλαιον = *oleum* (*CGL* II 294,3 G.), ἄρτος = *panis* (*CGL* II 246,10 G.), πέπερι = *peper* (*CGL* II 401,33 G.), ὕδωρ = *aqua* (*CGL* II 462,25 G.), μέλι = *mel* (*CGL* II 367,1 G.), ma anche βοτάνη nell'accezione di 'erba' (βοτάνη: *herba gramen medicamentum*, *CGL* II 258,54 G.) e ζωμός - tipica salsa utilizzata nella cucina greca - tradotto come *ius* (vd. *CGL* II 323,2 G. ζωμός: *hoc ius*). L'unica eccezione è rappresentata da ἅλας, forma neutra alternativa, più rara e prosastica (cf., *e.g.*, Arist. *Mir.* 844b16; Gal. XIV 327 K.; LXX *Le.* 2,13; *LSJ* 60, *s.v.*), rispetto a ἅλς, non presente in *CGL*, che ha il solo ἅλες (*hi sales. singulare non habet*, *CGL* II 224,48 G.).

[25] Si pensi, in particolare, ai giochi isopsefici (ἀριθμός), diffusi anche in ambito iscrizionale: l'esempio più celebre è rappresentato dall'epitafio iscritto sul monumento sepolcrale di Diliporis, in Bitinia (II sec. d.C.), dove al nome del defunto si allude tramite una giocosa isopsefia che ne richiama le caratteristiche morfologiche (vd. Luz 2010, 314-316; Bevilacqua - Ricci 2012, 132-133; sull'isopsefia in generale vd. Luz 2010, 247-325).

[26] Si parla, in questi casi, di *companion pieces*, oppure *Fortsetzungs* o *Ergänzungs-Epigramme*,

mento tra formulazione enigmatica e spiegazione, sotto forma di scolio o di commento, è caratteristica precipua di certa poesia grifotica: si pensi al *corpus* di *carmina figurata*, o *technopaegnia*, tramandati in **P** (*Pal. gr.* 23), testimone unico dell'*Anthologia Palatina*, e in alcuni codici bucolici[27]. Gli scolii che accompagnano pressoché sistematicamente i testi sono essenziali alla comprensione degli enigmi, al punto da far ragionevolmente supporre che i carmi siano stati accompagnati, sin dalla loro prima pubblicazione, da un simile sussidio esegetico.

Questa dimensione ludica, contrassegnata da un certo virtuosismo tecnico, consente di accostare i tre epigrammi in greco alla tradizione di poesia giocosa di Ausonio. Anche negli scritti latini che impongono una serie non banale di condizionamenti, ad esempio il *Technopaegnion*[28], dove ogni verso deve essere chiuso da un monosillabo, lo stile è, infatti, fortemente condizionato. La sintassi si semplifica e gli abbellimenti della retorica vengono meno, come Ausonio stesso dichiara a più riprese (*e.g. techn.* 5,3 *[lex] arta, inamoena... nec congrua carminibus*). In compenso, sono proprio i componimenti di questo tipo a contenere il maggior numero di aggettivi composti e anche di *hapax*, in Ausonio relativamente rari[29]. Dove c'è il condizionamento tecnico si sopperisce alla semplicità sintattica con l'inventiva verbale, e la *accumulatio* di nomi o verbi è una dimostrazione di abilità nella versificazione. Sebbene a procedimenti simili Ausonio ricorra anche quando scrive in latino, è certamente significativo che i tre epigrammi in greco presentino tutti questa caratteristica: scrivere in greco, per il Bordolese, è di per sé un esercizio analogo alla composizione di *technopaegnia*. La lingua ellenica non è solo percepita come legata alla sfera del *lusus*, dell'esercitazione giocosa, ma rappresenta anche un condizionamento, secondo quanto sembra avvenire anche in altri testi ausoniani[30].

2. *Esempi di multilinguismo*

Veniamo ora agli epigrammi basati sull'alternanza latino-greco (*code-switching*) e a quelli in cui compaiono singole parole o lettere greche in contesti latini (*intrasentential code-switching*)[31].

---

secondo la terminologia proposta da Peek, *GVI*, p. 572; *GG*, p. 256 e rilanciata da Kirstein 2002.

[27] Sui *carmina figurata* cf. da ultimo Kwapisz 2013.

[28] Sugli aspetti giocosi del *Technopaegnion* e sulle sue connessioni con la prassi scolastica, cf. Cazzuffi 2014, LXXXI-XCII.

[29] Di Giovine 1996, 29.

[30] Sul greco in Ausonio come lingua della tecnica e del gioco, vd. in particolare Goldlust 2010, 137-143, che analizza in quest'ottica soprattutto le epistole bilingui (per cui cf. *infra*), il *Griphus ternarii numeri* e il *Technopaegnion*.

[31] Per una discussione teorica del fenomeno, cf. Adams 2003, 410-413.

Come noto, esperimenti di mistione linguistica greco-latina non sono isolati nella produzione poetica ausoniana: si segnalano in particolare le *epist.* 6 e 8[32], che intrecciano latino e greco secondo varie modalità, riallacciandosi, in parte, alla tradizione epistolografica latina, dove il ricorso al greco è un segno di colloquiale *urbanitas* appannaggio dei ceti colti[33]. Ausonio, in esse, dimostra di avere chiara la percezione della dimensione ludica inerente al bilinguismo – *epist.* 6,2 *sermone alludo bilingui*; 6,4 *ludimus* – e i punti di contatto tra questi esperimenti di poesia 'maccheronica' *ante litteram* e gli esercizi noti come *technopaegnia* sono già stati rilevati[34]: l'autore fa convivere in un contesto organico elementi di stridente eterogeneità, in modo non dissimile da quanto avviene nel *Cento nuptialis*. Come l'aspetto esteriore doveva giocare un certo ruolo nel *Technopaegnion*, dove l'artificio è metrico, nelle epistole maccheroniche la mistione stessa di greco e latino doveva dare alla pagina una varietà grafica in parte assimilabile a quella dei *carmina figurata*[35]. D'altro canto, l'autore sfoggia una doppia competenza linguistica necessariamente condivisa dal destinatario delle lettere: la peculiare *Sprachmischung* del testo diventa una sorta di crittografia, inaccessibile a chi non può vantare competenze linguistiche analoghe a quelle dei due interlocutori. È così in qualche modo giocosamente garantita l'esclusività della comunicazione privata, come accadeva, con ben altra urgenza, in alcune lettere di Cicerone ad Attico, dove effettive necessità di segretezza imponevano il ricorso a una mistione linguistica che, con la sua oscurità, fosse in grado di proteggere da interferenze esterne, secondo quanto esplicitamente dichiarato dall'autore (*Att.* VI 7,1 *bis ad te antea scripsi de re mea familiari, si modo tibi redditae litterae sunt, Graece* ἐν αἰνιγμοῖς)[36]. Le modalità secondo cui si realizza la mistione, nelle *Epistole*, sono d'altronde varie e complesse, tali da rendere effettivamente il testo potenzialmente enigmatico: l'autore non si limita ad accostare le due lingue all'interno dello stesso verso – spesso addirittura dello stesso sintagma (*e.g.* 6,7 θεράποντες *inertes*) – ma conia

[32] Vd. inoltre *epist.* 7, un invito epigrammatico ad Assio Paolo in due versi greci.

[33] Per l'ibridismo linguistico in Ausonio, e in generale nella tradizione letteraria latina, cf. Köhler 1857; Neumann 1912; Sedwick 1931; Mitchell 1931; Pastorino 1971, 119-121; Mondin 1995, 168-171; Rochette 2007; vd. inoltre, più in generale, Heraeus 1930 (che offre il buon emendamento *ioco cludit vinoeo bonoeo* per la bizzarra clausola ovidiana tramandata da Quintiliano); Holford-Strevens 2003[2], 226-232; Adams 2003, 297-314.

[34] Cf. in particolare Mondin 1995, 169-171. Sul *code-switching* in Ausonio vd. soprattutto Rochette 2007.

[35] Come suggerito da Mondin 1995, 170-171. L'ipotesi presuppone, ovviamente, che il greco fosse effettivamente scritto in caratteri greci, e non latini, come sembrerebbero suggerire i manoscritti (cf. Pelttari 2011; *supra*, n. 3 e *infra*, n. 40 e 50); la questione è complessa, ma quando l'ibridismo linguistico si presenta in forme estese e generalizzate, come nelle *Epistole*, che vi fosse anche un cambiamento di alfabeto è forse meno improbabile che in altri casi.

[36] Adams 2003, 329-330.

aggettivi ibridi (*e.g.* 7 *teneroπλοκάμων*), assegna desinenze greche a termini latini (*e.g.* 28 *causαις*), opera vere e proprie traslitterazioni di termini latini in caratteri greci (*e.g.* 29 λούδοισι). Lasciando da parte i precedenti letterari, ricostruibili solo in parte[37], alcuni di questi elementi possono essere stati condizionati da prassi effettive: in ambito epigrafico sono attestati enunciati misti, che combinano le strutture linguistiche del greco e del latino a vari livelli. I caratteri greci sono talora utilizzati nella traslitterazione del latino (e viceversa) – il che può comportare ellenismi sintattici e morfologici. A meno che non ci siano particolari esigenze a giustificarlo – nelle *defixiones*, ad esempio, l'alfabeto greco può obbedire a forme di voluta crittografia – il fenomeno di solito si spiega con la scarsa padronanza dell'alfabeto latino da parte dello scrivente, o con la volontà di riconoscere la 'grecità' – etnica o solo professionale – di un defunto[38]. Va in particolare rilevato che tali fenomeni di interferenza scrittoria tra greco e latino tendono a crescere, in Occidente, in età tardo-antica: parallelamente al declino dell'uso del greco in un'area sempre più univocamente latinofona, sembrerebbe aumentare il numero di persone che sono ancora capaci di leggere in due alfabeti diversi, ma non più in due lingue diverse[39]. Nello sperimentalismo linguistico di Ausonio non si deve cercare alcun intento mimetico nei confronti di simili *Realien*, ma di certo le abitudini epigrafiche costituiscono un interessante residuo della 'cultura materiale' coeva all'autore e la sua operazione poetica potrà esserne stata in parte condizionata. Se questo è vero, non sarà superfluo notare come una mistione linguistica e/o grafica determinata, nelle iscrizioni, dall'esigenza di rendere accessibile un certo messaggio a una data tipologia di fruitori si trasformi, negli esperimenti poetici di Ausonio, in un raffinato *divertissement*, che rende al contrario criptica ed elitaria la trasmissione del contenuto.

Nei tre epigrammi bilingui – 31, 35 e 41 – non si ravvisano, comunque, modalità di ibridazione assimilabili a quelle delle *Epistole*: i due codici linguistici restano separati, greco e latino si alternano, ma ognuno mantiene inalterata la sua identità. Il gioco e la perizia tecnica si realizzano nel repentino passaggio da un idioma all'altro, senza che vi siano interferenze tra i due codici espressivi.

L'*epigr.* 31, su Antistene, fondatore della scuola cinica, è concepito in coppia con 30 (dove il titolo recita: *Antisthenis cynici imagini subditi*).

30

'Inventor primus cynices ego.' 'quae ratio istaec?
Alcides multo dicitur esse prior.'

[37] Cf. soprattutto Mondin 1995, 168-169; vd. anche Rochette 2007, 175-177, con ulteriore bibliografia.

[38] Adams 2003, 40-63. Per una breve rassegna di documenti bilingui nel mondo antico vd., più in generale, Biville 2008.

[39] Per il fenomeno nelle epigrafi cristiane cf. Felle 2007, in part. 480-481 (vd. anche Felle 1999).

'Alcida quondam fueram doctore secundus:
nunc ego sum cynices primus, et ille deus.'

31

Discipulus melior nulli meliorve magister
εἰς ἀρετὴν συνέβη καὶ κυνικὴν σοφίην.
dicere me verum novit qui novit utrumque
καὶ θεὸν Ἀλκείδην, καὶ κύνα Διογένην.

La tematica ellenizzante rende ragione della variazione 'bilingue' sul tema. Già l'*epigr.* 30 presenta il significativo grecismo *cynices*[40]. Nell'*epigr.* 31, il greco subentra direttamente.

Non dissimile il caso dell'*epigr.* 35:

Lesbia Pieriis Sappho soror addita Musis
εἴμ' ἐνάτη λυρικῶν, Ἀονίδων δεκάτη.

Quello di Saffo come decima Musa è un *topos* dell'epigrammistica greca[41]: il cambiamento di codice linguistico è un chiaro rinvio a una certa tematica e a un certo contesto culturale. Secondo Kay 2001, 141, il v. 2 potrebbe addirittura essere la citazione di un originale greco perduto, ma contro questa ipotesi depone Ἀονίδων, *hapax* chiaramente esemplato sul latino *Aonides*, da Ovidio in poi poetismo per indicare le Muse (anche in Auson. *Mos*. 447 ed *epist*. 22,35). L'interferenza tra i due codici punta decisamente verso la composizione autonoma da parte di Ausonio di un verso in greco.

In *epigr.* 41 il passaggio dal greco al latino è dovuto al gioco onomastico etimologizzante[42] e la dimensione del *lusus* è particolarmente accentuata:

---

[40] Anche se il termine non è attestato in latino, Green 1991b, 39, seguito da Kay 2001, non ritiene necessario scriverlo in caratteri greci (vd. anche Rochette 2007, 184). Sul problema della grafia negli epigrammi caratterizzati da *code-switching* cf. *supra*, n. 3 e 35, *infra*, n. 50.

[41] Cf. [Plat.] *AP* IX 506 = *FGE* 624-625; Diosc. *AP* VII 407 = *HE* 1565ss.; Ant. Sid. *AP* VII 14 = *HE* 236ss.; *AP* IX 66 = *HE* 244-245; adesp. *AP* IX 571,7-8 = *FGE* 1210-1211.

[42] Per cui esistono precedenti tanto in greco quanto in latino. Per il greco cf., *e.g.*, Ammian. *AP* XI 230 Μασταύρων ἀφελὼν δύο γράμματα, Μάρκε, τὰ πρῶτα / ἄξιος εἶ πολλῶν τῶν ὑπολειπομένων, *AP* XI 231 Θηρίον εἶ παρὰ γράμμα καὶ ἄνθρωπος διὰ γράμμα· / ἄξιος εἶ πολλῶν, ὧν παρὰ γράμμα γράφῃ (con Kirstein 2002, 128-130); per il latino, *Epigr. Bob.* 41 Speyer *(in Philippum) Pars te Furippum vocitat, pars vero Furippum, / altera producens, altera corripiens. / elige utrum malis: aut tende aut corripe! nomen / conveniet quavis, fur furiose, tibi?*; *Epigr. Bob.* 70 Speyer *(in Romulum) M mutaris et R sedes si, Basse, notarum / nominis, altae Urbis moenia qui statuit, / alternasque velis apicum †a se† scribere voces, / Morulus hac fuerit, qui nunc est Romulus, arte* (su questi epigrammi, vd. Kofler 2013, con le puntualizzazioni di Nocchi, in preparazione, *ad l.*).

Χρηστὸς Ἀκίνδυνος αὐτοαδέλφεοι, ἀγλαὰ τέκνα,
moribus ambo malis nomina falsa gerunt,
οὔθ' οὗτος χρηστός γ' οὔθ' οὗτος ἀκίνδυνός ἐστιν.
una potest ambos littera corrigere.
αἴ κεν Χρηστὸς ἔχῃ παρ' ἀδελφοῦ Ἀκινδύνου ἄλφα, 5
κίνδυνος hic fiet, frater ἄχρηστος erit.

Ἀκίνδυνος, 'senza pericoli'[43], e Χρηστός, 'valoroso', sono due nomi propri che non si addicono ai fratelli che li portano[44], ma basta una sola lettera a correggerli entrambi. Se si toglie un α al primo e lo si aggiunge al secondo, si ottengono due *nomina omina* – κίνδυνος e ἄχρηστος.

Il 'gemello' latino (*epigr.* 42 Gr.) presenta gli stessi ingredienti, e la lettera grazie alla quale avviene la trasformazione onomastica è indicata con la denominazione greca (v. 3 *alpha*, termine che apre e chiude circolarmente il verso), così come greci sono gli antroponimi intorno a cui ruota il gioco:

Germani fratres sunt Chrestos, Acindynos alter.
falsum nomen utrique, sed ut verum sit utrique
alpha suum Chresto det Acindynos, ipse sine alpha
permaneat: verum nomen uterque geret.

A differenza che nell'*epigr.* 41, l'esito della trasformazione non è esplicitato, ma per il lettore non è difficile desumerlo dal contesto. I due epigrammi dunque, in questo caso, non si illustrano a vicenda, ma rappresentano variazioni autonome sullo stesso tema; da sottolineare, comunque, come anche la comprensione dell'epigramma latino implichi necessariamente una certa familiarità del lettore con la lingua greca.

3. *Epigrammi che presentano singole parole greche, o che giocano con lettere greche*

Il gioco con le lettere (greche), su cui sono basati i *lusus in nomine* degli *epigr.* 41-42, si ritrova, sistematizzato, nell'*epigr.* 87, un componimento di contenuto osceno, che illustra la peculiare sessione pedagogica a cui è sottoposto Euno, maestro di scuola, da parte di Fillide, venditrice di profumi.

Eunus Syriscus, inguinum ligurritor,
opicus magister (sic eum docet Phyllis),
muliebre membrum qua triangulum cernit

[43] Un gioco sul nome è anche in Luc. *AP* XI 429, dove Ἀκίνδυνος, per non correre il pericolo di essere ubriaco, resta sobrio in mezzo a tanti ubriachi, così da sembrare ubriaco lui solo.

[44] Αὐτοαδέλφεοι, neologismo il cui significato corrisponde all'espressione latina *germani fratres* in 42,1.

triquetro coactu Δ litteram ducit.
de valle femorum altrinsecus pares rugas
mediumque, fissi rima qua patet, callem
Ψ dicit esse: nam trifissilis forma est.
cui ipse linguam cum dedit suam, Λ est.
veramque in illis esse Φ notam sentit.
quid, imperite, P putas ibi scriptum,
ubi locari I convenit longum?
miselle doctor, OϒY tibi sit obsceno
tuumque nomen Θ sectilis signet.

Al di là dei singoli dettagli esegetici[45], è evidente che il vizio sessuale del maestro è illustrato ritorcendo contro di lui i suoi stessi 'ferri del mestiere', secondo una tecnica ricorrente nell'epigramma scoptico[46]. Le lettere (greche) rimandano alla professione di Euno, che insegna agli studenti l'alfabeto (per la descrizione del maestro come di colui che insegna l'abbiccì, cf. il celebre Arat. *AP* XI 437,2 = *HE* 767 βῆτα καὶ ἄλφα λέγων). L'allusione alla professione di Euno, con la sua componente oscenamente ludica, tiene conto della prassi scolastica, dove non è raro il ricorso alla dimensione dell'enigma, del gioco, dell'indovinello a scopi didattici: cf., *e.g.*, l'iscrizione trovata incisa su una parete della casa degli aurighi a Ostia (II sec. d.C.), *littera prima dolet, lubet / altera, tertia mittit, quarta dolet, / facti quinta habet invidiam*, nel cui schema metrico viene proposta alla memorizzazione la sequenza vocalica[47]. Ancora da Ostia proviene una variante della filastrocca che abbina a coppie le vocali, diventate sei, con l'inclusione della Y[48]. La dimensione giocosa è evidente anche nel carme più lungo di quelli che compongono il *Technopaegnion*, il 14, *De litteris monosyllabis Graecis ac Latinis*, dove ogni verso è dedicato a ciascuna delle lettere monosillabiche degli alfabeti greco e latino.

Dei sei componimenti di cui si compone il ciclo contro il *ligurritor* Euno, altri tre fanno ricorso a parole greche:

epigr. 82

Eune, quid affectas vendentem Phyllida odores?
diceris hanc mediam lambere, non molere.
perspice ne mercis fallant te nomina, vel ne
aere Seplasiae decipiare cave,
dum κύσθον κόστονque putas communis odoris
et nardum ac sardas esse sapore pari.

[45] Per cui cf. Adams 1983.

[46] Cf., *e.g.*, Floridi 2014, 35-36.

[47] La A e la O sono esclamazioni di sofferenza; la E è l'espressione del piacere; la I impone obbedienza; la U tradisce l'invidia.

[48] Bevilacqua - Ricci 2012, 130.

Al v. 5 c'è un gioco di parole di natura scabrosa: un termine osceno, di marchio comico (cf., *e.g.*, Ar. *Lys.* 1158), è accostato a un termine tecnico della botanica, con esso assonante. I due termini greci sono legati tramite la congiunzione latina *-que*, secondo una prassi che trova confronto in autori come Lucilio e Cicerone[49].
Alla pratica erotica preferita da Euno si allude, con un termine che in greco si presta al *double entendre*[50], anche nell'*epigr.* 86:

> Eune, quod uxoris gravidae putria inguina lambis,
> festinas γλώσσας non natis tradere natis.

Γλῶσσα ha qui il doppio valore di 'lingua', come organo e come 'idioma', o meglio ancora, trattandosi di un maestro, di 'glossa' grammaticale, 'termine raro', che il *magister* comincia precocemente a insegnare alla sua prole; a questo tipo di *double entendres* semantici di stampo grammaticale la poesia erotica ricorre spesso[51].

Analogamente, nell'*epigr.* 100 – non rivolto contro Euno, ma costruito con tecnica non dissimile – un toponimo greco è piegato a indicare le natiche[52], con una metafora topografica senz'altro memore di Mart. XI 99,5 *gemina Symplegade culi*[53]:

> Inguina quod calido levas tibi dropace, causa est:
> irritant vulsas levia membra lupas.
> sed quod et elixo plantaria podice vellis
> et teris inclusas pumice Κλαζομενάς,
> causa latet, bimarem nisi quod patientia morbum
> appetit et tergo femina, pube vir es.

Ma interessante è soprattutto l'*epigr.* 85, per la dichiarazione di poetica che esso contiene. Alle ragioni che si sono evidenziate per giustificare il ricorso al greco da parte di Ausonio in questi epigrammi – accentuazione della dimensione del *lusus*, mimesi di una prassi di scuola nella presa in giro di un maestro – se ne aggiunge un'altra, chiaramente esplicitata al v. 4:

---

[49] Rochette 2007, 186 e n. 95 e 96.

[50] È proprio il fatto che *glossa*, tramandato dai manoscritti, in latino non abbia anche il valore di 'lingua', a indurre Green 1991b, 412 a ripristinare i caratteri greci (vd. anche Rochette 2007, 187). *Contra* Pelttari 2011, 476-477, il quale sostiene, a partire dalle testimonianze fornite dai manoscritti, che anche i termini greci fossero scritti in caratteri latini, senza che questo compromettesse il riconoscimento dell'idioma da parte del lettore colto (cf. anche *supra*, n. 3, 35, 40).

[51] Adams 1982, 38-40, ai cui esempi si aggiungano, *e.g.*, Crates *AP* XI 218 = *HE* 1371ss.; Lucill. *AP* XI 139 = 48 Floridi.

[52] Vd. Kay 2001 *ad l.*; il gioco linguistico presuppone senz'altro anche un qualche doppio senso basato sull'etimologia (vera o scherzosa) del toponimo.

[53] Adams 1981, 524; Kay 2001, 262-263.

Λαΐς Ἔρως et Ἴτυς, Χείρων et Ἔρως, Ἴτυς[54] alter
nomina si scribas, prima elementa adime,
ut facias verbum, quod tu facis, Eune magister.
dicere me Latium non decet opprobrium.

L'uso del greco si giustifica con la necessità 'censoria' di evitare l'espressione dell'oscenità in lingua latina, forse con allusione antifrastica – e conseguente enunciazione di un diverso programma poetico – a Marziale, che aveva rivendicato al genere epigrammatico prerogative di franchezza verbale attraverso l'espressione *latine loqui*, i.e. 'parlar chiaro', 'chiamare le cose con il loro nome' (I *praef.* 13 con Citroni 1975 *ad l.*)[55]. L'epigramma di Ausonio, in effetti, solo raramente indulge alla stessa libertà verbale e tematica che era stata una delle cifre più autentiche della poesia di Marziale.

Anche l'*epigr.* 85 presenta un andamento giocoso, grifotico: i nomi greci, con le loro iniziali, formano la parola che riassume in sé lo σκῶμμα contro Euno, λείχει[56]. Questo gioco con le iniziali di parola, che non rientra nella categoria dell'acrostico propriamente detto[57], né dei pur meno diffusi mesostico e telestico[58], trova un parallelo puntuale nell'epigramma che, a detta di Ateneo (X 81 = *Irrisoria* 9 Cougny), sarebbe stato inciso sulla tomba del sofista Trasimaco: Τοὔνομα Θῆτα, ῾Ρῶ, Ἄλφα, Σάν, ῾Υ, Μῦ, Ἄλφα, Χεῖ, Οὖ, Σάν· / πατρὶς Χαλκηδών· ἡ δὲ τέχνη, σοφίη, dove l'espediente serve a collocare nell'esametro un nome prosodicamente incompatibile con esso. Per l'impostazione dell'enigma, con le istruzioni della *persona loquens* che ne rendono possibile lo scioglimento, vd. inoltre *Priap.* 67 *PEnelopes primam DIdonis prima sequatur / et primam CAci syllaba prima REmi, / quodque fit ex illis tu mi, deprensus in horto, / fur, dabis: hac poena culpa luenda tua est*[59].

La necessità di ricavare dalle iniziali dei termini greci la soluzione al γρῖφος è chia-

[54] Anche qui seguo Green 1999 nello stampare i caratteri greci contro la testimonianza dei manoscritti, ma vd. Pelttari 2011, 477-478.

[55] Un'analoga espressione in Mart. I 20,2, dove *verba latina* indica l'oscena franchezza di un epigramma di Augusto; vd. anche *Priap.* 3,9-10, dove *latine / dicere* si riferisce alla chiarezza senza filtri dell'espressione oscena (cito il testo dei *Priapea*, qui e più oltre, secondo l'edizione di Callebat 2012).

[56] Cf. adesp. *AP* XI 222 Χείλων καὶ Λείχων ἴσα γράμματα. ἐς τί δὲ τοῦτο; / λείχει γὰρ Χείλων, κἂν ἴσα, κἂν ἄνισα.

[57] Per una discussione del fenomeno cf. Luz 2010, 1-72; per la sua occorrenza in ambito epigrafico Garulli 2013; Mairs 2013.

[58] Per una definizione cf. Luz 2010, rispettivamente 392 e 393.

[59] Su simili giochi di parole nel mondo greco-romano cf., *e.g.*, Munari 1958, 135-136; Buchheit 1962, 82-87; per i *Priapea* vd. anche 7 *Cum loquor, una mihi peccatur littera: nam te / pe-dico semper blaesaque lingua mihi est* e 54 *ED si scribas temonenque insuper addas, / qui medium vult te scindere pictus erit*, con Chappuis Sandoz 2008.

ramente, e didascalicamente, spiegata ai vv. 2-3, ma il v. 1, di cui occorre sottolineare la difficoltà 'tecnica' – il poeta deve trovare termini funzionali al suo scopo compatibili con un'enumerazione all'interno dello schema dell'esametro – pone già una sorta di indovinello al lettore, indotto a chiedersi quale sia la connessione tra i personaggi nominati. Laide è celebre etèra, e l'associazione con Eros non suscita sorpresa; poi sono menzionati Iti e Chirone, e di nuovo Eros, e infine, per la seconda volta, Iti, in una sequenza apparentemente incongrua che spinge il lettore a interrogarsi sui possibili nessi – il *trait d'union* è forse il fatto che tutti i personaggi siano coinvolti, in un modo o nell'altro, in vicende amorose? – finché arriva la spiegazione del poeta-διδάσκαλος.

L'uso dell'oscenità in una seconda lingua è un esempio di quello che Adams 2003, 330-335 definisce «code-switching as a form of distancing», un fenomeno comune che permane nelle culture moderne. Basti pensare all'uso erudito del latino, ancora in tempi recenti, per tradurre testi greci di contenuto scurrile o scopertamente osceno[60], o comunque per esprimere, in ambito scientifico, contenuti considerati troppo sconvenienti[61]. In particolare, il greco è spesso, in latino, la lingua «of euphemism or distance which makes intimate or embarassing matters easier to cope with» (Adams 2003, 335).

Accanto a questa ragione di ostentata pudicizia, resta tuttavia preminente l'intento giocoso, grifotico, che richiede un lettore competente e colto, dotato non solo dell'acume necessario per apprezzare le formulazioni enigmatiche del poeta, ma anche dei necessari strumenti linguistici. Solo chi ha dimestichezza anche con il secondo codice utilizzato da Ausonio può avere accesso alla comprensione del testo: l'uso del greco è, per il Bordolese e il suo pubblico, una forma di dotta e divertita crittografia.

4. *Il greco in Occidente nel IV sec. d.C.*

Come scrive Mondin 1995, 171 a proposito delle *Epistole* bilingui, negli esperimenti 'maccheronici' di Ausonio si riconosce l'«atteggiamento 'aristocratico'» dell'autore, che tratta «con l'ostentata disinvoltura dell'equilibrista una lingua che a questa altezza cronologica è ormai appannaggio di pochi». La padronanza del greco in tutta la parte occidentale dell'Impero è in effetti in declino nel IV sec.[62] Ai dati più noti, si possono aggiungere alcune testimonianze epigrafiche, che attestano, a loro volta, il generale decremento dell'uso della lingua e della scrittura greca in età tardo-antica. Per limitarsi al *corpus* di iscrizioni provenienti dalla Gallia (*IGF*), se nel I-II sec. d.C. alcuni epitafi

[60] Vd., *e.g.*, le traduzioni in latino degli epigrammi di contenuto scabroso del XII libro della *Palatina* da parte di Paton.

[61] Cf., *e.g.*, Cipolla 2004. Sul tema vd., in generale, Waquet 2004, 350-365.

[62] Cf., *e.g.*, Courcelle 1948; Marrou 1978, 345-349.

bilingui, nei quali un testo latino piuttosto banale è seguito da versi greci retoricamente elaborati, testimoniano che una certa élite locale poteva ancora riconoscersi nella cultura ellenica, già nel III sec. anche epitafi scritti in greco in omaggio a un defunto di origine ellenica sono seguiti da formule funerarie latine. Si tratta di concessioni, da parte di persone con radici straniere, al codice linguistico ormai dominante, se non di una vera e propria «précaution pour la protection de la tombe»[63], di un modo per garantirne il rispetto da parte di individui che si presuppongono incapaci di decodificare un messaggio espresso in greco. Analogamente, alcune iscrizioni latine, che commemorano defunti dal nome greco, sono seguite da formule greche: il dato è interpretabile come una sorta di estremo omaggio a una cultura ormai evanescente, che assume valore puramente decorativo, accentuato anche dagli effetti visivi provocati, sul monumento sepolcrale, dal cambiamento di alfabeto[64]. Più tardi, persino defunti greci avranno epitafi in latino: nell'epigrafe per Domezio, un orientale morto a Narbona nel 527 d.C. (*IGF* 134), solo il nome e la patria saranno espressi in greco, una lingua che ormai, in Occidente, non è più capita. Il resto sarà in latino[65].

Ciò non significa, naturalmente, che nel IV sec. non esista più un'élite fiera di poter ostentare la sua dimestichezza con il greco[66], percepito prevalentemente come la lingua della cultura e delle lettere[67]: lasciando da parte l'epigramma cristiano per Pectorios (*IGF* 155; IV sec.), forse l'ultima testimonianza della presenza della cultura ellenica in Gallia, che riguarda però un defunto di provenienza orientale, è una chiara testimonianza dei gusti ellenizzanti di un certo ceto sociale il mosaico del IV sec. rinvenuto a Tolosa (*IGF* 136), in cui una tematica figurativa di ispirazione greca – Oceano e il suo corteggio – è accompagnata da nomi di divinità marine scritti in greco, alcuni dei quali non altrimenti attestati (Ξαντίππη, Λεύκας, Βόριος e Νυνφογένης)[68].

---

[63] Decourt 2008, 310-311 (si cita da 311).

[64] Decourt 2008, 312.

[65] Decourt 2008, 316.

[66] Odile 1952.

[67] Diverso il caso in cui la lingua ellenica è legata a particolari esigenze professionali. Lo stesso padre di Ausonio, a detta del figlio, era dotato di una padronanza del greco superiore a quella del latino, probabilmente perché egli faceva il medico, e l'uso del greco da parte dei medici era un modo per mostrare di essere stati istruiti secondo i principi della scienza ippocratica: *sermone impromptus Latio, verum Attica lingua / suffecit culti vocibus eloquii*, *Epiced.* 9-10 (il passo, comunque, è discusso; si è di volta in volta sostenuto che il padre del poeta fosse di madrelingua celtica, greca o latina: vd. *e.g.*, rispettivamente, Green 1991b, 276; Sivan 1993, 55ss.; Rochette 2007, 178-180, cui si rimanda anche per ulteriore bibliografia sull'argomento).

[68] Ξαντίππη potrebbe essere una reminiscenza di Ξάνθη, figlia di Oceano e Teti, citata da Hes. *Th.* 356, Λεύκας sta forse per Λεύκη, anch'ella figlia di Oceano e Teti, o per Leucotea, Βόριος è forse memore di Borea; Νυνφογένης è un chiaro nome parlante (Decourt, *IGF*, p. 187; sul mosaico vd. anche Decourt 2008, 314).

Un simile quadro è confermato dalle testimonianze letterarie. Un colto aristocratico come Aurelio Simmaco, con cui Ausonio fu peraltro in contatto, racconta di aver dovuto ripassare le lettere greche per aiutare il figlio a impararle: *dum filius meus Graecis litteris initiatur, ego me denuo studiis eius velut aequalis adiunxi* (*epist.* 4,20). Per quanto riguarda la Gallia di Ausonio, il riferimento ai grammatici greci in servizio a Bordeaux ci assicura che l'insegnamento del greco era ancora praticato, ma a proposito di Corinto e Spercheo, i maestri che cercarono di impartirgli i primi rudimenti della disciplina, è notato lo scarso prestigio di cui godevano, unito agli esigui proventi economici. L'unico motivo per cui l'autore avverte l'esigenza di inserirli nella sua rassegna dei professori burdigalensi sembra essere il fatto che essi vissero alla sua epoca (*Prof.* 8,5-8 *sedulum cunctis studium docendi, / fructus exilis tenuisque sermo, / sed, quia nostro docuere in aevo, / commemorandi*). In modo ancora più esplicito, nel commemorare Citario, grammatico greco a Bordeaux, Ausonio scrive *esset Aristarchi tibi gloria Zenodotique, / Graios antiquus si sequeretur honos* (*Prof.* 13,3-4): al *grammaticus* la gloria che egli meriterebbe è negata dallo scarso onore che ormai accompagna i maestri greci.

Nel 376 Graziano, di cui Ausonio fu precettore e, proprio per quell'anno, *quaestor sacri palatii*, cioè responsabile della stesura dei decreti imperiali, emanò una legge (*CTh* XIII 3,11), di cui Ausonio sembrerebbe essere stato diretto ispiratore, volta ad assicurare, per quanto possibile, l'insegnamento sia del greco sia del latino almeno in Gallia. Non solo la necessità di prevedere una normativa che disciplinasse la materia testimonia quanto l'insegnamento del greco non fosse più scontato nell'ultimo quarto del IV sec.[69], ma la situazione è anche e soprattutto chiarita dal modo in cui la legge è formulata: intanto, era previsto uno stipendio inferiore per il *grammaticus graecus* rispetto al collega *latinus*; inoltre, l'inciso *si qui dignus reperiri potuerit*, riferito al professore di greco da assumere a Treviri, indica che la qualità dei docenti non era scontata, e questo depone per un generale declino dell'insegnamento almeno nella Gallia settentrionale, cui verisimilmente si rivolge il decreto. Poco più tardi Paolino di Pella, nipote di Ausonio, nato in Macedonia ma trasferitosi in Gallia all'età di tre anni, nell'*Eucharisticus* racconta gli sforzi che dovette fare per imparare il latino e cercare così di integrarsi nella comunità occidentale[70].

[69] Per un importante documento relativo all'insegnamento del greco nella Gallia del IV sec. cf. Dionisotti 1982.

[70] Sulla situazione linguistica della Gallia nel IV sec. vd. Momigliano 1984, che così commenta la figura di Paolino di Pella: «His autobiography is a document of the isolation of an aristocrat in Gaul in the first part of the fifth century, with all the economic problems implied. He becomes a Latin by necessity» (si cita da 471); vd. inoltre Courcelle 1948, 210-253, per la situazione relativa alla presenza della cultura greca in Gallia, e Green 1991a.

Conclusioni

In un'epoca in cui l'uso del greco sta ormai tramontando in Occidente, Ausonio, nella sua produzione, mostra di attingere abbondantemente ai modelli greci, e in particolare compone *epigrammata* in latino che rivelano maggiori punti di contatto con la tradizione dell'*Anthologia Graeca* che non con quella romana[71]. Nel momento in cui scrive epigrammi in lingua greca, o introduce parole/sintagmi greci negli epigrammi latini, la gara emulativa nei confronti dei modelli, tuttavia, passa paradossalmente in secondo piano. Con la parziale eccezione dell'*epigr.* 33, dove si riconoscono echi di precise fonti epigrammatiche, richiamate però in modo superficiale, senza che l'allusione comporti una vera e propria riscrittura, tutti i componimenti che coinvolgono, in misura maggiore o minore, la presenza del greco sembrano essere accomunati dall'intento ludico e dal virtuosismo. In questo senso, non vi è distinzione tra gli epigrammi scritti interamente in greco, quelli che presentano *code-switching* e quelli in cui si ravvisa il fenomeno dell'*intrasentential code-switching*. Il greco può servire per trattare tematiche legate al mondo ellenico, così da caratterizzare, già attraverso la lingua, l'argomento dell'epigramma (*epigr.* 31, 35), ma è più spesso utilizzato in funzione di giochi di parole, anche osceni, per le sue potenzialità 'eufemistiche' (*epigr.* 41, 85, 86, 87, 100), di sfoggio di abilità tecnica nella composizione (*epigr.* 33, 34, 98), ed è tendenzialmente complementare al latino, non appare come un codice linguistico autonomo[72]. Legato alla sfera del *lusus*, della sperimentazione giocosa, il greco non è effettivamente alternativo alla lingua di Roma, ma è percepito come qualcosa di 'altro'. Il caso degli epigrammi è particolarmente interessante per rilevare questa dinamica, perché è questo uno dei generi in cui Ausonio dà maggiormente prova di aver assimilato la cultura greca; proprio quando scrive in greco, tuttavia, il poeta rinuncia, di fatto, a mostrarsi 'greco'. Mentre gli epigrammi in latino ispirati all'*Anthologia Graeca* sembrano epigrammi greci a tutti gli effetti, e in essi Ausonio mostra di aver interiorizzato i modelli[73], quelli in greco non sembrano epigrammi greci, tengono poco conto dei modelli, mostrano influssi del latino sul piano lessicale, presentano uno schema compositivo elementare sul piano sintattico: essi rivelano, in una parola, la costrizione della tecnica, determinata dal fatto che scrivere in greco, per Ausonio, è un esercizio equivalente alla composizione di *technopaegnia*, anche

[71] Per il rapporto tra Ausonio e la tradizione dell'epigramma latino cf. Kay 2001, 19-20; Mattiacci 2013.

[72] Degli 11 epigrammi presi in esame, quattro sono versioni greche o bilingui di testi in latino, altri sei presentano fenomeni di mistione linguistica, per cui il greco è solo un secondo codice linguistico incorporato nel primo, soltanto uno - *epigr.* 34 - appare come variazione autonoma, in greco, di un tema non trattato in latino, ma anche in esso si ravvisano le stesse caratteristiche di virtuosismo evidenziate per gli altri testi.

[73] Cf. in particolare Floridi 2013.

nel genere – appunto quello epigrammatico – in cui il rapporto con la letteratura greca è più pervasivo. Il recupero della grecità non è altro che un *divertissement*, un gioco erudito, che non prevede possibilità effettive di rivitalizzazione. Ausonio, del greco, mostra una conoscenza libresca. Egli ne fa pertanto un uso molto diverso da quello che ne aveva fatto Marziale, per il quale il *code-switching* aveva, per lo più, intenti mimetici, in quanto tendeva a riprodurre elementi del *sermo cotidianus*, creando un effetto di 'realismo sociale', colmava lacune lessicali del latino, attingeva, anche nei giochi di parole, alle potenzialità espressive di una lingua straniera che era ancora lingua 'viva'[74]. Per Ausonio e il suo pubblico il greco è invece un idioma evanescente, con il quale ostentare dimestichezza per dare una dimostrazione di *status* socio-culturale, ma la lingua dell'identità è il latino. Il greco sembra anzi filtrato attraverso la tradizione letteraria romana, nella misura in cui Ausonio riproduce, nelle lettere e negli epigrammi, modalità di ibridazione ereditate da modelli latini, come Cicerone sul versante epistolare e Marziale su quello epigrammatico; anche la creazione di neologismi esemplati su forme latine, come Ἀδωνεύς in 33,2, o Ἀονίδων in 35,2, conferma la subordinazione di un codice linguistico all'altro, l'artificio implicito nel recupero del greco. Non potrebbe d'altronde essere altrimenti. L'aristocrazia provinciale, per sentirsi parte integrante dell'Impero, deve guardare a Roma e alla sua tradizione culturale, come testimoniato da Ausonio stesso in più luoghi[75]. Senza voler ridurre la passione per le lettere greche a puro ornamento, non sarà del tutto errato affermare che l'ostentazione di bilinguismo, da parte di Ausonio, obbedisce anche alla necessità di mostrarsi a pieno titolo erede di una cultura classica, romana, tradizionalmente nutrita di ellenismo.

[74] Mondin 1995, 168-169; Canobbio 2011. Per un confronto più articolato tra il *code-switching* in Marziale e in Ausonio vd. Rochette 2007, 192-193.

[75] Cf., *e.g.*, *Ordo* 1, dove Roma è *prima urbes inter, divum domus*; per il «patriottismo 'romano'» di Ausonio cf., *e.g.*, Pastorino 1971, 27.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adams 1981
J.N.Adams, *Culus, Clunes and their Synonyms in Latin*, «Glotta» LIX (1981), 231-264.
Adams 1982
J.N.Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London 1982.
Adams 1983
J.N.Adams, *An Epigram of Ausonius (87, p. 344 Peiper)*, «Latomus» XLII (1983), 95-109.
Adams 2003
J.N.Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge 2003.
Benedetti 1980
F.Benedetti, *La tecnica del 'vertere' negli epigrammi di Ausonio*, Firenze 1980.
Bevilacqua – Ricci 2012
Gabriella Bevilacqua – Cecilia Ricci, *Obscure inscribere: enigmi e indovinelli epigrafici*, in S.Monda (ed.), *Ainigma e griphos. Gli antichi e l'oscurità della parola*, Pisa 2012, 125-150.
Biville 2008
F.Biville, *Situations et documents bilingues dans le monde gréco-romain*, in Biville – Decourt – Rougemont 2008, 35-53.
Biville – Decourt – Rougemont 2008
F.Biville – J.-C. Decourt – G.Rougemont (ed.), *Bilinguisme gréco-latin et épigraphie*. «Actes du colloque de Lyon des 17-18 et 19 mai 2004», Lyon 2008.
Buchheit 1962
V.Buchheit, *Studien zum Corpus Priapeorum*, München 1962.
Callebat 2012
Priapées, texte établi, traduit et commenté par L.Callebat, Paris 2012.
Canobbio 2011
A.Canobbio, *Parole greche in Marziale: tipologie di utilizzo e tre problemi filologici (3,20,5; 3,77,10; 9,44,6)*, in Alessia Bonadeo – A.Canobbio – F.Gasti (ed.), *Filellenismo e identità romana in età flavia*. «Atti della VIII Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 10-11 novembre 2009)», Como-Pavia 2011, 59-89.
Cazzuffi 2014
Elena Cazzuffi, *Decimi Magni Ausonii Ludus septem sapientum*, Hildesheim-Zürich-New York 2014.
Chappuis Sandoz 2008
Laure Chappuis Sandoz, *P dico : les lettres et la chose (Pr. 7, 54 et 67)*, in F.Biville

(ed.), "*Les vers du plus nul des poètes*". *Nouvelles recherches sur les Priapées*. «Actes de la Journée d'études organisée le 7 novembre 2005 à l'Université Lumière-Lyon2», Lyon 2008, 121-135.

Cipolla 2004

P.Cipolla, *De Euripideo Cyclope cum Iovis tonitribus certante*, «Eikasmós» XV (2004), 59-68.

Citroni 1975

M. Valerii Martialis *Epigrammaton liber I*, Introduzione, testo, apparato critico e commento a cura di M.Citroni, Firenze 1975.

Courcelle 1948

P.Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948.

Decourt 2008

J.-C.Decourt, *Le bilinguisme des inscriptions de la Gaule*, in Biville – Decourt – Rougemont 2008, 305-319.

Di Giovine 1996

C.Di Giovine, *Decimo Magno Ausonio. Technopaegnion*, Bologna 1996.

Dionisotti 1982

A.C.Dionisotti, *From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and its Relatives*, «JRS» LXXII (1982), 83-125.

Felle 1999

A.E.Felle, *Manifestazioni di bilinguismo nelle iscrizioni cristiane di Roma*, in «Atti dell'XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina (Roma, 18-24 settembre 1997)», Roma 1999, 669-678.

Felle 2007

A.E.Felle, *Fenomeni di compresenza delle lingue e delle scritture greca e latina nella epigrafia romana di committenza cristiana*, in M.Mayer y Olivé – G.Baratta – A.Guzmán Almagro (ed.), *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae. Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae (Barcelona, 3-8 septembris 2002)*, 475-481.

Ferrua 1962

A.Ferrua, *Iscrizioni pagane nelle catacombe di Roma, via Nomentana*, «Epigraphica» XXIV (1962), 106-139.

Floridi 2013

Lucia Floridi, *Ludificata sequor verba aliena meis. Jeux avec les conventions et conscience de l'artifice dans quelques épigrammes d'Ausone inspirées de la tradition grecque*, in Guipponi-Gineste – Urlacher-Becht 2013, 89-106.

Floridi 2014

Lucia Floridi, *Lucillio. Epigrammi*, Berlin-New York 2014.

Garulli 2012
Valentina Garulli, *BYBLOS LAINEE. Epigrafia, letteratura, epitafio*, Bologna 2012.
Garulli 2013
Valentina Garulli, *Greek Acrostic Verse Inscriptions*, in Kwapisz – Petrain – Szymański 2013, 246-278.
Goldlust 2010
B.Goldlust, *Le statut de la culture grecque dans la poétique d'Ausone*, «Latomus» LXIX (2010), 129-149.
Green 1991a
R.P.H.Green, *Greek in Late Roman Gaul: the Evidence of Ausonius*, in E.M.Craik (ed.), *Owls to Athens: Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, 311-319.
Green 1991b
R.P.H.Green, *The Works of Ausonius*, Oxford 1991.
Green 1999
R.P.H.Green, *Decimi Magni Ausonii Opera*, Oxonii 1999.
Guipponi-Gineste – Urlacher-Becht 2013
Marie-France Guipponi-Gineste – Céline Urlacher-Becht (ed.), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive*. «Actes du colloque de Mulhouse (6-7 octobre 2011)», Paris 2013.
Heraeus 1930
W.Heraeus, *Ein makkaronisches Ovidfragment bei Quintilian*, «RhM» LXXIX (1930), 253-278.
Holford-Strevens 2003
L.Holford-Strevens, *Aulus Gellius. An Antonine Scholar and his Achievement*, Oxford 2003 [1988[1]].
Kay 2001
N.M. Kay, *Ausonius. Epigrams*, London 2001.
Kirstein 2002
R.Kirstein, *Companion Pieces in the Hellenistic Epigram*, in Annette Harder – R.F.Regtuit – G.Wakker (ed.), *Hellenistic Epigrams*, Leuven-Paris-Dudley (Mass.) 2002, 113-135.
Kofler 2013
W.Kofler, *"Fur furiose!" Spott in den Epigrammata Bobiensia am Beispiel von Gedicht 41*, in Guipponi-Gineste – Urlacher-Becht 2013, 399-405.
Köhler 1857
R.Köhler, *Ausonius und die macaronische Poesie*, «RhM» XII (1857), 434-436.
Kwapisz 2013
J. Kwapisz, *The Greek Figure Poems*, Leuven-Paris-Walpole (Mass.) 2013.

Kwapisz – Petrain – Szymański 2013
J.Kwapisz – D.Petrain – M.Szymański (ed.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Berlin 2013.
Lowe 2013
D.Lowe, *Triple Tipple: Ausonius' Griphus ternarii numeri*, in Kwapisz – Petrain – Szymański 2013, 335-352.
Luz 2010
Christine Luz, *Technopaignia, Formspiele in der griechischen Dichtung*, Leiden-Boston 2010.
Mairs 2013
Rachel Mairs, *Sopha grammata: Acrostichs in Greek and Latin Inscriptions from Arachosia, Nubia and Libya*, in Kwapisz – Petrain – Szymański 2013, 279-306.
Marrou 1978
H.-I.Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it. Roma 1978 [ed. orig. 1950].
Mattiacci 2013
Silvia Mattiacci, *Livre et lecteurs dans les épigrammes d'Ausone: la trace (ambiguë) de Martial*, in Guipponi-Gineste – Urlacher-Becht 2013, 45-61.
Mitchell 1931
B.W.Mitchell, *Ancient macaronic verse: a correction*, «The Classical Weekly» XXIV (1931), 184.
Momigliano 1984
A.Momigliano, *An Inscription from Lyons and the Language Situation in Gaul in the Third and Fourth Centuries A.D.*, in Id., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, 463-473 [= «ASNSP» s. 3, XII (1982), 1105-1115].
Mondin 1995
L.Mondin, *Decimo Magno Ausonio. Epistole*, Venezia 1995.
Munari 1956
F.Munari, *Ausonio e gli epigrammi greci*, «SIFC» XXVII-XXVIII (1956), 308-314 (= G. Pfohl [hrsg.], *Das Epigramm*, Darmstadt 1969, 187-194).
Munari 1958
F.Munari, *Die spätlateinische Epigrammatik*, «Philologus» CII (1958), 127-139 [= *Kleine Schriften*, Berlin 1980, 115-127].
Neumann 1912
P.Neumann, *De vocum Graecarum apud poetas Latinos ab Hadriani temporibus usque ad Claudiani aetatem usu*, diss. Breslau 1912.
Nocchi, in preparazione
Francesca Romana Nocchi, *Epigrammata Bobiensia*, Berlin-New York, in preparazione.

Odile 1952
P.Odile, *La culture grecque dans le cercle d'Ausone*, «REL» XXX (1952), 77.
Pastorino 1971
A.Pastorino, *Decimo Magno Ausonio. Opere*, Torino 1971.
Pelttari 2011
A.Pelttari, *Approaches to the Writing of Greek in Late Antique Latin Texts*, «GRBS» LI (2011), 461-482.
Prioux 2007
Évelyne Prioux, *Régards alexandrins. Histoire et théorie des arts dans l'épigramme hellénistique*, Leuven-Paris-Dudley (Mass.) 2007.
Ricciardelli 2000
Gabriella Ricciardelli, *Inni orfici*, Milano 2000.
Rochette 2007
B.Rochette, *Code-switching chez Ausone*, in R.Bedon – M.Polfer (ed.), *Être Romain. Hommages in memoriam Charles Marie Ternes*, Remshalden 2007, 175-195.
Sedwick 1931
W.B.Sedwick, *Ancient jeux d'esprit and poetical eccentricities*, «The Classical Weekly» XXIX (1931), 153-157.
Sivan 1993
H.Sivan, *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, London-New York 1993.
Traina 1982
A.Traina, *Su Ausonio 'traduttore'*, «RFIC» CX (1982), 111-115 [= *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, III, Bologna 1989, 171-177].
Waquet 2004
Waquet, Françoise, *Latino. L'impero di un segno (XVI-XX secolo)*, tr. it. Milano 2004 [ed. orig. 1998].
Wifstrand 1933
A.Wifstrand, *Von Kallimachos zu Nonnos*, Lund 1933.

Il calamo della memoria VI -2014, 145-153

JEAN-LOUIS CHARLET

Références allusives dans le panégyrique de Claudien pour le sixième consulat d'Honorius

Sur le point d'achever (enfin!) le troisième tome de mon édition des œuvres de Claudien (suite et fin des poèmes politiques, 399-404), je voudrais revenir sur le dernier grand poème politique de Claudien dont je pense avoir montré dans mes dernières contributions[1] qu'on devait le considérer comme le testament politique de Claudien, le seul poème où il exprime clairement (et dangereusement pour lui) sa vision politique de Rome et de son Empire, pour montrer à partir de deux exemples précis tirés de ce panégyrique que le jeu subtil des allusions littéraires peut concourir à l'expression d'un message politique: la référence littéraire n'est pas un vain étalage de culture ou un simple embellissement du style, mais une partie intégrante du discours, en l'occurrence politique, du poète.

Au début du *Panégyrique pour le sixième consulat d'Honorius* récité à Rome en janvier 404, Claudien se réjouit que Rome et la trabée (consulaire) aient recouvré leur majesté (v. 1-5) et il ajoute quelques vers qui, même si leur interprétation est délicate, signifient clairement qu'à l'occasion du sixième consulat de l'empereur le suffrage 'républicain traditionnel' aurait en quelque sorte été rétabli (v. 5-10):

> ... Neque enim Campus sollemnis et urna
> luditur in morem, species nec dissona coetu
> aut peregrina nitet simulati iuris imago.
> Indigenas habitus natiua Palatia sumunt
> et, patriis plebem castris sociante Quirino,
> Mars Augusta sui renouat suffragia Campi.
>
> «... On ne se moque plus selon l'usage
> Du Champ et de l'urne annuelle ; aucun visage dissonant
> Dans l'assemblée, aucune image d'étrangers qui simulent le droit.
> Notre Palatin ancestral prend son habit originel;
> Quirinus associe la plèbe aux troupes nationales
> Et Mars renouvelle en son Champ le suffrage impérial».

Tous les commentateurs, depuis Stéphane Claverius (Paris, N. Buon / R. Foüet /

[1] Charlet 2005, 2009a et b, 2013a et b, 2014.

veuve G. Chaudière 1602)[2] et Nicolas Heinsius (Amsterdam / Leyde, L. Elzevir 1650)[3] jusqu'à la dernière édition commentée de M. Dewar,[4] ont établi un lien entre ces vers de Claudien et un passage du livre V du *Bellum ciuile* de Lucain qui critique la façon dont César a travesti les élections républicaines (V 392-394)[5]:

> ... Fingit *solemnia Campus*
> et non admissae dirimit *suffragia* plebis
> decantatque tribus et uana uersat in *urna*.
>
> «Le Champ de Mars ne garde des élections annuelles que l'apparence :
> il dépouille les suffrages de la plèbe qu'il a écartée ; il appelle les tribus et agite
> leur nom dans une urne vide».

Le rapprochement entre les deux passages est précis et indubitable comme le montrent mes italiques.

D'autres parallèles mis en avant par M. Dewar sont beaucoup moins probants, que ce soit avec la *Guerre civile* de Pétrone à propos de la *maiestas* au v. 5[6] ou à propos du retour de l'âge d'or espéré par Calpurnius Siculus[7]. En revanche, Dewar a tout à fait raison d'invoquer un parallèle avec le *Panégyrique de Trajan* par Pline le Jeune à propos de l'observation scrupuleuse des formes légales par l'empereur qui se présente lui-même comme candidat au consulat (*Paneg.* 63):

> in primis... comitiis tuis interfuisti, candidatus non consulatus tantum, sed immortalitatis et gloriae, et exempli quod sequerentur boni principes, mali mirarentur. Vidit te populus Romanus in illa uetere potestatis suae sede ; perpessus es

[2] Note reprise dans la seconde édition de N. Heinsius augmenté (Elzevir, Amsterdam 1665), p. 614 : «*Vrna*] Lucan. V: *Decantatque tribus et vana versat in urna*».

[3] *Notae* p. 176 (1665, p. 613): «Vers. 5 *Campus solennis et urna*; *campi* & *urnæ* Raphelengius ex conjectura viri Illustris. non sequor. campum & urnam (quæ duo Lucanus quoque conjungit lib. V. 392) pro suffragiis ponit, quæ ludebantur».

[4] Dewar 1996, 66-67.

[5] Édition et traduction Bourgery 1958, 150.

[6] Petron. *Sat.* 119, v. 43-44: *sparsisque opibus conuersa potestas / ipsaque maiestas auro corrupta iacebat* (Claudien n'avait pas besoin de Pétrone pour lui suggérer dans ce contexte le concept politique de *maiestas*).

[7] *Ecl.* 1,69-73*: iam nec adumbrati faciem mercatus honoris / nec uacuos tacitus fasces et inane tribunal / accipiet consul; sed legibus omne reductis / ius aderit, moremque fori uultumque priorem / reddet et afflictum melior deus auferet aeuum* (les deux thématiques sont proches, mais aucune expression ne mérite d'y être mise en italiques pour établir un rapprochement précis).

> longum illud carmen comitiorum nec iam inridendam moram consulque sic factus es ut unus ex nobis quos facis consules.
>
> «D'abord… tu as assisté aux comices de ton élection, candidat non seulement au consulat, mais à l'immortalité et à la gloire, et à donner un exemple à suivre pour les bons princes, dont s'étonner pour les mauvais. Le peuple romain t'a vu dans cet antique siège de sa puissance ; tu as supporté ce long poème des comices et une attente qui n'était plus risible ; et tu as été fait consul comme l'un d'entre nous, toi qui nous fais consuls».

Trajan avait convoqué les comices et attendu le résultat du vote. Le *Panégyrique de Trajan*, modèle des panégyriques impériaux en prose du IV^e^ siècle qui a été associé à ces panégyriques dans leur transmission manuscrite, était sûrement dans la tête de toutes les élites cultivées à l'époque de Claudien; notre poète savait qu'immanquablement son auditoire établirait un parallèle entre le comportement de Trajan loué par Pline le Jeune et celui d'Honorius, dont la réalité historique est difficile à analyser précisément, mais qui, en tout état de cause, devait rappeler l'attitude politique de Trajan face aux institutions républicaines.

Dewar a aussi raison d'invoquer un parallèle négatif, l'*Action de grâces* à l'empereur Gratien par Ausone à l'occasion de son propre consulat (*Grat. Act.* 13 Green):

> Consul ego, imperator Auguste, munere tuo non passus saepta neque *campum*, non *suffragia*, non puncta, non loculos, qui non pressauerim manus nec salutantium confusus occursu aut sua amicis nomina non reddiderim aut aliena imposuerim, qui tribus non circumiui, centurias non adulaui, uocatis classibus non intremui, nihil cum sequestre deposui, cum diribitore nil pepigi. *Romanus populus*, *Martius campus*, equester ordo, rostra, ouilia, senatus, curia, unus mihi omnia Gratianus.
>
> «Moi, consul, empereur Auguste, par ta faveur, je n'ai subi ni les barrières, ni le Champ de Mars, ni le scrutin, ni les cassettes ; je n'ai pas serré de mains, je n'ai pas été troublé par l'arrivée de ceux qui viennent vous saluer au point de ne pas donner leurs noms aux amis ou de leur en donner d'autres ; je n'ai point fait le tour des tribus, je n'ai point flatté les centuries, je n'ai point tremblé à l'appel des classes, je n'ai rien déposé chez le séquestre, je n'ai point conclu de pacte avec le scrutateur. Peuple romain, Champ de Mars, ordre équestre, rostres, enclos, sénat, curie, Gratien à lui seul a été tout pour moi».

Ausone se félicitait de ne pas avoir eu besoin des suffrages du Peuple Romain ni d'avoir eu à passer par le Champ de Mars, puisque pour lui l'empereur Gratien lui a tenu lieu de tout (de Peuple Romain, de Champ de Mars…). Or c'est exactement le contraire que loue Claudien dans l'attitude d'Honorius à propos de son propre consulat: il aurait

respecté les usages politiques républicains. Ausone avait exercé les plus hautes fonctions dans l'Empire et son prestige poétique était immense dans l'aristocratie romaine: qu'on songe simplement aux compliments de Symmaque pour la *Mosella* d'Ausone. L'*Action de grâces* d'Ausone adressée à l'empereur Gratien devait être dans la tête et dans la mémoire des aristocrates romains, le second public de Claudien[8]... qui, à coup sûr, en avait conscience: il savait que son propre discours pouvait ici apparaître comme une référence polémique (*Kontrastimitation*) au discours d'Ausone et donc il a dû jouer de cette mémoire culturelle.

Essayons donc de faire la synthèse du triple jeu de références littéraires auquel Claudien, à n'en pas douter, a convié son lecteur-auditeur: références à Lucain, à Pline le Jeune et à Ausone. L'allusion à Lucain s'appuie sur le républicanisme de ce dernier pour montrer qu'il ne faut pas suivre l'exemple de César, le fondateur d'une certaine forme d'Empire que Claudien condamne expressément dans le panégyrique pour le quatrième consulat d'Honorius (*4 Cons.* 309-315), puis dans le *De bello Gildonico* (v. 49-51)[9] qui attaque Auguste, sous le nom de *ferox Caesar*, pour avoir fait disparaître les anciennes vertus (entendons 'républicaines' au sens où l'entendra plus tard Montesquieu dans *L'Esprit des lois*) en transférant sur sa personne les *iura communia*, c'est-à-dire les droits de tous les citoyens (cf. ici *6 Cons.* 116-118 qui critiquent Auguste pour avoir fait périr des concitoyens). Pour Claudien, César, comme Auguste, a fait fi des usages politiques républicains; il ne saurait donc être un exemple. La référence par contraste, sinon polémique, au discours d'*Action de grâces* d'Ausone pour son consulat inclut Gratien dans les empereurs autoritaires, voire tyranniques, dans la ligne de César et Auguste et confirme la condamnation de cette manière d'exercer le pouvoir impérial. En revanche l'allusion au *Panégyrique de Trajan* par Pline le Jeune fait ressortir par contraste l'image positive que Claudien veut donner d'Honorius, soit qu'il y croie, soit qu'il veuille amener le jeune empereur à se conformer à l'image idéale qu'il donne de lui[10]. Claudien se contente d'une allusion littéraire sans nommer explicitement Trajan. J'ai montré ailleurs[11] que Claudien estompe progres-

[8] Sur le public de Claudien, Charlet 2009b.

[9] Charlet 2002, t. II,2, p. 26 (*Romani, qui cuncta diu rexere, regendi, / qui nec Tarquinii fastus nec iura tulere / Caesaris...*; «Tu dois gouverner des Romains qui dès longtemps gouvernent tout, / Qui n'ont pas supporté la morgue des Tarquins / Ni les lois de César») et p. 125 (*Postquam iura ferox in se communia Caesar / transtulit, elapsi mores desuetaque priscis / artibus in gremium pacis seruile recessi*; «Après que César, dans sa morgue, eut transféré sur lui / Les droits de tous, dans la décadence des mœurs, n'ayant plus l'habitude / Des anciennes vertus, je me suis retirée au sein d'une servile paix») avec la n. compl. 4, p. 202.

[10] C'est toute l'ambiguïté des 'miroirs des princes'; voir Charlet 2012. En tout cas, Claudien exprime ici sa conception du pouvoir impérial, qu'il la juge en voie de réalisation chez Honorius ou qu'il la propose pour que le jeune empereur s'y conforme.

[11] Voir Charlet 2009a.

sivement la personne de Trajan pour se référer non à un seul individu mais à un modèle de prince-citoyen (en quelque sorte républicain) qui s'est incarné chez plusieurs empereurs, mais qu'il renonce finalement à personnaliser: il s'agit de mettre en avant un modèle politique et non de promouvoir le culte d'une personalité, quelque éminent qu'ait pu être Trajan. On voit ici toute la subtilité de ces trois allusions littéraires qui concourent à transmettre le message politique du poète.

Abordons maintenant le second passage. J'ai eu l'occasion, en 2005, d'étudier dans son évolution chronologique le thème de l'âge d'or dans la poésie de Claudien[12]. Je concluais qu'après une présentation mythique du thème dans son épopée mythologique (*De raptu Proserpinae* I 197-200), non sans certaines restrictions dans l'ordre humain (*Rapt.* III 20-26), Claudien a proposé, de 395 à 400, une suite de lectures politiques de ce mythe plus ou moins allusives ou développées dans lesquelles se détachent deux fresques contrastées : une récupération politique du mythe dans ses aspects surnaturels, au début de 396, dans le premier livre *Contre Rufin* (v. 51-57 et 380-387), et, en contraste, au début de 400, une présentation historique et humaine, même si le cadre est merveilleux, dans le *Panégyrique pour le consulat de Stilicon* (II 449-466). La célébration du consulat de Stilicon marque pour Claudien, comme je l'avais écrit, à la fois le sommet et la fin de ce thème : en historicisant ce mythe, Claudien l'avait tué; il ne lui était plus possible de le développer, sauf à substituer à ce mythe oriental une pratique romaine traditionnelle, républicaine, mais assumée par Auguste et plusieurs autres empereurs, les jeux séculaires. Et j'analysais l'évocation des jeux séculaires dans le contexte bien particulier du *Panégyrique pour le sixième consulat d'Honorius*, en janvier 404, pour la prise de consulat de l'empereur en même temps que son *aduentus* à Rome et la célébration triomphale de la victoire de Vérone, comme une sorte de substitut spécifiquement romain au mythe oriental, et avec une intention politique bien précise, les jeux séculaires, tradition enracinée dans la Rome républicaine, marquant le retour d'un nouveau *saeculum*, un renouveau de Rome (*6 Cons.* 388-391):

> iam flauescentia centum
> messibus aestiuae detondent Gargara falces,
> spectatosque iterum nulli celebrantia ludos
> circumflexa rapit centenus saecula consul.
>
> « … Voilà cent fois que les faux de l'été
> Ont rasé les moissons du blondissant Gargare
> Et que le centième consul entraîne le retour des siècles
> Qui célèbrent des jeux que nul ne reverra ».

[12] Charlet 2005, en particulier p. 206-208.

Je ne reviendrai pas ici sur la signification politique majeure de ces vers: j'en ai déjà suffisamment parlé ailleurs. Ce qui retiendra ici mon attention, c'est la valeur et la signification du participe-adjectif *flauescentia* du v. 388. Claudien l'avait déjà employé au chant 2 du *De raptu Proserpinae*, à propos de la moisson miraculeuse que le char de Cybèle-Cérès fait spontanément pousser de la terre de Sicile où elle vient de cacher sa fille Proserpine, juste avant la promesse d'un âge d'or pour les paysans siciliens si l'île sait protéger la jeune fille qui lui a été confiée : sous les roues du char de Cybèle-Cérès *flauescit aristis / orbita* (*Rapt.* I 188-189: «l'ornière blondit d'épis»). Et c'est seulement dix vers plus loin que la déesse mère promettra (I 197-200):

> Praemia digna manent : nullos patiere ligones
> et nullo rigidi uersabere uomeris ictu ;
> sponte tuus florebit ager ; cessante iuuenco,
> ditior oblatas mirabitur incola messes.
>
> «Je laisse le prix qui convient : sans subir le hoyau,
> Sans être retournés d'un coup de soc rigide,
> Tes champs d'eux-mêmes fleuriront ; ses taureaux en repos,
> L'habitant enrichi s'étonnera devant ces récoltes offertes».

Il est hors de doute que la mention de la terre de Sicile qui blondit tout à coup d'épis dans les traces que les roues du char de la déesse y ont laissées est une anticipation limitée de la promesse qui suit et ce début de réalisation donne en quelque sorte aux habitants de la Sicile une garantie du sérieux de la promesse. Il n'a pas échappé aux éditeurs et commentateurs de Claudien[13] que la petite phrase *flauescit aristis orbita* fait référence à un fameux vers de la *Quatrième Églogue* de Virgile (v. 28: *molli paulatim* flauescet *campus* arista). Par le jeu de l'allusion littéraire, Claudien fait comprendre au lecteur cultivé qu'il évoque l'âge d'or, ce qui sera confirmé quelques vers plus loin: une référence à l'évocation de l'âge d'or de la *Quatrième Églogue* suffit à suggérer ce mythe.

Pour moi, la reprise au v. 388 du même verbe *flauescere* dans un contexte analogue a la même fonction allusive. J'avais déjà, en 1991, rapproché les deux passages et, dans son édition commentée du *Panégyrique*, Michael Dewar n'a pas manqué de signaler[14], mais sans le commenter, le rapprochement avec Virgile et avec le *De raptu.* Dans ce qui apparaît comme son dernier poème politique, Claudien, par une double allusion et à son épopée mythologique et au texte si célèbre de Virgile, veut que le lecteur cultivé pense au mythe de l'âge d'or dans un passage où précisément le poète, qui a épuisé toutes les

[13] Voir par exemple, avec bien d'autres, les notes de Charlet 1991, p.119, n. 3 de la p.18, qui renvoie aussi à *6 Cons.* 388; Gruzelier 1993, p.127 ad 188 f.; Onorato 2008, p.211-212.

[14] Dewar 1996, p. 281 *ad l.*

déclinaisons de ce mythe, le remplace par une vieille tradition politique et religieuse romaine. C'est suggérer invinciblement à son lecteur que les jeux séculaires sont bien, pour lui, le substitut romain historique à un mythe oriental épuisé par toutes les récupérations, y compris politiques, qui en ont été faites : pour Claudien, la tradition romaine récupère et dépasse le mythe oriental.

Nous sommes ici bien loin des emprunts formels ou des références purement ornementales. La culture du poète et celle de son auditoire entrent activement dans le processus d'élaboration d'un message politique, ce qui permet parfois au poète, comme dans les deux cas ici étudiés, de suggérer plutôt que d'affirmer, ce qui est, poétiquement, plus élégant et, politiquement, peut-être aussi moins dangereux.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Bourgery 1958
Lucain, *La guerre civile (la Pharsale)*, texte établi et traduit par A.Bourgery, Paris 1958 [troisième édition].
Charlet 1991
Claudien. *Œuvres*, t. I, *Le rapt de Proserpine*, texte établi et traduit par J.-L.Charlet, Paris 1991.
Charlet 2000
Claudien. *Œuvres*, t. II, *Poèmes politiques (395-398)*, texte établi et traduit par J.-L. Charlet, Paris 2000.
Charlet 2005
J.-L.Charlet, *L'âge d'or dans la poésie de Claudien*, in Y.Lehmann – G.Freyburger –J.Hirstein (éd.), *Antiquité tardive et humanisme : de Tertullien à Beatus Rhenanus*, *Mélanges offerts à François Heim*, Turnhout 2005, 197-208.
Charlet 2009a
J.-L.Charlet, *L'image de Nerva et Trajan dans la poésie de Claudien*, in O.Devillers – J.Meyers (éd.), *Pouvoirs des hommes, pouvoirs des mots, des Gracques à Trajan. Hommage au professeur P. M. Martin*, Louvain 2009, 559-565.
Charlet 2009b
J.-L.Charlet, *Claudien et son public*, in H.Harich-Schwarzbauer – P.Schierl (éd.), *Lateinische Poesie der Spätantike*, Basel 2009, 1-10.
Charlet 2012
J.-L.Charlet, *L'éducation et l'image du prince chez Claudien*, in E.Békés – E.Tegyey (éd.), *Convivium Pajorin Klára 70. Születésnapjára*, Debrecen-Budapest 2012, 285-293.
Charlet 2013a
J.-L.Charlet, *La romanité de Claudien, poète venu d'Alexandrie*, in P.Derron (éd.), *Les Grecs héritiers des Romains*. «Entretiens sur l'Antiquité classique 59», Vandœuvres-Genève 2013, 321-356.
Charlet 2013b
J.-L.Charlet, *Claudien, chantre païen de Roma aeterna*, «Koinonia» XXXVII (2013) 255-269.
Charlet 2014
J.-L.Charlet, *Lucain et Claudien : une poésie politique entre épopée, histoire et panégyrique*, in V.Berlincourt (éd.), *Lucain et Claudien face à face.* «Actes du colloque Fondation Hardt, 8-10 novembre 2012», Heidelberg 2014 [épreuves corrigées].
Dewar 1996
Claudian, *Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti. Edited with Introduction,*

Translation and Literary Commentary by M.Dewar, Oxford 1996.

Gruzelier 1993

Claudian, *De raptu Proserpinae*, edited with Introduction, Translation and Commentari by C.Gruzelier, Oxford 1993.

Onorato 2008

M.Onorato, *Claudiano De raptu Proserpinae*, Casoria 2008.

Il calamo della memoria VI -2014, 155-169

ROMEO SCHIEVENIN*

Avere tutti i numeri: *omnes numeros habere*

Il senso dell'espressione italiana «avere tutti i numeri» o anche più semplicemente «avere i numeri» è chiaro: indica il possesso di qualità, doti, capacità che permettono il successo in una qualche iniziativa; così il Battaglia[1], che riporta una citazione da *La noia* di Moravia: «... credevo che la figlia avesse, come si dice, i numeri per diventare una stella»[2]; lo scrittore esplicita («come si dice») la natura idiomatica dell'espressione; analogamente, un paio di millenni prima, Cicerone nel *de officiis* chiosava in modo simile l'espressione equivalente: *ut... dicunt, omnes numeros habet*[3]. Per quanto ho visto, meno chiara risulta per la linguistica italiana l'origine di questo sintagma: viene accostato, per la verità con cautela («forse», «probabilmente»), a espressioni all'apparenza simili, come 'dare i numeri', 'fare un numero', e riportato di conseguenza nell'ambito di giochi popolari come il lotto, la tombola, le carte o anche la cabala, tutte attività che hanno i numeri a loro fondamento[4]. In realtà, rispetto a giochi sorti in tempi relativamente recenti, altra deve essere l'origine dell'espressione se, come si è visto, questa era già presente in ambito classico.

Il nesso è attestato in latino (e in greco) più volte, talora anche in forma negativa e a volte solo attraverso un processo di affioramento del nucleo essenziale del sintagma. Eppure l'espressione non è entrata nelle opere dei paremiografi classici ed è sfuggita alle recensioni, anche prestigiose, degli studiosi moderni[5]: l'esiguità del lessico e soprattutto l'oscillazione del suo significato nelle interpretazioni delle testimonianze antiche ha forse impedito di riconoscerla come espressione idiomatica.

Nella Cena del *Satyricon* Trimalcione ricorda (63,3) il favorito del suo padrone, una perla di ragazzo (*margaritum*), apprezzato perché *omnium numerum*[6]: aveva tutti i numeri. La medesima espressione compare a 68,8 con il medesimo significato, riferita a

---

* Il testo qui stampato, di cui l'autore non ha potuto correggere le bozze, ha beneficiato della revisione di Federico M. Petrucci cui va la gratitudine dei curatori.

[1] Battaglia 1981, 662.

[2] Moravia 1960, 210

[3] Cic. *off.* III 14.

[4] Lapucci 1979, 214; Pittano 1992, 35; Quartu - Rossi 2012, 253.

[5] Erasmo 1536; Otto 1890; Walter 1963; Tosi 1991.

[6] Petron. 63,3 *cum adhuc capillatus essem, nam a puero uitam Chiam gessi, ipsimi nostri delicatus decessit, mehercules margaritum, catamitus et omnium numerum.*

un giovane servo di Abinna[7]. Il commentatore più recente del *Satyricon*[8] intende «one in a million», «perfect» e ipotizza possa trattarsi di una espressione colloquiale per indicare «one of the best». Al di là del senso complessivo cui guida il contesto, diventa tuttavia sfuggente precisare i contorni dell'espressione, definire cioè l'immagine o la metafora sottostante. Smith[9], più puntualmente, intendeva «complete in all respects» e, sulla scorta di testimonianze anche di Quintiliano e Seneca, collegava questa espressione idiomatica all'ambito della lotta, dove *numerus* avrebbe il valore di *rhythmus* e indicherebbe i movimenti ritmici e aggraziati della lotta, della scherma e simili; avrebbe quindi il valore di «throw», (colpo, mossa, presa, ecc.) e ipotizzava di conseguenza una ambivalenza del testo petroniano, con una supposta allusione alle competenze erotiche: un ragazzetto che conosceva tutte le posizioni.

Un tale significato ritmico (mossa, presa ecc.) per *numerus* era già stato ipotizzato da Peterson[10], che perfezionava l'esegesi di Mayor[11], proprio a partire dai passi di Quintiliano e di Seneca. Quintiliano ricorda l'atleta che dal suo maestro ha già appreso ogni cosa, ogni insegnamento (*athleta, qui omnis iam perdidicerit a praeceptore numeros*)[12]; più avanti invece afferma che in palestra i maestri insegnano agli allievi quelli che essi chiamano *numeri*, non perché li usino tutti in un solo incontro di lotta, ma perchè ne abbiano una riserva da cui trarre di volta in volta quanto l'occasione richiede[13]. Ma già

[7] Petron. 68,8 *duo tamen uitia habet,quae si non haberet, esset omnium numerum.* La lezione del cod. Traguriense (H) è in realtà *omnium nummorum*, espressione che risulta particolarmente oscura, anche perché Abinna dichiara esplicitamente di averlo pagato trecento sesterzi, un costo considerato modesto (Marmorale 1947, 146; ma vd. Schmeling 2011, 283). Quasi tutti gli editori accolgono l'emendazione *numerum* di Buecheler 1862, 81, che perfeziona *numerorum* già proposto da Scheffer 1665, 140 e 148, col medesimo valore di 63,3. Non ha invece attinenza con le testimonianze petroniane l'iscrizione *nume/rum / omni/um* di CIL XIII 10027, 225, che riporta l'interpretazione di Buecheler (i. e. *perfectus*): si tratta in realtà del segmento centrale di una iscrizione in tre moduli, documentati in più esemplari, che ornavano probabilmente una cintura militare (Bishop - Coulston 2006, 159 e 162): *optime maxime* [*con*]*serua / numerum omnium / militantium*, su cui vd. da ultimo Wiegels 2000, 85s.

[8] Schmeling 2011, 261.

[9] Smith 1975, 176

[10] Peterson 1891, 15 «rhythmical movements». Già Erasmo 1536, 544 (Ch. II, Cent. VI, prov. LXXXVI) intendeva il quintilianeo *per omneis numeros* (*inst.* VIII *prooem*. 1) «a musicis ductum».

[11] Mayor 1872, 60 «numeros: movements according to rule, 'passes' in fencing, 'throws' in wrestling'».

[12] Quint. *inst.* X 1,4 *uerum nos non, quomodo sit instituendus orator, hoc loco dicimus... sed athleta, qui omnis iam perdidicerit a praeceptore numeros, quo genere exercitationis ad certamina praeparandus sit.*

[13] Quint. *inst.* XII 2,12 *ut palaestrici doctores illos, quos numeros uocant, non idcirco discentibus tradunt, ut iis omnibus ii qui didicerint in ipso luctandi certamine utantur... sed ut subsit copia illa ex qua unum aut alterum, cuius se occasio dederit, efficiant: ita haec pars dialectica...*

Seneca, nell'ultimo libro del *de beneficiis* (VII 1,4), aveva riferito alla conoscenza del saggio questa medesima similitudine dei lottatori, e ne aveva esplicitamente attribuito la paternità a Demetrio Cinico, un filosofo particolarmente amato da Seneca, che così rivela la fonte ultima anche dei passi quintilianei e certifica che tutti questi passi si riferiscono alla disciplina della lotta. Ma assumere *numerus* con la valenza di ritmo per i movimenti della lotta, come fa Peterson, può rappresentare una forzatura, visto da un lato il significato tecnico di *rhythmus*, dall'altro la pur evidente differenza tra le azioni atletiche della lotta e, per esempio, i movimenti indubbiamente ritmici della danza; eppure Giovenale sdegnato non si lascia certo incantare da ipotetici movimenti armoniosi di una donna che allenandosi al palo con la spada di legno *omnes implet numeros*[14], attua cioè tutte le azioni della disciplina: ancora però una occorrenza dall'ambito della palestra.

Per ora osserviamo che per Quintiliano e Seneca il nesso *omnes numeri* costituisce un'espressione tecnica della palestra (*palaestrici doctores illos quos numeros uocant...*„ Quint. *inst.* XII 2,12), di probabile provenienza filosofica, dal momento che tutto il discorso proviene da Demetrio, e Seneca, nel riferirlo, usa l'espressione *omnes... numeros nexusque*[15], (mosse e prese), quasi a integrare la valenza di *numerus* nella resa latina dell'equivalente greco.

Per la valenza dei *numeri* nel contesto della palestra e dell'attività fisica, può essere illuminante una testimonianza di Galeno, da cui si deduce che l'espressione non designa un aspetto tecnico o specifico di una disciplina sportiva, ma la sua totalità complessiva. Nel *De sanitate tuenda*[16] distingue γυμνάσια da ἔργα, cioè esercizi fisici da attività lavorative; tra i primi comprende la lotta, il pancrazio, il pugilato, la corsa, ai quali poi aggiunge il moto delle braccia, la corsa veloce, esercizi di combattimento, di lotta con le mani, il salto, il lancio del disco, l'allenamento col sacco di cuoio, il gioco della palla e del pallone, l'esercizio con i manubri. Più avanti aggiunge[17]: se qualcuno accederà a questi esercizi dopo adeguato massaggio, allora conseguirà tutti i numeri (ἅπαντας... τοὺς ἀριθμούς), raggiungerà cioè la perfezione totale nella pratica di ogni esercizio fisico.

La *iunctura* doveva però avere un significato e un campo di applicazione più ampio di quello strettamente sportivo, dal momento che il nesso è testimoniato anche nell'ambito della retorica e dell'eloquenza.

All'inizio del *Dialogus* Tacito dichiara che sulla decadenza dell'oratoria riferirà esattamente, per filo e per segno, una dotta discussione ascoltata in gioventù: *isdem nunc*

[14] Iuu. 6,245ss. *uul quis non uidit uulnera pali, / quem cauat assiduis rudibus scutoque lacessit / atque omnes implet numeros?* Nadeau 2011, 147s. individua invece nella polisemia di *numerus* un umoristico gioco semantico, tra allenamento gladiatorio e ritmo musicale.

[15] Sen. *benef.* VII 1,4.

[16] Galen. *De sanitate tuenda* II 8 (VI 133ss. Kühn).

[17] Galen. *De sanitate tuenda* II 8 (VI 135 Kühn) εἰ δὲ καὶ προανατριψάμενός τις αὐτάρκως ἐπ' αὐτὰ παραγίνοιτο, νῦν μὲν ἂν ἅπαντας ἀκριβῶς ἔχοι τοὺς ἀριθμοὺς τῶν γυμνασίων.

numeris isdemque rationibus prosequar (1,3)[18]. Più avanti Messalla delinea la figura del vero oratore: dovrà conoscere, come Cicerone, le arti liberali, la filosofia e il diritto, così che anche il pubblico più semplice lo potrà riconoscere come oratore autentico per il suo curricolo di studi e ammetterà che ha percorso tutti gli aspetti dell'eloquenza: *ita... ut per omnis eloquentiae numeros isse... fateatur*[19]. L'incertezza del signifcato di *numeri* o la vaghezza della metafora affiorano però nelle interpretazioni e nei commenti. Già Gudeman[20] riconosceva per *numeri* il valore di 'parti' («Teile»), così come Güngerich,[21] che esclude il valore di 'ritmo'; Flach[22] invece traduce «mit denselben Gedankenschritten» e pensa al lessico della scherma (vd. Giovenale 6,245) qui usato per le schermaglie oratorie e Mayer[23] intende 'steps', 'stages', mentre per Lenaz[24] *numeri*, metaforico per i gradi dell'eloquenza, indica 'posizioni' o 'figure' della lotta; per Michel *numeri* esprime «l'arte di classificare ed enumerare con precisione i concetti»[25].

La stessa espressione *per omnis numeros* compare anche nelle *Controuersiae* di Seneca retore: Gemino, un interlocutore dell'opera, difende in modo esaustivo, sotto tutti gli aspetti, il fratello dell'accusato[26], e gli interpreti non manifestano esitazioni sul valore dell'espressione[27]. Analoga testimonianza in Valerio Massimo: Mesia Sentinate, ottiene l'assoluzione difendendosi accuratamente e con coraggio davanti al pretore e alla gran folla, osservando tutte le regole e le parti della difesa: *modosque omnes ac numeros defensionis... executa* (Val. Max. VIII 3,1).

Sia che si tratti di una metafora rigenerata per la retorica sul valore di *rhythmus* applicato alle arti atletiche, sia che indichi le parti e gli aspetti che compongono l'eloquenza come elementi complessivi di una totalità, certo è che dai contesti si ricava l'idea di una esaustiva totalità e completezza. Ma il nesso *omnes numeri* non è circoscritto al solo ambito retorico: Plinio il Giovane lo usa per indicare l'atteggiamento cordiale e affabile di Traiano, che combinando voce, sguardo e gestualità ottiene agli occhi dei senatori *omnes*

[18] Tac. *dial.* 1,3 *quae a praestantissimis viris et excogitata subtiliter et dicta grauiter accepi, ... isdem nunc numeris isdemque rationibus prosequar...*

[19] Tac. *dial.* 32,2 *idque non doctus modo et prudens auditor, sed etiam populus intellegit ac statim ita laude prosequitur, ut legitime studuisse, ut per omnes eloquentiae numeros isse, ut denique oratorem esse fateatur.*

[20] Gudeman 1914, 189.

[21] Güngerich 1980, 9.

[22] Flach 2005, 67.

[23] Mayer 2001, 91.

[24] Lenaz 1993, 154.

[25] Michel 1962, 2.

[26] Sen. *contr.* 7,19 *Geminus... cum coepisset per omnis numeros fratrem tamquam reum defendere.*

[27] Traduce «dettagliata difesa» Zanon Dal Bo 1987, 27; «sur tous les points» Bornecque 1992, 245; «por todos los medios» Adiego Lajara 2005, 43.

comitatis numeros[28], e in Gellio designa la totalità degli aspetti di una vita felice[29].

Inoltre l'espressione *per omnes numeros* è testimoniata anche nell'ambito linguistico, riferita alla lingua vera e propria, ambito coerente con la retorica. Valerio Massimo[30] ricorda che Crasso aveva appreso alla perfezione la lingua greca, tanto da conoscerne in tutte le particolarità (*per omnes partes ac numeros*) ben cinque dialetti, dove la presenza di *partes*, garantisce la valenza di *numeros*: una espressione rafforzata, che con questo valore era già in Cicerone[31], per indicare la complessiva totalità delle sue componenti.

Ma lo stesso Valerio Massimo impiega il nesso anche per un ambito diverso, lontano da quelli finora documentati. La moderazione di Platone, afferma, era tale che il suo animo sembrava posto in una fortezza, a difesa di tutti i numeri della virtù racchiusi nel seno della sua altezza morale[32]: in questo caso i *numeri* appartengono alla *uirtus*, anzi l'espressione *cunctosque uirtutis numeros* sembra indicare, metaforicamente, tutti gli aspetti che costituiscono la *uirtus*, cioè la *uirtus* stessa. Questa medesima espressione è usata da Valerio Massimo anche per la *uirtus* di Scipione l'Africano[33], figura esemplare voluta dagli dèi perché in lui la *uirtus* potesse mostrarsi a tutti gli altri uomini *per omnes numeros*, in tutti i suoi aspetti. E con il medesimo lessico è definito sia il valore di Catone il Censore (*omnibus numeris uirtutis diuitem*), sia quello del nipote, Catone l'Uticense (*omnibus numeris perfecta uirtus*)[34].

La *uirtus* paradigmatica, di Platone, di Scipione o dei due Catoni, racchiude dunque in sé *omnes numeros*. Il rapporto tra *numeri* e *uirtus* può essere precisato e definito grazie ad alcune sorprendenti testimonianze di Ovidio.

---

[28] Plin. *Paneg.* 71,6 *quippe, cum orationi oculos, uocem, manum commodares, ut si alii eadem ista mandasses, omnes comitatis numeros obibas.*

[29] Gell. XVIII 1,5 *ad conplendos omnes uitae beatae numeros uirtutem solam nequaquam satis esse existimabat* (sc. *Peripateticus*).

[30] Val. Max. VIII 7,6 *Iam P. Crassus, cum in Asiam ad Aristonicum regem debellandum consul uenisset, tanta cura Graecae linguae notitiam animo conprehendit, ut eam in quinque diuisam genera per omnes partes ac numeros penitus cognosceret.*

[31] Cic. *nat.* II 37 *mundum... perfectum expletumque ... omnibus suis numeris et partibus*.

[32] Val. Max. IV 1, *ext.* 2 *non in corpore mortali, sed in arce caelesti et quidem armatum animum eius* [sc. *Platonis*] *uitae stationem putes peregisse, humanorum uitiorum incursus a se inuicta pugna repellentem cunctosque uirtutis numeros altitudinis suae sinu clausos custodientem.*

[33] Val. Max. VI 9,2 *Scipio autem Africanus superior, quem di immortales nasci uoluerunt, ut esset in quo uirtus se per omnes numeros hominibus efficaciter ostenderet, solutioris uitae primos adulescentiae annos egisse fertur...*

[34] Val. Max. II 10,8 e VIII 15,2. Il sintagma *omnibus numeris*, in unione con *perfectus* e soprattutto con *absolutus*, per indicare perfezione e completezza negli ambiti più diversi, ricorre in Varro *Men.* fr. 335 Bue.=335 Cèbe; Plin. *epist.* IX 38; Quint. *inst.* X 1,70 e 91; Lact. *inst.* IV 25,10; al sing. Cic. *ac.* I 9 *elegans omni fere numero poema fecisti.*

Dopo il diluvio, Deucalione e Pirra danno origine alla nuova umanità gettandosi i sassi dietro le spalle, secondo l'indicazione divina. Le altre forme vitali sono invece generate spontaneamente dalla terra: perché nell'elemento umido riscaldato dai raggi del sole, prosegue Ovidio, i *semina rerum* sono vivificati e nutriti dalla terra come in un ventre materno. Ne è prova il fatto che lungo il Nilo, dopo le inondazioni ricorrenti, i contadini trovano sotto le zolle esseri animati che hanno già una forma compiuta, e li vedono nell'atto di nascere, mentre altri sono incompleti e imperfetti, privi dei loro numeri (*quaedam imperfecta suisque / trunca uident numeris*), e così in questi ultimi il medesimo corpo presenta una parte già vitale e una parte che è ancora rozza terra[35]. Qui la mancanza di *numeri* comporta l'incompiutezza e l'imperfezione: i *numeri* sono tutte quelle parti che costituiscono l'essere e che certificano dunque la sua perfezione complessiva. Quasi a riprova e conferma Ovidio propone, in una similitudine, l'aspetto positivo della costituzione dell'essere[36]: il feto assume forma umana nel grembo materno e lì si completa nelle sue parti (*perque suos intus numeros componitur*): solo allora, pronto e completo (*maturus*), esce alla luce.

I *numeri* dunque garantiscono per Ovidio la perfetta pienezza dell'essere animato, così come esprimono la pienezza della virtù di Platone e di Scipione in Valerio Massimo. La pienezza dei *numeri* non definisce però la condizione contingente e storica dell'individuo, non esprime il livello di virtù del singolo soggetto, ma i *numeri* sono l'essenza stessa della virtù. E il concetto è esplicito in Seneca, che, come si è visto, usa la metafora dei *numeri* anche per l'ambito atletico. Dice Seneca[37]: la vita onorata di Catone non è un bene maggiore della sua morte onorata, perché la *uirtus* non è estensibile; verità e virtù, diceva Socrate, sono la stessa cosa; e come la verità non può crescere, così neppure la virtù; e conclude: la virtù *habet numeros suos: plena est*; la virtù dunque è la pienezza dei suoi numeri, delle sue perfette e complete componenti[38].

Seneca userà altre due volte il nesso *omnes numeri* nell'epistola 95, fondamentale per il suo pensiero. La sapienza, l'arte della vita, proclama Seneca, non può portare alla felicità per mezzo della sola precettistica, ma deve essere sostenuta anche da una morale teorica, perché solo chi ha avuto una formazione completa ed è dotato di un metodo

---

[35] Ou. *met.* I 419 *plurima cultores uersis animalia glaebis / inueniunt et in his quaedam modo coepta per ipsum / nascendi spatium, quaedam inperfecta suisque / trunca uident numeris, et eodem in corpore saepe / altera pars uiuit, rudis est pars altera tellus.*

[36] Ou. *met.* VII 122 *utque hominis speciem materna sumit in aluo / perque suos intus numeros conponitur infans / nec nisi maturus communes exit in auras, / sic, ubi uisceribus grauidae telluris imago / effecta est hominis, feto consurgit in aruo.*

[37] Sen. *epist.* 71,16 *Idem esse dicebat Socrates ueritatem et uirtutem. Quomodo illa non crescit, sic ne uirtus quidem: habet numeros suos, plena est.*

[38] *Epist.* 66,9 *Quid accedere perfecto potest? ... Crescere posse imperfectae rei signum est.* Vd. già a 71,8 *uirtus autem non potest maior aut minor fieri: unius staturae est.*

generale può avere i *numeri* per sapere quando deve agire e fino a che punto e con chi e in che modo e perché[39]: solo chi è stato educato fin dall'inizio ed ha acquisito una morale teorica, un metodo complessivo, ha le facoltà per valutare i vari aspetti del suo agire. Nel passo senecano *omnes numeros* rappresenta dunque le facoltà intellettive e speculative del *sapiens*. Poche righe dopo afferma: tutte le discipline speculative sono fornite di principi generali; sono questi che danno sicurezza e tranquillità, mentre i precetti particolari sono deboli e mancano di radici: del resto nessuno pone mano a quanto deve fare se non ha acquisito un metodo con cui in qualunque situazione possa perseguire tutti i *numeri* dei suoi doveri, numeri che non potrà avere chi ha avuto precetti specifici, non generali[40]. I *numeri* sono in questo caso tutte le componenti che consentono al soggetto la conoscenza della propria azione.

Queste ultime attestazioni senecane rappresentano indubbiamente la sfera d'uso più elevata per questa *iunctura*: siamo nell'ambito della speculazione filosofica più alta e raffinata, che definisce gli aspetti fondamentali del pensiero stoico di Seneca. Dalle testimonianze complessive è chiaro però che l'uso di questa espressione è esploso nel primo secolo dopo Cristo: ricorre infatti nella lingua della filosofia, della retorica, ma anche nel lessico della palestra e dei personaggi petroniani.

Già nel secolo precedente però ne era attestato un uso linguisticamente elevato e con una valenza specifica: Cicerone ricorre più volte a questa espressione in opere filosofiche e dà indicazioni precise circa la provenienza dell'uso della *iunctura*. Scrive nel *de officiis* III 14: *Illud autem officium quod rectum idem* (sc. *Stoici*) *appellant, perfectum atque absolutum est et, ut idem dicunt*, *omnes numeros habet nec praeter sapientem cadere in quemquam potest*. L'*officium perfectum atque absolutum* è il κατόρθωμα degli Stoici, l'azione del cui compimento solo il saggio ha totale consapevolezza e piena volontarietà; è l'*officium* di cui parlava Seneca, che evitava il lessico tecnico[41]. Dalla formulazione ciceroniana si evince in modo inequivocabile che *omnes numeros habere* è l'espressione usata dagli Stoici (*ut idem dicunt*) proprio per definire l'azione più elevata e assolutamente perfetta, i cui aspetti sono tutti nella conoscenza e nella coscienza del saggio che la compie. È ugualmente significativo che delle quattro attestazioni ciceroniane di *omnes numeros*, tre si riferiscano all'*officium*: l'espressione dunque era l'equivalente di una precisa definizione filosofica.

Nel *De finibus*[42] Cicerone approfondisce ulteriormente il concetto di *numerus* rispet-

[39] Sen. *epist.* 95,5 *Non potest enim quisquam nisi ab initio formatus et tota ratione compositus omnes exequi numeros, ut sciat quando oporteat et in quantum et cum quo et quemadmodum et quare*.

[40] Sen. *epist.* 95,12 *Quid quod facienda quoque nemo rite obibit nisi is cui ratio erit tradita, qua in quaque re omnes officiorum numeros exequi possit, quos non seruabit qui in rem praesentem praecepta acceperit, non in omnem.*

[41] Su corrispondenza e implicazioni con le testimonianze ciceroniane vd. Bellincioni 1979, 228s.

[42] Cic. *fin.* III 24 *Et tamen est etiam aliqua cum his ipsis artibus sapientiae dissimilitudo, propterea*

to all'*officium*: la sapienza non è come le altre discipline nelle quali un'azione può essere completa e perfetta, senza per questo contenere tutte le parti della disciplina; le azioni che noi chiamiamo rette o compiute rettamente e che gli Soici chiamano κατορθώματα hanno in sé tutti i *numeri* della virtù (*omnes numeros uirtutis continent*), poichè la virtù non è frazionabile. La *sapientia*, unica tra le arti, ha se stessa come oggetto. Dunque l'azione perfetta del saggio è tale perchè è l'esito della sua perfetta e piena virtù: *omnes numeri* sono dunque la perfezione della *uirtus*.

Inoltre nel libro successivo del *De finibus*[43] Cicerone offre anche il riscontro negativo dell'espressione: gli errori non sono tutti uguali, come sosteneva Zenone, ma alcuni sono tollerabili, mentre altri non lo sono affatto, perché alcuni violano più *numeri* dell'*officium*, altri meno: la gravità dei *peccata* è dunque proporzionale ai *numeri* violati dell'azione perfetta.

I *numeri* sono l'essenza non solo della *virtus*, ma anche della *ueritas*, vale a dire della realtà: non può avvenire casualmente quanto possiede tutti i *numeri* della realtà oggettiva, afferma Cicerone nel *De diuinatione* I 23: *Itane uero quicquam potest casu esse factum, quod omnes habet in se numeros ueritatis?*

In latino la prima testimonianza di *omnes numeri* è dunque dovuta a Cicerone, che la usa per ricalcare, e lo dichiara esplicitamente, l'analoga espressione greca con cui gli stoici definiscono il concetto dell'azione assolutamente perfetta del *sapiens*. Delle testimonianze greche cui Cicerone implicitamente rinvia, si trova corrispondenza in frammenti di Crisippo, tràditi da Diogene Laerzio[44] e da Stobeo[45]: πάντας ἐπέχειν (ἀπέχειν) τοὺς ἀριθμούς, espressione sempre riferita al κατόρθωμα stoico. In ambito greco però l'espressione pare limitata a questo specifico uso filosofico. Molto rare le testimonianze con un valore traslato (o riferito ad altri ambiti). Così, ad esempio, in Dionigi di Alicarnasso[46] indica tutte le componenti di una supplica; sono testimonianze che affiorano a partire

---

quod in illis quae recte facta sunt non continent tamen omnes partes, e quibus constant; quae autem nos aut recta aut recte facta dicamus, si placet, illi autem appellant κατορθώματα*, omnes numeros uirtutis continent. Sola enim sapientia in se tota conuersa est, quod idem in ceteris artibus non fit.*

[43] Cic. *fin*. IV 55 *Quae sequuntur igitur? Omnes qui non sint sapientes, aeque miseros esse; sapientes omnes summe beatos; recte facta omnia aequalia; ommia peccata paria; quae cum magnifice primo dici uiderentur, considerata minus probabantur...*; IV 56 *... peccata autem partim esse tolerabilia, partim nullo modo, propterea quod alia peccata plures, alia pauciores quasi numeros officii praeterirent.*

[44] Diog. Laert. VII 100 = SVF III 83 Καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθὸν παρὰ τὸ πάντας ἀπέχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως ἢ τὸ τελέως σύμμετρον.

[45] Stobaeus *ecl*. II p. 93, 14 W. = SVF III 500 κατόρθωμα δ' εἶναι λέγουσι καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς, ἢ... τέλειον καθῆκον

[46] [Dion. Hal.] *ars* 9,15 καὶ πάντας τοὺς ἀριθμοὺς τῆς ἱκετείας παραλαμβάνει, τὸ γένειον τὸ Ἀχιλλέως, <ἀνάμνησιν> πατρός, μητρός, υἱοῦ.

dal I sec. a.C., e che potrebbero quindi risentire dell'analogo uso in ambito latino, (o rappresentare lo sviluppo greco dell'equivalente latino). Si riscontra però una eccezionale testimonianza di Isocrate (436-338 a.C.), rilevante per la cronologia e problematica per l'interpretazione.

Scrive Isocrate che Busiride, il mitico re egizio, organizza lo stato in base a una struttura pianificata nei dettagli e conclude: ἅπαντας δὲ τοὺς ἀριθμοὺς περιλαβὼν ἐξ ὧν ἄριστ' ἄν τις τὰ κοινὰ διοικήσειεν[47]. L'espressione ἅπαντας δὲ τοὺς ἀριθμοὺς περιλαβὼν costituisce una sorta di *crux* esegetica per gli studiosi di Isocrate: più interpretazioni sono state proposte, raccolte e discusse ampiamente nel commento di Livingstone[48], e la difficoltà riconosciuta è proprio ἅπαντας, forse proprio perché non è stata presa in considerazione nessuna occorrenza analoga. Alla luce delle testimonianze successive, dovrebbe invece esere chiaro che Busiride organizza i dettagli del funzionamento dello stato, perché ha capito tutti gli ἀριθμοί, i numeri, cioè tutti gli elementi, tutti gli aspetti, in base ai quali si può governare nel migliore dei modi la cosa pubblica: quindi anche per Isocrate la *iunctura* esprime l'idea di completezza e perfezione.

Questa occorrenza, molto più antica di tutte le altre, appare cronologicamente isolata ed estranea all'ambito di quel pensiero stoico attorno al quale gravitano le altre testimonianze, greche e latine; l'espressione, apparentemente metaforica, non permette però di individuare le sue radici originarie; eppure conoscere l'ambito in cui si forma questa espressione dovrebbe essere particolarmente utile anche per determinare con precisione il suo reale significato profondo.

La genesi di questa espressiva formula aritmetica (*omnes numeros habere*) è rimasta sostanzialmente inesplorata; qualche tentativo è rimasto circoscritto al contesto contingente della singola attestazione (la lotta, la palestra, la concezione dell'*officium*), ma sostanzialmente isolata dalla rete complessiva delle testimonianze che, curiosamente, non sono state poste in relazione tra loro, né per il significato, né per l'origine; d'altra parte quasi sempre il contesto stesso delle ricorrenze orientava verso il senso complessivo dell'espressione.

In questa prospettiva soltanto Dyck, nel commento al *De officiis* di Cicerone di quasi vent'anni fa[49], aveva, pur cautamente («possibly»), prospettato la possibilità di una relazione tra l'espressione «tutti i numeri» e la concezione pitagorica del numero dieci quale numero perfetto. Confinata nel commento ciceroniano, la preziosa segnalazione di Dyck non pare aver avuto conseguenza alcuna sulle altre numerose occorrenze della medesima espressione. Dyck d'altronde operava su un testo filosofico e a questo ambito si limitava.

[47] Isocr. *Busiris* 16.

[48] Livingstone 2001, 135-37; non si discosta Brunello 2013, 40 e 44.

[49] Dyck 1996, 514.

Aristotele stesso, con un lessico simile alla *iunctura* considerata, testimonia esplicitamente la provenienza pitagorica del concetto; afferma che per i Pitagorici la decade sembra essere perfetta e comprendere in sé tutta la realtà dei numeri[50]. La testimonianza di Isocrate (*Busir.* 16), che per le contestuali venature pitagoriche appare non casuale[51], attesta però che l'espressione, per il suo significato specifico, è già da tempo entrata nella lingua colta, e garantisce quindi una ulteriore anteriorità all'espressione, che per ragioni cronologiche non può perciò che risalire se non al primigenio insegnamento di Pitagora (580/575-500ca. a.C.), certamente al pensiero del suo seguace Filolao (470-390ca. a.C.) e non alle molteplici speculazioni aritmologiche della tradizione pitagorica posteriore: Teone di Smirne attesta infatti che Filolao aveva ampiamente trattato della decade nell'opera Περὶ φύσεως[52].

Un artigrafo tardo infine, Marziano Capella, offre una testimonianza decisiva, sintetica ma precisa ed esauriente, che conferma con certezza l'origine pitagorica dell'espressione, la sua funzione fondamentale nella definizione aritmologica della decade, la persistenza della formulazione stessa e soprattutto del concetto formulato.

Le valenze e le potenzialità aritmologiche dei numeri, dalla monade alla decade, sono esposte da Marziano nella sezione aritmologica del VII libro del *De nuptiis* attraverso l'esposizione dell'*ars* Aritmentica, al cui servizio, con la fiaccola in mano, è posto Pitagora, garante quindi della dottrina. L'*ars* esordisce affermando di avere generato ogni realtà dell'universo e di costituire la fonte della natura monadica da cui promanano Giove stesso e le altre divinità; dalla monade sono generati gli altri numeri e a proposito del numero dieci scrive Marziano[53]:

> Decas uero ultra omnes habenda, quae omnes numeros diuersae uirtutis ac perfectionis intra se habet.

---

[50] Aristot. *met.* I 986a λέγω δ' οἷον, ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν (*sc.* οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι). Le testimonianze della dottrina pitagorica sono in Timpanaro Cardini 1958.

[51] Per gli elementi di pensiero pitagorico nel *Busiride* vd. ora Brunello 2013.

[52] Theon. Smyrn. p. 106, 7 Hiller ἡ μέντοι δεκὰς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμόν, ἐμπεριέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς αὑτῆς, ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ· περὶ ἧς καὶ Ἀρχύτας ἐν τῷ περὶ τῆς δεκάδος καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσιος πολλὰ διεξίασιν e Nicom. *ench*. 9, p. 252, 23s. Jan (cf. Huffman 1993, 16). Dunque Filolao si era occupato diffusamente della decade, e anche Archita, considerato suo discepolo, ha trattato il medesimo tema in un'opera specifica. Successivamente, Speusippo, nipote di Platone, dedica alla decade la seconda parte della sua opera Περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν, secondo la testimonianza di [Iambl.] *Theol. arithm.* p. 82, 10 De Falco.

[53] Mart. Cap. VII 742.

Il dieci dunque è il numero più rilevante di tutti, proprio perché *omnes numeros... intra se habet*, ha in sé tutti i numeri[54]. Non si tratta ovviamente di una banale constatazione aritmetica, ma di una affermazione relativa all'ontologia dell'essere, perché, per usare un paragone di Tertulliano, i numeri di Pitagora originano la realtà come le idee di Platone o gli atomi di Epicuro o l'entelechìa di Aristotele[55]. Innumerevoli sono le testimonianze relative alla perfezione del numero dieci[56], e l'immagine della decade che contiene tutti numeri genera anche una paraetimologia, spesso ripetuta[57]: δέκας quasi δεχάς ('ricettacolo', ricavato da δέχομαι).

La preminenza della decade è confermata anche dalla venerazione che i pitagorici le tributavano quale *tetractys*, la somma dei primi quattro numeri che generano appunto la decade[58], e che distribuiti sulla superficie formano un triangolo equilatero, e sulla *tetractys* i pitagorici facevano giuramento[59].

Il marzianeo *omnes numeros habere* è dunque formula che risale alla più antica dottrina pitagorica. Il dieci è il numero assoluto e perfetto, determinato dalla *perfectio* di tutti i *numeri* che ha in sé, perché i suoi *numeri* sono connotati da *diuersa uirtus*, cioè il differente valore e potenzialità di ogni singola entità numerica compresa nel dieci e

---

[54] Più dettagliata l'esposizione di [Iambl.] *Theol. arithm.* 79: «E poiché dentro il dieci è contenuto il germe di ogni cosa, numeri solidi e piani, pari e dispari e pari-dispari e numeri perfetti di ogni tipo, numeri primi e non composti, uguaglianza e disuguaglianza, nonché le dieci relazioni, numeri diametrali e sferici e circolari, giacché il dieci non subisce per se stesso alcun mutamento particolare o comunque naturale, tranne che per convertirsi rapidamente a se stesso, allora giustamente Dio si è servito di questo numero come misura universale e gnomone e regolo, adattandolo al suo disegno creativo; perciò si scopre, per mezzo dei rapporti numerici relativi al dieci, che ogni cosa, dal cielo alla terra, in generale e in particolare, è stata ordinata secondo il numero dieci» (trad. F.Romano).

[55] Tert. *de anima* 32,4.

[56] Sulla perfezione e sulla funzione della decade pitagorica che contiene in sè tutti i numeri, oltre alle testimonianze riportate da Guillaumin 2003, 95, si possono ricordare Lyd. *mens.* I 15 e 3,4; Clem. Alex. *Strom.* VI 84,5; Ou. *fast.* III 121ss.; Vitr. III 1,5; Teon. p. 106, 8 Hiller; Macr. *somn.* I 6,76; va infine ricordato che Anatolio (III sec. d.C.), sulla scia di Filolao, Archita e Speusippo (vd. n. 52), dedica alla decade l'operetta Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν.

[57] Philo Alex. *de decalogo* 23; Anatolius *de decade* p. 15, 16 Heiberg; Iambl. *in Nicom.* 118; [Iambl.] *Theol. arithm.* p. 80 De Falco; Lyd. *mens.* I 15; Procl. *in Tim.* 5, 331 παν δεχής (III p. 302,1 Diehl)

[58] [Iambl.] *Theol. arithm.* 29: i Pitagorici onorano il quattro perché genera il dieci. Mart. Cap. VII 734 *decasque plena his quattuor numeris gradatim plicitis integratur, id est uno, duobus, tribus, quattuor*.

[59] La formula del giuramento pitagorico è ricordata da Theon p. 94 Hiller οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν, / παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν. Ulteriori testimonianze nei *loci similes* di Hiller a questo passo; cf. Petrucci 2012, 408ss.

insieme sono anche connotati da *diuersa perfectio*, le molteplici perfezioni possibili in relazione alla molteplicità degli ambiti di riferimento; la decade è dunque, nella sintesi tipicamente marzianea, la totalità delle perfette possibilità dell'essere e la perfezione di ogni numero che la costituisce[60].

Il numero dieci risulta quindi definito, nella testimonianza di Marziano, da *uirtus* e *perfectio.* Dalle testimonianze di Cicerone si è visto che il κατόρθωμα stoico da una parte contiene *omnes numeros uirtutis*[61], dall'altra è definito *perfectum atque absolutum*[62]: dunque i concetti e i termini che definiscono il dieci pitagorico nel *De nuptiis* sono esattamente quelli che in Cicerone definiscono l'azione perfetta dello stoico e in Valerio Massimo la perfezione della *virtus.* L'idea di completezza e perfezione presente nei testi che documentano la *iunctura*, testimonia l'identità di formulazione e di concetto con le proprietà aritmologiche che definiscono il dieci pitagorico: dunque è proprio la formula pitagorica a essere usata prima in filosofia, poi nelle arti e nel linguaggio comune. Le conclusioni non cambierebbero anche ammettendo che Marziano avesse semplicemente recepito la tradizione ciceroniana, all'interno del più ampio processo di pitagorizzazione del neoplatonismo, un processo già rilevato nelle fonti antiche: Favorino di Arles (II sec. d.C.) tràdito da Diogene Laerzio, osserva che Pitagora elaborò definizioni matematiche, spesso poi usate da Socrate e dai suoi seguaci e poi da Aristotele e dagli stoici[63].

A questo punto si può intravedere il percorso dell'espressione *omnes numeros habere*: dalla dottrina pitagorica al lessico filosofico stoico, prima greco, poi latino, per entrare successivamente nel lessico comune in vari ambiti di applicazione. Attestata in autori medievali (san Tommaso), entrerà in opere religiose e filosofiche moderne; *omnibus numeris absolutus*, «perfetto in tutto» è, ad esempio, formula ricorrente nella opere di Calvino, di Lorenzo da Brindisi (Giulio Cesare Russo, 1559-1619), di Cartesio; *omnes numeri* è nelle opere di Pontano, Della Casa, Muratori e altri; l'espressione «avere tutti i numeri» approda infine alla lingua italiana, dove non ricorda pertanto una originaria fiducia nell'alea del gioco, ma testimonia piuttosto la certezza di una perfezione antica.

---

[60] Fozio, *Bibl*. cap. 187, 145a, 5 (III 47 Henry) sintetizza il pensiero di Nicomaco di Gerasa, affermando che per i pitagorici la decade è Dio stesso, anzi più che Dio: Η μέντοι δεκὰς αὕτη ἐστὶν αὐτοῖς τὸ Πᾶν, Θεὸς Ὑπέρθεος καὶ Θεὸς θεῶν.

[61] Cic. *fin.* III 7,24.

[62] Cic. *off.* III 3,14.

[63] Diog. Laert. VIII 48. L'idea di una continuità tra diverse tradizioni è comunque ben diffusa nel Medioplatonismo, benché in prospettive molto differenti tra loro: casi significativi sono rappresentati dall'omogeneità tra le dottrine di Platone, dell'Accademia antica, del Peripato e dello Stoicismo antico sostenuta da Antioco di Ascalona (sul quale cf. ora Sedley 2013) o dallo stretto legame tra Pitagora e Platone posto da Numenio (fr. 24 des Places) e concretizzato nella produzione di trattati pseudopitagorici in ambienti probabilmente platonici.

BIBLIOGRAFIA

Adiego Lajara 2005
Seneca el viejo, *Controversias*, introduccion, traduccion y notas de I.J.Adiego Lajara, E.Artigas Alvarez y A.de Riquer Permanier, Madrid 2005.

Battaglia 1981
S.Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, XI, Torino 1981.

Bellincioni 1979
Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio: Libro XV: le lettere 94 e 95*. Testo, introduzione, versione e commento di M.Bellincioni, Brescia 1979.

Bishop – Coulston 2006
M.C.Bishop – J.C.N.Coulston, *Roman Military Equipement*, Oxford 2006².

Bornecque 1992
Sénèque le Père, *Sentences, divisions, couleurs: controverses et suasories*, trad. par H.Bornecque, Paris 1992.

Brunello 2013
C.Brunello, *Antiche istituzioni egizie e proporzioni numeriche: teorie pitagoriche nel* Busiride *di Isocrate*, «Seminari Romani di Cultura Greca», n.s. II/1 (2013), 31-50.

Buecheler 1862
Petronii Arbitri *Saturarum Reliquiae*, ex recensione F.Buecheleri, Berolini 1862.

Dyck 1996
A.R.Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996.

Erasmo 1536
Erasmi Roterodami *Adagiorum Chiliades*, Basileae 1536.

Flach 2005
Cornelius Tacitus, *Dialogus de oratoribus*, eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erläutert von D.Flach, Stuttgart 2005.

Gudeman 1914
P.Cornelii Taciti *Dialogus de oratoribus*, mit Prolegomena, Text und Adnotatio critica... von A.Gudeman, zweite Auflage, Leipzig-Berlin 1914 [I ed., Boston 1894].

Guillaumin 2003
Martianus Capella, *Les noces de Philologie et de Mercure, Livre VII, L'Arithmètique*, Texte établi et traduit par J.-Y.Guillaumin, Paris 2003.

Güngerich 1980
R.Güngerich, *Kommentar zum Dialogus des Tacitus*, Aus dem Nachlass herausgegeben von H.Heubner, Göttingen 1980

Huffman 1993
C.Huffman, *Philolaus of Croton*, Cambridge 1993.

Lapucci 1979
C.Lapucci, *Dizionario dei modi di dire della lingua italiana*, Milano 1979.

Lenaz 1993
Tacito, *Dialogo sull'oratoria*. Introduzione e commento di L.Lenaz, traduzione di F.Dessì, Milano 1993.
Livingstone 2001
A Commentary on Isocrates' Busiris, by N.Livingstone, Leiden -Boston-Köln 2001.
Marmorale 1947
Petronii Arbitri *Cena Trimalchionis*, testo critico e commento di E.V.Marmorale, Firenze 1947.
Mayer 2001
Tacitus, *Dialogus de oratoribus*, edited by R.Mayer, Cambridge 2001.
Mayor 1872.
M. Fabi Quintiliani *Institutionis oratoriae liber decimus*, edited with commentary and introduction by John E.B.Mayor, Cambridge 1872.
Michel 1962
P. Cornelii Taciti *Dialogus de Oratoribus*, Édition, introduction et commentaire de A.Michel, Paris 1962.
Moravia 1960
A.Moravia, *La noia*, Milano 1960.
Nadeau 2011
Y.Nadeau, *A Commentary on the Sixth Satire of Juvenal*, Bruxelles 2011.
Otto 1890
A.Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890.
Peterson 1891
M. Fabi Quintiliani *Institutionis oratoriae liber decimus*, a revised text, with introductory essays, critical and explanatory notes and a facsimile of the Harleian ms., by W.Peterson, Oxford 1891 [= Hildesheim 1967].
Petrucci 2012
F.M.Petrucci, *Teone di Smirne, Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Introduzione, Traduzione, Commento, Sankt Augustin 2012.
Pittano 1992
G.Pittano, *Frase fatta capo ha. Dizionario dei modi di dire, proverbi e locuzioni*, Bologna 1992.
Quartu – Rossi 2012
M.Quartu – E. Rossi, *Dizionario dei modi di dire della lingua italiana*, Milano 2012.
Scheffer 1665
T. Petronii Arbitri *Fragmentum nuper Tragurii Dalmatiae repertum*, cum annotationibus J.Schefferi, Upsaliae 1665.

Schmeling 2011
A Commentary on the Satyrica of Petronius, by G.Schmeling wth the collaboration of A.Setaioli, Oxford 2011.
Sedley 2013
D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2013.
Smith 1975
Petronii Arbitri *Cena Trimalchionis*, Edited by M.Smith, Oxford 1975.
Timpanaro Cardini 1958
Pitagorici. Testimonianze e frammenti, a cura di M.Timpanaro Cardini, 3 voll., Firenze 1958.
Tosi 1991
R.Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991.
Wiegels 2000
R.Wiegels, *Lopodunum II. Inschriften und Kultdenkmäler aus dem römischen Landenburg am Neckar*, Stuttgart 2000.
Walter 1963
H.Walter, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevii*, Göttingen 1963.
Zanon Dal Bo 1987
Seneca il Vecchio, *Oratori e retori. Controversie*, libro VII, introduzione, traduzione e note a cura di A.Zanon Dal Bo, Bologna 1987.

Il calamo della memoria VI -2014, 171-187

GIUSEPPE GALEANI

Iordanem novimus
La parafrasi prudenziana di *Ios.* 3,13-17 e *Ps.* 113,3 in *perist.* 7,66-70

Il settimo *carmen* del *Peristephanon* di Prudenzio, in onore di Quirino, vescovo e martire di Siscia, presenta, secondo un uso molto frequente all'interno della silloge sulle Corone dei martiri[1], due *exempla* biblici strettamente connessi, come vedremo più avanti, alla vicenda martiriale narrata.

In essi vengono parafrasati, rispettivamente, il tentativo di Pietro di camminare sulle acque del lago di Tiberiade, come narrato in *Matth.* 14,29-31, e il *transitus Iordanis* compiuto da Giosuè e dal popolo di Israele, come riportato in *Ios.* 3,13-17.

Com'è possibile evincere dal titolo del nostro intervento, affronteremo in modo approfondito solo questa seconda parafrasi, costituita da cinque gliconei, un «bref acte de foi», com'è stata già definita[2], che rappresenta, a nostro parere, un piccolo, ma prezioso, tassello, indicativo della cultura letteraria e biblica dell'autore, nonché dell'atteggiamento del poeta verso le Sacre Scritture e del posto assegnato alla memoria letteraria e al potere delle citazioni, delle allusioni e delle reminiscenze nell'*opus* prudenziano.

1. *Il flumen refluens ad fontem: Ambrogio e Prudenzio*

Prudenzio, all'interno della sua opera, fa riferimento all'episodio veterotestamentario oggetto del nostro studio in quattro occasioni:

> *cath.* 12,177-180:
> qui ter quaternas denique / refluentis amnis alveo / fundavit et fixit petras, apostolorum stemmata.
>
> *ditt.* 57-60:
> in fontem refluo Iordanis gurgite fertur, / dum calcanda Dei populis vada sicca relinquit / testes bis seni lapides, quos flumine in ipso / constituere patres in formam discipulorum.

[1] Sull'impiego di παραδείγματα biblici all'interno del *Peristephanon*, cf. Roberts 1993, 103ss. Per un più completo ragguaglio sulla cultura biblica di Prudenzio, rimandiamo all'imprescindibile studio di Charlet 1983.

[2] Cf. Charlet 1989, 244.

ham. 482:
Si ripis reflui Iordanis pellitur

perist. 7,66-70:
Iordanem quoque novimus / tortis verticibus vagum, / dum fertur rapido impetu, / ad fontem refluis retro / confugisse meatibus.

Da una prima comparazione di questi passi è possibile rendersi immediatamente conto di come lo spagnolo non opti mai per una narrazione estesa, ma tenda piuttosto alla *brevitas*, cioè verso una parafrasi riassuntiva, sintetica, focalizzata cioè su alcuni punti tematici principali, quando non si tratti addirittura di un fugace accenno, come nel caso del verso tratto dall'*Hamartigenia*.

Vi è poi un secondo elemento in comune che è lecito ritenere fondante della narrazione prudenziana della pericope in questione, di là dello spazio e della forma che la parafrasi assume nei diversi contesti: il poeta parla di un movimento refluente delle correnti del Giordano, (Prudenzio adopera il participio *refluens* di ascendenza virgiliana in *cath.* 12,178 e l'aggettivo *refluus*, diffuso in poesia a partire da Ovidio, nei rimanenti tre casi) sotto l'influenza, com'è stato rilevato[3], del Salmo 113, versetto 3 (e ribadito al 5), e non del loro arrestarsi e accumularsi *instar montis* (*Ios.* 3,13-15).

Inoltre, in *ditt.* 57-60 e soprattutto in *perist.* 7,66-70, assistiamo a una caratterizzazione enfatica del movimento *retrorsum* della corrente in virtù dell'innesto della locuzione *in fontem* nel primo caso e del nesso *ad fontem* congiunto all'avverbio virgiliano *retro* nell'inno del *Peristephanon*.

Per quanto concerne la differenza fra i due passi biblici in merito al movimento delle acque del Giordano, abbiamo agio di ritenere che essa non sia passata inosservata se già un illustre contemporaneo di Prudenzio, e cioè Agostino, nelle *Enarrationes in Psalmos,* in un *sermo* datato al 414 e dedicato proprio al Salmo 113[4], sentì il bisogno di interpretarla e spiegarla ai fedeli di Ippona.

[3] Cf. Palla 1981, 237.

[4] Cf. Aug. *in psalm.* 113,1: ***Iordanem quoque*** *fluvium, cum per eum in terram promissionis intrarent, tactum pedibus sacerdotum arcam Domini portantium, stetisse desuper infrenato lapsu, ab inferiore autem parte defluxisse, quo currebat in mare, donec in sicco stantibus sacerdotibus transiret populus universus: novimus haec, nec tamen arbitrari nos oportet in hoc psalmo, cui nunc Alleluia pronuntiato cantatoque respondimus, id agere Spiritum Sanctum, ut praeterita illa gesta recolentes, nequaquam futura talia cogitemus* [...] ***non omnino ea dixit*** (*scil.: qui psallendo ista praedicebat*) ***quae ibi gesta sunt, sed aliter quaedam quam illic lecta didicimus; ne vere putaretur transacta recolere, potius quam ventura praedicere. Primo enim Iordanem ipsum non reversum esse retrorsum, sed stetisse legimus ab ea parte, qua aquae desuper influebant, cum populis ille transiret; deinde gestientes montes collesque non legimus; quae sic addidit, ut etiam omnia repeteret.***

Secondo Agostino, questa incongruenza è da attribuire alla volontà del salmista di non soffermarsi sul racconto esclusivo dei fatti avvenuti, ma di predire quanto sarebbe dovuto accadere in futuro. Pertanto sarebbe stata l'importanza degli eventi narrati, il loro intrinseco valore simbolico e profetico a richiedere una diversa espressione contenutistica e formale, *ne vere putaretur transacta recolere, potius quam ventura praedicere*.

E prima di Agostino e Prudenzio? Quale fu l'atteggiamento nei confronti di questa distanza fra i due testi veterotestamentari? Se scorriamo la letteratura cristiana precedente, sia latina che greca, notiamo come esistano sia autori che preferiscono non rilevare alcun nesso fra i due passi, ma si attengono al testo cui stanno facendo riferimento come Tertulliano[5] e Novaziano[6], sia autori che contaminano le due fonti o, come farà Prudenzio, sostituendo, nel racconto di Giosuè, il movimento refluente al semplice arrestarsi delle correnti (Ippolito Romano[7], Ilario di Poitiers[8] e Gregorio Nazianzeno[9]), oppure provando a farle convivere nella stessa narrazione, come fanno Origene[10], Eusebio[11] e Girolamo[12].

---

[5] Tert. *adv. Marc.* IV 20,2: *Lege et scortum Heliae dirimendi in transitu eius Iordanis machaeram fuisse, cuius impetum atque decursum plane et Iesus docuerat prophetis transmeantibus stare.*

[6] Novat. *spect.* 10,2: *Inspiciet flumina transitus siccos refrenatis aquarum agminis exhibentia.*

[7] Hippol. *Dan.* II 19,5: μνησθῶμεν τὰ πάλαι ἐν γῇ Αἰγύπτου γεγενημένα· ὡς ἡ θάλασσα ράβδῳ παταχθεῖσα ἐφοβήθη, καὶ Ἰορδάνης θεασάμενος κιβωτὸν εἰς τὰ ὀπίσω ἀπεστράφη.

[8] Hil. *in psalm.* 51,6: *populus* [...] *potens enim fuit* [...] *cum Iordanem refluentem, ut sibi areret, spectavit.*

[9] Gr. Naz. *carm.* I 36,9-11: Ὡς δὲ ῥέεθρον / Εἶξεν ἐπειγομένοισιν, ὁδὸς δ' ἐπὶ γαῖαν ἐτύχθη / Ῥηϊδίη, τὴν αὐτὸς ὑπέσχεο καὶ κατένευσας.

[10] Or. *hom. 1-26 in Ios.* 4,1: *Verumtamen per sacerdotes deducitur populus et iter agit ad terram repromissionis magisterio sacerdotum. Et quis hodie in sacerdotibus tantus ac talis est, qui in illo ordine mereatur adscribi? Si enim sit aliquis talis cedent ei fluenta Iordanis et ipsa elementa verebuntur,* ***pars aquarum fluminis retrorsum resiliet ac post tergum frenabitur, pars vero in mare salsum rapido lapsu diffugiet***.

[11] Eus. *Ps.* 41 (*PG* XXIII, 376, B1): Καὶ πάντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ διέβησαν διὰ ξηρᾶς ἐν μέσῳ τοῦ Ἰορδάνου, τοῦ μὲν κάτω φερομένου ῥεύματος χωροῦντος εἰς τὴν Θάλασσαν τὴν ἀλυκήν·τοῦ δὲ ἄνωθεν κατιόντος παραδόξως Θεοῦ δυνάμει ἀναστελλομένου καὶ εἰς τοὐπίσω χωροῦντος. Καὶ δὴ τὰ ἀπὸ τῶν πηγῶν ἄνωθεν προχεόμενα τοῦ Ἰορδάνου ῥεύματα, μὴ ἔχοντα διέξοδον, ἐκυρτοῦτο, καὶ σωρὸς εἷς ἐγένετο ἐπαιρομένων κατ' ἀλλήλων τῶν ὑδάτων, διὰ τὸ ἀποκεκλεῖσθαι αὐτοῖς τὴν διέξοδον. Di particolare interesse è la ricostruzione degli eventi realizzata da Eusebio, che prova a conciliare il diverso dettato delle due citazioni, in modo consequenziale, intendendo, cioè, il moto refluente delle correnti come causa dell'arresto delle stesse: «Tutti i figli di Israele attraversarono il letto del fiume nel mezzo del Giordano, mentre la corrente inferiore scorreva verso il mare salato (il Mar Morto) e quella superiore, prodigiosamente fermatasi, correva all'indietro per volere della virtù divina. E davvero il flusso delle acque che proveniva lassù in alto dalle fonti, non trovando sbocco, si sollevava e un cumulo si generò di acque confluenti, poiché non vi era per loro possibilità di defluire».

[12] Hier. *In Hab.* II 3,486-488: *Et Iordanis reversus est retrorsum, cedens gloriae populi transeuntis, qui et ab Helia scinditur et ab Helisaeo.*

A quest'ultimo novero di autori appartiene anche un altro celebre poeta tardolatino, Paolino di Nola, che rinarra la pericope in oggetto nel *carmen* 27[13]. La parafrasi paoliniana prende in questo caso l'aspetto di una «véritable *ekphrasis*»[14], la cui forza evocatrice è supportata da una fitta trama di citazioni e allusioni di matrice epica[15].

Non nego che un approfondimento sulle numerose 'memorie' di questo passo sarebbe alquanto interessante, ma per le finalità del nostro intervento mi limiterò a far notare la pregnanza della citazione lucreziana al v. 521, che testimonia come l'impiego del linguaggio epico non sia riconducibile esclusivamente a una necessità formale e di gusto. Nel momento stesso, infatti, in cui Paolino richiama alla mente del lettore il passo in cui l'autore del *De rerum natura* sosteneva l'inesistenza di una forza sconosciuta che potesse *omnem rerum naturam mutare et vertere motus,* lo priva di veridicità e fondatezza, affidando al Dio dei cristiani il ruolo di *nova vis* capace di sovvertire l'ordine naturale del mondo, in quanto suo Creatore.

Per quanto concerne la struttura del racconto, nel descrivere al vescovo Niceta la pittura parietale che raffigura il *transitus Iordanis* all'interno della basilica di S. Felice, il nolano rispetta fedelmente il passo tratto dal libro di Giosuè, sebbene non rinunci a inserire il riferimento al Salmo 113. Secondo Paolino, infatti, una volta che una *vis nova*

---

[13] Paul. Nol. *carm.* 27,518-528: *Iesus / quo duce Iordanis suspenso gurgite fixis / fluctibus a facie divinae restitit arcae. / Vis nova divisit flumen; pars amne refuso / constitit et fluvii pars in mare lapsa cucurrit / destituitque vadum et validus qua fonte ruebat / inpetus adstrictas alte cumulaverat undas / et tremula conpage minax pendebat aquae mons / despectans transire arente profundo / et medio pedibus siccis in flumine ferri / pulverulenta hominum duro vestigia limo.* «Giosuè, sotto la cui guida il Giordano, avendo trattenuto il corso delle acque, fermati i flutti si arrestò al cospetto dell'arca di Dio. Una mirabile forza divise il fiume: una parte, volta all'indietro la corrente, si fermò, l'altra parte del fiume scorrendo si affrettò verso il mare e lasciò vuoto il letto. Dalla parte donde il fiume venendo dalla sorgente si precipitava impetuoso aveva innalzato come in alto cumulo le onde trattenute e una montagna d'acqua sovrastava minacciosa con una oscillante parete guardando dall'alto i piedi avanzare sul fondo disseccato e nel mezzo del fiume le impronte polverose degli uomini lasciate dai piedi asciutti nel limo indurito» (Trad. di A.Ruggiero). Cf. Ruggiero 1990, 398.

[14] Cf. de la Portbarrè - Viard 2006, 325.

[15] Per il v. 519: ***quo duce*** *Iordanis suspenso gurgite fixis*, cf. Stat. *Theb.* II 539: ***quo duce*** *freta cohors, fuscas intervolat auras*; per il v. 521: ***Vis nova*** *divisit flumen*; *pars* ***amne refuso***, cf. Lucr. II 306: *Unde coorta queat* ***nova vis*** *irrumperet omnem*; Verg. *Aen.* VI 107: *Dicitur et tenebrosa palus* ***Acheronte refuso***; per il v. 524: *inpetus* ***adstrictas*** *alte cumulaverat* ***undas***, cf. Lucan. V 436: *Sic stat iners Scythicas* ***astringens*** *Bosporus* ***undas***; per il v. 525: ***et tremula*** *conpage minax pendebat* ***aquae mons***, cf. Sil. XII 732: ***et tremula*** *infuso resplendent caerula Phoebo*; Verg. *Aen.* I 105: *Insequitur cumulo praeruptus* ***aquae mons***; per il v. 527: *et medio* ***pedibus siccis*** *in flumine ferri*, cf. Ov. *met.* XIV 50: *Summaque decurrit* ***pedibus*** *super aequora* ***siccis***; per il v. 528: ***pulverulenta*** *hominum duro* ***vestigia limo***, cf. Verg. *Aen.* IV 155: ***pulverulenta*** *fuga glomerant montisque relinquunt*; Stat. *Theb.* IX 475: *Subruta fallaci servat* ***vestigia limo***.

divisit flumen in due metà, *pars amne refuso / constitit*.

Nel carme 27, tuttavia, la descrizione del reflusso della corrente, che viene ritenuto, come aveva fatto Eusebio, antecedente rispetto all'arrestarsi della parte superiore del fiume, riceve uno spazio molto minore rispetto a quella, nei versi successivi, del *mons aquae* che incombe miracolosamente sui fedeli in transito.

Pertanto, fra gli autori anteriori o contemporanei di Prudenzio che hanno rinarrato l'episodio in esame è solo in Ambrogio che ritroviamo un'identica insistenza sul movimento a ritroso delle correnti fluviali. Nell'inno *Illuminans Altissimus* attribuito al vescovo milanese[16] è possibile rilevare come, facendo allusione oltre che all'*exemplum* di Giosuè, a quello di Elia (IV *reg.* 2,8) e di Eliseo (IV *reg.* 2,14), Ambrogio definisca il Giordano come *refluens*, rifacendosi con evidenza al salmo 113, laddove in tutti e tre i passi biblici si parla invece di una *divisio* delle acque fluviali.

Ovviamente, questo non sarebbe di per sé sufficiente ad attribuire ad Ambrogio una qualche influenza sul dettato prudenziano, se il vescovo milanese non dimostrasse altrove la tendenza a elaborare formalmente la narrazione biblica. Ci riferiamo, innanzi tutto, a due passi tratti dall'*Expositio Evangelii secundum Lucam*[17] e dall'*Exameron*[18], dove Ambrogio 'traduce' il biblico *retrorsum* con la *iunctura in originem*.

In questo caso l'amplificazione ambrosiana del testo scritturistico non ci sembra semplicemente archiviabile come una variazione stilistica, ma al contrario da accogliere come una precisa volontà d'enfasi finalizzata all'interpretazione del moto *à rebours* del Giordano «come figura del ritorno dell'uomo all'originale purezza e semplicità attraverso il battesimo»[19], come suggerisce proprio l'impiego del sostantivo *origo*[20].

Allo stesso modo, in altre due occasioni[21], il vescovo milanese rimaneggia ancora la descrizione biblica del movimento delle acque fluviali attraverso l'innesto originale di locuzioni come *in sui fontis exordium* o *in fontem*, al fine di porre l'enfasi, questa volta,

---

[16] *hymn.* 8,5-8 (Walpole): *seu mystico baptismate / fluenta Iordanis retro / conversa quondam tertio / presenti sacraris die*.

[17] *in Luc.* I 37: *nam et ille sub Helia diviso amne fluvialium recursus undarum in originem fluminis, sicut dixit Scriptura: Iordanis conversus est retrorsum, significat salutaris lavacri futura mysteria, per quae in primordia naturae suae qui baptizati fuerint parvuli a malitia reformantur.*

[18] *exam.* III 1,6: *Sed iam quasi boni Iordanis fluenta revertimini mecum in originem.*

[19] Cf. Nazzaro 1997, 75. Sulla valenza del miracoloso ritrarsi all'indietro delle acque del Giordano come rappresentazione allegorica del rito battesimale, cf. Bauer - Schrenk 1998, 704s.

[20] Cf. *supra* n. 17 e 18.

[21] *myst.* 9,51: *Iordanis retrorsum conversus contra naturam in sui fontis revertit exordium. Nonne claret naturam vel maritimorum fluctuum vel fluvialis cursus esse mutatam?*

exam. II 3,11: *Iordanes quoque reflexo amne in suum fontem vertit. Haerere aquam, cum labitur, inusitatum, redire in superiora sine ullo repagulo inpossibile habetur: sed quid inpossibile ei qui dedit posse infirmis, ut infirmus dicat: omnia possum in eo qui me confortat.*

sulla valenza del miracolo in questione come «prova del dominio di Dio sulla natura»[22].

In particolare, dalla lettura di *exam.* II 3,11 ci sembra di poter ricavare l'impressione che Ambrogio voglia insistere su questo aspetto del racconto salmico a discapito di quanto riportato in Giosuè*,* facendo appello, anche attraverso l'insistenza sull'aggettivo *impossibilis*, a un tipico accorgimento stilistico della retorica antica, quello dell' ἀδύνατον. Si tratta com'è noto di quello *stylistic device*[23], che per dirla con Antonio Manzo[24] è «volto ad affermare che avverrà la cosa più impossibile», come, ad esempio, il ritorno dei fiumi alle loro fonti, «prima di vedere realizzata un'altra parimenti impossibile» e che, fra i retori tardoantichi, Grillio inserisce all'interno del *genus quaestionum asystatarum*[25]*,* Isidoro riconduce nell'ambito della nozione retorica di *mendacium*[26] e Demetrio Falereo considera un attributo incisivo dell'ὑπερβολή[27].

Ovviamente, in questo caso, la presenza dell'ἀδύνατον non è da intendersi, *stricto sensu,* come l'impiego effettivo di quell'espediente retorico, ma come riferimento a quella forma del pensiero di cui questa figura è espressione: «l'*adynaton* esprime qualcosa della visione che gli antichi si erano costruiti dell'universo[28]». Tuttavia, proprio nel momento in cui Ambrogio suggerisce quell'immaginario basato sulla consapevolezza di ciò che è da ritenersi *contra rerum naturae fidem*[29], lo stravolge e lo priva di ogni significato, riuscendo quindi pienamente nell'intento di trasmettere il concetto innovativo dell'onnipotenza divina che piega a sé anche le più ovvie leggi naturali e avvera ciò che generalmente è ritenuto impossibile.

2. *Raffronto fra le quattro citazioni prudenziane. Differenze e tratti peculiari*

Ritornando ai quattro passi prudenziani, è lecito rilevare come le differenze emergano dal fatto che lo spagnolo dimostri di avere con le fonti bibliche, un rapporto che potremmo definire 'fluido': l'autore parafrasa la pericope biblica in modo da focalizzare l'attenzione su quegli aspetti del racconto che ritiene utili all'interno del contesto in cui sono collocati, omettendone o riassumendone gli altri, secondo una tendenza tipica della tecnica parafrastica[30].

Da questo punto di vista il più completo appare il passo del *Dittochaeon* dove, nei

[22] Cf. Nazzaro 1997, 75.

[23] Cf. Canter 1930, 387ss.

[24] Manzo 1984, 31. Cf. anche Dutoit 1936, 9.

[25] Grill. *rhet.* 11 (Martin): Ἀδύνατον: *hoc est impossibile, quod nec credulitas homini recipit nec rerum natura permittit.*

[26] Isid. *orig.* II 12,5: *Inpossibile est ut Clodius insidias Miloni fecerit et idem occisus sit a Milone.*

[27] Demetr. *Eloc.* 124-125.

[28] Cf. Cocchiara 1956, 70ss.

[29] Cf. Fortun. *rhet.* 83,24-26 (Halm).

[30] Cf. Roberts 1985, 107ss.

quattro esametri che lo compongono, sono presenti in modo equilibrato quelli che il poeta ritiene essere gli snodi narrativi essenziali dell'episodio: il fiume refluente (v. 57), l'attraversamento del letto del fiume inaridito da parte del 'popolo di Dio' (v. 58)[31], l'episodio della fondazione delle dodici pietre, successivo al *transitus*, così come viene narrato in *Ios.* 4,9 (v. 59), e l'interpretazione di quest'ultimo, secondo una tipologia tradizionale, come prefigurazione dei dodici apostoli (v. 60)[32].

Meno proporzionata è invece la narrazione che troviamo all'interno del dodicesimo inno del *Cathemerinon*, dedicato all'Epifania. Come ha ben rilevato Charlet[33], in un componimento consacrato alla celebrazione della manifestazione del Messia al mondo, al poeta interessa porre in rilievo come la figura di Giosuè e gli eventi che lo riguardano abbiano rappresentato una prefigurazione dell'avvento di Cristo. A prevalere è pertanto l'intento tipologico, e per questa ragione, il poeta concentra l'attenzione sulla fondazione delle dodici pietre, lasciando pochissimo spazio al Giordano (che viene semplicemente descritto come *amnis refluens*) e tralasciando completamente il *transitus*.

Nei due passi rimasti (*ham.* 482 e *perist.* 7,66-70) a essere omessi sono, questa volta, ben due elementi narrativi presenti nella strofe del *Dittochaeon* (il *transitus* e la fondazione delle dodici pietre), per soffermarsi esclusivamente sul movimento miracoloso delle correnti del Giordano. Ma mentre in *ham.* 482 la citazione appare troppo fugace, all'interno di un elenco di prove delle *virtus* divina dopo la liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù egizia, in *perist.* 7 il poeta dedica a questo aspetto particolare un'intera strofe di cinque gliconei. Ci cimenteremo adesso ad analizzare la forma e il contenuto di questi versi, al fine di comprendere le motivazioni dell'originale scelta e gli strumenti letterari attraverso i quali essa viene realizzata.

3. Perist. *7,66-70 nell'economia dell'inno settimo*

Peristephanon 7 è composto da novanta gliconei organizzati in diciotto strofe pentastiche. Il carme è strutturato essenzialmente in due sezioni. Una parte introduttiva di venti versi, dove il poeta, dopo aver presentato il martire protagonista del proprio canto, indicando il luogo della sepoltura nella città di Siscia (v. 1-5) e il periodo storico in cui ebbe luogo la sua vicenda martiriale (durante la persecuzione di Galerio: v. 5-10), giustifica l'equipollenza in termini salvifici fra la morte toccata a Quirino, per annegamento, e quelle caratterizzate dallo spargimento di sangue, come la decapitazione, la cremazione e la *bestiis obiectio* (v. 11-20).

Nei rimanenti settanta versi, il testo contiene il resoconto del martirio di Quirino,

[31] Sulla simbologia battesimale, legata anche a quest'aspetto dell'episodio biblico, cf. ancora Bauer - Schrenk 1998, 701.

[32] Cf. Pillinger 1980, 49.

[33] Cf. Charlet 1982, 182s.

condannato a essere gettato con una *mola* legata al collo nelle acque del fiume *Sibaris*. Sia ben chiaro che parliamo del *Sibaris,* l'odierna Sava, l'altro fiume, oltre al *Colapis* (Kulpa), che costeggia Siscia, non perché sia Prudenzio a dircelo. Il poeta tace su questo particolare, che è possibile desumere esclusivamente dalla *Passio Quirini*[34]*,* testo che probabilmente egli non conobbe, affidandosi unicamente come fonte d'informazione su Quirino, a una breve *notitia* geronimiana[35]. Il fiume è, tuttavia, l'altro protagonista assoluto della vicenda martiriale e del miracolo che la caratterizza: le acque, rifiutandosi di trascinare a fondo il martire, tengono a galla il suo corpo e la pietra molare. Quirino, dopo aver proferito *mitifica verba* nei confronti dei suoi fedeli assiepati lungo le sponde del fiume (v. 26-50), si allarma perché il miracolo rimanda, di fatto, il conseguimento del premio al suo sacrificio (v. 51-55) e rivolge a Cristo una lunga preghiera allo scopo di ottenere la morte (v. 56-85). Al termine delle *preces* finalmente l'anima di Quirino ascende in cielo mentre il fiume accoglie le sue spoglie mortali (v. 86-90).

Sebbene il poema sia privo di una sezione finale dedicata, come quasi d'abitudine nel *Peristephanon*, all'intervento personale dell'autore, attraverso una preghiera o l'invito a essa[36], tuttavia dobbiamo rilevare come la supplica del martire, che praticamente conclude l'inno, occupando una lunghezza straordinaria se proporzionata a quella dell'intero *carmen*, assume un'importanza cruciale nell'economia generale del componimento. La suddetta preghiera è suddivisibile in tre parti, nel rispetto del classico *dreiteilige Aufbauschema*[37], costituito dall'invocazione (v. 56-60), dall'elogio dell'onnipotenza divina (v. 61-70) e infine dalla richiesta specifica (v. 71-85). La *pars epica*, in particolare, è composta dai due *exempla* biblici cui accennavamo all'inizio del nostro intervento, che sembrano essere stati selezionati e parafrasati con molta attenzione dal poeta, al fine di esaltarne la vicinanza alla condizione di Quirino[38].

Nel primo[39], il poeta, a differenza degli altri sei *loci* della sua opera in cui parafrasa l'episodio della *marche sur l'eau* di Cristo[40], propone come nucleo narrativo e teologico esclusivamente il tentativo di Pietro, ponendo l'accento sulla *trepidatio* dell'apo-

[34] *Pass. Quirin.* 7.

[35] Hier. *chron. a. Abr.* 2324. Per un approfondimento in merito al rapporto di *perist.* 7 con le possibili fonti, cf. Galeani 2010, 348ss.

[36] Cf. Charlet 1982, 63.

[37] Cf. La Bua 1999, 69s.

[38] Cf. Herzog 1966, 26-32.

[39] *perist.* 7,61-65: *Scimus discipulum Petrum, / cum vestigia tingueret / mortali trepidus pede, / dextrae subsidio tuae / subiecisse salum solo* («Sappiamo come il discepolo Pietro, mentre trepidante sentiva i passi dei suoi piedi mortali bagnati dall'acqua, grazie all'aiuto della tua destra camminò sul mare»).

[40] Cf. *apoth.* 650-671; *cath.* 9,41-51; *ditt.* 137-140; *perist.* 5,473-480; 10,947-950; *c. Symm.* II *prf.* 1-43.

stolo, sulla fragilità della sua condizione mortale e sulla necessità dell'aiuto di Dio. Come Quirino, Pietro, vero e proprio *typos* del vescovo di Siscia, ha bisogno dell'intervento divino, ma, al contrario del vescovo sisciano, non per sprofondare nei flutti e ottenere così, con la morte, la palma del martirio, ma per rimanere in superficie.

Dal punto di vista linguistico, questi cinque gliconei esprimono una «poésie de l'instabilité»[41], attraverso il ricorso a un formulario lessicale ed espressivo comune alle altre aventi per oggetto lo stesso episodio neotestamentario; un linguaggio che, come ha ben dimostrato Charlet[42], non rinuncia alla capacità di suggestione delle reminiscenze legate alle gesta dei personaggi dell'epica, come, ad esempio, Camilla (Verg. *Aen.* VII 810-811), Ippomene e Atalanta (Ov. *met.* X 654) o Circe (Ov. *met.* XIV 48-50).

L'unità del messaggio di salvezza racchiuso all'interno dei due Testamenti viene evidenziato da Prudenzio attraverso una forte coesione fra i due *exempla.* Essa non si esprime solo a livello tematico e teologico in virtù della scelta di due *miracula* riguardanti l'acqua, ma anche a livello sintattico, attraverso l'impiego dell'identica costruzione (con l'infinito perfetto collocato allo stesso modo in *incipit* dell'ultimo verso) e retorico: basterà qui far notare l'efficace chiasmo che lega i primi due versi di ciascuna strofe e i due *jeux des mots* ai v. 65 (*salum solo*) e 69 (*refluis retro*), che nel richiamarsi a vicenda sottolineano, insieme alla straordinarietà dei due prodigi, la presenza di un unico Artefice.

4. Analisi di *perist.* 7,66-70

> Iordanem quoque novimus
> tortis verticibus vagum,
> dum fertur rapido impetu,
> ad fontem refluis retro
> confugisse meatibus.

> «E ci è noto anche che il Giordano, erratico con vortici ritorti, mentre veniva trascinato con slancio impetuoso, tornò indietro verso la fonte con correnti refluenti».

Nell'affrontare una lettura analitica della quattordicesima strofe di *perist.* 7, oggetto precipuo del nostro intervento, vogliamo prendere l'avvio dalle parole dell'Arevalo, curatore dell'edizione prudenziana del 1788, che, nel suo commento al verso 66, dichiara: «Sed puto Prudentius ex Horatii imitatione vortices tortos dixisse undas

[41] Cf. Charlet 1989, 232

[42] Cf. Charlet 1989, 231ss.

repulsas a loco in quem feruntur, ut refluentem Jordanem describat»[43].

La *iunctura* a cui l'editore prudenziano fa riferimento si trova all'interno della quarta strofe della celebre ode seconda del primo libro dei *Carmina* oraziani*, Iam satis terris*[44]. L'intuizione di Arevalo ci sembra degna di attenzione, ma non riteniamo che in *perist.* 7,66-68 Prudenzio faccia riferimento tanto al movimento refluente del Giordano, la cui descrizione è invece incastonata nel distico finale, quanto al movimento erratico del fiume esondante, come viene descritto in *Ios.* 3,15.

Conforta, in questo senso, anche l'impiego di *vagus* in un passo dell'*Hamartigenia*[45]*,* dove, nella *descriptio* della furia degli elementi, troviamo quella di un *violentus amnis* che *torrentibus aquis* «salta al di sopra delle sponde oppostegli – barriere a lui prescritte – e spadroneggia senza freno (*vagus*) per lungo tratto sui campi devastati»[46]. Tuttavia, non ci sembra peregrino ritenere che questo *incipit*, pur presentando delle movenze tipiche della retorica omiletica[47], possa rappresentare, per un lettore colto, abituato a mandare a memoria i testi classici[48], un'allusione ai versi oraziani, di cui riproducono la struttura sintattica, tanto più che anche nel passo delle Odi non è descritto un Tevere *refluens*, bensì *abundans*: «Vedemmo il giallo Tevere piegare violentemente dalla riva etrusca e abbattere il ricordo di re Numa ed il tempio di Vesta»[49]. Così ancora Elisa Romano osserva correttamente come Orazio non descriva, come nel finale delle *Georgich*e, modello di questi versi come di tutta l'Ode, «prodigi παρὰ φύσιν, ma eventi naturali, sia pur spaventosi»[50].

Infine, un'allusione al Tevere non ci sembra casuale, anzi molto suggestiva, se posta sulla bocca di un martire dal nome così carico di *romanitas*, che al primo verso dell'inno viene definito *Insignis meriti virum*, riferimento lampante all'Enea del celebre verso virgiliano *Insignem pietate virum, tot adire labores*[51].

Non si tratta, dicevamo, di una citazione testuale anche perché Prudenzio sostituisce il verbo *vidimus* con *novimus* e la *iunctura undis… retortis* del carme oraziano

[43] Cf. *PL* LX, 428.

[44] Hor. *carm.* I 2,13-16: ***Vidimus*** *flavom Tiberim* ***retortis*** */ litore etrusco violenter* ***undis*** */ ire deiectum monumenta regis / templaque Vestae.*

[45] Prud. *ham.* 241-243: *Parte alia violentus aquis torrentibus amnis / transilit obiectas praescripta repagula ripas / et* ***vagus*** *eversis late dominatur in agris.*

[46] Trad. di R.Palla: cf. Palla 1981, 59.

[47] Basterà in questa sede, come esempio, rileggere l'*incipit* del passo di Agostino citato poc'anzi alla nota 5, e rimandare alle osservazioni a riguardo di Brożek 1957-1958, 131.

[48] Cf. Gosserez 2006, 210.

[49] Trad. di E.Mandruzzato: cf. Traina - Mandruzzato 1985, 75.

[50] Cf. Romano 1991, 474s.

[51] Verg. *Aen.* I 10.

con *tortis… verticibus,* locuzione di ascendenza virgiliana[52], inserita dal mantovano all'interno della *descriptio* del torrente che *fragosus dat sonitum saxis*, mentre scorre nella valle dell'Ampsancto.

Riteniamo, però, che, filtrati probabilmente attraverso questi versi dell'*Eneide*, a risuonare nella memoria del poeta siano stati piuttosto alcuni esametri lucreziani[53].

Infatti, sebbene in entrambi i casi la descrizione riguardi le correnti vorticose di un fiume o di un torrente, tuttavia ci sembra che qui Prudenzio ricordi maggiormente Lucrezio, il quale colloca la *iunctura* all'interno di una celebre similitudine fra la furia dei venti e quella delle correnti di un *flumen abundans*. In questa direzione interpretativa ci conduce anche il nesso *rapido impetu*, inedito fino a Prudenzio, che appare composto attingendo al lessico della descrizione lucreziana e l'impiego del verbo *fero* al passivo senza complemento d'agente, che in Lucrezio contribuisce a porre l'accento sull'ineluttabilità delle leggi naturali. Pertanto, senz'ombra di dubbio, possiamo affermare che Prudenzio in questi primi tre versi della parafrasi descrive la violenza del movimento erratico del Giordano esondante partendo da quanto riportato in *Ios.* 3,13-15. Inoltre, la descrizione che egli ne fa, in virtù di quelle che a noi appaiono delle chiare allusioni ai due passi sovramenzionati di Orazio e Lucrezio, riesce con successo a rappresentare la furia delle acque come un avvenimento inarrestabile e inevitabile.

È negli ultimi due versi della strofe in esame, pertanto, che viene propriamente parafrasato il verso salmico e descritto il movimento a ritroso delle correnti del fiume, ed è qui che appare innegabile come Prudenzio, influenzato a nostro parere da Ambrogio, rielabori formalmente questa descrizione secondo l'immaginario legato al *topos* letterario dell'ἄνω ποταμῶν[54].

Nonostante l'impiego proverbiale di questo ἀδύνατον e la sua vasta diffusione in letteratura sconsiglino l'individuazione di un'unica fonte, tuttavia l'impiego di *ad* con l'accusativo, che distingue il nostro passo rispetto a quello del *Dittochaeon* e rappresenta un'innovazione anche rispetto all'uso ambrosiano, ci concede di individuare fra i tanti esempi possibili, l'Ovidio delle *Heroides* come quella più probabile.

È, infatti, solo in Ov. *epist.* V 27-31[55] che l'ἀδύνατον, riferito alle correnti dello

---

[52] Verg. *Aen.* VII 566-567: *Vrget utrimque latus nemoris, medioque fragosus / Dat sonitum saxis et torto uertice torrens.*

[53] Lucr. I 290-294: *Sic igitur debent uenti quoque flamina* ***ferri****, / Quae ueluti ualidum cum flumen procubuere / Quamlibet in partem, trudunt res ante ruuntque /* ***Impetibus*** *crebris, interdum* ***vertice torto*** */ Corripiunt* ***rapide****que rotanti turbine portant.*

[54] Cf. Dutoit 1936, 16ss.

[55] *Populе, vive, precor, quae consita margine ripae / Hoc in rugoso cortice carmen habes: / «Cum Paris Oenone poterit spirare relicta, /* ***Ad fontem*** *Xanthi* ***versa recurret aqua****. / Xanthe,* ***retro*** *propera* ***versae****que recurrite* ***lymphae****».*

Scamandro e inserito all'interno del giuramento di fedeltà a Enone inciso da Paride *in rugoso cortice* di un pioppo, presenta la locuzione *ad fontem*.

Detto questo, ci sembra di poter affermare che sul probabile ipotesto ovidiano Prudenzio costruisca in maniera personale il proprio ἀδύνατον: al posto di un più prevedibile *recurrisse,* che oltre a essere inconcepibile in quella sede metrica avrebbe ulteriormente ribadito un concetto già ampiamente espresso nel verso precedente, lo spagnolo opta (unico caso in tutta la sua opera) per il verbo *confugio*, che ritroviamo all'infinito perfetto solo all'inizio di un altro verso ovidiano[56], sebbene collocato in un contesto completamente diverso. Laddove, infine, in Ovidio riscontriamo le *iuncturae versa… aqua* e *versae… lymphae*, lo spagnolo propone l'inedita locuzione *refluis… meatibus*, per la quale Fux[57] suggerisce la possibile reminiscenza di un distico tratto ancora da un'opera esametrica e cioè dalla *Tebaide* di Stazio[58], in cui il poeta fa riferimento all'inversione delle correnti marine del canale dell'Euripo, uno dei più celebri fra i *mirabilia aquarum* dell'antichità[59].

5. *Conclusioni*

In *perist.* 7,66-70, la scelta di narrare l'episodio di *Ios.* 3,13-17, contaminandolo con il riferimento al Salmo 113, e riducendolo solo e unicamente alla descrizione del movimento delle acque ha il fine di trasmettere al lettore la straordinarietà della rivelazione dell'onnipotenza divina .

A questo scopo il poeta accosta alla descrizione viva delle correnti del Giordano esondante, che, attraverso il rimando ai versi di Orazio e Lucrezio, vengono percepite come inarrestabili, il più classico degli ἀδύνατα, ottenendo così allo stesso tempo il duplice scopo di negare il concetto epicureo-lucreziano dell'irreversibilità delle leggi naturali, ma anche quello di depauperare il nucleo fondante dell'ἀδύνατον stesso, secondo il seguente schema:

Giordano esondante	realtà
Tevere esondante	realtà
Giordano refluente	realtà
Scamandro refluente	ἀδύνατον

[56] Cf. Ov. *met.* VIII 688: ***confugisse*** *deos: superi vetuere necari*.

[57] Cf. Fux 2013, 220.

[58] Cf. Stat. *Theb.* VII 333-334: ***refluum meatu*** */ Euripum.*

[59] Cf. Callebat 1988.

Il movimento *ad fontem* della, apparentemente irrefrenabile, corrente del fiume biblico, è un fatto realmente accaduto e rappresenta una prova incontrovertibile di come l'onnipotenza di Dio possa stravolgere e sovvertire anche le nostre sicurezze più evidenti. Pertanto, il messaggio rivoluzionario che Ambrogio esprimeva estesamente ed esplicitamente nell'*Exameron*, e cioè che Dio può rendere *possibile* ciò che normalmente è ritenuto *impossibile*, viene qui trasmesso al lettore, capace di cogliere il riferimento alle diverse citazioni e allusioni, attraverso un raffinato gioco di rimandi letterari, che, sapientemente accostati fra loro, contribuiscono a sconvolgere e negare anche le certezze più comuni dell'uomo e affermano la nuova verità cristiana.

In un bell'articolo del 2006, Laurence Gosserez ha evidenziato il ruolo essenziale svolto dalle citazioni pagane in Prudenzio, non solo nell'esprimere un gusto estetico 'alessandrino', per il preziosismo raffinato, per la ποικιλία e per «le mélange des genres et des tons»[60], ma anche nell'annunciare i grandi temi apologetici e teologici che al poeta stavano a cuore, sulla base della creazione di una «connivence entre l'auteur et son public»[61].

Col nostro intervento abbiamo provato a rimarcare la cruciale importanza di questo sguardo, al fine di evidenziare la necessità di tradurlo in dedizione e sensibilità critica nell'accostarsi all'*opus* prudenziano, dove «l'intertextualité s'inscrit au coeur même de la poétique»[62]. Pertanto, la sola *Quellenforschung* risulta insufficiente di fronte a una complessa intelaiatura di citazioni e allusioni, rivolte a un pubblico aristocratico e colto, che dal poeta vengono anche trasformate e combinate fra loro in virtù di una sicura consapevolezza della propria arte, di una sapiente *kontaminatorische Technik*[63], e soprattutto di una vasta cultura letteraria, che ha in Virgilio e Orazio dei punti di riferimento imprescindibili[64], ma che attinge, come abbiamo visto, a un più ampio e vario canone di autori.

Abbiamo inoltre imparato dalla nostra ricerca a tenere sempre ben presente l'importanza sostanziale, per un autore il cui scopo precipuo fu il *concelebrare deum*, non solo dell'ispirazione biblica che, per dirla con Paratore, «nelle movenze dell'allegoria fornisce tutto il tessuto essenziale degli sviluppi e delle strutture»[65], ma anche degli infiniti spunti di riflessione sul testo sacro che, come ha dimostrato l'influenza di Ambrogio da noi riscontrata in questa particolare circostanza, giungono all'autore dalla conoscenza della letteratura apologetica, teologica ed esegetica precedente o contemporanea a lui.

---

[60] Cf. Gosserez 2006, 222s. Sul *mélange des genres et des tons*, come cifra stilistica di Prudenzio, cf. l'ormai fondamentale Fontaine 1977.

[61] Cf. Gosserez 2006, 213.

[62] Cf. Gosserez 2006, 210.

[63] Cf. Bastiaensen 1986, 116ss.

[64] Rimandiamo, a questo riguardo, alla consultazione del bel saggio di Lühken 2002.

[65] Cf. Paratore 1980, 59.

Infine, ci è stato possibile suggerire come questa attenzione debba essere costantemente rivolta anche ad altri poeti cristiani, come, ad esempio, Paolino di Nola, al fine di comprendere e godere appieno della profonda qualità concettuale e della straordinaria potenza evocativa che ancora oggi emanano dai loro versi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arevalo 1788-1789
M.Aurelii Clementis Prudentii *Carmina ad optimas quasque editiones et mss. codd. romanos aliosve recognita et correcta...a Faustino Arevalo*, Romae 1788-1789, [=*PL* LIX-LX, da cui si cita].

Bastiaensen 1983
A.R.Bastiaensen, *Prudentius in recent literary criticism*, in J.den Boeft – A.Hilhorst (ed.), *Early Christian Poetry*. *A Collection of Essays*, Leiden-New York-Köln 1983, 101-134.

Bauer – Schrenk 1998
J.B.Bauer – S.Schrenk, v. *Jordan*, in *Reallexicon für Antike und Christentum,* XVIII, Stuttgart 1998, 699-715.

Brożek 1957-1958
M.Brożek, *De Prudentio-Pindaro latino. Pars posterior*, «Eos» IL (1957-1958), 123-150.

Callebat 1988
L.Callebat, *Science et Irrationnel - Les Mirabilia aquarum*, «Euphrosyne» n.s. XVI (1988), 155-167.

Charlet 1982
J.-L.Charlet, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Paris 1982.

Charlet 1983
J.-L.Charlet, *Prudence et la Bible*, «RecAug» XVIII (1983), 3-149.

Charlet 1989
J.-L.Charlet, *La tempête apaisée et la marche sur l'eau dans la poésie de Prudence*, «Studi Tardoantichi» VII (1989), 227-247.

Canter 1930
H.V.Canter, *The figure Adynaton in greek and latin poetry*, «AJPH» LI (1930), 3-41.

Cocchiara 1956
G.Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino 1956.

Dutoit 1936
E.Dutoit, *Le theme de l'adynaton dans la poésie antique*, Paris 1936.

Fontaine 1977
J.Fontaine, *Le mélange des genres dans la poésie de Prudence*, in AA.VV., *Forma Futuri*. *Studi in onore di M. Pellegrino*, Torino 1975, 755-777.

Fux 2013
P.-Y.Fux, *Prudence et les martyrs: Hymnes et Tragédie. Peristephanon 1. 3-4. 6-8. 10,* Fribourg 2013.

Galeani 2010
G.Galeani, *Prud. Perist. 7: Costruzione letteraria dell'inno in onore di S. Quirino*, «Paideia» LXV (2010), 347-370.
Gosserez 2006
L.Gosserez, *Citations païennes dans les paraphrases bibliques préfacielles de Prudence*, in C.Nicolas (ed.), *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre... - Mécanisme de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité,* Grenoble 2006, 209-223.
Herzog 1966
R.Herzog, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, München 1966.
La Bua 1999
G.La Bua, *L'inno nella letteratura poetica latina*, San Severo 1999.
Lühken 2002
M.Lühken, *Christianorum Maro et Flaccus. Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius*, Göttingen 2002.
Manzo 1984
A.Manzo, v. *adynaton*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma 1984, 31-33.
Nazzaro 1977
A.V.Nazzaro, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Napoli 1977.
Palla 1981
R.Palla (ed.), *Prudenzio. Hamartigenia*, Pisa 1981.
Paratore 1980
E.Paratore, *Prudenzio tra antico e nuovo*, in AA.VV., *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno.* «Atti dei convegni Lincei XLV», Roma 1980, 51-86.
Pillinger 1980
R.Pillinger (ed.), *Die Tituli Historiarum oder das sogennante Dittochaeon des Prudentius*, Wien 1980.
de la Portbarré-Viard 2006
G.H. de la Portbarré-Viard, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, Leiden-Boston 2006.
Roberts 1985
M.Roberts, *Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity*, Liverpool 1985.
Roberts 1993
M.Roberts, *Poetry and the cult of the martyrs,* Ann Arbor 1993.
Romano 1991
Quinto Orazio Flacco, *Le Opere,* I*: Le Odi, il Carme Secolare, gli Epodi.* Tomo secondo, a cura di E.Romano, Roma 1991.

Ruggiero 1990
A.Ruggiero (ed.), *Paolino di Nola. I carmi*, Roma 1990.
Traina – Mandruzzato 1985
Quinto Orazio Flacco*, Odi ed Epodi,* a cura di A.Traina – E.Mandruzzato, Milano 1985.

Il calamo della memoria VI -2014, 189-203

STEFANIA SANTELIA

Laus est ardua dura sustinere: riprese e originalità nell'elogio sidoniano di Narbona (*carm*. 23,37-96)

1. Il XXIII dei *carmina minora* di Sidonio Apollinare, composto tra il 462 e il 466, è un ἀντίδωρον, per mezzo del quale l'autore intende ringraziare il *sodalis* Consenzio dell'ospitalità che gli ha offerto e del dono di un *poema multiplex*, raffinato e dottissimo, che lo stesso Consenzio ha composto[1].

Illustrate con le consuete dichiarazioni di modestia nei versi iniziali le circostanze che lo hanno indotto a scrivere[2], Sidonio tesse un vero e proprio elogio dell'amico, cominciando – in ossequio ai precetti della retorica[3] – a trattare della città che gli ha dato i natali: Narbona. I versi dedicati a questa *urbs* (37-96) si configurano a loro volta come un elogio nell'elogio e, in modo del tutto congruente con la tecnica compositiva dell'autore, rappresentano un 'quadro' autonomo, una sorta di componimento a sé: una *laus urbis* all'interno della quale è possibile individuare tre gruppi di versi tematicamente omogenei, ulteriormente 'scomponibili' al loro interno.

I SEZIONE. v. 37-58: elogio di Narbona

a) per ciò che la rende attraente e ricca (37-44)

Salve, Narbo potens salubritate,
urbe et rure simul bonus videri,
muris, civibus, ambitu, tabernis,
portis, porticibus, foro, theatro
delubris, capitoliis, monetis,
thermis, arcubus, horreis, macellis,
pratis, fontibus, insulis, salinis,
stagnis, flumine, merce, ponte, ponto;

[1] Consenzio (410- 480 circa) apparteneva all'aristocrazia narbonese: impegnato in politica finché i tempi lo consentirono, era profondo conoscitore della letteratura greca e latina e raffinato poeta egli stesso. Vd. Kaufmann 1995, 292-293, nr. 24.

[2] V. 1-30; le dichiarazioni di modestia vanno annoverate tra le abitudini 'cortesi' del circolo di intellettuali di cui Sidonio faceva parte (vd. Loyen 1943, 99-100); al tempo stesso, la menzione della difficoltà del compito rispetto alle capacità dell'oratore è motivo proemiale dei panegirici, vd. Menander Rh. 2, 368,3-369,17 R.-W.; sulla lunga tradizione, che vuole l'oratore *humilis* e *supplex* al fine di ben disporre gli ascoltatori, vd. Curtius 1992 [1948], 97-110.

[3] Vd. Menander Rh. 2, 369,18-371,3 R.-W.

b) per il culto riservato agli dèi (45-47)

unus qui venerere iure divos
Lenaeum, Cererem, Palem, Minervam
spicis, palmite, pascuis, trapetis.

c) per il coraggio dei cittadini (48-52)

Solis fise viris nec expetito
naturae auxilio procul relictis
promens montibus altius cacumen,
non te fossa patens nec hispidarum
obiectu sudium coronat agger;

d) per il disprezzo del lusso (53-58)

non tu marmora bratteam vitrumque,
non testudinis Indicae nitorem,
non si quas eboris trabes refractis
rostris Marmarici dedere barri
figis moenibus aureasque portas
exornas asaroticis lapillis;

II SEZIONE. v. 59-87: stato attuale di Narbona

A.1: le rovine visibili sono un *decus* e testimonianza di *fides* (59-68)
A.1.1: le rocche semidistrutte rendono Narbona ancor più 'preziosa' delle sue rovine (59-62)

sed per semirutas superbus arces,
ostendens veteris decus duelli,
quassatos geris ictibus molares,
laudandis pretiosior ruinis

A.1.2: altre città sfruttano, per loro debolezza, i vantaggi del sito in cui sono state costruite (63-66)

Sint urbes aliae situ minaces,
quas vires humiles per alta condunt,
et per praecipites locata cristas
numquam moenia caesa glorientur*:*

A.1.3: l'assedio subìto ha mostrato la *fides fortis* della città (67-68)

tu pulsate places fidemque fortem
oppugnatio passa publicavit.

A.2: per la sua coraggiosa resistenza, Teoderico II ritiene Narbona fedele (69-73)

Hinc te Martius ille rector atque

magno patre prior, decus Getarum,
Romanae columen salusque gentis,
Theudoricus amat sibique fidum
adversos probat ante per tumultus.

B: riflessione sul significato delle rovine della città (74-87)

B.1: non è vergognoso mostrare i segni dell'assedio; essi sono come le cicatrici sul corpo di combattenti valorosi, proporzionali alla *laus* (74-77)

Sed non hinc videare forte turpis,
quod te machina crebra perforavit
namque in corpore fortium virorum
laus est amplior amplior cicatrix.

B.2: *exempla* a dimostrazione di questa affermazione (78-84)

In castris Marathoniis merentem
vulnus non habuisse grande probum est;
inter Publicolas manu feroces
trunco Mutius eminet lacerto;
vallum Caesaris opprimente Magno
inter tot facies ab hoste tutas
luscus Scaeva fuit magis decorus.

B.3: ardua lode è sopportare prove dolorose (85-87)

Laus est ardua dura sustinere;
ignavis, timidis et improbatis
multum fingitur otiosa virtus.

III SEZIONE v. 88-96: elogio della 'prole' illustre di Narbona

a) l'imperatore Caro e i suoi due figli, associati al trono (88-90)

Quid quod Caesaribus ferax creandis,
felix prole virum, simul dedisti
natos cum genitore principantes?

b) spedizione di Caro in Oriente, scomparsa dell'imperatore (91-96)

Nam quis Persidis expeditionem
aut victricia castra praeterebit
Cari principis et perambulatum
Romanis legionibus Niphaten,
tum cum fulmine captus imperator
vitam fulminibus parem peregit?

In un recente contributo, Étienne Wolff[4] ha messo in luce i punti in comune tra questo elogio di Narbona e quello composto – tra il 388 e il 394 – da Ausonio, XIX dell'*Ordo urbium nobilium*: in entrambi, infatti, sono messi in evidenza il numero di cittadini (Auson. 119 *populos vario discrimine vestis et oris*; Sidon. 39 *civibus*); la floridezza del commercio (Auson. 124-127; Sidon. 41-44); sono citati il campidoglio (Auson. 120-123; Sidon. 41), i porti di Narbona (Auson. 118; Sidon. 40) e gli specchi d'acqua che separano la città dal mare (Auson. 118 *lacusque*; Sidon. 43-44 *insulis, salinis, / stagnis*). A parere dello studioso, tuttavia, questi *loci similes* non sono tali da dimostrare una ripresa da parte di Sidonio del testo di Ausonio[5].

Una tesi del tutto condivisibile, anche alla luce di una significativa differenza tra i due elogi: l'assenza nel c. 23 di qualunque riferimento all'essere stata Narbona la prima colonia romana in Gallia, dato storico orgogliosamente ricordato da Ausonio (v. 116-117 *Tu Gallia prima togati / nominis attollis Latio proconsule fasces*). Degno di nota è anche che Sidonio 'capovolga' ai v. 53-58 il riferimento ai marmi preziosi e ai tetti dorati, 'esibiti' invece come un vanto dal retore di Bordeaux (v. 120-123).

È improbabile, tuttavia, che Sidonio non avesse presenti i versi di Ausonio[6] e, poiché ogni dettaglio del testo sidoniano risponde a precise intenzioni dell'autore, si dovrà ipotizzare che egli voglia prendere le distanze da colui che, anche per suoi lettori, doveva rappresentare di riferimento più 'naturale' per elogiare Narbona.

2. Nella lunga e ormai codificata tradizione che la lode di luoghi e città poteva van-

[4] Wolff 2012, 115-129. Da ultimo un'analisi dell'elogio di Narbona è stata proposta da Riess (2013), in uno studio in cui - sulla base di dati geografici, storici, topografici, economici e letterari - è ripercorsa la storia della città, dall'epoca tardoantica all'arrivo degli Arabi. Mi riprometto di discutere in dettaglio le osservazioni dello studioso, anche sull'intero carme, nel mio commento al carme 23 di prossima pubblicazione; in questa sede mi permetto solo di avanzare riserve riguardo alla interpretazione dei v. 37-96, che a mio avviso talvolta 'forza' il testo dell'autore e non sempre trova riscontro in esso: Riess ritiene che Sidonio descriva Narbona secondo lo schema della «hierarchy of being», che comincia dagli dèi per giungere agli uomini, agli animali, alle piante e ai minerali («The sixty-odd lines of this extract addressed to Narbo - osserva Riess (p. 101) - [...] are therefore not just the evocation of the city, but establish animate and inanimate connections to the natural pattern, to the chain of being and its reproduction through time»). Questo modo di descrivere la città perseguirebbe il fine di costruirne la 'biografia' (in particolare i v. 32-47 evocherebbero i riti connessi alla fondazione di Narbona, di cui è sottolineata la natura 'femminile'), in modo da creare un nesso tra la 'genealogia' e il 'potere' della città, rappresentato quest'ultimo dalla famiglia di Consenzio (*ibid.* 101-109).

[5] Wolff 2012, 125 a ragione sostiene che non esiste «aucune interaction textuelle significative entre eux».

[6] Sulle riprese di Ausonio in Sidonio, vd. Gualandri 1979, 97-99; Di Salvo 2000, 35.

tare[7], celebri erano le *laudes Italiae* di *georg.* II 136-176[8]: un brano fedele alla precettistica della tradizione[9], in cui le lodi del Paese sono tessute dapprima evocando luoghi oltre modo ricchi e noti, ma non paragonabili all'Italia, bellissima e priva di qualunque aspetto negativo (v. 136-154); poi elogiando città, porti e fortificazioni, e anche mari, laghi e miniere che rendono il Paese più attraente di qualunque altro (v. 155-166); infine ricordando i popoli valorosi, Marsi, Liguri, Volsci, e i *magni viri* cui l'Italia ha fatto da madre: i Deci, i Marii, i Camilli, gli Scipioni, fino al *maximus Caesar,* vincitore nelle più lontane contrade d'Oriente (v. 167-172). La parte conclusiva del brano contiene la celebre apostrofe diretta al Paese, *Salve, magna parens frugum, Saturnia tellus, / magna virum* (v. 173-174a), seguita da un omaggio – 'obbligato' in un componimento didascalico – al poeta di Ascra (v. 174b-176)[10].

Una studiata rete di richiami tra le *laudes* italiche e la I e soprattutto la III sezione dell'elogio di Narbona rende manifesto che Virgilio rappresenta, in queste parti, la principale fonte di ispirazione per Sidonio[11]:

> - il senso di ammirazione che pervade l'elogio virgiliano caratterizza anche la prima sezione dell'elogio di Sidonio; la serie anaforica di negazioni, che significa il disprezzo di Narbona per le esibizioni di sfarzo (v. 51-58, *non... /... / non... / non... / non...*), ricorda *georg*. II 136-143, *neque... / nec... /... non... neque... /... /... non... /.... / nec...*; 151-154, *... absunt... /... nec... / nec...*); mari, laghi, porti italici sono ricordati in *georg.* II 158-164 (*mare.../...lacus.../ portus...*), come in c. 23,39-44;

[7] Elogi di tal genere sono attestati sin dall'*Odissea* (vd. XIII 242-249, lode di Itaca; XV 403-414, lode dell' «isola che chiamano Siria»); e notissimo era, per fare solo un esempio, il primo stasimo dell'*Edipo a Colono* (v. 668-719), che conteneva l' ἔπαινος della città. Sulle *laudes urbium*, oltre alle pagine datate, ma sempre utilissime di Curtius 1992 [1948], 175-178, si veda più di recente lo studio di Classen 1986. Per una rassegna dei *topoi* connessi alle rappresentazioni di città negli elogi (con riferimento al sito, al clima, alle ricchezze, ai monumenti, alle virtù belliche e morali), si veda Pernot I, 1993, 178-216.

[8] Per le *laudes Italiae*, vd. Mynors 1990, 119-125; Erren 2003, 356-385; in part., sulla ripresa dei versi virgiliani in Prop. III 22,17-42, vd. Fedeli 1985, 627-629; più di recente, Passavanti 2009.

[9] Vd. Serv. *georg.* II 136, *exsequitur secundum praecepta rhetorica: nam dicit eam et habere bona omnia et carere malis universis*.

[10] La struttura dell'elogio è stata oggetto della analisi di Erren 2003, 356-357, il quale ha individuato nel brano *propositio* (v. 136-139); *ratio* (v. 140-154); *confirmatio* (v. 155-164); *exornatio* (v. 165-172) e *conclusio* (v. 173-176).

[11] Questi versi del carme non sono stati mai posti in relazione con il testo virgiliano. Sulla ripresa delle *Georgiche* da parte del poeta galloromano, vd. Veremans 1991, 495-497; Colton 2000, 22-52.

- la terza sezione dell'elogio è ancor più 'marcata' da riprese virgiliane, a cominciare dallo stesso argomento svolto: la lode dei 'figli' illustri del luogo celebrato (*georg.* II 167-172 > *c.* 23,88-96); al v. 89, *felix prole virum*, è Roma nelle parole di Anchise ad Enea in *Aen.* VI 784; al v. 91 *Persidis* è attestato per la prima volta in poesia in *georg.* IV 293, *quaque pharetrae vicinia Persidis urget* [12]; al v. 94 Sidonio cita il Nifate, un monte dell'Armenia, menzionato per la prima volta in *georg*. III 30, per indicare probabilmente tutta l'Armenia[13], come credo anche nel verso sidoniano[14]; in chiusura entrambe le lodi ricordano *Caesares*: Ottaviano «vittorioso nelle estreme regioni dell'Asia» (*georg.* II 171), e Caro, scomparso in Armenia (*carm*. 23,91-96).

Insieme a Virgilio, nella prima sezione dell'elogio (e *solo* in questa parte iniziale, vd. i *loci similes* elencati *supra*), Sidonio guarda anche ad Ausonio, come risulta chiaro dall'incipitario *Salve Narbo*: infatti, *Salve... Saturnia tellus* conclude – come si è detto – le *laudes* delle *Georgiche*; e le apostrofi *Salve, amnis laudate agris...* e *Salve, magne parens frugumque virumque* rispettivamente aprono e chiudono le *laudes* della Mosella nell'omonimo componimento di Ausonio (v. 23 e 381)[15].

3. Ciò che maggiormente differenzia l'elogio di Sidonio da quello di Virgilio – e ancor più da quello Ausonio – è l'argomento della sezione centrale, che sembrerebbe persino contravvenire alla convenzione 'fondante' di questo sottogenere letterario: che il luogo da celebrare sia presentato in modo da *habere bona omnia et carere malis universis*.

Proprio nel 'cuore' della *laus*, infatti, Sidonio fa riferimento ai segni ancora visibili dell'assedio visigoto del 436/437, un assedio durissimo, che si concluse per via diplomatica e senza resa (dunque in modo 'onorevole') di Narbona[16], durante il quale la città si

[12] Si tratta tra l'altro di un termine che Virgilio adopera solo in questa occasione e che resta raramente attestato in poesia.

[13] Vd. M.Malavolta, in *Enc. Virg.* s.v. 725.

[14] L'idea dell' 'attraversamento' (vd. *perambulatum*, v. 93), infatti, risulta più adatta ad una regione che ad un monte.

[15] Si veda anche *hered.* 1, *Salve, herediolum, maiorum regna meorum*; le ragioni della ripresa dei versi virgiliani da parte di Ausonio sono state messe in luce da Cavarzene 2003, 15 ss.: le *laudes Italiae* rappresentavano l'esempio più famoso di una χωρογραφία funzionale all'elogio di un *princeps* e la *Mosella* (argomenta lo studioso) rappresenta un vero e proprio panegirico dell'imperatore Valentiniano I. Senza dubbio, nel momento in cui Ausonio sostituisce la *Saturnia tellus* virgiliana con *Mosella* desidera comunicare anche un messaggio ben preciso: le terre attraversate dalla Mosella sono la nuova *Saturnia tellus* (così Gruber 2013, 243).

[16] Non si può affermare con sicurezza se il tentativo di occupare Narbona, come i precedenti di conquistare Arles (425 e 430), nascesse da progetti espansionistici o dal bisogno di Teoderico I di rafforzare la propria posizione di re *foederatus* (vd. Wolfram 1985 [1979], 315). Poco chiare restano anche le vicende che portarono alla fine dell'assedio narbonese: Idazio (*chron*. II, p. 23,

distinse per il suo coraggio e la sua determinazione: questo *vetus duellum* – spiega Sidonio – si è tradotto in *decus*[17] e l'*oppugnatio passa* in occasione per mostrare la *fortis fides*[18] dei Narbonesi (v. 59-68). Da un tale eroico comportamento (*Hinc*, v. 69) deriva l'amore di Teoderico II, omaggiato nei versi che seguono nel modo più solenne[19].

Tuttavia, sebbene Sidonio descriva le rovine ancora visibili, la città non è rappresentata come 'piegata' dalla guerra: anzi *Narbo* si erge *superbus* tra le rocche semidistrutte[20] e le mura oggetto dei colpi nemici[21]. E all'azione di 'sfondamento' delle macchine da guerra il poeta allude poco dopo, quando rassicura Narbona: non tema che sembri cosa turpe aver subìto gli assalti di una *machina crebra*, un'esortazione che apre la seconda parte della sezione centrale (v. 74-87), articolata dal poeta con particolare cura:

> - nei primi 4 versi egli afferma che i segni lasciati dalle macchine da guerra non sono da giudicarsi vergognosi, perché sono simili alle ferite sul corpo dei combattenti intrepidi e valorosi: *laus* e cicatrici sono direttamente proporzionali (v. 74-77)

---

110) attribuisce il merito al generale Aezio; per Prospero d'Aquitania la soluzione diplomatica fu possibile grazie all'intervento del *comes* Litorio (*chron*. I, p. 474, 1324); Sidonio invece indica in Eparchio Avito colui che fu in grado di convincere Teoderico I a ritirarsi (*carm.* 7,471-480).

[17] Al v. 60 si noti il nesso allitterante che lega *decus* e *duelli*; la forma arcaica di *bellum* contribuisce a conferire solennità al contesto, al contempo l'espressione *vetus duellum* sembra voler collocare in un passato ormai lontano la resistenza ai Visigoti.

[18] L'originale *iunctura* allitterante significa efficacemente la virtù di Narbona.

[19] Il re visigoto è *Martius... rector*, v. 69 (gioco anfibologico, che rinvia sia alla guida 'marziale' di Teoderico II, sia al suo essere 'reggitore' di [*Narbo*] *Martius,* denominazione completa di Narbona); solennemente definito *decus Getarum* e *Romanae columen salusque gentis* (v. 70-71). Sidonio ha parole di lode per questo re visigoto anche altrove: in *epist.* 1, 20 gli è attribuita una *civilitas* che lo differenzia profondamente dal suo popolo e ne favorisce l'integrazione con i Romani (su questa epistola e il *Panegirico per Avito*, fonti preziose non solo in rapporto a Teoderico II, ma anche per il pensiero di Sidonio e i Galloromani circa la possibilità di collaborare con i Visigoti, vd. Gualandri 2000, 107-118; più di recente Stoehr-Monjou 2009, 167-169). Con Teoderico II e la sua corte il poeta doveva intrattenere ottimi rapporti negli anni in cui scrisse il c. 23 (ma è ipotizzabile già dal 455, quando fitti dovettero essere i contatti diplomatici che portarono Avito, suocero di Sidonio, al soglio imperiale nel 456, proprio grazie al sostegno di Teoderico II). La natura di tali rapporti, in un momento di particolare debolezza dell'*élite* galloromana e di grande apertura da parte di Teoderico II, può spiegare perché, quando nel 461 il re goto si impossessò di Narbona, la presa della città, del tutto incruenta e senza alcun tentativo di resistenza da parte dei cittadini, fu vissuta come una sorta di 'cessione' ad un governatore federato; vd. Harries 1994, 129; e da ultimo Riess 2013, 94.

[20] Al v. 59, si noti l'efficacia della triplice allitterazione in sibilante.

[21] Al v. 61 l'intensivo di *quatio*, *quassare* significa bene la violenza dei colpi inferti dai nemici alle mura della città.

> - i versi seguenti evocano tre notissimi *exempla* storici che avvalorano questa tesi (v. 78-84)[22];
> - seguendo lo schema 'ad anello', Sidonio riprende al v. 85 il motivo della *laus*: *Laus est amplior amplior cicatrix*, v. 77 > *Laus est ardua dura sustinere*, v. 85: il gioco verbale, generalmente *lusus* per Sidonio, assume in questa occasione i toni della *gnome* e sottolinea l'orgoglio di una gloria conquistata con dolore e sacrificio.

Sono questi versi particolarmente significativi, alla fine dei quali Narbona (che nella III sezione è 'madre', in ossequio al *topos* di questo genere di *laudes*), martoriata dalla guerra, assume l'aspetto di un *veterano* con il corpo segnato da cicatrici, e degna di quella *laus* che si riserva unicamente ai valorosi.

4. Che negli encomi delle città fosse opportuno ricordare anche le *virtutes circa res gestas* è teorizzato da Quintiliano in *Institutio oratoria* III 8,26-27:

> Laudantur autem urbes similiter atque homines. Nam pro parente est conditor, et multum auctoritatis adfert vetustas, ut iis, qui terra dicuntur orti, et virtutes ac vitia circa res gestas eadem quae in singulis: illa propria, quae ex loci positione ac munitione sunt. Cives illis ut hominibus liberi sunt decori. Est laus et operum: in quibus honor, utilitas, pulchritudo, auctor spectari solet. Honor ut in templis, utilitas ut in muris, pulchritudo vel auctor utrubique.

Ancor più dettagliate sono le indicazioni in merito di Menandro di Laodicea, il quale - come Quintiliano – sin dall'*incipit* della sezione intitolata Πῶς χρὴ πόλει ἐπαινεῖν (1,346, 27-347, 2 R.-W.) esprime la convinzione che la lode delle città non debba essere diversa da quella rivolta agli uomini. Particolare attenzione il retore dedica alle πράξεις della città, che - egli spiega – sono da classificarsi κατὰ τὰς ἀρετὰς: δικαιοσύνη, σωφροσύνη, φρόνησις e ἀνδρεία sia in pace che, soprattutto, in guerra (1,361, 11ss. R.-W.)[23].

---

[22] Vengono ricordati gli Ateniesi vincitori a Maratona contro l'esercito persiano; Muzio Cordo, che bruciò la propria destra per non essere riuscito ad assassinare il re etrusco Porsenna (Liv. II 12,1- 13, 1) e il centurione cesariano Sceva, che colpito da una freccia all'occhio sinistro, estrasse da solo freccia ed occhio e li calpestò entrambi (vd. Lucan. VI 140-162). Gli *exempla* storici vengono, qui e altrove, utilizzati dall'autore come «une preuve particulièrement efficace» di quanto ha affermato, vd. le osservazioni della Stoehr-Monjou 2009, 140-141.

[23] Classificazione questa che, a sua volta, riprende elementi della più antica retorica, da Platone, a Senofonte, a Demostene (vd. Russell - Wilson 1981, 263-267). L'attenzione alle πράξεις dell'elogiando, soprattutto alle πράξεις κατὰ πόλεμον che devono precedere le azioni κατ᾽ εἰρήνην è forte anche nel Βασιλικὸς λόγος (2, 372, 25ss.). E il coraggio dimostrato in guerra, a sua volta, precede ora ogni altra virtù (a differenza di quanto accade nella lode della città), perché γνωρίζει γὰρ βασιλέα πλέον ἡ ἀνδρεία (2, 372, 30-31). È degno di nota che lo schema elogiativo del βασιλέυς

Il riferimento alle πράξεις rappresentava probabilmente il *topos* più problematico da praticare in una *laus urbium*[24]. Sidonio lo realizza attraverso l'identificazione tra la città e il corpo umano[25]; ed egli va oltre l'identificazione topica della *urbs* come σῶμα e giunge a fare di *Narbo* un veterano, dotato delle *virtutes* più tradizionalmente romane e significative per un aristocratico del suo tempo: orgoglio, coraggio, fedeltà[26]. Ma la novità che impreziosisce il componimento elogiativo e lo fa andare al di là dei canoni della tradizione è celebrare la capacità dei Narbonesi di *dura sustinere*: in tal senso i v. 74-87 sono fondamentali per comprendere il senso di una *laus* fondata anche sulla capacità di sopportare prove difficili. E non sarà un caso che per significare una tale lode Sidorio ricorra ad un'espressione tipicamente cristiana[27], ma privata in questo contesto di ogni prospettiva escatologica: è una *laus* – ammaestra l'autore – che si conquista duramente, a prezzo di sangue e ferite, di senso opposto alla *otiosa virtus* dei più[28].

5. Se si considera l'elogio nel suo insieme, emergono con chiarezza la novità e le ragioni delle scelte di Sidonio.

La prima sezione del quadro, coerentemente con i precetti retorici e i modelli rappresentati da Virgilio e Ausonio, tesse le lodi di Narbona *potens salubritate,* dovunque bellissima e fiorente. L'articolato elenco di luoghi, edifici e attività – v. 39-44: uno dei più lunghi e 'serrati' dei *carmina*: ben 6 versi, e 24 voci in asindeto – dipinge una città ricca e vivace, in cui i cittadini affollano le vie, il teatro, le terme, le banche, i templi, i

---

teorizzato da Menandro fu seguito sostanzialmente dai panegiristi gallici tra la fine del III e la fine del IV sec. e dallo stesso Sidonio, in questo carme, per elogiare Consenzio: su questi argomenti rinvio al commento al carme 23.

[24] Che uomini e città debbano essere similmente lodati è - come osservava Della Corte 1989, 81 (=1990, 165) - «concetto quanto mai vago ed astratto, perché gli argomenti per una *laus hominis* sono diversi da quelli per la *laus rerum*... tutt'al più si poteva pensare a una *expositio bonorum, quae incolis accidunt communiter*, per es. *de genere, de victu, de eruditione, de professionibus*; evidentemente le *laudes urbium* coinvolgono la topografia e, per ogni *urbs*, si devono trattare i seguenti punti: 1. la posizione (clima, acque, campagne); 2. l'edilizia (mura, ponti, vie, case, piazze, quartieri); 3. il commercio; 4. la popolazione (fondatore, abitanti, costumi, ricchezze, difetti, estensione); 5. le occupazioni; 6. i monumenti (profani, sacri, artistici); sono questi gli elementi che recano κόσμος alla città, mentre non interessano affatto l'uomo *laudandus*». Sulla problematicità di riferire alle città i *topoi* riferiti negli *elogia* agli uomini, si vedano le osservazioni di Pernot I, 1993, 188-189.

[25] Per il *topos* della città come σῶμα si veda Pernot I, 1993, 191ss.

[26] *Superbus, fides / fidus, laus* sono i termini 'chiave' della sezione centrale.

[27] *Dura sustinere* è sintagma che si legge spesso negli autori cristiani, da Ambrogio in poi, vd. *de Iac.* I 7,28.

[28] Il v. 87 esprime efficacemente il grande numero di coloro che preferiscono tale genere di *virtus*, grazie al susseguirsi asindetico delle 'categorie' di codardi paurosi e senza valore.

porti; in cui fervono le attività commerciali favorite dalla posizione strategica della città, al centro di una laguna e vicina al mare. È – si direbbe – un luogo somigliante a quello rappresentato da Ausonio nell'*Ordo urbium nobilium*: la Narbona del IV secolo, che, dopo l'anarchia del III, conobbe (come molte altre città della stessa Gallia) un periodo di particolare floridezza[29]. Che si tratti di una descrizione non più attuale, 'lontana' dal presente, è rimarcato dal riferimento alla particolare devozione dei suoi abitanti per Leneo, Cerere, Pale e Minerva (v. 45-47): divinità pagane che certo non erano più oggetto di culto ai tempi di Sidonio, in una Narbona cristianizzata, che aveva già conosciuto vescovi di spicco, come Rustico (427-451)[30], i cui cittadini si raccoglievano in preghiera nella cattedrale, ai tempi del carme completamente ricostruita dopo un terribile incendio[31]. Non è dunque strano che Sidonio in questi versi non faccia riferimento al credo attuale della città: piuttosto è un segnale della volontà di evocare un'epoca ormai lontana.

Per nulla in contraddizione con la Narbona *potens salubritate* del secolo precedente è la descrizione dello stato *attuale* della città: nella seconda sezione dell'elogio, Sidonio infrange, si è detto, la norma che prevedeva riferimenti solo ai *bona* del luogo celebrato e in modo appassionato, per mezzo di *iuncturae* originali o ricercate, ricorrendo ad arcaismi e ad efficaci nessi allitteranti[32], fa riferimento all'eroico *comportamento in guerra*

[29] Per la storia di Narbona, agli studi segnalati dalla Di Salvo 2000, 225, si aggiungano Fevrier- Barral I Altet 1989, 11-23; Dellong 2002 (per l'aspetto più propriamente archeologico); e le osservazioni di Della Corte 1989, 86-87 (= 1990, 170-171). Una città vivace e ricca, che già dal IV sec. si configura anche come una 'microarea' culturalmente coesa, è la Narbona che emerge dall'ampio studio di Riess 2013. Almeno nella prima metà del V sec. la città, come anche altre in Gallia, nonostante le distruzioni conservò la propria *amoenitas*; ben presto tuttavia lo stanziarsi dei barbari e il diffondersi del cristianesimo ebbero come effetto il diffondersi di nuovi modelli di comportamento che finirono per influenzare anche la vita delle città: «Ces nouvelles conditions eurent pour effet que la vie urbaine devint plus difficile. Dans presque toutes les villes, les édifices et équipements de type romain, tels que les aqueducts, les amphithéatres, les théâtres, et les égouts étaient abandonnés, et la construction nouvelle était limitée, essentiellement, aux églises» (così Mathisen 2001-2002, 469-470). Anche a tal riguardo, dunque, Sidonio ci appare testimone privilegiato dei cambiamenti del suo tempo: se infatti Narbona non è più quella descritta da Ausonio, tuttavia gli aristocratici che vi dimorano mostrano immutati modi di vivere, gusti e cultura dei tempi più felici (basti pensare alla vastissima cultura, sia in ambito greco che latino del destinatario del carme; o alla sua passione per la pantomima, su cui vd. Santelia 2008, 43-56, e per le corse dei carri).

[30] Su questo vescovo 'cittadino', vd. Riess 2013, 80ss.

[31] La cattedrale fu ricostruita tra il 441 e il 445, grazie all'intervento di Rustico e del prefetto delle Gallie Marcello, vd. Gayraud 1981, 560.

[32] Studiatamente 'concentrati' gli espedienti retorici nei versi che descrivono l'eroismo di Narbona (A.1: 59-68); *iuncturae* efficaci: *urbes… minaces* (v. 63); *vires humiles* (v. 64); *Martius… rector* (v. 69); espressioni ricercate: *per semirutas… arces* (v. 59, vd. Lucan. 4, 585, *inter semirutas…*

della città. E *Narbo*, si è visto, si fa guerriero e patriota, sprezzante di ogni pericolo e meritevole di *laus. Superbus* e *fidus*: così è amata proprio dal figlio di colui che l'aveva assediata nel 436.

La terza sezione dell'elogio torna al rispetto della precettistica con l'elogio dei *magni viri*: l'imperatore Caro e i suoi figli. Non a caso i toni sono virgiliani, ma non solo: infatti, se è probabile che Sidonio tragga spunto dalla conclusione delle *laudes Italiae* nell'evocare la spedizione in Oriente del *Caesar*, la scomparsa di Caro *fulmine captus* (v. 95) è un riferimento alle circostanze della morte dell'imperatore che trae spunto dalla tradizione storiografica e la varia, fino a presentare la scomparsa di Caro come un evento improvviso e quasi misterioso[33].

Le più diverse sollecitazioni, dunque, concorrono alla composizione di questo elogio, il cui 'cuore' è rappresentato, come si è visto, da un argomento particolarissimo e 'originale': la capacità di Narbona di resistere con coraggio e indomito orgoglio (vd. *superbus,* v. 59) all'assedio visigoto e l'amore (vd. v. 72 *amat*) che nutre per lei il lodatissimo Teoderico II.

Gli anni del regno di Teoderico II (453-466) furono anni di pace e relativo benessere per la Gallia; dopo le devastazioni, le guerre, la miseria del periodo precedente, questo re visigoto parve incarnare un ideale di *civilitas* che lo rese bene accetto a gran parte

---

arce); *decus Getarum* (v. 70); *columen salusque* (v. 71); nessi allitteranti: v. 59; 60; 63; 67; 68.

[33] Nel descrivere Caro *fulmine captus* (v. 95), Sidonio rielabora le fonti relative alla morte dell'imperatore, secondo le quali egli fu 'toccato' o 'colpito' o anche 'ucciso' da un fulmine, come si legge nel dettagliato racconto di *Hist. Aug.* (30) 8,2ss.: l'imperatore giaceva malato nella sua tenda, quando scoppiò un tremendo temporale; egli sarebbe morto proprio dopo il fragore spaventoso del primo dei tuoni che rimbombarono nel corso della tempesta e, poiché i suoi servi per il dolore della perdita diedero fuoco alla tenda, da subito si disse che Caro era stato ucciso da un fulmine: *unde subito fama emersit fulmine interemptum eum, quem, quantum scire possumus, aegritudine constat absumptum* (*ibid.* 8,7). Per una discussione delle fonti relative a questo episodio e le scelte operate nella narrazione dal sedicente Vopisco, si veda Paschoud 2001, 348-356. Lo studioso francese è convinto sostenitore della datazione 'alta' della *Historia* (metà del IV sec.); grazie a studi più recenti, tuttavia, questa raccolta di vite si delinea sempre più chiaramente come una sorta di 'work in progress' stratificato e rimaneggiato; in particolare, proprio nelle biografie di 'Vopisco' è possibile individuare una serie di allusioni a personaggi o eventi persino successivi alla metà del V sec. Su tali complesse questioni, vd. da ultimo Mastandrea 2011, 207-245, in part. su «indizi toponomastici presenti nelle vite di Settimio Severo e Pescennio Nigro riferibili all'età di Ezio e di Sidonio» vd. 235, n. 102; a p. 236-237 si vedano le osservazioni dello studioso circa il gioco onomastico *Gallonius Avitus* / *Eparchius Avitus* e il disprezzo verso i *principes pueri*, che segna il finale della raccolta (un riferimento non soltanto ai figli di Teodosio, ma anche a Valentiniano III, a lungo restato sotto la tutela della madre Galla Placidia), da confrontarsi con l'allusione alla reggenza in Sid. *carm.* 7,533.

della pur intransigente *élite* galloromana. È comprensibile che Sidonio negli anni in cui compose il c. 23 guardasse con speranza a lui e al futuro della sua terra; né stupisce che egli abbia inteso celebrare Narbona con quel senso 'patriottico', che gli studiosi hanno riconosciuto come tratto peculiare delle virgiliane *laudes Italiae*[34].

Facilmente si può supporre che la *laus* di questa città-*patriota* rappresentasse anche, nella riproposizione 'eroica' di eventi dolorosi, l'elogio dei tanti aristocratici che si impegnarono a salvaguardare la propria *romanitas* e, al tempo stesso, ad esperire forme di collaborazione con i Visigoti. Forse Sidonio cominciava a pensare (soprattutto all'indomani dell'assassinio nel 461 di Maioriano, l'ultimo imperatore romano che si recò in Gallia), che un Regno di Tolosa, in cui Romani e Visigoti fossero governati da un solo re, non solo elogiato, ma significativamente definito *decus Getarum, Romanae columen salusque gentis*, potesse rappresentare una valida alternativa al governo di Roma? È un'ipotesi che a me sembra decisamente probabile[35]: da questo punto di vista, il 'silenzio' sul passato romano della città è estremamente significativo (come poteva Sidonio ricordarlo, mentre cercava di creare per Narbona un *nuovo futuro*?), così come sono significative l'espressione pregnante *vetus duellum* (v. 60), che sembra voler 'confinare' in un tempo ormai lontano la resistenza ai Visigoti e la menzione di *Getarum* in *explicit* del v. 71 e *Romanae* in *incipit* del verso successivo: quasi si trattasse di un unico popolo, governato dalla medesima persona.

La politica aggressiva inaugurata da Eurico, sin dal 466, segnerà la fine di ogni ipotesi di collaborazione tra Visigoti e Galloromani[36]; tuttavia la breve durata di questo progetto politico nulla toglie all'impegno e alla passione di coloro che, come Sidonio, vollero credervi e trovarono anche nell'attività poetica – non sempre solo *lusus* dunque – un modo di 'fare' politica.

[34] Vd. Conington - Nettleship 1979 [1898[5]], I, 238: «This celebrated burst of patriotism appears to be Virgil's own».

[35] La Teillet (1984, 197 e n. 92) ritiene che in questo verso Sidonio esprima in modo esplicito la fiducia in un Regno di Tolosa, in grado di sostituirsi del tutto al potere centrale di Roma, avvertito come debole e lontano.

[36] Su Eurico rappresentato da Sidonio come *impius miles* e *dominus*, vd. Fo 1999, 32-35; Gualandri 2000, 117-129.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Cavarzene 2003

A.Cavarzene, *Decimo Magno Ausonio. Mosella*. Introduzione, testo, traduzione e commento. Con una appendice di L.Mondin, *La data di pubblicazione della Mosella*, Amsterdam 2003.

Classen 1986

C.J.Classen, *Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, Hildesheim-Zürich-New York 1986.

Colton 2000

R.E.Colton, *Some literary influences on Sidonius Apollinaris*, Amsterdam 2000.

Conington – Nettleship 1979 [1898^{5}]

The works of Virgil, with a commentary by J.Conington and H.Nettleship, I, Hildesheim-New York 1979 [= London, I 1898^{5}].

Curtius 1992 [1948]

E.R.Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, ediz. it. a cura di R.Antonelli, Firenze 1992 [ed.orig. Bern 1948].

Della Corte 1989 [1990]

F.Della Corte, *L'Ordo urbium nobilium di Ausonio*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, Messina 1989, 73-87 [= *Opuscula XII*, Genova 1990, 157-171].

Dellong 2002

E.Dellong, *Narbonne et le Narbonnais*, Carte Archéologique de la Gaule 11/1, Paris 2002.

Di Salvo 2000

Lucia Di Salvo, *Decimo Magno Ausonio, Ordo urbium nobilium*. Introduzione, testo critico, traduzione e note di commento, Napoli 2000.

Erren 2003

M.Erren, *P. Vergilius Maro, Georgica*, 2, *Kommentar*, Heidelberg 2003.

Fedeli 1985

P.Fedeli, *Properzio. Il libro terzo delle Elegie*, Introduzione. testo e commento, Bari 1985.

Fevrier – Barral I Altet 1989

P.-A.Fevrier – X. Barral I Altet, *Province ecclésiastique de Narbonne (Narbonensis Prima)*, VII, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^{e} siècle*, Paris 1989.

Fo 1999

A.Fo, *Sidonio nelle mani di Eurico (Ep. VIII 9). Spazi della tradizione culturale in un nuovo contesto romanobarbarico*, in M.Rotili (ed.), *Memoria del passato, urgenza del futuro. Il mondo romano fra V e VII secolo.* «Atti delle VI giornate di studio sull'età romanobarbarica, Benevento, 18-20 giugno 1998», Napoli 1999, 17-37.

Gayraud 1981
M.Gayraud, *Narbonne antique, des origines à la fin du III siècle*, Paris 1981.
Gruber 2013
J.Gruber, *D. Magnus Ausonius. Mosella*, kritische Ausgabe, Übersetzung, Kommentar, Berlin-Boston 2013.
Gualandri 1979
Isabella Gualandri, *Furtiva lectio. Studi su Sidonio Apollinare*, Milano 1979.
Gualandri 2000
Isabella Gualandri, *Figure di barbari in Sidonio Apollinare,* in G.Lanata (ed.), *Il tardoantico alle soglie del duemila: diritto, religione, società.* «Atti del quinto convegno nazionale dell'Associazione di studi tardoantichi», Pisa 2000, 105-129.
Harries 1994
Jill Harries, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome AD 407-485*, Oxford 1984.
Kaufmann 1995
F.-M.Kaufmann, *Studien zu Sidonius Apollinaris*, Frankfurt am Main 1995.
Loyen 1943,
A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit precieux en Gaule aux derniers jours de l'empire*, Paris 1943.
Mastandrea 2011
P.Mastandrea, *Vita dei principi e Storia romana, tra Simmaco e Giordane*, in L.Cristante – S.Ravalico (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e sistema letterario nella tarda antichità*, IV, 2011, 207-245.
Mathisen 2001-2002
R.W.Mathisen, *Amoenitas urbium. Les agréments de la vie urbaine en Gaule romaine et dans les régions voisines*, «Caesarodunum» 35-36 (2001-2002), 461-470.
Mynors 1990
Virgil. Georgics, Edited with a Commentary by R.A.B.Mynors, Oxford 1990.
Paschoud 2001
Histoire Auguste, V.2, *Vies de Probus, Firmus, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin*, texte établi, trad. et commenté par F.Paschoud, Paris 2001.
Passavanti 2009
Laura Passavanti, *Laudes Italiae: l'idealizzazione dell'Italia nella letteratura latina di età augustea*, Trento 2009.
Pernot 1993
L.Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain,* I-II, Paris 1993.
Riess 2013
F.Riess, *Narbonne and its Territory in Late Antiquity. From Visigoths to the Arabs*, Farnham 2013.

Russell – Wilson 1981
Menander Rhetor. *A Commentary*. Edited with translation and commentary by D.A.Russell and N.G.Wilson, Oxford 1981.
Santelia 2008
Stefania Santelia, *Una voce fuori dal 'coro': Sidonio Apollinare e gli spectacula theatri, carm. 23, 263-303*, «BollStLat» XXXVIII (2008), 43-56.
Stoehr-Monjou 2009
Annick Stoehr-Monjou, *Sidoine Apollinaris, Carmina I-VIII*, in *Silves latines 2009-2010*, Neuilly 2009, 95-205.
Teillet 1984
Suzanne Teillet, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e^ au VII^e^ siècle*, Paris 1984.
Veremans 1991
J.Veremans, *La présence de Virgile dans l'oeuvre de Sidoine Apollinaire, évêque de Clermond-Ferrand*, in M.Van Uytfanghe – R.Demeulenaere *"Aevum inter utrumque". Mélanges offerts a G. Sanders*, Steenbrugis 1991, 491-502.
Wolff 2012
É.Wolff, *Deux éloges de Narbonne aux IVe et Ve siècle, par Ausone et Sidoine Apollinaire*, «Lucida Intervalla» XLI (2012), 115-129.
Wolfram 1985 [1979]
H.Wolfram, *Storia dei Goti*, ed. it. a cura di M.Cesa, Roma 1985 [ed. orig. München 1979].

Il calamo della memoria VI - 2014, 205-218

FABIO GASTI

Due note critiche al carme *De Iona*

0. Il carme *De Iona* è un componimento anonimo di 105 esametri tramandato dai manoscritti insieme al carme *De Sodoma*, forse dello stesso autore, anche perché di questo sembra costituire una specie di prosecuzione narrativa e logica. Dalla tradizione manoscritta il componimento è stato variamente attribuito a Tertulliano (ancora l'*editio princeps*), a un Cipriano (identificato sia con il martire di Cartagine sia con il Cipriano Gallo parafraste) e, in tempi più recenti, ad Avito di Vienne. Oggi la critica sospende il giudizio sulla paternità; come che sia, si tratta di un prodotto di scuola collocabile non prima della metà del V secolo[1], il cui autore manifesta tutte le caratteristiche formali e compositive tipiche del genere parafrastico, cui aggiunge un'evidente finalità protrettica alla penitenza e alla conversione di cui la vicenda di Giona diventa paradigma.

Questo preciso orientamento, che ha un suo peso sulla rielaborazione dell'ipotesto biblico e che peraltro ci fa considerare il carme a molti effetti un esempio di 'parafrasi letteraria'[2], sembra rappresentare senz'altro la motivazione alla base della *intentio auctoris*. In questi termini si potrebbe in effetti spiegare la circostanza per cui la narrazione, una volta che lo scopo protrettico nelle intenzioni del poeta risulterebbe sufficientemente documentato dall'interpretazione resa dei fatti, si chiude con l'immagine del profeta inghiottito dal pesce, senza cioè proseguire ed eventualmente concludere la riscrittura del libro biblico e quindi completare la storia del protagonista (la parafrasi riguarda infatti approssimativamente un quarto del libro)[3].

---

[1] Morisi 1993, 21; concorda anche Flammini 2002, 117.

[2] Roberts 1985, 54. Lo studioso, come è noto, asserisce l'origine retorico-grammaticale della parafrasi biblica in ambito latino, specializzazione di una pratica del tutto usuale (Cottier 2002), e in particolare distingue i componimenti di pura esercitazione retorica di ambito scolastico da quelli che mostrano un predominante intento artistico; sulla questione ora Consolino 2005, 453-463. Quanto all'interesse mostrato dai letterati e dagli autori di componimenti di questo tipo nei confronti dei contenuti della *Genesi* vd. in particolare Nodes 1993.

[3] La volontà protrettica e quindi l'impegno ideologico non escludono d'altra parte a priori l'eventualità che il testo vada considerato «un brillante *divertissement* - stavolta a tema biblico - su un soggetto inconsueto, che si prestava ad essere svolto con spiccato gusto per i *mirabilia*» (Consolino 2005, 515; *contra* Nazzaro 2006, 414). In ambito scolastico, retorico o perfino dilettantesco, il cristiano che scrive poesia di argomento biblico - soprattutto a proposito di un «soggetto veterotestamentario che tanta fortuna ha avuto nell'esegesi tipologica cristiana» (Nazzaro) - è infatti naturalmente portato a contemplare uno scopo edificante, a vario livello

Dal punto di vista critico-testuale – che è quanto ci interessa ora – la tradizione manoscritta è rappresentata da tre codici: il *Neapolitanus lat.* 2 del VII-VIII sec. (**T**), il *Parisinus lat.* 2772 della prima metà IX sec. (**P**) e il *Leidensis Vossianus lat.* Q 86 della metà IX sec. (**V**); valore di testimone riveste anche l'*editio princeps* del 1525, curata e annotata da François Juret[4] e siglata con **p**[5]. Quanto alle edizioni moderne, il componimento è stato pubblicato dapprima da W. Hartel (S. Thasci Caecili Cypriani *Opera spuria cum Indicibus et Praefatione*, ex rec. G. H., Vindobonae 1871: *CSEL* 3, 3, 297-301) e vent'anni dopo da R. Peiper (Cyprianus Gallus, *Heptateuchos, Fragmenta, De Sodoma, De Iona propheta*, ex rec. R.P., Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1891: *CSEL* 23, 221-226); molto più recentemente è poi stato oggetto di una tesi di dottorato[6].

Del testo intendo esaminare due passi considerati problematici dal punto di vista critico e interpretativo.

1. Il primo passo è rappresentato dai v. 15-17 Peiper, che faccio seguire all'ipotesto biblico (*Ion.* 1,1-3):

> et factum est uerbum Domini ad Ionam filium Amathi dicens: surge, uade in Niniuem ciuitatem grandem et praedica in ea quia ascendit militia eius coram me. Et surrexit Iona ut fugeret in Tharsis a facie Domini

sed conscius ille 15
parcere subiectis et dicta cedere poena
supplicibus facilisque bonis cessabat obire

16 debitam c(a)edere poenam ***TV*** : dicta cedere poena ***P*** *Peiper* : debita cedere poenae ***p*** *Hartel*
17 facilemque ***TV*** *Hartel* : facilisque ***Pp*** *Peiper* - boni ***TV*** : bonis ***Pp*** *edd.* - ultire ***T*** : ubire **V** : obire **Pp** *Peiper* : abire *Hartel* : ab ira *Parr.*

Il libro di Giona inizia con il comando di Dio al profeta di recarsi a Ninive per richiamare gli abitanti all'osservanza delle leggi divine. Giona tuttavia (l'avversativa *sed* del

prevalente, anche solo per osservanza di contesto e ambiente.

[4] L'edizione a sua volta si basa su un codice oggi irreperibile appartenuto a P. Pithou. Le note di Juret si leggono in *Sacrae Bibliothecae Sanctorum Patrum seu Scriptorum Ecclesiasticorum tomus octauus* [...] Per Margarinum de la Bigne [...], Ed. II, Parisiis 1589, coll. 1197-1204.

[5] «I rapporti intercorrenti tra questi quattro esemplari sono ben definiti. Si tratta di una tradizione chiaramente bipartita: due subarchetipi α e β; ad α risalgono, indipendentemente l'uno dall'altro, **T** e **V**, a β (sempre indipendentemente) **P** e **p**» (Palla 2004, 527).

[6] Bertolini 1996. Ho potuto consultare la dissertazione relativamente ai passi in questione grazie alla sempre gentile disponibilità di Roberto Palla.

carme segna un netto cambiamento di prospettiva) si rifiuta di obbedire, perché Ninive è una città nemica del suo popolo e perché lui stesso non vuole risparmiare ai Niniviti, in quanto colpevoli, la punizione di Dio.

Rispetto all'asciuttezza del testo biblico, il carme, secondo le convenzioni della tecnica parafrastica, si dilunga a illustrare le tentazioni del protagonista che comunque costituiscono materia di dibattito nella storia dell'esegesi[7]: il dissidio interiore di Giona si basa infatti proprio sulla consapevolezza (*conscius ille*) dell'importanza del proprio ruolo nello scongiurare l'*exitium* (v. 15) preparato da Dio per gli abitanti della città. Tralasciando l'aspetto sintattico (non c'è identità di soggetto, e *conscius* è qui costruito con l'infinito sottintendendo un soggetto come *Dominum*[8]), che rivela un uso postclassico e comunque preferibilmente colloquiale, conviene concentrarsi su altro. Che si tratti di una rappresentazione psicologica di un certo impegno patetico da parte del poeta è evidenziato in primo luogo dalla potente scelta allusiva del primo colon del v. 16 che trascrive il celeberrimo emistichio virgiliano di *Aen.* VI 853 attribuendo a Dio il comportamento del buon sovrano incline alla *clementia* che si manifesterebbe appunto attraverso il suo profeta.

Il passo presenta due problemi testuali che hanno impegnato gli editori in direzioni diverse.

1.1. Il secondo colon del v. 16, che contiene un altro infinito coordinato al precedente e pure retto dall'aggettivo *conscius* del v. 15, evidentemente esprime un'ulteriore idea sempre legata all'interpretazione da parte di Giona dell'azione divina guidata dalla misericordia. Se è chiaro il senso generale, il passo è controverso perché esistono due varianti della tradizione, entrambe accettabili dal punto di vista semantico:

– *dicta cedere poena* è la lezione riportata da **P** e adottata da Peiper: *cedere* avrebbe il significato fondamentale di 'ritirarsi' e dunque *dicta… poena* sarebbe un ablativo di allontanamento in iperbato; *supplicibus* nel contesto si spiegherebbe come dativo che gravita sul participio *dicta*.

– *debitam c(a)edere poenam* è invece il testo insostenibile (per metrica e per significato) riportato da **T** e **V**, di conseguenza emendato già da Juret in *debita cedere poenae* e infine accolto in questa forma da Hartel. L'interpretazione del primo editore è quella di considerare *cedere* sinonimo di *remittere* e di ravvisare qui l'idea della

[7] Duval 1973, 86ss.; il tema del profeta riluttante d'altra parte è stato affrontato da tutta la tradizione esegetica, anche in confronto con altri grandi personaggi dell'Antico Testamento (in particolare con Mosè). Sui complessi rapporti fra la poesia di ispirazione biblica e le discussioni di natura dottrinale vd. l'analisi generale di Stella 2001 e in particolare Nazzaro 2001.

[8] Il soggetto dell'infinitiva è infatti evidente da quanto precede ai v. 14-15*: iamque Niniuitum meritis mandarat Ionan / praefari exitium* Dominus: *sed conscius ille…*

remissione dei peccati a chi si pente (esplicita poi al v. 17)[9].

La lezione della tradizione del solo *Parisinus*, per quanto minoritaria, viene adottata da Peiper nella sua edizione, vent'anni dopo quella di Hartel, evidentemente per obbedire allo scrupolo dell'editore che vuole mantenersi comunque fedele ai codici, ma anche per propendere per un testo meno problematico dal punto di vista sintattico e lessicale. Secondo questa lettura, il poeta farebbe riferimento alla certezza che Dio rinunci (*cedere* + ablativo) alla punizione annunciata (*dicta poena*) tramite Giona ai Niniviti nel caso in cui questi ultimi si pentano e supplichino (*supplicibus*) il perdono divino. Il testo così formulato, anche se risponde perfettamente al senso configurando la naturale conseguenza del *parcere subiectis*, pare comunque conferire all'emistichio un andamento freseologicamente prosaico poco coerente all'impostazione generale della lingua poetica del componimento e soprattutto in confronto all'alta poeticità riflessa del primo emistichio, rispetto al quale rappresenterebbe un'indubbia caduta di stile[10].

Conviene pertanto concentrarsi sulla scelta di Hartel: il primo editore moderno si convince a rifiutare il testo di **P** e a valorizzare quello di **T** e **V**, ma attraverso la lettura emendata dell'editore *princeps*. L'interpretazione si basa sul sintagma *debitum poenae*, che dobbiamo considerare una perifrasi di sapore tecnico-giuridico per indicare la punizione dovuta in seguito a un comportamento errato, come documenta almeno Tertulliano[11], e per altro verso sull'accezione particolare riconosciuta a *cedere*, consi-

[9] Conviene ricordare che *debita caedere poena* torna in un codice recentemente valorizzato nella tradizione del nostro *carmen*, e cioè il *Neapolitanus lat.* 55 (fine XV sec.) appartenuto all'umanista Aulo Giano Parrasio che trascrive l'opera, insieme ad altre, oltre mezzo secolo prima dell'*editio princeps*: ha studiato il codice nella storia della tradizione del *De Iona* Palla 2004 , che lo ha valorizzato come testimone e gli ha assegnato la sigla **N**. La cosa interessante è che **N** riporta *supra lineam* anche l'altra lezione, *dicta* in corrispondenza di *debita*, «conguagliando» (Palla 2004, 528) le due versioni.

[10] Non possiamo nemmeno sostenere, a proposito dell'espressione *poenam dicere*, l'adozione di un formulario giuridico, che in qualche modo giustificherebbe la prosaicità dell'espressione: il confronto con Aug. *serm*. 335G, Migne suppl. II 804, 31 (*non dixit poenam meam, sed causam meam*), unico passo apparentemente interessante da questo punto di vista, non è significativo, perché il gioco si basa su *dicere causam*, che in effetti rappresenta una formula ben attestata, e non su *dicere poenam*, e pertanto dobbiamo considerare quest'ultima un'espressione generica e poco perspicua.

[11] Tert. *apol.* 2: *debito poenae nocens expungendus est, non eximendus*. Il raffronto, per quanto isolato, ci interessa almeno da due punti di vista: sia perché lo scrittore cartaginese è un giurista, sia perché la sua lingua nel complesso è per molti versi avvicinabile a quella dall'anonimo autore del componimento, al punto da giustificare una (superata) ipotesi di attribuzione. Vd. comunque anche Ambr. *in psalm.* 118 *serm*. 22,24,3; sintagma simile in Hier. *in Gal.* II 21 p. 368A: *ut debitos poenae indulgentia... principalis absoluat*. Diverso è poi l'uso del sostantivo in Greg. M. *moral*. XVI 6, che lo considera sinonimo di *peccatum*, e quindi non di *poena*: *peccata quippe debita*

derato qui verbo transitivo. Ora, il significato da attribuire a quest'ultimo è senz'altro quello di 'rimettere': a quanto ne so, la fraseologia classica e cristiana preferisce usare altri verbi in questo senso (segnatamente *soluere* e, per i cristiani, *remittere* o *dimittere*), mentre *cedere* mantiene quasi sempre un valore intransitivo, anche in contesti in cui ricorre l'idea appunto del peccato, cui il peccatore 'cede' (costruito con il dativo o con *in* + ablativo) o da cui sa 'allontanarsi' (ablativo con o senza *ab*), e della punizione di esso[12]. Il nostro significato, a partire dall'età imperiale, viene semmai reso dal composto *concedere*, che troviamo, all'interno di una struttura sintattica analoga alla nostra, in *iunctura* con *poena* ma preferibilmente con *debitum*[13]: questa pertanto è l'accezione che dobbiamo ravvisare nel testo poetico, l'autore del quale, secondo una delle consuetudini della *dictio* poetica, utilizzerebbe il verbo semplice nella stessa accezione volgarmente propria del composto.

Nella lezione maggioritaria della tradizione dobbiamo allora riconoscere la corretta accezione dell'infinito *cedere*, ed è opportuno e molto economico l'intervento di Juret che trasforma il suo complemento. Sembra infatti che il testo preferito da Peiper rappresenti a tutti gli effetti una banalizzazione del testo originario, in qualche modo corrotto nella forma tràdita e presto emendata. Se infatti confrontiamo le due varianti della tradizione, è plausibile immaginare che il testo di **P**, grammaticalmente attendibile rispetto a quello di **T** e **V**, si sia prodotto evidentemente per sanare in qualche modo una difficoltà sintattica ma al prezzo di sacrificare l'espressività del testo. Ora, nel complemento *debita poenae* – che con sensibilità linguistica viene restituito in luogo del banale (oltreché ametrico) *debitam poenam* e che Hartel accoglie – va individuato un elemento testuale pregnante perché espressivo, caratterizzante cioè la lingua poetica; a maggior ragione se consideriamo il fatto che, rispetto a *dicta* della variante manoscritta, tende a riprodurre un ulteriore elemento fonico presente nel modello virgiliano (et deb*ellare* > et deb*ita*).

Tornare al testo di Hartel non significa però esclusivamente badare alla pertinenza

---

uocamus, unde peccatori seruo dicitur: omne debitum dimisi tibi. Et in dominica cotidie oratione precamur: dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (ma già Aug. *in Iob*. 8 p. 252,12: *debitores eos, id est peccatores*; cf. Blaise, s.v).

[12] I supporti elettronici di ricerca lessicale confermano d'altra parte che non è attestata *iunctura* fra *caedere* di parte della tradizione (anche nel significato metaforico di 'tagliare', 'decurtare') e *debitum* o *poena*.

[13] L'uso pare essere assolutamente cristiano: Cypr. *ad Novat*. 11, 4: *Dominus utrisque debitoribus larga sua pietate debitum concedit*; Ambr. *in Luc*. VI 24: *uae mihi si non petiero: concede mihi debitum*; *in psalm. 118* V 10,2; Isid. *alleg*. 175; interessante il caso di Aug. *epist*. 178,3, perché riflette sull'invocazione *dimitte nobis debita nostra* del *Pater noster* e la glossa utilizzando proprio *concedere*. Il sintagma *poenam concedere* («condonare la pena») è dal canto suo utilizzato da Val. Max. II 7,8.

o della consuetudine sintattica[14], ma anche alla cura stilistica e all'allusività linguistica, che rappresenta un tratto fondamentale della stilizzazione poetica, quella che è lecito presupporre alla base della *institutio* dell'autore stesso e della sua formazione di retore, e che peraltro si trova diffusamente confermata dall'analisi intertestuale di tutti i componimenti di parafrasi biblica. In particolare il poeta colto, che scrive per un pubblico altrettanto colto o comunque in grado di valorizzare adeguatamente le scelte linguistiche e i riferimenti a esse sottesi, condensa nei due colon di questo esametro due diverse modalità allusive. L'evidente richiamo al famoso slogan di *Aen*. VI, che costituisce il primo emistichio, è seguito da un secondo emistichio introdotto da un termine-chiave (*debita*) che per via di assonanza richiama sempre lo stesso luogo virgiliano, ma che si mostra parte di una fraseologia di ambito del tutto diverso e più 'tecnico': l'azione misericordiosa di Dio in questo caso viene insomma descritta per via allusiva utilizzando due diversi codici comunicativi, con una *uariatio* linguistica senz'altro preziosa. La lingua giuridica, accanto all'intertestualità virgiliana, così configura un modo per conferire maggiore evidenza letteraria a un testo che in generale tende a rifuggire dall'andamento prosaico del testo base di riferimento, la Sacra Scrittura, per impreziosirne l'andamento con accorgimenti stilistici e intertestuali.

1.2. La seconda questione riguarda la porzione di testo dopo la cesura tritemimera del v. 17, che gravita attorno al verbo *cessabat*.

– *facilemque boni cessabat ubire* è lezione di **V**, mentre **T** in clausola riporta *ultire*: è questo l'orientamento di Hartel, che si limita a un economicissimo intervento sull'inaccettabile *ubire* in *abire*; *ab ira* invece è l'isolato emendamento di Parrasio che troviamo in **N**.

– *facilisque bonis cessabat obire* è invece in **P** e nella *princeps*, scelta da Peiper.

La situazione del testo tràdito è chiara e riguarda essenzialmente due elementi, l'alternanza *facilem/facilis* e l'infinito in clausola.

Non c'è dubbio che il predicato *cessabat* ha come soggetto *ille*, cioè Giona, che, come riferisce il generico ipotesto biblico, *surrexit… ut fugeret in Tharsis a facie Domini* (*Ion*. 1, 3), senza obbedire al precetto divino di predicare a Ninive. Peccando per così dire di autonomia di giudizio, il profeta è convinto che alla fine Dio è portato alla misericordia e pertanto ritiene superfluo il proprio coinvolgimento nel favorire la conversione dei Niniviti: per questo «rinuncia» ad andare laddove Dio gli ordina. Quest'ultima accezione di *cesso* è di uso senz'altro comune, anche con l'infinito, come nel nostro caso, e probabilmente dobbiamo qui ravvisare un altro elemento fraseologico di *sermo cotidianus*.

[14] A proposito di sintassi, va scartata l'ipotesi che l'infinito *cedere* abbia come soggetto non il sottinteso *Dominum*, presentandosi dunque come precisamente coordinato al precedente *parcere*, ma proprio *debita* («conscio che… decadono le attribuzioni della colpa»): si tratterebbe infatti di una *uariatio* poco scolastica, l'unica di questo tipo in tutto il carme.

Si tratta pertanto di interpretare correttamente l'azione espressa dall'infinito[15]. Escludiamo anzitutto il riferimento a una 'vendetta' suggerita dalla variante del tutto minoritaria – anche dal punto di vista lessicologico – *ultire*, che nel contesto dovrebbe riguardare Dio, non Giona, e che consideriamo verosimile corruzione di *ubire* dello stesso ramo di manoscritti determinata dalla ricerca di un senso pregnante (ma decontestualizzato). Gli altri due manoscritti riportano *ubire* (**V**) e *obire* (**P**, mantenuto dalla *princeps*) e pertanto confermano l'idea di 'andare': in particolare, se il poeta sta descrivendo la volontà di Giona di non recarsi a Ninive, ma di fuggire – come dice la Scrittura – per poi imbarcarsi, il senso farebbe propendere per la variante *obire*, che presuppone un moto a luogo, senza seguire Hartel nel vedere in *ubire* la facile corruzione di un originario *abire*. Il profeta, infatti, sulla scorta delle proprie considerazioni non rinuncia (*cessabat*) ad 'andare via' (*abire*), ma semmai rinuncia ad 'andare a' (*obire*) Ninive, e in questo agisce disobbedendo a Dio e provocando il seguito del racconto.

Queste considerazioni devono riguardare anche l'altro problema relativo al v. 17. Giona impronta il suo comportamento sulla propria arbitraria interpretazione della misericordia divina: ritiene infatti inutile il proprio intervento ben conoscendo (*conscius*) la disponibilità di Dio a *perdonare a' soggetti* e a recedere dalle intenzioni punitive in presenza di una buona intenzione da parte dei peccatori. È quindi Dio, in questo contesto, a mostrarsi *facilis*, «disponibile» nei confronti di chi si pente e invoca la sua misericordia: considerato quindi che tali considerazioni sono sintatticamente espresse da due infinitive oggettive coordinate fra loro in dipendenza da *conscius*, sarei portato a prendere in considerazione la forma di accusativo *facilemque*, come apposizione del sottinteso soggetto *Dominum*, e interpreterei *supplicibus… bonis* (contro l'asintattico *boni* di **VT**, che non si giustifica in *iunctura* a *facilis/facilem*) come il dativo di riferimento collegato all'apposizione.

Il v. 17 andrebbe quindi letto individuando la cesura eftemimera come effettivamente capace di scandire la formulazione del pensiero e di isolare un concetto molto pregnante[16]; inoltre, l'iperbato fra i due termini in dativo, ulteriormente rilevato dal

[15] Che si tratti di un infinito infatti è certo sulla base di tutta la tradizione del testo, pur nelle varie forme attestate. Non è quindi il caso di avvalorare l'intervento di Parrasio, nato - com'è comprensibile - dalla difficoltà di sostenere in qualsiasi senso il testo tràdito, e non giustificato neanche dal senso stesso: l'*ira*, da cui *ille* (cioè Giona) *cessabat*, è semmai da attribuire a Dio, e non già al profeta, che è strumento del suo volere; la consapevolezza del protagonista della misericordia divina ridimensiona fortemente peraltro l'eventuale manifestazione dell'*ira Dei* nel presente contesto, e pertanto difficilmente il poeta vi farebbe cenno.

[16] Dal punto di vista metrico non è neppure fuori luogo osservare la circostanza per cui la proposizione principale è costituita da due colon in clausola esametrica all'inizio e al termine del pensiero (v. 15 e 17), ciascuno dotato di uguale scansione prosodica e assonanti fra loro nell'ultimo piede: *sed conscius ille - cessabat obire*.

ritardo della congiunzione enclitica (*-que*), di per sé elemento di forte resa poetica del pensiero come dimostra la pratica della parafrasi, costituirebbe un contributo alla resa espressiva e nello stesso tempo ornata di un concetto di nodale importanza nel nostro componimento.

2. Il secondo testo è rappresentato dai v. 58-60 Peiper (*Ion*. 1,5-6):

> et Iona discendit ad interiora nauis et dormiebat sopore graui. Et accessit ad eum gubernator et dixit ei: Quid tu sopore deprimeris? Surge, inuoca Deum tuum si forte cogitet Deus de nobis et non pereamus

> Quid - ait - discrimine in isto
> somnia more capis tantoque in turbine ponti
> solus habes? en unda operit, spes unica diuum est 60

> 59 somnia nare canis ***TV*** *Hartel* : somnia mare capis ***P*** : somniare capis ***p*** : somnia more capis *Peiper* – portum ***TVp*** *Hartel* : ponti ***P*** *Peiper*

Il racconto della tempesta che mette in pericolo la nave su cui Giona si è imbarcato invece di recarsi a Ninive secondo l'ordine divino è funzionale a rappresentare l'atteggiamento di fermezza da parte di Dio nei confronti del profeta disobbediente. Si tratta, come è facile intuire, di una circostanza complementare a quella descritta prima e si riferisce all'atteggiamento opposto a quello misericordioso verso i *subiecti*, e cioè l'intransigenza nei confronti dei *superbi*[17].

Il testo biblico è strutturato qui su base dialogica, ed è prevedibile che nella versione parafrastica che ne dà il nostro poeta gli elementi per così dire drammatici e drammaturgici vengano enfatizzati dalla riscrittura retorica. Giona scende sottocoperta e si addormenta mentre infuria la tempesta scatenata da Dio per punirlo; *et accessit ad eum gubernator* – racconta la Bibbia – *et dixit ei: quid tu sopore deprimeris?* (*Ion.* 1,6). Nel nostro carme la stringata battuta del preoccupato *gubernator* – che si trasfigura poeticamente in *undisecae qui cogit munia prorae* (v. 56) – è articolata in due domande incalzanti e una constatazione di tipo per così dire fideistico.

[17] La ripresa al v. 16 del primo emistichio dello slogan virgiliano di *Aen.* VI 853 trova in effetti un preciso richiamo interno al v. 57. Qui infatti il poeta descrive Giona addormentato e lo qualifica come *pace soporatum placida, requiete superbum*: se l'aggettivo/participio *soporatum* richiama il *sopor* menzionato nel testo biblico (*sopore* anche al v. 52: evidentemente il campo semantico è avvertito come sostanziale), l'aggettivo finale rappresenta, in modo fortemente allusivo all'ipotesto, il ribaltamento della situazione precedente in cui Dio risultava sempre disposto alla misericordia a favore di una nuova *facies* divina subito pronta a *debellare superbos*. Anche in considerazione di questo dato intertestuale mi pare del tutto inutile intervenire sul testo del v. 57 per emendare *superbum* in *supinum* (Barth; «fortasse» a giudizio di Hartel).

2.1. Il v. 59 è stato oggetto di lavorio critico da parte degli editori perché la tradizione del testo non è univoca. Per quanto riguarda il primo colon, contenuto dalla cesura pentemimera,

– *somnia nare canis* è lezione di **V** e **T**, preferita da Hartel

– *somnia mare capis* si trova invece in **P** e presenta un complemento (indiretto?) che difficilmente si può inserire nella stringa sintatticamente (e semanticamente) chiarissima *somnia… capis*; difatti l'editore della *princeps* (**p**), dal canto suo, stampa un ametrico *somniare capis*. Peiper anche in questo caso si allinea a **P** optando per la meno problematica lezione *capis* e tuttavia propone l'emendamento *more*: scartata per ragioni stemmatiche la variante *nare*, *more* obbiettivamente gli sembra la soluzione più economica e nello stesso tempo più dotata di senso nel contesto; ma è peraltro tutta da dimostrare la consuetudine (*mos*) di Giona ad addormentarsi nei momenti meno opportuni[18]. L'apparato di Peiper comunque riporta anche le proposte *rite* e *tute* a suo tempo avanzate dal Rivinus, che, se non altro, mostrano la generale e condivisibile insoddisfazione per il tràdito *mare*.

Di fronte a scelte opposte operate dai due editori di riferimento, che rispecchiano la bipartizione della tradizione stessa, conviene allora esaminare il testo dal punto di vista linguistico e letterario per cercare la formulazione più efficace e nel contempo rispettosa della tradizione. Le lezioni differiscono fra loro per dettagli paleografici del secondo e del terzo termine (*nare/mare* e *canis/capis*), che facilmente possono corrompersi, in un senso o nell'altro, per accidenti della ricopiatura; anche la prosodia è plausibile. L'affermazione del *gubernator* riguarda la circostanza per cui Giona, invece di preoccuparsi delle condizioni del mare e del pericolo incombente, si è ritirato e preferisce dormire: la situazione ricorda quella descritta in uno degli oracoli del cosiddetto terzo Isaia, che fermamente condanna certi capi della comunità come persone indolenti e quindi inaffidabili che in particolare sono *dormientes et amantes somnia*[19]. Questa potrebbe essere la formulazione adottata dal parafrasta, che, secondo la consuetudine del genere, conosce il testo biblico al punto da contaminare a effetto testi scritturistici diversi e che pertanto, nel descrivere l'indolenza colpevole di Giona, lo vede come Isaia vede i propri interlocutori, cioè uno che ama dormire anche quando non dovrebbe.

Il testo del v. 59 del nostro componimento potrebbe quindi iniziare con l'espres-

[18] È la metrica, costantemente rispettata nel nostro componimento, che non pone dubbi a riguardo: nella scansione dell'esametro in questione *more* costituisce un trocheo e pertanto configura l'ablativo singolare di *mos* (desinenza *-ē*); dobbiamo quindi escludere *more* in assetto spondaico (desinenza *-ē*), l'avverbio plautino che vale 'stoltamente' (p. es. *Stich*. 641: *more hoc fit atque stulte mea sententia*), che risulterebbe invece molto più appropriato al contesto.

[19] *Is.* 56, 10: *speculatores eius caeci omnes nescierunt uniuersi; canes muti non ualentes latrare, uidentes vana, dormientes et amantes somnia*. Non c'è bisogno di ricordare al proposito che il sonno, inteso come metafora dell'annebbiamento delle facoltà sia intellettive che morali, costituisce un elemento ricorrente nelle argomentazioni dei Padri della Chiesa.

sione *somnia amare*. L'infinito si sarebbe corrotto, per un verso, per aplografia di una *a*, attratto dal contesto marinaresco che avrebbe indirizzato l'attenzione del copista al sostantivo *mare*, seppur contro la grammatica, e, per altro verso, in *nare*, per ulteriore aplografia di un tratto verticale della lettera *m*, attratto dallo stesso sostantivo presente già al v. 54 (*inflata resonabat nare soporem*) – la cui ripetizione qui rappresenterebbe pertanto un indebito scadimento nel prosaico – e dal contesto relativo al dormire e al russare[20]. L'infinito permette così di ottenere un testo pregnante dal punto di vista letterario, perché esalta il valore del rimprovero rivolto a Giona richiamando la topica veemenza di Isaia e quindi utilizzando come modello – insieme formale e ideologico – la stessa tradizione biblica, e nello stesso tempo prevede un intervento di correzione di gran lunga più economico di quello che motiva le altre proposte di emendamento.

Quanto poi a *canis/capis*, se è corretta la nostra lettura della prima parte dell'emistichio, bisogna vedere qui il verbo reggente l'infinito coniugato alla seconda persona singolare. Escluderei la forma *canis*: se si tratta di un verbo, infatti, non avrebbe (o quasi) significato nel contesto[21], e d'altronde potrebbe essere nata per attrazione del *nare* precedente, cioè un sostantivo che riproduce il legame fra il fiuto e il cane, ben rappresentando un esempio di induzione automatica da parte del copista[22], ma risultando altrettanto priva di senso. La forma *capis*, invece appare plausibile come verbo reggente l'infinito nel significato documentato di 'prendere a', 'darsi a': Giona, in altri termini, viene rimproverato perché dà a vedere di 'prendere gusto ad amare il sonno', insomma di concedersi troppo al sonno, cioè anche quando non deve o non è lecito. Una conferma possiamo trovare nella *princeps*, la cui formulazione ametrica *somniare capis*, potrebbe appunto rappresentare una sorta di errata o involontariamente compendiata trascrizione dell'originario (e metricamente corretto) *somnia amare capis*[23].

2.2. Se poi consideriamo il secondo emistichio dello stesso v. 59, troviamo disparità di tradizione a proposito del sostantivo in clausola:

– *ponti* è la lezione di **P** adottata da Peiper;

– *portum* invece è in **VT** e nella *princeps*, e compare nell'edizione Hartel.

[20] È vero infatti che l'ipotesto biblico parla del sonno profondo di Giona aggiungendo il particolare concreto del russare (*Ionas autem descendit in uentrem nauis et dormiebat et stertebat*), ma l'insistenza sullo *stertere* nel nostro componimento pare eccessiva anche se si volesse valorizzare un uso metaforico di *canere* in *iunctura* con *somnia* presente in Prop. II 7,11 (Bertolini 1996, 493) ma per il resto del tutto isolato.

[21] Cf. n. 20.

[22] Il riferimento al fiuto del cane è infatti topico già nella letteratura arcaica (p. es. Enn. *ann.* 533 Sk.: *inuictus canis nare sagax et uiribus fretus*).

[23] Proprio il riferimento al testo della *princeps*, oltreché la minore pregnanza semantica, fa escludere la possibilità di ipotizzare *cupis*.

Tra le due soluzioni quella più espressiva, dal punto di vista del significato e anche da quello stilistico, è certamente la seconda. Un riferimento al mare (*pontus*), inserito in una locuzione complementare che esprime la violenta tempesta in atto (*tantoque in turbine*), appare infatti almeno pleonastico; ma diversa è l'efficacia garantita al testo dall'accusativo *portum*, da considerare naturalmente complemento oggetto del verbo *habes* del verso successivo. Oltre al fatto che l'*enjambement* di per sé costituisce un elemento evidente di stilizzazione, l'immagine del porto è del tutto coerente con la circostanza e rappresenta un elemento realistico di linguaggio marinaresco, del tutto plausibile in bocca al *gubernator*; inoltre essa appare davvero interessante in questo contesto anche dal punto di vista essenzialmente poetico.

La pregnanza della lezione maggioritaria è evidente ed è sicuramente accentuata in primo luogo dall'*enjambement*, che pone il rilievo due termini chiave per l'interpretazione del passo (*portum*, appunto, e *solus*). Il termine *portus*, estremamente familiare al personaggio che lo usa, soprattutto in un momento in cui rappresenta una vera ma lontana speranza, qui viene usato nel senso metaforico – peraltro attestato molto anticamente in letteratura[24] – non soltanto di 'scopo', 'termine della ricerca', ma particolarmente di 'rifugio', un luogo sicuro e tranquillo in cui ritirarsi[25]: secondo il *gubernator*, Giona si è isolato (*solus*), si è cioè rifugiato sottocoperta creandosi un proprio porto sicuro che gli garantisca la tranquillità.

La situazione ha naturalmente una sua concretezza, dal momento che il *portus fidus* (v. 23) di Ioppe è stato da tempo lasciato e la tempesta ora ne fa rimpiangere la sicurezza. Il termine assume pertanto un valore nodale per lo svolgimento della storia narrata, soprattutto se consideriamo il considerevole impegno protrettico che caratterizza le scelte narrative e anche compositive del poeta: dapprima il porto è descritto come una realtà affidabile, perché realizza il desiderio del protagonista di fuggire lontano da Dio e dalle proprie responsabilità, ma poi diventa il concetto che esprime al meglio il rovesciamento

[24] La stessa immagine p. es. è utilizzata nella solenne maledizione di Atreo da parte di Tieste nel *Thyestes* di Ennio: *neque sepulchrum quo recipiat* habeat portum *corporis, / ubi remissa humana uita corpus requiescat malis* (*scaen.* 364-365 V^2); quanto al nuovo valore cristiano, che vede in Cristo il porto della vita, vd. p. es. l'alternativa metaforica posta da Aug. *in psalm*. 80,23: *cras illi habent, ut audiuimus, mare in theatro: nos habeamus portum in Christo* (si riferisce a spettacoli nautici).

[25] L'idea è presente anche in Verg. *Aen.* VII 598s (dove l'adonio della clausola esametrica riproduce il ritmo di quello del nostro verso, ma con il termine *portus* al genitivo): *nam mihi parta quies omnisque in limine portus / funere felici spolior* (parole di Latino); la stessa idea e lo stesso assetto metrico tornano in Paul. Nol. *carm*. 12,25*: inque tuo placidus nobis sit limine portus* (descrive il ritorno in terra campana sotto la guida di Cristo: ulteriore *uariatio* con *portus* nominativo). Recepisce la vulgata a riguardo anche la tradizione grammaticale compendiata da Isid. *orig.* X 136: *inportunus, inquietus; quia non* habet portum*, id est quietem*.

della situazione a opera di Dio stesso e che quindi assurge a simbolo dell'inconsistenza dei programmi umani privi di sostegno divino. La presenza del termine nel nostro contesto, che volutamente richiama il v. 23, non pare semplice ornamento o banale ripetizione: rappresenterebbe piuttosto l'indizio di un potente elemento argomentativo, che il poeta vuole utilizzare sfruttandone, accanto al valore metaforico generico, una specifica efficacia di termine-chiave all'interno del componimento stesso.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bertolini 1996
M.Bertolini, *Carmen de Sodoma e Carmen de Iona. Introduzione, testo critico, commento*, diss. Pisa 1996

Consolino 2005
F.E.Consolino, *Il senso del passato: generi letterari e rapporti con la tradizione nella 'parafrasi biblica' latina*, in I.Gualandri – F.Conca – R.Passarella (ed.), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Milano 2005, 447-526

Cottier 2002
J.-F.Cottier, *La paraphrase latine, de Quintilien à Érasme*, «REL» LXXX (2002), 93-109

Duval 1973
Y.-M.Duval, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Paris 1973

Flammini 2002
G.Flammini, *L'esametro del* De Sodoma *e del* De Iona, «GIF» LIV (2002), 117-131

Fontaine 1981
J.Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien, Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e^ au VI^e^ siècle*, Paris 1981.

Herzog 1975
R.Herzog, *Die Bibelepik der Lateinischen Spätantike*, München 1975

McClure 1981
J.McClure, *The Biblical Exegesis and the Use of Vergil in the Early Biblical Poets*, in F.Cairns (ed.), *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, III, Liverpool 1981, 305-321

Morisi 1993
Versus de Sodoma. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di L.Morisi, Bologna 1993

Nazzaro 2001
A.V.Nazzaro, *Poesia biblica come espressione teologica: fra tardo antico e alto medioevo*, in F.Stella (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*. «Atti del Convegno di Firenze (26-28 giugno 1997)», Firenze 2001.

Nazzaro 2006
A.V.Nazzaro, *Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato*, «Auctores nostri» IV (2006), 397-439

Nodes 1993
D.J.Nodes, *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry*, Leeds 1993

Palla 2004
R.Palla, *Una trascrizione umanistica del Carmen De Iona*, in *Ad contemplandam sa-*

pientiam. Studi di Filologia Letteratura Storia in memoria di Sandro Leanza, Soveria Mannelli 2004, 523-532

Roberts 1985

M.Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985

Stella 2001

F.Stella, *Poesia e teologia. L'Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Milano 2001.

FRANCESCO LUBIAN*

La macchina del parafraste: l'esempio di Sansone (*Iud*. 13:1-15:20) nel poema dell'*Heptateuchos* (*Iud*. 482-641)

1. *Premessa*

Il *Metrum super librum Iudicum* (questo il titolo tràdito dai codici **AB**[1]) attribuito al 'poeta dell'*Heptateuchos*' denominato convenzionalmente, a partire dall'edizione di Rudolf Peiper, Cipriano Gallo[2], solo alla fine del XIX sec. ha potuto beneficiare di un'e-

---

* Dedico queste pagine alla memoria del Prof. Romeo Schievenin ed al ricordo degli spensierati giorni del Calamo. «Né ombra né sospetto / Era allora nel petto» (G. Caproni).

[1] La parafrasi dei *Giudici* è trasmessa dai due *Laudunenses* **A** (= Laon, Bibliothèque Municipale 279, IX sec.) e **B** (= Laon, Bibliothèque Municipale 273, IX sec. *ex*.; da esso mancano i libri di *Genesi* ed *Esodo* nonché i v. 1-262 di *Levitico* e 229-284 di *Numeri*), codici miscellanei contenenti varie parafrasi metriche ed un ampio commentario in prosa all'Eptateuco attribuito a Wigbodo costituito da estratti dei Padri latini, e da **C** (= Cambridge, Trinity College B.1.42, sec. X/XI), che invece contiene solo il poema dell'*Heptateuchos*, senza alcun *incipit* né indicazione dell'autore; qui il testo si interrompe però bruscamente al v. 506 (fol. 109^{r}), ossia appena dopo l'inizio dell'episodio di Sansone, per diverse possibili ragioni (Peiper 1891, IX-X).

[2] La definizione risulta basata su diversi indizi, variamente messi in luce da Müller 1866 (preminenza poetica della regione nel V sec. e origine dei codici); Becker 1889 (pp. 18-27: presenza nel poema di presunte affinità metriche e stilistiche con opere di autori di sicura origine gallica, come Paolino di Périgueux e Claudio Mario Vittorio; p. 27-36: affinità del modello biblico del poema con la versione della Scrittura nota in Gallia prima della diffusione della *Vulgata*); Peiper 1891, XXIV (provenienza dei manoscritti dall'area gallo-romana); Hass 1912, 37-42 (provenienza dalla suddetta regione della versione biblica su cui si basa la parafrasi); per Krestan 1957, 478 sarebbe tuttavia preferibile la semplice indicazione di *Cyprianus poeta*, «da die Heimat des Dichters nicht sicher feststeht». Conviene ricordare anche le posizioni critiche divergenti rispetto a quella maggiormente diffusa: in part., Ebert 1889^{2}, 118-120, per ragioni essenzialmente stilistiche, aveva messo in dubbio che l'autore della parafrasi genesiaca (per lo studioso tedesco, sulla scia di J.-B.-F. Pitra, si trattava di Giovenco) fosse lo stesso degli altri libri, da attribuire invece ad un poeta della sua scuola; la tesi fu approfondita, nell'ambito di un maturato rifiuto dell'attribuzione giovenchiana, da Best 1891, secondo cui l'autore della *Genesi* fu attivo in Italia fra il 410 ed il 425 (p. 54-58), mentre quello degli altri libri sarebbe posteriore ma pur sempre attivo nel V sec. (p. 53; 58-59). Tale posizione fu confutata da Stutzenberger 1903, 6-26 con numerosi esempi che tenderebbero a dimostrare la medesima paternità per tutti i libri del poema; che il parafraste fosse di provenienza norditaliana, e segnatamente da identificare con il presbitero Cipriano destinatario dell'*Epistola* 140 di Gerolamo (ca. 418), a cui si doveva attribuire anche

dizione a stampa, e si può ben dire che la sua pubblicazione abbia costituito l'ultima tappa della complessa vicenda editoriale relativa all'anonimo poema latino, di recente indagata con perizia da Maria Rosaria Petringa[3]. Il testo è infatti stato pubblicato per la prima volta – insieme a frammenti di *Levitico* e *Numeri*, e con l'attribuzione a Giovenco[4] – dal cardinale Jean-Baptiste-François Pitra (1812-1889) soltanto nel 1888, ossia più di trent'anni dopo la scoperta[5] dei codici **A**, **B** e **C** e la pubblicazione degli altri libri[6], dopo un'iniziale rinuncia[7] motivata dalla speranza di reperire un manoscritto che sanasse le lacune presenti, all'inizio di molti versi della parafrasi dei *Giudici*[8], nell'archetipo

---

la *Coena Cypriani*, era ipotesi anche di Brewer 1904, 108; 115; sulla complessa e sostanzialmente irrisolta questione relativa alla paternità del poema si veda oggi Petringa 2007.

[3] Petringa 2011, 287-303.

[4] Pitra 1852, XXXV-XLV; Pitra 1888, IX-X.

[5] La parafrasi dei *Giudici* era in ogni caso nota già al gesuita Jacques Sirmond, che affermava di aver rinvenuto «in tribus... exemplaribus» alcuni componimenti metrici attribuiti ad Avito di Vienne relativi a Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosuè e Giudici (egli contava 695 versi dedicati a questo libro), ma di non averli pubblicati perché «rudes passim, et impolitos, ac mendis scatentes» (Sirmondus 1643, 62-64). Nonostante la differenza nel numero di versi rispetto ai testimoni da noi posseduti, è ipotesi ragionevole che a Sirmond fossero noti i due codici di Laon (Peiper 1891, XII), mentre forse il terzo testimone a cui egli fa riferimento era quello, oggi perduto, ricordato nel catalogo della biblioteca di Saint-Riquier del 831 («Quaestiones Hilari Cypriani Alcimi Aviti Hieronymi Augustini super pentateuchum in I vol. qui sunt libri duo»; Becker 1885, 36, n. 81) e probabilmente utilizzato da Micone (Petringa 2011, 296). Si aggiunga inoltre che anche l'erudito Philippe Labbe menzionava gli inediti poemi avitiani (Labbeus 1653, 57: «Alcimi opera poetica nondum edita in Leviticum, Numeros, Deuteronomium et libros Iosue ac Iudicum proferemus in lucem ex apographis mss., eo praesertim, quod Theodori Pulmanni manu descriptum sibique ab Abrahamo Ortelio donatum miserat huc alias R. P. Andreas Schottus Soc. nostrae Presbyter»; il codice noto a Th. Pullmann era forse un *descriptus* di **B**, dato che anche quest'ultimo manca della *Genesi* e dell'*Esodo*). Larga dev'essere stata, specialmente in ambito scolastico, la fortuna del poema in epoca altomedievale, come testmoniato fra l'altro - per attenerci al libro dei *Giudici* - dalle citazioni di tre versi (18; 679; 681) nel *De metris et aenigmatibus ac pedum regulis* di Adelmo (c. 640-709; da notare che l'autore della parafrasi viene citato non per nome, ma con la formula *ille uersificus septimo diuinae legis libro*) e di *Iud*. 467 nel *Florilegium prosodiacum* di Micone, seppur con l'attribuzione ad Avito; sul tema si rimanda a Petringa 2001, 511-536.

[6] Per quanto riguarda la parafrasi della *Genesi*, si ricordi che la *princeps* della prima parte del poema fu pubblicata da Guillaume Morel nel 1560, mentre nel 1733, per opera di Edmond Martène ed Ursin Durand, venne edito l'intero libro.

[7] Così Pitra 1852, XXXVIII, dopo un saggio di edizione limitato all'episodio di Gedeone: «Nolim plura restituendi periculum obire, donec novus forte codex semiesa e faucibus aevi frustula eripiat».

[8] Si tratta dei v. 317-344; 407-436; 499-530; 595-624; 683-712; l'archetipo della tradizione

comune ai testimoni pervenutici[9]. L'edizione di R. Peiper del 1891 è quella che ancora oggi funge da testo di riferimento, e da cui si condurranno le citazioni[10].

2. *Impostazione del presente lavoro*

Con i suoi 5550 versi conservati[11] (cui vanno aggiunti gli scarsi frammenti tramandati per tradizione indiretta), il poema dell'*Heptateuchos* è la più estesa fra le parafrasi bibliche categorizzate da Reinhart Herzog come 'extracanoniche e pseudoepigrafe' («außerkanonische Psuedepigrapha»), i cui veri autori scivolarono nell'anonimato alla fine dell'epoca tardoantica[12] e finirono per essere sostituiti con i nomi dei più celebri fra i Padri, probabilmente – almeno nel nostro caso – più a causa di eventi accidentali[13] che

---

manoscritta pervenutaci, osserva Peiper 1891, XVI, doveva pertanto consistere in un codice di 30-32 versi per foglio.

[9] Pitra 1888, X: «On s'est plaint qui nous n'ayons pas tous publié d'abord. Nous avons été arrêté par ces lacunes et par l'espoir, désormais déçu, de les remplir en rencontrant un nouvel exemplaire».

[10] Peiper 1891, 198-204.

[11] Che la parafrasi, nella sua configurazione originale, comprendesse tutti i libri storici, estendendosi dalla Genesi ai Maccabei, risulterebbe dimostrato dal catalogo dei codici del monastero di S. Nazario di Lorsch di X sec. («Metrum Cypriani super Heptateuchum et Regum et Hester Iudith et Machbaeorum»; Becker 1885, 111, n. 463) e da quello dell'abbazia di Cluny risalente al 1158-1161 («Volumen in quo continetur Alchimus episcopus in eptateucum versifice, et in libros Regum Paralipomenon Hester Iudith Machabeorum»; Delisle 1874, 479-480, n. 537).

[12] Secondo Herzog 1975, XXV-XXXII tali versificazioni bibliche, una volta perduta memoria dei nomi dei loro autori, furono raccolte all'inizio dell'epoca carolingia in *florilegia*, da intendersi soprattutto come 'prosaisch-poetische *Bibelcorpora*' del tipo di quelli rappresentati dai due codici *Laudunenses* (ma anche da altri manoscritti miscellanei: Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. Lat. Q 86, IX sec.; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 582, IX sec.; Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 2772, IX sec.), e tipicamente attribuiti ai Padri della Chiesa dell'epoca preambrosiana; per Herzog dunque la natura pseudoepigrafa di queste composizioni - lo studioso parla di 'systematische Pseudoepigraphie' - è un fenomeno proprio della ricezione (*Rezeptionsprodukt*) della poesia biblica tardoantica in epoca carolingia, da collegare alla forma in cui i *corpora* poetici si sono costituiti: secondo lo studioso, infatti: «Die Kette der kommentierenden patres Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregorius und Isidor wird für die Leerstelle anonymer Poesie mit den Namen Cyprian und Hilarius aufgefüllt», così che la parafrasi biblica veniva a costituire in pratica un sostituto metrico dell'esegesi dei Padri.

[13] Così Petringa 2007, 177: «È dunque assai probabile che tale attribuzione a Cipriano sia inintenzionale e sia dovuta pertanto a qualche fatto accidentale». Va ricordato infatti che, con l'eccezione di **C**, i codici che contengono il poema sono miscellanei, e l'attribuzione a Cipriano non è comunque univoca: essa compare infatti nei codd. **A** (fol. 22^{v}; 33^{v}), **R** (= Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 14758, sec. XV), fol. 83^{v} e - ad opera di una mano diversa da quella del copista - nell'indice di **G** (= Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 13047, sec. IX), fol. 1^{v} in relazio-

per l'intenzione programmatica di attribuire prestigio all'opera, inserendola in un *corpus* poetico di tema biblico attribuito ai più noti Padri latini dell'epoca preambrosiana[14].

Il libro dei *Giudici*, caratterizzato da una lacuna finale probabilmente dovuta alla caduta della parte corrispondente agli ultimi due capitoli, dedica a diciannove capitoli scritturistici ben 760 versi, facendone in paragone all'estensione «uno dei libri in cui il poeta ha maggiormente dispiegato la sua arte»[15]; si prenderanno qui in esame, nel loro complesso, tre capitoli (XIII-XV) dedicati alla figura di Sansone[16], per un totale di 159 versi. Di tale porzione testuale si cercherà di fornire un'indagine globale, cioè volta alla verifica del funzionamento complessivo della 'macchina' del parafraste, tramite una ricognizione dei principali procedimenti poetici e delle ricorsività strutturali e formali di cui si sostanzia la sua versificazione.

3. *Caratteri fondamentali della parafrasi dell'* Heptateuchos

Se, come è stato proposto in tempi recenti con feconda applicazione delle categorie genettiane, si considera il genere della parafrasi biblica come fenomeno essenzialmente metatestuale[17], ossia come un'operazione letteraria che nasce e si sviluppa a partire da un prototesto che ne costituisce il presupposto necessario, è lecito affermare che, rispetto alle altre *Paraphrasen* storico-grammaticali[18], l'esaustiva versificazione del cosiddetto Cipriano Gallo risulta caratterizzata – salvo le omissioni[19] – dalla più alta fedeltà al 'nucleo invariante di significato' della fonte, seguita nella maggior parte dei casi versetto per versetto[20], e viceversa da una sorta di grado zero di coinvolgimento teologico e auto-

ne alla parafrasi della *Genesi*, nonché nel catalogo di Lorsch (cf. n. 11) con riferimento all'intera opera; prima dell'emendazione appena ricordata, nell'indice di **G** l'opera era invece attribuita a Giovenco, nel catalogo di Cluny (cf. n. 11) ad Alcimo Avito, mentre senza alcuna attribuzione essa compare in **C** (ed in **B**, che è mutilo all'inizio).

[14] Herzog 1975, XXV-XXXII; 53-60; così anche Roberts 1985, 93.

[15] Ciarlo 2008, 739.

[16] La parte più rilevante del cap. XVI (peraltro seriamente danneggiato dai già citati guasti di trasmissione), ossia quella relativa all'incontro di Sansone e Dalilah, è oggetto di un recentissimo contributo di Donato De Gianni, dottorando dell'Università di Macerata, apparso quando il presente lavoro era già in avanzata fase di elaborazione; a tale studio, principalmente dedicato alla ricognizione della dipendenza del cosiddetto Cipriano Gallo dalla trattazione ambrosiana di Sansone, si rimanderà in questa sede in più di un punto.

[17] Nazzaro1999, 83-88.

[18] Thraede 1962.

[19] Fra gli altri Krestan 1957, 478: «Im allgemeinen schließt sich der Autor inhaltlich eng an das AT an, ohne dichterische Ausschmückung einzelner Szenen u. mit Weglassung der vielen Ritual- u. Sakralvorschriften, die sich für eine Umdichtung wenig eignen».

[20] Kartschoke 1975, 34-35.

riflessione poetologica[21]. Significativa in particolare è l'assenza di un proemio e di prologhi ai singoli libri, dichiarazioni programmatiche ammesse e anzi consuete a partire dal modello giovenchiano: tale caratteristica fa del poema un *carmen perpetuum*, in cui l'unico criterio di divisione legittimo diventa quello ricalcato sugli stessi libri veterotestamentari[22]. Conviene ora riepilogare brevemente le principali caratteristiche dell'approccio del parafraste alla Scrittura, emerse dai diversi sondaggi già effettuati sull'opera.

I. Rispetto al *sermo humilis* della Scrittura, decisiva appare la ricerca di innalzamento del registro linguistico, ottenuto in specie tramite l'intarsio di *iuncturae* già sperimentate nella tradizione poetica latina. Tutto il poema dell'*Heptateuchos* è infatti fittamente tramato di inserti classico-epici ed in particolare virgiliani[23]: se il motore della scrittura è in questo caso per definizione l'ipotesto veterotestamentario, di cui si persegue una trasposizione idealmente *ad verbum*, le tessere di matrice poetica si pongono – lo ha scritto già in forma assai chiara Francesco Stella – come «repertorio degli elementi necessari alla formazione del codice»[24], costituendo la *langue* praticamente a disposizione per l'operazione culturale dell'*Umdichtung*. Al di là dei casi in cui sarà possibile parlare della consapevole instaurazione di un rapporto intertestuale con la fonte, i poetismi rappresentano dunque la materia prima indispensabile della parafrasi, intesa non semplicemente come forma di 'traduzione endolinguistica'[25] in versi, ma come operazione di trasposizione e ricodifica strutturale dei contenuti biblici nelle forme (anisomorfe!) dell'epica di tradizione virgiliana.

II. Non si può escludere talvolta, nella parafrasi, l'adozione di un ipotesto patristico accanto a quello scritturistico. Si vedrà che, almeno nel caso di Sansone, il fenomeno avviene senza che se ne possano rilevare rilevanti ripercussioni esegetiche: com'è stato affermato ancora da F. Stella, dunque, le fonti patristiche si pongono per il parafraste «al medesimo livello di riferimento o 'serbatoio espressivo primario' della *Vetus Latina*»[26]: il parafraste non cerca infatti negli scritti dei Padri un'interpretazione della *spiritalis ratio* degli eventi narrati[27], quanto piuttosto delle ri-narrazioni alternative della vicenda

[21] Stella 2001, 43.

[22] Herzog 1975, 100: «Von *Gen*. 1,1 bis zum Abbrechen des ausgedehnten Fragments in *Jud*. 19,4 besteht der prinzipielle Anspruch, in genauer Wiedergabe und Schritt für Schritt den gesamten biblischen Text zu reproduzieren und damit metrisch die Bibel selbst darzustellen».

[23] Peiper 1891, XXIV-XXV; Krestan 1957, 480; sulle strategie di reimpiego di Virgilio da parte del poeta (in part. nella parafrasi della *Genesi*) parziali osservazioni in Vallina 1982.

[24] Stella 2005-2006, 14.

[25] Ancora attuale il contributo di Jakobson 2005², 56-64, cui qui si rimanda per l'acquisizione del trasferimento intralinguistico come parte di una concezione semiotica della traduzione; oggi i contributi più fecondi in Torop 2010, 115-158.

[26] Stella 2001, 44-45.

[27] Il parafraste appare evidentemente disinteressato ad ogni forma di *interpretatio* allegorica;

biblica, anch'esse ovviamente basate sulla Scrittura ma in generale interessate ad incrementarne coesione e fluidità narrativa[28], nonché a fornire al lettore informazioni utili alla comprensione di alcuni dettagli della vicenda.

III. Un accenno *in limine* merita infine la questione relativa alla natura del testo biblico che doveva essere noto al parafraste. Nel novero dei testimoni europei della *Vetus Latina*, la versione rispetto alla quale saranno operati i confronti sarà, quando non indicato diversamente, quella testimoniata dal cosiddetto *Codex Lugdunensis* (Bibliothèque de la Ville, 403 [329] + 1964 [1840], sec. VII, siglato come testimone **100** da B. Fischer)[29], edito da Ulysse Robert[30]. La particolare affinità del codice di Lione con la versione che doveva essere nota al poeta – nel caso qui trattato amplificata peraltro dalla circostanza che tale codice, a differenza degli altri antichi testimoni dell'Ottateuco latino ed in particolare del 'palinsesto di Würzburg' (*Codex Wirceburgensis* [= Würzburg, Universitätsbibliothek, M. p. th. f. 64a])[31], trasmette pressoché interamente il libro di *Giosuè* e quello dei *Giudici*[32] – è stata dimostrata da Willy Hass con numerosi esempi, che rivelano altresì come il testimone noto al cosiddetto Cipria-

per l'adozione di tale approccio esegetico in relazione alla storia di Sansone nella sua globalità, esemplare l'indicazione programmatica di Gregorio di Elvira (*tract*. 13,3: *Illi etenim iuxta carnalem actum gestarum rerum historias scripserunt, nos uero uim omnium gestorum et rationem spiritalem ad Noui Testamenti figuram pertinuisse monstramus*), poi assunta nell'esegesi del *Tractatus* XIII. Per alcune linee relative all'interpretazione patristica della figura del giudice biblico si può fare riferimento a Böhler 2005. Un netto orientamento esegetico sarà invece posseduto dalle riscritture poetiche medievali della vicenda di Sansone, per cui si rimanda a due contributi recenti di Heinzer 2008 e Dinkova-Bruun 2012.

[28] Per quanto riguarda l'*Epistola* 62 di Ambrogio e la sua corrispondenza ai principi retorici della *narratio historica*, in particolare per la costante ricerca di 'verosimiglianza del vero' tramite l'aderenza a *mos/opinio/natura*, la coerenza di tempi, luoghi, personaggi, cause, e la giustificazione psicologica degli eventi, fondamentale Somenzi 2009, 176-181; 187-190.

[29] Fischer 1951-1954, 5-7.

[30] Robert 1900; per i rapporti del codice con i manoscritti greci della *Septuaginta*, cui si farà riferimento nel corso del lavoro, cf. p. XXV-XXXIV.

[31] Marazuela 1967, 17-23.

[32] Hass 1912, 14: «Die Handschrift von Lyon [...] umfaßt die Bücher Genesis bis Judic. und ist stellenweise ziemlich lückenlos erhalten. Daher bietet sie die beste Vergleichsmöglichkeit mit der Heptateuchdichtung und ist von besonderem Wert für unsere Zwecke, weil sie auch die Bücher Josua und Richter enthält»; 34: «Die Bücher Josua und Richter klingen recht häufig und überzeugend an den Lyoner Text an». Altri studiosi (Becker 1889, 33-36; Peiper 1891, XXVII, n. 1), credevano al contrario ad una maggiore affinità della parafrasi con il *Codex Wircerburgensis*. Per Best 1891, 37-48, invece, mentre la parafrasi della *Genesi* mostrava maggiore affinità con il *Lugdunensis*, quella dell'*Esodo* si avvicinava di più al *Wircerburgensis*: ciò avrebbe dimostrato che la parafrasi genesiaca era opera di un autore diverso da quello degli altri libri.

no Gallo risultasse anche contaminato con la versione della *Vulgata*[33].

Si passi ora ad un'analisi ravvicinata del testo.

4. *La prima visita dell'angelo (*Iud. *13:1-5)*

> Ac dum sola Dei uiguit cultura, perennis
> Pax laetis seruata fuit; namque idola[34] rursus
> Ādorata[35] uiris bellum mouere cruentum;
> Namque omnes Dominus bellantum subdidit armis
> Et poenas fecit octono expendere lustro[36].

Iud. 13:1:

> Et adiecerunt fili Istrahel facere malignum coram Domino, et tradidit illos Dominus in manus alienigenarum XL annis.

La parafrasi del versetto incipitario, caratterizzato nell'originale da notevole essenzialità, risulta oggetto di particolare attenzione da parte del poeta, che si premura di specificare a dovere le circostanze che faranno da cornice all'ampia narrazione successiva; è

[33] La conoscenza da parte del parafraste di una Bibbia latina vicina alle versioni preieronimiane era già evidente a Mayor 1889, XLIII-XLIV; Becker 1889, 27-36; Best 1891, 37-48, Krestan 1957, 477; 480, e sarà ribadita da Herzog 1975, 106; 110 e Roberts 1985, 93-94; sull'altrettanto innegabile esistenza di alcune affinità fra il testo biblico del parafraste e la *Vulgata*, pur senza spingersi ad affermare che il poeta si basasse su tale traduzione, cf. però già Becker 1889, 27-33. Hass 1912, 12-28, fautore di una posizione che mi sembra ancora la più plausibile, concludeva la sua disamina ipotizzando che il poeta dovesse conoscere una versione preieronimiana del Pentateuco (e dell'Ottateuco) strettamente imparentata con quello che oggi - seguendo Fischer 1951-1954, 17-18 - si può chiamare il tipo europeo **S** della *Vetus Latina*, in cui il testo originario risultava però integrato con emendazioni interlineari e *marginalia* tratti dalla *Vulgata*, come accade del resto anche nel caso dello stesso *Codex Lugdunensis*. Su questo punto si veda invece da ultima l'ipotesi alternativa di Pollmann 1992, 498: «Der Heptateuchdichter und M. Victorius gebrauchten also entweder eine Textform der *Vulgata*, die mit Lesarten der *Vetus Latina* durchsetzt war, oder sie gebrauchten zwei Übersetzungen nebeneinander, die sie unterschiedlich zu Rate zogen, nämlich die *Vetus Latina* und die *Vulgata*».

[34] L'anomalia prosodica registrata da Peiper 1891, 345 è tale solo se messa a confronto con le quantità del termine greco di partenza (εἴδωλον) e con l'esempio di Lucilio (753: *eidōla*); nei poeti successivi, la quantità della penultima vocale è senza eccezioni misurata breve (*ThLL* VII/1 226,4-6).

[35] Inattestata la misurazione lunga della vocale incipitaria, anche nello stesso poema dell'*Heptateuchos* (*Gen*. 638; 1146; *Exod*. 242; 758; 1011; 1169; *Num*. 635; *Ios*. 171; *Iud*. 170).

[36] Cypr. Gall. *Iud*. 482-486.

bene pertanto osservare tutte le mosse adottate nella trasposizione del nucleo semantico del versetto, ossia l'infedeltà dei figli di Israele al Signore e la loro consegna nelle mani dei Filistei per quarant'anni. Innanzitutto il parafraste, a differenza dell'ipotesto, descrive la condizione di *perennis / Pax* (con allitterazione in *enjambement*) garantita a Israele nel periodo di devozione nei confronti dell'unico Dio (*sola Dei… cultura*, con ipallage, cf. Lact. *diu. inst*. V 7,2: *Dei unici pia et religiosa cultura*) che precede la ricaduta nell'idolatria; efficacemente drammatizzata è anche la trasposizione dell'interruzione di tale tempo felice, che introduce l'immagine del *bellum… cruentum* scatenato dall'adorazione degli idoli. Rispetto all'indicazione generica dell'ipotesto, il parafraste specifica infatti che è la ricaduta nel paganesimo – circostanza ricorrente e anzi strutturante nell'intero libro dei *Giudici*[37] – il male di cui il popolo eletto si macchia nei confronti del Signore: appaiono evidenti, già da questi primi versi, gli indizi dell'isotopia militare a cui, come si vedrà, risulterà informata la trasposizione di molti dettagli del testo di partenza. La categoria della guerra, di matrice più epica che biblica, mostra i suoi riflessi anche nella modalità in cui è trasposta la consegna degli Israeliti nelle mani dei loro nemici, che nella parafrasi assume una connotazione prettamente militare, da cui forse non è esente il ricordo di una clausola della *Pharsalia*, che può agire al livello di 'prefabbricato linguistico' (Lucan. IV 578: *et saeuis libertas subditur armis*; cf. anche Paul. Nol. *carm*. 26,22: *Geticis… subditus armis*); è inoltre un'elegante perifrasi a sostituire il numerale dell'ipotesto[38]. Riconoscibile patina poetica possiede anche la *iunctura* – sottolineata da allitterazione coperta – *poenas… expendere* che compariva già nell'acciano *Philoctheta Lemnius* (*trag. fragm*. 536-537 Ribbeck: *poenasque Ioui / Fato expendisse supremo*)[39] e aveva trovato prediletta applicazione in ambito epico (cf. Verg. *Aen*. X 669; XI 258; Sil. XIII 698; Tac. *ann*. XII 19,3, da interpretare come virgilianismo; da ricordare inoltre che l'analoga formula *supplicia expendunt*, prelievo da *Aen*. VI 739, compare in *Iud*.

[37] *Iud*. 3:6-7 (per la trasposizione ad opera dal parafraste cf. Cypr. Gall. *Iud*. 133-136); 3:12 (155-156: *ritus ueteres plebs laeta reformat; / Tempora mutantur bellumque et seruitus instant*); 4:1 (196-198: *Sed dum securis pascuntur gaudia rebus, / Fastidit gens torua deum cassoque precatu / Numinibus miseris, quas uicit, consecrat aras*); 6:1 (cf. *infra* n. 42); 10:6 (401: *raptim noua idola crescunt*).

[38] Cf. Stat. *silu*. III 3,146: *bis octonis… lustris*; Ven. Fort. *carm*. IV 8,29: *bis octono… lustro*. Allo stesso modo, ai v. 640-641 il poeta esprimerà i venti anni in cui Sansone fu giudice del popolo di Israele (*Iud*. 15:20) con la perifrasi *bis denis… / Orbibus*. Sulla scia di Virgilio, il poeta impiega *orbis* al posto di *annus*, ma assolutamente, ossia senza alcun attributo, anche in *Gen*. 211-212 e 314-315; Stutzenberger 1903, 12-13 fa di questa caratteristica uno degli indizi dell'identica paternità della parafrasi della *Genesi* rispetto agli altri libri.

[39] In Cic. *Tusc*. II 10,23, subito dopo la citazione, l'uso del v. semplice *pendens* in luogo del composto «rappresenta il passaggio dalla poesia alla prosa» (Grilli 1987, 248-249).

200)[40]. Una spiccata affinità di impostazione ed in parte anche di lessico avvicina inoltre i v. 482-486 all'*incipit* della sezione dedicata a Sansone nei *Chronica* di Sulpicio Severo (I 27,1):

> Rursum Israelitae ad idola conuersi, diuino destituti praesidio, subiecti Allophylis per XL captiuitatis annos poenas perfidiae pependerunt.

Nei *Chronica*, che costituiscono un resoconto conciso e ordinato cronologicamente della storia del popolo ebraico e poi cristiano *a mundi exordio* fino ai tempi dell'autore, non solo viene menzionato il ritorno di Israele all'adorazione degli *idola* (come si è visto la Bibbia, in questo punto, parla genericamente di una colpa nei confronti del Signore), ma si precisa anche – con ricorso ad un'immagine di matrice giudiziaria non infrequente nel linguaggio storiografico – che i quarant'anni di sottomissione ai Filistei costituirono una punizione da espiare per l'empietà del popolo eletto. Entrambi i particolari risultano estranei non solo all'ipotesto veterotestamentario, ma anche, a quanto mi consta, alle altre cronache bibliche e alle allusioni dei Padri a *Iud*. 13:1. I *Chronica* di Sulpicio Severo furono completati con tutta probabilità entro la fine del 403[41]: se il poeta conosceva tale opera[42], è possibile che abbia deciso di farvi ricorso come ad una

[40] Nonostante l'avvenuta metaforizzazione nel linguaggio poetico (cf. anche Verg. *Aen*. II 229-230: *scelus expendisse merentem / Laocoonta ferunt*), che non consente a tutti gli effetti di considerare l'espressione un ulteriore esempio di formula di matrice giuridica (*e.g.*: uso dello specifico *redhibeo* al posto di *redeo* in *Exod*. 935; 942; 959; impiego in senso tecnico di *reformo* in *Exod*. 997 e 1018 e *protelo* in *Ios*. 350) del tipo di quelle che hanno condotto alla definizione del poeta dell'*Heptateuchos* come «certe ... homo iureconsultus rhetorque» (Becker 1889, 44-45), va ricordato che la terminologia conserva un fondo giuridico, dato che il v. *expendo* trovava originaria applicazione nella sfera del *sermo iuris*, dove indicava il pagamento di pene pecuniarie (Gebhardt 2009, 263-264), come messo in luce anche da Servio (*in Aen*. II 229). Per tale ragione, non è forse inutile evidenziare che l'unico autore a richiamare i tributi che gli Israeliti per quarant'anni versarono ai Filistei è Giuseppe Flavio (*ant. Iud*. V 275 [VIII 1]: Μετὰ δὲ τοῦτον Παλαιστῖνοι τελευτήσαντα κρατοῦσι τῶν Ἰσραηλιτῶν καὶ φόρους παρ᾽ αὐτῶν ἐλάμβανον ἐπ᾽ ἔτη τεσσαράκοντα), di cui si parlerà più avanti come possibile modello (mediato o immediato) del poeta in alcuni punti della parafrasi.

[41] de Senneville-Grave 1999, 12-16; Longobardo 2008, 17-18.

[42] Il tema della possibile influenza di Sulpicio Severo sul poema dell'*Heptateuchos* merita senz'altro maggiore approfondimento di quello consentito dal tema scelto in questa sede; mi limito a rilevare che un'analoga convergenza sembra emergere dal confronto fra Cypr. Gall. *Iud*. 250-252 (*Dumque bonis fruitur, iterum redeunte reatu, / Quae fuerant damnata, placent; namque idola laeti / Instituunt nomenque dei numenque relinquunt*), parafrasi di *Iud*. 6:1 (*Fecerunt autem filii Israhel malum in conspectu Domini qui tradidit eos in manu Madian septem annis*), e Sulp. Seu. *chron*. I 24,6 (*Rursumque ob pec-*

fonte storiografica maneggevole e completa da affiancare al testo biblico in particolari situazioni, come le introduzioni agli episodi di maggior rilievo ed i raccordi fra le singole scene, non tanto sulla base di esigenze interpretative, quanto piuttosto della ricerca di maggior coerenza e coesione narrativa: in questo senso, il poeta potrebbe aver tratto da Sulpicio l'immagine relativa alla punizione divina degli Israeliti (*poenas perfidiae pependerunt*) per poi trasporla in una forma accettabile – e anzi già disponibile – nel codice poetico epico-virgiliano (*poenas fecit… expendere*).

> Illis temporibus iuuenis Manoea uigebat
> Et nondum genitor: sterili nam coniuge iuncta,
> Optabat uotis titulis gaudere nătōrum[43].

Iud. 13:2:

> Et fuit uir ex Araa (*sic pro* Saraa) ex tribu Dan, et nomen illi Manoe, et uxor illius sterilis et non pariebat.

La formula incipitaria *illis temporibus* rende più esplicito il legame fra l'annuncio della nascita di Sansone ed il contesto delineato nei primi versi; il poeta presenta quindi (ma senza ricordarne la trafila genealogica, secondo una delle sue più caratteristiche tecniche abbreviative) il padre di Sansone, Manoach[44], definito *iuuenis* come poi al v. 521

---

cata Madianitis traditi duro imperio habebantur, afflictique malo seruitutis diuinum auxilium implorauerunt. Ita semper in secundis rebus immemores caelestium beneficiorum idolis supplicabant, in aduersis Deo), passo da cui si sviluppa quella che è stato definita «la più estesa considerazione filosofico-religiosa presente nei *Chronica*», quella di I 24,7 (così Murru 1979, 969, n. 37). In questo caso il ritorno all'adorazione degli *idola*, particolare assente dall'ipotesto come in *Iud*. 13:1 (e a differenza che in *Iud*. 10:6-16, da affiancare alla parafrasi di *Iud*. 401-412), offre al parafraste l'occasione per un'osservazione di natura generale sulla reiterata infedeltà di Israele al Signore, tradito nei momenti di prosperità, che non trova agganci nella Scrittura e può presupporre la fruizione dei *Chronica* di Sulpicio, dove tale motivo assurge a elemento strutturale, specie in riferimento agli eventi del libro dei Giudici.

[43] Cypr. Gall. *Iud*. 487-489. Tipica ed esclusiva dell'*Heptateuchos* è la collocazione in clausola esametrica dei genitivi plurali *natarum* (*Gen*. 1001) e *natorum* (*Gen*. 1124; 1481; *Exod*. 1300; *Ios*. 440), con relativo abbreviamento della vocale della prima sillaba (Becker 1889, 10-11; si pensi anche a *Leu*. 122, con *nătaeue* in clausola); cf. invece *Gen*. 1077 e *Leu*. 286, in *incipit* d'esametro, dove *nātorum* ha la prima sillaba regolarmente lunga.

[44] *Manoe*, forma correttamente tràdita da **A** al v. 505 (*Manoea*, **B** *Mano ea*), è qui esito della correzione di Pitra 1888, 195, accolta già da Mayor 1889, 219, contro la tradizione manoscritta (*hanea* **AB**; *habea* **C**); tale variante grafica coincide con quella del *Codex Lugdunensis*, mentre *Manue* è la forma attestata nella *Vulgata*.

e non *uir* come nell'ipotesto, forse per mettere in luce che la sua sterilità non deriva da un'età avanzata (si pensi all'opposto caso di Zaccaria in *Lc*. 1:18) ed è in contrasto con la pienezza delle sue forze (*uigebat*, con allitterazione coperta). Oltre all'abbreviazione data dall'eliminazione della superflua precisazione *et non pariebat*, assente nella *Vulgata* e su cui si era pronunciato anche l'Agostino delle *Locutiones in Heptateuchum* (7,48: *cum potuisset sufficere quod dictum est: sterilis*), e alla minima prolessi costituita dall'avverbio *nondum* che allude alla prossima fine della sterilità della coppia, va segnalato un effettivo distanziamento dall'ipotesto biblico, dove non si afferma in alcun modo che Manoach 'bramasse con voti' di avere figli[45]. Così accadeva invece nel caso di Rebecca, per vincere la cui sterilità il marito Isacco si rivolge a Dio in *Gen*. 25:21, od in quello di Anna, madre di Samuele, che rivolge a Dio un'accorata preghiera per diventare madre (I *Sam*. 1:9-18); al contrario, la nascita di Sansone è insperata per Ambrogio (*epist*. 62,10: *ortus eius praeter spem parentibus*), mentre ancor più chiaramente, nel rapido accenno all'episodio del *De aetatibus mundi et hominis*, Fulgenzio afferma che tale gravidanza fu inaspettata e 'non bramata' (7, p. 153 Helm: *Omitto et Manue filium diuini nuntii enuntiatione conlatum, quem mater non petitum suscipit*). È invece l'Ambrosiaster, accomunando quello della madre di Sansone ad altri esempi biblici di *sancti uiri* ed in part. ad Anna ed Elisabetta, a richiamare il desiderio di avere figli dei genitori di Sansone ed anche la loro tristezza per la sterilità, dovuta all'ignoranza del piano provvidenziale del Signore (*quaest*. 17,2: *Nam et sancti uiri, cum cupidi essent filiorum et non id obtinerent, aestimabant peccata obstare et dolebant ignorantes Dei esse prouidentiam, cui seruabantur*). A quanto mi consta, il particolare della preghiera di Manoah compare però soltanto nelle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio (V, 276 [VIII 2])[46]:

> Μανώχης τις Δανιτῶν ἐν ὀλίγοις ἄριστος καὶ τῆς πατρίδος ὁμολογούμενος πρῶτος εἶχε γύναιον ἐπ᾽ εὐμορφίᾳ περίβλεπτον καὶ τῶν κατ᾽ αὐτὸ διαφέρον. παίδων δ᾽ οὐ γινομένων αὐτῷ δυσφορῶν ἐπὶ τῇ ἀπαιδίᾳ θεὸν ἱκέτευεν ἐπὶ τὸ προάστειον συνεχῶς φοιτῶν μετὰ τῆς γυναικὸς δοῦναι διαδοχὴν αὐτοῖς γνησίαν: μέγα δὲ ἐστι τοῦτο πεδίον[47].

[45] Si noti che anche al v. 532 Sansone è definito *proles optata*. Gli altri episodi biblici qui menzionati si rifanno allo schema narrativo definito 'son of a barren woman type-scene', per cui si rimanda a Johnson 2010, 274: «Absent from the Samson narrative is any information about an attempt to acquire a son».

[46] Sulla figura di Sansone in questo autore cf. Feldman 1985; Feldman 1998, 461-489.

[47] Il testo è citato dall'edizione Niese 1887. Così invece la traduzione latina di VI sec.: *Quidam Manoch de tribu Dan, inter paucos egregius et patriae sine dubio primus habuit uxorem forma pulcherrimam et quae inter comprouinciales feminas eminebat, et cum filios non haberet, grauiter ferens deum pro cura successionis rogare coepit in suburbano suo in campo maximo frequenter adueniens cum uxore* (Blatt 1958, 341). Nello pseudofiloniano *Liber antiquitatum biblicarum*,

Nel caso che nella parafrasi il dettaglio non vada ricondotto ad una semplice *auxesis* di natura affettivo-patetica, magari indotta da una contaminazione delle fonti con la preghiera di Anna in I *Sam*. 1:9-18 (pratica che comunque sembrerebbe estranea alla modalità versificatoria del parafraste), va pertanto seriamente presa in considerazione l'ipotesi che il poeta abbia tratto il particolare da Giuseppe Flavio o da una fonte perduta che a quest'ultimo attingeva. Come è noto, una traduzione completa in lingua latina delle *Antichità Giudaiche*, cui Gerolamo rinunciò anche per l'ingente mole dell'opera[48], fu commissionata soltanto da Cassiodoro, che intorno alla metà del VI sec. ricorda l'impresa nelle *Institutiones* (I 17,1)[49]; le pagine dedicate a Sansone, tuttavia, erano già servite da modello ad Ambrogio[50] per l'*Epistola* 62 (= Maur. 19), databile intorno al 385 d. C. ed indirizzata a Vigilio, il colto vescovo di Trento martirizzato in Val Rendena[51]. La lettera, in cui il vescovo di Milano si propone di 'esporre ordinatamente' le vicende relative a Sansone 'secondo il contenuto del libro sacro'[52] e che quindi era altamente compatibile con l'impostazione complessiva e la funzione dell'operazione parafrastica, fu – lo si vedrà più oltre nel dettaglio – senz'altro fruita da Cipriano Gallo[53]. Certo la possibilità della conoscenza da parte del parafraste di Giuseppe Flavio, in attesa di altri eventuali riscontri, va trattata con molta prudenza, soprattutto perché si è finora generalmente negata al poeta un'approfondita conoscenza della lingua greca; non mi pare tuttavia possibile escludere in linea di principio che fosse nelle disponibilità del parafraste la fruizione (mediata o immediata) almeno di sequenze particolarmente significative[54] di un testo comunque noto nell'Occidente latino[55] anche prima dell'epoca cassiodorea; si tornerà più tardi su questo punto.

---

invece, Manoach e sua moglie (cui viene attribuito anche un nome, Eluma, secondo una tendenza propria della tradizione midrashica) discutono ogni giorno per stabilire di chi sia la responsabilità della sterilità della coppia; è però la donna, una notte, a pregare il Signore (42,2; cf. Perrot-Bogaert 1976, 194-196; Murphy 1993, 169-173). Sui rapporti fra il *Liber antiquitatum* (il cui originale fu scritto in ebraico probabilmente prima del 70 d. C.) e le *Antichità Giudaiche* (93-94 d. C.) ci si limita a rimandare a Feldman 1996, 71-75 (non vi è però menzione dell'affinità costituita dalle preghiere dei due genitori) e alla letteratura ivi segnalata.

[48] Hier. *epist*. 71,5: *Porro Iosephi libros et sanctorum Papiae et Polycarpi uolumina falsus ad te rumor pertulit a me esse translata, quia nec otii nec uirium est tantas res eadem in alteram linguam exprimere uenustate*.

[49] Blatt 1958, 17-24.

[50] Wilbrand 1909, 25-26; Savon 2004, 82-94.

[51] Mamone 1924, 77-79; Concer 1940; Martini 1997.

[52] Ambr. *epist*. 62,8: *Cuius generationis et uitae totius seriem historico digestam stilo enarrabimus secundum sacri libri continentiam*.

[53] Così convincentemente già De Gianni 2014, 180-186 in relazione a Cypr. Gall. *Iud*. 682-684.

[54] Sansone rappresenta per lo storiografo ebraico una delle figure bibliche più prominenti (Feldman 1998, 461).

[55] Oltre ad Ambrogio, Rufino, Girolamo e Agostino, fra i Padri occidentali conoscono e citano le *Antiquitates*, prima della traduzione latina di VI sec., anche l'anonimo autore del

> Huius mūlieri[56] Dominus super aethera lapsus
> Adstitit, insueti promittens munera partus[57].

Iud. 13:3:

> Et uisus est angelus Domini ad mulierem et dixit ad eam: Ecce tu sterilis et non peperisti, et in hutero habebis et paries filium.

Non sono molti i personaggi biblici prescelti fin dal ventre materno per diventare figure preminenti della storia di Israele: per quanto riguarda l'A.T., il parallelo più significativo è quello con l'annuncio della nascita di Ismaele (*Gen*. 16:7-16), episodio di cui il poeta dell'*Heptateuchos* fornisce una parafrasi che si avvicina, per impostazione e scelte lessicali (discesa del messo dall'*aether*; definizione del nascituro come *munus* divino), ai versi qui oggetto di studio (*Gen*. 572-574: *Nuntius aetherio descendit culmine caeli / consultamque prius dominorum mittit ad aedes, / quin etiam multo gaudentem munere donat*). La discesa della figura divina è espressa in una forma tipica in riferimento alle teofanie[58]; nei nostri versi è però significativo che sia lo stesso *Do-*

De XLII mansionibus filiorum Israel (*PL* 17, col. 16; 33; 38) e Sulpicio Severo (*chron*. I 22,3; Schreckenberg 1972, 68-105). Il fatto che alle obiettive affinità tematiche rispetto a Giuseppe Flavio non si affianchino in alcun modo richiami lessicali alla fortunatissima traduzione latina di VI sec. sembra d'altro canto suggerire che l'eventuale fruzione dell'opera non sia passata attraverso la traduzione latina a noi giunta.

[56] La misurazione lunga della prima sillaba è eccezionale anche rispetto all'*usus* del poeta (cf. *Gen*. 98; 719; *Num*. 63; *Iud*. 218; 693), ma conosce comunque un parallelo in *Deut*. 98 (*Mūlierumue*).

[57] Cypr. Gall. *Iud*. 490-491.

[58] Si veda *ThLL* II 899,69-82, a cui sono da aggiungere almeno Paul. Nol. *carm*. 6,39-40: *caelestis nuntius... / Astitit* in relazione a Gabriele con Zaccaria e, per il nostro stesso episodio, Quoduult. *lib. prom*. II 21: *Huic angelus Domini adstitit promittens filium talem futurum.* La clausola *super aethera lapsus* è stata ricollegata da P. Flury (*ThLL* VII/2 786,86) a II *Reg*. 22:11 (secondo la *Vulgata: Volauit et lapsus est super pinnas uenti* [*scil*.: *deus*]); si osservi tuttavia che *liquidum super aethera lapsae*, contro *liquidumque per aëra lapsae* dei codici, è lezione antica di Verg. *Aen*. VI 202, riportata dallo Ps. Probo nel commento al v. 31 della sesta *Bucolica* (Hagen 1902, 333; l'interesse del commentatore è rivolto all'aggettivo *liquidus* che, come in altri passi virgiliani, ha il valore di *purus*, corrispondente al gr. ἀργής, e non di *liquens* o *fluens*). La convergenza fra le due clausole è senza paralleli, anche in ragione del comune e altrimenti inattestato impiego del v. *labor* con la preposizione *super* nell'accezione di *deuolare* (Virgilio sta descrivendo le *geminae... columbae* 'discese per l'aria limpida'): a mio avviso, non è pertanto da escludere l'ipotesi che al parafraste fosse noto un testimone virgiliano che riportava la stessa lezione tràdita dal commento di Ps. Probo. Diverso e più complesso è il caso dei *loci* del poema che possono non soltanto fornire indicazioni sul testo del modello classico che poteva essere noto al

minus, e non l'angelo del Signore, a scendere dal cielo per annunciare alla moglie di Manoach la nascita di un erede. A tal proposito è da ricordare come in *Iud*. 13:21b-22 (versetti non presi in considerazione nella parafrasi) venga affermato che Manoach comprese di aver visto l'angelo del Signore, ma allo stesso tempo che egli temette per la propria vita, evidentemente in base al fatto che, secondo quanto affermato in *Exod*. 33:20, a nessuno è dato di vedere il volto del Signore e continuare a vivere. Il luogo biblico era stato interpretato da Agostino affermando che il padre di Sansone doveva aver riconosciuto nella presenza dell'angelo una cristofania (si osservi la decisiva citazione di *Is*. 9:6)[59], ossia, come aveva già affermato Ilario di Poitiers con particolare riferimento a *Gen*. 16:9-10, che in essa andava considerato angelico l'*officium* piuttosto che la *natura* della presenza (*trin*. V 11). È assai probabile che anche il parafraste, innanzitutto per ragioni di chiarezza e coerenza narrativa, intendesse in questo caso[60] la figura del messaggero divino non solo come portavoce

---

parafraste, ma anche contribuire alla restaurazione della lezione genuina nell'autore imitato. Sul contributo fornito dalla tradizione indiretta testimoniata dal v. 349 della parafrasi della *Genesi* per la chiarificazione di un *locus* virgiliano (*Aen*. VI 520) in cui la testimonianza dei codici è assai problematica, cf. Petringa 1996.

[59] Aug. *quaest. Hept*. 7,54: *Quod ergo stetit angelus in altaris flamma, magis significasse intellegendus est illum magni consilii Angelum* (*Is*. 9:6) *in forma serui* (*Phil*. 2:7)*, hoc est, in homine quem suscepturus erat, non accepturum sacrificium; sed ipsum sacrificium futurum*; cf. anche Procop. *comm. in Iud*. 13,22, *PG* 87, col. 1072: ὑπετόπαζεν ὁ Μανωὲ μὴ ἄγγελον, ἀλλὰ Θεὸν ἑωρακέναι. [...] πῶς δὲ γνοὺς, ὅτι ἄγγελός ἐστι, πάλιν Θεὸν ἑωρακέναι φησίν; ἢὲν τῷ πεμφθέντι τὸν πέμψαντα, ἢ τὸν τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελον (*Is*. 9:6). Καὶ ἡ φωνὴ γὰρ Θεοῦ, μὴ ἀξιοῦντος εἰπεῖν τοὔνομα.

[60] Il tema dell'identità dell'ἄγγελος Κυρίου nell'A.T. è come noto ampiamente dibattuto nei Padri, che spesso vi hanno visto una teofania del Λόγος (Iust. *dial. Tryph*. 61,1; Nouat. *trin*. 18-20; Euseb. *euang. dem.* V 19,2; Hil. *trin*. IV 23-31; Aug. *serm*. 7,3). Assai variegata è in ogni caso la resa delle manifestazioni di tale figura nel poema dell'*Heptateuchos*, come dimostrano gli esempi di *Gen*. 16:7 ~ Cypr. Gall. *Gen*. 572 (*Nuntius aetherio descendit culmine caeli*); *Gen*. 21:17 ~ *Gen*. 725-726 (*Cum deus adflictae lacrimis trans aethera motus / Confirmat trepidam*); *Num*. 22:22-38 ~ *Num*. 599 (*Ecce uiae medio domini mox angelus offert*; l'angelo del Signore è poi definito *nuntius* al v. 610, *angelus* al v. 625); *Iud*. 2:1 ~ *Iud*. 89-91 (*Haec inter dominus contractas concutit iras / Et iubet aetheriis famulum descendere regni, / Qui memor aeterna domini depromeret orsa*); *Iud*. 6:11; 22 ~ *Iud*. 269-270; 286-287 (*Nuntius inde dei sub quercu sedit amoena / Et Gedeum, dum farra terit, his uocibus urget; Ergo ubi dispexit Gedeon dominique ministrum / Ante oculos uolitasse suos pia mente reuoluit*). Infatti, se nella parafrasi di *Gen*. 16:7 l'angelo del Signore si manifesta ad Agar in forma di nunzio, lo stesso personaggio è definito *deus* in relazione a *Gen*. 21:17, mentre è ancora un angelo a farsi incontro a Balaam in *Num*. 22:22-38; per quanto riguarda il libro dei *Giudici*, si osservi che l'angelo del Signore che visita Gedeone è definito *nuntius dei* e *ministrum domini*, mentre è addirittura schiettamente epica la scena dell'invio agli Israeliti dell'angelo dalla corte celeste in *Iud*. 2:1. Dalla casistica qui raccolta emerge come il

del dio, ma anche come vera e propria manifestazione teofanica: nel prosieguo della narrazione, il poeta farà riferimento alla luminosità dell'apparizione connotandola come divina (v. 501-502: *flammea / Ora uiri] uisumque Dei fulgentis honorem*; cf. *Num*. 5: *deus… fulgens*) e non angelica[61], e affermerà inoltre che a venire taciuto era il *dei nomen… tonantem* (v. 503), non quello dell'angelo[62]. In ogni caso, la prima parte del discorso del nunzio è trasposta in forma indiretta (tale 'variazione modale'[63] è caratteristica fra le più tipiche dello stile parafrastico, in quanto finalizzata ad aumentare la fluidità del dettato) e con una certa libertà di sintesi: dell'annuncio è del tutto eliminata la prima parte, in cui si ribadiva la sterilità della donna, con l'evidente desiderio di evitare una ripetizione ritenuta superflua, mentre dalla seconda sezione viene escluso il riferimento al concepimento e conservato solo quello al parto, non mancando però di esplicitare l'eccezionalità del dono del Signore (si noti l'insistenza sui medesimi fonemi nella clausola del v. 491).

> Imperitans, natus ne uina et sicera libet,
> Neu maculosa sinat patulo decerpere morsu[64].

---

poeta non appaia primariamente interessato ad una precisa e coerente definizione teologica della figura dell'*angelus Domini*, quanto piuttosto guidato dal consueto criterio di coerenza narrativa nel contesto delle singole scene.

[61] La versione biblica nota al poeta aderisce a quella testimoniata dal *Codex Lugdunensis* (*Homo Dei uenit ad me, et aspectus illius quomodo angelus Dei praeclarus ualde*) piuttosto che della *Vulgata* (*Vir Dei uenit ad me habens uultum angelicum terribilis nimis*): al di là dell'identificazione dell'*angelus Domini*, infatti, non si accenna qui alla temibilità del suo aspetto, ma solo alla sua spendida bellezza, come nel *Codex Alexandrinus* della LXX (**A** [= London, British Library, MS Royal 1. D. V-VIII]), dove si ha ἐπιφανής contro φοβερόν del *Codex Vaticanus* (**B** [= Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 1209]). Il tema ricompare al v. 514 (*Et uidet] eximio fulgentem lumine uultum*), stavolta senza alcun appiglio nell'ipotesto ma in una forma propria del repertorio della 'formularità parafrastica' del poeta in riferimento sia ad attori umani che soprannaturali, come emerge dal confronto con *Gen*. 575-576 (*Quae quia conspicuo fulgentem lumine sanctum / Viderat*, in riferimento all'angelo che annuncia la nascita di Ismaele) e 1190 (*Nam quia conspicuo fulgerent lumina uultu*, per Giuseppe, oggetto del desiderio della moglie di Putifarre).

[62] Al v. 506, dove l'ipotesto (*Iud*. 13:8) si riferiva alla figura angelica con l'espressione *homo Dei*, il parafraste adopera invece il termine *sanctus* (così anche ai v. 513, 521 e 530), mentre da *Iud*. 13:11 è recuperato l'appellativo di *uirum* del v. 515; al v. 517, l'incipitario *angelus* non è attestato dai codici, ma frutto di integrazione della lacuna di **AB** da parte di J.-B Pitra e R. Peiper (vd. *infra*).

[63] Roberts 1985, 139-148.

[64] Cypr. Gall. *Iud*. 492-493.

Iud. 13:4:

> Et nunc observa uti ne bibas uinum neque siceram neque manduces omne immundum.

Prosegue la trasposizione in forma indiretta del discorso del messo divino. Rilevante il distanziamento dalla Scrittura, non solo in ragione del consueto innalzamento stilistico (*uina* è classico plurale poetico; *maculosum* sostituisce metonimicamente *omne immundum*; *manducare* è rimpiazzato dall'elegante perifrasi *patulo decerpere morsu*), ma soprattutto perché in *Iud*. 13:4 l'ordine di astenersi da 'vino o bevanda inebriante' è riferito alla madre, e non, come qui, al figlio. Che il precetto di astinenza fosse rivolto alla madre di Sansone, dal momento che l'eroe biblico doveva essere Nazireo consacrato 'fin dal ventre materno', è una delle caratteristiche precipue dell'annuncio alla moglie di Manoach[65], e particolare non indifferente nell'esegesi di *Iud*. 13:4: sia in Basilio che in Ambrogio[66] è infatti proprio l'astinenza ad aver reso feconda la madre di Sansone, mentre Agostino deduceva da tale divieto che gli Israeliti dovevano ormai essere poco solerti nell'adesione ai precetti di *Deut*. 14:3-20 (*in Hept. quaest.* 7,50). Il fatto che l'ordine dell'angelo sia rivolto al nascituro, e non alla madre, trova nuovamente un significativo parallelo nella narrazione di Giuseppe Flavio (*ant. Iud.* V 278 [VIII,2]):

> παρήνει τε τὰς κόμας αὐτῷ μὴ ἀποκείρειν: 'ἔσται δ' αὐτῷ πρὸς ἄλλο μὲν ποτὸν ἀποστροφὴ τοῦ θεοῦ τοῦτο προστάσσοντος, πρὸς ὕδωρ δὲ μόνον οἰκειότης'[67].

Se l'espressione non costituisce una mera semplificazione dell'ipotesto, basata sull'identità dei precetti che verranno in seguito imposti a Sansone in quanto Nazireo (Basil.

[65] Mobley 2006, 86-87: «She is the one who is prescribed a special pre-natal diet (13,4-5, 7, 14) so that the child, who has no say in his Nazirite enlistment (unlike the volunteers who make special vows for a limited time in Num 6), might be consacrated from *habbeṭen*, "the womb" (Judg 13:5, 7), that is, not merely from birth but from conception»; Johnson 2010, 277: «Samson's vow is unique in three ways: (1) it is divinely imposed; (2) it is from birth to death; and (3) it imposes his mother to keep the sanctions during her pregnancy».

[66] Basil. *ieiun*. I, *PG* 31, col. 172: Τί τὸν μέγαν ἀριστέα τὸν Σαμψὼν ἀκαταγώνιστον ἀπειργάσατο; Οὐχ ἡ νηστεία, μεθ' ἧς ἐν τῇ γαστρὶ τῆς μητρὸς συνελήφθη; Νηστεία αὐτὸν ἐκύησε; Ambr. *Hel. ieiun*. 6,17: *Nonne sterilitatem matris Sampso uini abstinentia fecundauit et parientem fecit ex sterili, quoniam iuxta praeceptum Domini uinum non bibit?* [...] *Sampso, qui matris sobrietate generatus est allophylorum insultantium sibi ebrietate est uindicatus.*

[67] Così la traduzione latina di VI sec.: *Monituque ut eius comae minime tonderentur, nullumque potum nisi aquae deo praecipiente bibiturus* (Blatt 1958, 342). Anche in questo caso il parallelo costituito dal *Liber antiquitatum biblicarum* (42,3: *Intende autem ne gustet ex omni fructu uinee, et ne comedat omne immundum, quia sicut ipse dixit liberabit Israel de manu Allophilorum*) non è segnalato in Feldman 1996, 71-75.

ieiun. I, PG 31, col. 172: νηστεία αὐτὸν ἤνδρωσεν, ἣν ὁ ἄγγελος διετάξατο τῇ μητρί; *ieiun. II*, *PG* 31, col. 193: Αὕτη τὸν μέγαν Σαμψὼν ἐτιθηνήσατο, καὶ ἕως ὅτε συμπαρῆν τῷ ἀνδρὶ, κατὰ χιλίους ἔπιπτον οἱ πολέμιοι, καὶ πύλαι πόλεων ἀνεσπῶντο, καὶ λέοντες τῶν χειρῶν τὴν ἰσχὺν οὐχ ὑφίσταντο; Ambr. *epist*. 62,10; Aug. *quaest. in Hept*. 7,52; Quoduult. *lib. prom*. II 21), magari in ragione di un ricordo dell'annuncio a Zaccaria (*Luc*. 1:15) relativo all'analogo destino di Giovanni Battista, questo ulteriore esempio può rafforzare l'ipotesi che il parafraste sia stato influenzato da un modello derivato da (o eventualmente coincidente con) le *Antichità Giudaiche*.

> Idcirco quoniam cunctis felicior esset
> Matribus et numeri damnum pensaret in uno[68].
> «Nam uirtus generosa fiet[69], nullique licebit
> Inuictum uiolare caput uel laedere ferro.
> Adlectus Domini fecundo ex uiscere fetae,
> Vt populum] saluare queat bellumque retundens
> Acer in] hostiles conuertat damna maniplos»[70].

Iud. 13:5:

> Quoniam ecce in utero concipies et paris (*sic pro* paries) filium, et ferrum non ascendet super caput illius, quoniam Nazareus erit Dei puer ex ventre, et ipse incipiet saluum facere Istrahel de manu alienigenarum.

Il passo rivela un più notevole impegno da parte del poeta: dato che i v. 494-495 costituiscono un'amplificazione del tutto estranea all'ipotesto, inizieremo dall'analisi dei v. 496-500, nei quali, per la parte finale dell'annuncio, il poeta riprende dalla fonte l'uso del discorso diretto[71]. Vengono qui già delineate alcune delle caratteristiche fondamentali del personaggio di Sansone: recuperando un'informazione che verrà fornita per la prima volta in *Iud*. 13:25 e scandirà in seguito le maggiori imprese dell'eroe, si afferma

[68] Per Mayor 1889, 219-220 i v. 494-495, che apparterrebbero ad un inciso, sarebbero stati trasposti erroneamente nel discorso dell'angelo, e andrebbero dunque collocati dopo il v. 491.

[69] Costante del nostro poeta la misurazione breve della vocale interna di *fio*, *fiant* (eccezione è solo *Exod*. 843): cf. Becker 1889, 16; Mayor 1889, XLIX.

[70] Cypr. Gall. *Iud*. 494-500.

[71] Tutto il versetto testimonia l'affinità del modello biblico del poeta con il *Codex Lugdunensis*, in opposizione alla *Vulgata*: cf. in part. i v. 497 (*laedere ferrum* ~ *ferrum non ascendet* contro *cuius non tanget caput nouacula*), 498 - pur con sostituzione poetica e *amplificatio* aggettivale - (*fecundo ex uiscere* ~ *ex uentre* contro *ab infantia sua et ex matris utero*) e 499 (*saluare* ~ *saluum facere* contro *liberare*); su quest'ultimo punto già Hass 1912, 35.

infatti che la *uirtus* divina, da identificare in questo caso con la potenza dello spirito[72], sarà eccezionalmente generosa con il nascituro, e – con un'*auxesis* aggettivale che da un lato sottolinea la caratteristica principale del personaggio, la forza, dall'altro costituisce in questo contesto un rimando al prosieguo della narrazione – si proclama 'invitto' il capo su cui non può passare il rasoio[73]. Si noti inoltre la sottile opera di adattamento del materiale di provenienza scritturistica rispetto alle possibilità espressive del metro eroico: è insistito l'effetto alliterativo nel secondo emistichio del v. 498, con espansione aggettivale (*fecundo ex uiscere fetae*), mentre, per quanto riguarda il lessico, il calco semitico *Nazaraeus*[74] è sostituito dalla perifrasi esplicativa *adlectus Domini* (cf. Isid. *orig*. X 190: *Nazaraeus, id est sanctus Dei*), mentre un'altra perifrasi (*hostiles… maniplos*) traduce il riferimento ai nemici di Israele, che nel *Lugdunensis* erano definiti *alienigeni*, traduzione meccanica del composto gr. ἀλλόφυλοι mai adoperata dal parafraste e di tono decisamente impoetico. Dal punto di vista tematico, a tale principio di adattamento epico risponde l'evidente espansione della tematica guerresca ai v. 499-500.

Si ritorni ora ai v. 494-495, dove il parafraste ritaglia uno spazio interstiziale fra i

[72] Rufin. *Orig. in Num. hom*. 1:1: *Illi «capitis capilli» apud Deum «numerati sunt»* (*Matt*. 10:30)*, qui in Nazaraeis erant, quibus inerat uirtus Spiritus sancti ad prosternendos alienigenas*; la spiegazione più chiara è offerta da Ambr. *spir. sanct*. II 17-19, dove il vescovo illustra il significato di *Iud*. 16:17 (citato nella forma *Et si tonsus fuero, discedit a me uirtus mea*) spiegando che: *Hoc quoque loco uirtutem dixit et spiritum significauit. Sicut enim pater uirtus, ita et filius uirtus, ita et spiritus sanctus est uirtus.* […] *Virtutem etiam spiritum sanctum ipse dominus nuncupauit dicens: «Accipietis uirtutem aduenientе in uos spiritu sancto»* (*Act*. 1:8).

[73] Ambr. *uirg*. 12,71: *Disce in historia quales Nazaraeus cincinnos habeat, quos quandiu Samson habuit intactos, nunquam uinci potuit. Cincinnos perdidit et meritum uirtutis amisit*; *spir. sanct*. II 12: *Ergo ille* […] *inuictus, quamdiu habuit gratiam spiritalem*; 14: *Tantumne ergo momenti crines habuere capitis, ut manentibus his uirtus inuicta duraret, tonso autem capite fortitudo omnis uiri subito dissolueretur? Non ita est, ut tantam uim corporalium capillorum putemus. Sunt quidam crines religionis et fidei, crines 'Nazarei' in lege perfecti, in parsimonia et abstinentia 'consecrati'*; Paul. Nol. *epist*. 23,11: *sacer heros… inuictus crine seruato, captiuus absciso et iterum fortis renato*; 23,20: *non habebat illam in pulcherrimo licet crine uirtutem, quae non corporalium capillorum sed gratiae spiritalis erat*; *carm*. 24,541-542: *Et ut ille Samso ui capillorum potens, / Virtute crinitus sacra*; 609: *Crinitus operum uiribus celestium*; Prud. *ditt*. 65: *Inuictum uirtute comae… Samson*; Quoduult. *lib. prom*. II 21,39: *Iam Nazareno uirtus sonat in capite quoniam uiri caput Christus* [I *Cor*. 11:3]. *Natus est igitur Samson ille fortissimus, plenus, ut dictum est, uirtute ex coma capitis sui*.

[74] Si osservi che le uniche due attestazioni del termine nel poema, entrambe nell'episodio di Sansone (v. 504; 687), sono entrambe congetture che integrano una lacuna nella trasmissione, e che il termine è *hapax* assoluto in poesia, non comparendo neppure (ciò mi sembra significativo) nella lunga parafrasi dedicata dal poeta ai voti cui i Nazirei sono chiamati (*Num*. 6:1-21 ~ Cypr. Gall. *Num*. 67-104). Si tornerà più tardi su questo punto (cf. n. 81).

versetti 4 e 5 per un'*auxesis* del tutto slegata dall'ipotesto, concernente la beatitudine della madre di Sansone. La donna è definita 'più felice di tutte le madri', con un probabile richiamo a *Lc*. 1:28 ed alla proclamazione di Maria come *benedicta in mulieribus* da parte di Gabriele; soprattutto, Maria era già stata definita 'la più felice di tutte le vergini che furono, che sono e verranno' nella *Laus sancti Iohannis* di Paolino di Nola[75], in un'amplificazione del saluto dell'angelo alla Vergine (*carm*. 6,117-118: *Quaeque fuere prius, quae sunt, quae deinde sequentur / Virginibus cunctis felicior orbe puella*). La somiglianza fra i due passi non è solo testuale (il nesso è inedito, e ricomparirà solo in Drac. *laud. dei* I 183) ma anche contestuale, e anche la datazione del carme, non posteriore al 395[76], è compatibile con l'ipotesi che il parafraste si sia ricordato della definizione di Maria nella *Laus Iohannis* per poi riadattarla al differente contesto scritturistico; un altro recupero dalla *Laus* comparirà, come vedremo, al v. 534. Il v. 495 rivela invece un evidente debito nei confronti dei versi dedicati al motivo della μουνογένεια[77] nel *De raptu Proserpinae* di Claudiano. L'eccezionalità di Kore, infatti, ricompensa Demetra del fatto che ella sarà la sua unica figlia, quasi a spiegare lo speciale attaccamento della madre per l'unica discendente (I 124-126):

> Fessaque post primos haeserunt uiscera partus
> Infecunda quidem, sed cunctis altior extat
> Matribus et numeri damnum Proserpina pensat.

Allo stesso modo, la straordinaria natura di Sansone non farà rimpiangere alla madre l'unicità della prole. Alla luce delle più recenti posizioni critiche relative alla data di composizione del primo libro del *De raptu*[78], la citazione è particolarmente interessante perché costituisce un'ulteriore conferma dell'unico *terminus post quem* per la parafrasi dell'*Heptateuchos* ad oggi universalmente accettato dalla critica[79], ossia l'imitazione contrastiva del μακαρισμός di Claud. *de tert. cons. Hon.* 96-98 (396 d. C.) che si legge in *Exod*. 474-476, come riconosciuto per la prima volta da C. Becker[80]. Al di là dell'agni-

[75] L'attribuzione tradizionale del carme, tramandato adespoto, è stata recentemente discussa da Turcan-Verkerk 2003, 155-166, incline a considerare il componimento opera di un anonimo versificatore vicino all'ambiente paoliniano.

[76] Mi si permetta di rimandare per lo *status quaestionis* a Lubian 2012-2013, 36.

[77] Onorato 2008, 199.

[78] La datazione prevalente per il primo libro e la relativa *praefatio* è il 395 d. C.; obbligati i rimandi a Charlet 1991, XX-XXXIII e al recente Onorato 2008, 11-28.

[79] Petringa 2007, 181.

[80] Becker 1889, 37; la discussione più completa a riguardo in Pollmann 1992, 492-493, n. 12. Altre imitazioni claudianee compaiono in Best 1891, 48-53, non tutte però sicure: si veda Stutzenberger 1903, 42-46 per i numerosi casi in cui il comune modello è da rintracciare in una

zione delle fonti, l'inserto costituito dai v. 494-495 è un interessante esempio della strategia compositiva del parafraste, informata ad un'idea della creazione letteraria come procedimento essenzialmente 'di secondo grado': anche in uno dei rari casi in cui si distacca dalla fedele adesione al dettato biblico, il poeta non si esime infatti dall'aggancio ad un modello preesistente, arricchendo la parafrasi di risonanze letterarie tramite l'intarsio intertestuale.

5. *La seconda visita dell'angelo e la nascita di Sansone (*Iud*. 13:6-25)*

Nei versi successivi trovano posto il dialogo fra Manoach e la moglie in cui ella riferisce al consorte le parole dell'annuncio (*Iud*. 13:6-7 ~ v. 501-504), la richiesta di una nuova visita del messo divino (*Iud*. 13:8 ~ v. 505-508), il secondo incontro dell'angelo con la madre di Sansone (*Iud*. 13:9 ~ v. 509-511), il resoconto a Manoach di tale apparizione (*Iud*. 13:10 ~ v. 512), la visita al marito (*Iud*. 13:11 ~ v. 513-514) e la richiesta da parte di quest'ultimo di ulteriori spiegazioni al nunzio (*Iud*. 13:12 ~ v. 515-516). Anche in tale sezione, caratterizzata da un più spiccato principio di sintesi e gravemente danneggiata da lacune di trasmissione, è possibile mettere in luce alcune linee generali che guidano l'operazione parafrastica.

I. Uno dei principi fondamentali che guidano l'approccio del poeta nei riguardi dell'ipotesto è la ricerca di semplificazione narrativa, ottenuta tramite l'espunzione di ogni elemento che poteva condurre ad incongruenze interpretative. Così, nella trasposizione di *Iud*. 13:6b (v. 503: *quaerenti]que Dei nomen tacuisse Tonantem*), il poeta non ricorda che la domanda della donna all'angelo aveva in realtà riguardato la sua provenienza (*Et interrogabam unde esset, et nomen suum non indicauit mihi*), così da produrre una discrepanza fra domanda e risposta che aveva costituito un problema anche per Agostino (*in Hept*. *quaest*. 7,51: *Illud etiam quod non ait: Interrogaui eum quid uocaretur, et nomen suum non annuntiauit mihi, sed ait: Interrogaui unde esset; uidetur inconsequens quod addidit, et nomen suum non annuntiauit mihi. Non enim nomen eius interrogauerat, cum quaereret unde esset, sed locum uel ciuitatem, cum hominem putaret. Nam et hominem Dei eum appellauit, specie tamen uel habitu angelo similem, hoc est, quia tam praeclarum uidit, sicut ipsa narrauit*).

---

fonte classica. La cronologia relativa dei poemi dell'*Heptateuchos* e dell'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio (secondo Gennad. *uir. ill*. 60 morto *Theodosio et Valentiniano regnantibus*, ossia al tempo di Teodosio II e Valentiniano III, 425-450) non è invece determinabile con certezza (Pollmann 1992, 493-500). Un altro *terminus post quem*, che però spazia dal 397 (l'ipotesi più alta di datazione del *Sermo* 7 di Agostino) al 427/428 (la data del *Contra Maximinum*), è stato proposto sempre da Pollmann 1992, 500-501 sulla base della supposta dipendenza di *Gen*. 634 (*Ilicet ad Sodomam ueniunt duo, Natus et Altor*; si tratta della parafrasi della visione di due uomini da parte di Loth in *Gen*. 19) dall'interpretazione trinitaria agostiniana (*serm*. 7,6; *trin*. II 12,22; *c. Maximin*. II 25,7).

II. Per quanto riguarda più propriamente la ricerca di sintesi e l'eliminazione delle ripetizioni, si osservi che al v. 504 («*Nazaraeu]s*[81] *erit, de te qui gignitur*», *inquit*), del discorso dell'angelo di *Iud*. 13:7 viene conservata solo l'unica informazione che non era stata fornita nella trasposizione del versetto 4, evitando così ogni ripetizione. Anche al v. 512, dove pure si conserva il riferimento alla fretta della moglie di Manoach nel raggiungere il marito (*cursim* ~ *Et properauit mulier et cucurrit*), il resoconto del secondo incontro con il messo divino (*Iud*. 13:10) viene sintetizzato nella formula *quae uiderat infit*, mentre la Scrittura ne ripeteva il contenuto, già enunciato nel versetto precedente. Al v. 514, si elimina del tutto il dialogo fra Manoach e l'angelo e la richiesta a quest'ultimo di confermare la propria identità (*Iud*. 13:11), mentre, con mossa inedita rispetto al modello, si fa nuovamente riferimento alla luminosa bellezza dell'apparizione divina (cf. *supra* n. 61).

III. Nonostante il prevalere dell'istanza abbreviativa, si riscontrano anche in questi versi minime aggiunte rispetto al modello. Un esempio di *auxesis* di natura prettamente patetico-affettiva rispetto a *Iud*. 13:8 compare al v. 508, dove si afferma che Sansone è amato dai genitori ancor prima della nascita (*qui nondum natus ametur*). Al v. 513, invece, la paura e la gioia di Manoach (*Hic sequi]tur pauitans sanctumque inuisere gaudens*), assenti da *Iud*. 13:11, costituiscono un'ulteriore piccola *adiectio*, che dimostra attenzione alla psicologia del personaggio sottolineandone i contrastanti sentimenti[82]: il tema della paura della morte di Manoach, legato all'apparizione dell'angelo, compare in *Iud*. 13:22, versetto escluso dalla parafrasi. Dal punto di vista formale, l'espressione può essere stata influenzata dalla memoria di un celebre verso virgiliano riferito all'ipocrita atteggiamento di Sinone, che prosegue il suo discorso di fronte ai Troiani fingendo una paurosa esitazione (*Aen*. II 107: *Prosequitur pauitans et ficto pectore fatur*).

---

[81] Sui dubbi che può suscitare tale integrazione cf. *supra* n. 74; sarebbe possibile pensare ad una diversa integrazione (*magnus natu]s* era quella di Pitra 1888, 195), a partire da *Hic adlectu]s*, che recupererebbe la definizione del v. 498, o *Semper sanctu]s*, che richiamerebbe sinteticamente la precisazione temporale *a uentre usque ad diem mortis suae* di *Iud*. 13:7 (cf. v. 687: *perennis*).

[82] Nella versione di Giuseppe Flavio, di cui resta traccia in Ambrogio che pure confuta tale supposizione, Manoach vuole incontrare l'inviato celeste soprattutto perché geloso della moglie (V 279-281 [VIII 3]), in accordo con un motivo proveniente dalla narrativa ellenistica di contenuto erotico che doveva rendere la vicenda più familiare ai lettori di lingua e cultura greca (Feldman 1998, 478). Per il parafraste, invece, nei sentimenti dell'uomo non appare traccia di vizio, ed egli è semplicemente desideroso di godere della vista della teofania: da questo punto di vista, il poeta dell'*Heptateuchos* si rivela pertanto in accordo con Ambrogio, secondo il quale l'unica gelosia imputabile a Manoach è quella per la grazia divina (*epist*. 62,12: *Vnde ego arbitror non zelo mulieris, quae esset spectabilis pulchritudinis, aliquid eum suspectum habuisse, ut quidam existimauit, sed magis diuinae zelo gratiae prouocatum conspectus sacri uoluisse participari munere*); cf. anche Savon 2004, 89-90.

IV. Per quanto riguarda il rapporto con la Scrittura, si osservi soltanto che al v. 507-508 (*Accend]atque nouum lumen, quo noscere possit / Quid pu]ero deceat*) l'attivazione della metafora 'illuminazione' = 'insegnamento' è comprensibile solo a partire da un ipotesto vicino al *Codex Lugdunensis* (*et inluminet nos quod faciemus puero qui nascitur*; il testo latino corrisponde a quello greco di **A**: φωτισάτω ἡμᾶς; cf. al contrario la traduzione della *Vulgata*: *et doceat nos*). Ancor più interessante è forse il fatto che la proposizione ipotetica presente nella clausola del v. 515 (*si uera loquatur*; il nesso trocheo-baccheo, analogamente a *uera locutus* di Cypr. Gall. *Num*. 670, rappresenta una comoda fine d'esametro, cf. *e.g.* Ou. *epist*. 21,31: *uera loquamur*) non trovi riscontro nel testo greco né in quello della *Vulgata* (*quando inquit sermo tuus fuerit expletus*)[83], rivelandosi esclusiva del *Codex Lugdunensis* (*Iud*. 13:12: *Et nunc si superuenerit uerbum tuum*). D'altro canto, la seconda parte del discorso di Manoach (v. 516a: *Expon]at, quae facta uelit*) sembra corrispondere più al testo di *Iud*. 13:12 secondo la *Vulgata* (*quid uis ut faciat puer aut a quo se obseruare debebit*) che a quello del *Lugdunensis* (*quo die erit iudicium pueri et opera illius?*). Si ritorni ora ad analizzare più nel dettaglio le parole del messo divino.

> Quibus ore sereno
> Angel]us expromit paribus fas esse teneri
> Omnibus][84]

Iud. 13:13:

> Et dixit angelus Domini ad Manoe: Ab hominibus (*sic pro* omnibus) quibuscumque dixi ad mulierem obseruet.

Nell'ambito di una generale fedeltà all'ipotesto, *ore sereno* è amplificazione che riproduce una comoda clausola esametrica (Stat. *Theb*. XI 459) ed in part. una tessera già applicata al volto sereno e dunque metonimicamente allo 'sguardo benevolo' del dio in Mart. II 24,7-8 (*quod si deus ore sereno / Adnuerit, felix, Candide, solus eris*): la ripresa potrà dunque classificarsi come *ersätzende Übertragung*[85] che attribuisce alla teofania una caratteristica della divinità pagana[86].

---

[83] Robert 1900, 138, n. 49.

[84] Cypr. Gall. *Iud*. 516b-518a.

[85] Thraede 1962, 1034-1041; Stella 2005-2006, 10-13.

[86] Si ricordi che *angelus* è integrazione di Pitra 1888, 195 (così anche al v. 509), accolta da Peiper; invece Mayor 1889, 221 integrava e correggeva diversamente i v. 517-518: *legib]us expromit grauibus fas esse teneri / Filius] immundis ne commodet ora creandus*. All'interno del nostro episodio, come si è già accennato, il nunzio divino non è mai definito *angelus*, anzi al v. 490

> inmundis nec conmodet ora creandus,
> Neu] uinum siceramue bibat, neu pocula sumat
> Vlla], quibus ualeat mentem depellere sensu[87].

Iud. 13:14:

> Et omne quodcumque exierit de uite non manducet et uinum et siceram non bibat et immundum non manducet secundum omnia quaecumque praecepi illi custodiat.

Come già osservato a proposito dei v. 492-493, i precetti divini vengono ancora esplicitamente rivolti a Sansone (*creandus*, lezione di **A**, vale 'child to be born', come intendeva già Mayor 1889, 221). Nei primi due versi – in cui si registra una *uariatio* sintattica rispetto alla prima parte del discorso, trasposta nei versi precedenti – è pressoché totale la fedeltà rispetto al modello, da cui il poeta si distanzia solo per una minima inversione: prima infatti si ricorda il divieto di consumare cibi impuri e poi quello di fare uso di bevande inebrianti; la trasposizione è funzionale all'*auxesis* del v. 520, motivata dalla volontà di chiarire il significato del termine σίκερα, calco greco di provenienza semitica. Fra i passi dei Padri che chiariscono il valore della parola (Rufin. *Orig. in Leu. hom*. 7,1; Ambr. *Hel. ieiun*. 15,54), utile appare soprattutto il confronto con la spiegazione ieronimiana, destinata alla più larga diffusione fra i dotti, che compare in forma analoga nel *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (*CCSL* 72, p. 65 Lagarde) e nell'epistolario (*epist*. 52,11); si avvicina particolarmente al nostro stico la forma in cui il significato è più volte chiarito nei *Commentarii in Isaiam*, dove Girolamo chiosa il termine facendo esplicito riferimento non solo all'ubriachezza, ma anche allo sconvolgimento della mente: *omnis potio, siue ut Hebraice dicitur, sicera, id est ebrietas, quae statum mentis euertit, et homines uigilare non patitur* (*in Is*. VIII 24,7; cf. anche II 5,11; II 5,22; IX 28,5).

La parafrasi, abbreviata ma sostanzialmente fedele, prosegue con l'offerta di un capretto da parte di Manoach (*Iud*. 13:15 ~ v. 521; preciso il prelievo dall'ipotesto del termine

---

egli era chiamato *dominus*, al v. 502 *deus fulgens*, al v. 503 *deus*. Per questa ragione, e anche per il contestuale riuso della tessera *ore sereno*, in Marziale riferita al dio, meriterebbe a mio avviso di essere considerata l'ipotesi che la lacuna iniziale del v. 517 non contenesse un riferimento all'*angelus* (termine che compare nel poema dell'*Heptateuchos* solo altre quattro volte, *Exod*. 225; 468; *Num*. 599; 625, solo nel primo di questi casi in *incipit* d'esametro, contro ad es. le nove attestazioni di *nuntius*, di cui quattro in prima sede), ma piuttosto al dio. Pur con tutta la prudenza dovuta alle condizioni di trasmissione del testo, e senza ambizioni di filologia divinatoria, si potrebbe pertanto pensare ad un *incipit* diverso per lo stico, come *His de]us* (per cui si potrebbero confrontare Prud. *c. Symm*. II 1035: *His deus agricolam confirmat legibus*; Cypr. Gall. *Exod*. 370: *His deus expletis tandem miseratus ab alto*).

[87] Cypr. Gall. *Iud*. 518b-520.

haedum) ed il conseguente rifiuto da parte del messo celeste, che invita piuttosto a rivolgere il sacrificio al Signore (*Iud*. 13:16 ~ v. 522-523); anche alla richiesta di fornire il proprio nome (*Iud*. 13:17 ~ v. 524) viene opposto dal nunzio un reciso rifiuto (*Iud*. 13:18 ~ v. 525). Trova qui conferma l'ipotesi che, per il parafraste, l'angelo del Signore rappresenti in questo caso una vera e propria teofania: al v. 522, sebbene il capretto venga rifiutato e si inviti Manoach a rivolgere a Dio (è impiegato l'epiteto di matrice pagana *Tonanti*)[88] doni adeguati al dono della vita (*potius consueta... / Munera...] ... pro munere uitae*; se l'integrazione è valida, pregevole il poliptoto), non è in alcun modo affermato che l'angelo scansi da sé l'offerta, indicandone nel Signore il corretto destinatario[89]: l'affermazione non è pertanto in contrasto con l'ipotesi che a parlare sia lo stesso *Dominus*. Il v. 524 (*Quaerunt] quin etiam domini condiscere nomen*), inoltre, risulta pressoché identico a *Gen*. 1043-1044 (*ausus quin etiam domini condiscere nomen / non potuit, soli quod ius est nosse Tonanti*), riferito a *Gen*. 32:29, ossia alla teomachia di Giacobbe presso il guado dello Yabboq: come in quel caso, la richiesta rifiutata riguarda non tanto l'appellativo dell'angelo, quanto l'ineffabile nome del Signore.

Ha quindi luogo il sacrificio del capretto (*Iud*. 13:19 ~ v. 526-527), dove è da segnalare il ricorso al raro composto poetizzante *caprigenus* (Peiper 1891, 294) ed alla tessera *sancta ad donaria*, che compare anche in Prud. *psych*. 786 nella scena del dono finale di *Pax*; la presenza del termine *libamina* sembra inoltre richiamare il testo della *Vulgata* (*tulit itaque Manue hedum de capris et libamenta*), mentre ogni riferimento alle libagioni è assente dalla redazione del *Codex Lugdunensis*. Segue il congedo

[88] Il part. βροντών, così come l'epiteto ὑψιβρεμέτης, era attributo già omerico per il Padre degli dèi, e, a partire da Hor. *epod*. 2,29 e *carm*. III 5,1, risulta frequentissimo nella poesia latina (soprattutto di genere epico ed in clausola) per riferirsi a Giove (Carter 1902, 56-57), ma talvolta anche ad altri dèi (Saturno: Mart. V 16,5; Plutone: Stat. *Theb*. XI 209; Giunone e Giove insieme: Sen. *Med*. 59). Tale forma, che ai Cristiani - i quali già nell'A.T. potevano trovare passi in cui il tuono è messo in relazione con Dio, cf. II *Reg*. 22:14; *Iob* 37:5 - appariva evidentemente «ein dichtersprachliches Element» (Smolak 1968, 240), non è mai impiegata in prosa, ma, risemantizzata in poesia già con Optaziano Porfirio (*carm*. 24,7) e Giovenco (II 795; IV 553; 672; 786), è frequentissima nella parafrasi dell'*Heptateuchos*.

[89] L'esegesi dei Padri, al contrario, adopera il versetto per dimostrare che anche gli angeli sanno che solo il Signore è degno di essere adorato; cf. Athan. *adu. Arr*. II 23, *PG* 26, col. 196: Οὐκοῦν Θεοῦ ἐστι μόνου τὸ προσκυνεῖσθαι· καὶ τοῦτο ἴσασι καὶ αὐτοὶ οἱ ἄγγελοι, ὅτι κἂν ἄλλων ταῖς δόξαις ὑπερέχωσιν, ἀλλὰ κτίσματα πάντες εἰσὶ, καὶ οὐκ εἰσὶ τῶν προσκυνουμένων, ἀλλὰ τῶν προσκυνούντων τὸν Δεσπότην. Τὸν γοῦν πατέρα τοῦ Σαμψὼν τὸν Μανωὲ, θέλοντα θυσίαν προσενεγκεῖν τῷ ἀγγέλῳ, ἐκώλυσεν ὁ ἄγγελος λέγων ὅτι 'μὴ ἐμοὶ, ἀλλὰ τῷ Θεῷ προσένεγκε'; Theod. *quaest. in Iud.* 13,16, *PG* 80, col. 509: τοῦ Μανωὲ γὰρ ἔριφον αὐτῷ προσενεγκεῖν ἐθελήσαντος, ἔφη ὁ θεῖος ἄγγελος: 'ἐὰν παραβιάσῃ με, οὐ φάγομαι τῶν ἄρτων σου. Καὶ ἐὰν ποιήσῃς ὁλοκαύτωμα, τῷ Κυρίῳ ἀνοίσεις αὐτό'. Τροφῆς, φησὶν, οὐ δέομαι, θυσίαν οὐ δέχομαι. Τοῦτο μὲν γὰρ Θεοῦ, ἐκεῖνο δὲ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἴδιον. Ἐγὼ δὲ οὔτε ὡς ἄνθρωπος χρήζω τροφῆς, οὔτε τὴν θεῖαν ἁρπάζω τιμήν.

definitivo dell'apparizione divina (*Iud*. 13:20 ~ v. 528-530: *Mox] autem flammis ad candida sidera surgens / Aet]hera pulsabat uertex caelumque tenebat, / Per] quem conspicuus scandebat nubila sanctus*): il poeta, forse per non abbassare la solenne *dignitas* della scena, soprassiede sull'ultima parte del versetto, che ritraeva la reazione impaurita dei genitori di Sansone (anche in *Iud*. 286-287 si tace sull'analogo timore espresso da Gedeone in *Iud*. 6:22; si ricordi però che il solo Manoach era già stato definito *pauitans* al v. 513), mentre non trascura di rimarcare (cf. *Iud*. 13:6) la *pulchritudo* dell'angelo[90], di approfondire il tema luministico con il ricorso alla poetizzante tessera *ad candida sidera*[91] in sostituzione di *usque ad caelum*, e di ritrarre infine l'ascesa al cielo delle fiamme provenienti dal rogo del sacrificio con un'elegante perifrasi, da cui emerge il ricordo della torre di Laurento avvolta nelle fiamme di Verg. *Aen*. XII 672-673, ricordo parzialmente trasfigurato ma comunque riconoscibile per le convergenze situazionali e lessicali, in special modo per la ripresa del termine *uertex* nel senso preciso di 'whirling column of fire'[92]:

> Ecce autem flammis inter tabulata uolutus
> Ad caelum undabat uertex turrimque tenebat

Dopo un'ellissi relativa ai versetti 21-23, il poeta traspone infine in sette versi il compimento della profezia e la nascita di Sansone.

> Nec mora, promisso turgescunt uiscera fetu
> Et proles optata datur, quam nomine certo
> Samsonem dixere patres; hoc sedit utrique[93].

Iud. 13:24:

> Et peperit mulier filium et uocauit nomen eius Samson, et benedixit Dominus puerum, et creuit.

Dopo il consueto *incipit* dattilico *nec mora*, insieme all'isoprosodico *haud mora* assai frequente per sancire l'immediatezza di un passaggio narrativo e particolarmente

[90] La bellezza dell'angelo è specialmente sottolineata nelle *Antichità Giudaiche* (5,277 [VIII 2]: νεανίᾳ καλῷ παραπλήσιον μεγάλῳ), tanto da scatenare la gelosia di Manoach (cf. *supra* n. 82); cf. anche Ambr. *epist*. 62,13: *praeclara specie*.

[91] Lucr. V 1210; Sen. *Phaedr*. 333; Cypr. Gall. *Gen*. 334: *candida cum sudo praerorant sidera nimbo*, ma per la clausola anche Iuuenc. II 222: *trans sidera surgens*.

[92] Tarrant 2012, 261.

[93] Cypr. Gall. *Iud*. 531-533.

prediletto dal parafraste[94], il poeta ricorda la gravidanza ed il concepimento di Sansone, rimarcando che la scelta del suo nome è da attribuire ai genitori e non all'angelo; il parafraste tace invece sulla benedizione, per evitare una ripetizione rispetto al versetto successivo. Compare qui un altro nesso mutuato dal primo libro del *De raptu* claudianeo, dove Proserpina è definita 'discendenza bramata' di Cerere (I 122: *Aetnaeae Cereri proles optata uirebat*), mentre l'immagine del ventre che si inturgidisce per la presenza del concepito, la cui vividezza è rimarcata dall'impiego della forma incoativa, trova un preciso parallelo in *Gen*. 791 (*geminis turgescit feta Rebecca*), dove una formula pressoché coincidente (ma con *feta* = 'fecondata', come al v. 498) è riferita a Rebecca incinta di Giacobbe ed Esaù[95]; anche il nesso *nomine certo* ha un parallelo in *Exod*. 216-217, in relazione ad Aronne. Interessante infine che i genitori siano indicati insieme con l'epiteto *patres*, usato quindi nel senso di *parentes* ('father and mother', come annota già Mayor 1889, 221) secondo un impiego già attestato nella poesia di età imperiale (cf. almeno Stat. *Theb*. II 464: *incesti patrumque thalami* [*sc*. di Edipo e Giocasta]) ma particolarmente diffuso nell'epigrafia funeraria di IV-V sec., specie di area gallica e germanica (*ThLL* X/1 675,18-40).

> Ac dum prima puer titubans uestigia figit,
> Incedit comitante deo; nam Spiritus illi
> Rector erat, quem terra tremit, cui sidera parent,
> Quo fretus per castra <fuit> Danisque Thalique[96].

Iud. 13:25:

> Et coepit spiritus Domini simul ambulare cum illo in castra Dan inter medio Saraa et inter medium Estthaol.

Complessivamente fedele al modello biblico è la parafrasi dell'ultimo versetto, che non trascura neppure i particolari di ordine geografico solitamente esclusi dalla versificazione (*Thalique* per *Esthaol* è uno degli 'Pseudoeigennamen' tipici del poeta)[97]. La formula iniziale *ac dum prima* è di matrice virgiliana (*georg*. II 364; *Aen*. VII 354; cf. anche Val. Fl. V 184), così come la clausola *uestigia figit* (*Aen*. VI 159), poi variamente attestata in poesia; per alludere alla crescita di Sansone (ripresa in realtà dal versetto precedente,

[94] Cf. Cypr. Gall. *Gen*. 472; 675; 743; 954; *Exod*. 296; *Num*. 308; *Ios*. 238; 324; 121; 305; 380; nella sezione dedicata a Sansone si veda inoltre *Iud*. 636. Per Stutzenberger 1903, 20 tale ricorsività rappresenta uno degli indizi della comune paternità di tutti i libri dell'*Heptateuchos*.

[95] Si tratta per Stutzenberger 1903, 20 di uno degli indizi che confermerebbero la provenienza di tutti i libri dell'*Heptateuchos* dalla mano di un singolo autore.

[96] Cypr. Gall. *Iud*. 534-537.

[97] Herzog 1975, 110.

Iud. 13:24), il poeta sembra tuttavia prendere come modello la già citata *Laus sancti Iohannis*, dove si fa riferimento all'infanzia di Giovanni Battista, il più celebre fra i Nazirei (*carm*. 6,210-211: *Inde ubi prima puer stabili uestigia nisu / Fixerat*). Al contrario di Giovanni, che consolida i primi passi 'con stabile sforzo', Sansone è però definito *titubans*: tramite il sottile intervento sull'intertesto, il parafraste ha inteso probabilmente alludere alla sua imperfezione in paragone al Precursore. Al di là di tale recupero, la parafrasi del versetto ben rivela il sostanziale disinteresse del parafraste per ogni forma di 'ermeneutica in versi', e tuttavia la sua disponibilità ad integrare nell'*Umdichtung* fonti patristiche al livello di serbatoio espressivo. *Iud*. 13:25 era infatti interpretato dai Padri come una testimonianza dell'identificazione della *uirtus* di Dio con lo Spirito santo e come una prova della sua azione anche nell'A.T. (si ricordi infatti che in *Iud*. 16:20 ad abbandonare Sansone nel momento della caduta non sarà lo *spiritus*, ma direttamente *Dominus*/ὁ Κύριος), specie nelle polemiche antiariane e antimacedoniane (Athan. *c. Serap*. I 5; Didym. Alex. *trin*. II 11; Ambr. *spir. sanct*. II 5; 17-18[98]). Nessun aspetto di tale esegesi compare nel poema, dove tuttavia il versetto è citato in una forma che, se è vicina a quella del *Codex Lugdunensis* (cf. al contrario *Vulgata*: *Coepitque spiritus Domini esse cum eo*), si rivela ancor più affine a quella attestata da Ambrogio nel trattato *De Spiritu sancto* (II 5: *Sampson diuina pro missione generatus spiritum comitantem habebat; sic enim legimus quia benedixit eum Dominus et coepit spiritus Domini comitari cum eo in castra*; 18: *Benedixit eum dominus et coepit spiritus comitari cum eo*), da cui - se i due autori non rimontano per questo aspetto ad un'analoga versione latina non conservatasi - il parafraste potrebbe in questo caso direttamente dipendere[99]. Se al poeta non appartiene un interesse specificamente esegetico, egli non rinuncia comunque in questa sede ad un'*amplificatio*[100] di tonalità devota (v. 536), che magnifica il ruolo dello *spiritus* divino, cui obbediscono la terra e le stelle del cielo, assai simile a quello che si legge in *Iud*. 222-224 (*Cum dominus, cui uirtus inest, qua sidera mutat / Quaque tremunt terrae, qua fulmen nubibus ardet, / Qua mouet incertum refugo molimine pontum*). Rapida era stata l'introduzione nel formulario cristiano dell'epiteto *rector* (gr. κυβερνήτης) per riferirsi al Signore, dato che esso era già stato riferito metaforicamente agli dèi pagani,

[98] Su tale aspetto si veda Savon 2004, 77-79.

[99] Lo notava già Hass 1912, 36: «Das Wort der Dichtung bietet Ambrosius»; sull'utilizzo del trattato da parte del poeta cf. ora De Gianni 2014, 177-180; 186-191; va però ribadito come il parafraste si dimostri sostanzialmente disinteressato all'esegesi tipologico-figurale del *De Spiritu sancto*, la cui fruizione si pone eventualmente solo a livello di reimpiego di materiale linguistico.

[100] Sul debole legame con il contesto cf. Herzog 1975, 135; 141; i cosiddetti *Weltherrschaftsepitheta*, che nel poema assumono forme altamente formalizzate e praticamente interscambiabili, fungono anche da richiamo ad altri passi biblici (in particolare alla creazione); cf. anche *Deut*. 214 e *Ios*. 61; *Iud*. 223-225.

soprattutto a Giove o al sommo dio del cosmo (Verg. *Aen*. VIII 572-573; Ou. *met*. II 60; IX 498; XIII 599; 599; Sen. *Herc. f*. 205; *Tyh*. 1077; *CLE* 770,5). Il riferimento alla terra che trema di venerazione per il Signore proviene dal *Salmo* 75:9 (*Psalterium Romanum*: *de caelo iudicium iaculatum est terra tremuit et quieuit*), con probabile *ersätzende Übertragung* del precedente poetico di Ou. *Pont.* I 4,29-30 (*Caesaris ira mihi nocuit, quem solis ab ortu / solis ad occasus utraque terra tremit*), in cui è l'ira di Cesare, fatale per il poeta, che ambo le terre 'dal sorgere del sole al tramonto' paventano[101]. Nella seconda parte dello stico, invece, il poeta si rifà certamente ai versi virgiliani riferiti nel catalogo dei soci etruschi di Enea ad Asila, che si segnalava per l'eccellenza in diverse forme di auspicio, dall'extipicio all'interpretazione augurale del canto degli uccelli alla lettura dei segni celesti (X 175-177: *Tertius ille hominum diuumque interpres Asilas, / Cui pecudum fibrae, caeli cui sidera parent / Et linguae uolucrum et praesagi fulminis ignes*). L'espressione, che non sarà sfuggita alla memoria poetica dei lettori della parafrasi, era già stata cristianizzata nel centone di Proba, sia in riferimento al Padre nell'atto della creazione (157: *pater, caeli cui sidera parent*; 445: *pater est, cui sidera parent*), sia al Figlio (392: *Fortunate puer, caeli cui sidera parent*); anche l'autore del *Carmen de martyrio Macchabaeorum* (205-206: *Appello regem, totum qui temperat orbem, / Cui mare, cui caelum, caeli cui sidera parent*), rifacendosi allo stesso intertesto virgiliano, affermava che il mare, il cielo e le stelle obbediscono al Signore: il presente è pertanto uno dei casi in cui la riutilizzazione di un *locus* virgiliano non prescinde dal posto che esso già aveva occupato nella tradizione poetica cristiana in via di formazione[102].

6. *L'incontro con la fidanzata e la lotta con il leone (*Iud*. 14:1-11)*

> Inde pŭbescenti uenit iam corpore Thamnam,
> In qua conspicuae capitur candore puellae[103]

Iud. 14:1:

> Et descendit Samson in Thamnatha et uidit ibi mulierem ex filiabus alienigenarum. Et placuit in conspectu eius.

A differenza della fonte biblica che non si cura di un passaggio narrativamente piuttosto brusco (il trascorrere del tempo si evince in pratica dal solo *creuit* di *Iud*. 13:24),

[101] Cf. in analoga posizione Drac. *laud. dei* II 154: *Tu Deus es quem terra tremit, quem mundus adorat*.

[102] Sul problema, centrale ma spesso trascurato, della 'innerchristliche Traditionsbildung', cf. Stella 2005-2006, 13-14.

[103] Cypr. Gall. *Iud*. 538-539.

il parafraste esplicita che le vicende narrate nel cap. XIV sono successive di parecchi anni rispetto alla nascita di Sansone, collocandosi all'inizio dell'adolescenza dell'eroe (*pŭbescenti... corpore*, con irregolare abbreviamento della prima sillaba, è congettura di Peiper 1891, 200 per *pubis uenti* tràdito da **AB**). Unico fra i Padri, anche Ambrogio nella già citata *Epistola* a Vigilio aveva esplicitamente collocato la ricerca della moglie nel momento del passaggio di Sansone all'adolescenza; è possibile pertanto che l'uso della forma verbale incoativa nel poema sia stata indirettamente influenzata dall'aderenza al modello ambrosiano, in cui si insiste anche sul gradevole aspetto della ragazza (*epist*. 62,13):

> Talibus e caelo commendatus insignibus, ubi primum adoleuit[104], coniugium mente intendit. [...] Pergens itaque in Thamnatam - urbi hoc nomen est in illis positae locis, quae tunc temporis Palestinorum incolis frequentabatur -, uirginem aspexit grata specie et uultu decoro, et parentes proprios, quorum comitatu fultus gradiebatur, orauit ut eam in coniugium sibi poscerent.

Nel presentare la fanciulla di cui l'eroe si innamora, il parafraste non ricorda la sua appartenenza al popolo dei Filistei, evitando una ripetizione rispetto a quanto verrà affermato in *Iud*. 14:3, e ricorre piuttosto (senza alcuna forma di condanna, come è dato invece nell'esegesi morale e allegorica[105]) al τόπος neoterico e poi elegiaco della *candida puella* – qui valorizzato dalla marcata allitterazione della gutturale sorda –, fin da Catullo comune nella poesia latina per descrivere giovani donne dalla carnagione chiara, rispondenti alla più raffinata sensibilità estetica, τόπος già altrove presente nel poema (*Gen*. 432: *conspicuo canderet corpore Sarra*; 787: *Quae* [*sc*. Rebecca] *cum praecipuo canderet sidere formae*; cf. anche *Exod*. 47-48: *pulchro candentem corpore natum / Conspicuisque genis*, in riferimento a Mosè appena nato)[106]. Solo nella redazione del *Codex Lugdunensis*, esemplato da questo punto di vista su **A** (καὶ ἤρεσεν ἐνώπιον αὐτοῦ) e senza equivalente nella *Vulgata* (qui Sansone 'vide' soltanto la donna) si afferma che la ragazza filistea 'piacque' a Sansone. Nella Scrittura manca però (cf. anche *Iud*. 14:3) ogni accenno descrittivo relativo alla fanciulla: è possibile che per il pur canonico riferimento alla sua avvenenza il parafraste si sia basato sul modello ambrosiano testé citato.

---

[104] Il nesso è con tutta evidenza ripreso da Sall. *Iug*. 6,1, dove analoga è la descrizione di Giugurta che non si lascia corrompere dai piaceri e dall'ozio; cf. Passarella 2012, 166-167.

[105] Cf. Greg. Illib. *tract*. 13,22: *Placuit, inquit, oculis eius: non dixit iudicio, non examini, non rationi placuit, sed oculis fallacibus, qui putant haec esse bona quae in seculo uidentur.* [...] *Placuit ergo oculis eius uoluptas lasciuiae, <placuit> luxuria, placuit <oculis> quae saepe fallunt atque falluntur, quibus ideo tam uelocem motum natura dedit, ut cito inruentem cupiditatem excluderent.*

[106] Stutzenberger 1903, 16.

Patribus eloquitur. Vxorem postulat ille[107].

Iud. 14:2:

Et ascendit et nuntiauit patri suo et matri suae, dicens: Vidi mulierem ex filiabus alienigenarum, et nunc accipite illam mihi in uxorem.

La parafrasi del versetto è decisamente scorciata, rispondendo all'istanza abbreviativa che spinge regolarmente all'eliminazione delle ripetizioni; per *patres* = *parentes* cf. *supra* v. 533.

Dissimulant licitumque negant, quia femina non sit
Ex tribubus generata suis. Hoc acrius instat
Confirmans iuransque sibi placuisse parentes,
Quos habeat; optatori quaesita iugatur[108]

Iud. 14:3:

Et dixit illi pater suus et mater sua: Numquid non est a filiabus fratrum tuorum et in omnem plebem nostram, quoniam tu uadis accipere mulierem alienigenarum? Et dixit Samson ad patrem suum: Hanc accipe mihi, quoniam placuit ante oculos meos.

Il parafraste tende a rendere più esplicito il contenuto del versetto, affermando direttamente – con un nesso bimembre (cf. Cic. *Att*. IV 1,5) valorizzato dall'omeoteleuto in tempo forte – che i genitori si oppongono alla liceità dell'unione con una straniera (la provenienza della donna è ricordata solo qui, mentre nell'ipotesto il particolare compare anche nei due versetti precedenti); tale intervento ha una ricaduta sintattica evidente nella trasformazione dell'interrogativa diretta, in cui veniva chiesto al figlio se non ci fosse una donna preferibile all'interno di Israele, in una più netta proposizione causale (v. 541: *quia*). Dal punto di vista della λέξις poetica, la clausola *acrius instat*, che mette in risalto l'incalzare di Sansone contro le obiezioni dei genitori, risente senza dubbio di Virgilio (*georg*. III 154: *acrior instat*)[109], mentre al v. 543 è da rilevare il nesso endiadico *confirmans iuransque*, intensificato dall'omeoteleuto[110]. Nel finale, dopo aver tralasciato

[107] Cypr. Gall. *Iud*. 540.

[108] Cypr. Gall. *Iud*. 541-544.

[109] Cf. anche App. Verg. *culex* 175 e *acrius instat* in Ilias 493; Sil. VI 272; Prud. *c. Symm*. II 1052.

[110] L'affermazione, a prima vista enigmatica, secondo cui a Sansone erano piaciuti i genitori della fanciulla (vi agisce un ricordo formale della clausola allitterante di Ou. *epist*. 14,7: *placuisse parenti*) sembra costituire un inserto edificante che attenua la ribellione di Sansone nei confronti genitori, garantendo la rispettabilità della famiglia della futura sposa; se è valida l'ipotesi della conoscenza (diretta o indiretta) da parte del parafraste delle *Antichità giudaiche*, il particolare

le parole da lui rivolte ai genitori, il parafraste riassume con rapido tratto il successo ottenuto dalle pressioni di Sansone: al proposito di brevità ben si addice la costruzione di una frase minima dall'alto tasso informativo, con un verbo (il solenne *iugo*), un participio perfetto, e la neoformazione *optator* = *is qui optat* (*ThLL* IX/2 818,39-40), che si segnala come *hapax* assoluto. Dopo un'ellissi relativa a *Iud*. 14:4, in cui si affermava che i genitori di Sansone non comprendevano come il piano divino della liberazione dai Filistei potesse prevedere l'unione del figlio con una donna della stirpe nemica[111], il poeta passa alla più elaborata parafrasi del versetto successivo.

> Ac dum per uirides laeto cum palmite uites
> Incedit tacitumque mouet per singula uultum,
> Ecce leo quasi Maxillae per auia regnat:
> Rugitu horrisono stimulans se uerbere caudae
> Excutiensque toros, patulo uenit obuius ore[112]

Iud. 14:5:

> Et descendit Samson et pater illius et mater illius in Thamnatha et declinauit in uinea Thamnatha, et ecce catulus leonis surgens in ouuiam (*sic pro* obuiam) illi.

Dopo la consueta formula incipitaria *ac dum* (cf. v. 482 e 534), il poeta dedica il primo verso allo schizzo di una sorta di stereotipato e miniaturizzato *locus amoenus* (lo spunto è ovviamente *uinea* della Scrittura), che può essere utilmente confrontato con il panorama agreste che si rispecchia nella *Mosella* ausoniana (196: *uirides… uites*; ma cf. anche Cic. *Arat*. 423) e soprattutto con la trasposizione di *Gen*. 40:9-11, versetto riferito al sogno del capo dei coppieri del Faraone, decifrato da Giuseppe e ambientato in una vigna (*Gen*. 1219: *Cernebam uiridi frondentem palmite uitem*). L'immagine trova qui il suo centro nel caratteristico impiego dell'agg. *laetus*, già riferito al tralcio di vite in parte della tradizione manoscritta di Verg. *ecl*. VII 48 (*iam lento* [**M** *a.c.*: *laeto*][113] *turgent*

---

potrebbe anche ricollegarsi alle 'frequenti visite ai genitori di lei' che l'eroe biblico compiva secondo Giuseppe Flavio (V 287 [VIII 5]).

[111] Il silenzio su questo particolare, comunque non decisivo dal punto di vista della coerenza narrativa dell'episodio, contribuisce ad una connotazione maggiormente positiva dei genitori di Sansone, di cui, come si è visto in relazione a *Iud*. 13:22, era stata taciuta anche l'impaurita reazione all'ascesa al cielo dell'*angelus Domini*. Tale intervento ben corrisponde da un lato alla natura devota della parafrasi, dall'altro alla caratteristica *dignitas* dei protagonisti di una narrazione epicizzante.

[112] Cypr. Gall. *Iud*. 545-549.

[113] *Laeto* è lezione di **M** (= Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, lat. XXXIX, 1) prima

in palmite gemmae) ed in *georg*. II 363-364 (*laetus / ... palmes*); soprattutto, significativo appare il confronto con la descrizione offerta da Ambrogio nell'*Epistola* 62, dove pure la vigna di Tamne è oggetto di una minima espansione descrittiva di tono idillico, coerente con gli «schemi della dicibilità letteraria»[114] latina (*epist*. 62,14: *Locus erat laetus pabuli herboso gramine, uinetis consitus*). A differenza che nel modello biblico, dove è accompagnato dai genitori, l'eroe viene rappresentato da solo, mentre avanza solenne e silenzioso (*tacitum... uultum*, con ipallage) e volge il capo intorno per osservare ogni cosa, adottando cioè l'atteggiamento tipico di un guerriero epico. All'incedere dell'eroe corrisponde il minaccioso farsi avanti del leone; come in Giuseppe Flavio ed Ambrogio si tratta di un leone adulto, non del σκύμνος λεόντων/*catulus leonis* dell'ipotesto, ad accrescere la valorosità dell'impresa. Nei versi dedicati alla fiera, in particolare, è possibile mettere in luce un fecondo intarsio di fonti classiche, che arricchiscono di plasticità e di risonanze letterarie la semplice immagine biblica di partenza.

Nella parafrasi va notato innanzitutto il valore presentificante dell'*ecce* incipitario (l'avv. compare anche nel *Codex Lugdunensis*, a traduzione del gr. ἰδού, a differenza che nella *Vulgata*), nonché la metafora, peraltro stereotipata e attenuata da *quasi*, che fa del leone il re dei territori selvaggi. A proposito della lezione *maxillae*, si osservi che essa è congettura di Peiper 1889, 200 per *maxilla* dei codici (*quasi regnat maxilla per arua* era invece il testo stampato da Pitra 1888, 196, mentre Mayor 1889, 222 aveva suggerito di leggere: *ecce leo regnans quasi maximus illa per arua*, con una pesante congettura a ragione definita «né necessaria né fortunata»)[115], motivata dal rimando a *Iud*. 623, dove, sulla scorta di *Iud*. 15:14-17, si fa riferimento al luogo biblico chiamato Ramath-Lethi, ossia ἀναίρεσις σιαγόνος/*eleuatio Maxillae*. Il riferimento spaziale a Ramath-Lethi non sembra però particolarmente precipuo in questo punto del poema, e si fatica a comprendere perché il parafraste avrebbe voluto comparare il leone di Tamna con 'quello che regna nei campi di Ramath-Lethi', dove è vero che Sansone trovò una mascella d'asino ancora fresca con cui uccise mille nemici (*Iud*. 15:15-19), ma in cui non è esplicitamente ricordata la presenza di alcun leone: alla fiera sarebbe pertanto difficilmente attribuibile valore proverbiale. Dirk Kuijper ha pertanto suggerito che il tràdito *maxilla* sia da intendere nel senso di *Massyla*: i Massili della Numidia, infatti, abitavano zone notoriamente popolate da leoni, e di tali animali erano abili cacciatori, come spesso ricordato nella poesia latina (Stat. *silu*. II 5,8-9; *Theb*. II 675-678; V 530-532; VIII 123-126; Mart. IX 71,1; Claud. *rapt. Pros. praef.* II 28; Drac. *laud. dei* I 280-282; III 194). In particolare, secondo lo studioso è possibile che il cosiddetto Cipriano Gallo si sia ricordato di Mart.

della correzione ad opera di Turcio Rufo Asterio, e dei codici di IX sec.

[114] Sulla ricognizione delle fonti ambrosiane cf. Passarella 2012, 168, che cita Sall. *hist*. II 83 (*Frugum pabulique laetus ager*) e, per la seconda parte, Sall. *Iug*. 48,4, senza escludere Verg. *georg*. II 319.

[115] Kuijper 1952, 44, n. 3.

VIII 53,1-5 (*Auditur quantum Massyla per auia murmur, / Innumero quotiens silua leone furit, / ... / ... / Tantus in Ausonia fremuit modo terror harena*), luogo che tuttavia, come prudentemente prospettato sulla base della vicinanza delle due lezioni dal punto di vista paleografico, il parafraste poteva leggere già nella forma corrotta *maxilla per auia*[116]. Tale interpretazione del valore da attribuire all'agg. *Massyla/(Maxilla)* appare convincente, ed il richiamo a Marziale, sulla base del comune riferimento al ruggito dell'animale[117], senz'altro possibile; aggiungerei però che non va scartata la possibilità che il poeta pensasse piuttosto ad un'immagine staziana, quella di *Theb*. XI 27-29 (*indomitos ut cum Massyla per arua / Armenti reges magno leo fregit hiatu / Et contentus abit*) in cui l'esercito tebano incalza gli Argivi come un leone gli armenti nella terra dei Massili. Il riferimento sarebbe in questo caso più prettamente epico di quello marzialiano, e per questo più coerente con l'*amplificatio* dei versi successivi, dove il parafraste mette in pratica una strategia quasi centonaria che coinvolge Lucano e Virgilio[118]; inoltre il riferimento al leone 'che sbrana gli indomiti re di un armento con le fauci enormi' potrebbe essere all'origine del riferimento alla regalità del leone ed anche del particolare descrittivo dell'animale che avanza 'con la bocca spalancata'[119]. La descrizione del leone è completata da un evidente richiamo dell'immagine di Turno, il quale, all'inizio del dodicesimo libro dell'*Eneide*, è presentato come un leone ferito che gode scuotendo sul collo i muscoli chiomati (*Aen*. XII 6-7: *Tum demum mouet arma leo gaudetque comantis / Excutiens ceruice toros*). Alla tessera virgiliana si associa un ulteriore riferimento epico, stavolta lucaneo, tratto dalla similitudine che coinvolge il personaggio di Cesare nel momento in cui scioglie gli indugi relativi alla guerra nel primo libro della *Pharsalia*; da qui è prelevato il particolare – anch'esso di lunghissima tradizione epica (si pensi solo a Hom. *Il*. XX 170-171) – del flagellare minaccioso della coda della fiera (I 208-210: *Mox, ubi se saeuae stimulauit uerbere caudae / Erexitque iubam et uasto graue*

[116] Kuijper 1952, 44-46.

[117] Il riferimento al ruggito della bestia è proprio della LXX (ὠρυόμενος) e della *Vulgata* (*rugiens*), mentre è assente dal *Codex Lugdunensis*; i paralleli offerti da Ambr. *off*. II 26,131 (*ille qui rugientem leonem manibus discerpsit*); *spir. sanct*. 2,6 (*leo rugiens occurrit ei*) e Greg. Illib. *tract*. 13,24 (*Eunte, inquit, Samson per uiam occurrit catulus leonis rugiens*) permettono tuttavia di ipotizzare l'esistenza di una versione preieronimiana che ricordasse anche questo particolare; il raro composto *horrisonus*, prettamente poetico, va attribuito alla volontà di elevazione poetica dell'autore, che lo adopera anche in *Gen*. 661; *Exod*. 357 e *Iud*. 626 (vd. *infra*). Un elemento di affinità rispetto al *Lugdunensis* è invece costituito dalla presenza in questo contesto dell'av. *obuiam*, assente dalla *Vulgata*.

[118] Così correttamente già Mayor 1889, 222 e Peiper 1891, 294.

[119] La tessera *patulo... ore* si segnala peraltro a sua volta come poetica, potendo richiamare in questo contesto la descrizione del vento Volturno nei *Punica* di Silio (IX 516: *Obuius arma quatit patuloque insibilat ore*).

murmur h i a t u / Infremuit). Come già altrove osservato, dunque, è soprattutto nelle parentesi descrittive che il poeta coglie l'occasione per affrancarsi, sia pure brevemente, da un'ideale fedeltà *ad uerbum* rispetto al modello scritturistico; anche tali inserti poetici, tuttavia, sono spesso caratterizzati dall'aderenza più o meno riconoscibile ad ulteriori fonti letterarie, segnatamente i grandi modelli della tradizione epica latina, legittimando l'impressione che la pratica dell'*Umdichtung* fosse intesa dal parafraste principalmente come operazione letteraria di secondo grado.

> Hunc ille exceptum, neque enim labor, inpete dextra
> D i s i c i t et l a c e r o d i u i s u m d i s s i p a t a r t u.
> Dotatus tacitae uirtutis munere, factum
> Occulit atque a n i m o contentus t e s t e laetatur[120]

Iud. 14:6:

> Et direxit in eum spiritus Domini et carpsit illum tamquam haedum caprarum, et nihil erat in manu eius, et non renuntiauit patri suo neque matri suae quae fecit.

È evidente il disinteresse del parafraste per ogni tipo di interpretazione allegorica dell'uccisione del leone, diffusa già a partire da Ippolito di Roma[121]; nella parafrasi manca inoltre il riferimento, contenuto all'inizio del versetto, alla discesa su Sansone dello *spiritus Domini*[122], che invece verrà conservato fedelmente al v. 589 in riferimento all'analoga formula di *Iud*. 14:19. Se l'assenza di tale particolare, che accomuna la parafrasi alle riscritture di Giuseppe Flavio e dell'Ambrogio dell'*Epistola* a Vigilio, contribuisce a delineare il profilo di un eroe 'autonomamente' epico (cf. al contrario *e.g.* Didym. Alex. *spir. sanct*. II 11: ὥστε μείζονα φύσεως ἀνθρωπίνης δύναμιν ἐνδείκνυσθαι αὐτὸν)[123], è vero però che, dopo la descrizione dell'uccisione del leone, il poeta accenna al *munus* della *uirtus* divina (cf. Ambr. *spir. sanct*. II 5: *quo* [*sc. spirito*] *duce* [...] *leonem morsu inuiolabilis, fortitudine insuperabilis discerptum manibus diuidebat*), che viene de-

[120] Cypr. Gall. *Iud*. 550-553.

[121] Richard 1966, 16-17; per le interpretazioni allegoriche dell'episodio cf. fra gli altri Ambr. *spir. sanct.* II 6-9; Greg. Illib. *tract*. 13,24-33; Paul. Nol. *epist*. 23,16-18; Aug. *in psalm*. 80,11; Caes. Arel. *serm*. 119,1-2, sui cui non c'è qui il tempo di soffermarsi: per i rapporti fra Gregorio di Elvira, Paolino e Cesario di Arles si rimanda però a Salvatore 1970, 86-103.

[122] Funzionalmente e formalmente analoga è, nel libro dei *Giudici*, la discesa dello spirito del Signore su Otniel (*Iud*. 3:10 ~ Cypr. Gall. *Iud*. 148-149: *Spiritus hunc domini uirtutis dote cluentem / Extulit et celsa sublimem sede locauit*), Gedeone (*Iud*. 6:34 ~ Cypr. Gall. *Iud*. 301: *Spiritus hic domini Gedeonem ad proelia firmat*) e Iefte (*Iud*. 11:29; nessuna corrispondenza in questo caso nella parafrasi).

[123] Savon 2004, 85-86.

finita 'silenziosa'. L'aggettivo da un lato richiama il *tacitum… uultum* di Sansone (v. 546), dall'altro sottolinea il tema della segretezza dell'impresa, richiamata anche nello stico successivo. Il fatto che Sansone non riferisca ai genitori quanto avvenuto, infine, offre lo spunto per un piccolo approfondimento di tonalità edificante, in cui il poeta afferma che l'eroe è lieto di accontentarsi del suo animo come solo testimone dell'impresa. Dal punto di vista della λέξις poetica, nettissimo appare il calco dell'*aristia* di Camilla, con l'uccisione del guerriero etrusco Ornito 'preso di sorpresa' in *Aen*. XI 684-685 (*Hunc illa exceptum (neque enim labor agmine uerso) / Traicit*)[124]: rispetto al modello virgiliano è sostituita solo la clausola con il sintagma *impete dextra*, che sarà poi ripetuto nella stessa posizione al v. 701 e dove il sostantivo *impes* è irregolarmente usato *pro adiectiuo*, probabilmente sulla base dell'esempio di *praepes, perpes*, secondo un uso caratteristico del parafraste (*Num*. 336: *Quique impete sensu oderunt te, summe sator*). La lacerazione del leone (*lacer* ha il raro valore di *lacerans*, cf. Ou. *met*. VIII 877) sembra un chiaro richiamo all'ipotesto nella versione tramandata dalla *Vulgata* (*dilacerauit leonem*)[125]: il poeta in ogni caso traspone il materiale scritturistico in uno stico fortemente espressivo, marcatamente ritmato dall'allitterazione ed in cui compare ancora una clausola mutuata dalla *Pharsalia* (III 473: *totos cum sanguine dissipat artus*).

> Post aliquot redit ipse dies praedamque requirit:
> Hic uero, horrendum ac dictu mirabile monstrum,
> Mella uidet mediis in faucibus esse leonis
> Flauenti permixta fauo[126]

Iud. 14:8:

> Et reuersus est post dies accipere illam et deuertit uidere cadaver leonis, et ecce fauum apium erat in ore leonis.

---

[124] Il parallelo era già stato evidenziato da Mayor 1889, 222, Peiper 1891, 294 e Ciarlo 2008, 750; giustamente inoltre secondo Petringa 1996, 118 la testimonianza del poeta dell'*Heptateuchos* contribuisce a confermare la bontà della lezione *hunc* rispetto al *nunc* tràdito da **M** (= Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, lat. XXXIX.1; corr. **M**^{3}).

[125] Cf. Ambr. *spir. sanct*. II 5 cit.; II 6: *quem manibus ille discerpsit*; Sulp. Seu. *chron*. I 27,3: *leonem in uiam obuium manu discerperet*. Il leone non è fatto a pezzi, ma strangolato, in altri luoghi ambrosiani (*apol. Dau*. 4,16; *epist*. 62,14; cf. anche Paul. Nol. *carm*. 24,543-544): qui Ambrogio si rifà al precedente delle *Antichità Giudaiche*, dove Sansone, nudo, strangola il leone con le proprie mani (V 287 [VIII 5]), richiamando la figura di Eracle che affronta il leone di Nemea. Nell'*Epistola* 62, il vescovo di Milano non solo si adegua alla versione di Giuseppe Flavio, ma parebbe aver colto anche il riferimento mitologico sotteso alla sua fonte, come dimostrerebbe il confronto con Sen. *Herc. fur.* 221-222 (Somenzi 2009, 188-189); sull'alone erculeo di cui è circonfuso Sansone nell'*Epistola* 62 si veda anche Passarella 2012, 171-172.

[126] Cypr. Gall. *Iud*. 554-557.

Dopo l'eliminazione del breve versetto 7, dedicato ad un colloquio fra Sansone e la fidanzata, il parafraste si sofferma sul viaggio di ritorno dell'eroe. Anche in questo caso egli sembra riflettere una versione più vicina alla *Vulgata* (*et post aliquot dies reuertens ut acciperet eam declinauit ut uideret cadauer leonis et ecce examen apium in ore leonis erat ac fauus mellis*), forse mediata da un ricordo ovidiano relativo alla ricerca di Piramo da parte di Tisbe (*met*. IV 129: *illa redit iuuenemque oculis animoque requirit*); mutuata da Ovidio è anche la *iunctura* paronomastica con cui al v. 557 si esprime il colore biondeggiante del miele, che trova paralleli in *medic*. 82 (*Adice de flauis Attica mella fauis*) e *fast*. III 746 (*Quaerebant flauos per nemus omne fauos*).

Veniamo ora all'analisi del v. 555, il più interessante di questa sezione. A partire da Mayor 1889, 222, gli studiosi hanno senza eccezioni interpretato lo stico come una ripresa di Verg. *Aen*. III 26 (*Horrendum et dictu uideo mirabile monstrum*)[127]; ad uno sguardo più attento, tuttavia, il poeta sembra rifarsi piuttosto a *georg*. IV 554-556, cui il nostro verso è avvicinato non solo dalla coincidenza dell'*incipit*, dove l'avverbio *hic* oscilla fra valore locale e temporale, ma soprattutto da una straordinaria affinità di contesto, nelle *Georgiche* come noto relativo al prodigio delle api:

> Hic uero subitum ac dictu mirabile monstrum
> Aspiciunt, liquefacta boum per uiscera toto
> Stridere apes utero et ruptis efferuere costis

Come in Virgilio, il verso iniziale fa dunque ricorso a termini appartenenti al linguaggio tecnico della descrizione di un *prodigium*, che «portano subito il lettore informato a pensare ad un rovesciamento miracoloso e significativo dell'ordine naturale delle cose»[128], predisponendo il lettore alla visione del θαῦμα[129]. Se questa è l'immagine a cui si lega la memoria poetica del parafraste[130], è per l'inserzione di *horrendum* al posto di *subitum* (che in Virgilio marca il confronto fra l'immediatezza del prodigio con la progressiva metamorfosi della bugonia tecnica di *georg*. IV 307-311) che si può invece

[127] Peiper 1891, 294; Petringa 1996, 116; Ciarlo 2008, 747 inserisce inserisce lo stico nel catalogo dei «versi virgiliani utilizzati da Cipriano interamente o in ampia porzione», sempre in riferimento a Verg. *Aen*. III 26.

[128] Horsfall 1991, 115, n. 57.

[129] Biotti 1994, 413.

[130] Si osservi che anche Ambrogio, in *epist*. 62,14, aveva a sua volta trasposto *Iud*. 14:9 in una forma influenzata da Verg. *georg*. IV 555-556 (*fauum in utero leonis offendit*); il vescovo era stato probabilmente mosso non solo dal desiderio di impreziosire il proprio dettato, ma anche dalla volontà di richiamare il fenomeno della bugonia, che trovava spazio nelle trattazioni scientifiche del tempo, per conferire al racconto maggiore aderenza all'opinione comune (Somenzi 2009, 188; Passarella 2012, 168).

immaginare un'ulteriore reminiscenza da *Aen*. III 26, o forse meglio da *Aen*. VII 78 (*Id uero horrendum ac uisu mirabile ferri*), dove il termine compare nella stessa posizione metrica e preceduto dal medesimo lessema[131].

> quae protinus aufert
> Et gustu temptata suo fidentior offert
> Fratribus egregiis iuuenis[132]

Iud. 14:9:

> Et deduxit illud manu sua, et manducabat et ibat manducans ad patrem suum et matrem suam et dedit illis, et manducauerunt, et non indicauit illis quoniam ex ore leonis produxerat fauum mellis.

Sansone agguanta con rapidità il favo (per la clausola del v. 557 cf. Paul. Nol. *carm*. 21,432) e, dopo averlo assaggiato, lo offre ai genitori. A differenza che nell'ipotesto, per il parafraste Sansone non mangia il miele, ma lo assaggia soltanto per assicurarsi della sua bontà: così anche per Ambrogio (*epist*. 62,14: *degustato melle*), secondo il quale però il dono è rivolto anche alla promessa sposa[133]. Il parafraste elimina invece tutta la seconda parte del versetto; come già proposto da C. Becker[134], il confronto con l'ipotesto suggerisce di correggere, con un intervento economico ed agevolmente motivabile dal punto di vista paleografico, l'iniziale *fratribus* tràdito dai codici in *patribus*, già usato dal parafraste in riferimento ai genitori ai v. 533 e 540.

---

[131] Non sembri implausibile l'ipotesi che il parafraste realizzi, all'interno dello stesso verso, un impasto di due tessere virgiliane, frutto l'una di cosciente volontà imitativa, data l'evidente prossimità testuale e contestuale al modello, l'altra di esigenze più strettamente espressive e di tecnica versificatioria: per fare un solo esempio, così accade in *Gen*. 349 (*Quem propere expletum cyathis somnoque grauatum*), dove per il sonno di Noè è ripresa la clausola di *Aen*. VI 520 (riferita al sonno di Deifobo), ma per il part. *expletus* è possibile immaginare la concomitante reminiscenza di *Aen*. III 630 (Petringa 1996, 115, n. 28).

[132] Cypr. Gall. *Iud*. 557-559a. Al contrario di Peiper 1891, 201, secondo cui i v. 558-560 costituivano la parafrasi del versetto 10, si considerano questi versi come riferiti al versetto 9; solo la definizione di Sansone come 'giovane' può essere il risultato di un prelievo dal versetto 10, altrimenti escluso dalla parafrasi.

[133] Somenzi 2009, 172 ha mostrato con chiarezza come il passo ambrosiano rifletta la giustapposizione, a livello delle fonti, di *Iud*. 14:9, che indica come destinatari del dono i genitori, e Flav. Ios. *ant. Iud*. V 288 (VIII 6), dove destinataria del favo è la promessa sposa; il vescovo di Milano è spinto a questa mossa dalla volontà di rendere la *digestio* esaustiva e completa nei dettagli.

[134] Peiper 1891, 201.

> Iamque esse timori
> Coeperat eximio uirtutis nomine multis.
> Ter denis igitur pariter comitantibus exit
> Praestanti uirtute uiris[135]

Iud. 14:11:

> Et factum est cum timerent illum, applicuerunt illi XXX. sodales, et erant cum illo.

Il riferimento al timore provato nei confronti di Sansone (la clausola è mutuata da Lucan. III 82, cf. anche *Iud*. 666) non compare nella *Vulgata* (*Cum igitur ciues loci uidissent eum dederunt ei sodales triginta qui essent cum eo*), evidenziando chiaramente che per questo aspetto il modello biblico doveva coincidere con il *Codex Lugdunensis*, esemplato su **A** (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ φοβεῖσθαι αὐτοὺς αὐτὸν). È ancora una volta richiamato il tema della *uirtus* di Sansone, secondo il parafraste circondata da un alone di altissima fama; dal punto di vista formale, è appena il caso di rilevare l'uso di una consueta perifrasi poetica per indicare il numerale (il nesso è attestato a partire da Verg. *Aen*. VIII 47; X 213, e compare in posizione incipitaria nel poema anche in *Gen*. 198; *Leu*. 42; *Iud*. 472 e 590). Si sottolinea infine che la prestanza fisica dei trenta compagni filistei di Sansone non è mai menzionata nell'ipotesto, mentre ritorna nelle *Antichità Giudaiche*, anche in quel caso con riferimento al timore da essi provato nei confronti di Sansone (V 289 [VIII 6]: τῶν δὲ Θαμνιτῶν παρὰ τὴν εὐωχίαν τὴν τῶν γάμων, εἱστία γὰρ αὐτοὺς ἅπαντας, διὰ δέος τῆς ἰσχύος τοῦ νεανίσκου τριάκοντα δόντων αὐτῷ τοὺς ἀκμαιοτάτους λόγῳ μὲν ἑταίρους ἐσομένους ἔργῳ δὲ φύλακας, μή τι παρακινεῖν ἐθελήσειεν)[136]. Sia che il particolare provenga dalla fruizione (mediata o immediata) di Giuseppe Flavio, sia che provenga da un'autonoma innovazione del parafraste, è significativo che la sua traduzione entro gli 'schemi della dicibilità epica' passi attraverso il ricorso ad una tessera incipitaria virgiliana (*Aen*. VIII 548: *Praestantis uirtute legit*).

7. *L'indovinello, l'inganno della promessa sposa e la strage dei Filistei (*Iud*. 14:12-20)*

I. I versi successivi, su cui qui non ci si soffermerà nel dettaglio[137], hanno per tema l'indovinello indirizzato ai Filistei durante il banchetto (*Iud*. 14:12-14 ~ Cypr. Gall.

[135] Cypr. Gall. *Iud*. 559b-562b. Al contrario di Peiper 1891, 201, considero anche i v. 559b-560 come riferiti al versetto 11 e non al precedente.

[136] Così nella traduzione latina di VI sec.: *Cumque Thamnitae omnes essent in epulis nutiarum, metuentes fortitudinem iuuenis triginta circa eum pubertate praecelsos constituerunt sermone quidem uelut socios futuros, opere uero custodes, ne quid uellet forte committere conuiuiorum satietate crescente* (Blatt 1958, 343).

[137] È prevista l'uscita di un contributo su questa sezione dell'opera da parte di Donato De Gianni.

Iud. 562b-568), le minacce da questi ultimi rivolte alla promessa sposa di Sansone (*Iud*. 14:15 ~ v. 569-575), le preghiere della donna all'eroe fino alla rivelazione della soluzione (*Iud*. 14:16-17 ~ v. 576-581), la conseguente risposta all'indovinello (*Iud*. 14:18 ~ 582-588) e la vendetta di Sansone sui Filistei (*Iud*. 14:19 ~ 589-591). Anche in questa sezione è dato riscontrare minime variazioni rispetto al dettato della Scrittura, guidate spesso da un'istanza abbreviativa. Così nei v. 562b-565, nei quali il discorso diretto di Sansone è trasposto in forma indiretta, il poeta ricorda solo una volta le vesti in palio (trenta tuniche e trenta vesti nell'ipotesto), oggetto di due distinte menzioni in *Iud*. 14:12-13, oltretutto tacendo sul loro numero (solo ai v. 590-591 si capirà che le vesti erano in numero corrispondente ai Filistei uccisi: *Ter denos detruncat... / ... uestesque suis, quas dixerat, offert*), ed evita di scendere nei dettagli della scommessa, tacendo sui sette giorni concessi per la sua soluzione; eliminata è anche la battuta con cui i Filistei accettano la sfida (*Iud*. 14:13: *Et dixerunt: Propone quaestionem nobis, et audiemus te*). Con riferimento a *Iud*. 14:14-15, si tralascia il dettaglio temporale secondo cui i Filistei si rivolgono alla concittadina dopo tre giorni di infruttuosi sforzi, mentre ai v. 574-575 le minacce rivolte alla donna sono abbreviate – il poeta dice solo che le fiamme saranno *uindices*, non che l'intenzione è quella di bruciare lei e la casa del padre – e trasposte in forma di discorso indiretto. Analoga 'variazione modale' è applicata al dialogo fra la promessa sposa e Sansone (v. 577-578: *nam clausa tegit, memoransque parenti / Et matri non dicta suae, cur garrula poscat?*), dove il parafraste sembra ricordarsi di un nesso properziano (II 23,17: *poscet garrula*), sia pure non in finale d'esametro. Ancora, la rivelazione del segreto alla promessa sposa, senza l'indicazione ridondante essa ha luogo nel settimo giorno, è riassunta nel v. 580 (*Vincitur et tacitae mentis secreta renudat*), dove il cedimento di Sansone passa per il rovesciamento di uno dei valori di cui l'eroe aveva dato prova nell'episodio dell'uccisione del leone (v. 546: *tacitum... uultum*; 552: *tacitus uirtutis munere*), ed è interessante l'impiego, potentemente metaforico, del verbo *renudo*, *hapax* poetico del parafraste. È infine taciuto il particolare di ordine geografico secondo cui, per compiere la strage di Filistei, Sansone scese ad Ascalona (*Iud*. 14:19), nonché il ritorno finale dell'eroe presso la casa del padre.

II. Non mancano comunque anche integrazioni ed aggiunte rispetto all'ipotesto, ispirate per lo più ad una maggiore perspicuità narrativa e ad una più esplicita sottolineatura dei meccanismi psicologici dei protagonisti: così, l'indovinello è introdotto al v. 566 dalla metafora, espressivamente valorizzata da allitterazione, isosillabismo ed omeoptoto, *uaria conuoluit uerba figura*, tramite cui si forniscono le coordinate – anche precisamente retorico-grammaticali – per comprendere il parlare 'traslato' di Sansone, mentre i Filistei sono definiti al v. 571 *confusi... sociumque perosi*, esplicitando il dato psicologico dell'odio nei confronti dell'alleato. Particolarmente interessante ai v. 572-573a è la rarissima occorrenza di un riferimento intradiegetico (*Ad ciuem uenere suam, quam diximus ante / Conubio placuisse uiro*) che segnala come il parafraste si faccia guida dei suoi lettori nella narrazione,

rivelando la propria onniscienza ed il dominio sulla materia narrativa. A differenza che in *Iud*. 14:16, la promessa sposa è inoltre 'atterrita' dalle minacce dei Filistei (v. 576: *territa*), così da mettere in luce la ragione che la spinge al tradimento[138]; ancora, in riferimento a *Iud*. 14:18, la risposta di Sansone ai Filistei (che nell'ipotesto segue direttamente lo scioglimento dell'enigma) è introdotta da una formula esplicativa, che chiarisce come l'eroe abbia immediatamente compreso l'inganno di cui è stato vittima (v. 585: *Coniugis esse dolos confestim noscitat heros*), ed il commento dell'eroe sulla vicenda (*Si non domassetis uaccam meam, numquam scissetis parabolam meam*) è trasposto conservando la struttura del periodo ipotetico, ma volgendo in forma letterale la metafora biblica (586-588: «*O iuuenes, non haec sententia uestra est: / Nam nisi me blando lactasset femina suasu, / Cognita non fuerat permixtis quaestio causis*»).

III. Altri inserti paiono invece di ordine essenzialmente esornativo, avendo per fine pressoché esclusivo l'abbellimento poetico. Così al v. 564 (*Vt uestes niueo confestim stamine textas*) le vesti sono dette 'color della neve', con evidente ricerca di un effetto fonico, mentre al v. 569 il sintagma *exsoluere quaestionem* è trasposto con una perifrasi impreziosita da allitterazione ed ipallage (*id ueridico... depromeret ore*; cf. *Num*. 695). Al v. 571, il poeta fa mostra di ricordarsi di un nesso senecano (*Herc. Oet.* 1468) come *struxit dolos*; ai v. 576-577 non si menzionano le lamentele della donna filistea per il silenzio di Sansone (*Iud*. 14:16: *Odisti me: quaestionem posuisti ciuibus meis*), e si fa piuttosto ricorso ad *amplificationes* aggettivali stereotipate ed antitetiche in riferimento alle lacrime 'femminee' della fanciulla e al cuore 'inflessibile' dell'eroe (*femineo permulcet pectora fletu / Dura uiri;* la clausola risente del modello Val. Fl. I 643: *mulcens mea pectora fletu*, ma il parafraste si distingue per una spiccata ricerca dell'effetto fonico, facendo ricorso ad un'allitterazione a specchio). Spiccatamente epico, e prontamente assunto nel bagaglio tematico e retorico della parafrasi biblica[139], è inoltre l'elemento della *Tageszeitbeschreibung*, che ai v. 581-582 (*septena in luce diei / Occiduus dubio pallebat lumine mundus*)[140] si espande in un'*auxesis* descrittiva dedicata al tramonto (*Iud*. 14:18: *in die septimo, antequam sol occideret*), particolarmente impreziosita dalle ipallagi (cf. *Gen*. 91: *sub occiduo... iam lumine solis*). Un'altra piccola *amplificatio* esornativa e quasi formulare rispetto alla risposta dei Filistei (*Iud*. 14:18: *quid dulcius melle et quid fortius leone?*) compare ai v. 583-584 in riferimento al leone 'dalla criniera ondeggiante' (*Quid melle dulcius, aut quid / fortius esse potest crines uibrante leone?*). Ancora, Sansone è definito *ouans* al v. 590 (cf. *Leu*. 289: *uictor ouans*, dove

[138] Precisa anche in questo caso la corrispondenza lessicale con l'Ambrogio dell'*Epistola* a Vigilio (16: *Atque ea, seu animi territa seu muliebri ingenio inflexa, ueluti pio questu maritalis odii dolorem praetexere hoc cepit*).

[139] Il ruolo strutturante di tale elemento è stato studiato in part. nel caso degli *Euangeliorum libri* di Giovenco: cf. Thraede 1998; Thraede 2001.

[140] Si confronti la promessa del Signore di inviare 'in sette giorni' il diluvio (*Gen*. 7:4) in *Gen*. 273-274: *nam clara polo cum lumina solis / septima prodierint*.

è netto il richiamo al Niso virgiliano di *Aen*. V 331; *Iud*. 438-439), a sottolineare la dimensione del suo trionfo sui nemici, accresciuto pure dal fatto che egli non solo 'colpisce' (così *Iud*. 14:19: *percussit*), ma 'decapita' (*detruncat*) i trenta Filistei. Infine, nella descrizione di Sansone che raccoglie 'tutti gli oggetti' dei nemici in rotta (v. 590-591: *cuncta ruentum / Victor habet*)[141] compare un nuovo richiamo a Turno, impadronitosi delle armi di Pallante (*Aen*. XI 91-92: *hastam alii galeamque ferunt, nam cetera Turnus / Victor habet*), forse mediato dalla trasposizione ambrosiana dell'episodio, in cui Sansone non si limita a raccogliere le vesti dei nemici caduti, ma, come dopo uno scontro epico, ne spoglia i cadaveri (*epist*. 62,17: *et statim ascendit in Ascalonem et triginta uiros peremit, quorum exuuias auferens, eos qui propositam quaestionem soluerent promisso munere donauit*).

IV. È stata giustamente evidenziata[142] la stretta affinità della formula con cui l'enigma di Sansone è ricordato nel poema (v. 567-568: *Ex mandente, uiri, communis prodiit esca, / Dulcius atque fauo ualidi de corpore fluxit*) rispetto a quella più volte citata Ambrogio[143], il quale si distanzia sia dal *Codex Lugdunensis* (*De manducante exiit dulce*)[144], sia dalla *Vulgata* (*de comedente exiuit cibus et de forte est egressa dulcedo*): è dunque assai probabile che in questo caso il parafraste si sia rifatto direttamente al precedente ambrosiano, anche perché – lo dimostrano le osservazioni relative al testo greco formulate da Ambrogio in *Hel. ieiun*. 11,39 e *Tob*. 15,53[145] – il vescovo mostra di citare una traduzione personalmente meditata di *Iud*. 14:14. Per quanto riguarda il rapporto con il modello scritturistico, si osservi anche che l'uso del termine *quaestio* ai v. 562 e 588 ha una precisa corrispondenza in *Iud*. 14:12-16 secondo il *Codex Lugdunensis* (*problema* e *propositionem* invece nella *Vulgata*).

V. Particolarmente interessante è infine il v. 579 (*Sed quid femineus non tendat cogere fletus?*), su cui conviene soffermarsi brevemente: si tratta infatti di una delle rare occorrenze nel poema[146] di una 'sentenziöse Bemerkung' di carattere moralistico, sciolta da rapporti sintattici con il contesto[147] ed esplicitamente diretta all'edificazione

[141] Stutzenberger 1903, 28 sottolinea nel verso la presenza dell'allitterazione *uictor... uestesque*.

[142] Hass 1912, 36.

[143] Ambr. *epist*. 62,15: *De manducante exiuit esca et de forte processit dulce*; si vedano anche le altre due citazioni ambrosiane del versetto, non menzionate da Hass, ossia *Hel. ieiun*. 11,39 (*De manducante exiuit esca et de forti dulce. Alii habent: et de tristi dulce, Graeci codices maxime. Sed et forte laboriosum est; exit enim dulce de tristitia uel labore*) e *Tob*. 15,53 (*De manducante inquit exiuit esca et de forte et tristi exiuit dulce. Graecus «et tristi» habet; sic inuenimus. Tamen de forte hoc intellegitur, quia leo fortis est feritate et qui ferus tristis*), nonché *spir. sanct*. II 7 (*De edente exiuit esca et de potente exiuit dulce*).

[144] Robert 1900, 140, n. 46.

[145] Sulla questione si rimanda a Somenzi 2009, 164-165, n. 5.

[146] Ciarlo 2008, 740-741.

[147] Herzog 1975, 134. Per lo studioso, come noto, tali strutture preludono alle 'Meditationsformen' della successiva poesia biblica (p. 132).

(*Erbaulichkeit*) dei lettori. Anche Ambrogio, nell'*Epistola* a Vigilio oltre che in altri contesti[148], aveva sottolineato il contrasto fra la forza di Sansone e la sua vulnerabilità rispetto alle blandizie femminili (*epist*. 62,17: *Hisque et ceteris talibus inuictus ad cetera animus muliebribus emollitus blanditiis, aperuit dilectae propositam quaestionem et illa ciuibus*); seguendo un'integrazione di Giuseppe Flavio a *Iud*. 14:19 (*ant. Iud*. V 294 [VIII 6]: καὶ ὁ Σαμψὼν εἶπεν 'οὐδὲ γυναικὸς εἶναί τι δολερώτερον, ἥτις ὑμῖν ἐκφέρει τὸν ἡμέτερον λόγον'), il vescovo di Milano aggiungeva inoltre che Sansone fu spinto dal caso occorsogli ad una considerazione spregiativa sull'ingannevolezza e la pericolosità delle arti femminili (*epist*. 62,17: *Et ille respondit: «Nec muliere aliquid perfidiosius»*). Su questa base esegetica, a sua volta naturalmente influenzata dalla topica relativa alla pericolosità delle lusinghe femminili, si innesta nella parafrasi il motivo più direttamente legato al pianto[149]; lo stesso Ambrogio, nel *Commento al Salmo CXVIII* (15,18)[150], metteva in guardia i fedeli dal potere seduttivo delle donne richiamando l'esempio dei martiri, spesso distolti dal supremo sacrificio 'dalla commiserazione d'una sola lacrima' della consorte (*unius lacrimae miseratione*), e corredando l'argomentazione con il richiamo agli *exempla* di Sansone e Salomone, traditi dalle proprie donne. Se Ambrogio, in tale contesto, alludeva principalmente all'inganno ordito da Dalilah, diretto riferimento all'*exemplum* della sposa filistea di *Iud*. 14:17 compariva invece in Girolamo (*in Mich*. 2,7), il quale, richiamandosi anche ad *Eccl*. 7:28 e Verg. *Aen*. IV 569-570 (*uarium et mutabile / Semper est femina*), affermava:

> Plenae sunt historiae Graecae et Latinae, quanti uiri ab uxoribus suis decepti sint eorumque uita sit prodita. De scripturis autem et Dalilae, [...], et alterius ante Dalilam testantur exempla, quae arcanum Samson septem dierum expressit lacrimis, et amore simulato, quod latebat, inuenit.

[148] Ambr. *apol. Dau*. 4,16; *apol. alt*. 2,16; *off*. II 26,131; per le rassegne di personaggi biblici giocati dalle loro donne (Adamo, Sansone, Davide), cf. anche De Gianni 2014, 184, n. 52.

[149] Già Aristotele aveva parlato della particolare inclinazione femminile all'inganno e alla falsità, così come alle lacrime (*hist. anim*. IX 1,608b 8-15); cf. Fögen 2009, 187, n. 11.

[150] Il *topos* delle *lacrimae paratae* (su cui si vedano almeno Catull. 66,15-18; Ou. *am.* I 8,83-84; *ars* III 291-292; Tibull. I 4,71-72; I 9, 37-38; Prop. I 12,15; Mart. I 33,2; Petron. *sat*. 17,2; 110,9; Iuu. 6,273-275) comparirà nel prosieguo del poema (*Iud*. 683) in riferimento a *Iud*. 16:15-16, ossia al momento in cui Sansone fu vinto dalle insistenti preghiere di Dalilah; come ha dimostrato De Gianni 2014, 180-186, è assai probabile che il tema delle lacrime, assente dall'ipotesto, sia stato tratto da Ambr. *epist*. 62,29 (*procax mulier* [...] *lacrimis fidem coegit*), dove a sua volta può essere effetto di trasposizione da *Iud*. 14:16-17; si noti tuttavia che il riferimento alle lacrime di Dalilah compare anche in Quoduultd. *lib. prom*. II 22,46: *Instante et flente mendaciter coram se muliere, pusillanimis factus est, ait Scriptura, Samson usque ad mortem*.

In ambito poetico, il potere persuasivo delle lacrime dell'amante non può non richiamare l'*Ars amatoria* ovidiana[151]: in un distico quasi proverbiale, viene infatti celebrato il potere smisurato di chi ha la capacità di provocare ed ostentare a comando il pianto (I 659-660: *Et lacrimae prosunt, lacrimis adamanta mouebis / Fac madidas uideat, si potes, illa genas*). Più dell'ironico *praeceptum* ovidiano, una certa affinità con la parafrasi mostrano le trasposizioni del motivo in forma moralistica (e più o meno apertamente misogina) nelle *Sententiae* di Publilio Siro (M,35 [384]: *Muliebris lacrima condimentum est malitiae*; P,39 [536]: *Paratae lacrimae insidias non fletum indicant*) e nei *Dicta Catonis* (III 20,2: *Nam lacrimis struit insidias, cum femina plorat*), che non è escluso abbiano esercitato una qualche influenza sul parafraste.

8. *La vendetta di Sansone: l'incendio dei campi con le 300 volpi e le ulteriori scorrerie (*Iud. *15:1-8)*

All'inizio del cap. XV, Sansone scopre che la promessa sposa era stata unita dal padre al più caro dei suoi sodali; l'offerta di un'unione riparatrice con la figlia più giovane e bella è respinta con sdegno dall'eroe, pronto ormai a scatenare la sua vendetta sui Filistei. La parafrasi dei primi due versetti (*Iud*. 15:1-2 ~ v. 592-597a) è ampiamente scorciata dal poeta, che elimina fra l'altro ogni riferimento alle circostanze temporali in cui avviene la visita (*Iud*. 15:1: *in diebus messis frumenti*[152]), al dono portato con sé dall'eroe (*adferens haedum de capris*), ed alla frase pronunciata da Sansone (*et dixit: Intrabo ad uxorem meam in cubiculo*). Il verso introduttivo sancisce invece con maggiore evidenza il passaggio narrativo, richiamando nuovamente – con una metafora allitterante – il tema della *uirtus* che accompagna l'eroe, e prefigurandone allo stesso tempo le future imprese (v. 592: *Paulatimque uiro uirtutum semina crescunt*). Interessante anche il fatto che il poeta, a differenza dell'ipotesto, non presti voce alle giustificazioni del suocero (*Iud*. 15:2: *Ne forte odiens odierit eam, tradidi illam sodali tuo*), ma piuttosto smascheri le abiette motivazioni del suo gesto (v. 593: *ambiguae ductus cupidine mentis*; cf. *Exod*. 668).

La trasposizione di *Iud*. 15:3 (*Et dixit illi Samson: Innocens sum ego nunc ab alienigenis, quoniam faciam ego uobiscum mala*) è invece più interessante. Si presti innanzitutto attenzione ad una questione di natura testuale. Nel testo stampato da R. Peiper, in cui l'editore è intervenuto con una congettura oltre che con l'integrazione della lacuna corrispondente all'inizio del v. 598, Sansone risponde al suocero con un'esclamazione (597b-598: «*Pro maximus ultor!*»/ [*Exclamat*]), evidentemente sulla scorta del fatto che Dio è chiamato effettivamente *maximus ultor* dal parafraste in *Deut*. 82, parafrasi di *Deut*. 21:8; mi sembra tuttavia preferibile, in questo caso, accordare fiducia al consenso

[151] Küppers 1981, 2521, n. 46.

[152] Nel *Codex Lugdunensis* manca invece, all'inizio del versetto, il corrispondente del greco μεθ' ἡμέρας (*Vulgata*: *Post aliquantum autem temporis*).

dei codici (**AB**) e conservare la lezione *quo* (che Mayor 1889, 224 proponeva di correggere in *qua*), cui conferire valore causale, integrando diversamente la lacuna all'inizio del v. 598: fra le diverse possibilità, si potrebbe pensare a: *Cōnsūrgīt*, più volte usato dal poeta a inizio esametro, fra l'altro anche per indicare l'insorgere di Abramo dopo il rapimento di Loth (*Gen*. 486: *Consurgit uates*). Non solo quella del v. 597 sarebbe infatti l'unica attestazione nell'intero poema di *pro* usato con valore di interiezione, ma nell'ipotesto di *Iud*. 15:7 non si fa alcun riferimento ad un'invocazione del Signore da parte di Sansone, mentre invece egli stesso afferma: *de unoquoque uestro uindicabo me* (*Vulgata*: *ex uobis expetam ultionem*); non deve inoltre sfuggire che la clausola del v. 597 proviene da Verg. *Aen*. VIII 201 (*Auxilium aduentumque dei. Nam maximus ultor*), dove si fa riferimento ad Eracle, 'supremo vendicatore' dei contadini laziali contro Caco. È noto il rapporto che, già secondo i Padri, legava la figura dell'eroe greco a quella del giudice biblico[153]: il nesso, dunque, potrebbe costituire un riferimento più precipuo se collegato proprio a Sansone, di cui il poeta metterebbe in luce la natura di 'vendicatore' sui Palestinesi, anticipandone le future stragi (in *epist*. 62,18, Ambrogio afferma che Sansone, indignato dell'offesa ricevuta, progettò una *publicam… ultionem*, e Sansone è definito *ultor iniuriae* mentre compie l'incendio dei campi; *libertatis uindex* e *hostium ultor* è definito inoltre Sansone in Sulp. Seu. *chron*. I 27,2)[154]. In ogni caso, il proposito

[153] L'affinità tra il mito solare di Eracle e la vicenda biblica di Sansone è tema controverso e discusso nella comparatistica religiosa fin dalla metà del XIX sec. (bibliografia in Feldman 1998, 465-467, n. 9-12; De Gianni 2014, 190, n. 79). Fra chi propende per la derivazione del ciclo di Sansone da quello (miceneo?) di Eracle, si rimanda, per gli episodi qui oggetto di studio, a Margalith 1985; Margalith 1986; Margalith 1987; un punto di vista equilibrato ed aggiornato in Mobley 2006, 6-12. Anche nelle fonti antiche, in ogni caso, la parziale sovrapponibilità delle due figure è più volte richiamata: si pensi ad Euseb. *chron.* II 3; *praep. euang*. X 9,7: Σαμψὼν [...] κατὰ τὴν τοῦ σώματος ἀλκὴν ἀνυπόστατον γενέσθαι φασίν, ἐοικότα τῷ βοωμένῳ παρ᾽Ἕλλησιν Ἡρακλεῖ; Filastr. *haer*. 8: *a quo* [*sc*.: Sansone] *postea pagani fortes uiros ex illius figura usurpantes Hercules nuncuparunt*; Aug. *ciu.* XVIII 19: *Iudex Samson* [...] *cum mirabiliter fortis esset, putatus est Hercules*; *Chron. Pasch*., *PG* 92, col. 237: τὸν Σαμψὼν [...] παρά τισι τὰς πράξεις αὐτοῦ παραβάλλεσθαι ταῖς τοῦ Ἡρακλέους φασί.

[154] All'intenzionalità del riferimento 'erculeo' può contribuire un'osservazione relativa alla trasposizione di *Iud*. 16:2. Nella versione biblica, i Filistei circondano Sansone e rimangono in agguato alle porte della città, premurandosi esplicitamente di restare tranquilli durante la notte e catturare l'eroe una volta spuntato il giorno; nell'*Heptateuchos*, la scena si tramuta invece in un assedio (*Iud*. 645-646: *Ecce uolat Gazaea manus atque obice duras / Emunit portas et ferrea uincula subdit*), che sembra trarre il proprio serbatoio espressivo in part. da Verg. *Aen*. VIII 225-227 (*Vt sese inclusit ruptisque immane catenis / Deiecit saxum, ferro quod et arte paterna / Pendebat, fultosque emuniit obice postis*). Se l'ipotesi è giusta, anche in questo caso il parafraste farebbe riferimento al citato episodio di Eracle e Caco dell'ottavo libro dell'*Eneide*, ma invertendo le parti: non è infatti Caco a serrarsi nella spelonca per difendersi dall'assalto

di vendetta di Sansone è tradotto in una reazione fisica tipicamente epica, fittamente tramata di riferimenti classici (598b-600: *toruisque [ex] oculis inmane minatur / Vltu-rus]que diu multum pro talibus ausis / Actut]um excidii*)[155]. Segue l'episodio dell'incendio dei campi dei Filistei tramite le trecento volpi (*Iud*. 15:4-5).

> Ter cen]tum uulpes alacer capit hasque reuinctis
> Inter se] caudis binasque ex ordine iunctas[156]

Iud. 15:4:

> Et abiit Samson et conpraehendit uulpes .CCC. et sumpsit lampades et alligauit caudam ad caudam et posuit lampades singulas inter duas caudas in medio.

Anche in questo caso il parafraste si mostra fedele all'ipotesto, rinunciando ad ogni forma di intervento esegetico su una vicenda che era divenuta oggetto di interesse dell'esegesi allegorica almeno a partire da Ippolito[157] ed Origene[158].

Nei primi due versi (anticipati al v. 600b dalla formula *Quo saeuiat, inuenit usum*, che facilita la transizione narrativa), il poeta ricorda con fedeltà il contenuto del versetto, rifacendosi probabilmente al Prudenzio di *ditt*. 69 (*Ter centum uulpes Samson capit, ignibus armat*) e dimostrando, con l'espressione *binas... ex ordine iunctas*, di aver presente una fonte biblica comune ad Ambrogio (*in psalm*. CXVIII 11,29: *Inde etiam Samson binas uulpes sibi nexuit, ad quarum caudas alligauit faces et dimisit eas per messes allophylorum*) o forse, come già dimostrato in altri casi, direttamente la riscrittura ambrosiana dell'*Epistola* 62 (18: *Correptisque uulpibus adulta aestate, cum iam matura essent in agris frumenta, binas sibi inuicem caudam ad caudam ligauit*).

> Passim] perque oleas uinetaque collis amoeni
> Mittit] agens caudisque ardentes lampadas indit.

---

di Ercole, quanto piuttosto la schiera di Filistei a chiudere Sansone dentro la locanda dove ha trascorso la notte.

[155] Cf. Ou. *met*. V 92 (*Ille tuens oculis inmitem Phinea toruis*); Verg. *Aen*. X 196-197 (*Instat aquae saxumque undis immane minatur*; si tratta del Centauro raffigurato in posa minacciosa su una delle navi etrusche), nonché la fortunata clausola esametrica *pro talibus ausis* (Verg. *Aen*. II 542; XII 351; Sil. XIII 397; fra i cristiani: Mar. Victor. *aleth*. I 486; Sedul. *carm. pasch*. V 352).

[156] Cypr. Gall. *Iud*. 601-602.

[157] Hippol. *in Cant. fragm*. I 20,2.

[158] Hier. *Orig. in Ezech. hom.* 2,4; Rufin. *Orig. in cant*. 3 [4],15. Tale esegesi allegorica coinvolgeva anche gli altri passi scritturistici riferiti all'animale (*Cant*. 2:15; *Mt*. 8:20; *Lc.* 13:32); cf. Perraymond 1998, 649, n. 26 e Savon 2004, 80-81 (in part. su Ambr. *spir. sanct*. II 11).

> Quae] uix dimissae campos petiere feraces,
> Quocumque ad]celerant incendia lata trahentes.
> Ilicet] ignis edax uentorum flatibus auctus
> Voluitur:] exuperant flammae tractaeque secuntur[159].

Iud. 15:5:

> Et succendit igni lampades et dimisit inter manipula alienigenarum et succendit spicas eorum et quae metita erant usque ad uineas et oliueta.

Nella parafrasi di questo versetto il poeta trova spazio per una maggiore libertà inventiva, pur nel rispetto, in alcuni casi letterale, del dettato biblico (cf. in part. v. 604: *lampadas indit*; v. 605: *dimissae*). Ai v. 603-605 è dato registrare soltanto minime trasposizioni rispetto all'ipotesto (il poeta anticipa che l'estensione dell'incendio arriva 'fino agli olivi ed alle vigne', posticipando invece il riferimento ai campi), così come alcuni dettagli esornativi (*collis amoeni*; *campos... feraces*; cf. *Gen*. 542: *agros... feraces*)[160]. Ai v. 607-608 si nota invece una più significativa amplificazione del tema dell'incendio, la cui diffusione risulta secondo il poeta favorita dai venti: qui le felici congetture di R. Peiper[161] fanno emergere appieno il calco virgiliano (*Aen*. II 758-759: *Ilicet ignis edax summa ad fastigia uento / Voluitur; exsuperant flammae, furit aestus ad auras*) che si compone con l'inserzione di un ulteriore tassello mutuato da Sil. I 254 (*excussos uentorum flatibus ignes*), già usato dal parafraste, nella stessa posizione metrica, in *Exod*. 637. Inoltre al v. 606, cioè nel punto che costituisce in pratica la soglia fra la trasposizione letterale dell'ipotesto e l'inserto poetico di matrice classica, il parafraste sembra tornare a far uso dell'*Epistola* ambrosiana a Vigilio, dove già compariva un'espressione analoga per indicare l'estensione dell'incendio 'ovunque si spingenvano in corsa' le volpi (*epist*. 62,18):

---

[159] Cypr. Gall. *Iud*. 603-608.

[160] L'agg. *ardentes*, invece, sembra testimoniare la fruizione di un testo biblico analogo a quello citato da Rufino nella traduzione di Origene (*in Cant*. 3 [4],15: *Nam de Samson, qui "trecentas uulpes cepisse et colligasse per caudas atque interiecisse lampadas ardentes in medio caudarum, atque immisisse per messes Allophylorum et incendisse eas cum stipulis et oliuetis uineisque" memoratur*), Ambrogio (*epist*. 62,18: *in medio earum ardentem inseruit facem nodoque adstrinxit inexolubili*), Sulpicio Severo (*chron*. I 27,3: *CCC siquidem uulpibus captis, ardentes lampades earum illigauit caudis atque eas agris hostium inmisit*) e Quoduultdeus (*lib. prom*. II 21,41: *CCC itaque uulpibus apprehensis, earum ininuicem caudas innectens, faces his ardentes posuit easque per segetes allophilorum ire dimisit omnesque eorum fruges miro compendio succendit*).

[161] Pitra 1888, 198, seguito da Mayor 1889, 224, stampava invece: *Hinc furit] ignis edax uentorum flatibus auctus / Crescunt] et superant flammae tractaeque sequuntur*.

> At illae, igni exterritae, quacumque praecipites conuoluebantur, spargebant incendium et exurebant spicas eorum.

Il prelievo virgiliano (da *Aen*. I 130; cf. Peiper 1891, 294) all'inizio del v. 609, *Nec lat]uere doli*, segna il passaggio alla parafrasi della reazione dei Filistei all'incendio dei loro campi (*Iud*. 15:6). Il poeta, a differenza dell'ipotesto, sottolinea la gravità dei mali che hanno colpito 'la folla dei pagani' (609: *Cultorum conflua turba*; la clausola, già in Paul. Nol. *carm*. 18,113, è riccamente allitterante), mentre viene tagliato il dialogo che intercorre fra i Filistei per individuare il colpevole dell'incendio; segue la menzione precisa dell'uccisione della ragazza, di suo padre e dell'incendio della casa (611-612: *Vxorem] dudum iuuenis ipsumque parentem / Flammis] iniciunt tectaque ussere domorum*)[162], che presta al parafraste l'occasione per un inserto conclusivo di natura paradossale, che gioca su una schema retorico diffuso[163] facendo riferimento ai differenti riti funebri del rogo e dell'inumazione (613: *Sic tum]ulus, quod poena, fuit; quod flamma, sepulchrum*)[164].

I v. 614-615 (*Illum] acuit uindicta grauis. Nam multa minatur, / hostibus at]que suis uasta dat strage ruinam*) costituiscono un mero 'ponte' narrativo che riassume in forma assai scorciata dei due versetti successivi; in particolare, la clausola allitterante *multa minatur* si riferisce al proclama di vendetta formulato da Sansone in forma di discorso diretto (*Iud*. 15:7), mentre il contenuto di *Iud*. 15:8 è trasposto in forma decisamente più vaga, non facendo riferimento né alle modalità della strage[165], né al successivo ritiro dell'eroe presso una caverna della rupe di Etam. Molto probabilmente il parafraste

---

[162] Nel *Codex Lugdunensis* ad essere bruciati in *Iud*. 15:6 sono la sposa e la casa del padre (*et succenderunt illam et domum patris illius in igne*), nella *Vulgata* la donna ed il padre (*conbuserunt tam mulierem quam patrem eius*; cf. **B**: ἐνέπρησαν αὐτὴν καὶ τὸν πατέρα αὐτῆς ἐν πυρί); il parafraste afferma invece che a bruciare furono la donna, il padre e la casa, come in Sulpicio Severo (*chron*. I 27,4: *mulierem tanti mali causam cum domo et patre incendio consumpserunt*) e **A** (ἐνεπύρισαν τὴν οἰκίαν τοῦ πατρὸς αὐτῆς καὶ αὐτὴν καὶ τὸν πατέρα αὐτῆς ἐν πυρί). L'assenza di altre citazioni del versetto nei Padri consente solo di ipotizzare che il modello biblico fruito dal poeta e da Sulpicio fosse esemplato sul *Cod. Alexandrinus*, o che eventualmente il parafraste si sia basato sul resoconto dei *Chronica*; in questo caso Ambrogio (*epist*. 62,18: *mulierem* [...] *ac totam eius domum parentesque igni inuoluere*) opera una contaminazione della Scrittura con Giuseppe Flavio (*ant. Iud.* V 296 [VIII 7]: τὴν γενομένην αὐτοῦ γυναῖκα καὶ τοῦς συγγενεῖς).

[163] Peiper 1891, 294 rimanda a Drac. *laud. dei* I 343 (*iam cutis est, qui puluis erat*); *Orest. trag*. 569 (*fit nutrix quae mater erat, regina ministra*); Avit. *carm*. III 370 (*sarcina fit, quae cura fuit*).

[164] Cf. Mayor 1889, 224-225 (che però integrava diversamente la lacuna, leggendo il verso nella forma: *Fit cum]ulus quod poena fuit, quod flamma, sepulchrum*): «The scene of their punishment turns into a ruinous heap, what the flame to burn them formes the tomb to guard their ashes».

[165] L'*inusitata locutio* secondo cui Sansone percosse i nemici 'la tibia sul femore' era giudicata oscura da Agostino, che nelle *Quaestiones in Heptateuchum* la chiariva anche con il ricorso all'*interpretatio ex Hebraeo*, ossia alla traduzione ieronimiana (7,55).

si è affidato al sintentico resoconto con cui Ambrogio ha riassunto i medesimi versetti, di cui ricorrono nella parafrasi due significative tessere lessicali (*epist*. 62,19):

> Nec tamen Sampson populis Palestinorum delicti gratiam fecit atque eo uindictae fine contentus fuit, sed concidit eos strage maxima, plurimique eorum ferro interiere.

Il poeta sopprime invece interamente le vicende contenute nei versetti 9 e 10, fitti di precisazioni di carattere geografico, dove erano narrate le scorrerie dei Filistei fino a Lechi e la richiesta agli uomini di Giuda di consegnare Sansone da parte dei nemici di Israele. La parafrasi ricomincia in forma dettagliata dal versetto successivo.

9. *L'uccisione dei mille nemici ed il prodigio della mascella (*Iud*. 15:11-20)*

> Inter]ea iuuenes odio ter mille calescunt
> De] Iuda tribu, Samsonem ut milite tanto
> Inte]rimant unumque petant tot milia ferro[166]

Iud. 15:11:

> Et descenderunt .III. milia uirorum de Iuda super petram Aetam et dixerunt ad Samson: Nescis quoniam imperant nobis alienigenae, et ut quid ista festi nobis? Et dixit illis: Quomodo fecerunt mihi, feci illis.

Con la parafrasi di questo versetto, che si apre con una tipica tessera epica (*interea*), si torna a seguire la vicenda biblica rispettandone quasi alla lettera il nucleo narrativo, anche se agisce il consueto intento di semplificazione narrativa (in qualche modo 'obbligata' dall'esclusione dalla parafrasi del versetto 10) e anche di chiarificazione dei meccanismi psicologici che guidano le gesta dei protagonisti. Il parafraste elimina il riferimento geografico alla rupe di Etam, oggetto di interpretazione allegorica in senso cristologico almeno a partire da Ippolito[167], nonché il dialogo dei Giudei con Sansone, per descrivere invece la reazione dei tremila *iuuenes* della tribù di Giuda, che prendono a ribollire d'odio nei confronti di Sansone (*odio… calescunt*), desiderando essi stessi ucciderlo, piuttosto che cederlo ai Filistei come nell'ipotesto: insistita è in part. la contrapposizione antitetica fra il dispiegamento di forze dei tremila uomini (v. 617: *milite tanto*; v. 618: *tot milia*) e la resistenza opposta dal solo Sansone (v. 618: *unum*).

[166] Cypr. Gall. *Iud*. 616-618.
[167] Richard 1966, 14-15.

Sed] iuuenis mox arma capit sociosque precatur
In]stantes, ut bella sinant pro laude capessi[168]

Iud. 15:12:

Et dixerunt illi: Adligare te uenimus, ut tradamus te in manus alienigenarum. Et dixit illis Samson: Iurate mihi uos non occisuros me et tradite me in manus eorum, ne quando ouuietis (*sic pro* obuietis) uos in me.

Anche qui la vicenda biblica è opportunamente semplificata dal parafraste: egli non accenna al fatto che gli Israeliti vogliono consegnare Sansone per proteggersi dalla vendetta dei Filistei, né riferisce le richieste del Nazireo. La reazione dell'eroe è invece rapida (*mox*) e tutta esteriore[169]: egli è intenzionato a combattere (*arma capit*) e prega i correligionari (che diventano epicamente *socii*: il verso è basato su Verg. *Aen*. X 293: *aduertit subito proram sociosque precatur*) di consentirgli di condurre la guerra contro i Filistei, 'in cambio di lode'. L'affermazione, estranea al modello scritturistico, non è del tutto comprensibile senza fare riferimento ad un ulteriore modello epico richiamato alla memoria poetica dei lettori, ossia il discorso di Turno a Latino in Verg. *Aen*. XII 48-49 (*Quam pro me curam geris, hanc precor, optime, pro me / Deponas letumque sinas pro laude pacisci*)[170], in cui il re dei Rutuli chiedeva che gli fosse consentito di patteggiare la morte in cambio dell'onore.

Vt] uoluit, est facta fides: tum uincula promunt
Stup]pea, quae nouies conectunt bracchia nodis:
P]ellitur e saxo[171]

Iud. 15:13:

Et iurauerunt illi dicentes: Non, solummodo uinculo conligauimus et et trademus te in manu eorum; morti autem non mortificabimus te. Et alligauerunt eum duobus funibus nouis et reduxerunt illum de petra.

[168] Cypr. Gall. *Iud*. 619-620.

[169] Innovazione ambrosiana era invece la lunga *adlocutio* indirizzata da Sansone agli uomini di Giuda in *epist*. 62,20, perfettamente improntata ai principi retorici dell'ἠθοποιία: cf. Savon 2004, 90-91.

[170] Peiper 1891, 294 rimanda anche a Verg. *Aen*. V 230 (*Ni teneant, uitamque uolunt pro laude pacisci*), dove il riferimento - non inserito in un dialogo - è al desiderio di gloria dei compagni di Cloanto nella gara navale.

[171] Cypr. Gall. *Iud*. 621-623a.

Ancora una volta uno scambio dialogico risulta eliminato, e l'accordo degli uomini di Giuda con Sansone viene riassunto in una breve formula isosillabica ed allitterante come *facta fides*. Le *funes* con cui Sansone è legato diventano *uincula / Stup]pea*, con *amplificatio* aggettivale tratta dal versetto successivo[172], mentre il particolare, estraneo all'ipotesto, che i Filistei legano le braccia di Sansone 'nove volte' si deve forse semplicemente al fascino esercitato dall'allitterazione quasi paronomastica *nouies... nodis*, anche se non è possibile in principio escludere che il parafraste si rifacesse ad un manoscritto in cui la lezione biblica *nouis* si fosse corrotta in *nouie(n)s*, ed in cui perciò Sansone risultasse legato 'con due funi nove volte'. Il linguaggio è per il resto altamente convenzionale, frutto per così dire della combinazione ad incastro di due *iuncturae* già sperimentate nella tradizione poetica latina[173].

> Maxillae aduentat ad oram
> Turba]que collecta gaudebat uisere captum.
> Dumque auidi intentant dextras fremituque minantur
> Horrisono, trahit ille manus et linea rumpit
> Vincula[174]

Iud. 15:14:

> Et ipse uenit usque ad Maxillam, et alieniginae (*sic pro* alienigenae) exclamauerunt et ueniebant in ouuiam (*sic pro* obuiam) ei. Et direxit in illum spiritus Domini, et facti sunt funes quibus erant bracchia ipsius stricta sicut stuppa cum ederetur ignem, et resoluta sunt uincula de manibus eius.

Sansone giunge al *locus Maxillae* (nominato qui per la prima volta nella parafrasi, a differenza che nel testo biblico dove era già citato in *Iud*. 15:9), dove la turba dei Filistei raccoltisi (cf. v. 609: *cultorum conflua turba*) è lieta di stare ad osservare il nemico prigioniero; per la tematizzazione della gioia dei nemici si segnala un nuovo parallelo con le *Antichità Giudaiche* (5,300 [VIII 8]: τῶν Παλαιστίνων [...] ὑπαντώντων μετὰ χαρᾶς καὶ βοῆς ὡς ἐπὶ κατωρθωμένοις οἷς ἐβούλοντο[175]). L'attimo che precede lo scatenarsi della vendetta è oggetto di precisa attenzione da parte del poeta, che ricorda - sia

[172] La *iunctura*, ma in diversa posizione nel verso, già compariva in Verg. *Aen*. II 236 e poi in Lucan. X 493; Stat. *silu*. III 2,26-27.

[173] Si tratta di *conectunt bracchia* (Sil. III 414: *Candida perspicuo conectunt brachia ponto*; cf. anche Repos. *conc*. 171: *Inligat et teneris conectit brachia palmis*) e *bracchia nodis/nodo* (*Aetna* 364; *Ciris* 450; Prop. *eleg*. II 20,9; Tib. I 8,5; Ou. *met*. IV 491; VIII 247; Iuuenc. II 617).

[174] Cypr. Gall. *Iud*. 623b-627a.

[175] Così la traduzione latina di VI sec.: *Occurrentibus cum gaudio et clamore tamquam ea quae cupiebant desiderabiliter adimplissent* (Blatt 1958, 345).

pure con un'inversione del loro ordine e con una più marcata espressività - entrambe le azioni che l'ipotesto attribuisce ai Filistei, ossia lo strepitare ed il gettarsi addosso a Sansone (minimo approfondimento è costituito dall'aggettivo *auidi*, che ritrae i nemici già smaniosi di colpire il prigioniero); la reazione di Sansone non si fa attendere, ma, come nel caso dell'uccisione del leone, il parafraste non menziona l'intervento dello Spirito del Signore[176], contribuendo a delineare una fisionomia 'autonomamente' eroica per Sansone. Per quanto riguarda la λέξις poetica, si noti la provenienza virgiliana della tessera *Fremitu / horrisono* (*Aen*. V 54-55: *Clamorem excipiunt socii fremituque sequuntur / Horrisono*; così già Peiper 1891, 294). Forse il sintagma *trahit ille manus* risente del ricordo di Ou. *met*. XII 371 (*Intremuit; trahit ille manu sine cuspide lignum*), mentre sull'*auxesis* relativa al materiale di cui sono fatte le corde (Aug. *in Hept. quaest*. 3,49: *stuppeum est utique lineum*), derivata dalla similitudine dell'ipotesto, agisce sicuramente il ricordo formale dei versi dedicati alla colomba legata all'albero della nave di Seresto, obiettivo della gara di tiro con l'arco nel quinto libro dell'*Eneide* (510-511: *nodos et uincula linea rupit / Quis innexa pedem malo pendebat ab alto*).

> Tum curuam - nam quid non ira ministret? -
> Maxillam tardi conixus stringit aselli:
> Hac mille (res mira) uiros pulsatque necatque[177]

Iud. 15:15:

> Et inuenit maxillam asini ingentem et extendit manum suam et accepit eam et percussit in illa mille uiros.

Oltre al preciso recupero di numerosi lessemi dal modello, sono da rilevare due minime amplificazioni aggettivali, di natura sostanzialmente esornativa: *curuam... / Maxillam* e *tardi... aselli* (quest'ultimo nesso proviene da Verg. *georg*. I 273: *saepe oleo tardi costas agitator aselli*), nonché la presenza dell'interrogativa retorica del v. 627, che mette in luce come l'ira possa trasformare qualunque oggetto in un'arma. L'inciso gioca evidentemente sul ricordo di Verg. *Aen*. I 150 (*Iamque faces et saxa uolant, furor arma ministrat*), forse associato a quello di *Aen*. VII 507-508 (*quod cuique repertum / Rimanti telum ira facit*); si osservi che la mascella d'asino è arma 'fornita dal caso' anche per Sulpicio Severo (*chron*. I 27,5: *traditus ruptis uinculis, arrepto osse asini, quod casus telum dederat, mille ex hostibus prostrauit*). L'inciso *res mira*, così come

[176] Così accadeva anche in questo caso in Giuseppe Flavio (*ant. Iud.* V 300 [VIII 8]) e Ambrogio (*epist*. 62,22): cf. Savon 2004, 86, con interessanti riflessioni sulla trasformazione, in Ambrogio, dell'intervento dello Spirito divino in dato essenzialmente psicologico (*infremuit spiritu*).

[177] Cypr. Gall. *Iud*. 627b-629.

il nesso polisindetico *pulsatque necatque* (forse risultato di una contaminazione con il testo di *Iud*. 15:16, escluso dalla parafrasi), sottolinea esplicitamente l'eccezionalità della vittoria di Sansone e della strage da lui compiuta; in riferimento all'episodio, Ambrogio aveva parlato nell'*Epistola* a Vigilio di 'uno straordinario spettacolo di coraggio' (*epist*. 62,22: *arripiens maxillam asini iacentem percussit mille uiros, fugauit alios grandi uirtutis spectaculo, cum inermi et uni cederent armatorum agmina*).

> Cumque sitis sicco iuuenem pulmone moneret
> Auxilium sperare dei, qui semine nullo
> Cuncta creat, cui, cum uoluit, res torrida fons est,
> Qui iussu uel sicca rigat, uel flumina siccat,
> Qui uastos inter scopulos heremumque calentem
> Inriguos duris laxauit cotibus amnes[178]

Iud. 15:18:

> Et sitiuit ualde usque ad mortem et exclamauit ad Dominum et dixit: Tu dedisti in manu serui tui salutem magnam hanc, et nunc morior in siti et cado in manus alienigenarum incircumcisorum horum.

Dalla parafrasi sono esclusi i versetti 16 e 17, dedicati rispettivamente all'esaltazione da parte di Sansone della strage da lui compiuta e all'eziologia relativa al toponimo biblico Ramat-Lechi; è da notare soprattutto che Sansone non è affatto oggetto di censura per il momentaneo cedimento all'ὕβρις come accade ad esempio in Giuseppe Flavio (*ant. Iud*. V 301-302 [VIII 9]) ed Ambrogio (*epist*. 62,23-24), al fine di semplificare il più possibile la narrazione ed evidentemente anche di tutelare sotto ogni punto di vista la fisionomia esemplare dell'eroe.

La terribile *Durstnot* dell'eroe (si noti l'allitterazione *sitis sicco*) è descritta al v. 630: pur nell'essenzialità del riferimento, la menzione del 'polmone secco' dell'eroe, più che rappresentare un riferimento a cognizioni mediche testimoniate dal *Timeo* platonico (70 C-D; 91A; cf. Plut. *quaest. conu*. 697F-700B, che attribuisce la dottrina ad Ippocrate), secondo cui le bevande confluiscono nei polmoni per inumidirli (si vedano nel mondo latino Gell. XVII 11,1-5; Macr. *Sat*. VII 15,1-22), parebbe essere la spia, minima eppure riconoscibile, del ricordo da parte del parafraste della descrizione dei sintomi della sete di Vulteio e dei suoi compagni nella *Pharsalia* lucanea[179], dove appunto 'il polmone non bagnato da alcun liquido' ostacola la respirazione (IV 324-327: *torrentur uiscera flamma / Oraque sicca rigent squamosis aspera linguis; / Iam marcent*

[178] Cypr. Gall. *Iud*. 630-635.

[179] Sull'episodio dell'assedio di Ilerda le migliori osservazioni in Ariemma 2004, 163-188.

uenae nulloque umore rigatus, / Aeris alternos angustat pulmo meatus). La richiesta di aiuto rivolta a Dio da Sansone (cf. Mar. Victor. *aleth*. I 33-34: *summi / Auxilium sperare patris*), che nell'ipotesto passava per l'orgogliosa rivendicazione dei propri meriti, dà origine nella parafrasi ad un'amplificazione in cui viene esaltato il dominio del Signore sulla materia[180], seguendo uno schema semplice ma preciso, che prevede in primo luogo la celebrazione del potere di Dio di creare *ex nihilo* (notevole l'antitesi in *enjambement nullo / Cuncta*), con un lessico che tradisce un'impostazione implicitamente antilucreziana[181], e poi, in relazione al contesto di *Iud*. 15:18-19, la capacità del Signore di trasformare le cose secche in umide e viceversa. Il parafraste, in una sorta di ricapitolazione, intende richiamare alla memoria del lettore altri episodi biblici, come *Exod*. 14:21-22; 17:5-6; *Num*. 20:2-13 e *Ios*. 3:17-4, 7 (si pensi anche alle formulazioni dei salmi storici, in part. *Psalm*. 104:41 e 113:7-8), essi stessi oggetto di menzione nel poema in passi caratterizzati da una certa affinità di lessico e d'impostazione con quello qui oggetto d'analisi[182]. Interessante nei nostri versi l'applicazione dello stilema tipicamente eucologico dell'ampliamento relativo che scandisce i versi (*qui... / ... cui... / Qui... / Qui*, negli ultimi due casi in anafora), nonché il dispiegamento retorico, in part. al v. 633, dove si registrano parallelismo, isosillabismo ed omeoptoto dei due verbi, oltre alla *figura etymologica sicca... siccat*. Si noti pure la ricca varietà di sinonimi applicata al tema del secco (*res torrida*; *sicca*; *scopulos*; *heremum... calentem*; *duris... cotibus*) e dell'acquatico (*fons*; *flumina*; *inriguos... amnes*), almeno in alcuni casi frutto della memoria poetica dell'autore; in particolare, si noti che esclusivamente lucaneo è l'impiego del nesso *sicca* + v. *rigere*; è vero naturalmente che *sicca* è attributo in Lucan. IV 291 (*sicca*

[180] Herzog 1975, 136-137: «Der dürstende Simson schlägt mit dem Eselskinnbacken Wasser aus dem Boden (*Jud*. 15, 19); dieses Wasserwunder läßt noch einmal eine durch Reflexion über Gottes Macht ausgelöste Rekapitulation entstehen».

[181] Lucr. I 205-207: *Nil igitur fieri de nilo posse fatendumst, / Semine quando opus est rebus, quo quaeque creatae / Aeris in teneras possint proferrier auras*, su cui era già intervenuto Lattanzio in *ira Dei* 10,16; cf. invece Mar. Victor. *aleth*. I 16-17: *uirtus trina deus, qui primum semine nullo / corpora dans rebus*. Fra le diverse attestazioni del nesso allitterante all'inizio del v. 632 (cf. *Ios*. 507: *Nos colimus, qui cuncta pio sermone creauit*), possibile poi che il poeta si sia ricordato della *iunctura* presente, sempre in posizione incipitaria ed in analogo contesto, nella preghiera della vestale Claudia Quinta a Cibele di Sil. XVII 36-37 (*caelicolum genetrix, numen, quod numina nobis / cuncta creas*), per operarne una risemantizzazione in chiave cristiana.

[182] Cf. rispettivamente Cypr. Gall. *Exod*. 480-484: *Auster uentus adest, totis qui flatibus usus / Per tacitam noctem feruentes ebibit undas / Siccauitque fretum... / ... / Cum bibulas refugus nudasset pontus harenas*; 657-660: *Illic dura silex conclusas saepserat undas, / Quam super adstabat dominus fontesque ciebat / Virtutum ratione pari, qua flumina toto / Distinxit mundo inmensa et marmora fudit*; *Num*. 503: [...] *rumpuntur cotibus amnes*; *Ios*. 93: *flumina... populo siccata uianti*).

rigens... uolnera) e 325 (*oraque sicca rigens*), mentre nel parafraste il termine ha valore di neutro sostantivato, e che qui esso è accompagnato non da *rigere* ('irrigidire') come in Lucano, ma dal quasi omografo *rigare* ('bagnare'); tuttavia, anche una parziale ripresa del nesso può rappresentare a mio avviso un'ulteriore minima ma avvertibile spia dell'affacciarsi alla memoria del poeta, nel momento della trasposizione poetica della sete di Sansone, dell'episodio relativo ai Pompeiani, che divenne nell'epica postlucanea «fonte imprescindibile di descrizioni incentrate sulla sete e sulla mancanza d'acqua, con tutta la scenografia relativa e le eventuali variazioni sul tema»[183]. Da questo punto di vista il raffronto fra i due testi, caratterizzati da un'innegabile affinità di contesto, diverrebbe potenzialmente produttivo anche dal punto di vista del rovesciamento ideologico del modello: sarebbe insomma il provvidenziale intervento divino che salva Sansone dall'arsura – a Dio è consentito infatti creare l'acqua dal nulla, così che ciò che è secco possa sfuggire al destino dell'irrigidimento (*rigere*) e tornare ad essere bagnato (*rigare*) – ad opporsi, nel suo complesso, alla disperata quanto vana ricerca di acqua da parte degli assediati di Ilerda (cf. in part. IV 292-296: *Iamque inopes undae primum tellure refossa / Occultos latices abstrusaque flumina quaerunt; / ... / ... puteusque cauati / Montis ad irrigui premitur fastigia campi*), una delle pagine più impressionanti e note della *Pharsalia*.

> Nec mora, cum leui maxillae in osse patescens
> Rima fluit flumenque tremit fugiente meatu.
> Expletur iuuenis caelesti e gurgite potus[184]

Iud. 15:19:

> Et scidit Deus rimam maxillae, et exiit de illa aqua, et bibit, et conuertit spiritus eius et refrigerauit. Propter hoc uocatum est nomen eius Invocatio Maxillae usque in hodiernum diem.

Al di là di minimi inserti (per l'*incipit* cf. il v. 531), il lessico (*maxillae... ossae; Rima*) coincide in larga parte con quello della prima parte del versetto nel *Codex Lugdunensis*[185], anche se il poeta non rinuncia comunque ad un'elegante amplificazione descrittiva relativa al riverbero del fiume che si allontana con la sua corrente sfuggente (v. 637), marcata da un'allitterazione con evidenti intenti fonosimbolici; un piccolo approfondimento in senso spirituale sembra implicito nel nesso *caelesti e gurgite*, che allude alla provenienza miracolosa dell'acqua, anche se esso non sembra rinviare ulteriormente ad

[183] Esposito 2009, 164-165.

[184] Cypr. Gall. *Iud*. 636-638.

[185] Cf. anche Quoduultd. *lib. prom*. II 22,42: *ex rima eius maxillae*; si veda per contro la *Vulgata*: *Aperuit itaque Dominus molarem dentem in maxilla asini*.

alcun *mysterium*, ossia ad alcun contenuto esegetico ulteriore[186]. Non stupisce invece l'assenza di ogni riferimento al ritorno all'umiltà da parte di Sansone (non si era fatto accenno nemmeno alla sua manifestazione di superbia), così come consueta è l'eliminazione del particolare eziologico relativo al toponimo *Inuocatio Maxillae*.

La parafrasi del breve versetto che conclude il capitolo (*Iud*. 15:20: *Et iudicauit Istrahel .XX. annis*), oltre a ricordare con precisione il tempo in cui Sansone fu giudice d'Israele (v. 640-641a: *cuius imperio bis denis Iudaea pollens / orbibus enituit*; cf. *supra* n. 38), riprende genericamente le grandi imprese dell'eroe (v. 639: *Mira facit et magna uidet, laudanda meretur*, con – nella prima parte dello stico – un parallelismo scandito da allitterazione, isosillabismo e omeoptoto; il v. è inoltre incorniciato dall'allitterazione *mira... meretur*) e sottolinea come Sansone fosse ad un tempo comandante e soldato (641b: *duce hoc et milite fidens*), con il richiamo ad una delle caratteristiche precipue dell'esemplarità del *mos* gentilizio romano: si ricordi, per fare un solo esempio, la *laudatio* funebre di Quinto Cecilio Metello per il padre Lucio in Plin. *nat*. VII 139 (*uoluisse enim primarium bellatorem esse, optimum oratorem, fortissimum imperatorem*). All'esaltazione della virtù di Sansone seguirà subito il resoconto della caduta dell'eroe, che il parafraste, dimostrando il suo dominio sulla materia narrativa, sembra già anticipare al v. 644 (*quae prima fuit mox causa pericli*), ma che in questa sede non seguiremo. È giunto il momento di prendere congedo da Sansone, e per il momento anche dal poeta dell'*Heptateuchos*.

10. *Conclusione*

L'analisi di una porzione quantitativamente significativa della parafrasi del *Liber Iudicum* ha consentito di mettere in luce alcune delle strategie adottate dal cosiddetto Cipriano Gallo nella pratica dell'*Umdichtung*. Si è avuta una riprova della generale fedeltà del poeta al prototesto scritturistico e del suo sostanziale disinteresse esegetico, nonché un saggio delle invarianti strutturali di cui si sostanzia la riscrittura della vicenda biblica nelle forme (e per il pubblico) della poesia epico-esametrica, in particolare l'impiego costante e funzionale delle tecniche retoriche di abbreviazione, trasposizione ed omissione; per i punti di divergenza rispetto al modello, è stato possibile ipotizzare il ricorso da parte del poeta a fonti diversificate, in cui era ricercata non tanto un'interpretazione dei fatti biblici, quanto una loro ulteriore narrazione corrispondente ai principi della *narratio probabilis*, funzionale agli obiettivi del parafraste. Per quanto riguarda la fitta

[186] Cf. invece Ambr. *spir. sanct*. II 12: *Inuictus ergo Sampson atque ita insuperabilis, ut in maxilla asini uiros mille percuteret, ita plenus gratiae caelestis, ut etiam aquam in maxilla asini sitiens inueniret, siue hoc ad miraculum conferas siue ad mysterium uertas, quod in populi foret humilitate gentilis et requies et triumphus, iuxta quod scriptum est: Qui te percusserit in maxillam, praebe ei et alteram* (*Lc*. 6:29).

tramatura di intertesti poetici, al di là della necessaria agnizione delle fonti (specie di quelle finora sfuggite al setaccio della critica), si è mostrato come essi non solo «si incuneino negli interstizi lasciati liberi dalla *retractatio*»[187] dando vita ad immagini in grado di attivare la memoria poetica dei lettori, ma costituiscano a volte lo stesso materiale praticamente disponibile, in forma di 'prefabbricato linguistico', all'operazione culturale della parafrasi. Ulteriori indagini condotte su altre parti del poema potranno contribuire a verificare, ed eventualmente estendere, la portata di queste osservazioni.

[187] De Gianni 2014, 192, n. 84.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Ariemma 2004

E.M.Ariemma, *Lo spettro della fame, l'arsura della sete (Sil. II 461-474)*, in P.Esposito – E.M.Ariemma (ed.), *Lucano e la tradizione dell'epica latina*. «Atti del Convegno Internazionale di Studi (Fisciano, Salerno, 19-20 ottobre 2001)», Napoli 2004, 153-191.

Becker 1885

G.Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui. I Catalogi saeculo XIII vetustiores. II. Catalogus catalogorum posterioris aetatis*, Bonnae 1885.

Becker 1889

C.Becker, *De metris in Heptateuchum*, diss., Bonnae 1889.

Best 1891

H.Best, *De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum*, diss., Marpurgi Cattorum 1891.

Biotti 1994

A.Biotti, *Virgilio,Georgiche libro IV*, Bologna 1994.

Blatt 1958

F.Blatt (ed.), *The Latin Josephus I. Introduction and Text, The Antiquities: Books I-V*, København 1958.

Brewer 1904

H.Brewer, *Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» XXVIII (1904), 92-115.

Carter 1902

I.B.Carter, *Epitheta Deorum quae apud poetas Latinos leguntur. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie Suppl.*, Lipsiae 1902.

Charlet 1991

Claudien, *Œvres. I. Le rapte de Proserpine*, teste établit et traduit par J.L.Charlet, Paris 1991.

Ciarlo 2008

D.Ciarlo, *Aspetti del procedimento parafrastico nell'Heptateuchos di Cipriano poeta*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica. 36.* «Incontro di studiosi dell'antichità cristiana antica, Roma 3-5 maggio 2007», Roma 2008, II, 727-750.

Concer 1940

A.Concer, *Sant'Ambrogio e San Vigilio*, «Sant'Ambrogio: rivista mensile» II (1940), 1013-1016.

Dangel 1995

Accius, *Oeuvres (fragments)*, texte établi, traduit et commenté par J.Dangel, Paris 1995.

Delisle 1874
L.Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale; Tome II*, Paris 1874.
de Senneville-Grave 1999
Sulpice Sévère, *Chroniques. Introduction, texte critique, traduction et commentaire* par G.de Senneville-Grave, Paris 1999.
De Gianni 2014
D.De Gianni, *Modello ambrosiano e intertesti classici nel poema dell'Heptateuchos (Iud. 665-667, 683-684 e 695)*, in «Revue des Études Tardo-antiques» III (2014), 171-192.
Dinkova-Bruun 2012
G.Dinkova-Bruun, *Biblical Thematics: The Story of Samson in Medieval Literary Discourse*, in R.Hexter – D.Townsend (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, Oxford 2012, 356-375.
Ebert 1889²
A.Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. Erster Band. Geschichte der christlich–lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen*, Leipzig 1889² [ed. orig. 1874].
Esposito 2009
Marco Anneo Lucano, *Bellum Civile (Pharsalia) Libro IV*, a cura di P.Esposito, Napoli 2009.
Feldman 1985
L.H.Feldman, *Josephus' Version of Samson*, in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies – Division A: The period of the Bible*, Jerusalem 1985, 231-238.
Feldman 1996
L.H.Feldman, *Josephus' Jewish Antiquities and Pseudo-Philo's Biblical Antiquities*, in Id., *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden 1996, 57-82.
Feldman 1998
L.H.Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley-Los Angeles-London 1998.
Fischer 1951-1954
B.Fischer (ed.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von den Erzabtei Beuron,* ed. B.Fischer, II*: Genesis*, Freiburg 1951-1954.
Fögen 2009
T.Fögen, *Tears in Propertius, Ovid and Greek Epistolographers*, in T.Fögen (ed.), *Tears in the Greek and Roman World*, Berlin-New York 2009, 179-208.
Gebhardt 2009
U.C.J.Gebhardt, *Sermo iuris: Rechtssprache und Recht in der augusteischen Dichtung*, Leiden-Boston 2009.

Grilli 1987
A.Grilli, *Tuscolane, Libro II, Testo, introduzione, versione e commento*, Brescia 1987.
Hagen 1902
Appendix Serviana ceteros praeter Servium et scholia bernensia Vergilii commentatores continens (*Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii* recensuerunt G. Thilo et H. Hagen, Vol. III, Fasc. II), Lipsiae 1902.
Hass 1912
W.Hass, *Studien zum Heptateuchdichter Cyprian. Mit Beiträgen zu den vorhieronymianischen Heptateuchübersetzungen*, diss., Berlin 1912.
Heinzer 2008
F.Heinzer, *Samson dux fortissimus - Löwenbändiger und Weiberknecht vom Dienst? Funktionen und Wandlungen eines literarischen Motivs im Mittelalter*, «Mittellateinisches Jahrbuch» XLIII/1 (2008), 25-46.
Herzog 1975
R.Herzog, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formengeschichte einer erbaulichen Gattung*, München 1975.
Horsfall 1991
N.Horsfall, *Virgilio: l'epopea in alambicco*, Napoli 1991.
Jakobson 2005²
R.Jakobson, *Aspetti linguistici della traduzione*, in Id., *Saggi di linguistica generale*, Milano 2005², 56-64 [ed. or. Cambridge Mass. 1959].
Johnson 2010
B.J.M.Johnson, *What type of Son is Samson? Reading Judges 13 as a Biblical Type-Scene*, «Journal of the Evangelical Theological Society» LIII/2 (2010), 269-286.
Kartschoke 1975
D.Kartschoke, *Bibeldichtung: Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weißenburg*, München 1975.
Krestan 1957
L.Krestan, s.v. *Cyprianus III (gallischer Dichter)*, in *RAC* III, Stuttgart 1957, 477-481.
Kuijper 1952
D.Kuijper, *Maxilla Per Avia*, «VChr» VI (1952), 44-46.
Küppers 1981
E.Küppers, *Ovids 'Ars Amatoria' und 'Remedia Amoris' als Lehrdichtungen*, in *ANRW* II.31.4, Berlin-New York 1981, 2507-2551.
Labbeus 1653
Ph.Labbei [...], *Nova bibliotheca MSS. librorum, sive specimen antiquarum lectionum Latinarum et Graecarum* [...], Parisiis 1653.
Longobardo 2008
L.Longobardo, *Sulpicio Severo, Cronache*, Roma 2008.

Lubian 2012-2013
F.Lubian, *L'episodio dell'Annunciazione nei* tituli historiarum *tardoantichi: Ambrogio, Prudenzio, Claudiano*, «Incontri di filologia classica» XII (2012-2013), 29-56.
Mamone 1924
G.Mamone, *Le Epistole di S. Ambrogio*, «Didaskaleion» N.S. II (1924), 3-143.
Marazuela 1967
T.A.Marazuela, *La Vetus Latina Hispana II - El Octateucho.* Introduccion general y edicion critica, Madrid 1967.
Margalith 1985
O.Margalith, *Samson's Foxes*, «Vetus Testamentum» XXXV/2 (1985), 224-229.
Margalith 1986
O.Margalith, *More Samson Legends*, «Vetus Testamentum» XXXVI/4 (1986), 397-405.
Margalith 1987
O.Margalith, *The legends of Samson/Heracles*, «Vetus Testamentum» XXXVII/1 (1987), 63-70.
Martini 1997
C.M.Martini, *La lettera di Ambrogio a Vigilio: un esempio di "genus epistolare"*, in R.Grégoire (ed.), *L'Anaunia e i suoi martiri. XVI Centenario dei martiri d'Anaunia, 397-1997*, Trento 1997, 43-49.
Mayor 1889
J.E.B.Mayor, *The Latin Heptateuch. Published piecemal by the French printer William Morel (1560) and the French Benedictines E. Martène (1730) and J. B. Pitra (1852-88)*, London 1889
Mobley 2006
G.Mobley, *Samson and the Liminal Hero in the Ancient Near East*, New York-London 2006.
Müller 1866
L.Müller, *Zu Ennius und den christlichen Dichtern*, «RhM» XXI (1866), 123-131.
Murphy 1993
F.J.Murphy, *Pseudo-Philo. Rewriting the Bible*, New York-Oxford 1993.
Murru 1979
F.Murru, *La concezione della storia nei Chronica di Sulpicio Severo: alcune linee di studio*, «Latomus» XXXVIII (1979), 961-981.
Nazzaro 1999
A.V.Nazzaro, *L'esegesi biblica dei Padri della Chiesa antica come fenomeno metatestuale*, «Cassiodorus» V (1999), 83-101.
Niese 1887
Flavi Iosephi *Opera I. Antiquitatum Iudaicarum libri 1-5*, edidit et apparatu critico instruxit B.Niese, Berolini 1887 [rist. 1955].

Onorato 2008
Claudio Claudiano, *De raptu Proserpinae*, a cura di M.Onorato, Napoli 2008.
Passarella 2012
R.Passarella, *Ambrogio e la narrativa biblica nell'Epistola 62 (M 19)*, in A.Canellis (ed.), *La Correspondance d'Ambroise de Milan*, Saint-Étienne 2012, 163-177.
Peiper 1891
Cypriani Galli poetae *Heptateuchos*, [...], ed. R.Peiper, Vindobonae 1891.
Perraymond 1998
M.Perraymond, *Il ciclo di Sansone (Gd. 14, 15, 16): genesi e diffusione di un tema iconografico*, in F.Guidobaldi (ed.), *Domum tuam dilexi. Miscellanea in onore di Aldo Nestori*, Città del Vaticano 1998, 643-667.
Perrot – Bogaert 1976
Ch.Perrot – P.-M.Bogaert (ed.), Pseudo-Philon, *Les Antiquités Bibliques, Tome II.* Introduction littéraire, commentaire et index par Ch.Perrot et P.M.Bogaert avec la collaboration de D.J.Harrington, Paris 1976.
Petringa 1996
M.R.Petringa, *Verg. «Aen.» 6, 520 e Cypr. Gall. «Gen.» 349*, «Orpheus» XVII (1996), 108-125.
Petringa 2001
M.R.Petringa, *La fortuna del poema dell'«Heptateuchos» fra VII e IX secolo*, in F.Stella (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica.* «Atti del convegno di Firenze, 26-28 giugno 1997», Firenze 2001, 511-536.
Petringa 2007
M.R.Petringa, *L'attribuzione e la cronologia del poema dell'Heptateuchos: una questione di metodo*, «Sileno» XXXIII (2007), 165-182.
Petringa 2011
M.R.Petringa, *Una storia tipografica durata tre secoli: le edizioni dell'anonimo poema latino dell'Heptateuchos*, in E.Creazzo – S.Emmi – G.Lalomia (ed.), *Racconto senza fine. Per Antonio Pioletti*, Soveria Mannelli 2011, 287-303.
Pitra 1852
Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrorum Scriptorumque Ecclesiasticorum anecdota hactenus Opera, selecta e Graecis Orientalibusque et Latinis codicibus [...]*,* curante d. J.B.Pitra, I, Parisiis 1852.
Pitra 1888
Analecta Sacra et Classica Spicilegio Solesmensi parata, edidit J.B.Pitra, Parisiis-Romae 1888.
Pollmann 1992
K.Pollmann, *Der sogenannte Heptateuchdichter und die 'Alethia' des Claudius Marius Victorius*, «Hermes» CXX (1992), 490-512.

Richard 1966
M.Richard, *Saint Hippolyte a-t-il commenté l'histoire de Samson?*, in *Littérature et religion. Mélanges offerts à Monsieur le Chanoine Joseph Coppin à l'occasion de son 80. anniversaire*, Lilles 1966, 13-21 [ora in Id., *Opera minora I*, Turnhout-Leuven 1967].
Robert 1900
Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi. Version latine du Deutéronome, de Josué et des Juges antérieure a Saint Jérôme publiée d'après le manuscrit de Lyon avec un fac-similé, des observations paléographiques et philologiques sur l'origine et la valeur de ce texte, par U.Robert, Lyon 1900.
Roberts 1985
M.Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.
Salvatore 1970
A.Salvatore, *Due omelie su Sansone di Cesario di Arles e l'epistola 23 di Paolino di Nola*, «VetChr» VII (1970), 83-113.
Savon 2004
H.Savon, *Samson dans l' œuvre d'Ambroise de Milan*, «Graphé» XIII (2004), 75-95.
Schreckenberg 1972
H.Schreckenberg, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden 1972.
Sirmondus 1643
S. Aviti Archiepiscopi Viennensis Opera edita nunc primum, vel instaurata, ed. I.Sirmondus, Parisiis 1643.
Smolak 1968
K.Smolak, *Exegetischer Kommentar zu Prudentius, Apotheosis (Hymnus, Praefatio, Apotheosis 1-216)*, diss., Wien 1968.
Somenzi 2009
C.Somenzi, *Ambrogio "historiographus": la "narratio probabilis" della Scrittura*, «ASR» N.S. II (2009), 163-197.
Stella 2001
F.Stella, *Poesia e teologia. L'Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Milano 2001.
Stella 2005-2006
F.Stella, *Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina*, «Incontri triestini di filologia classica» V (2005-2006), 9-24.
Stutzenberger 1903
A.Stutzenberger, *Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus*, Zweibrücken 1903.
Tarrant 2012
R.Tarrant, *Virgil Aeneid Book XII*, Cambridge 2012.
Thraede 1962
K.Thraede, s.v. *Epos*, in *RAC* V, Stuttgart 1962, coll. 983-1042.

Thraede 1998
K.Thraede, *Buchgrenzen bei Iuvencus*, in W.Speyer – E.Dassmann – K.Thraede – J.Engemann (ed.), *Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer*, Münster i. W. 1998, 285-294.
Thraede 2001
K.Thraede, *Anfänge frühchristlich-lateinischer Bibelepik: Buchgrenzen bei Iuvencus*, in M.Salvadore (ed.), *La poesia tardoantica e medievale.* «Atti del I Convegno Internazionale di Studi, Macerata, 4-5 maggio 1998», Alessandria 2001, 13-23.
Torop 2010
P.Torop, *La traduzione totale. Tipi di processo traduttivo nella cultura*, Milano 2010 [ed. or. Tartu 1995].
Turcan-Verkerk 2003
A.-M.Turcan-Verkerk, *Un poète latin chrétien redécouvert : Latinius Pacatus Drepanius, panégyriste de Théodose*, Bruxelles 2003.
Vallina 1982
E.F.Vallina, *Presencia de Virgilio en Cipriano poeta*, «Helmantica» XXXIII (1982), 329-336.
Wilbrand 1909
G.Wilbrand, *S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit*, Monasterii Guestfalorum 1909.

Il calamo della memoria VI -2014, 283-300

MARTINA VENUTI

Sine musica nulla disciplina perfecta (*Liber Glossarum* MU338-346). Stratificazioni (tardo)antiche nella definizione di un'*ars*.

Questo contributo nasce all'interno del progetto europeo attualmente in corso (ERC LibGloss 263577) dedicato al cosiddetto *Liber Glossarum* (d'ora in avanti *LG*) e che ha come scopo l'edizione critica di tale monumentale dizionario enciclopedico prodotto sulla fine dell'VIII secolo[1]. Si tratta di un'impressionante raccolta di glosse (oltre 27000 voci), di lunghezza assai variabile (da quelle sinonimiche a vere e proprie "schede" che occupano centinaia di righe), la cui particolarità risiede nel fatto che il materiale è stato organizzato secondo un ordine alfabetico che rispetta piuttosto diligentemente almeno le prime tre lettere, e che molto spesso si estende anche a buona parte del lemma. È evidente che tale impresa presuppone una disponibilità di mezzi (economici, intellettuali, bibliografici) enorme; tuttavia luogo, data e contesto di ideazione e composizione del testo restano ad oggi incerti: rimangono diverse ipotesi aperte, ancora al vaglio della critica, sia sull'area geografica di produzione (Corbie? Francia del Sud? Spagna?) sia sulla precisa collocazione cronologica, fissata al momento alla (seconda) metà dell'VIII secolo[2]. Le fonti principali da cui questo poderoso dizionario attinge vanno cercate innanzi tutto in Isidoro, in particolare nel testo delle *Etymologiae*, preponderante in assoluto; ma poi in Ambrogio, Agostino, Girolamo e in vario materiale virgiliano, grammaticale e glossografico[3].

Da un punto di vista strutturale, andrà notato come il *LG* si componga evidentemente dei due elementi 'fissi' di ciascun glossario, vale a dire il lemma e la corrispondente glossa, ai quali si aggiunge, in molti casi, un terzo elemento posto a margine, costituito dall'indicazione della fonte da cui il materiale testuale è ricavato. I principali e più antichi manoscritti sui quali il progetto lavora al momento sono il Vaticano, il Parigino e l'Ambrosiano[4], riconducibili a un *range* cronologico tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo.

---

[1] Il progetto è coordinato da Anne Grondeux (Université Paris Diderot - CNRS) e prevede un'unità italiana sotto la supervisione di Massimo Gioseffi (Università degli Studi di Milano): i dettagli si possono trovare sul sito http://liber-glossarum.linguist.univ-paris-diderot.fr/. Tutte le citazioni del *Liber Glossarum* si intendono secondo l'edizione Lindsay 1926.

[2] Per una bibliografia aggiornata sul *Liber Glossarum* si rimanda all'apposita sezione del sito internet citato; per un'introduzione generale al testo e al progetto in corso rimando a Grondeux 2011.

[3] Cf. Barbero 1993; Huglo 2001, 4-11; Grondeux 2011, 29-37; Gorla 2014.

[4] **L**: BAV Pal. Lat. 1773, che fornisce il testo-base di collazione. **P**: Parigi, Bibl. Nat., Lat. 11529 + 11530. **A**: Milano, Ambr. B 36 inf.

All'interno di un testo con queste caratteristiche, l'attenzione degli studiosi si è appuntata sull'indagine dell'organizzazione del sapere che ne è alla base, e in particolare sul tentativo di capire se e come nel dizionario sopravvivano le cosiddette arti liberali, che si trovano ad essere, in un certo senso, 'disperse' nell'ordine alfabetico. Punto di partenza per questa indagine sono i contributi di Giliola Barbero e Michel Huglo e, più di recente, di Franck Cinato, Anne Grondeux e Laura Biondi, che hanno studiato soprattutto lemmi di natura grammaticale e linguistica e glosse come *vox* (VO165-168) e *litterae* (LI524), nelle quali è stata messa in luce una rielaborazione delle fonti assai complessa e motivata da un preciso intento, che è stato definito «pedagogico»[5].

Per quanto riguarda la musica, le glosse dedicate specificamente al lemma *musica* sono nove (MU338-346). Tuttavia, come cercherò di mostrare, la definizione di musica nel *LG* si compone di un vero e proprio sistema di glosse, che travalica ampiamente tali voci e sul quale si deve ragionare per avere un'idea il più possibile precisa del meccanismo culturale che di quella definizione è alla base. Le mie considerazioni prendono avvio dagli studi di Huglo sulla questione e dagli interrogativi che quegli studi inevitabilmente ancora lasciano aperti[6], anche in considerazione dei nuovi dati acquisiti grazie al lavoro di collazione dei testimoni del *LG* realizzato nell'ambito del progetto citato.

Obiettivo di questo articolo sarà perciò cercare di comprendere meglio, nel contesto della definizione di *musica*, il meccanismo, quasi di 'contrappasso', che il testo di Isidoro subisce nel momento in cui confluisce nel *LG* e viene sottoposto a un lavoro di selezione e ricomposizione simile a quello che egli aveva applicato a sua volta al materiale antico e tardoantico cui attingeva, e che, in un certo senso, a loro volta le fonti di Isidoro (es. Agostino e Cassiodoro) avevano compiuto prima di lui e dunque ora subiscono di nuovo; inoltre, vorrei cercare di capire quali criteri vengano utilizzati in questo processo e quale materiale venga effettivamente salvato, quale materiale venga scartato, quale invece, magari più antico, venga 'ripescato' a dispetto di quanti lo avevano scartato in precedenza, e perché venga di nuovo considerato importante o utile per l'educazione delle future generazioni.

Uno dei primi e principali problemi da affrontare è mettere a fuoco quale testo del *LG* sia oggi possibile consultare. Infatti, l'edizione Lindsay del 1926, pur utilissima e frutto di un lavoro immane, nonché tuttora termine di riferimento per la numerazione delle glosse, più che un testo vero e proprio restituisce un insieme di informazioni relativo alle fonti, verificate o presunte, dei singoli lemmi, numerati progressivamente dall'editore. Si tratta però, in molti casi, come in quello di *musica* qui in esame, di una prima

[5] Cf. Cinato 2011; Grondeux 2013; Biondi 2014.

[6] Huglo 2001, 28-32 e *Addenda* in Huglo 2005, 3-4; Huglo 2007, 63-64.

indicazione, per così dire 'bidimensionale' e un po' falsificante; questa una riproduzione del 'testo' offerto da Lindsay 1926:

Musica (Is. 3, 15) 339. -(= ib. 3, 16 ; 17, 1) 340. -ae (= Is. 3, 17, 1-20, 2) <340ª.> De Numeris Musicis (= ib. 3, 23) 341. -a (= ?) 342. modulationes. 343. carmen. (Gloss.) 344. (= Is. 2, 24, 15) 345. (= ib. 1, 2, 2) 346. cantica an (aut) voce humana an (aut) soni modulatione pulsuve composita. (= Abol. ?)

Già Huglo aveva approfondito la questione restituendo in parte i lemmi e le glosse del *LG* verificati e collazionati sui manoscritti[7]. Cercherò ora di integrare le informazioni di Lindsay e i dati rilevati da Huglo.

La prima glossa sotto la voce *musica* è MU338, che presenta indicata a margine (e all'apparenza valida anche per almeno alcuni lemmi seguenti) la fonte del materiale proposto, vale a dire Isidoro[8]:

> *LG* MU338 = Isid. *orig.* III 15
> ~~XV. DE MVSICA ET EIVS NOMINE~~: Musica est **peritia** modulationis sono cantuque consistens. Et dicta Musica per derivationem a Musis. Musae autem appellatae APO TOU MASAI, id est a quaerendo, quod per eas, sicut antiqui voluerunt, vis carminum et vocis modulatio quaereretur. Quarum sonus, quia sensibilis res est, praeterfluit in praeteritum tempus, inprimiturque memoriae. Inde a poetis Iovis et Memoriae filias Musas esse confictum est. Nisi enim ab homine memoria teneantur soni, pereunt, quia scribi non possunt.

Questa glossa ripropone in effetti un intero capitolo (il quindicesimo di Lindsay 1911) del III libro delle *Etymologiae* e non presenta elementi di variazione rispetto al

[7] Huglo 2001, 28-32.

[8] Il testo adottato corrisponde all'edizione delle *Etymologiae* di Isidoro prodotta sempre da Lindsay 1911 laddove il *LG* utilizza Isidoro senza alcuna modifica. Laddove invece vi siano scarti dalla fonte, ho indicato le lezioni dei tre codici principali del *LG* (**L**, **P**, **A**, e in caso di correzioni **L2**, **P2**, **A2**), tenendo come testo-base quello del Vaticano (**L**). Tra parentesi quadre ho indicato alcune fonti riconosciute, a loro volta, alla base del testo di Isidoro o alcuni spunti ritenuti di interesse per la stratificazione del testo. Ho lasciato visibili, seppure barrati, i *tituli* dei capitoli isidoriani, per cui vd. *infra*; ho infine evidenziato tramite grassetto o sottolineatura locuzioni o passaggi specifici sui quali mi sono soffermata nel commento.

modello: le osservazioni che si possono fare sono quindi relative a Isidoro più che al *LG*. In ogni caso, la definizione di musica che viene (ri)proposta prende avvio dall'identificazione di *musica* con *peritia modulationis sono cantuque consistens*. Proprio sul termine isidoriano *peritia* tornerò a breve. Il resto della glossa si compone di tre parti: l'etimologia della parola, connessa alle *Musae*; la connessione mitologica delle Muse con la Memoria, in quanto figlie di questa e di Giove; infine, il motivo razionalistico della presenza di *Memoria* spiegato con l'affermazione che i suoni non possono essere scritti[9].

La seconda glossa in esame, MU339, presenta una composizione interna nella quale su una base isidoriana si innesta materiale diverso (che ho indicato con '???'), in cui sono comprese due porzioni già classificate da Huglo come «interpolazioni inedite»[10]:

> ***LG* MU339 = ??? + Isid. *orig.* III 16 + ??? + cf. Aug. *doctr. christ.* II 17,27 + Isid. *orig.* III 17,1**
> [I] Musica est **peritia** modulationum quae sonis [sonus ***P***] inter se et cantibus constat. [II] **Haec est ex animo et corpore motum facit et ex motu sonum, ex quo colligitur musica quae in homine vox appellatur** [cf. *infra LG* MU340].
> ~~XVI. DE INVENTORIBVS EIVS.~~ Moyses dicit repertorem musicae artis fuisse Tubal qui fuit de stirpe Cain ante diluvium. Graeci vero Pythagoram dicunt huius artis invenisse primordia ex malleorum sonitu et cordarum extensione percussa. Alii Linum Thebaeum et Zetum et Amphion in musica arte primos claruisse ferunt. Post quos paulatim directa est praecipue haec disciplina et aucta multis modis, eratque tam turpe Musicam nescire quam litteras. Interponebatur autem non modo sacris, sed et omnibus sollemnibus, omnibusque laetis, vel tristioribus

[9] Per quanto riguarda le fonti di Isidoro, rimando a Cassiod. *inst. div.* II 5,1 e Aug. *de ordine* II 41, nonché a un confronto con Prisciano (*gramm.* I 1) all'interno della suddivisione delle diverse tipologie di *vox*, dove la *illiterata* è *quae scribi non potest*. Apro poi una piccola parentesi che si riferisce alla questione dei *tituli,* dei diagrammi e delle figure in queste glosse. Si tratta di una riflessione che si interseca con la complessa questione della tradizione testuale di Isidoro, nella quale la presenza dei *tituli* costituisce un elemento importante per la distinzione delle famiglie di codici: a questo proposito rimando senz'altro agli studi di Codoñer 1995 e, per quanto riguarda in particolare la musica, di nuovo Huglo 2007. Va notato che il testo isidoriano riportato nelle nove glosse sulla musica del *LG* non presenta *tituli* né nessun tipo di suddivisione interna, tranne che per la glossa 340a, dove il *titulus De numeris musicis* è invece mantenuto (vd. *infra*). Questo dato potrebbe essere dovuto a un semplice principio di economia oppure a un codice-fonte delle *Etymologiae* che non riportasse i *tituli*. Per quanto riguarda i diagrammi e le illustrazioni mi limito a mettere in evidenza che, a differenza di quanto accade altrove (ad esempio nella *geometria*), per la *musica* il *LG* (o, almeno, i testimoni manoscritti da me consultati) non riporta alcuna figura. Anche in questo caso vale la doppia ipotesi (una semplice economia o codice-fonte privo di figure?) che penso varrebbe la pena di verificare.

[10] Huglo 2001, 28; Huglo 2007, 63.

rebus. Vt enim in veneratione divina hymni, ita in nuptiis Hymenaei, et in funeribus threni, et lamenta ad tibias canebantur. In conviviis vero lyra vel cithara circumferebatur, et accubantibus singulis ordinabatur conviviale genus canticorum. Hi in villiis [ullus ***P***] et [*add.* in ***P***] solitudinibus ortam musicam Graeci sagacissimis sensibus. Cantu suavium rivorum mormora [murmura ***PA2***]. Sonus [sonos ***A***] fondium animadvertentibus [animi advertentibus ***P***; animis avertentibus ***A***; adv- ***A2***], dein ratione modica; nunc voce nunc calamis imitantibus eaque de causa etiam vox [mox ***L2***] montes et nemora repetisse. Ciron [cy- ***P***; chi- ***L2***] et Orfeum fratres qui communiter. Ideo [idei ***PA***] dactili vocarentur.

LG

Has Musas fingit error gentilium Iobis et Memoriae filio [filias ***L2***, efilia ***A***; filia ***P***]. Refutat [refuisse ***L2***] hos [os ***AP***] **vvarro** [varro ***L2A***] adserens [adserit ***L2***; adferens ***P***] **Atheniensium** [adthe- ***A***] **urbem** condidisse apud tres artifices, terna simulacra Musarum quae in templo Apollonis [apolli- ***L2***; appollinis ***A***] dicarentur, videlicet ut qui [cui ***AP***] pulcriora fecisset ab ipso emerentur. Sed dum omnes nocem [novem ***L2***; vocem ***AP***] cunctorum iudicio placuissent, emptae sunt et in Apollinis [appollinis ***A***; apollo- ***P***] templo sacratae. Quibus postea Hesiodum poetam inposuisse vocabula.

Cf. Aug. *doctr. christ.* II 17,27

Non enim audiendi sunt errores gentilium superstitionum, qui novem Musas Iovis et Memoriae filias esse finxerunt. Refellit eos **Varro**, quo nescio utrum apud eos quisquam talium rerum doctior uel curiosior esse possit. Dicit enim **civitatem nescio quam – non enim nomen recolo**, locasse apud tres artifices, terna simulacra Musarum quod in templo Apollinis donum poneret ut, quisquis artificum pulchriora formasset, ab illo potissimum electa emerent. Ita contigisse ut opera sua quoque illi artifices aeque pulchra explicarent, et placuisse civitati omnes novem atque omnes esse emptas, ut in Apollinis templo dedicarentur. Quibus postea Hesiodum poetam imposuisse vocabula.

~~XVII. QVID POSSIT MVSICA.~~ Itaque sine musica nulla disciplina potest esse perfecta, nihil enim sine illa. Nam et ipse mundus quadam harmonia sonorum fertur esse conpositus, et coelum ipsud sub harmoniae modulatione revolvi.

In realtà, nel primo blocco (*musica est peritia modulationum… appellatur*) andranno a mio avviso distinte ulteriormente due parti (che ho indicato come I e II) delle quali la prima, se confrontata con l'*incipit* di MU338 (*musica est peritia modulationis sono cantuque consistens*), appare quale una variazione sul tema dello *statement* isidoriano iniziale, come fosse una glossa-variante, magari annotata a margine del codice-modello di Isidoro usato dal compilatore del *LG* oppure a margine dell'archetipo del *LG* (e inglobato poi come *incipit* del lemma 339 negli apografi) insieme a quella seguente. La seconda parte, invece, costituisce in realtà sempre materiale isidoriano, ma estrapolato e annotato qui, in un certo senso in anticipo rispetto al normale procedere dello spoglio del terzo libro

delle *Etymologiae* che il *LG* sta sistematicamente compiendo; tale brano si trova infatti, per così dire 'al suo posto', anche nella glossa seguente (MU340), normalmente tratta da Isid. *orig.* III 20,2. In ogni caso e ciò che mi sembra importante, questo doppio inserto denuncia un'insistenza sull'elemento del suono e della voce. Su questo tornerò.

Il testo di MU339 procede poi pedissequamente con Isidoro (*orig*. III 16); vengono descritti i leggendari inventori della musica secondo il *topos* del *protos heuretes*. Di nuovo troviamo un inserto inedito (*Hi in villis...*), piuttosto incerto dal punto di vista della tradizione testuale. Già Huglo notava che ad essere evocata qui è l'origine bucolica della musica, cui si aggiunge un riferimento mitologico a Chirone e Orfeo[11]; nel segmento successivo viene inserito un brano che racconta una favola sulle nove Muse, forgiate in nove statue da tre artigiani, dedicate poi ad Apollo e 'nominate' da Esiodo. Tuttavia, come si vede dal confronto proposto e dai passaggi evidenziati, il testo del *LG* (nella provvisoria trascrizione di **L**), presenta modifiche e varianti significative rispetto allo stesso racconto in Agostino: in particolare, Agostino dice di non ricordare con esattezza il nome della città riportato nel racconto da cui sta attingendo, che proverrebbe da Varrone[12]; il testo del *LG* dice invece chiaramente che la vicenda si svolse ad Atene.

Da un punto di vista strutturale e contenutistico, MU339 si rivela dunque interessante per diversi motivi: oltre che sul primo inserto bipartito, varrà la pena di soffermarsi in altra sede sul brano 'bucolico' sia da un punto di vista mitologico sia da un punto di vista filologico, innanzi tutto per tentare una migliore ricostruzione del testo, e poi per capire se esso costituisca un'innovazione del *LG* (considerando la rielaborazione e le interpolazioni a cui il *LG* sottopone le proprie fonti, come è stato dimostrato per le glosse grammaticali[13] e come in buona parte è vero anche per alcune parti della musica: vd. *infra*) o di una versione 'perduta' di paragrafi isidoriani poi non confluiti nella *vulgata* e riemersi qui, come ipotizzava Huglo[14]; o magari 'fossili' di materiale più antico che i misteriosi compilatori del *LG* hanno ritenuto di recuperare a monte del lavoro isidoriano e di far riemergere nell'VIII secolo. In ogni caso, questo brano e la favola delle nove Muse mi sembrano evidenziare un meccanismo che, in epoca diversa e in contesto diverso ma forse non inutili per il confronto, ricorda il capitolo 10 del frammento di Pseudo Censorino su Ritmonio, figlio di Orfeo; un capitolo che, all'apparenza estraneo alla definizione tecnica della musica dei due capitoli 9 e 11 che lo incorniciano, rinvia a *fabulae* antiche e poco note e che sembra indicare un preciso modo di procedere nella stratificazione di un contenuto enciclopedico che non disdegna, oltre al materiale strettamente artigrafico, la glossa erudita[15]. In questo senso leggo anche il brano 'agostiniano'

[11] Huglo 2001, 29-30.

[12] Frg. *Bip*., p. 359; cf. il commento di Hadot 1984, 120 e 156ss.

[13] Vd. ancora Grondeux 2013 e Biondi 2014.

[14] Huglo 2007, 63-64.

[15] Cristante 2012, 115.

nel quale è elemento di sicuro interesse la notizia sulla città di Atene, nonché, più in generale, il riferimento a Varrone, immediatamente evocativo di un'antica erudizione. Infine, nella considerazione strutturale della glossa e del metodo di comporla adottato dai compilatori del *LG*, è a mio avviso degno di nota il fatto che MU339 si chiuda con un capitolo isidoriano che vorrebbe essere un *incipit* (nell'edizione Lindsay lo è: *orig.* III 17,1) e che diventa invece un *explicit* di sicuro effetto: *itaque sine musica nulla disclipina potest esse perfecta…*

Passo ora alla glossa MU340, strutturalmente meno complessa, ma ugualmente interessante, forse più per quello che non dice che per quello che dice.

> ***LG* MU340 = Isid. *orig.* III 17,1- III 20,2**
> Musica movet affectus, provocat in diversum habitum sensus. In proeliis quoque tubae concentus pugnantes accendit, et quanto vehementior fuerit clangor, tanto fit ad certamen animus fortior. Siquidem et remiges cantus hortatur, ad tolerandos quoque labores musica animum mulcet, et singulorum operum fatigationem modulatio vocis solatur. Excitos quoque animos musica sedat, sicut de David legitur, qui ab spiritu inmundo Saulem arte modulationis eripuit. Ipsas quoque bestias, necnon et serpentes, volucres atque delphinas ad auditum suae modulationis musica provocat. Sed et quidquid loquimur, vel intrinsecus venarum pulsibus commovemur, per musicos rhythmos harmoniae virtutibus probatur esse sociatum.
> ~~XVIII. DE TRIBVS PARTIBVS MVSICAE~~. Musicae partes sunt tres, id est, harmonica, rhythmica, metrica. Harmonica est, quae decernit in sonis acutum et gravem. Rhythmica est, quae requirit incursionem verborum, utrum bene sonus an male cohaereat. Metrica est, quae mensuram diversorum metrorum probabili ratione cognoscit, ut verbi gratia heroicon, iambicon, elegiacon, et cetera[16].
> ~~XIX. DE TRIFORMI MVSICAE DIVISIONE.~~ Ad omnem autem sonum, quae materies cantilenarum est, triformem constat esse naturam. **Prima est harmonica, quae ex vocum cantibus constat**. Secunda organica, quae ex flatu consistit. Tertia rhythmica, quae pulsu digitorum numeros recipit. Nam aut voce editur sonus, sicut per fauces, aut flatu, sicut per tubam vel tibiam, aut pulsu, sicut per citharam, aut per quodlibet aliud, quod percutiendo canorum est. ~~XX. DE PRIMA DIVISIONE MVSICAE QVAE HARMONICA DICITVR.~~ **Prima divisio Musicae, quae harmonica dicitur, id est, modulatio vocis**, pertinet ad

[16] Cf. Cassiod. *inst. div.* II 5,5: *Musicae partes sunt tres: armonica - rithmica - metrica. Armonica est scientia musica quae decernit in sonis acutum et gravem. Rithmica est quae requirit incursionem verborum, utrum bene sonus an male cohaereat. Metrica est quae mensuram diversorum metrorum probabili ratione cognoscit, ut verbi gratia heroicon, iambicon, heleiacon, et cetera*. In Isidoro viene eliminata la sezione sugli strumenti musicali (*Instrumentorum musicorum genera sunt tria…* = Cassiod. *inst. div.* II 5,6), ma in parte ripresa oltre: cf. Isid. *orig.* III 22,1.

> comoedos, tragoedos, vel choros, vel ad omnes qui voce propria canunt[17].
> **Haec ex animo et corpore motum facit, et ex motu sonum, ex quo colligitur musica, quae in homine vox appellatur** [vd. *supra LG* MU338]. **Vox est** aer spiritu verberatus, unde et verba sunt nuncupata. Proprie autem vox hominum est, seu inrationabilium animantium. Nam in aliis abusive non proprie sonitum vocem vocari, ut: 'vox tubae infremuit', [Verg. *Aen*. III 556] *Fractasque ad litore voces.* Nam proprium est ut litorei sonent scopuli, et [Verg. *Aen*. IX 503] *At tuba terribilem sonitum procul aere canoro*.

Il testo isidoriano, e così il *LG*, riprende elencando esempi del potere della musica in varie situazioni. Si tratta di un *topos* che si trova anche in Cassiodoro[18]. Non posso soffermarmi in questa sede sulle (cospicue) modifiche compiute da Isidoro sulla propria fonte; mi limito però a sottolineare un aspetto che ha a che fare con il lessico definitorio della musica. Cassiodoro parla di musica come *disciplina* applicata nelle varie situazioni della vita; poi la definisce come *scientia bene modulandi*, un'espressione che si trova anche in Agostino. A questo proposito vanno a mio avviso menzionati almeno due aspetti di interesse: il primo è il rapporto tra i termini *ars* e *disciplina* nella definizione artigrafica, una questione assai

---

[17] Cf. Aug. *ord*. II 14,39: *Intellexit nihil aliud ad aurium iudicium pertinere quam sonum eumque esse triplicem aut in voce animantis aut in eo quod flatus in organis faceret aut in eo quod pulsu ederetur; ad primum pertinere tragoedos vel comoedos vel choros cuiuscemodi atque omnes omnino, qui voce propria canerent, secundum tibiis et similibus instrumentis deputari, tertio dari cytharas, lyras, cymbala atque omne quod percutiendo canorum esset.*

[18] Cassiod. *inst. div.* II 5,2-4: *Musica ergo* ***disciplina*** *per omnes actus vitae nostrae hac ratione diffunditur; primum, si Creatoris mandata faciamus et puris mentibus statutis ab eo regulis serviamus. Quicquid enim loquimur vel intrinsecus venarum pulsibus commovemur, per musicos rithmos armoniae virtutibus probatur esse sociatum. Musica quippe est* ***scientia*** *bene modulan*di [≠ *LG* MU341-346: vd. *infra*; cf. invece Aug. *mus.* II 2 forse ripreso da Varrone: *musica est* ***scientia*** *bene modulandi*; cf. anche Ps. Cens. *frg.* 11: *musica est* ***peritia*** *faciendorum et canendorum modorum*]; *quod si nos bona conversatione tractemus, tali disciplinae probamur semper esse sociati. quando vero iniquitates gerimus, musicam non habemus. caelum quoque et terra, vel omnia quae in eis dispensatione superna peraguntur, non sunt sine musica disciplina; nam Pythagoras hunc mundum per musicam conditum et gubernari posse testatur.* Cassiod. *inst. div.* II 5,3 prosegue, mentre Isidoro elimina: *In ipsa quoque religione valde permixta est, ut sunt Decalogi decacordus, tinnitus cytharae, tympana, organi melodia, cymbalorum sonus. Ipsum quoque Psalterium ad instar instrumenti musici nominatum esse non dubium est, eo quod in ipso contineatur caelestium virtutum suavis nimis et grata modulatio.* Cassiod. *inst. div.* II 5,4 prosegue ancora, mentre Isidoro modifica e disloca nell'introduzione al III libro: cf. *LG* MU344: *Nunc de musicae partibus, sicut est a maioribus traditum, prosequamur.* ***Musica scientia est disciplina quae de numeris loquitur, qui ad aliquid sunt his qui inveniuntur in sonis****, ut duplum, triplum, quadruplum, et his similia quae dicuntur ad aliquid.*

ampia per la quale rimando agli studi di Hadot[19]; il secondo, più nello specifico, è il fatto che, mentre in Cassiodoro e nelle fonti antiche è sistematicamente utilizzato il vocabolo *scientia*, in Isidoro (e, di conseguenza, nel *LG*) esso o viene volontariamente rimosso (è il caso di MU345: vd. *infra*) oppure viene abbandonato a favore – lo abbiamo visto più sopra – di *peritia*[20]. Mi sembra cioè che si contrappongano due tipi di approccio, uno teorico-speculativo e uno pratico-pedagogico. Ma ci tornerò tra poco, con ulteriori elementi.

MU340 prosegue nello spoglio del testo isidoriano passando a definire le parti della musica e le sue forme. Anche in questo caso è interessante la rielaborazione compiuta già da Isidoro. In particolare, rispetto alle fonti viene mantenuta invariata solo l'esposizione iniziale in cui si distinguono *harmonica*, *rhytmica* e *metrica*. A partire da qui sia Isidoro che, in forma anche più evidente, il *LG* dislocano invece le parti più tecniche (ad esempio quella sulla definizione di *symphonia*) posticipandole (Isidoro) o dedicando loro singole glosse (*LG*)[21]. Questa tendenza si fa seriale in quello che segue: *LG* elenca, sulla scorta di Isidoro, che a sua volta si rifà ad Agostino, le tre forme di ciascun suono: *harmonica*, *organica*, *rhytmica*. Ma a questo punto si allontana dalla sua fonte: il suo precipuo interesse all'interno della voce *musica* rimane appuntato solo sulla prima delle forme citate, vale a dire sull'*harmonica*, *quae ex vocum cantibus constat* e, al suo interno, sull'elemento della *vox*. Nell'economia della glossa viene mantenuta integra la definizione di *vox* (*vox est aër spiritu verberatus...*), duplicata pari pari anche nel lemma VO166, studiato da Anne Grondeux[22]. Senza entrare nel dettaglio di un materiale molto ampio, mi limito a far notare che sono mantenute in forma di trattazione continua (seppure riassunta o modificata) quelle parti in cui sono classificate le varie tipologie di *voces*; gli elementi più tecnici, come la definizione di *symphonia*, *euphonia*, *diastema*, *diesis*, *tonus*, *arsis* etc..., che costituirebbero il seguito naturale dello spoglio isidoriano, vengono sistematicamente 'smembrati' in singole glosse, a migliaia di lemmi di distanza, ancorché riconoscibili e fedeli al modello[23].

---

[19] Hadot 1984, 193ss.

[20] Noterò a margine che curiosamente Pseudo Censorino dà una definizione di musica come *peritia faciendorum et canendorum modorum* ed è - se non mi sbaglio - l'unico prima di Isidoro a utilizzare questo termine nella definizione della *musica*. Anche lo stesso Censorino del *de die natali* (10,3) riporta la medesima definizione di Cassiodoro e Agostino: *musica est scientia bene modulandi*.

[21] Il *LG* disloca in apposito lemma la sezione (più tecnica) sulla *symphonia* (SI310-311), che in Cassiodoro compare subito dopo (*inst. div.* II 5,7), e che in Isidoro è posticipata e modificata: cf. *orig*. III 20,3 e III 22,14. *LG* prosegue qui con le parti della musica.

[22] Grondeux 2013.

[23] È interessante, proprio per comprendere il 'sistema di glosse' costruito dal *LG*, nonché il tipo di lavoro cui viene sottoposta la fonte, considerare come è utilizzato Isid. *orig.* III 20,2 e ss., sia nel lemma *musica* sia nel lemma *vox*. I primi paragrafi (III 20,2-3) vengono eliminati dal lemma *musica* ma riassunti nel lemma *vox*, nonché ripetuti in singole glosse definitorie: *Harmonia*

Questo avviene in modo strutturale anche per la seconda divisione della *musica* (*organica*), corrispondente a Isid. *orig.* III 21, che non ottiene l'onore di essere inserita in MU340 (il procedere del testo isidoriano, infatti, si interrompe dopo la definizione di *vox*), ma viene letteralmente parcellizzata, di nuovo in lemmi assai distanti fra loro, nelle voci *organi*<c>*a*, *organia, tuba, tibias, calamus, fistulam, sambuca, pandorius*[24].

Ancora più complicata la situazione per la parte *rhytmica*, corrispondente a Isid. *orig.* III 22, che scompare da MU340 e che viene, oltre che parcellizzata, 'annegata' e resa quasi irriconoscibile in altri lemmi: le voci *rhytmica* e *rhytmus* del *LG* sono alquanto scarne (in tutto cinque righe per tre lemmi del manoscritto **L**), la sezione più tecnico-teorica è eliminata e parte del materiale isidoriano si trova, a macchia di leopardo, all'interno di altre voci come *cytharae* (da confrontare con *psalterium*), *lira, tympanum, cymbala, sistrum, tintinabulum,* etc. nelle quali viene peraltro interpolato materiale di Virgilio, Agostino, Girolamo[25].

---

est modulatio vocis, et concordantia plurimorum sonorum, vel coaptatio [cf. *LG* AR479 *Armonia*]. *Symphonia est modulationis temperamentum ex gravi et acuto concordantibus sonis, sive in voce, sive in flatu, sive in pulsu. Per hanc quippe voces acutiores gravioresque concordant, ita ut quisquis ab ea dissonuerit, sensum auditus offendat. Cujus contraria est diaphonia, id est voces discrepantes, vel dissonae* [cf. *LG* SI310 *Symphonia* e *LG* DI11 *Diaphonia*]. I paragrafi III 20,4-9 sono eliminati da entrambi i lemmi (*musica* e *vox*) ma presenti in singole glosse: *LG* EU109 *Euphonia* = Isid. *orig.* III 20,4; *LG* DI46 *Diastema* = Isid. *orig.* III 20,5; *LG* DI207 *Diesis* = Isid. *orig.* III 20,6; *LG* TO82 *Tonus* = Isid. *orig.* III 20,7; *LG* CA249 *Cantus* = Isid. *orig.* III 20,8 ; *LG* AR509 *Arsis* = Isid. *orig.* III 20,9: in questo caso il testo-modello di Isidoro viene suddiviso in due parti: cf. *LG* TE571 *Thesis* (fonte indicata a margine: *Placidi*). I paragrafi di Isid. *orig.* III 20,10-14, che descrivono le varie tipologie di voci, non si trovano nel lemma *musica* ma vengono utilizzati integralmente nel lemma *vox*: vd. ancora Grondeux 2013.

[24] *LG* OR180 *Organi*<c>a = Isid. *orig.* III 21,1; *LG* OR181 *Organia* (*-um*) = Isid. *orig.* III 21,2; *LG* TU9 *Tuba* = Isid. *orig.* III 21,3; *LG* TI19 *Tibias* = Isid. *orig.* III 21,4; *LG* CA119 *Calamus* = Isid. *orig.* III 21,5; *LG* FI302 *Fistulam* = Isid. *orig.* III 21,6; *LG* SA306 *Sambuca* = Isid. *orig.* III 21,7; *LG* PA270 *Pandorius* = Isid. *orig.* III 21,8.

[25] Il *LG* elimina la parte teorica e costruisce altri lemmi, in un vero e proprio mosaico: RI 158-161 *rhytmica* e *rhytmus* = Isid. *orig.* III 22,1. *LG* CI 406a *Cytharae* = Isid. *orig.* III 22,2-6: *Cytharae ac psalterii repertor Tubal, ~~ut praedictum est,~~ perhibetur. Iuxta opinionem autem Graecorum cytharae usus repertus fuisse ab Apolline creditur... Chordas autem dictas a corde, quia sicut pulsus est cordis in pectore, ita pulsus chordae in cithara. Has primus Mercurius excogitavit; idemque prior in nervos sonum strinxit*. Per quanto riguarda Isid. *orig.* III 22,7 di particolare interesse risultano le glosse che fanno capo al lemma *Psalterium*, dove autori diversi (Agostino, Origene, Girolamo...) vengono 'montati' insieme; per ragioni di spazio devo rimandare la discussione di queste glosse; sottolineo solo che PS13 *Psalterium* - su cui molti rilievi si potrebbero fare, a partire dall'eliminazione della locuzione *ut praedictum* e dall'uso di *aliter* - contiene di nuovo Isid. *orig.* III 22,2 cui si aggiunge senza soluzione di continuità Isid. *orig.* III, 22,7: *Repertor Tubal, ~~ut praedictum est,~~ perhibetur. Psalterium,* ***aliter*** *quod vulgo canticum dicitur, a psallendo nominatum, quod ad eius*

Quello che vorrei evidenziare qui è che il testo di Isidoro, anche e soprattutto nelle parti scartate dal lemma *musica*, è stato vagliato riga per riga dai compilatori del *LG* e che la selezione e lo smembramento sono stati dunque assai coscienti: il seguito di MU340 (numerato da Lindsay 340a) lo dimostra.

> ***LG* MU340a = Isid. *orig.* III 23,1-2**
> DE NVMERIS MVSICIS. Numeros autem secundum musicam ita quaeris. Positis extremis, utputa VI et decas dipondius, vides quot monadibus superetur VI a XII, et est VI monadibus: ducis per quadratum, sexies seni faciunt XXXVI. Coniungis extrema illa prima, VI ad XII, simul efficiunt XVIII. Partiris tricies sexies per decas octo, efficit dipondius. Hos iungis cum summa minore, id est sexies, erunt VIII et erit medium inter VI et XII. Quapropter VIII superant VI duabus monadibus, id est tertia de VI, et superantur VIII a XII quattuor monadibus, tertia portione. Qua parte ergo superat, eadem superatur. Sed haec ratio quemadmodum in mundo est ex volubilitate circulorum, ita et in microcosmo in tantum praeter vocem valet, ut sine ipsius perfectione etiam homo symphoniis carens non constet. Eiusdem musicae perfectione etiam metra consistunt in arsi et thesi, id est elevatione et positione.

Il *LG* ha infatti scelto di 'salvare' la trattazione isidoriana dedicata ai rapporti musicali. Questa piccola sezione, isolata da Lindsay in una glossa a sé stante, presenta la particolarità del *titulus*, che, a differenza di quanto avviene per le sezioni precedenti, compare nei manoscritti a introdurre quello che appare come un piccolo 'blocco teorico' recuperato a parte, che trova un riscontro in MU344 (vd. *infra*) ma che ancora una volta ha a che fare, pur tecnicamente, con la pratica vocale.

Infine, veniamo alle ultime glosse dedicate al lemma *musica* (MU341-346) nelle quali metterò in luce solo pochi elementi.

---

vocem chorus consonando respondeat. Est autem similitudo cytharae barbaricae in modum DELTA litterae e che questa glossa andrà messa in relazione con CI407 *Cytharae et psalterii*, caratterizzata da ulteriori rimaneggiamenti e contaminazioni rispetto al testo isidoriano. Proseguendo con i paragrafi successivi della fonte, si avranno le seguenti situazioni, dove ho segnalato anche piccoli scarti dal modello: *LG* LI498 *Lira* = Isid. *orig.* III 22,8-10; *LG* TI116 *Tympanum* = Isid. *orig.* III 22,10; *LG* CI135 *Cymbala* = Isid. *orig.* III 21,11 *Cymbala acitabula quaedam sunt, quae percussa invicem se tangunt et faciunt sonum. Dicta autem cymbala, quia cum ballematia simul percutiuntur; ~~cum enim Graeci dicunt SUN, BALA ballematia~~*; *LG* SI591 *Sistrum* = Isid. *orig.* III 21,12 [+ Verg. *Aen.* VIII 696]; *LG* TI143 *Tintinabu*<lu>*m* = Isid. *orig.* III 21,13; *LG* SI311 *Symphonia* = Isid. *orig.* III 21,14 *Symphonia vulgo appellatur lignum cavum ex utraque parte pelle extenta, quam virgulis hinc et inde musici feriunt, fitque in ea ex concordia gravis et acuti suavissimus cantus* [la glossa del *LG* si conclude con:] *Symphoniam autem Tirreni primum invenisse traduntur*.

***LG* MU 341**
Musica est **disciplina** quae in carminibus multis extollitur argumentis.
***LG* MU 342**
Musica modulationes.
***LG* MU 343**
Musica carmen.
***LG* MU 344**
Musica est **disciplina** quae de numeris loquitur qui ad aliquid sunt, his qui inveniuntur in sonis.
***LG* MU 345**
Musica **disciplina** est quae in carminibus cantibusque consistit.
***LG* MU 346**
Musica cantica an voce humana an soni modulatione pulsuve composita.

Come si vede, dopo la lunga definizione affidata alle voci precedenti, il *LG* inserisce una serie di glosse brevi: nei manoscritti viene indicata a margine la dicitura *de glosis*, molto frequente nel *LG* ad indicare lemmi provenienti da materiale glossografico di varia fonte. In particolare, il modello per MU341 e 346 rimane incerto[26], ma andrà notato che di nuovo l'attenzione è focalizzata sul tema della voce e del canto, così come avviene per le glosse sinonimiche MU342-343; MU345, che peraltro rimanda a Isid. *orig*. I 2,2, costituisce di fatto una variazione sul tema. La glossa MU344 recupera da Isidoro/Cassiodoro una connessione con l'aritmetica (forse indotta dalla presenza di MU340a), ma come si accennava viene eliminato il riferimento alla musica come *scientia*[27].

Mi devo avviare alle considerazioni conclusive, che inevitabilmente si configurano più come proposte di riflessione che come risultati definitivi.

Come ho cercato di mostrare, a margine dei manoscritti che lo tramandano, per la definizione di musica il *LG* indica come propria fonte principale Isidoro (e così riporta Lindsay nell'edizione attualmente disponibile), ma la situazione risulta ben più complessa. Per questo motivo e secondo indicazioni già presenti nella critica più recente, un percorso di ricerca produttivo dovrà essere studiare più a fondo i rapporti tra il *LG* e la (complicata)

[26] Cf. Huglo 2001, 30: MU341 è il terzo «inserto inedito» classificato dallo studioso francese. Per quanto riguarda MU346 Lindsay 1926 propone una connessione con il glossario cosiddetto *Abolita*, dove la glossa MU8 corrisponde a quella del *LG*. Su *Abolita* (che Lindsay pubblica insieme al glossario *Abstrusa*, pur considerandoli due lessici distinti in *GLL* III, 1-90 e 97-183), vd. Dionisotti 1996, 209-224.

[27] Cf. Cassiod. *inst. div*. II 5,4: *Musica* ***scientia*** *est* ***disciplina*** *quae de numeris loquitur qui ad aliquid sunt, his qui inveniuntur in sonis* e Isid. *orig.* III (l'introduzione alla matematica): *Musica est disciplina quae de numeris loquitur, qui inveniuntur in sonis.*

tradizione testuale di Isidoro[28]. In particolare, e nel piccolo di questa riflessione, la questione dei *tituli* e dei diagrammi, ma soprattutto la presenza degli inserti di fonte non verificata che forse rimandano a glosse interpolate o a materiale isidoriano non confluito nella *vulgata* delle *Etymologiae* o a testi più antichi recuperati alle spalle di Isidoro. Ancora, ma sempre in quest'ottica, penso sia assai fecondo l'approccio che studia la schedatura delle varie sezioni di testo di Isidoro nel complesso del *LG*, e non limitatamente alle singole glosse nelle quali è già stata riconosciuta o si riconosce una dipendenza diretta dal modello. Pur con questo andando in qualche misura 'contro' l'operazione culturale del *LG*, che per la prima volta aveva organizzato il sapere in micro-testi (le glosse, appunto) ordinati alfabeticamente, varrà cioè la pena di ragionare su un sistema di lemmi che fanno capo a un unico tema, sui rapporti tra loro e su quelli con il modello.

Riguardo specificamente alla definizione della *musica*, spero di aver dato, pur molto velocemente, un'idea della stratificazione che soggiace ai testi confluiti nel *LG* e, anche, cosa più importante, dei meccanismi di selezione e riuso del materiale antico e tardoantico. In estrema sintesi, le caratteristiche che mi sembrano emergere dall'analisi sono una forte attenzione all'elemento della voce, un'insistenza sugli aspetti più pratici, l'inserzione originale o il 'salvataggio' di materiale più antico, l'eliminazione totale o la dislocazione degli elementi più tecnici e teorici. Faccio peraltro presente che nel *LG* di fatto non esiste il lemma *modum/modi* riferito alla musica.

Mi sembra allora che si possa concludere che il *LG* rispecchia un interessante momento storico-culturale e insieme un interessante approccio nella diffusione della dottrina musicale: sulla scia di Isidoro, ma con iniziative proprie, il *LG* mantiene una vocazione enciclopedica che trova esempi anche nella pratica tardoantica (di cui sembra far parte ad esempio l'inserimento di favole mitologiche e poco note: vd. il caso parallelo, pur in contesto ed epoca diversi, di Ps. Censorino), ma finalizzata all'uso più pratico, liturgico, legato all'applicazione diretta della musica, vale a dire il canto. In questo senso vanno lette l'eliminazione dal lessico definitorio di qualsiasi riferimento alla musica come *scientia* e l'eliminazione dalla trattazione principale dei passaggi più tecnici e speculativi.

Per finire, limitandomi alla misura di uno spunto di ricerca per il futuro, inserisco una breve nota relativa alla fortuna del *LG*, che, come risaputo, venne fortemente ridimensionata dal vocabolario di Papia (XI secolo), che utilizza ampiamente il *LG* ma produce un testo assai più maneggevole e consultabile. Tuttavia, i rivoli del *LG* non si perdono del tutto. Un esempio riguarda proprio la notizia (forse) varroniana contenuta nella favola di ascendenza (forse) agostiniana che si trova in MU339.

[28] A partire da Codoñer 2005, 2008 e 2011.

***LG* MU339**
Has Musas fingit error gentilium Iobis et Memoriae filio [filias ***L2***, efilia ***A***; filia ***P***]. Refutat [refuisse ***L2***] hos [os ***AP***] **vvarro** [varro ***L2A***] adserens [adserit ***L2***; adferens ***P***] **Atheniensium** [adthe- ***A***] **urbem** condidisse apud tres artifices, terna simulacra Musarum quae in templo Apollonis [apolli- ***L2***; appollinis ***A***] dicarentur, videlicet ut qui [cui ***AP***] pulcriora fecisset ab ipso emerentur. Sed dum omnes **nocem** [novem ***L2***; vocem ***AP***] cunctorum iudicio placuissent, emptae sunt et in Apollinis [appollinis ***A***; apollo- ***P***] templo sacratae. Quibus postea Hesiodum poetam inposuisse vocabula.

Aug. *doctr. christ.* II 17,27
Non enim audiendi sunt errores gentilium superstitionum, qui novem Musas Iovis et Memoriae filias esse finxerunt. Refellit eos **Varro**, quo nescio utrum apud eos quisquam talium rerum doctior uel curiosior esse possit. Dicit enim **civitatem nescio quam – non enim nomen recolo**, locasse apud tres artifices, terna simulacra Musarum quod in templo Apollinis donum poneret ut, quisquis artificum pulchriora formasset, ab illo potissimum electa emerent. Ita contigisse ut opera sua quoque illi artifices aeque pulchra explicarent, et placuisse civitati omnes novem atque omnes esse emptas, ut in Apollinis templo dedicarentur. Quibus postea Hesiodum poetam imposuisse vocabula.

Papia *Elementarium*, *s.v. Musica* (ed. Meyer 2014)
Nam non sunt audiendi gentilium errores qui musas novem esse Iovisque et Memorie filias esse finxerunt. Quos eciam **Varro** inter eos doctior refellit. Nam omnium sonorum que materies est cantilenarum, triformis est natura: aut enim voce editur, aut flatu, aut percussu. Sed cum hec, ut dictum est, sese habeant, dicit **Varro**, **quandam civitatem** tribus artificibus terna simulachra musarum locasse, que in templo Appollinis dono ponerent a quocumque artifice pulchriora fierent. Sed tamen contigit ut omnes tres artifices ita terna simulacra pulchra facerent, ut populo placerent omnesque in templo Apollinis dedicarent. Quibus etiam postea Esiodum nome dedisse dicit.

Ciconia, *Nova musica* LX 12-18 (ed. Ellsworth 1993)
Ysidorus: Novem musas fingit error gentilium, Iovis et Memorie filias fuisse. Item ipse: Muse vero unde musica inventa fuit apud gentiles novem fuerunt. Facte sunt autem, ut **Varro** asseritur, in **Athenis**. Qui eas iussit fieri Orpheus nomen habuit. A tribus aurificibus terna simulacra musarum, que in templo Apollinis dicarentur, videlicet ut qui pulcriora fecissent ab ipso emerentur. Cum autem facte fuissent et omnibus placuissent, **voce** et iudicio cunctorum qui aderant, empte sunt omnes novem et in templo Apollinis ob ritum paganorum sunt sacrate.

Mentre Papia mostra di dipendere direttamente dal testo agostiniano, nel suo *Nova musica* Giovanni Ciconia[29] dimostra di conoscere la glossa del *LG* in quanto ne utilizza lo stesso lessico e cita esplicitamente il nome della città di Atene. Non solo, se si considerano le varianti testuali rilevate nel lavoro di collazione dei manoscritti, egli sembra aver letto il *LG* sul testo di un testimone specifico: Ciconia fu a Milano alla corte di Giangaleazzo Visconti negli anni '90 del Trecento e questo forse gli permise di consultare l'Ambrosiano, vale a dire **A**, che riporta la variante *vocem* da lui evidentemente usata (si vedano le evidenziazioni poste in grassetto). Il testo del *LG* e il bagaglio antico e tardo antico che la sua definizione di *musica* porta con sé vengono dunque nuovamente recuperati sullo scorcio dell'età umanistica e vengono così lasciati scorrere in nuovi rivoli attraverso i secoli.

[29] Sulla controversa biografia di Giovanni Ciconia, nato probabilmente a Liegi intorno al 1335 e vissuto poi in Italia settentrionale, nonché sulla sua opera di teorizzazione della dottrina musicale, vd. gli approfondimenti offerti dai capitoli introduttivi di Ellsworth 1993 e cf. Hagg 2005, 45ss.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI *

Barbero 1990

G.Barbero, *Contributi allo studio del Liber glossarum*, «Aevum» LXIV (1990), 151-174.

Barbero 1993

G.Barbero, *Per lo studio delle fonti del Liber Glossarum: il MS. Amploniano F.10*, «Aevum» LXVII (1993), 253-278.

Biondi 2014

L.Biondi, *Grammaire et métalangage dans le Liber glossarum*, in A.Grondeux (ed.), *L'activité lexicographique dans le haut Moyen Âge latin. Rencontre aoutour du Liber Glossarum*, Paris 2014, 43-82.

Cinato 2011

F.Cinato, *Les gloses des grammariens carolingiens sur les grammaires latines tardo-antiques: un apport sous-estimé*, in J.Hamesse – J.Meirinhos ed.), Porto *Glossaires et lexiques médiévaux inédits. Bilan et perspectives.* «Actes du Colloque de Paris (7 mai 2010)», Porto 2011, 1-21.

Codoñer 1995

C. Codoñer, *Los tituli en las Etymologiae. Aportaciones al estudio de la transmision del texto*, in M. Pérez Gonzàles (ed.), *Actas I Congreso Nacional de Latin Medieval*, Léon 1995, 29-46.

Codoñer 2005

C.Codoñer, *Isidorus Hispaliensis Ep. Etymologiae*, in P.Chiesa – L.Castaldi (ed.), *La trasmissione dei testi latini nel Medioevo*, Firenze 2005, 274-299.

Codoñer 2008

C.Codoñer, *Problemas de transmisión en la primera parte de las "Etimologías": algunas reflexiones*, in M.A.Andrés Sanz – J.Elfassi – J.C.Martín (ed.), *L'édition critique des oeuvres d'Isidore de Séville. Les récensions multiples*. «Actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'Université Rey Juan Carlos de Madrid 14-15 janvier 2002», Paris 2008, 195-198.

Codoñer 2011

C.Codoñer, *Transmisión y recepción de las "Etimologías"*, in J.Martinez Gázquez – O. de la Cruz Palma – C.Hernandez Ferrero (ed.) *Estudios de Latín Medieval Hispánico,* Firenze 2011, 5-26.

Cristante 2012

L.Cristante, *Appunti su Pseudo Censorino frg. 9-11 (con una proposta di edizione)*, in P.Farmhouse Alberto – D.Paniagua (ed.), *Ways of approaching knowledge in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Nordhausen 2012, 104-119.

Dionisotti 1996

A.C. Dionisotti, *On the Nature and Transmission of Latin Glossaries*, in J.Hamesse (ed.), *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge.* «Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 23-30 septembre 1994)», Louvain-la-Neuve 1996, 205-252.

Ellsworth 1993

Johannes Ciconia, *Nova Musica and De Proportionibus*. New critical texts and translations by O.E.Ellsworth, Lincoln 1993.

Fontaine 1961

J.Fontaine, *Problemes de methode dans l'étude des sources isidoriennes*, in *Isidoriana*, Léon 1961, 115-131

Fontaine 1986

J.Fontaine, *Cassiodore et Isidore; l'évolution de l'encyclopedisme latin du Vie au VIIe siècle*, in S.Leanza (ed), «Atti della Settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro (Cosenza-Squillace 19-24 aettembre 1983)», 1986, 72-91.

Gorla 2014

S.Gorla, *Prime osservazioni sulle glosse Virgili,* in A.Grondeux (ed.), *L'activité lexicographique dans le haut Moyen Âge latin. Rencontre aoutour du Liber Glossarum*, Paris 2014, 97-118.

Grondeux 2011

A.Grondeux, *Le Liber glossarum (VIIIe siècle). Prolégomènes à une nouvelle édition*, «ALMA» LIX, 2011, 23-51.

Grondeux 2013

A.Grondeux, *L'entrée uox du Liber Glossarum. Les sources et leur mise en oevre*, in A. Zucker (ed.), *Enyclopédire: formes del'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout 2013, 259-274

Hadot 1984

I.Hadot, *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984 [con aggiunte e modifiche, Paris 2006].

Hagg 2005

B.Hagg, *Ciconia's Citations in Nova Musica: New Sources as Biography*, in S.Clark – E.E.Leach (ed.), *Citation and Authority in Medieval and Renaissance Musical Culture*, Woodbridge 2005, 45-58.

Huglo 2001

M.Huglo, *Les arts libéraux dans le 'Liber Glossarum'*, «Scriptorium» LV (2001), 3-33 [con addenda in M.Huglo, *La théorie de la musique antique et médiévale*, Aldershot-Burlington 2005].

Huglo 2007
M.Huglo, *The Musica Isidori Tradition in the Iberian Peninsula*, in S.Zapke (ed.), *Hispania Vetus*, Bilbao 2007, 61-92.
Lindsay 1911
Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiarum sive Originum libri XX*, rec. W.M.Lindsay, Oxonii 1911.
Lindsay 1926
W.M.Lindsay, *Glossarium Ansileubi sive Liber Glossarum*, in *Glossaria Latina I*, Paris 1926.
Meyer 2014
C.Meyer, *Le vocabulaire du son, du chant et de l'ars musica dans le dictionnaire de Papias*, 2014 [https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00951958].

*Per una bibliografia specifica sul *Liber Glossarum* rimando al sito del progetto ERC StG 263577: http://liber-glossarum.linguist.univ-paris-diderot.fr/node/13

INDICE DEI NOMI ANTICHI, BIZANTINI, MEDIEVALI, RINASCIMENTALI, DEI POETI, DEGLI SCRITTORI E DELLE OPERE ANONIME

Abinna 156
Abrahamo Ortelio 220
Abramo 262
Accio 54, 226
Adelmo 220
Adone 120, 122, 123
Adriano 8
Aezio 195, 199
Afranio 45
Agar 232
Agazia 26
Agostino 38, 44, 45, 119, 121, 172, 173, 180, 199, 208, 209, 215, 229, 230, 232, 234, 235, 238, 252, 262, 265, 269, 283, 284, 286-288, 290, 291, 292, 296
Agrecio 42, 47
Aiace 67
Alcide 128, 129 (v. Eracle)
Alcimo Aletio 41
Alcinoo 92
Alco 91
Altor 238
Ambrogio 43, 101, 102, 104-116, 171, 175, 176, 181, 183, 186, 197, 221, 224, 229, 230, 234, 239, 241, 245, 247, 250, 252-255, 258-260, 262-266, 269, 270, 275, 278-281, 283
Ambrosiaster, 229
Ammiano 129
Ammiano Marcellino 6, 7, 11, 42
Ammon 123
Ampelio 14, 15
Anastasio 25
Anatolio 165
Anchise 194
Andromaca 37
Annibale 60, 63
Anthologia Graeca 119, 120, 137
Anthologia Latina 61, 82, 91, 92, 94, 96, 98, 99
Anthologia Palatina 17, 22, 27, 33, 122, 123, 124, 126, 129-133, 287, 296
Anthologia Planudea 20, 21, 27, 121
Antico Testamento 207, 231, 232, 242, 245
Antifane comico 124
Antioco di Ascalona 166
Antipatro di Sidone 129
Antistene 128
Antonini 2
Antonino Pio 1
Apis 123
Apollinario di Laodicea 26
Apollo 123, 124, 287, 288, 296
Appendix Maximiani 73
Apuleio 122
Arato 131
Aratore 62, 69
Arborio, Emilio Magno 42
Archita 164, 165
Aristofane 132
Aristotele 39, 104, 125, 164, 165, 166, 260
Asclepio 27
Assio Paolo 127
Atalanta 93
Ateneo 133
Atanasio 242, 245
Atreo 215

Attico 102, 127
Augusto 35, 48 (v. Ottaviano)
Ausonio 41, 42, 53, 54, 69, 85-92, 96,-100, 119, 120, 122-129, 132-143, 147, 148, 192, 194, 197, 198, 201, 203
Avidio Agrippa 121
Avieno 83, 95, 100
Avito da Maaga 16, 17
Avito di Vienne 56, 57, 69, 75, 81, 86, 98, 205, 220, 222

Bacco 120, 122
Balaam 232
Barth , K. 212
Basilio di Cesarea 234
Basilio magistrato 24, 25
Batillo 42
Beato 43
Bellum Hispaniense 76
Belo 123
Bibbia 106, 179
Biturigi 43
Boezio 46, 48
Borea 135
Borios 135 (v. Borea)
Britomarti 56
Bruto, M. Giunio 101, 102
Bucolica Einsidlensia 71
Busiride 163, 164, 167

Caco 133, 262
Calpurnio Siculo 146
Calvino (Cauvin), G. 166
Camene 40
Camilla 179, 253
Cantico dei cantici 263, 264
Caracalla 2
Carisio 54, 84
Cariti 15, 16
carme De Iona 205
Carmen De Sodoma 205
Carmen de martyrio Macchabaeorum 246
carmina figurata 126, 127
Caro 191, 194, 199
Cassiodoro 44, 45, 48, 102, 230, 284, 286, 289, 290, 291, 294, 299
Cato 41
Catone Censore 41, 159
Catone Uticense 159, 160
Catulle 86, 93
Catullo 61, 71, 86, 93,
Cecilio 54
Censorino 288, 291, 295, 298
Ps. Censorino 288, 290, 291, 295
Centones Christiani 69
Cento Vergilianus 69
Cerere 150, 198, 244
Cesare 5, 146, 148
Chilone 133
Chirone 133, 134, 288
Chronicon Paschale 262
Chronos 123
Cibele 150, 271
Cicerone 5, 35, 38, 39, 40, 41, 49, 62, 67, 68, 80, 85, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 127, 132, 138, 155, 158, 159, 161, 162, 163, 166, 167, 226, 248, 249
Ciconi 65
Ciconia 296, 297, 299
Cinegio 64
Cinna 84
Cinnamus 84
Cipriano (santo) 19

Cipriano Gallo 62, 64, 205, 206, 219, 222, 224-228, 230-233, 235, 236, 240, 241, 243, 244, 246, 248-250, 252, 253, 255-257, 263, 264, 266-273, 275, 279, 281
Ciris 56, 72, 268
Claudiano 40, 41, 43, 53, 56, 58, 71, 82, 83, 84, 96, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 237, 275, 278, 279
Claudiano Mamerto 40, 41
Claudio (imperatore) 94
Claudio Tiberio Donato 35, 48
Claverius, Stéphane 145
CLE 32, 55, 62, 64, 121, 246
Cleante 101
Clemente Alessandrino 165
Codex Iustinianus 9
Codex Theodosianus 3, 8, 9
Coena Cypriani 220
Colapis (Kulpa) 178
Colombano 59
Columella 69
Consenzio 189, 192, 197
Constitutio Antoniniana 2, 3, 11, 12
Constitutio Deo auctore 10
Constitutio imperatoriam maiestatem 9
Corippo 56, 58, 59, 66, 67, 68, 72
Costantino 3, 8, 9, 11, 68
Crasso, Lucio Licinio 5
Crasso, Publio Licinio Muciano 159
Crescentina 122
Crisippo 41, 101, 162

Dalilah 222, 260
Damaso 60, 61, 62, 69
Damocaride di Smirne 20
Deifobo 255
De Iona 205, 206, 208, 217
Delfidio 42
Della Casa , G. 166
Demeas da Efeso 19
Demetrio Cinico 157
Demetrio Falereo 176
Demostene 196
De reb. bell. 7
De re publica 62
Deucalione 160
Deuteronomio 220, 231, 234, 245, 261
Diana 87
Dicta Catonis 261
Didone 38, 133
Didimo di Alessandria. 245, 252
Digesta seu Pandectae 1, 6, 9
Diliporis, 125
Diocleziano 4
Diodoro Siculo 122, 123
Diogene Laerzio 101, 122, 162, 166
Dionigi di Alicarnasso 162
Dioniso 120, 122, 123, 124
Dioscoride 129
Domezio 135
Domiziano 53, 58,83, 84, 88, 89, 94
Donato 35, 36, 38, 47, 48, 222, 256
Draconzio 55, 57, 60, 66, 70, 94
Durand, Ursin 220

Ecatone 101, 105
Echepolos 68
Edipo 193, 244
Edipo a Colono 193
Editto di Caracalla 2 (v. *Constitutio Antoniniana*)
Efesto 27
Eleno 37
Elia (profeta) 175
Elia Sincello 21, 27, 28

Eliseo 175
Enea 35, 37, 38, 180, 194, 246
Eneide 35
Ennio 51-55, 57, 62, 63-68, 70, 71, 76-80, 214, 215, 278
Ennodio 42, 43, 44, 48, 84, 96
Enone 182
Eparchio Avito 195, 199
Epigrammata Bobiensia 83, 84, 96, 100, 122, 129, 141, 142
Eptateuco 64, 206, 219,221-225, 227-229, 231, 232, 237, 238, 239, 241, 242, 244, 253, 262, 265, 273, 275, 276, 278-280
Eracle 61, 123, 253, 262
Erasmo 155, 156, 167
Ercole 61 (v. Eracle)
Eronio 42
Eros 134
Esaù 244
Esichio 24
Esiodo 135, 287, 288, 298
Esodo 219, 220, 224, 225, 227, 228, 232, 235, 237, 241, 244, 247, 251, 261, 264, 271
Esperidi 93
Esperio 87, 122
Ester 221
Ettore 37, 68
Eudemo di Laodicea 15, 16
Eudocia 16, 19, 27, 33
Euno 130, 131, 132, 133
Eurico 200, 201
Euridice 65
Eusebio 173, 175, 232, 262
Ezraa 22

Fanace 120
Faustinus 93
Faustus 93
Felix 94
Filastrio 262
Filolao 164, 165
Filone di Alessandria 165
Ps. Filone 229
Filostrato 3
Filostrato Iuniore 27
Foca 84
Fozio, 166
Frontone 41, 62
Fulgenzio 229
Furippus 84
Furius 84

Gaio 1, 2, 8, 10, 11
Galeno 125, 157, 208
Galerio 177
Galla Placidia 199
Gallione 42
Gargilianus 90
Gedeone 220
Gellio 45, 102, 103, 159, 270
Gemino 158
Genesi 11, 143, 205, 219-226, 232, 233, 238, 242, 243, 244, 247, 249, 251, 255, 256, 258, 262, 264, 276, 279
Gennadio 238
Gennadio (patriarca di Costantinpoli) 27
Gennadio Torquato 82
Gerolamo 41, 42, 69, 115, 116, 173, 178, 208, 219, 221, 230, 241, 260, 263, 283, 292
Giacobbe 242, 244
Giamblico 164, 165
Giocasta 244
Giona 205-208, 210-215

Giordano 172-175, 177, 179-182
Giosuè 64, 171, 173-177, 180-182, 220, 224, 225, 227, 228, 244, 245, 255, 271
Giovanni Battista 66, 235, 245
Giove 164, 242, 246, 286 (v. Zeus)
Giovenale 54, 82, 88, 157, 158, 260
Giovenco 51, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 64, 66, 69, 78, 219, 220, 222, 242, 243, 258, 268
Gioviano 18, 19
Giudici 219, 220, 222, 224-228, 230-236, 238-273, 276
Giuditta 221
Giuliano 26, 123
Giunone 36, 56, 242
Giuseppe Flavio 225, 227, 229-235, 239, 243, 249, 250, 252, 253, 255, 256, 260, 265, 268, 269, 270
Giustiniano 8, 9, 10, 26, 59
Giustino 59, 67, 232
Glicera 89, 90
Gracco, Gaio 41
Graziano 147, 148
Gregorio Illiberitano 247, 251, 252
Gregorio di Elvira 224, 252
Gregorio Magno 208, 221
Gregorio Nazianzeno 173
Grillio 176

Heinsius, N. 146
Hilderic 94
Histoiria Augusta 83, 199

Ignazio Tantillo 25
Ilario di Poitiers 173, 232
Ilias Latina 65, 68
Inno omerico ad Efesto 27
Inno omerico a Mercurio 123
Ippocrate 270
Ippolito 94, 173, 252, 263, 266
Ippomene 93
Isidoro 5, 38, 39, 47, 95, 98, 100, 102, 176, 221, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295
Ismaele 231, 233
Isocrate 163, 164, 167
Issa 93
Iti 133, 134
Iulianus Pomerius (Pomère) 95

Juret (Iuretus) F. 206, 207, 209

Labbeus (Labbe), Ph. 220, 277
Labieno 42
Laide 90, 133, 134
Lampadio (Gaio Ceionio Rufio Volusiano) 15
Latino 143, 215, 267
Lattanzio 62, 66, 72, 101, 159, 226, 271
Ps. lattanzio 72
Lattanzio Placido 66
Laudes Domini 51, 61, 68
Leges XII Tabularum 5
Leikon 133
Leneo 198
Leucotea 135
Leukas 135
Leuke 135 (v. Leucotea)
Levitico 219, 220, 228, 241, 256, 258
Libanio 119
Liber Glossarum 283-300
Libero 120 (v. Bacco)
Lido 165

Litorio 195
Lorenzo da Brindisi 166
Loth 238, 262
Luca 229, 235, 237, 263, 273
Lucano 53, 55, 56, 65, 146, 174, 196, 198, 226, 229, 237, 251, 256, 268, 270-272, 275, 276
Lucilio 101, 132, 167, 225
Luc. Philopatr. 123
Lucrezio 52, 54, 55, 57, 61, 62, 64, 67, 70, 71, 174, 181, 182, 243, 271
Lussorio 92, 93, 94, 96, 97, 100
Lydia 93

Maccabei 221
Macrobio 35, 54
Magna Mater 70
Maioriano 56, 200
Malala 26
Manilio 57, 69
Manoach 228, 229, 230, 232, 234, 238, 239, 240, 241, 242, 243
Marcello (prefetto delle Gallie) 198
Marciano (imperatore) 4
Marciano (economo di S. Sofia) 26, 27
Marco Aurelio 1
Maria 10, 12, 99, 109, 220, 237
Mario Vittore 225, 263, 271
Mario Vittorino 40
Marziale 53, 54, 58, 64, 74, 81-100, 132, 133, 142, 164, 165, 240, 242, 250, 260
Marziano Capella 39, 44, 48, 85, 164, 165
Massimiano 73, 74, 78, 79
Matteo 61, 171
Mauortia 63
Mecenate 42
Menander Rh. 189
Menandro 196, 197
Menandro di Laodicea 196
Mercure 85, 87
Mesia Sentinate 158
Messalla 158
Metafrasi del Salterio 26, 27
Metello, Quinto Cecilio 56, 273
Metello, Lucio 273
Micone 220
Minerva 198 (v. Pallade)
Montesquieu (de Secondat, Ch.-L.) 148
Moravia, A. 155, 168
Morel, Guillaume 220
Muratori, Ludovico 166
Muse 25, 30, 40, 41, 73, 129, 142, 286-288, 296
Muzio Cordo 196

Narbona 135, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200
Natus 238
Nazireo 234, 267
Nerone 94
Nevio 41
Nicomaco di Gerasa 164-166
Nifate, 194
Ninfe 14, 15, 16
Noè 255
Nonno 16, 25, 47, 123
Novaziano 173, 209, 232
Numenio 166
Numeri 219, 220, 225, 231-233, 236, 240, 241, 244, 253, 258, 271
Nymphogenes 135
Oceano 135
Omero 19, 21, 22, 23, 25, 27, 29, 68, 123, 193, 251
Onorio 83

Oppiano di Anazarbo 25
Optaziano Porfirio 54, 242
Orazio 54, 179-183, 186, 187, 242
Orfeo 65, 288
Origene 173, 263, 264, 292
Ornito 253
Orphica 123
Ortelius, A. 220
Osiride 122
Ottateuco 224, 225
Ottaviano 194 (v. Augusto)
Ovidio 58, 60, 61, 63, 67, 69, 70, 71, 74, 76, 85, 86, 91, 129, 159, 160, 164, 165, 172, 174, 179, 181, 182, 240, 246, 248, 253, 254, 260, 263, 268, 269

Pale 198
Paleopoli 18
Pallada 22
Pallade 86 (v. Minerva)
Palladio 41
Panezio 101, 102, 103, 104, 105, 116, 117
Paolino di Nola 54, 58, 60, 64, 69, 74, 91, 96, 97, 100, 174, 184, 186, 187, 215, 226, 231, 236, 237, 252, 253, 255, 265, 280
Paolino di Pella 92
Paolino di Périgueux 74, 219
Paolo, Giulio 8
Paolo (prefetto del pretorio) 42
Paolo (santo) 109, 232
Paolo Silenziario 26
Papia 295, 296
Paride 182
Parrasio, Aulo Giano, 208
Passio Quirini 178
Paolino di Pella 92
Pectorios 135
Penelope 133
Pentateuco 225
Pescennio Nigro 199
Petronio 85, 146, 155, 156, 260
Philippus 84
Pier della Vigna 77
Pietro (santo) 171, 178, 179
Piramo 254
Pirra 160
Pitagora 164, 165, 166
Pitagorici 164, 165, 169
Pithou, P. 206
Pitiodoro 15, 16
Pitra, J.-B.-F. 219-221, 228, 233, 239, 240, 250, 264, 278, 279
Platone 39, 159, 160, 164-166, 196, 270
Platone il Giovane 122, 129
Plauto 41, 54, 85, 122
Plinio il Giovane 81, 86, 146-148, 158, 159
Plinio il Vecchio 273
Plutarco 3, 122, 270
Plutia 93
Plutone 242
Polygiton 91
Polemone 3
Pompeo 5, 65
Pomponio 1, 2, 6, 8
Pontano 166
Porsenna 196
Posidonio 101, 103, 104
Priapea 133
Prisciano 63, 84, 101, 286
Priscien 84
Proba 69, 80, 246
Probo 84
Ps. Probo 231
Procopio 25, 232
Propeerzio 193, 214, 260, 268
Prospero d'Aquitania 195

Prudenzio 54, 60, 61, 69, 81, 171-173, 175, 177-183, 185, 186, 263, 278
Publilio Siro 261
Putifarre 233

Quintiliano 35, 40-42, 127, 156, 157, 196
Quirino (vescovo di Siscia) 145, 171, 177-179, 186
Quoduultdeus. 231, 235, 236, 260

Rabirio 69
Rebecca 229, 244, 247
Regolo 102
Re 221
Remo 133
Remmio Palemone 42
Reposiano 57
Rhetorica ad Herennium 39
Ritmonio 288
Rufino 230, 236, 241, 263, 264
Russo, Giulio Cesare 166
Rustico 198**S**

Sacre Scritture 29, 106, 113, 171, 210, 211, 219, 223, 224, 228, 234, 239, 240, 247, 249, 257, 265, 275, 280 (v. Bibbia)
Saffo 129
Sallustio 247, 250
Salmi 19, 172, 174, 182, 246, 260, 271
Salomè 66
Salomone 260
Salvina 85
Samuele 229, 230
Sergio (santo) 22, 23
Sansone 219, 222-224, 226-230, 232, 234-239, 241, 243-245, 247-250, 252-273, 279, 280
Sapaudo 41, 43
Saturno 242
Scamandro 182
Sceva 196
Schottus, Andreas 220
Schryver, Pieter 88
Scipione Africano 63, 159
Scipione Emiliano 101
Scrittura 29, 106, 210, 211, 219, 223, 224, 228, 234, 239, 240, 247, 249, 257, 265, 275, 280
Sedulio 57, 62, 263
Seneca 42, 47, 55, 62, 82, 85, 91, 97, 101, 102, 109-111, 114-117, 156-158, 160, 161, 167, 169, 242, 243, 246, 253
Seneca retore 91, 158
Senofonte 196
Septuaginta 125, 224 (v. Bibbia)
Serena 83
Sereno 19
Sereno Dulcizio 19
Servio 63, 65, 193227
Sestilio Ena 91
Settimio Severo 199
Sidonio Apollinare 40, 41, 42, 43, 54, 56, 58, 64, 86, 96, 100, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203
Silio Italico 56-58, 60, 62-65, 67, 69, 70, 72, 73, 78, 81, 87, 174, 226, 248, 251, 263, 264, 268, 271, 275
Simmaco 41, 136, 148, 202
Sinfosio 92, 93, 94
Sirmondus, Iacobus 220, 280
Socrate 160, 166
Sofocle 27

Sotade 88, 124
Stazio 58, 60, 61, 63, 66, 69, 174, 182, , 240, 242, 244, 250, 251
Stobeo 162
Sulpicio Severo 227, 228, 231, 253, 262, 264, 265, 269, 277, 278
Svetonio 5

Tacito 5, 40, 157, 168
Tencteri 40
Teoderico I 194, 195
Teoderico II 190, 195, 199
Teodoreto di Ciro 242
Teodoro, 23
Teodosio il Grande 8, 9, 53, 186, 199, 238
Teodosio II 8, 9, 238
Teone di Smirne 164, 165, 168
Terenziano Mauro 63
Tertulliano 55, 57, 165, 173, 205, 208
Ps. Tertulliano 57
Teti 135
Thaïm (figlio di Saad) 121
Thrasamundus 94
Tiberio Claudio Donato 35, 36, 38, 47, 48
Tibullo 87, 260, 268
Tieste 215
Tigrinus 55
Timelea 88
Tisbe 254
Tito Castricio 45
Tobia 259
Tommaso (santo) 166
Tonante 60 (v. Giove)
Traiano 146-149, 152
Trasimaco 133
Trimalcione 155
Turno 251, 259, 267
Ugolino della Gherardesca 77
Ulpiano 8

Valentiniano I 7
Valentiniano III 199, 238
Valerio Flacco 61, 62, 69
Valerio Massimo 158, 159, 160, 166, 209
Vangeli 51, 54
Varro 41, 159, 287, 296
Varrone 38, 39, 41, 42, 67, 159, 287-289, 290
Venanzio Fortunato 54, 57, 62, 64, 95, 226
Venere 36, 91
Volturno (vento) 251
Verecondo di Junca 59
Versus in bibliotheca 95
Vetus Latina 223, 224, 225, 276, 278
Vigilio 230, 247, 252, 258, 260, 264, 270, 275, 278
Virgilio 35-38, 42, 47, 48, 54, 58, 60, 61, 63, 65, 68, 69, 71, 72, 83, 87, 91, 95, 96, 150, 174, 179, 180, 181, 183, 193, 194, 197, 203, 207, 210, 212, 215, 223, 226, 227, 231, 232, 244, 248, 250, 251, 254-256, 259, 260, 262-265, 267-269, 275, 277, 279, 281, 290, 292, 293
Visconti, Giangaleazzo 297
Vitruvio 165
Vittorio 42
Vittorio, Claudio Mario 219, 238
Vopisco 199

Zaccaria 229, 235
Zenone 101
Zeus 123 (v. Giove)
Zoilo 91

INDICE DELLE ISCRIZIONI

I. Achaïe II 37 Rizakis [= SEG 13.277 = LSA 431]: 24
I.Eph. 456.2 [= SGO 03/02/46]: 22
IGF 134: 135
IGF 136: 135
IGF 155: 135
IG IX 1, 721 [= 1060 Kaibel]: 18
IGLS V (1959) 1999 [= SGO 20/06/10 = LSA 878]: 21
IGLS XIII 9119a-d [= SGO 22/45/05]: 26, 27
IGUR III 1256: 122
LSA 2199: 19, 20
LSA 2847: 25
SEG 35.1055: 15
SEG 57.1880: 16
SGO 02/09/03 [= ala2004.38]: 14, 15
SGO 17/12/02: 22
SGO 20/05/07.1-5: 16
SGO 21/04/01 = CIJP 1122: 27
SGO 21/22/01: 16, 27
SGO 21/23/04.7: 26
SGO 22/14/04: 22, 23
SGO I 03/06/04: 121

INDICE DEI MANOSCRITTI

Bruxelles – Bibliothèque Royale «Albert Ier»
5369/73: 89
Cambridge – Trinity College
B 142: 219, 222, 228
Firenze – Biblioteca Laurenziana
Lat. XXXIX, 1: 249, 253
Heidelberg – Universitätsbibliothek
Pal. gr. 23: 126
Laon – Bibliothèque Municipale
273: 220, 222, 228
279: 219, 221, 228
Leiden – Bibliothek der Rijksuniversiteit
Vossianus Latinus Q 86: 206-213, 215, 221
London – British Library
Royal 1.D.: 233, 235
Lyon – Bibliothèque Municipale
403 [329]+1964 [1840]: 224, 225, 228, 233, 235, 240, 242, 245, 247, 250, 251, 256, 259, 261, 265, 272
Milano – Biblioteca Ambrosiana
B 36 inf.: 283, 285, 287, 297
Napoli – Biblioteca Nazionale
lat. 2: 206-213, 215
Paris – Bibliothèque Nationale
lat. 1772: 282, 285, 287, 288, 292
lat. 2772: 206-213, 215, 221
lat. 7989: 156
lat. 10318: 92
lat. 11529+11630: 282.285-287
lat. 13047: 221
lat. 14758: 221
Città del Vaticano
gr. 1209: 233
Reg. lat. 582: 221

Polymnia
Collana di Scienze dell'antichità
Studi di Filologia Classica
a cura di Lucio Cristante

1. *Culture europee e tradizione latina*. «Atti del Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, Fondazione Niccolo Canussio, 16 - 17 novembre 2001», a cura di Laura Casarsa, Lucio Cristante, Marco Fernandelli EUT, Trieste 2003, viii, 152 p. [ISBN 88-8303-111-3].

3. Muriel Bovey, *Disciplinae cyclicae. L'organisation du savoir dans l'oeuvre de Martianus Capella*, EUT, Trieste 2003, 406 p., ill. [ISBN 88-8303-123-7].

8. Claudio Marangoni, *Supplementum etymologicum latinum*, EUT, Trieste 2007, 168 p. [ISBN 978-88-8303-214-1].

11. Franco Serpa, *Miti e note. Musica con antichi racconti*, a cura di Lorenzo De Vecchi e Corrado Travan, EUT, Trieste 2009, xxx, 195 p. [ISBN 978-888-3032-493].

12. Romeo Schievenin, *Nugis ignosce lectitans. Studi su Marziano Capella*, EUT, Trieste 2009, vii, 217 p. [ISBN 978-88-8303-270-7].

13. *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. «Atti del IV incontro internazionale, Trieste 28-30 aprile 2010», a cura di Lucio Cristante e Simona Ravalico, EUT, Trieste 2011, xxii, 364 [ISBN 987-88-8303-319-3].

14. *Dignum laude virum. Studi di cultura classica e musica offerti a Franco Serpa*, a cura di F. Bottari, L. Casarsa, L. Cristante, M. Fernandelli, EUT, Trieste 2011, xi, 289 p. [ISBN 978-88-8303-352-0].

15. Marco Fernandelli, *Via Latina. Studi su Virgilio e sulla sua fortuna*, EUT, Trieste 2012 , x, 310 p. [ISBN 978-88-8303-384-1].

16. *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. «Atti del V incontro internazionale, Trieste 26-27 aprile 2012», a cura di Lucio Cristante e Tommaso Mazzoli, EUT, Trieste 2013, xviii, 294 p. [ISBN 987-88-8303-517-3].

17. *Il Culex trascritto e annotato da Giovanni Boccaccio (cod. Laur. 33,31, ff. 17r-24r)*, a cura di Angelo Floramo e Roberta Cervani, EUT, Trieste 2014, xxviii, 73 p. [ISBN 987-88-8303-605-7].

Finito di stampare nel mese di maggio 2015
presso la Ripartizione comunicazione istituzionale
dell'Università degli Studi di Trieste per conto di
EUT - Edizioni Università di Trieste