

Incontri di Filologia classica
Rivista annuale

ISSN: 2464-8752 – eISSN: 2464-8760
<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/3528>

DIREZIONE

Lucio Cristante, Luca Mondin

COMITATO DI REDAZIONE

Lucio Cristante, Vanni Veronesi

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)

REDAZIONE

Vanni Veronesi

I contributi pubblicati in questo volume sono liberamente disponibili su
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/21272>

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a valutazione di referee interni ed esterni
Registrazione del Tribunale di Trieste n. 1218 (21.04.2010)

Direttore responsabile: Margherita Reguitti

© **Copyright 2018 – EUT**
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE
Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, 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.

INCONTRI DI
FILOLOGIA CLASSICA

XVI
2016 – 2017

Edizioni Università di Trieste
2018

INDICE

Abstracts	VII
Autori del volume	XVII
Premessa	XIX
Gianluca Del Mastro <i>«L'ultimo avanzo d'una stirpe (in)felice».</i> <i>Aspetti della fortuna dell'Epicureismo tra età antica e tardo-antica</i>	1
Concetta Longobardi <i>La formazione filosofica di Orazio nella lettura degli esegeti antichi</i>	23
Giovanni Cipriani – Grazia Maria Masselli <i>Il mestiere del maestro di scuola tra ars e memoria</i>	39
Irmgard Männlein-Robert <i>Von Alexandria nach Athen:</i> <i>Longins Prolegomena zum Encheiridion Hephaistions.</i> <i>Philologische Methodik und Platonische Philosophie</i>	73
Federico M. Petrucci <i>Plato musicus: l'appropriazione degli schemata musicologici</i> <i>nella letteratura esegetica medioplatonica</i>	91
Anna Motta <i>Introducing Plato's System through σχήματα:</i> <i>Isagogical Aspects of Platonism in Late Antiquity</i>	113
Lidia Palumbo <i>Platone divino maestro in un testo isagogico tardo-antico</i>	129
Claudio Buongiovanni <i>Obscuritas nei Commentarii in Somnium Scipionis di Macrobio</i>	
Bardo Maria Gauly <i>Der Kommentar als philosophisches Kompendium:</i> <i>Macrobius über Ciceros Somnium Scipionis und seine Intention</i>	159

Marisa Squillante <i>I figmenta veri nella interpretazione macrobiana</i>	173
Martina Elice <i>Teoria e pratica dell'esegesi nell'Expositio Psalmorum di Cassiodoro. Vicende e percorsi di alcuni schemata retorici</i>	185
Fabio Stok <i>Schemi di accessus a Virgilio</i>	229
Paolo Esposito <i>Tra poesia e filosofia nella prima scoliastica lucanea</i>	245
Christian Nicolas <i>Looking for specific patterns in commenting philosophy: a comparison between Servius' and William of Conches's methods of explanatio</i>	257
Rolando Ferri <i>What the text wants to say. Communicative intention and meaning in late antique Latin exegesis of literary works and the Bible</i>	283
Indice dei nomi antichi, medievali, bizantini, rinascimentali, dei poeti, degli scrittori e delle opere anonime	297
Indice dei manoscritti	xxx

ABSTRACTS

GIANLUCA DEL MASTRO, «*L'ultimo avanzo d'una stirpe (in)felice*». *Aspetti della fortuna dell'Epicureismo tra età antica e tardo-antica*

Questo studio intende mostrare le diverse modalità di utilizzo dei testi epicurei nella letteratura e, in particolare, nei commentari dell'età imperiale e della tarda antichità. Le opere della prima generazione di filosofi epicurei diventano gradualmente meno conosciute e i riferimenti a esse sono meno frequenti nei secoli successivi. I ritrovamenti papiracei sembrano supportare questo dato. Le testimonianze (manoscritti, iscrizioni) che presentano testi epicurei sono concentrate soprattutto tra I e III sec. d.C.

This paper intends to show the several ways in which Epicurean texts can be used in the literature and commentaries from the Imperial Era and Late Antiquity. The works of the first generation of Epicurean philosophers gradually become less common and references to them appear less and less frequently in the following centuries. Even papyrus finds seem to support this trend. The evidence from the excavations (manuscripts, inscriptions) that can be applied to Epicureanism are concentrated mainly between the first and third century CE.

CONCETTA LONGOBARDI, *La formazione filosofica di Orazio nella lettura degli esegeti antichi*

In una delle *Vite* di Orazio riportate dai manoscritti che conservano gli scolii antichi alla sua opera si legge che il poeta, in seguito alla formazione culturale romana, si sarebbe recato ad Atene per il tradizionale 'viaggio d'istruzione' al fine di apprendere la filosofia; tale insegnamento sarebbe stato innanzitutto epicureo. L'elemento costituisce una novità rispetto a quanto riportato da Svetonio, con cui le vite dei manoscritti presentano in generale evidenti affinità. L'autore della *Vita* riferisce inoltre che Orazio avrebbe ammesso di essere epicureo *in principio carminis* ritenendo d'altronde felice chi agisce secondo il proprio istinto, chi considera la *voluptas* il sommo bene. Nella lettura di un commentatore tardoantico ne derivava pertanto che Orazio fosse epicureo in questa prospettiva vengono così lette le *Satire* e anche - ma in maniera differente, come l'analisi mette in luce - le *Epistole*.

One of the Lives of Horace in the manuscripts preserving the ancient scholia to his work records that the poet, following the Roman cultural education, would have gone to Athens for the traditional 'educational journey' in order to learn philosophy; this teaching would have been mostly epicurean. This constitutes a novelty with respect to what is reported by Suetonius, with which the lives of manuscripts generally have evident affinities. The author of the Life also says that Horace would have admitted to being an epicurean in principio carminis, considering happy who acts according to his own instinct and looks at voluptas as the highest good. Thus, in the reading of the late commentator, Horace was epicurean and the Satires and also - but in a different way, as clarified in the analysis - the Epistles are evaluated in this perspective.

GIOVANNI CIPRIANI – GRAZIA MARIA MASSELLI, *Il mestiere del maestro di scuola tra ars e memoria*

Il ruolo del *grammaticus* e del *rhetor* nella scuola antica non si limitava a predisporre un laboratorio in cui i *themata* presenti nei 'Classici' potessero costituire la base di forme di ri-uso o ri-funzionalizzazione, ma si allargava alla promozione di tipologie di analisi foriere di risultati a livello di memoria letteraria, intertestualità e tecnica allusiva.

The role of grammaticus and rhetor in the ancient school was not limited to setting up a laboratory in which the themata present in the 'Classics' could form the basis for a re-use or re-functionalization. His role was also extended to the promotion of types of analysis that produced results in the literary memory level, intertextuality and allusive technique.

IRMGARD MANNLEIN-ROBERT, *Von Alexandria nach Athen: Longins Prolegomena zum Encheiridion Hephaistions. Philologische Methodik und Platonische Philosophie*

In diesem Beitrag geht es darum zu zeigen, dass Longinos in seinen *Prolegomena* zum *Metrik-Encheiridion* des Hephaistion bereits isagogische Kategorien anwendet, die erst später für *Prolegomena* charakteristisch werden. Er ist in seiner Einleitung in die *Metrik* nicht nur der alexandrinischen Grammatiktheorie verpflichtet, sondern verwendet sogar höchst originell (mittel-)platonische Begriffe und Konzepte. Seine *Prolegomena* stellen somit ein bemerkenswertes Zeugnis der für Longin und andere Mittelplatoniker so engen Verbindung von Philologie und Philosophie dar.

This paper aims to show that Longinus in his Prolegomena to Hephaestion's metrical Encheiridion already uses isagogical categories, which later become characteristic for Prolegomena. In his introduction into metrics he not only follows the Alexandrian grammar theory, but even more deals with (middle-)platonian terms and concepts in a unique manner. So his Prolegomena must be seen as an extraordinary text showing the extreme close connection between philology and philosophy, which is well known for Longinus and other Middle Platonists.

FEDERICO M. PETRUCCI, *Plato musicus: l'appropriazione degli schemata musicologici nella letteratura esegetica medioplatonica*

Una delle assunzioni fondamentali della filosofia medioplatonica consiste nell'idea per cui Platone rappresenta un'autorità. Su questa base, dato che da un lato Platone ha discusso nei suoi dialoghi anche questioni musicali e dall'altro musica e teoria armonica giocavano un ruolo importante nelle cosmologie post-Ellenistiche, i Medioplatonici sentirono l'esigenza di dimostrare che Platone rappresentava un'autorità anche nell'ambito della teoria musicale. Il fine di questo contributo è quello di analizzare una delle strategie messe in atto dai Medioplatonici al fine di raggiungere questo scopo, ovvero l'appropriazione di un modulo canonico di definizioni impiegato nella manualistica musicologica e un ripensamento dall'interno delle definizioni che esso comportava.

One of the key assumptions of Middle Platonist philosophy consists in the idea that Plato is authority. Now, since in his dialogues Plato also dealt with musical notions, and since music and harmonics played a crucial role in Platonist cosmology, the Middle Platonists felt the need to demonstrate Plato's authority also in the field of musical theory. The aim of this paper is to analyse one of the strategies applied by Middle Platonists in order to achieve this goal, that is the appropriation of the standard pattern of definitions occurring in musicological writings and the subtle reworking of its contents.

ANNA MOTTA, *Introducing Plato's System through σχήματα: Isagogical Aspects of Platonism in Late Antiquity*

The aim of this paper is to examine the interesting Neoplatonist tendency to adopt and lend fixed form to *schemata isagogica* before the systematic reading of Plato's dialogues. By examining some of the preliminary questions investigated in late-antique schools and established at the beginning of the Platonist *curriculum*, an

attempt will be made to show that the *schemata*, when employed by the Neoplatonists, do not simply follow extrinsic criteria, i.e. that they cannot be reduced to rhetorical devices used to read *any* text. As the divine creation of a divine literary craftsman, the Platonic text is not just *any* text; hence, the exegetical categories put forward in rhetorical treatises prove necessary yet not sufficient in themselves to *justify* the application of rhetorical reading *schemata* to the fully systematised corpus of Plato's writings. An attempt will be made to ascertain how and on what basis these *schemata* were absorbed within the Platonic system, made compatible with the core theoretical tenets of Neoplatonism, and used to justify some of the doctrinal innovations introduced by the Neoplatonists.

Obiettivo di questo paper è esaminare l'interessante tendenza neoplatonica a riprendere e fissare schemata isagogica prima della lettura sistematica dei dialoghi di Platone. Attraverso l'esame di alcune delle questioni preliminari studiate nelle scuole della tarda antichità e poste all'inizio del curriculum platonico, si vuole dimostrare che gli schemata, quando usati dai neoplatonici, non seguono solo criteri estrinseci, cioè non sono assimilabili a quegli strumenti retorici usati per leggere qualsiasi testo. Il testo platonico, in quanto divina creazione di un divino artigiano letterario, non è infatti un testo qualsiasi, e per questo le categorie esegetiche suggerite nei trattati di retorica si mostrano necessarie ma non sufficienti per giustificare l'applicazione di schemata di lettura retorici al corpus ormai compiutamente sistematizzato di scritti platonici. Pertanto si cercherà di comprendere su che base e come tali schemata vengano assorbiti nel sistema platonico, divenendo compatibili con i nuclei teorici del neoplatonismo e giustificando alcune delle innovazioni dottrinali introdotte dai neoplatonici.

LIDIA PALUMBO, *Platone divino maestro in un testo isagogico tardo-antico*

Il concetto di $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ è al centro della filosofia di Platone ed è indispensabile non solo per comprendere le idee di rappresentazione verbale e visuale nella storia dell'estetica antica; esso è essenziale anche nella storia del neoplatonismo e delle scuole della tarda antichità. Scopo del presente *paper* è indagare il ruolo della $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ in un testo isagogico tardo-antico. Nei *Prolegomena*, ossia nell'introduzione a Platone e ai suoi dialoghi in uso nella scuola neoplatonica di Alessandria nella metà del VI sec. d.C., l'analisi di contesti in cui appare il termine $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ è utile per capire il significato metafisico che acquista l'insegnamento di Platone.

The concept of $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ lies at the core of Plato's philosophy and it is not only indispensable for any understanding of views of verbal and visual representation in the history of

ancient aesthetics; it is also essential for the history of Neoplatonism and of the schools of late antiquity. Accordingly, the aim of the present paper is to investigate the role of μίμησις in a Late Antique isagogical text. In the Prolegomena, which is to say the introduction to Plato and his dialogues that was in use in the Neoplatonist school of Alexandria in the mid-6th cent. AD., the analysis of the textual contexts in which the term μίμησις appears is useful to understand the metaphysical meaning of Plato's teaching.

CLAUDIO BUONGIOVANNI, *Obscuritas nei Commentarii in Somnium Scipionis di Macrobio*

Dopo una breve rassegna critica sul concetto di *obscuritas* prima di Macrobio, tra retorica e filosofia, e sulla canonica bipartizione tra *rerum obscuritas* e *verborum obscuritas*, l'articolo prende in esame le occorrenze e il significato di *obscuritas* nei *Commentarii al Somnium Scipionis* di Macrobio. Attraverso l'analisi del testo e delle sue relazioni con gli *auctores* greci e latini e con la tradizione dell'esegesi platonica, il contributo evidenzia in primo luogo la persistenza nell'opera macrobiana dell'originario intreccio tra retorica e filosofia che caratterizza l'intera produzione esegetica antica, ma anche il duplice obiettivo del commentatore tardoantico di difendere l'opera ciceroniana dalle possibili accuse di oscurità e di connotare il proprio sforzo interpretativo non come una semplice ripetizione, ma come un'originale rielaborazione del pensiero del venerabile *auctor* latino.

After a brief critical survey both on the concept of obscuritas before Macrobius, between rhetoric and philosophy, and on the canonical division between rerum obscuritas and verborum obscuritas, the paper focuses on the presence and the meaning of obscuritas in Macrobius' Commentaries on the Somnium Scipionis. Through the analysis of the text and of its relationships with Greek and Latin auctores and with the tradition of Plato's interpretation, the paper highlights not only the persistence in Macrobius' work of the longstanding crossing of rhetoric and philosophy typical of ancient exegetical literature, but also Macrobius' double aim of defending Cicero's work from the charges of obscurity and of characterizing his exegetical efforts not as a pure repetition, but as an original version of the Latin venerable auctor' thought.

BARDO MARIA GAULY, *Der Kommentar als philosophisches Kompendium: Macrobius über Ciceros Somnium Scipionis und seine Intention*

Macrobius benutzt in seinem Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* die neu-

platonischen Kommentare und greift auf die *schemata isagogica* zurück, allerdings nur in Auswahl. Von besonderer Bedeutung ist für ihn die Intention des Werkes: Die Erzählung, die als in sich abgeschlossenes Ganzes begriffen wird, zielt darauf, durch die Lehre von der unsterblichen Seele den Wert politischen Einsatzes für das Gemeinwohl vor Augen zu führen. Macrobius' veränderte Schwerpunktsetzung beruht auf seinem Bildungsziel: Der Kommentar ist nicht Teil eines philosophischen Curriculums, sondern ersetzt es, indem er für die Eliten des fünften Jahrhunderts philosophische Thesen in leicht fassbarer Form präsentiert; die Erläuterungen fügen sich zu einem Kompendium philosophischer Bildung zusammen, dem in den *Saturnalien* ein Kompendium literarischer Bildung zur Seite gestellt wird.

In his commentary on Cicero's Somnium Scipionis, Macrobius uses the neoplatonic philosophical commentaries and also resorts to their schemata isagogica. For him, the most important of these topics is the intention of the work: The tale of Scipio's dream is not understood as part of a more wide-ranging philosophical work, but as a self-contained entity teaching the immortality of the soul, and is said to aim at showing the value of political commitment to public welfare. Macrobius's modification of the Greek commentaries is caused by a new educational goal: The commentary is not any longer part of a philosophical curriculum, but replaces it by presenting pivotal philosophical doctrines to the political elite of the fifth century in a comprehensible manner. The explanations result in a philosophical compendium which is complemented by the literary compendium of the Saturnalia.

MARISA SQUILLANTE, *I figmenta veri nella interpretazione macrobiana*

Poesia storia e mito sono strettamente interrelati sin dalle più antiche riflessioni poetiche e letterarie. Il loro rapporto, insieme con il problema del vero e del pericolo insito nella narrazione fantastica, è oggetto di analisi da parte di Macrobio che tratta i temi alla luce del pensiero neoplatonico, ma le conclusioni a cui perviene non si differenziano molto da quelle che offrono i commenti a carattere più strettamente retorico e filologico di epoca tarda, testi tutti imbevuti di neoplatonismo anche se non frutto di una lettura diretta dei *fontes* come dimostra la visione convenzionale e standardizzata che essi ne forniscono. L'indagine, partendo dall'interpretazione dei passi più significativi del *Commentum* (1, 2, 1-3; 1, 2, 8; 1, 2, 17) considererà anche brani dei *Saturnalia* e del testo serviano.

Poetry, history and myth are closely connected since the most ancient considerations about literature and poetics. Their relationship, together with the problem of truth,

of the danger of a fictional narration, are analyzed by Macrobius, whose conclusions, although his neo-platonic approach, are substantially not so different from those present in late antique rhetorical and philological commentaries. Also these texts are influenced by neo-platonism; however, the highly conventional ideas there proposed do not imply the direct knowledge of the fontes. By scrutinizing the most significant passages of the Commentum (1, 2, 1-3; 1, 2, 8; 1, 2, 17), the analysis will also consider texts from the Saturnalia and Servius' commentaries.

MARTINA ELICE, *Teoria e pratica dell'esegesi nell'Expositio Psalmorum di Cassiodoro. Vicende e percorsi di alcuni schemata retorici*

L'*Expositio Psalmorum* di Cassiodoro è un testo che offre un punto di osservazione interessante sulle tecniche esegetiche tardoantiche: esso si inquadra nella tradizione dell'esegesi biblica, ma presenta aspetti di continuità anche con la tradizione del commento letterario ai classici. Si tenterà di mostrare l'intreccio fecondo tra teoria e pratica dell'esegesi a partire dall'esame di alcune indicazioni programmatiche esposte nella *Praefatio* (in particolare nel cap. 15), assumendo come filo conduttore gli *schemata* retorici, particolarmente numerosi nell'*Expositio*. L'analisi della prassi esegetica cassiodorea relativamente alle figure (in particolar modo quelle di descrizione) si concentrerà sulla rifunzionalizzazione del materiale definitorio ereditato dalla tradizione e sul rapporto con le fonti. In particolare è oggetto di discussione il rapporto tra l'*Expositio Psalmorum* e l'anonima compilazione degli *Schemata dianoeas* (RLM 71-77 Halm), oggetto di una recente rivalutazione nella letteratura critica. La questione delle fonti messe a frutto da Cassiodoro permette di entrare nell' 'officina' di questo autore e di immaginare con un relativo grado di approssimazione alcuni dei libri presenti nella biblioteca di Vivarium.

Cassiodorus' Expositio Psalmorum is a text that provides an interesting point of observation on exegetical techniques in late Antiquity. It is part of the tradition of biblical exegesis, but presents aspects of continuity also with the tradition of literary commentaries. We will attempt to demonstrate the fruitful intertwining between theory and practice of exegesis, starting with the examination of some programmatic statements exposed in the Praefatio (chapter 15, in particular) and taking as a guiding thread the rhetorical figures, that are so widespread in the Expositio. The analysis of Cassiodorus' exegetical practice concerning rhetorical figures (especially those of description) will focus on the re-functionalisation of the definitions inherited from the tradition and on the sources from which Cassiodorus drew. One particular issue is the relationship between the Expositio Psalmorum and the ano-

nymous compilation of the Schemata dianoeas (RLM 71-77 Halm), which was recently reappraised by critical literature. Finally, investigating the sources used by Cassiodoro, allows us to enter the author's 'workshop' and to imagine, with a relative degree of approximation, some of the books in his library at Vivarium.

FABIO STOK, *Schemi di accessus a Virgilio*

L'articolo esamina i diversi schemi introduttivi (*accessus*) all'opera virgiliana testimoniati dalla tarda Antichità al tardo Medioevo. È discusso, in particolare, il problema dell'origine dell'*accessus* che si legge nel commento serviano, e il suo rapporto con quello di Elio Donato e con la tradizione dell'esegesi di Teocrito.

Virgil's ancient and medieval commentaries usually have introductory parts called accessus, in which some topics about the poet and his works were considered. In the article, the various types of accessus are examined, with particular attention being paid to the problem of the origin of the one provided by Servius and on its relation with Aelius Donatus's and the tradition of Theocritus's exegesis.

PAOLO ESPOSITO, *Tra poesia e filosofia nella prima scoliastica lucanea*

Nei cosiddetti *Commenta Bernensia*, probabilmente derivati da un più antico commentario a Lucano compaiono non di rado note molto interessanti, nelle quali, in relazione a passi del poema lucaneo ricchi di implicazioni filosofiche vengono citati alcuni passi di Virgilio che sono anch'essi caratterizzati da un contenuto filosofico molto rilevante.

In the so-called Commenta Bernensia, probably derived from a more ancient commentary on Lucan, not rarely appear some very interesting notes, in which, in relation to passages of Lucan's poem rich in philosophical implications, they are mentioned passages of Virgil's poems which are also characterized by a very relevant philosophical content.

CHRISTIAN NICOLAS, *Looking for specific patterns in commenting philosophy: a comparison between Servius' and William of Conches's methods of explanatio*

William of Conches' method of philosophical *explanatio* is compared to grammatical lemmatized continuous commentaries of Late Antiquity.

Comparaison de la méthode de Guillaume de Conches dans ses gloses philosophiques avec les commentaires lemmatisés globaux de l'Antiquité tardive.

ROLANDO FERRI, *What the text wants to say. Communicative intention and meaning in late antique Latin exegesis of literary works and the Bible*

Expressions describing authorial intention are very frequent in ancient critics of literary texts, at various levels of the analysis, from that of the macrotext as well as poetic programme and structure to the more circumscribed aspects of the literal and inferential meanings of short phrases and idioms. Only the emergence of the Christian exegesis of the Bible, in its turn deeply influenced by pagan *grammatica* both in interests and methods, ushered in the concept of 'textual intention', more familiar to modern poststructuralist critics. The teeming ground of this new concept was firstly the idea that Biblical writers were inspired by God and often unaware of the precise meaning of what they wrote, and secondly the awareness that existing Biblical texts were the result of multiple and competing translation processes, which often made the literal meaning impenetrable. Moreover, Roman critics at all periods were alerted to the cleft between intention and script by a long-established jurisprudential attitude, which certainly played a significant part in this process.

Le espressioni relative all'intenzione dell'autore sono molto frequenti nella critica antica ai testi letterari, a vari livelli di analisi, da quello macrotestuale-programmatico e strutturale agli aspetti più precisi relativi al significato letterale ed inferenziale di frasi minime o idiomatiche. È solo con l'esegesi cristiana della Bibbia, profondamente influenzata per interessi e metodi dalla grammatica dei pagani, che si afferma l'idea, familiare anche alla critica moderna poststrutturalista, dell'intenzione testuale, per effetto dell'idea che la Bibbia sia un testo i cui autori sono agiti dall'ispirazione divina, ma anche per la consapevolezza che si tratta di un testo passato attraverso molteplici livelli traduttivi, che rendono la lettera spesso opaca. I critici latini di tutte le epoche erano comunque abituati a distinguere lettera e intenzione dalla diffusa cultura giuridica romana, nella quale la nozione era stata molto sviluppata.

AUTORI DEL VOLUME

CLAUDIO BUONGIOVANNI – Professore Associato di Letteratura latina
Università della Campania “Luigi Vanvitelli” - claudio.buongiovanni@unicampania.it

GIOVANNI CIPRIANI – Professore ordinario di Letteratura latina
Università di Foggia - giovanni.cipriani@unifg.it

GIANLUCA DEL MASTRO – Ricercatore in Papirologia
Università di Napoli Federico II - gianluca.delmastro@unina.it

MARTINA ELICE – Ricercatrice in Letteratura latina
Università di Padova – martina.elice@unipd.it

PAOLO ESPOSITO – Professore ordinario di Letteratura latina
Università di Salerno - pesposito@unisa.it

ROLANDO FERRI – Professore ordinario di Letteratura latina
Università di Pisa - rolando.ferri@unipi.it

BARDO MARIA GAULY – Ordentlicher Professor für Klassische Philologie
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt – bardo.gauly@ku.de

CONCETTA LONGOBARDI – Ricercatore in Letteratura latina
Università di Napoli Federico II - concetta.longobardi@unina.it

GRAZIA MARIA MASSELLI – Professore ordinario di Letteratura latina
Università di Foggia - graziamaria.masselli@unifg.it

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT – Ordentliche Professorin für Griechische Philologie
Universität Tübingen - irmgard.maennlein-robert@uni-tuebingen.de

ANNA MOTTA – Wissenschaftliche Mitarbeiterin
Freie Universität Berlin - anna.motta@fu-berlin.de

CHRISTIAN NICOLAS – Professeur de langue et littérature latines
Université de Lyon III “Jean Moulin” - christian.nicolas@univ-lyon3.fr

LIDIA PALUMBO – Professore Associato di Storia della filosofia antica
Università di Napoli Federico II - lpalumbo@unina.it

FEDERICO M. PETRUCCI – Research Fellow Department of Classic and Ancient History
Durham University (UK) - federicofil@libero.it

MARISA SQUILLANTE – Professore ordinario di Letteratura latina
Università di Napoli Federico II – marisqwui@unina.it

FABIO STOK – Professore ordinario di Letteratura latina
Università di Roma “Tor Vergata” - fabio.stok@uniroma2.it

PREMESSA

Il volume raccoglie i contributi presentati e discussi nell'incontro italo-tedesco di studio tenutosi a Villa Vigoni (Loveno di Menaggio) dal 28 al 30 marzo 2017 su *Schemata and Arguments. Interactions between Literary and Philosophical Commentaries in Late Antiquity* (German Promoter: Anna Motta – Freie Universität Berlin; Italian Promoters: Arturo De Vivo – Università di Napoli Federico II, Marisa Squillante – Università di Napoli Federico II, Concetta Longobardi – Università di Napoli Federico II).

GIANLUCA DEL MASTRO

*L'ultimo avanzo d'una stirpe (in)felice*Aspetti della fortuna dell'Epicureismo tra età antica e tardoantica¹

Questo studio intende proporre una panoramica aggiornata delle testimonianze materiali su Epicuro e sull'Epicureismo, a partire dal I sec. d.C. A questo periodo si datano, infatti, i papiri più recenti della collezione ercolanese che costituiscono, come è noto, una fonte privilegiata per la conoscenza della filosofia del Giardino e dei suoi sviluppi fino al I sec. a.C., quando Filodemo di Gadara se ne fece portavoce in Italia². Nella biblioteca ercolanese, l'evidenza paleografica dimostra che i testi dei Maestri e anche quelli dello stesso Filodemo furono ancora copiati nel I sec. d.C., negli anni immediatamente precedenti al 79, quando l'eruzione del Vesuvio calò il sipario sulla Villa che dai rotoli prende il nome, preservando i materiali fino alla scoperta settecentesca³. Lo scopo è quello di seguire, attraverso papiri e alcune iscrizioni, la progressiva scomparsa dei testi epicurei, sommersi dall'ingeneroso filtro della tradizione, su cui hanno pesato la critica delle altre dottrine e la condanna, quasi incondizionata, della filosofia cristiana⁴. Tale rassegna ha lo

¹ *Tombe degli avi miei, l'ultimo avanzo d'una stirpe infelice, deh! raccogliete voi.* (Lucia di Lammermoor, Atto III, scena 3).

² Tra i pochi papiri greco-egizi anteriori al I sec. d.C. che conservano testi epicurei ricordo il *P.Grenf.* II 7 a (LDAB, [Leuven Database of Ancient Books: <http://www.trismegistos.org/ldab/>] 861, forse proveniente da Ankyronpolis, l'attuale El-Hiba), datato al III sec. a.C., che conserva un testo etico attribuito a Epicuro (rimando a Dorandi 1992) e il *P.Oxy.* II 215 (LDAB 849), datato al II-I sec. a.C., sul tema della religiosità (cf. Obbink 1992). Al I sec. a.C.-I d.C. si data il *P.Heid.* 1740 verso (LDAB 4309) che, nel fr. b, tratta il tema della liberazione dal dolore; più generalmente vi si trattano i πάθη, piacere e dolore in un'ottica chiaramente epicurea (cf. Angeli 2013, 11s. con ampia bibliografia).

³ Sulla datazione più bassa di alcuni papiri ercolanesi e sulle connessioni con lo studio dei reperti provenienti dalla Villa dei Papiri, cf. Del Mastro 2010, 64s.

⁴ In età tardo-antica l'epicureismo, o meglio, quello che ancora si poteva leggere di Epicuro e dei suoi discepoli e successori, fu soprattutto utilizzato come bersaglio polemico da parte della cultura cristiana. Il problema è stato puntualmente trattato da Schmid 1961. Jones 1989, 136 afferma che Epicuro ebbe in età tardo-antica solo un ruolo di secondo piano («a place only among the supporting cast») su un proscenio occupato interamente dalle ingombranti figure di Aristotele e Platone. Per una rassegna bibliografica sull'argomento, cf. anche Erler 1994, part. 484-486. Più recentemente, al contrario, è stato dimostrato come alcuni autori cristiani, in particolare Agostino, abbiano mostrato rispetto per alcune istan-

scopo di verificare quanto fosse ancora profonda la conoscenza dell'epicureismo attraverso i pochi reperti che abbiamo conservato, in parallelo con alcune testimonianze letterarie e, in particolare, con quelle dei commentatori che riutilizzarono e adattarono fortemente le fonti epicuree.

In questo modo, si potrà avere una pur pallida, ma realistica idea di come erano fatti i libri che tenevano tra le mani non solo gli studiosi, ma anche i lettori comuni. Se infatti l'epicureismo fu studiato e citato a un livello alto, da intellettuali e specialisti di diversa estrazione (filosofi, commentatori, scrittori di vari generi di prosa e di poesia), d'altra parte proprio le testimonianze papiracee e le iscrizioni su pietra ci parlano di un livello di fruizione più immediato, fatto di lettori semplici che, in alcuni casi, non esitarono ad adattare e anche a stravolgere il pensiero di Epicuro e dei suoi successori.

Nel X e ultimo libro delle *Vite dei filosofi*, Diogene Laerzio non solo menziona Epicuro con l'aggettivo πολυγραφώτατος, ma gli riconosce una produzione che avrebbe riempito più di 300 rotoli⁵. Diogene riporta, oltre a una serie di testimonianze, tre epistole (a Erodoto, a Pitocle e a Meneceo) e 40 *Massime Capitali*. Pochi mesi dopo la pubblicazione degli *Epicurea* di Hermann Usener nel 1887, Karl Wotke scoprì, in un manoscritto vaticano⁶, una raccolta di 81 sentenze (intitolata Ἐπικούρου προσφώνησις) passate alla storia col nome di *Sentenze Vaticane*. Di queste solo una ventina coincidono con le 40 Massime riportate da Diogene. Come è stato dimostrato, Diogene conosceva almeno un'edizione di testi epicurei di buona qualità, addirittura corredata da scoli (la cui forma e il cui contenuto consentono di ipotizzare che fossero antichi, escludendo che siano stati elaborati da Diogene stesso o che siano entrati nel testo posteriormente) i quali, in parte, sono confluiti nella redazione del X libro delle *Vite*⁷.

Il primo passo di questo breve percorso consiste in una rapida verifica di quanto accaduto a partire dal I sec. a.C., in cui i papiri di Ercolano testimoniano una conoscenza ancora profonda dei testi epicurei, fino al momento in cui scrisse Diogene Laerzio, in cui gran parte della letteratura epicurea sembra essere già naufragata.

Dopo lo scolarcato ateniese di Patrone (che muore nel 51 a.C.), le notizie sulla scuola epicurea di Atene si interrompono⁸. David Sedley ha opportunamen-

ze dell'epicureismo e se ne siano serviti per puntellare alcuni aspetti della dottrina religiosa (cf. in part. Fuhrer 2015).

⁵ D.L. X 26. κύλινδροι μὲν γὰρ πρὸς τοὺς τριακοσίους εἰσί.

⁶ *Vat. Gr.* 1950 (XIV sec.). Un altro manoscritto con sentenze epicuree è il *Vat. Gr.* 743 (XIV sec., cf. Sternbach 1889) su cui cf. *infra*.

⁷ Cf. Dorandi 2016, part. 38s.

⁸ Dorandi 2016, 30 parla di «a fluctuating and troubled situation». È utile ricordare che

te parlato di «Decentralisation of philosophy»⁹: nel I sec. a.C., Atene non perde certamente il suo ruolo di città-guida nell'evoluzione del pensiero filosofico, ma sicuramente altri centri rivestono un'importanza di prim'ordine nello sviluppo delle scuole ellenistiche. Fino a oltre la metà del I sec. a.C., Filodemo dall'Italia tuona contro gli avversari di Rodi e di Cos che su quelle isole dovevano avere delle scuole e che venivano avvertiti come eterodossi, laddove il Gadarese si proponeva, invece, come continuatore della genuina filosofia di Epicuro¹⁰, grazie al magistero di Zenone Sidonio, figura su cui dovrò ritornare. Sicuramente Virgilio (attraverso la fiorente scuola napoletana di Sirone) e poi Cicerone e Orazio (che conobbero lo stesso Filodemo), come testimoniano nelle loro opere, conoscevano un'ampia varietà di testi del fondatore della scuola e di molti successori.

In Campania, nel I sec. a.C., oltre alle testimonianze letterarie ben note, anche qualche reperto su pietra contribuisce ad attestare la presenza dell'epicureismo: in un'iscrizione funeraria, risalente al I sec. a.C. e ritrovata nel 1685 presso Santa Maria della Sanità a Napoli, si afferma che un certo *Stallius Gaius has sedes Hauranus tuetur, ex Epicureio gaudiuigente choro*¹¹.

Tra primo e secondo secolo d.C. il Giardino ateniese doveva essere ancora attivo. Della continuità con la scuola di I sec. a.C. non abbiamo significative testimonianze letterarie, ma in due iscrizioni ateniesi¹² si fa esplicito riferimento ai «diadochi» della scuola, Popillio Teotimo ed Eliodoro. Nella prima iscrizione, databile al 121 d.C., Plotina, vedova di Traiano, si fa protettrice e promotrice della scuola presso Adriano e chiede all'imperatore la possibilità per il diadoco Popillio Teotimo di scegliere capiscuola che non siano obbligatoriamente cittadini romani, come la legge del tempo aveva imposto, ma anche greci¹³. Nella seconda è riportato il testo di due lettere, datate al 125 d.C., in cui Adriano stesso (o nel caso della

ancora in questi anni Cicerone (*Fam.* XIII 1,3) ricorda l'acquisto delle rovine della casa di Epicuro (*Epicuri parietinae*) ad Atene da parte di C. Memmio (su questo punto rimando a Pesando 2014, part. 174-176).

⁹ Sedley 2003.

¹⁰ Cf. Angeli 1988, 82ss. Per il dissidente Timasagora cf. Longo - Tepedino 1981 e Verde 2010.

¹¹ Su questa iscrizione rimando a Rigsby 2008-2009. Lo studioso, sulla base dell'analisi del nome, pensa che questo personaggio possa provenire dalla Siria, in cui è attestata l'esistenza di una scuola epicurea (cf. *infra*). Un seguace della filosofia epicurea è attestato anche in *IG XIV 674* (proveniente da Brindisi e non datata): Εὐκρατίδας Πεισιδάμου | Ῥόδιος, | φιλόσοφος Ἐπικούρειος, | τὸν τόπον τῆς Βρενδεσίων βουλῆς | εἰς ταφὴν ψηφισαμένης. | Eucraticidas · Pisidami · f(i)lius · Rhodius | philosophus · Epicurius. | l(ocus) · p(ublice) · d(atus) · d(ecreto) · d(ecurionum).

¹² *IG II² 1099* e *IG II² 1097* (+ *SEG III 226*; *XXVIII 98* e *XLIII 24*).

¹³ Per una discussione dettagliata rimando a Dorandi 2016, 30-37.

prima lettera, ancora Plotina secondo alcuni studiosi) si rivolge agli epicurei di Atene, e in particolare al capo della scuola Eliodoro¹⁴, sulla decisione presa quattro anni prima riguardo la successione e su questioni inerenti la sede della scuola e la richiesta di un dono¹⁵. Un altro esponente della scuola è attestato ad Apamea, in Siria, testimoniando che anche le comunità epicuree dell'Asia Minore continuavano una fiorente attività¹⁶.

A questo stesso periodo si fa risalire un papiro conservato presso il Getty Museum di Malibu (*P.GettyMus. acc. 76.AI.57*)¹⁷, proveniente da una località egiziana ignota, che conserva frammenti di una lettera in cui si annuncia l'invio di libri di Metrodoro e delle opere di Epicuro *Sulla giustizia* (Περὶ δικαιοσύνης)¹⁸ e, se la ricostruzione più recente è corretta, ci si scusa per il mancato invio del secondo libro Περὶ βίων. In un'altra lettera privata (*P.Oxy. 3643*)¹⁹ datata al II sec. d.C. il mittente raccomanda un certo Diogene, figlio di Teone che era nipote di un amico dello scrivente, «seguace dell'epicureismo»²⁰. Anche un testo filosofico incentrato sul tema della φιλία (*BKT 10, 14*), proveniente da Hermupolis (quindi da una città della χώρα, ben distante dai grandi centri culturali della zona del Delta) e datato dall'editore Mario Capasso al I-II sec. d.C., sembra di chiara ispirazione epicurea:

¹⁴ Il nome greco tradisce la possibilità di aver potuto scegliere come caposcuola un cittadino non-romano dopo la concessione del 121 da parte dell'imperatore.

¹⁵ I temi di questa seconda lettera sono meno facilmente identificabili a causa delle cattive condizioni dell'epigrafe.

¹⁶ Il personaggio citato era διάδοχος ἐν Ἀπαμείαι | τῶν Ἐπικουρείων. Sull'iscrizione cf. Smith 1996, 121, il quale data l'iscrizione al II sec. d.C. Ricordo (cf. *supra*), l'ipotesi avanzata da Rigsby 2008 che il dedicatario della stele funeraria ritrovata a Napoli fosse di origine siriana.

¹⁷ = *TM* (Trismegistos, www.papyri.info) 24942 = *SB XIV 11996*.

¹⁸ Il papiro, dopo la pubblicazione di Keenan 1977 è stato ripubblicato da D.Obbink in *CPF I.1**, 106-109 (che lo data alla metà del I sec. d.C.). Più recentemente sono intervenuti Messeri - Puglia 2008, 27, i quali hanno dimostrato, dopo un'attenta rilettura del papiro, che l'espressione Ὑπὲρ τῆς ἡδονῆς non dovrebbe riferirsi a un'opera specifica di Epicuro, ma, genericamente, a un libro che tratta il tema del piacere (dubbi erano già stati avanzati in Puglia 1997, 42-44). Il Περὶ δικαιοσύνης di Epicuro sarebbe la stessa opera citata da Diogene Laerzio nella forma Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν e nel *P.Herc. 1005* (col. XI 9s. Angeli) col titolo abbreviato Περὶ ἀρετῶν. Sul papiro si veda anche Otranto 2000, 17-21. In linea di massima, come ha notato Puglia 2013, 106, i libri di autori epicurei sono poco citati nelle liste di libri su papiro.

¹⁹ *TM* 26519.

²⁰ ἀδελφιδοῦ ὄντος [ἀνα]γκαιο|τάτου μοι φίλου, ἀνδρὸς | φιλοσόφου γενομένου τὰ | Ἐπικούρια, ... Il papiro, dopo l'edizione nel vol. LI degli *Oxyrhynchus Papyri* (1984), è stato ripubblicato da Manfredo Manfredi in *CPF I.1***, 50, 2T, 151s.

si può ipotizzare che si tratti di un frammento, verosimilmente di rotolo, «destinato ad una biblioteca, realizzato su un supporto di non pregevolissima qualità e con una discreta cura formale»²¹. Un reperto molto interessante è il **P.Oxy. 3318**, risalente ancora al I-II d.C. Si tratta di un raro *sillybos* che doveva essere leggibile all'esterno di un rotolo per facilitarne l'identificazione e indica il libro nono dell'opera Πρὸς Ἐμπεδοκλέα di Ermarco, primo scolarca dopo Epicuro. Esso risulta importante non solo perché attesta la presenza dell'opera di Ermarco in area ossirinchita (e quindi lontano dai grandi centri del Delta), ma anche perché è testimonianza di un'opera che non ci è pervenuta, ma che è ricordata da Filodemo, Cicerone e Porfirio²².

Le modalità di fruizione di questi testi dovevano essere molto diverse. La forma esteriore, le caratteristiche del supporto, della scrittura, della *mise en page*, ci dicono molto circa i lettori di questi prodotti. Si va dal pubblico di massa destinatario solitamente di frasi brevi di contenuto moraleggiante, a quello più colto degli specialisti che potevano attingere a raccolte più o meno estese di scritti epicurei.

²¹ Così Capasso 2012, 115. L'editore non esclude che si tratti di una lettera; sull'importanza del genere epistolare nella letteratura epicurea, cf. *infra*.

²² LDAB 1093. Il papiro fu pubblicato da R.Coles nel 1980 nel XLVII volume degli *Oxyrhynchus Papyri* e corrisponde al fr. 28 della silloge dei frammenti di Ermarco curata da Longo Auricchio (Longo Auricchio 1988; cf. anche *CPF* I.1**, 58, 2T, 247s.). Filodemo ne parla nel *De pietate* (*P.Herc.* 1077, coll. 19-20, 542-554 Obbink = fr. 29 Longo Auricchio; *P.Herc.* 1077, col. 35, 93-1002 Obbink = fr. 30 Longo Auricchio; *P.Herc.* 1077, col. 39, 1103-1108 Obbink = fr. 27 Longo Auricchio; *P.Herc.* 1610, col. 80, 2320-2329 Obbink = fr. 31 Longo Auricchio) e nel *De Dis* (cosiddetto III libro, *P.Herc.* 152/157, col. XIII 20-XIV 13 p. 36 s. Diels = fr. 32 Longo Auricchio). Cicerone fa un riferimento non diretto all'opera nel *De natura deorum* (I 33, 92-93 = fr. 33 Longo Auricchio) e Porfirio nel *De abstinentia* (I 7-12; 26,4 = fr. 34 Longo Auricchio) a proposito del problema dell'origine del diritto nella società primitiva. Diogene Laerzio (X 25) ci fornisce un breve elenco di opere di Ermarco, tra le quali figura il titolo Ἐπιστολικά περὶ Ἐμπεδοκλέους, che era, secondo quanto afferma Diogene stesso, in ventidue libri. È stato merito di Francesca Longo Auricchio, sulla scia di altri studiosi (primo fra tutti Bernays) che si erano espressi dubbiosamente su questo titolo, rileggere il codice *Neapolitanus Bourbonicus* III B 29 che conserva il testo di Diogene Laerzio. Il manoscritto napoletano conferma che dopo Ἐπιστολικά c'è un punto in alto, pertanto non si tratta di un'opera epistolare su Empedocle (cf. Longo Auricchio 1988, 123-126). Indipendentemente, nello stesso anno in cui usciva l'edizione napoletana di Ermarco, Obbink giungeva alle stesse conclusioni, pur senza aver rivisto il manoscritto. Lo studioso restava incerto se Πρὸς Ἐμπεδοκλέα (del papiro e delle altre fonti) e Περί Ἐμπεδοκλέους (di Diogene) fossero la stessa opera (e il titolo laerziano avrebbe subito un guasto nella tradizione) o due opere diverse (cf. Obbink 1988 e Obbink 1996, 480). Sul testo di Diogene cf. anche Dorandi 2013, 749. Cf. anche Blank - Longo Auricchio 2017, 18.

Sicuramente alla prima categoria appartiene uno gnomologio in lingua latina su una lastra di marmo, in cattivo stato di conservazione, scoperto nel 1932 da Roberto Paribeni nella chiesa della Badia Greca di Grottaferrata. La lastra, risalente al II sec. d.C., era stata reimpiegata per tamponare la finestra della navata²³. Per quanto riguarda il contenuto, si tratta di formulazioni epicuree molto generiche, tanto che l'ultimo editore, Tiziano Dorandi, ha potuto parlare di un «epicureismo alquanto diluito»²⁴.

Un riferimento a Epicuro di grande importanza, poiché rientra nel discorso sui commentatori e sulle modalità di riutilizzo dei testi delle filosofie ellenistiche, si legge nel *P.Berol.* inv. 9782²⁵, datato al II sec. d.C.²⁶, che conserva un commentario anonimo al *Teeteto* di Platone.

Il commentatore, nel corso della trattazione del problema del linguaggio nel dialogo platonico²⁷, cita un'affermazione di Epicuro, secondo cui «i nomi sono più chiari delle definizioni». Per il filosofo del Giardino «sarebbe davvero ridicolo se uno, invece di dire 'Salve, Socrate' dicesse 'Salve animale razionale mortale'»²⁸. Il problema del linguaggio era molto sentito da Epicuro e dagli epicurei. Oltre che nell'*Epistola a Erodoto* (37s.), una sezione importante del XXVIII libro del Περὶ φύσεως²⁹, infatti, è consacrata agli errori nel linguaggio (vengono discusse le posizioni di diverse scuole filosofiche) e al problema epistemologico ad esso connesso³⁰. Il commentatore del papiro berlinese riporta i passi del dialogo platonico cui fa seguire le note di commento. Il rotolo è stato copiato da un professionista, in una scrittura maiuscola rotonda unimodulare, la cui perizia si nota anche nell'attenzione adoperata nel segnalare con *diploi* ogni rigo del testo platonico che viene successivamente commentato per consentire al lettore una facile individuazione.

²³ Non discuto in questa sede il PSI VII 851 (LDAB 5022), che conserva un testo molto frammentario datato da Paola Degni al II sec. d.C. che sembra trattare di etica e che Gronewald 1979, 51-52, credeva un'opera di ambito epicureo. Vista la lacunosità del testo, esso è escluso dai papiri sicuramente epicurei trattati in CPF I.1** (cf. p. 193).

²⁴ Dorandi 2004.

²⁵ LDAB 3764 (BKT II, 3-51 = CPF I.1**, 51, 6T, 161s.; l'edizione completa è in CPF III, 227-562).

²⁶ La provenienza è incerta: il rotolo fu acquistato da Ludwig Borchardt al Cairo nel 1901. Potrebbe forse provenire da Hermupolis.

²⁷ 147b.

²⁸ Ἐπίκου|ρος τὰ ὀνόματά φη|σιν σαφέστερα εἶναι | τῶν ὄρων, καὶ μέν|τοι καὶ γελοῖον εἶ|να εἶ τις ἀντὶ τοῦ εἰ|πεῖν 'χαῖρε Σώκρα|τες' λέγοι 'χαῖρε ζῶ|'ον λογικὸν θνητόν'.

²⁹ Conservato nel *P.Herc.* 1479/1417 (LDAB 864).

³⁰ Cf. il fr. 258 Usener. Dello stesso problema è un'eco in Sesto Empirico, *P.* II 211. Rimando a Taylor 2016 per significative riflessioni e per una vasta bibliografia sull'argomento.

Al II sec. d.C. si fa risalire il *PSI XV 1508*³¹, un frammento di papiro di provenienza sconosciuta, vergato in una maiuscola informale rotonda, che conserva la metà sinistra di una colonna in cui si leggono termini chiaramente epicurei. In particolare, alcune parole legate alla sfera dell'etica (κριτήριον, ὄρεξις) e il richiamo al problema delle scelte e dei rifiuti hanno consentito agli editori di avanzare, molto fondatamente, l'ipotesi che si tratti di un frammento di testo epicureo. Aggiungo che la presenza di un'ancora (utilizzata solitamente per i rimandi ai margini) e l'intercolumnio molto ampio, testimoniano un buon prodotto librario vergato da uno scriba di professione e utilizzato da un lettore attento alla cura formale e al testo dell'antigrafo.

Più avanti nel tempo (II-III sec. d.C.) troviamo tre papiri conservati a Berlino: nel primo (*P.Berol. 7426*)³² si legge una sentenza ritmica attribuita a Ermarco³³. Nel secondo (*P.Berol. inv. 21312 + P.Schubart 27*)³⁴ si ritrova, tra altri frammenti, una massima attribuita a Metrodoro che corrisponde alla *Sentenza Vaticana 14*³⁵, in mezzo a massime di altri autori. In quest'ultimo papiro di Berlino la sentenza è anonima, ma la paternità a Metrodoro è sostenuta, oltre che dal codice *Vat. gr. 743*³⁶, anche dal celebre mosaico di Autun (l'antica *Augustodunum*) che raffigura Epicuro e Metrodoro circondati da testi di sentenze³⁷. Più interessante è certamente il *P. Berol. inv. 16369*³⁸ (II sec. d.C.) in cui su due colonne si conservano resti di sei testi epicurei, tre dei quali conosciuti. Si tratta non tanto di uno gnomologio, ma di una vera e propria raccolta antologica, poiché alcuni degli estratti sono, in realtà, brani di lettere e questa circostanza ci riporta, come vedremo più avanti, all'importanza della letteratura epistolare nei meccanismi di trasmissione dell'epicureismo³⁹. Le raccolte

³¹ *LDAB 4661*, il papiro è stato edito da Manfredi 1986 e più recentemente da Pernigotti 2008.

³² *LDAB 2548 = CPF I.1***, 58 1T, 247s. = *CPF II.3, GNOM 2*, 53s.

³³ Ἀτέκμαρτο[ς ὁ] π[ᾶς] βίος «indecifrabile è tutta la vita».

³⁴ *LDAB 4984*.

³⁵ Γεγόναμεν ἅπαξ, δις δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι· οὐδὲ ὦν τῆς αὔριον κύριος ἀναβάλλη τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησιμῶ παραπόλλυται καὶ εἰς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει. «Si nasce una sola volta, due volte non è concesso, ed è necessario non essere più in eterno; tu, pur non essendo padrone del tuo domani, procrastini la gioia, ma la vita trascorre in questo indugio e ciascuno di noi muore senza aver mai goduto della pace» (trad. G. Arrighetti). La sentenza si legge anche in Stobeeo (*Flor.* III 16,29, p. 488 Hense).

³⁶ Cf. Sternbach 1889, 64.

³⁷ La nostra sentenza si trova in corrispondenza dell'immagine di Metrodoro. Cf. Char-dron-Picault 1992. Sulla presenza di frammenti della *Massima Capitale V* di Epicuro cf. Blanchard-Lemée - Blanchard 1993, 972-976.

³⁸ *LDAB 4563 = CPF I.1***, 51, 4T, 157s. = *CPF II.3, GNOM 8*, 105-111.

³⁹ Un piccolo gruppo di sentenze si legge in due manoscritti di XIV secolo: si tratta del *Vat. Gr. 952* e del *Pal. Gr. 129* (quest'ultimo di mano di Niceforo Gregora).

di *excerpta* venivano messe insieme (e tramandate) per opere, per temi o per autori. In *P.Oxy.* 2606⁴⁰, un frustulo proveniente da Ossirinco, è stato possibile integrare Πρὸς τοὺς σοφιστὰς. Correlando questo dato con la presenza di parti di qualche termine tecnico proprio dell'epicureismo (segnalo παραχῆν a l. 4) e sulla base della constatazione che lo scritto è diviso in piccoli blocchi testuali autonomi, posso ipotizzare, trovando d'accordo Tiziano Dorandi, che si tratti di una raccolta di *excerpta* dell'omonima opera di Metrodoro epicureo. La scrittura si può datare al II sec. d.C., segno che queste raccolte agili e di facile lettura, se circolavano a Ossirinco (il papiro proviene dagli scavi del primo novecento in questa città), cioè nella χώρα egiziana, dovevano essere ancora più diffuse ad Alessandria, dove era possibile trovare opere complete di tutti i filosofi ellenistici.

Tra I e II sec. d.C. i riferimenti all'epicureismo non mancavano anche nella cultura scolastica più immediata, quella testimoniata dai *Progymnasmata* che, come esercitazioni preliminari di retorica, venivano impartiti a quegli studenti che già avessero compiuto un percorso formativo di base. In particolare, troviamo un'importante citazione di Epicuro in Elio Teone, retore alessandrino, la cui cronologia è ancora particolarmente controversa. A favore della datazione al I sec. d.C., sostenuta dalla maggior parte degli studiosi, Federica Nicolardi⁴¹ ha proposto nuovi argomenti, grazie alla precisa collocazione di una testimonianza su papiro⁴². Teone, nel suo insegnamento dello stile della composizione, seguiva un indirizzo atticista e accusava Epicuro di utilizzare una prosa metrica e ritmica. Nei suoi esercizi preparatori, Teone ammoniva gli allievi affinché curassero la σύνθεσις τῶν ὀνομάτων, la composizione delle parole, insegnando tutti i mezzi con i quali potessero evitare di avvicinarle impropriamente (κακῶς). Nel ricordare di adoperare una λέξις dotata di metro e di ritmo, Teone si scagliava contro l'utilizzo di una cattiva composizione «come accade spesso nelle opere del retore Egesia e dei retori cosiddetti Asiani e in alcune espressioni di Epicuro, che talvolta scrive a Idomeneo: «O tu che sin da giovane giudicasti gradevoli tutte le mie emozioni»; ed altre che gli sono attribuite (ma che anche ora non riusciamo a trovare da nessuna parte nei suoi scritti): «Dimmi, o Polieno, in verità: ci sono cose che, prima che si abbia una grande gioia...». Simili espressioni, dunque, sono completamente biasimevoli, e mostrano con evidenza una cattiva costruzione sintattica»⁴³.

⁴⁰ LDAB 4494. Dopo l'edizione di J.W.Barns (*The Oxyrhynchus Papyri*, XXXI, 1966, 177) ho ripubblicato il testo per la raccolta degli gnomologi del *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* (Del Mastro 2017).

⁴¹ Nicolardi 2016.

⁴² Laddove Heat 2002-2003 proponeva una datazione al V sec.

⁴³ *Progymn.* 168-169 (= Idomen. fr. 12, 8 Angeli; Pol. fr. 53 Tepezdino). Il frammento di lettera fu collocato da Usener tra le *Epistulae spuriae* (p. 135) che dovevano circolare nume-

È chiaro che Teone poteva leggere lettere di Epicuro genuine ed era a conoscenza di lettere che, pur attribuite a Epicuro, non potevano essere rintracciate tra i συγγράμματα che circolavano (evidentemente ad Alessandria) a suo nome (καὶ τῶν περιφερομένων δ' ὡς ἐκείνου). Del resto, il problema della necessità di discernere gli scritti falsi da quelli genuini di Epicuro e degli altri Maestri epicurei e, soprattutto, di riconoscere i guasti della tradizione manoscritta, era già chiaro fin dai primi successori e, particolarmente, già nel II sec. a.C. quando Demetrio Lacone scriveva un libro (conservato nel *P.Herc.* 1012)⁴⁴ il cui titolo è stato ricostruito dall'ultimo editore, con *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*⁴⁵.

Come risulta evidente, il passo di Teone cita estratti di due lettere inviate rispettivamente a Idomeneo e a Polieno. Le raccolte di lettere di Epicuro erano state fondamentali nella trasmissione del pensiero epicureo: già nel II sec. a.C., l'epicureo Filonide scrisse «epitomi, utili per i giovani pigri, delle epistole di Epicuro, Metrodoro, Polieno, Ermarco»⁴⁶. La forza comunicativa delle epistole epicuree doveva essere ben nota anche agli avversari: Ateneo ci racconta che lo stoico Diotimo aveva fatto circolare raccolte di lettere false di Epicuro che l'epicureo Zenone Sidonio smascherò⁴⁷. Ancora tra la fine del I sec. a.C. e nei primi secoli d.C. le troviamo frequentemente citate da Cicerone e Seneca (oltre che, ovviamente da Filodemo), fino a Plutarco e oltre⁴⁸. E non mancano alcuni interessanti reperti: recentemente è stato edito il *P.Oxy.* 5077⁴⁹, datato tra I e II sec. d.C., che conserva frammenti di due lettere di Epicuro⁵⁰ a destinatari non ben identificati⁵¹. Estratti di lettere ed epitomi di trattati costituiscono anche uno dei nuclei tematici più im-

rose già poco dopo la morte del Maestro. Per una interpretazione delle lettere di Epicuro come strumento di diffusione della dottrina, rimando a Erbi 2015.

⁴⁴ LDAB 606.

⁴⁵ Puglia 1988.

⁴⁶ *P.Herc.* 1044 (LDAB 6793), col. XXXIX Assante (= Gallo fr. 14). Interessante, nello stesso contesto, anche la lettura dell'espressione κατὰ γένος [ἐπι]στο[λῶν] che rimanda alla tipologia di raccolte di lettere «per genere», in contrapposizione alle raccolte κατ' ἄνδρα.

⁴⁷ XIII 611b (= Zen. fr. 4 Angeli - Colaizzo). Sulla pena inflitta a Diotimo e sulla probabile corruzione del passo di Ateneo, cf. Angeli 2013, part. p. 13 n. 42.

⁴⁸ Cf., come esempio, la critica del λάθη βιώσας di Epicuro e della sua scelta di inviare epistole agli amici come strumento di proselitismo nel *De occulte vivendo* (1128e = fr. 107 Us. = [98] Arrighetti) di Plutarco.

⁴⁹ LDAB 140281. Edito da Obbink - Schorn 2011. Cf. anche Angeli 2013, 13ss. e Dorandi 2016, 40-46.

⁵⁰ Nel fr. 3 si legge Ἐπίκο[v]ρο[c - -] | χαίρειν.

⁵¹ Si legge il nome di Leonteo (fr. 1 col. I 2) e si fa menzione dell'isola di Samo (fr. 1 col. I 10) dove sarà possibile per Epicuro incontrare i destinatari dell'epistola. Cf. Obbink - Schorn 2011 e Angeli 2013.

portanti della famosa iscrizione di Diogene di Enoanda che, nel II sec. d.C., doveva coprire un portico della città turca per circa 80 metri e un'altezza di più di due metri⁵². Nell'iscrizione, disseminata lungo la collina in centinaia di frammenti, si leggono testi di fisica ed etica epicurea anche sotto forma di lettere e massime che, come già abbiamo visto e come vedremo ancora, costituiscono i testi dell'epicureismo più longevi. Ancora in questo periodo, i seguaci della filosofia del Giardino si sforzano di diffondere le dottrine del Maestro, nella speranza che il messaggio salvifico di Epicuro raggiunga un pubblico più vasto possibile: in un frammento dell'epigrafe leggiamo «... dal momento che i rimedi dello scritto raggiungono un largo numero di persone, ho voluto usare questo portico per diffondere pubblicamente le medicine che offrono la salvezza, che noi abbiamo completamente sperimentato»⁵³.

Nei primi secoli d.C. l'insegnamento dei precetti fondamentali dell'Epicureismo era ancora previsto nell'ambito della formazione del giovane studioso, ma sempre in posizione subalterna rispetto alle altre dottrine. Di questo quadro offre testimonianza Galeno, il quale in più di una circostanza ricorda di aver studiato da giovane il pensiero di Epicuro⁵⁴ (contro il quale, peraltro, mosse delle critiche anche molto forti), ponendolo sempre all'ultimo posto⁵⁵. Ma lo stesso Galeno scrisse diversi trattati sulla filosofia epicurea, destinando loro una sezione specifica nella classificazione dei suoi libri, Τὰ πρὸς τὴν Ἐπικούρου φιλοσοφίαν ἀνήκοντα⁵⁶.

Ancora tra la fine del II e l'inizio del III secolo, l'opera di Sesto Empirico rappresenta un chiaro indizio dell'ampia diffusione dei testi epicurei: sia nelle *Pyrrhoniae Hypotyposes* che nei libri *Adversus Mathematicos* sono citate non solo le opere di Epicuro, ma anche passaggi specifici di testi dei suoi successori, fino al I

⁵² Cf. Smith 1993.

⁵³ Fr. 3, col. V 8-VI 4 Smith: ἐπειδὴ οὖν εἰς | πλείονας διαβέβηκε τὰ βοηθήματα | τοῦ συνγράμματος, | ἠθέλησα τῇ στοᾷ ταύτῃ καταχρησάμενος | ἐν κοινῷ τὰ τῆς σωτηρίας προθεῖν[αι φάρμα]κα, ὧν δὴ φαρμ[άκων] | πείραν ἡμε[ῖ]ς π[άντων] | εἰλήφαμεν.

⁵⁴ Cf. l'opera Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων, I 4 Boudon-Millot: «Per una ragione o per l'altra si diventa platonico o peripatetico o stoico o epicureo» ἄλλος κατ' ἄλλην αἰτίαν ἤτοι Πλατωνικὸς ἢ Περιπατητικὸς ἢ Στωικὸς ἢ Ἐπικουρείος ἐγένετο.

⁵⁵ Boudon-Millot 2012, 37 parla di «un ordine di preferenza e di precedenza in cui lo stoicismo occupa il primo posto, davanti al platonismo, all'aristotelismo e all'epicureismo, che occupa l'ultimo».

⁵⁶ Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων, XIX, 172s. Boudon-Millot. Di questa sezione, a testimonianza della grande varietà di testi epicurei che Galeno poteva consultare, fanno parte *Sulla vita felice e beata secondo Epicuro* in due libri, *Sul piacere eccitante secondo Epicuro* in due libri, *Le cause del piacere sono state scritte in modo insufficiente* in un libro, *Sulla scuola edonistica* in un libro, *Se la scienza della natura sia utile alla filosofia morale* in un libro, *Sui nove libri di Metrodoro contro i sofisti* e le *Lettere agli Epicurei Celso e Prudenziano*.

sec. a.C.⁵⁷, a dimostrazione che anche gli scritti della scuola più recente dovevano essere ancora molto conosciuti.

Tra i commentatori di questo periodo vale la pena ricordare, per l'uso di fonti epicuree, Alessandro di Afrodisia che sia nel *Commento alla Metafisica*⁵⁸ sia nel *Commento al Περί αἰσθήσεως*⁵⁹ di Aristotele non cita solo Epicuro, ma anche *οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον*⁶⁰, intendendo con questa locuzione i seguaci della dottrina, che, con ogni probabilità, erano i filosofi che furono a capo della scuola subito dopo la morte di Epicuro (Ermarco, Polistrato...). Ma nulla vieta di pensare che potesse riferirsi anche a quelli più recenti fino a Zenone Sidonio (che tenne lezioni sul tema delle sensazioni)⁶¹ e a Filodemo (che scrisse una o più opere *Sulle sensazioni*)⁶².

Nel V secolo, Proclo, con i commenti agli *Elementi* di Euclide, al *Cratilo*, alla *Repubblica* e al *Timeo* di Platone, dimostra una conoscenza non superficiale di molti testi epicurei. Diversi studiosi hanno rintracciato elementi di *σχήματα* ben precisi nella struttura del *Commento a Euclide*⁶³. Vengono affrontate, in primo luogo, molte questioni propedeutiche, sulla natura e l'organizzazione delle scienze e, in un secondo momento, sulla costituzione e sugli elementi della geometria. Anche l'utilizzo di testimonianze non-euclidee rientra in questa particolare tecnica argomentativa di Proclo: il lettore è accompagnato nella comprensione delle nozioni di base della geometria euclidea per contrapposizione, cioè attraverso l'esposizione di teorie diametralmente opposte a quelle commentate⁶⁴.

Si tratta di un uso consapevole e critico delle fonti, non disgiunto da una forte vena polemica. Nel *Commento agli Elementi* di Euclide, infatti, i passi epicurei sono sempre evocati in contrapposizione alla geometria euclidea o, negli altri com-

⁵⁷ Asmis 1995, part. p. 29, rintraccia l'uso delle teorie di Zenone in Sesto Empirico (in proposito già Crönert 1906, 119 e n. 522). Gigante 1981, 209-214, in Sesto ha riconosciuto anche tracce dei testi di Demetrio Lacone per quanto riguarda la geometria.

⁵⁸ Fr. 247 Usener.

⁵⁹ Fr. 319 Usener. Sulla conoscenza della fisica epicurea da parte di Alessandro, si veda Leone 2012, 92 ss.

⁶⁰ Su questa espressione, utilizzata per indicare i seguaci di una scuola filosofica, rimando a Smith 2003, 67s.

⁶¹ Del Mastro 2014a, 34s., 179-181.

⁶² Cf. Del Mastro 2014a, 428.

⁶³ Cf. Bonazzi 2003, part. p. 29 e n. 52. In particolare, Mansfeld 1994, 10-57 ha dimostrato come si tratti di *σχήματα* che hanno origini molto più antiche.

⁶⁴ Allo stesso modo, infatti, Proclo (*In Eucl.* 29-30 Friedlein) si serve di continui riferimenti a Platone per discutere la definizione e la distinzione tra le scienze (a questo proposito cf. Butorac 2012, part. 371-376). Si veda anche Siriano sul *De rhetorica* di Epicuro nel commentario al *Περὶ ἰδεῶν* di Ermogene (5,2). per le testimonianze tardoantiche sulla fisica di Epicuro cf. Verde 2015.

menti, per la loro distanza dal dettato platonico. Ma, al tempo stesso, la lettura dei testi fondanti dell'Epicureismo sembra aver avuto un forte impatto su alcuni aspetti terminologici e formali dell'opera di Proclo. Clay ha posto in evidenza il parallelismo tra il linguaggio della *Epistola a Erodoto* e l'introduzione di Proclo alla geometria euclidea⁶⁵. La necessità di scegliere e selezionare (ἐκλέγειν) gli argomenti da trattare, la ricerca di chiarezza (σαφήνεια) e di concisione (συντομία), sono tutte caratteristiche che, a più riprese, ricordano i testi di Epicuro e degli Epicurei.

Come ha sottolineato Clay⁶⁶, il termine στοιχείωσις, attraverso il quale Epicuro definisce l'organizzazione della fisica nella sua *Epistola a Erodoto*⁶⁷, è utilizzato da Proclo nel commento agli *Elementa* di Euclide per indicare la struttura della geometria euclidea⁶⁸. De Witt⁶⁹ si era spinto più avanti, ipotizzando addirittura che la στοιχείωσις della geometria di Euclide avesse influenzato la fisica epicurea, ma Proclo non crea una specifica relazione tra le due dottrine. In ogni caso, è interessante notare l'ἀκρίβεια del commentatore tardo-antico che utilizza un termine specifico (che probabilmente poteva leggere direttamente nei testi epicurei e, forse, nella stessa *Epistola a Erodoto*) per spiegare l'organizzazione dei fondamenti della geometria. Proclo riconosce come il processo di semplificazione dei principi (στοιχειώματα) operato da Epicuro costituisca una delle innovazioni più geniali nel pensiero scientifico del IV sec. a.C.⁷⁰ e intuisce come la stessa terminologia possa spiegare perfettamente la strutturazione dei procedimenti geometrici di Euclide⁷¹. In questo stesso senso, il commentatore costantinopolitano si serve dello stesso termine per intitolare i suoi due libri di *Elementa*, quelli teologici e quelli di fisica.

Ma c'è di più. La conoscenza di Proclo della geometria epicurea, menzionata in contrapposizione al sistema euclideo, è profondissima. Ci potrebbe sorprendere infatti la citazione di lunghi estratti dall'opera sulla geometria di Zenone Sidonio⁷².

⁶⁵ Clay 1973, 15.

⁶⁶ Clay 1973, 8s.

⁶⁷ Epicur. *Hdt.* 44,10. I dieci στοιχειώματα che Epicuro aveva trattato nell'*Epistola a Erodoto* sono gli stessi punti della fisica che Lucrezio tratta nei primi due libri del *De rerum natura* (I 145-II 752). Il filosofo di Samo scrisse anche Δώδεκα στοιχειώσεις (dodici «punti fondamentali») come si legge in uno scolio all'*Epistola a Erodoto* (44,11 = Usener, p. 8).

⁶⁸ In *Eucl.* 73, 25-74, 9 Friedlein.

⁶⁹ De Witt 1954, 45.

⁷⁰ Su questo punto, cf. Clay 1973, 12. Ricordo, tra le varie riprese del termine per indicare gli *Elementa*, quella di Ierocle (stoico) che, tra I e II sec. d.C., scrisse una Ἡθικὴ στοιχείωσις.

⁷¹ Clay 1973, 15. Diverso il caso dell'opera di Aristosseno di Taranto, il cui titolo è generalmente tradotto in latino con *Elementa harmonica* (forse per gli elementi, chiamati genericamente στοιχεῖα, di cui si discute nel terzo libro), che nei manoscritti è tradita col titolo Ἀρμονικά.

⁷² Cf. Del Mastro 2014b.

Quest'ultimo era stato caposcuola nel I sec. a.C. ad Atene e maestro di Filodemo di Gadara. Anche Cicerone, che lo definiva *agriculus senex*, ad Atene seguì le sue lezioni insieme ad Attico⁷³. La tradizione medievale non ci ha restituito opere complete, ma possiamo affidarci a una trentina di frammenti di tradizione indiretta⁷⁴. Ho avuto la fortuna di ritrovare un'opera di Zenone sulla geometria tra i papiri di Ercolano. La *subscriptio* fu ricostruita come segue: *Contro Cratero, che ha scritto un trattato contro il (mio) libro Sulle dimostrazioni di geometria*⁷⁵. Già il titolo conferma pienamente il giudizio di Cicerone sull'asprezza del vecchio filosofo. Come possiamo osservare, non è un caso che proprio la produzione sulla geometria di Zenone, l'unica che ci sia pervenuta direttamente su papiro in una copia che ho datato al I sec. a.C., sia quella che era ancora conosciuta nel V sec. d.C. Nel naufragio della letteratura epicurea, Proclo mostra di conoscere profondamente il testo di un Maestro di I sec. a.C. In particolare, nell'esposizione e nel commento delle teorie euclidee, Proclo analizza quelle dottrine che si sono allontanate dai principi di base della geometria euclidea. Egli⁷⁶ intende esaminare le teorie «di coloro che si opposero alla geometria» (τῶν δὲ πρὸς γεωμετρίαν ἐνστάτων), «la maggior parte [dei quali] dubitarono dei principi» (οἱ μὲν πλείστοι πρὸς τὰς ἀρχὰς ἠπόρησαν) cercando di dimostrare ipostasi prive di fondamento. E tra questi, dopo gli Efetici, che «distruggono ogni forma di ἐπιστήμη» (τῶν μὲν καὶ πᾶσαν ἐπιστήμην ἀναιρούντων), vengono menzionati sommariamente gli Epicurei che «proposero di abbattere i soli principi geometrici» (τῶν δὲ τὰς γεωμετρικὰς μόνας ἀρχὰς ἀνατρέπειν προθεμένων). Di seguito, si parla di coloro che «pur ammettendo i principi, negano che le proposizioni che seguono i principi possano essere dimostrate, a meno che non sia stato ammesso per esse qualcos'altro che non è stato presupposto nei principi»⁷⁷ e qui è menzionato il nostro Zenone. Proclo aggiunge un importante dettaglio che chiarisce il metodo filologico del commentatore e ci aiuta a comprendere il delicato meccanismo di utilizzo delle fonti: «Zenone Sidonio, seguace della scuola di Epicuro, contro il quale anche Posidonio ha scritto un intero libro dimostrando erroneo tutto il suo pensiero»⁷⁸. È evidente (anche da

⁷³ Cic. *Tusc.* III 17,38 = fr. 8 Angeli - Colaizzo.

⁷⁴ Raccolti da Angeli - Colaizzo 1979 (part. il fr. 27, p. 81ss.).

⁷⁵ *P.Herc.* 1533 (LDAB 10669). Su questo titolo cf. Del Mastro 2014a, 345-347.

⁷⁶ *In Eucl.*, p. 199, 3-200 Friedlein = Zenone fr. 27 Angeli - Colaizzo 1979.

⁷⁷ οἱ δὲ ἤδη καὶ ταῖς ἀρχαῖς ἐπιτρέψαντες οὐ φασι τὰ μετὰ τὰς ἀρχὰς ἀποδείκνυσθαι, μὴ συγχωρηθέντος αὐτοῖς καὶ ἄλλου τινός, ὃ μὴ προεἰληπταὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς.

⁷⁸ = Posid. fr. A257 Vimercati [= fr. 47 Edelstein - Kidd]: Ζήνων ὁ Σιδώνιος μὲν τῆς δὲ Ἐπικούρου μετασχὼν αἰρέσεως, πρὸς ὃν καὶ ὁ Ποσειδώνιος ὅλον γέγραφε βιβλίον δεικνύσασθρὰν αὐτοῦ πᾶσαν τὴν ἐπίνοιαν. Su Zenone ed Euclide, cf. anche Vlastos 1966.

quanto emerge nei paragrafi successivi⁷⁹) che il pensiero di Zenone veniva letto da Proclo in un trattato (polemico) perduto di Posidonio sulla geometria⁸⁰ che, con ogni probabilità, doveva essere lo stesso a cui sembra riferirsi (tre secoli prima) Sesto Empirico⁸¹.

Vorrei chiudere questa breve panoramica sulla tradizione dei testi epicurei, con un reperto che può essere considerato, prima dei pochi manoscritti del medioevo più recente, il testimone più tardo dell'epicureismo su papiro. Si tratta di un bel frammento di codice papiraceo (*P.Tura* III)⁸² ritrovato nel 1941 a Tura, una località non molto distante dal Cairo, che conserva un ampio frammento del commento all'*Ecclesiaste*⁸³ di Didimo Cieco (IV sec. d.C.). Il reperto è databile tra VI e VII secolo. In particolare, in un punto del commento⁸⁴, Didimo affronta il problema delle scelte e dei rifiuti («né infatti bisogna scegliere o rifiutare così come capita, ma dopo molta meditazione»)⁸⁵. Si trattava di un problema particolarmente delicato e sentito sia in ambito epicureo e ovviamente anche nel cristianesimo, dal momento che «le questioni etiche vengono enunciate in relazione alla scelta o al rifiuto»⁸⁶. Da questo concetto generale, Didimo passa ai casi particolari: «Al-

⁷⁹ *In Euc.*, p. 214-218 Friedlein.

⁸⁰ Lo stesso Proclo (*In Euc.*, p. 214, 216 Friedlein = Posid., fr. A258 Vimercati = 47 Edelstein - Kidd = Zenone, fr. 27 Angeli-Colaizzo) ci informa che Posidonio ὀρθῶς ἀπήντησεν ἐπικώψας τὸν δριμὺν Ἐπικούρειον «giustamente si oppose deridendo l'aspro epicureo». Come ho notato altrove (Del Mastro 2014b, 347) τὸν δριμὺν Ἐπικούρειον richiama l'*acri-culus senex* ciceroniano.

⁸¹ Posid. fr. A262 Vimercati (= 286 Edelstein - Kidd).

⁸² 21, 1-11 (*LDAB* 773). La pubblicazione più recente si trova nel *Corpus dei Papiri Filosofici* I 1** (Firenze 1992), 153-156 (Epicurus 3T). Il papiro è diviso tra Colonia, Milano e Il Cairo.

⁸³ 1, 13 b-c.

⁸⁴ Tralascio qui la trattazione di un altro interessante riferimento a Epicuro nello stesso papiro (III 209, 26-210, 1, comm. a *Eccl.* 7, 13 a-b-c; cf. *CPF* I.1** 51, 9T, 163s.): «Molti anche fra i Greci si opposero a coloro che - come per esempio Epicuro e, secondo alcuni, Democrito - dicono che il mondo si è costituito per caso (ἐκ τοῦ αὐτομάτου συνεστηκότα τὸν | κόσμον λέγουσιν). Essi infatti ritengono che questo mondo non abbia avuto origine da Dio poiché non ammettono la provvidenza».

⁸⁵ Οὐδὲ γὰρ ὡς ἔτυχεν δεῖ αἰρεῖσθαι | ἢ φεύγειν, ἀλλὰ μετὰ πολλὴν θεωρίαν. Trad. di T.Dorandi. Pernigotti 2008, 197, non mancò di rilevare lo stesso tema nel *PSI* 1508 per il quale cf. *supra*.

⁸⁶ [A]μέλ[ει] γοῦν τὰ προβλήματα τὰ ἠθικὰ λέγεται πρὸς αἴ[ρ]εσιν καὶ φυγὴν Trad. T.Dorandi. Lo stesso Epicuro scrisse un'opera Περὶ αἰρέσεων καὶ φυγῶν (D.L. X 26). Metrodoro, come testimonia Filodemo (*Rhet.* II, *P.Herc.* 1674 [*LDAB* 3680] col. 27, 15-19, p. 101 Longo), nella sua opera *Contro coloro che dicono che dalla scienza della natura derivano buoni oratori*, domandava (con intento polemico verso Nausifane di Teo): «La scienza della natura

tro dunque sarà il modo di indagarli [il male e il bene] proprio del saggio, altro quello dell'uomo comune». E prosegue analizzando il caso dell'uomo comune (ὁ κοινὸς ἄνθρωπος) e riportando un frammento di lettera a Idomeneo di Epicuro, identificato come «capofila della setta atea» (οὗτος ὁ τῆς αἰρέσεως τῆς ἀθέου προικτάμενος), ma di cui riconosce la serietà morale (τῷ ἤθει σπουδαῖος) che gli valse un certo numero di proseliti (οὕτω γοῦν καὶ ἔπεισέν τινας). È interessante notare, in primo luogo, come il giudizio sull'epicureo, da parte del commentatore cristiano, che a torto considerava Epicuro un ateo (è questo un τόπος di una parte della letteratura cristiana anti-epicurea)⁸⁷, sia tutt'altro che negativo. Nel frammento riportato da Didimo, inoltre, Epicuro invita Idomeneo a valutare come la sua vita sia cambiata da quando ha iniziato il percorso filosofico («Rivanga la tua vita di prima e quella d'ora; se allora sopportavi così come adesso una malattia o se padroneggiavi le ricchezze così come ora le padroneggi») ⁸⁸.

Dalle testimonianze scritte a nostra disposizione, che ho cercato di presentare in questo lavoro, è difficile trarre conclusioni di carattere geografico e cronologico. Di molti papiri acquistati sul mercato antiquario, infatti, non conosciamo l'esatto luogo di ritrovamento. Se escludiamo le epigrafi e il mosaico di Autun, come è ovvio, tutte le testimonianze provengono dall'Egitto. La diffusione dell'epicureismo in quest'area è ben documentata anche per i secoli che precedono l'oggetto di questa ricerca: Epicuro scriveva agli amici d'Asia e faceva proseliti in Egitto⁸⁹; Colote dedicò una sua opera a Tolomeo (con ogni probabilità si tratta del Filadelfo), come sappiamo da Plutarco⁹⁰ e Diogene Laerzio (X 25), tra i diadochi, annoverava «i due Tolemei di Alessandria, il bruno e il biondo»⁹¹.

ha il compito di guidare nelle scelte e nei rifiuti e quindi di portare alla felicità o è semplicemente alla base della retorica sofistica e della retorica politica?». Ricordo, infine, che proprio da Ercolano proviene un famoso rotolo *Sulle scelte e i rifiuti* (*P.Herc.* 1251) che, ormai unanimemente, è attribuito a Filodemo di Gadara (cf. Indelli - Tsouna McKirahan 1995, 61-70).

⁸⁷ Cf. Schmid 1961, 163 ss. La critica diventa spesso scherno: così, per esempio, in Temistio (*Paraphr. Aristot. Phys.* Z 1 = fr. 278 Usener): ἀλλ'ὁ σοφώτατος ἡμῖν Ἐπίκουρος οὐκ αἰσχύνεται χρῆσθαι φαρμάκῳ τῆς νόσου χαλεπωτέρῳ («ma il nostro sapientissimo Epicuro non si vergogna di servirsi di un farmaco più molesto della malattia»).

⁸⁸ Ἀναπόλησον τοῦ προτέ[ρου βίου]ς καὶ τοῦ νῦν, εἰ οὕτως ἔφερες τότε νόσον ὡς νῦν ἢ οὕτως ἐκράτεις πλ[ούτου]ς ὡς νῦν κρατεῖς. Sul passo, cf. Angeli 1984, 147. Qui si fa riferimento al cambiamento di vita di Idomeneo, che da ricco ἄριστος (così Strabone, XIII 589-590 = fr. 1 Angeli), politicamente impegnato, si era dedicato alla filosofia epicurea (cf. Sen. *Ep.* XXI 3-4, 5; XXII 5-6 = fr. 13-14 Angeli).

⁸⁹ Plut. *De lat. viv.* 3, p. 1128f (= fr. 107 Us.).

⁹⁰ *Adv. Col.* 1107d.

⁹¹ Cf. anche il *P.Herc.* 1580, Philod. *De rhetorica* II, fr. XI 15, p. 127 Sudhaus II.

La provenienza da Ossirinco di molti dei papiri che abbiamo analizzato non è sufficiente per affermare che in questa città ci fosse un interesse per l'epicureismo più specifico rispetto ad altre località della χώρα, dal momento che una buona parte dei testi letterari che oggi conosciamo proviene proprio da Ossirinco, grazie alle fortunate condizioni di conservazione e alla straordinarietà dei ritrovamenti avvenuti tra la fine del XIX e il XX secolo. In ogni caso, sia la lettera di raccomandazione di Diogene (*P.Oxy.* 3643) sia il *sillybos* del *Contro Empedocle* di Ermarco (*P.Oxy.* 3318) sia il papiro con i probabili estratti di Metrodoro (*P.Oxy.* 2606) e, infine, i frammenti di lettere di Epicuro (*P.Oxy.* 5077), vengono da Ossirinco, segno che in questa città la filosofia epicurea doveva essere, almeno fino al II-III sec. d.C., letta e ancora, in qualche misura, coltivata⁹². Potrebbe essere significativa la presenza nella raccolta di un papiro, proveniente, da Hermupolis (*BKT* 10, 14): la città fu un attivo centro culturale (circa 400 papiri letterari vengono da questa località) e lo scritto di filosofia morale di cui leggiamo un breve frammento, sembra un testo altamente specialistico che poteva essere appartenuto a un lettore che doveva avere una conoscenza già chiara dei fondamenti della dottrina epicurea. A questo proposito, non è un caso che un altro testo di alta erudizione, come l'anonimo commento al *Teeteto* platonico, con un'importante citazione di Epicuro, provenga dalla stessa città. Interessante è anche il caso del papiro di Tura: nel VI secolo, a sud di Alessandria e lungo le grandi vie che conducevano nella parte meridionale della regione, il commento di Didimo all'*Ecclesiaste* (e, di conseguenza, il frammento di lettera di Epicuro a Idomeneo), poteva essere letto in un libro elegante, dagli ampi margini e dalla scrittura che imitava un'accurata cancelleresca⁹³. Sono significativi, infine, anche i casi dell'iscrizione di Diogene di Enoanda e dell'epicureo di Apamea, che costituiscono due forti attestazioni della persistenza dell'epicureismo in Asia Minore. Anche la presenza dei Maestri epicurei nel mosaico di Autun, che mostra «l'épicurisme le plus élevé»⁹⁴ ci invita a pensare che questo remoto angolo della Gallia, ancora nel II sec. d.C., doveva rappresentare un presidio dell'epicureismo più consapevole.

Anche i dati cronologici devono essere analizzati con molta prudenza: la con-

⁹² Sulla possibilità che l'Ofelliano citato in *P.Oxy.* 3643 sia l'epistratego dell'Heptanomia tra 166 e 169 d.C. (e che, di conseguenza, solo temporaneamente si sia trovato a Ossirinco quando gli giunse la lettera di Valerio) cf. Manfredi 1986, 152.

⁹³ Nella zona del Delta, tra III e IV secolo d.C., la conoscenza dell'epicureismo doveva essere ancora molto profonda. Ne è testimonianza, tra le altre, l'opera *Περὶ φύσεως* del vescovo Dionisio di Alessandria (che leggiamo frammentariamente nella *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea) che, come ha recentemente affermato Fleischer 2016, mostra che a quel tempo l'opera capitale di Epicuro doveva essere ancora ben diffusa in Egitto.

⁹⁴ Così Blanchard-Lemée - Blanchard 1993, 981.

centrazione di testimonianze fino al II-III sec. d.C. coincide con la datazione di gran parte dei papiri letterari che provengono dall'Egitto. Solo la presenza di un frammento epicureo in un testo di VI-VII secolo, e, allo stesso tempo, l'utilizzo di testi epicurei (anche quelli più recenti) da parte dei commentatori (come Proclo), ci consente di affermare che le opere del Giardino dovevano essere diffuse anche dopo il III secolo.

Dal punto di vista dei contenuti, due sembrano le principali vie attraverso cui l'epicureismo è riuscito a sopravvivere nei papiri: le raccolte di sentenze ed estratti più o meno brevi e le epistole⁹⁵. Questi generi testimoniano, da un lato, che la strategia di comunicazione della dottrina da parte di Epicuro e dei suoi immediati successori fu vincente, perché consentì la sopravvivenza del messaggio epicureo anche nei secoli in cui il personaggio di Epicuro non fu più oggetto di venerazione⁹⁶ e quando ormai il panorama delle filosofie più antiche era quasi interamente occupato dal platonismo e dall'aristotelismo. D'altra parte, proprio la diffusione di sentenze e di lettere conferma il dato trasmesso da Diogene Laerzio che, non a caso, nel X libro delle *Vite* incluse le tre lettere e le *Massime Capitali*, e da gran parte delle fonti tardo-antiche, in particolare dai commentatori.

⁹⁵ Sul tema dell'epitome in Epicuro cf. Angeli 1986 e Damiani 2016 con altri riferimenti bibliografici.

⁹⁶ Per una panoramica sul problema del culto di Epicuro, rimando a Longo Auricchio 2014.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Angeli 1984

Anna Angeli, *Accessione a Idomeneo*, «Cerc» XIV (1984), 147.

Angeli 1986

Anna Angeli, *Compendi, Eklogai, Tetrpharmakos: due capitoli di dissenso nell'Epicureismo*, «Cerc» XVI (1986), 53-66.

Angeli 1988

Filodemo, *Agli amici di scuola*, a cura di Anna Angeli, Napoli 1988.

Angeli 2013

Anna Angeli, *Lettere di Epicuro dall'Egitto (POxy LXXVI 5077)*, «SEP» X (2013), 9-31.

Angeli-Colaizzo 1979

Anna Angeli – Maria Colaizzo, *I frammenti di Zenone Sidonio*, «Cerc» IX (1979), 47-129.

Asmis 1995.

Elizabeth Asmis, *Epicurean Poetics*, in D.Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry. Poetic Theory & Practice in Lucretius, Philodemus & Horace*, Oxford-New York 1995, 15-34.

Blanchard-Lemée – Blanchard 1993

Michèle Blanchard-Lemée – A.Blanchard, *Épique dans une anthologie sur mosaïque à Autun*, «CRAI» CXXXVII/4 (1993), 969-984.

Blank – Longo Auricchio 2017

D.L.Blank – Francesca Longo Auricchio, *Ermarco contro Alessino: nuove luci su una polemica antica*, «Cerc» XLVII (2017), 13-40.

Bonazzi 2003

M.Bonazzi, *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003.

Boudon-Millot 2016

Veronique Boudon-Millot, *Galeno di Pergamo. Un medico greco a Roma*, trad. it. Roma 2016 [ed. orig. *Galien de Pergame, un médecin grec a Rome*, Paris 2012].

Butorac 2012

D.D.Butorac, *The Place and Purpose of Hypotheses in Proclus: Method, Training and Salvation*, in A.Longo – D.Del Forno (ed.), *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*, «Elenchos» LIX (2012), 365-382.

Capasso 2012

M.Capasso, *Testo filosofico, Literarische Texte der berliner Papyrussammlung, BKT 10*, Berlin-Boston 2012, 112-122.

Chardron-Picault 1992

P.Chardron-Picault, *Métrodoxe, un philosophe, une mosaïque*, Autun 1992.

Clay 1998

D.Clay, *Epicurus' Last Will and Testament*, in Id., *Paradosis and Survival*, Ann Arbor 1998, 3-39 [= «AGPh» LV (1973), 252-280].

CPF

Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini, Parte I, 1* (Firenze 1989); Parte I, 1** (Firenze 1992); Parte I, 1*** [N-P] (Firenze 1999); Parte I, 1*** [P-Z] (Firenze 1999); Parte II.3 (Firenze 2017); Parte III (Firenze 1995).

Crönert 1906

W.Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906.

Damiani 2016

V.Damiani, *Le epitomi di Epicuro: un modello di strategie comunicative per il De rerum natura*, in M.Tulli (ed.), *Testo e forme del Testo. Ricerche di filologia filosofica*, VII, Pisa-Roma 2016, 257-279.

Del Mastro 2010

G.Del Mastro, *Papiri Ercolanesi vergati da più mani*, «S&T» VIII (2010), 3-66.

Del Mastro 2014a

G.Del Mastro, *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*, V Suppl. a «CErc» XLIV (2014).

Del Mastro 2014b

G.Del Mastro, *Filodemo e la lode di Zenone Sidonio: ΠΙCΤΟC ΕΡΑCΤΗC ΚΑΙ ΑΚΟΠΙΑΤΟC ΥΜΝΗΤΗC*, in M.Beretta – F.Citti – A.Iannucci (ed.), *Il Culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze 2014, 89-109.

Del Mastro 2017

G.Del Mastro, *POxy. 2606, Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, II.3, *Gnomica*, Firenze 2017, 291-294.

De Witt 1954

N.W.De Witt, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis 1954.

Dorandi 2004

T.Dorandi, *Aspetti della tradizione 'gnomologica' di Epicuro e degli Epicurei*, in Maria Serena Funghi (ed.), *Aspetti della letteratura gnomica nel mondo antico*, II, Firenze 2004, 271-288.

Dorandi 2013

T.Dorandi, *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge 2013.

Dorandi 2016

T.Dorandi, *The school and texts of Epicurus in the early centuries of the Roman empire*, in A.Longo – D.P.Taormina (ed.), *Plotinus and Epicurus. Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge 2016, 29-48.

Erbì 2016

Margherita Erbì, *Lettere dal Kepos: l'impegno di Epicuro per i philoi*, in D.De Sanctis – E.Spinelli – M.Tulli – F.Verde (ed.), *Questioni Epicuree*, Sankt Augustin 2015, 75-94.

Erler 1994

M.Erler, *Schule Epikurs, Lukrez*, in H. Flashar (cur.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4/1, *Die Hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 29-490.

Fleischer 2016

K.J.Fleischer, *Dionysios von Alexandria: De natura (περὶ φύσεως)*, *Mit einer Einleitung zur Geschichte des Epikureismus in Alexandria*, Turnhout 2016.

Fuhrer 2015

Therese Fuhrer, *Contro i Platonici con Epicuro: Agostino sulla fisiologia del corpo umano*, «Eikasmos», XXVI (2015), 303-317.

Gigante 1981

M.Gigante, *Scetticismo e Epicureismo*, Napoli 1981.

Gigante 1990

M.Gigante, *I frammenti di Sirone*, «Paideia», XLV (1990), 175-198.

Gronewald 1979

M.Gronewald, *Epikureischen in PSI 851*, «ZPE» XXXVI (1979), 51-52.

Heath 2002-2003

M.Heath, *Theon and the History of the Progymnasmata*, «GRBS» XLIII (2002-2003), 129-160.

Indelli – Tsouna McKirahan 1995

Philodemus, *On Choices and Avoidances*, edited with Translation and Commentary by G.Indelli and Voula Tsouna McKirahan, Napoli 1995.

Jones 1989

H.Jones, *The Epicurean Tradition*, London-New York 1989.

Keenan 1977

J.G.Keenan, *A Papyrus Letter about Epicurean Philosophy Books*, «GMUSJ» 5 (1977), 91-94.

Leone 2012

Epicuro, *Sulla Natura, Libro II*, traduzione e commento a cura di Giuliana Leone, Napoli 2012.

Longo Auricchio 1988

Ermarco, *Frammenti*, a cura di Francesca Longo Auricchio, Napoli 1988.

Longo Auricchio 2014

Francesca Longo Auricchio, *Il culto di Epicuro. Testi e studi: qualche aggiornamento*, in M.Beretta – F.Citti – A.Iannucci (ed.), *Il Culto di Epicuro. Testi*,

- iconografia e paesaggio*, Firenze 2014, 39-64.
- Longo – Tepedino 1981
 Francesca Longo Auricchio – Adele Tepedino Guerra, *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, «Cerc» XI (1981), 25-40.
- Manfredi 1986
 M.Manfredi, *Su un papiro filosofico*, in *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, II, Roma 1986 [= Sileno XI (1985)], 1-5.
- Mansfeld 1994
 J.Mansfeld, *Prolegomena: Questions to be Settled before the Study of an Author or a Text*, Leiden 1994.
- Messeri – Puglia 2008
 E.Puglia – Gabriella Messeri, *Ancora su PGettyMus. acc. 76AI.57 (lettera di accompagnamento a un libro di Epicuro)*, «SEP» V (2008), 25-31.
- Nicolardi 2016
 Federica Nicolardi, *Les témoignages papyrologiques à propos du rhéteur Aelius Théon*, «Eirene» LII I-II (2016), 248-263.
- Obbink 1988
 D.Obbink, *Hermarchus Against Empedocles*, «CQ» 38 (1988), 428-435.
- Obbink 1996
 Philodemus, *On Piety, Part 1*. Critical Text with Commentary ed. by D.Obbink, Oxford 1996.
- Obbink-Schorn 2011
 D.Obbink – S.Schorn, *POxy. 5077, The Oxyrhynchus Papyri*, LXXVI, London 2011, 37-50.
- Otranto 2000
 Rosa Otranto, *Antiche liste di libri su papiro*, Roma, 2000.
- Pernigotti 2008
 C.Pernigotti, *PSI 1508. Frammento filosofico*, in *Papiri della Società Italiana*, vol. XV, Firenze 2008, 196-198.
- Pesando 2014
 F.Pesando, *Epicuri parietinae: Filodemo di Gadara ad Atene all'epoca del sacco sillano*, in M.Beretta – F.Citti – A.Iannucci (ed.), *Il Culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze 2014, 163-176.
- Puglia 1977
 E.Puglia, *Su una lettera riguardante libri di Metrodoro ed Epicuro*, «ZPE» CXVII (1997), 42-44.
- Puglia 1988
 E.Puglia, *Demetrio Lacone, Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*, La Scuola di Epicuro, VIII, Napoli 1988.

Puglia 2013

E.Puglia, *Il Libro e lo Scaffale. Opere bibliografiche e inventari di libri su papiro*, Napoli 2013.

Rigsby 2008-2009

K.J.Rigsby, *Hauranus the Epicurean*, «CJ», CIV/1 (2008-2009), 19-22.

Schmid 1961

W.Schmid, *Epikur, Reallexikon für Antike und Christentum*, V (1961), 618-819 [= *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, trad. it., Brescia 1984].

Sedley 2003

D.Sedley, *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, «Cerc» XXXIII (2003), 31-41.

Smith 1993

Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, edited with Introduction, Translation and Notes by M.F.Smith, Napoli 1993.

Smith 1996

M.F.Smith, *An Epicurean Priest from Apamea in Syria*, «ZPE» CXII (1996), 120-130.

Smith 2003

M.F.Smith, *Supplement to Diogenes of Oinoanda The Epicurean Inscription*, Napoli 2003.

Sternbach 1889

L.Sternbach, *De Gnomologio Vaticano inedito*, «WS» XI (1889).

Taylor 2016

B.Taylor, *Definition and ordinary language in Cicero De finibus 2*, «CPh», CXI (2016), 54-73.

Usener 1887

H.Usener, *Epicurea*, Lipsiae 1887.

Verde 2010

F.Verde, *Ancora su Timasagora Epicureo*, «Elenchos» XXXI (2010), 285-317.

Verde 2015

F.Verde, *Testimonianze tardoantiche sulla fisica di Epicuro*, in D.De Sanctis – E.Spinelli – M.Tulli – F.Verde (ed.), *Questioni Epicuree*, Saint Augustin 2015, 179-195.

Vlastos 1966

G.Vlastos, *Zeno of Sidon as a Critic of Euclid*, in L.Wallach (ed.), *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca 1966, 148-159.

CONCETTA LONGOBARDI

La formazione filosofica di Orazio nella lettura degli esegeti antichi

In una delle *Vite* di Orazio riportate dai manoscritti che conservano gli scolii antichi alla sua opera¹ si legge che il poeta, in seguito alla formazione culturale romana, si sarebbe recato ad Atene per il tradizionale ‘viaggio d’istruzione’ al fine di apprendere la filosofia. Tale insegnamento sarebbe stato anzitutto di matrice epicurea: *Hic (sc. Horatius) post studia Romana philosophiae causa Athenas profectus inter Epicureos primum locum tenuit*². L’elemento costituisce una novità rispetto a quanto riportato da Svetonio³ con cui le *Vite* dei manoscritti presentano in generale evidenti affinità⁴.

L’autore della *Vita* riferisce inoltre che Orazio avrebbe ammesso di essere epicureo *in principio carminis*, ma il riferimento non è chiaro; il poeta riteneva d’altronde felice chi agisce secondo il proprio istinto, chi considera la *voluptas* il sommo bene⁵. Nella lettura di un commentatore tardoantico⁶ ne derivava pertan-

¹ Si tratta della prima delle due *Vite* premesse al testo commentato di Orazio nel *Paris. Lat. 7900A (A)*, una miscellanea scolastica che riporta anche i testi di Terenzio, Lucano, Giovenale e Marziano Capella corredati di glosse. Sulla datazione, l’origine e le peculiarità del codice si veda da ultimo Longobardi 2017, 9ss.

² *Vita Horatii Flacci*, 6-8 p. 1 Keller.

³ La vita oraziana non è pervenuta sotto il nome del biografo bensì all’interno di codici contenenti scolii al testo di Orazio (*Paris. Lat. 7971, 7972, 7974, 8214*), a guisa di introduzione alle sue opere. La paternità svetoniana non è stata tuttavia messa in discussione da una parte per lo stile e il metodo, affini a quelli della vita degli altri poeti, e in questo senso per la somiglianza con gli *excerpta* di san Girolamo, dall’altra poiché Porfirione cita proprio Svetonio come *fons*. In apertura del commento a *epist. 2,1* il commentatore difatti asserisce che l’intero libro sarebbe stato voluto da Augusto e, continua, *cuius rei etiam Suetonius auctor est*. Sulla vita svetoniana si vedano Rostagni 1956²; Rostagni 1991.

⁴ Per un’analisi puntuale delle *Vite* pseudacroniane in rapporto a quelle di Svetonio e di Porfirione è in corso di stampa un lavoro di Chiara Formenti.

⁵ *In principio carminis se Epicureum fatetur, cum beatum dicit pro voluntate viventem. Ut Vergilius: «Trahit sua quemque voluptas». Ergo illum beatum ponit qui ex animi sui sententia facit quod vult; ita tamen, ut hoc ipsum velle in parte honestatis versetur. Ipsa enim voluntas summum bonum est* (*Vita Horatii Flacci* 1-4, p. 2 Keller).

⁶ Si prenderà in questa sede in considerazione il *corpus* del cosiddetto pseudo Acrone secondo l’edizione di riferimento, quella curata da Otto Keller per la collana Teubneriana (Kel-

to che Orazio fosse epicureo e in questa prospettiva vengono lette le *Satire* e – ma in maniera differente, come si metterà in luce – le *Epistole*⁷.

1. La lettura filosofica delle *Satire*

Nell'accostarsi al testo delle *Satire* i commentatori antichi delineano immediatamente l'antitetica opposizione di sistemi di pensiero – quello stoico e quello epicureo – che sta alla base della poetica oraziana. Il poeta esordisce chiedendo retoricamente a Mecenate perché nessuno risulti contento della propria vita⁸ e l'espressione *seu ratio dederit seu fors obiecerit* viene così spiegata: *breviter duas sectas tetigit; nam cum dicit ratio, Stoicos tangit, cum fors, Epicureos*. Sin dai primi versi, secondo il commentatore antico, Orazio avrebbe operato la chiara e netta distinzione tra *ratio* stoica e *fors* epicurea schierandosi poi contro l'atteggiamento stoico. Partendo da tale prospettiva vengono di frequente forzati dei dati al fine di una giustificazione anti-stoica delle scelte oraziane. È il caso del prolisso Fabio menzionato da Orazio al verso 14⁹ che sarebbe, secondo il redattore dello scolio, un cavaliere di Narbona autore di opere filosofiche di carattere stoico, coinvolto di frequente in contese *de disciplinis* con Orazio, motivo per cui il poeta lo avrebbe etichettato con *loquax*. Di un Fabio Narbonense autore stoico riferiscono esclusivamente i commenti antichi ad Orazio, ma risulta verosimile che si tratti di un errore e che il riferimento sia piuttosto a Paolo Fabio Massimo¹⁰. Fu questi un personaggio vicino ad Augusto ma che cadde in disgrazia probabilmente per aver rivelato alla moglie di avere accompagnato l'imperatore in visita segreta ad

ler 1904). Non entro in questa sede nel merito del problema testuale che coinvolge il testo che si presenta, nella citata edizione, come una giustapposizione di elementi di origine e cronologia diversa, ma che serve come 'istantanea' della ricezione del testo di Orazio. I lavori più recenti sul *corpus* riguardano principalmente il commento alla produzione lirica; si rimanda, per quanto riguarda quelli a carattere generale, a Noske 1969; Borszák 1972; Borszák 1998.

⁷ Per un'analisi delle annotazioni a carattere filosofico relative all'epicureismo e allo stoicismo in Servio cf. Setaioli 2004; Setaioli 2005.

⁸ *Qui fit, Maecenas, ut nemo, quam sibi sortem / seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa / contentus vivat, laudet diversa sequentis?* (Hor. sat. I 1,1-3).

⁹ *Cetera de genere hoc - adeo sunt multa - loquacem / delassare valent Fabium* (sat. I 1,13-14).

¹⁰ A un Fabius Maximus si riferisce difatti Porfirione, sat. I 1,13: *Fabius Maximus Narbonensis equestri loco natus Pompeianas partes secutus aliquot libros ad Stoicam philosophiam pertinentes conscripsit*; Cruquius riconosce nel Fabio di sat. I 2,134 lo stesso scrittore stoico.

Agrippa Postumo¹¹ al quale Ovidio¹² dal Ponto chiese di assumere la propria difesa definendolo *facundia linguae Romanae*.

Un'osservazione che ritorna frequentemente nel commentario a proposito degli Stoici è che *omnia peccata paria esse dicunt*¹³; è quanto sostiene lo stesso Orazio nella satira diretta contro il rigorismo stoico¹⁴ ove il poeta, nel presentare la propria posizione, ritiene invece la pena proporzionale all'entità dell'errore. L'argomentazione di Orazio, che rientra in un cliché declamatorio, compare anche nella *pro Murena*¹⁵: Cicerone sta difendendo dall'accusa di corruzione elettorale il console designato per il 62 a.C., Lucio Licinio Murena; suo avversario nell'accusa è Catone Uticense il quale viene rimproverato dall'Arpinate per l'eccessivo rigore poiché l'adesione allo stoicismo più tradizionale lo ha reso indiscriminatamente intransigente. In un *excursus* che riguarda Zenone, «i cui seguaci sono stati definiti Stoici», Cicerone ne elenca *sententiae et praecepta*: i saggi non perdonano le colpe

¹¹ *Haec atque talia agitantibus gravescere valetudo Augusti, et quidam scelus uxoris suspectabant. Quippe rumor incesserat, paucos ante menses Augustum, electis consciis et comite uno Fabio Maximo, Planasiam vectum ad visendum Agrippam; multas illic utrimque lacrimas et signa caritatis spemque ex eo fore ut iuvenis penatibus avi redderetur: quod Maximum uxori Marciae aperuisse, illam Liviae. Gnarum id Caesari; neque multo post extincto Maximo, dubium an quaesita morte, auditos in funere eius Marciae gemitus semet incusantis, quod causa exitii marito fuisset* (Tac. ann. I 5).

¹² *Suscipe, Romanae facundia, Maxime, linguae / difficilis causae mite patrocinium* (Ov. Pont. I 2,67-68).

¹³ Cf. schol. Hor. sat. I 2,62; I 3,76; I 3,79; I 3,137.

¹⁴ *Quis paria esse fere placuit peccata, laborant, / cum ventum ad verum est: sensus moresque repugnant / atque ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi* (sat. I 3,96-98).

¹⁵ *Fuit enim quidam summo ingenio vir, Zeno, cuius inventorum aemuli Stoici nominantur. Huius sententiae sunt et praecepta eius modi. Sapientem gratia numquam moveri, numquam cuiusquam delicto ignoscere; neminem misericordem esse nisi stultum et levem; viri non esse neque exorari neque placari; solos sapientes esse, si distortissimi sint, formosos, si mendicissimi, divites, si servitutum serviant, reges; nos autem qui sapientes non sumus fugitivos, exsules, hostis, insanos denique esse dicunt; omnia peccata esse paria; omne delictum scelus esse nefarium, nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit; sapientem nihil opinari, nullius rei paenitere, nulla in re falli, sententiam mutare numquam* (Cic. Mur. 61). Sono individuabili delle affinità anche con un passo del *De finibus* dove tuttavia viene esplicitamente citata l'orazione in difesa di Murena: *Solum praeterea formosum, solum liberum, solum civem, omnia contraria, quos etiam insanos esse vultis. Haec paradoxa illi, nos admirabilia dicamus. Quid autem habent admirationis, cum prope accesseris? Conferam tecum, quam cuique verso rem subicias; nulla erit controversia. Omnia peccata paria dicitis. Non ego tecum iam ita iocabor, ut isdem his de rebus, cum L. Murenam te accusante defenderem. Apud imperitos tum illa dicta sunt, aliquid etiam coronae datum; nunc agendum est subtilius. Peccata paria* (Cic. fin. IV 27,74).

di nessuno; unici tra gli uomini, sono belli anche se *distortissimi*, sono ricchi anche se molto poveri, sono re anche se ridotti in schiavitù; ritengono pazzi (*insani*) tutti coloro che non sono saggi, valutano ogni delitto una scelleratezza nefasta e *dicunt... omnia peccata paria esse*. Il sapiente inoltre non si sbaglia in nulla, non cambia mai parere. Si vedano gli echi di questo passo nel commento a *sat. I 3,24* in cui si legge: *siquis sapiens est, et dives est et sutor bonus et formosus et rex secundum Stoicam sectam... Dicunt Stoici sapientem divitem esse, si mendicet, et nobilem esse, si servus sit, et pulcherrimum, etiam sit sordidissimus*.

Ancora nel commento al v. 97 della medesima satira è riportato che, diversamente dagli altri uomini, gli Stoici pongono sullo stesso piano il furto e l'omicidio ma nemmeno loro, come è detto nel commento al verso precedente, rimangono stabili su questa sentenza: *Et ait* (sc. *Horatius*) *ne ipsos quidem in hac sententia permanere*, dove nel *corpus* pseudacroniano sembra riecheggiato, anche se rovesciato, *sententiam mutare numquam* di Cicerone. Nel commento a *sat. II 3,32*, a proposito degli insegnamenti impartiti dallo stoico Stertino all'interlocutore di Orazio, Damasippo, si riferisce che secondo gli Stoici sono tutti pazzi eccetto il saggio (stoico)¹⁶.

Nella satira I 2 ai v. 120-122 Orazio cita Filodemo¹⁷, facendo evidentemente riferimento alla sua produzione epigrammatica. Lo ps.Acrono riferisce che secondo alcuni si tratterebbe dell'autore epicureo giunto a noi grazie ai papiri di Ercolano: *alii dicunt Epicureum fuisse, qui cum multa de eadem secta scripsisset*. Lo definisce inoltre filosofo *phisicus* (= *φυσικός*), dedito quindi alla scienza della natura, anche se quanto rimane dell'opera filodemea riguarda piuttosto i *mathemata* (musica, retorica, poesia), la biografia filosofica, l'etica, anche la logica e il mondo divino, ma nessun libro *de rerum natura*¹⁸. L'unico autore antico a citare Filodemo epicureo è ancora Cicerone nel cui *De finibus* si legge, a proposito di Sirone e Filodemo: *familiares nostros, credo, Sironem dicis et Philodemum, cum optimos viros, tum homines doctissimos*¹⁹. Asconio Pediano riferisce d'altronde che nell'orazione *in Pisonem* il personaggio greco amico di Pisone²⁰ è appunto Filodemo: *Philodemum significat qui fuit Epicureus illa aetate nobilissimus, cuius et poemata sunt lasciva*²¹.

¹⁶ *Secundum opinionem Stoicorum, qui dicunt omnes insanire praeter sapientes, cum se tantummodo sapientes appellent.*

¹⁷ *Illam 'post paulo' 'sed pluris' 'si exierit vir' / Gallis, hanc Philodemus ait sibi, quae neque magno / stet pretio neque cunctetur cum est iussa venire.*

¹⁸ Cf. Gigante 1990.

¹⁹ *Cic. fin. II 119.*

²⁰ *Est quidam Graecus qui cum isto vivit, homo, vere ut dicam - sic enim cognovi - humanus, sed tam diu quam diu aut cum aliis est aut ipse secum* (*Cic. Pis. 28*). Per la maniera in cui il personaggio è delineato da Cicerone cf. Gigante 1983.

²¹ *In Pisonianam*, ed. Clark, p. 16.

Secondo il commentatore antico la sezione finale della satira I 3 è un manifesto anti-stoico di Orazio²². Lo stoico non è un re, come invece crede di essere, ed infatti paga per fare il bagno alle terme; analogamente, in opposizione a quello che gli Stoici ritengono, gli errori non hanno tutti eguale valore ma alcuni sono degni di essere perdonati, come accade ad Orazio rispetto ai suoi amici²³. Per connotare l'epicureismo di Orazio il commentatore delinea più frequentemente la dottrina stoica alla quale il poeta si contrapporrebbe.

Al v. 134 della stessa satira i *lascivi pueri* che tirano la barba allo stoico potrebbero essere gli Epicurei, come si legge nel commento, perché essi ritengono che il sommo bene sia riposto nel piacere. Oppure – ma soltanto come seconda ipotesi – sono semplicemente dei ragazzi lascivi. La nozione che ritorna con maggiore frequenza nel commentario a proposito dell'epicureismo, tanto da sembrare una delle pochissime conoscenze che chi redige gli scolii abbia di tale dottrina, è che il sommo bene è posto *in voluptate*. Il concetto di ἡδονή è indubbiamente centrale nell'ambito della speculazione epicurea²⁴ ma in contesto romano la dottrina di Epicuro appare piuttosto volgarizzata come mera filosofia del piacere del corpo²⁵. In questa direzione

²² *Ne longum faciam: dum tu quadrante lavatum / rex ibis neque te quisquam stipator ineptum / praeter Crispinum sectabitur, et mihi dulces / ignoscent, siquid peccaro stultus, amici / inque vicem illorum patiar delicta libenter / privatusque magis vivam te rege beatus (sat. I 3,137-142).*

²³ *Per irrisionem dicit: dum tu, rex, quadrante lavatum ibis, quod rex non facit; et est sensus iste: quemadmodum non potes probare te regem esse, ita non potes probare paria esse peccata; nam qua ratione rex es, qui nummo dato lavas et uno comite pergis ad balneum? Mihi autem ignoscent amici mei, siquid peccavero, et ego illis. Per utramque ergo partem nititur Horatius probare neque regem esse Stoicum, neque paria esse delicta; dicendo namque 'dum tu pergis lavatum nummo dato' probat non esse regem, dicendo etiam 'ignoscent mihi amici et ego illis' ostendit peccata non esse paria; nam si est peccatum dignum venia, peccata paria esse non possunt (schol. Hor. sat. I 3,137). Si vedano anche in questo caso le affinità con Cic. Mur. 61.*

²⁴ Cf. Diog. Laert. X 137: ἀποδείξει δὲ χρήται τοῦ τέλους εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῶα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου. αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδύνα («Per dimostrare [sc. Epicuro] poi che il fine [τέλος] è il piacere [ἡδονή] osserva che gli esseri viventi, appena nati, del piacere godono, il dolore fuggono per istinto naturale, irrazionalmente. Spontaneamente dunque fuggiamo il dolore», trad. di G. Arrighetti).

²⁵ A livello iconografico in una coppa proveniente dal tesoro della Villa di Boscoreale (30 d.C. ca.) sono raffigurati in forma di scheletro un filosofo che gesticola con una mano mentre con l'altra tiene un bastone e una borsa, da identificare con Zenone (come indica la didascalia), mentre alla sua destra Epicuro che allunga la mano su una torta. Oltre alla scritta τὸ τέλος ἡδονή, la sua natura edonistica è ribadita dalla presenza ai suoi piedi di un maialino che si protende ugualmente verso il cibo: è così suggerito un accostamento tra epicureismo e piaceri della gola.

l'esegeta antico sembra indirizzato a interpretare in chiave epicurea ogni dato connesso al piacere o alla lascivia.

Nel finale della satira del viaggio a Brindisi (I 5) Orazio afferma di non essere un credulone. Ci creda il giudeo Apella che sulla soglia del tempio di Egnazia l'incenso può consumarsi senza fiamma, perché lui già da tempo ha compreso che gli dèi se ne stanno tranquilli e se accade qualcosa di prodigioso in natura non sono loro a mandarlo dal tetto del cielo²⁶. Uno dei quattro farmaci epicurei della salvezza è appunto il considerare che gli dèi non si occupano delle faccende umane: essi esistono e si devono venerare ma non sono da temere. I versi oraziani sembrano evidentemente rimandare al lucreziano *nam bene qui didicere deos securum agere aevom* di *De rerum natura* V 82, ma lo ps.Acrona richiama a un altro luogo tratto dal primo libro, *nec bene promeritis nec tangitur ira*²⁷. Nell'intero commentario le citazioni di Lucrezio sono esclusivamente due²⁸ e probabilmente riprese da una fonte indiretta.

Il tema della μετριότης viene proposto in contesto gastronomico nella satira II 2 in cui, con evidenti intenti ironici, Orazio rielabora il tema dell'espropriazione della terra (parodia della prima *Bucolica* virgiliana?). Ofello è un contadino di Venosa che ha subito una confisca a favore dei veterani dell'esercito di Ottaviano e Antonio e che vagheggia un'età mitica, in cui... si mangiava cinghiale rancido²⁹. Viene presentato dallo ps.Acrona come un poeta che trasferì la dottrina stoica in ambito latino sotto la cui maschera Orazio avrebbe colpito i *luxuriosi*³⁰. L'accostamento *Stoicus = luxuriosus* è insolito dal momento che il commentatore riconduce l'ambito della lussuria e del piacere solitamente al contesto epicureo³¹; nello scolio

²⁶ *Credat Iudaeus Apella, / non ego; namque deos didici securum agere aevom / nec, siquid miri faciat natura, deos id / tristis ex alto caeli demittere tecto* (*sat.* I 5,100-103).

²⁷ *Nam Epicureos erat; ideo dixit deos non curare mortalia. Lucretius de deo* (I 61): «*nec bene promeritis nec tangitur ira*».

²⁸ L'altro luogo lucreziano, citato nel commento a *Hor. epist.* I 11,9, è il celebre *incipit* del secondo libro riportato però con una variante (*motantibus* per *turbantibus*, ritenuta da Flores 1980, 90 una variante d'autore): *Yperbaton: vellem Neptunum spectare oblitus meorum. Hoc est: vel reverti ad meos voluissem, dum in quiete essem, neque redeundo iterum maria perferre. Lucretii sensus; ille enim ita ait: «Suave mari magno motantibus aequora ventis / e terra magnum alterius spectare laborem»*. Rimando su questo alle osservazioni proposte in Longobardi 2014, 207ss.

²⁹ *Hos utinam inter / heroas natum tellus me prima tulisset* (*sat.* II 2,92-93).

³⁰ *Ofellus dicitur poeta Latinus sectam Stoicam transtulisse in Latinitatem. In hoc sermone sub persona Ofelli cuiusdam Stoici lacerat luxuriosos* (*sat.* II 2,1-2).

³¹ Anomala è anche l'affermazione dell'annotazione riportata al v. 1 della satira II 4: *Epicurei enim summum bonum voluptatem dicunt rerum honestarum; contra Stoici voluptatem gulae et libidinis luxuriam dicunt*. Completamente opposto è invece il commento al

al v. 112 viene inoltre detto di Ofello che viveva senza eccessi anche quando era ricco, quindi decisamente poco *luxoriosus*. Orazio descrive il suo interlocutore come *rusticus, abnormis sapiens crassaque Minerva* (v. 3); saggio, ma dotato di una sapienza semplice, spicciola, anzi grossolana e rozza (*abnormis sapiens* è decisamente antifrastrico). Nel commentare il verso lo ps.Acron dice del personaggio che è «esperto di filosofia oltre la norma» e che non è riuscito a terminare il suo progetto di riportare la dottrina stoica nel contesto latino; per questo *crassa Minerva* farebbe riferimento a *qui ingrediuntur, quod nequeunt implere*³². Nell'ambito di queste improponibili interpretazioni ancora più singolare è quella che presenta a proposito di *rusticus: aut nomen est proprium aut rusticus idest durus, quia dicunt Stoici nullo peccato debere ignosci*. È possibile che il riferimento ad un nome proprio sia dal commentatore giustificato sulla base della fama di cui godeva nell'antichità Giunio Aruleno Rustico, messo a morte da Domiziano per avere elogiato lo stoico Trasea Peto³³. Il metodo del commentatore consiste nel forzare un dato per connotare in modo epicureo oppure stoico il discorso di Orazio. È importante stabilire per quale motivo insista sullo stoicismo di Ofello dicendo solamente nello scolio al v. 112 che fu proscritto e per questo le sue terre vennero espropriate³⁴. Probabilmente è proprio *rusticus* a condizionare la sua interpretazione; in alternativa è verosimile che egli legga la satira nell'ottica di un parallelo con la II 4 in cui a trattare di materia gastronomica sarebbe un epicureo, Cazio.

Questa satira è una presa in giro della frivola dedizione dei contemporanei ai piaceri della buona tavola. Cazio ha fretta perché deve riuscire a non dimenticare i precetti appena appresi, da imparare a memoria (come si faceva nel mondo antico con gli insegnamenti filosofici fondamentali³⁵, ad esempio con le sentenze di Epicuro); si tratta di sottili insegnamenti di natura gastronomica. Lo ps.Acron fornisce però un'altra possibile interpretazione secondo la quale Cazio era un filosofo epicureo, autore di opere sulla natura e sul sommo bene, sotto il cui nome il poeta

v. 76 della II 6: *Epicurei dicunt summum bonum esse voluptatem, Stoici honestatem*. L'impressione è che il commentatore si serva delle definizioni a proprio piacimento al fine di leggere Orazio sulla base di uno schema in cui *Stoicus* è il contrario di *Epicureus*.

³² Continua poi dicendo *ideo et iste sic dictus est, quia sectam Stoicam ingressus implere non potuit*.

³³ Cf. Tac. Agr. 2: *Legimus, cum Aruleno Rustico Paetus Thrasea, Herennio Senecioni Priscus Helvidius laudati essent, capitale fuisse, neque in ipsos modo auctores, sed in libros quoque eorum saevitum, delegato triumviris ministerio ut monumenta clarissimorum ingeniorum in comitio ac foro urerentur*.

³⁴ *Iste Ofellus proscriptus est, quia in parte fuit Cassii et possessio ipsius tradita est militibus Augusti, quam postea Ofellus ab isdem conduxit* (schol. sat. II 2,112).

³⁵ Si veda su questo tema Hadot 2005.

si sarebbe preso gioco degli Epicurei. La notizia di un Cazio epicureo potrebbe averla appresa da un'epistola che Cicerone scrive a Cassio³⁶ prendendolo in giro per le sue nuove simpatie epicuree: *fit enim nescio qui ut quasi coram adesse videare cum scribo aliquid ad te, neque id κατ'εἰδῶλων φαντασίας, ut dicunt tui amici novi, qui putant etiam διανοητικὰς φαντασίας spectris Catianis excitari.*

Cazio Insubre infatti, «epicureo morto di recente», aveva dato un prezioso contributo all'*egestas linguae* traducendo εἰδῶλα, termine fondamentale tanto nella filosofia di Democrito quanto in quella di Epicuro, con *spectra*. Nella risposta Cassio dice che la piacevolezza dello scrivere a Cicerone non deriva dagli *spectra Catiana* e che anzi egli dovrebbe fare su di lui poca ironia dal momento che ci sono degli Stoici tanto rozzi che a confronto Cazio – che insieme ad Amafinio è pure un cattivo interprete della filosofia di Epicuro – sembrerebbe un filosofo sopraffino, quasi greco di nascita³⁷. L'aggettivo usato da Cassio a proposito di tali risibili Stoici è *rusticus* e lo ps.Acrona potrebbe essere stato condizionato proprio da questo passo nella lettura stoica del *rusticus* Ofello. Di un Cazio autore epicureo, poco fine ma tutto sommato gradevole, parla anche Quintiliano³⁸, ma è poco probabile che Orazio nella satira colpisca proprio lui, «morto di recente» secondo quanto dice Cicerone nell'epistola scritta a metà gennaio del 45. Il secondo libro delle *Satire* venne infatti pubblicato nel 30, quando Cazio era morto già da tempo³⁹; più giustamente si tratterebbe di Cazio Milziade autore *de opere pistorio* di cui pure parla lo ps.Acrona nel commento al v. 47⁴⁰ e così i fini insegnamenti da non lasciarsi sfuggire sarebbero in realtà quelli di pasticceria. L'*auctor* di cui Cazio non vuole fare il nome non risulterebbe pertanto Epicuro, così come invece ritiene il commentatore: *celat nomen auctoris, quia scit odio esse Epicurum quasi voluptatis auctorem*⁴¹.

Il personaggio della satira II 8, Nasidieno, offre una cena luculliana e questo basta per poter dire che *idem sit Nasidienus Epicureus* e che addirittura potrebbe lui essere il dispensatore di precetti di Cazio di cui si è taciuto il nome⁴².

³⁶ Cic. *fam.* XV 16,1.

³⁷ *Videor enim, cum praesente loqui et iocari. Nec tamen hoc usu venit propter 'spectra Catiana'; pro quo tibi proxima epistula tot rusticos Stoicos regeram, ut Catium Athenis natum esse dicas* (Cass. Cic. *fam.* XV 19).

³⁸ *In Epicuriis levis quidem sed non iniucundus tamen auctor est Catius* (Quint. *inst.* X 1,124).

³⁹ Per l'interpretazione degli esegeti moderni cf. Scuotto 1995, 76.

⁴⁰ *Inridet eum, qui de opera pistoria in libro scripsit, Catius Miltiades.*

⁴¹ Schol. *Hor. sat.* II 4,11.

⁴² *Nasidienus eques Romanus in aliis elegans, in enumeratione autem lauticiarum suarum putidus. Querit nunc a Fundanio amico suo poeta, quemadmodum eum Nasidieni iuverit cena, quem praecepta cenae dedisse superius Catius demonstravit, et quidem sine*

2. La lettura filosofica delle Epistole

Notevolmente più esigue risultano invece le note concernenti la filosofia all'interno degli scolii al primo libro delle *Epistole*.

Nel commentare il luogo di *epist.* I, dove Orazio afferma di non essere stato seguace di alcuna scuola asserendo di non avere mai contratto alcun tipo di giuramento⁴³, l'esegeta sostiene che si tratta di una pratica richiesta dai maestri stoici ai discepoli. Orazio quindi farebbe in questo luogo professione di epicureismo. Altra possibile interpretazione – *aliter* – è che il poeta si sarebbe servito del linguaggio militare e pertanto si tratterebbe di un'espressione metaforica⁴⁴.

Al v. 19 dello stesso componimento il poeta dichiara orgogliosamente di aver tentato di conservare la propria libertà, conseguenza della capacità di tenere il dominio sulle cose, non esserne dominato (*mihi res, non me rebus subiungere conor*). Nel commento *ad locum* si legge, con una notevole forzatura, che Orazio risulterebbe qui in sintonia con la dottrina di Epicuro. Mentre gli Stoici, infatti, sostengono che l'uomo sia nato per essere governato dallo Stato, gli Epicurei al contrario ritengono che il suo scopo sia quello di governare lo Stato⁴⁵. *Mihi res subiungere conor* vorrebbe pertanto alludere ad un'attiva partecipazione politica, al dominio nei confronti della *res*, intesa come *res publica*, e ciò è sentito come conforme al pensiero epicureo.

L'interpretazione del commentatore deriva da un errore nella valutazione della congiunzione *et* che unisce il verso a quello precedente: *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, / et mihi res, non me rebus subiungere conor*⁴⁶. Orazio ammette di ricadere, in alcune circostanze, negli influssi di Aristippo e di darsi ai piaceri ma di riuscire poi sempre a tenere il controllo sulla situazione. La congiunzione ha quindi un valore consecutivo più che coordinante. Il redattore della nota ritiene invece che Orazio si stia dichiarando seguace di Aristippo e che – la congiunzione porrebbe sullo stesso piano le due dichiarazioni – abbia il dominio sulla realtà. Aristippo è un epicureo che definì il piacere il sommo bene⁴⁷; l'esortazione a do-

nomine. Nam hoc ex sequentibus apparet, quod item sit Nasidienus Epicureus (schol. Hor. sat. II 8,1).

⁴³ *Nullius addictus iurare in verba magistri* (*epist.* I 1,14).

⁴⁴ *Hoc secundum Stoicos, qui non docent, nisi iuraveris te secuturum. Aliter: metaphoricus locutus est a militia, quia iurabant milites in verba ducis et sic ibant ad militiam* (schol. Hor. *epist.* I 1,14).

⁴⁵ *Nam Stoici dicunt natum hominem [ad hoc], ut a re publica regatur, Epicurei, ut homo rem publicam regat* (schol. Hor. *epist.* I 1,19).

⁴⁶ *Epist.* I 1,18-19.

⁴⁷ *Aristippus Cyrenaicus fuit Epicurus, qui summum bonum voluptatem dixit* (schol. Hor. *epist.* I 1,18).

minare la realtà, intesa però in senso politico, sarà stata pertanto propria della filosofia di Epicuro.

Lo ps.Acronone non conosce Aristippo se non attraverso una serie di episodi che lo riguardano, letti in fonti secondarie. Nell'epistola I 17, in un contesto che rimanda, secondo il commentatore, al λάθε βιώσας⁴⁸, Aristippo viene presentato come modello esistenziale per Orazio. Il commentatore riporta una serie di aneddoti che lo riguardano fra cui quello secondo il quale Aristippo un giorno avrebbe incontrato Diogene che raccoglieva *holera* e lo avrebbe denigrato perché se Diogene fosse stato in grado di servirsi dei re non si sarebbe ridotto in quello stato⁴⁹. Il racconto compare in Diogene Laerzio, anche se leggermente variato, difatti sarebbe stato Diogene a prendersi gioco di lui per i suoi rapporti coi tiranni e Aristippo gli avrebbe risposto ribaltando la situazione. Un secondo aneddoto riguarda un incontro tra Aristippo e Diogene alle terme che sembra inventato sulla base dei versi oraziani⁵⁰, mentre più dati sono messi insieme per commentare l'oscuro proverbio riportato da Orazio al v. 36, *non cuivis homini contigit adire Corinthum*. Lo ps.Acronone lo riferisce sempre ad Aristippo, collegando tra di loro la notizia di un viaggio del filosofo a Corinto (Diog. Laert. II 71), l'amore per l'etera Laide (II 74), il non essere da lei posseduto ma il possederla (II 75)⁵¹.

Nella nota al v. 13 di Aristippo si dice che è «cinico della *secta* degli Epicurei e *fautor* di Alessandro Magno»⁵². Della sua dottrina insomma il commentatore non ha alcuna conoscenza ma sa che il filosofo fu un assertore della *voluptas*, aspetto probabilmente noto in una maniera generalizzata, come un luogo comune preconetto. Filosofia e piacere riconducono immediatamente Aristippo all'epicureismo.

Attraverso il medesimo salto concettuale anche Mimnermo viene definito epicureo: *Poeta Epicureus, qui multa elegiaco metro de eadem secta conscripsit*⁵³.

⁴⁸ *Hoc est: qui vita latuit, ut et natus et moriens ignoraretur, qui fuit in obscuro. Est autem Epicureorum λάθε βιώσας, late in vita* (schol. Hor. *epist.* I 17,10).

⁴⁹ Schol. Hor. *epist.* I 17,13.

⁵⁰ *Alter Mileti textam cane peius et angui / vitabit chlanidem, morietur frigore, si non / rettuleris pannum; refer et sine vivat ineptus* (*epist.* I 17,30-32).

⁵¹ *Gr<a>ecum proverbium dicit propter Aristippum..., idest non cuivis ut Aristippo tutum esse Corinthum navigantes Laidis amore teneretur, Aristippus etiam hac fama illo perductus est, et usus Laide non etiam amore eius devinctus est. Qui cum prae se ferret, quod non esset captus ut ceteri, dictum est ei, quoniam meretricem habuisset; ille respondit: si habui, non habeor* (schol. Hor. *ad l.*).

⁵² *Ex historia sumit exemplum, quod plerumque prosit amicitia maiorum, proponens duos philosophos: Aristippum Cinicum sectae Epicureorum, fautorem Alexandri Magni, et Diogenem Stoicum, adulationem maiorum declinantem et paupertate contentum* (schol. Hor. *epist.* I 17,13).

⁵³ Schol. Hor. *epist.* I 6,65.

L'unico elemento conosciuto dal redattore della nota è che fu un autore lirico ed infatti il suo nome non compare altrove nel commentario. Sa che scrisse versi di amore e di dolcezza perché l'ha appreso proprio da Orazio⁵⁴, e se pure gli era noto il verso di Properzio secondo il quale *plus in amore valet Mimnermi versus Homero*⁵⁵, questo lo giustificerebbe ai suoi occhi ancora di più come dedito al piacere, e pertanto epicureo.

Nell'epistola I 4 compare, e si tratta dell'unica volta nella raccolta, il nome di Epicuro. La lettera è indirizzata ad Albio, molto probabilmente l'Albio Tibullo scrittore di elegie, «giudice schietto» dei *Sermones* di Orazio⁵⁶. Quando Albio vorrà, per tirarsi su il morale, potrà trovare il suo amico Orazio grassottello, con la pelle lucida e curata, un porcellino del gregge di Epicuro⁵⁷. Qui il poeta, secondo quanto sostiene lo ps.Acrono, prenderebbe in giro la propria *secta* perché gli Epicurei pongono nei piaceri il sommo bene e dal momento che venerano tutti gli esseri viventi non si cibano di alcuno⁵⁸. Si tratta di una spiegazione affine a quella riportata a proposito dell'astinenza dalla fava di Pitagora e dei suoi seguaci: credendo alla metempsicosi essi non si cibavano di alcun essere vivente né tantomeno della fava poiché produceva un liquido sanguinoso che aveva portato Pitagora a venerarla alla stregua di un genitore⁵⁹. Dalla carne di maiale si astenevano gli Ebrei: tale pratica a Roma non era compresa ed era vista con una certa derisione fino a ipotizzare che gli Ebrei venerassero il maiale⁶⁰, tanto che Petronio parla di *porcinum numen*⁶¹. L'osservazione dello

⁵⁴ *Si, Mimnermus uti censet, sine amore iocisque / nil est iucundum, vivas in amore iocisque* (epist. I 6,65-66).

⁵⁵ Prop. I 9,11.

⁵⁶ *Albi, nostrorum sermonum candidè iudex...* (epist. I 4,1). Si veda per una sintesi del problema Formicola 1993.

⁵⁷ *Me pinguem et nitidum bene curata cutes vises, / cum ridere voles, Epicuri de grege porcum* (epist. I 4,15-16).

⁵⁸ *Idest me quando vis videre, videbis bene pastum porcum, et hic satyricè vituperat eam sectam, quam sequitur, quoniam Epicurei summum bonum in voluptatis ponunt, deinde quod omne animal colunt nullumque edunt* (schol. ad l.).

⁵⁹ *Pythagoras faba quoque animal esse dicebat, quod cocta sanguinis humorem ex se emitteret. Aliter: Pythagoras philosophus, ab omnibus animal abstinens, etiam faba abstinuit, quod viridis in pyxide aerea diutius servata vertatur in sanguinem. Unde fertur maluisse eum latrones incurrere, quam per segetem fabae transire, cum aliunde refugium non haberet. Pythagoras legumen omne negaverat comedendum, praecipue fabam velut parentem coluerat; nam colorem eius dicebat veluti humano sanguine infectum* (schol. Hor. sat. II 6,63).

⁶⁰ Sulla presenza degli Ebrei all'interno della produzione letteraria latina si vedano i contributi in Manferlotti - Squillante 2008.

⁶¹ *Iudaeus licet et porcinum numen adoret / et Caeli summas advocet auriculas, / ni tamen et ferro succiderit inguinis oram / et nisi nodatum solverit arte caput, / exemptus popu-*

ps.Acrono sembra risentire di tale contesto. Egli riporta però un'ulteriore possibile interpretazione, secondo la quale *porcum* ricondurrebbe all'immagine dell'uomo sottomesso al piacere: *Idest corpori servientem... Hara locus dicitur, ubi stant sues, idest suinae, animal nimium pronum ac ventri deditum.*

È possibile ipotizzare che il maiale fosse un simbolo positivo in contesto epicureo infatti nella Villa dei Papiri è stato rinvenuto un maialino bronzeo nell'atto di correre. La coppa del tesoro di Boscoreale, sulla quale è rappresentato Epicuro con la mano su una torta e ai piedi un maialino, sembra però confermare l'intento ironico dei versi di Orazio il quale riprende scherzosamente la definizione data da Cicerone a proposito di Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, *Epicure noster ex hara producte non ex schola*⁶². È però proprio a partire dall'autodefinizione oraziana che il mondo cristiano appellerà come *porcus*, e cioè riprovevole dal punto di vista morale, il filosofo Epicuro. Dice Agostino *et forte qui dicit: cum mortuus fuero, postea nihil ero, et litteras didicit, et ab Epicuro didicit hoc, nescio quo deliro philosopho, vel potius amatore vanitatis, non sapientiae, quem ipsi etiam philosophi porcum nominaverunt; qui voluptatem corporis summum bonum dixit, hunc philosophum porcum nominaverunt, volutantem se in coeno carnali*⁶³.

L'epistola I 15 è indirizzata a Numonio Vala perché indichi al poeta la meta ideale per le vacanze invernali dove si possa distrarre e dare ai piaceri. Viene interpretata dallo ps.Acrono sulla base della lettura dei versi finali in cui Orazio ritiene saggi coloro che investono le ricchezze in ville sfolgoranti⁶⁴. Nel commentare il passo lo scoliasta ritiene che il riferimento possa essere agli Epicurei per i quali le ricchezze non sono da desiderare né tantomeno da sperperare, qualora capitino⁶⁵. Orazio colpirebbe quindi in questa epistola coloro che disprezzano le ricchezze e sono a favore di una vita modesta, cioè quelli che si danno alla filosofia soltanto perché sono poveri ma che se avessero ricchezze preferirebbero una vita dissoluta⁶⁶. L'accusa pare rivolta proprio ai seguaci di Epicuro.

L'Orazio delle *Epistole* risulta a tal punto non ortodosso rispetto al verbo epicureo che, agli occhi del commentatore, nell'*epist.* I 19 sembra proporre un'os-

lo Graia migrabit ab urbe / et non ieiuna sabbata lege premet. / Una est nobilitas argumentumque coloris / ingenui, timidus non habuisse manus (Petr. fr. 35).

⁶² Cic. in Pis. 37.

⁶³ August. enarrat. in Ps. LXXIII 25.

⁶⁴ *Vos sapere et solos aio bene vivere, quorum / conspicitur nitidis fundata pecunia villis* (*epist.* I 15,45-46).

⁶⁵ *Potest Epicureos dicere, qui ait divitias ut non appetendas, ita nec spernendas, si contigerint* (schol. ad l.).

⁶⁶ *Tangit autem illos in hac epistola, qui per penuriam deserviunt philosophiae, quibus si arrideret facultas, protinus eam desererent et voluptatibus vacarent* (schol. Hor. *epist.* I 15,1).

servazione da stoico. I poeti imitatori contro i quali egli si scaglia rivolgendosi a Mecenate vengono definiti *servum pecus*⁶⁷ e il commentatore sostiene che l'affermazione di Orazio sia giusta dal momento che per gli Stoici nessuno è libero se non il sapiente⁶⁸. Con l'esortazione *sperne voluptates* di *epist.* I 2 si esprimerebbe inoltre proprio contro gli insegnamenti dei suoi, allontanandosi dalla *secta Epicureorum*: *Hic non adeo persuadet, ut spernamus, sed illam debes spernere, de qua sequitur dolor. Nam contra dogma suum loquitur, si ab Epicureorum secta discedit*⁶⁹.

C'è stata, tra le *Satire* e le *Epistole*, l'esperienza delle *Odi* che ha portato il poeta, a detta del commentatore, all'abbandono dell'epicureismo. Mentre il cielo era senza nubi Orazio ha udito un tuono e ha visto abbattersi un fulmine, cosa che, andando contro ogni previsione razionale, lo costringeva così a rivedere una dottrina che non si mostrava affatto saggia (*insaniens sapientia*)⁷⁰. Nel commento al luogo si legge *Epicurei enim omnia adfirmant casura nec deos humana curare... Hoc ergo et ipse culpat. Stoici nam et Platonici et esse deum et humana curare confirmant*.

Orazio era stato fino a quel momento seguace di una dottrina che persuadeva a cose sacrileghe, non provando venerazione per gli dèi⁷¹. Era epicureo, quindi *inreligiosus*. Gli Epicurei infatti attribuiscono ogni avvenimento al caso e ritengono che gli dèi non si curino delle cose umane, a differenza degli Stoici e dei Platonici. Sarebbe dunque questa l'ode della *paenitentia*.

Risulta anche evidente come non solo l'antico esegeta forzi alcuni dati oraziani al fine di una preconcepita interpretazione filosofica ma come essa abbia poi condotto all'erronea lettura di un Orazio epicureo, cosa che il poeta fece sempre molta attenzione a non affermare mai. Non solo egli si dichiara sempre estraneo a qualsiasi scuola filosofica (*nullius addictus iurare in verba magistri, / quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes*⁷²) ma sostiene poi che per rispondere a tutti i quesiti della vita basta Omero – e quindi la poesia –, la cui opera contiene in sé già tutti i precetti dei filosofi⁷³.

⁶⁷ *O imitatores, servum pecus, ut mihi saepe / bilem, saepe iocum vestri movere tumultus!* (*epist.* I 19,19-20).

⁶⁸ *Mire ait servum, quoniam negant Stoici quemquam liberum esse praeter sapientem* (*schol. ad l.*).

⁶⁹ *Schol. Hor. epist.* I 2,55.

⁷⁰ *Parcus deorum cultor et infrequens, / insanientis dum sapientiae / consultus erro, nunc retrorsum / vela dare atque iterare cursus / cogor relictos* (*carm.* I 34,1-5).

⁷¹ *Hac ode significat paenitere se, quod, dum Epicuream sectam sequitur, diis inreligiosus extiterit* (*schol. Hor. carm.* I 34,1).

⁷² *Epist.* I 1,14-15.

⁷³ *Troiani belli scriptorem... / quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non, / planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit* (*epist.* I 2,1-4).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Borszák 1972

I.Borszák, *Zur Überlieferungsgeschichte des Horaz*, «AHistHung» XX (1972), 77-93.

Borszák 1998

S.Borszák, *Esegesi antica*, in *Enciclopedia Oraziana*, III, Roma 1998, 17-23.

Flores 1980

E.Flores, *Varianti d'autore in Lucrezio*, in Id., *Le scoperte di Poggio e il testo di Lucrezio*, Napoli 1980, 86-90.

Formenti c.s.

C.Formenti, *Le Vitae Horatii di Svetonio, Porfirione e Pseudo-Acrone*, «Ergal Logoi» [in corso di stampa].

Formicola 1993

C.Formicola, *Orazio e Albio (Carm. I 33 e Ep. I 4)*, in S.Cerasuolo – M.Gigante (ed.), *Lecture oraziane*, Napoli 1993, 233-265.

Gigante 1983

M.Gigante, *Il ritratto di Filodemo nella «Pisoniana»*, in Id., *Ricerche Filodemee*, Napoli 1983, 35-53.

Gigante 1990

M.Gigante, *Filodemo in Italia*, Firenze 1990.

Hadot 2005

P.Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005.

Keller 1904

Pseudacronis *Scholia in Horatium vetustiora*. II: *Scholia in Sermones Epistulas Artemque Poeticam*, ed. O.Keller, Lipsiae 1904.

Longobardi 2014

C.Longobardi, *Il corpus pseudacroniano: lemmi, citazioni, tradizione indiretta*, in C.Longobardi – C.Nicolas – M.Squillante (ed.), *Scholae discimus. Pratiques scolaires dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge*, Lyon 2014, 203-212.

Longobardi 2017

C.Longobardi, *Leggere Orazio nella scuola tardo-antica. Gli scholia vetustiora al quarto libro delle Odi*, Pisa 2017.

Manferlotti – Squillante 2008

S.Manferlotti – M.Squillante (ed.), *Ebraismo e letteratura*, Napoli 2008.

Noske 1969

G.Noske, *Quaestiones Pseudacroneae*, München 1969.

Rostagni 1956²

A.Rostagni, *Svetonio «De poetis» e biografie minori*, Torino 1956² [1944¹].

Rostagni 1991

Svetonio. *Vita di Orazio*, introduzione e commento di A.Rostagni, traduzione e postfazione di A.Stramaglia, Venosa 1991.

Scuotto 1995

E.Scuotto, *Il poemetto gastronomico di Orazio*, (*Lettura della Sat. 2, 4*), in S.Cerasuolo – M.Gigante (ed.), *Lecture Oraziane*, Napoli 1995, 53-77.

Setaioli 2004

A.Setaioli, *Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma* (Cornuto, Seneca, Filodemo), I, «IJCT» X (2003-2004), 335-376.

Setaioli 2005

A.Setaioli, *Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma* (Cornuto, Seneca, Filodemo), II, «IJCT» XI (2004-2005), 3-46.

GIOVANNI CIPRIANI – GRAZIA MARIA MASSELLI

Il mestiere del maestro di scuola tra *ars* e *memoria**1. *Una scuola polivalente: tra esegesi e riscritture*

Che cosa significa per un esegeta antico interpretare un'opera, in particolare poetica? Quale il metodo d'insegnamento seguito nello spiegare i Classici? Quali gli strumenti ritenuti esclusivi e imprescindibili? Quale l'immagine dei modelli e degli illustri precedenti? Può la *ratio interpretandi* diffusa presso le scuole tardoantiche¹ ed estranea alla sensibilità moderna contribuire, per la sua qualità e la sua funzionalità, a migliorare la nostra intelligenza del testo?

Nel tentativo di teorizzare, a distanza di secoli, una prassi diffusa e consolidata dall'uso, uno degli esempi più interessanti è senza dubbio quello rappresentato da Tiberio Claudio Donato e dalle sue *Interpretationes Vergilianae*, che si collocano in posizione anomala rispetto al panorama degli antichi commenti virgiliani².

Pregiudizialmente considerato noioso, prolisso, monocorde, ripetitivo, cavilloso e poco originale, Tiberio Claudio Donato fu, alla fine del IV sec. d.C., «un artista in gara con l'originale virgiliano» – per usare le parole di Gioseffi 2000, 151 –, un testo, quest'ultimo, quello dell'*Eneide*, da lui commentato con straordinaria e paziente attenzione. Nello specifico, il procedere di Claudio Donato muoveva da finalità pedagogiche, esegetiche ed esplicative, nell'intento di rendere perspicuo o visibile ciò che diversamente sarebbe risultato ostico o addirittura sarebbe passato inosservato: il tutto attraverso la 'finzione' di un lavoro pensato per l'educazione del figlio. Assolutamente inadeguata, infatti, insufficiente, depistante era ritenuta

* Il contributo è il risultato del lavoro comune dei due autori; tuttavia, spetta a Giovanni Cipriani l'elaborazione delle p. 52-63, a Grazia Maria Masselli quella delle p. 39-51.

¹ Per il lavoro esegetico dei commentatori tardoantichi sui poeti latini, lavoro destinato ad aspiranti professionisti della parola, rinvio a Squillante - Longobardi 2017.

² Squillante 2004, 349. Sulle *Interpretationes Vergilianae*, considerate un *unicum* nella tradizione esegetica tardoantica, tra citazione dell'originale, applicazione dei procedimenti grammaticali e riscrittura (che 'ridice' seguendo il testo di partenza - è l'*interpretatio* di quintiliana memoria - o si allontana da quello, tramite dettagli e concetti in esso non presenti - è la *paraphrasis* -, in aderenza agli esercizi della pratica retorica antica e in concorrenza con il testo originale), si legga Gioseffi 2013. Su queste operazioni di riscrittura, *certainen* ed *aemulatio* del testo virgiliano, cf. Daghini 2013.

dal nostro ‘interprete’ l’analisi dei testi classici praticata nell’*iter* scolastico: per Claudio Donato il testo di Virgilio avrebbe dovuto essere banco di prova della competenza del maestro di retorica³, l’unico ‘abilitato’ a penetrare efficacemente, in prospettiva critica, didattica e professionalizzante, la scrittura del Mantovano. Così, Claudio Donato aveva deciso – è quanto si legge nella *praefatio* della sua opera (1, 1-2,6 Georgii)⁴ – di scendere personalmente in campo per salvare il figlio dalla boria dei suoi saccenti insegnanti e trasmettere il vero senso dell’opera virgiliana, dimostrando la perfetta aderenza di Enea al prototipo di eroe senza macchia⁵. La strategia più efficace, cui il Nostro subordinava la sua aspirazione a *interpretari l’Eneide*, era quella di applicare alla sua proposta esegetica una logica retorico-giudiziaria, *ut Vergiliani carminis lector rhetoricis praeceptis instrui possit et omnia vivendi agendique officia reperire* (*ad Verg. Aen. prooem.* 6, 15-17 Georgii). Tutta l’*Eneide* viene letta da Tiberio Claudio Donato quale «unica, continua orazione»⁶, laddove – come bene ha evidenziato Gioseffi 2000, 163 – le finalità morali e l’impostazione processuale si mantengono in una zona di margine, in bilico tra genere epidittico e genere giudiziario, elementi razionali e *affectus*. In particolare, il *rhetor*, che rubrica l’*Eneide* come *genus laudativum* (*ad Verg. Aen. prooem.* 2, 9-15 Georgii), ritrova nell’opera la presenza di un doppio livello di analisi, tale da assecondare sia il punto di vista dell’autore, intento a pronunciare – *rhetor summus* (*ad Verg. Aen. prooem.* 4, 26 Georgii) – la sua *laus Aeneae*⁷, sia il punto di vista dei vari personaggi, i quali, ‘oratori’ di turno, lodano, persuadono, accusano, soccorrono, dando vita a discorsi riconducibili ai diversi *genera causarum*, ogni volta puntualmente segnalati dal Nostro, per il quale evidentemente nel testo non ci sono parti puramente informative e non finalizzate a uno scopo declamatorio⁸.

Peraltro, sappiamo che Virgilio fu oggetto privilegiato degli esercizi retorici e declamatori delle scuole, quel *poeta* che, come gli riconosce Claudio Donato, *non sine rhetorica disciplina [...] composuit* (*ad Verg. Aen.* I 37)⁹:

³ Su questo tema, cf. Squillante 1985, 19; Gioseffi 2003, 140-141; Pirovano 2006, 39.

⁴ «Per comprendere il metodo di lavoro di Tiberio Claudio Donato conviene far riferimento al suo programma letterario che egli espone nel lungo proemio dedicato al figlio»: Squillante 2004, 337. A questo proposito, cf. Gioseffi 2000, 152-163; Pirovano 2006, 39-47; Squillante 2015 e la bibliografia citata.

⁵ «Virgilio viene così immaginato come una sorta di avvocato difensore, intento a proteggere il proprio assistito Enea»: Pirovano 2006, 39.

⁶ Gioseffi 2000, 159. Su questi aspetti, cf. Squillante 1985, spec. 91-102.

⁷ Pirovano 2006, 41. Cf., altresì, Caviglia 1995, 17s.; 24; Squillante 2013, spec. 394-398; 2014.

⁸ Claudio Donato si fa «autore di declamazioni virgiliane»: Pirovano 2006, 157.

⁹ Secondo Tiberio Claudio Donato, la lettura virgiliana è strumento privilegiato per apprendere la *rhetorica disciplina*: cf. Squillante 2016, V-VIII.

Si Maronis carmina competenter attenderis et eorum mentem congrue comprehenderis, inuenies in poeta rhetorem summum atque inde intelleges Vergilium non grammaticos, sed oratores praecipuos tradere debuisse (*ad Verg. Aen. prooem.* 4, 24-28 Georgii).

Inconfutabile si fa, in questo senso, la testimonianza di Macrobio, a conferma sia della prassi di un tirocinio scolastico dedicato all'apprendimento delle tecniche dell'*ars dicendi* (in vista delle future dispute forensi) sia della formazione retorica di Virgilio e del suo atteggiarsi in veste di oratore, parlando in qualità di *auctor* o attribuendo le battute 'da tribunale' a qualche *persona* del suo poema (*Sat.* V 1,1):

Post haec cum paulisper Eusebius quievisset, omnes inter se consono murmure Vergilium non minus oratorem quam poetam habendum pronuntiabant, in quo et tanta orandi disciplina et tam diligens observatio rhetoricae artis ostenderetur.

Del resto, nella prassi scolastica del mondo antico, l'*exercitatio* dello studente era finalizzata all'apprendimento e all'acquisizione di precetti che lo avrebbero portato all'autonomia e all'originalità di scrittura, in direzione della composizione di un discorso 'artificioso' – per utilizzare la formula scelta nel V sec. d.C. dal *grammaticus* Mauro Servio Onorato nel suo *Commentarius ad Verg. Aen.* IV 305 (*satis artificiosa adlocutio est*) – ovvero un discorso estremamente elaborato secondo i precetti dell'*ars rhetorica* e finalizzato alla persuasione dell'ascoltatore. Dal mondo greco a quello latino si elaborò ed 'emigrò' un percorso formativo graduale, pressoché 'standardizzato' fino al periodo tardoantico: lo studente sapeva che si sarebbe dovuto formare attraverso *progymnasmata* / *praexercitamina*, una serie di esercizi preparatorii (che in età imperiale a Roma entrarono via via a far parte del campo di insegnamento del *grammaticus*, mentre presso le scuole greche rimasero campo di competenza del maestro di retorica)¹⁰, ordinati per difficoltà progressiva e miranti all'abilità compositiva; di qui egli avrebbe potuto mettere alla prova le sue capacità logico-argomentative, sperimentando e verificando le acquisite competenze attraverso l'elaborazione di *declamationes*¹¹ (veri e propri discorsi compiuti, distinti in *suasoriae*, di tipo deliberativo, e *controversiae*, di tipo

¹⁰ Pirovano 2007-2008, 199-202.

¹¹ Per uno spaccato sulla pratica declamatoria a Roma, si legga, tra gli ultimi, Berti 2007; Calboli 2007; van Mal-Maeder 2007; Petrone - Casamento 2010; van Mal-Maeder 2013; Lentano 2014; 2015; Amato - Citti - Huelsenbeck 2015; Poignault - Schnaider 2015; Sans 2015; Stramaglia 2015; Casamento - van Mal-Maeder - Pasetti 2016; Dinter - Guérin - Martinho 2016; Lentano 2017.

giudiziario), l'«esercizio principe»¹² della scuola antica¹³, esercizio che – com'è noto – verteva su casi-limite, esasperati, a volte inverosimili, a volte paradossali, basati su conflitti irrisolti e problematiche giuridicamente sottili e complesse, che si prestavano a un dibattito incerto e contraddittorio, affidato a chi, in vista della futura attività 'adulta' di avvocato o politico, imparava contestualmente a mutuare l'*actio* dal mestiere dell'attore, 'indossando' un ruolo (l'espressione tecnica è *subire personas*: Quint. *inst.* X 1,71)¹⁴.

Sotto questo profilo, per il loro carattere mimetico e la loro *ratio rhetoricae artis*, nella prassi scolastica antica la commedia e l'epica si prestavano naturalmente a simili verifiche¹⁵, nel momento in cui veniva data voce a personaggi 'parlanti'¹⁶, portatori di personali punti di vista e dunque promotori di momenti dialettici o scontri verbali, finendo per costituire uno stimolante e fruttuoso campo di sperimentazione per maestri e allievi, in vista delle future 'battaglie' nel foro. Lo stesso Quintiliano 'autorizzava' *grammatici e rhetores*, che intendessero avviare i giovani al mestiere di avvocato, ad andare alla scoperta di situazioni giudiziarie 'innocue' per allenare gli studenti, concentrandosi, oltre che su testi seri come l'*Eneide*, anche su testi apparentemente lontani come quelli dei commediografi (*inst.* I 8,7-8; I 11,12; III 8,53):

Comoediae, quae plurimum conferre ad eloquentiam potest, cum per omnis et personas et adfectus eat, quem usum in pueris putem, paulo post suo loco dicam [...]. de Menandro loquor, nec tamen excluserim alios. nam Latini quoque auctores adferent utilitatis aliquid;

¹² Pirovano 2006, 151.

¹³ Sulle modalità di trasmissione della conoscenza dai maestri agli allievi, che si avviano gradualmente a elaborare proprie composizioni, rinvio a Stramaglia 2010.

¹⁴ *Enimvero praecipue declamatoribus considerandum est, quid cuique personae conveniat, qui paucissimas controversias ita dicunt ut advocati: plerumque filii, parentes, divites, senes, asperi, lenes, avari, denique superstitiosi, timidi, derisores fiunt, ut vix comoediarum actoribus plures habitus in pronuntiando concipiendi sint, quam his in dicendo* (Quint. *inst.* III 8,51); *Ego tamen plus adhuc quiddam conlaturum eum declamatoribus puto, quoniam his necesse est secundum condicionem controversiarum plures subire personas, patrum filiorum, <caelibum> maritorum, militum rusticorum, divitum pauperum, irascentium deprecantium, mitium asperorum* (Quint. *inst.* X 1,71). Su questo tema, cf. Masselli 2015 e la bibliografia ivi citata.

¹⁵ Sui testi d'autore selezionati dal *grammaticus* a scuola e sulle possibilità didattiche da questi offerte, rinvio a Pugliarello 2009 e alla bibliografia citata. A proposito degli *idonei auctores*, cf. De Paolis 2013. A suo tempo, Kaster 1978 si è occupato dell'uso del termine *idoneus* nella prospettiva didattica del *grammaticus*.

¹⁶ Pirovano 2006, 37.

Debet etiam docere comoedus, quomodo narrandum, qua sit auctoritate suadendum, qua concitatione consurgat ira, qui flexus deceat miserationem. quod ita optime faciet, si certos ex comoediis elegerit locos et ad hoc maxime idoneos, id est actionibus similes;

Neque ignoro plerumque exercitationis gratia poni et poeticas et historicas, ut Priami verba apud Achillen aut Sullae dictaturam deponentis in contione.

Virgilio, così come Omero e Terenzio, costituivano i «modelli a cui ispirarsi e con i quali gareggiare»¹⁷, creando i presupposti di un laboratorio scolastico attrezzato (a livello di temi e di *ars*) per discutere casi da tribunale, oltre che per acquisire conoscenza e padronanza dei Classici¹⁸. Così Eugraph. *ad Ter. Andr. praef.* 3, 1-6 Wessner:

Cum omnes poetae virtutem oratoriam semper versibus exequantur, tum magis duo viri apud Latinos, Virgilius et Terentius. ex quibus, ut suspicio nostra est, magis Terentii virtus ad rationem rhetoricae artis accedit, cuius potentiam per comoedias singulas ut possumus explicabimus.

Commedia ed epica si offrivano come ‘serbatoio’ di *themata* declamatorii da studiare e analizzare, partendo dall’individuazione delle *quaestiones* che permettevano alla causa di turno di *consistere* (tecnicamente, si parla di *status causae*¹⁹, secondo una dottrina che consentiva di «inquadrare ‘giuridicamente’ la causa»²⁰, ossia di estrapolare la questione principale su cui la causa stessa si fondava e da cui nasceva) e alle *adlocutiones in utramque partem* di prendere *artificiose* corpo, via via che esse venivano strutturate ad arte nelle loro varie parti, secondo la precettistica relativa all’*inventio*.

¹⁷ Pirovano 2006, 152. In riferimento all’attenzione rivolta dalla scuola tardoantica a Terenzio e Virgilio e in particolare sulla fortuna goduta dall’opera di Virgilio, si legga Pellizzari 2003, spec. 23-31; Cupaiuolo 2014, 36-41. A proposito dello spazio riservato alla poesia nei trattati retorici, nella retorica giudiziaria e negli esercizi declamatorii, rinvio a van Mal-Maeder 2015. Si legga, inoltre, Lagioia 2017, sullo *status* di *auctor* rivestito da Plauto nell’ambito della formazione tardoantica (pur nella constatazione di una preferenza accordata a Terenzio) e della prassi esegetica virgiliana.

¹⁸ In particolare sulla ‘biblioteca’ poetica sottesa al commento di Servio *grammaticus*, cf. Monno 2009; 2013a-b; Lazzarini 2013; Scafoglio 2013 e la bibliografia ivi citata.

¹⁹ Sulla dottrina degli *status causae* è d’obbligo il riferimento a Calboli Montefusco 1986. Per gli *status causae* e la ‘lettura’ delle opere poetiche mediata dalla lente di *grammatici e rhetores*, rinvio a Masselli 2016 e alla bibliografia di riferimento.

²⁰ Pirovano 2006, 23.

È il caso, ad esempio, delle parole proferite da Taide nell'*Eunuchus* di Terenzio: la meretrice è preoccupata delle ricadute che ha avuto sull'animo dell'innamorato Fedria la sua richiesta di farsi da parte per qualche giorno; in verità, costei è stata costretta dalla *necessitas* a una simile decisione, che le avrebbe garantito di ricevere in dono Panfila, in possesso del soldato Trasone, al quale Taide avrebbe finto di riservare le sue grazie.

Così puntualizza Elio Donato, che nel suo *Commentum* individua le varie parti del discorso della suddetta (*ad Ter. Eun.* 144):

NVNC EGO EAM MI PHAEDRIA MVLTAE SVNT CAVSAE non indiligeriter consideraverunt hanc meretricis orationem, qui illam instar controversiae rettulerunt. nam et principium est (v. 81-82) 'me miseram! vereor ne illud gravius Phaedria tulerit' et narratio (v. 107) 'Samia mihi mater fuit' et partitio cum confirmatione (v. 144ss.) 'nunc ego eam, mi Phaedria, multae sunt causae quamobrem cupio abducere: primum quod soror est dicta' etc. et reprehensio (v. 162) 'egone id timeo?' et (v. 179) 'egone non ex animo misera dico?' et conclusio per conquestionem (v. 179-182) 'quam ioco rem a me < . . . > impetrare abs te nequeo, biduum saltem ut concedas solum'.

Così Eugrafio, che nel suo *Commentum* nota come Taide si affidi allo *status venialis* per giustificare la sua colpa (*ad Ter. Eun.* 81):

MISERA ME VEREOR NE ILLVD GRAVIVS PHAEDRIA TVLERIT [...] haec controversia venialem statum continet: confitetur enim se fecisse iniuriam, verum dicit necessitate, quod velit eam puellam a milite recipere, quae sibi soror antea fuerat.

Nei fatti, la prospettiva lungo la quale procedere cambiava se il 'reo' di turno avesse negato le accuse rivoltegli (*non feci*) o se fosse stato in disaccordo sull'esatta natura del reato (*feci, sed non sic vocatur*) o se non avesse riconosciuto la sua azione come passibile di pena e avesse mirato a rilevarne la liceità (*iure, licite, recte feci*) o se avesse avanzato un'eccezione formale allo svolgimento del processo o se avesse posto problemi legati all'interpretazione del testo di legge: di qui lo *status coniecturalis*, lo *status definitivus*, lo *status qualitatis* [che – per tornare al testo appena proposto – come pretesto giustificativo (l'odierna scusa, in latino *venia*, da cui appunto *status venialis*) prevedeva tra l'altro anche il ricorso a una *necessitas* superiore, che avrebbe spinto ad agire], lo *status translationis*, cui si aggiungevano le *quaestiones legales*.

Da questo punto di vista, l'*Eneide* costituiva un utile campo di sperimentazione scolastica, al fine della produzione di *declamationes* previste nell'*iter* di formazio-

ne dei discenti²¹; lo stesso Servio *grammaticus* se ne faceva testimone (*ad Verg. Aen. X 532*)²²:

GNATIS PARCE TVIS [...] *sane* qui in Vergilium scripsit declamationes, de hoc loco hoc ait *ex persona Aeneae*²³: 'inprobus es, qui aut regi dones, aut filios exheredes'.

Con Virgilio 'maestro' Tiberio Claudio Donato tende a mettersi in gara: in gara con l'opera commentata, di cui sviluppa i concetti con artifici e toni diversi,

²¹ Cf., a questo proposito, la testimonianza di Agostino, relativa alla pratica scolastica di riscrittura in prosa di brani poetici (come traccia da elaborare); egli ricorda i tempi in cui gli veniva imposto a scuola, con l'incentivo della lode o la paura delle nerbate, di riproporre con proprie parole - assecondando le modalità previste dal *progymnasma* dell'etopea - il discorso di Giunone adirata e al contempo addolorata per non riuscire, lei, sorella e moglie di Giove, a impedire ai Teucri di raggiungere l'Italia: *Proponebatur enim mihi negotium animae meae satis inquietum praemio laudis et dedecoris vel plagarum metu, ut dicerem verba Iunonis irascentis et dolentis quod non posset Italia Teucrorum avertere regem* [Verg. *Aen. I 38*], *quae numquam Iunonem dixisse audieram. Sed figmentorum poeticorum vestigia errantes sequi cogebamur et tale aliquid dicere solutis verbis, quale poeta dixisset versibus: et ille dicebat laudabilis, in quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris similior affectus eminebat, verbis sententias congruenter vestientibus. Ut quid mihi illud, o vera vita, Deus meus, quod mihi recitanti acclamabatur prae multis coetaneis et conlectoribus meis* (Aug. *Conf. I 17,27*). Su Agostino lettore di Virgilio, tra memoria e atteggiamento critico, scuola e riflessione personale, passione, dolcezza e severa presa di distanza da quei *poetica figmenta*, rinvio a Marin 2014.

²² Il riferimento è alle parole di Enea (travolto da furore per la morte di Pallante) di fronte alle suppliche del duce rutulo Mago, in procinto di essere ucciso appunto dal capo dei Troiani.

²³ Non a caso, rispetto alla richiesta di Mago di aver salva la vita, in nome della memoria di Anchise e della *pietas* verso suo figlio Iulo, con la promessa di un 'premio' e nella considerazione dell'inutilità di sopprimere quella vita («*Non hic victoria Teucrum vertitur aut anima una dabit discrimina tanta*»: *rationabilis persuasio et complexa omnis partis quae optatos possent exitus procurare: prima humanitatis fuit, sequens quae sponderet ex divitiis adfluentibus commodum. quid ergo, si parcere et sumere incommodum fuit? occurrit deprecans et ait victoria tua non unius nece conficietur nec in uno consistunt quae e diverso metuenda sunt*: Claud. Don. *ad Verg. Aen. X 528-529*), così interviene Claud. Don. *ad Verg. Aen. X 531-532*: «*Argenti atque auri memoras quae multa talenta gnatis parce tuis*»: *admiranda responsio pro persona eius qui eo tempore nulli decreverat esse parcendum propter Pallantis ultionem et commodum victoriae suae; illud enim quod promittebatur ad victoris opes cum ipsa victoria fuerat transiturum. proinde sic coepit: divitias tuas parce liberis tuis, hoc est serva. inde enim parci dicuntur qui non multum erogant, quia quod habuerint servant*.

passando dalla riorganizzazione dell'*ordo verborum* alla sostituzione sinonimica, dai riassunti alle amplificazioni; in lui esegesi e rifacimento artistico convivono e si sovrappongono²⁴, in direzione di un traguardo diverso e superiore.

Nello specifico, se volessimo entrare nel 'laboratorio' di Claudio Donato, scopriremmo a) tre modalità di approccio all'*Eneide*, ovvero semplificazione, ampliamento, riscrittura del testo originario, riprodotto con altre parole, e b) tre livelli di interpretazione del testo, ovvero quello narrativo, teso a cogliere la coerenza interna dei vari episodi, quello morale, volto a trarre norme comportamentali, e quello retorico²⁵ (Claud. Don. *ad Verg. Aen. prooem.* 6, 15-17 Georgii):

Quo fit ut Vergiliani carminis lector rhetoricis praeceptis instrui possit et omnia vivendi agendique officia reperire.

A parere di Tiberio Claudio Donato, Virgilio, bravo oratore, la cui *brevitas* (oltre alla *proprietas* linguistica) è motivo di elogio per la forza e il *pathos* che emergono dalla concentrazione stilistica, omette elementi necessari alla pienezza del testo *propter removendam narrandi prolixitatem* (Claud. Don. *ad Verg. Aen.* VI 210), *ne una et continua narratio taediosa sit* (Claud. Don. *ad Verg. Aen.* VI 854). Da parte sua, l'interprete si sente chiamato a chiarire, verificare e ampliare ciò che nel testo viene detto, riportando alla luce, con enfasi e/o maggiore chiarezza, oltre che con non comune sensibilità, quanto è rimasto volutamente nascosto tra le pieghe dei versi²⁶: Claudio Donato 'sviluppa' Virgilio, correggendolo, perfezionandolo, rifacendolo; cataloga, 'ricama', insiste su ciò che all'apparenza sembrerebbe superfluo o che potrebbe sfuggire all'attenzione, rendendo completo o logico o perspicuo ciò che non sempre appariva tale, conferendo visibilità a situazioni diversamente travolte dalla continuità narrativa o implicite, ma necessarie alla comprensione; scopre una trama di collegamenti e associazioni tra le storie; induce a cogliere e riflettere sulle implicazioni di alcune sfumature 'velate' o del tutto inesprese, attribuendo a Virgilio giudizi o intenzioni che costui non esplicita o lascia intendere. In una parola, Claudio Donato, esegeta e retore, educa e insegna²⁷.

²⁴ Gioseffi 2000, 158.

²⁵ Su questi aspetti e sulla relativa esemplificazione, rinvio, più diffusamente, a Gioseffi 2000, 156-204.

²⁶ Rinvio a Gioseffi 2008, sull'uso della formula *id est* nei commenti tardoantichi a Virgilio, in particolare nell'opera di Tiberio Claudio Donato, che si avvale di meccanismi di esplicazione e ampliamento del testo di partenza.

²⁷ Cf. Gioseffi 2000, 163ss. Per la lettura moralistica dell'*Eneide* proposta da Tiberio Claudio Donato, che, tra informazioni, massime, modelli comportamentali, oltre che esegesi e riscrittura, *docet* (proprio come Virgilio *docebat*), si legga Gioseffi 2005.

Procedimento esegetico, il suo, piegato alla *laus Aeneae*, e altresì artistico, che «innalza il commentatore al rango di autore»²⁸, per il quale la retorica si fa strumento conoscitivo nei confronti del testo e persuasivo nei confronti del lettore²⁹.

Se Quintiliano aveva raccomandato l'importanza della lettura e dell'imitazione dei *digni auctores*, per acquisire proprietà di linguaggio e *ars* nella composizione e nella comunicazione del proprio pensiero, scegliendo come riferimento modelli di qualità (*inst.* X 2,1):

Ex his ceterisque lectione dignis auctoribus et verborum sumenda copia est et varietas figurarum et componendi ratio, tum ad exemplum virtutum omnium mens derigenda³⁰,

modelli in verità con cui competere, piuttosto che da imitare pedissequamente, modelli da eguagliare, se non da superare (*inst.* X 2,9):

Sed etiam qui summa non adpetent, contendere potius quam sequi debent. nam qui hoc agit, ut prior sit, forsitan, etiam si non transierit, aequabit,

e se la parafrasi di un testo poetico – operazione fortemente consigliata nell'educazione del futuro oratore – non avrebbe dovuto limitarsi a una semplice spiegazione, ma tradursi in *certamen* (*inst.* X 5,4-5):

Sed et illa ex Latinis conversio multum et ipsa contulerit. ac de carminibus quidem neminem credo dubitare [...]. nam et sublimis spiritus ad tollere orationem potest, et verba poetica libertate audaciora non praesumunt eadem proprie dicendi facultatem. [...] neque ego paraphrasin esse interpretationem tantum volo, sed circa eosdem sensus certamen atque aemulationem,

in un'operazione di riscrittura, che comprende capacità di spiegare, amplificare, valorizzare, conferire varietà e piacevolezza, etc. (*inst.* X 5,11):

²⁸ Gioseffi 2000, 197.

²⁹ Cf. Gioseffi 2003, per le *Interpretationes Vergilianae* quale modello dell'intreccio di esegesi e grammatica.

³⁰ E inoltre: *Imitatio autem (nam saepius idem dicam) non sit tantum in verbis. illuc intendenda mens, quantum fuerit illis viris decoris in rebus atque personis, quod consilium, quae dispositio, quam omnia, etiam quae delectationi videantur data, ad victoriam spectent: quid agatur prohoemio, quae ratio et quam varia narrandi, quae vis probandi ac refellendi, quanta in adfectibus omnis generis movendis scientia, quamque laus ipsa popularis utilitatis gratia adsumpta, quae tum est pulcherrima, cum sequitur, non cum arcessitur. haec si perviderimus, tum vere imitabimur* (Quint. *inst.* X 2,27).

Illud virtutis iustum indicium est, fundere quae natura contracta sunt, augere parva, varietatem similibus, voluptatem expositis dare et bene dicere multa de paucis,

e ciò in vista della composizione di declamazioni e orazioni, nelle *Interpretationes*, la riscrittura di Tiberio Claudio Donato, esegeta, retore ed educatore, si fa momento dell'interpretazione: «l'*Eneide* diventa un'occasione ideale per intervenire sul mondo psicologico e culturale del destinatario, [...] un canale privilegiato per trasmettere al figlio quanto realmente importa, mostrandosi così in grado di esercitare un influsso che vada oltre lo studio passivo o erudito, ma privo di utilità»³¹.

Diversa appare la finalità esegetica di un *grammaticus* come Mauro Servio Onorato. L'approccio esegetico attraverso cui i *grammatici* antichi si rapportavano al testo letterario, specialmente poetico, era di tipo analitico, fondato sull'interpretazione di parole o sintagmi, con l'eventuale inserzione di ampi *excursus* dedicati alla mitologia o alla erudizione antiquaria³². Da questo punto di vista, il *Commentarius in Vergilii Aeneidos libros* di Servio si pone come la *summa* dell'esegesi grammaticale tardoantica. Con acribia, il testo di Virgilio viene smembrato dal nostro erudito: entrando subito *in medias res*, egli frammenta 'Virgilio' in una miriade di lemmi, che si fanno per noi 'perle', nelle quali l'esegeta profonde il suo vivo interesse verso i *verba*, i segreti 'velati' dalle parole, la *proprietas* di una lingua in evoluzione³³, il suo bagaglio enciclopedico e antiquario. Le note esplicative, grammaticali, sono volte a individuare il senso preciso di una parola o di una *iunctura*; le note sostitutive si fondano sulla sinonimia o antinomia; le note

³¹ Gioseffi 2000, 210s.

³² «Voci disperse di un manuale di mitologia»: così Delvigo 2012, 179. E se Cameron 2004, 184-216, immaginava plausibile l'esistenza di un *Mythographus Vergilianus*, silloge dei miti presenti in Virgilio, a cui il commentatore avrebbe attinto, per Delvigo 2012 la presenza del mito nel commento serviano va ben al di là: «Un aspetto [...] fra i più interessanti [...] è l'interesse [...] a offrire del mito non soltanto i contenuti narrativi, ma anche una chiave di lettura critica, che fa perno sulla questione fondamentale della attendibilità e del contenuto di verità del mito stesso» (183).

³³ Cf. Bouquet - Méniel - Ramires 2011, 11s.: «La méthode du lexicographe qu'est Servius atteste qu'au-delà du *recte loqui* ou de l'*explanatio* [...], il y a une réflexion qui déborde le domaine de la linguistique pure [...]. C'est pareillement qu'on découvre le Servius érudit qui [...] fait état de sa propre érudition en histoire, en philosophie, en rhétorique ou encore en littérature. [...] Virgile voile nécessairement les faits historiques; Servius [...] traite les vers virgiliens par le biais de l'allégorie historique. [...] Et c'est dans cette même perspective que le commentateur analyse la posture laudative et apologétique de Virgile dans son *Énéide*». Su quest'ultimo aspetto, rinvio a Clément-Tarantino 2011.

illustrative introducono informazioni su usi e costumi, miti e leggende³⁴, senza trascurare, per una tendenza moralizzatrice, interpretazioni allegoriche³⁵: un fine, dunque, quello di Servio, pratico. Al contempo, la *ratio interpretandi* di Servio sa accostarsi al testo anche mettendo per un attimo in secondo piano la *forma mentis* del maestro di grammatica. Per fare un esempio, apprestandosi ad analizzare i versi iniziali del X libro dell'*Eneide*, che si apre con un concilio degli dèi, riuniti in assemblea al cospetto di Giove, alla prospettiva analitica del *grammaticus* Servio sostituisce quella del retore, che isola e porta alla luce le strategie di persuasione operanti sotto la superficie delle parole. Derogando alle proprie abitudini, Servio dichiara di seguire uno schema interpretativo non suo, aderente piuttosto al lavoro dei retori Tiziano e Calvo, che avevano sottoposto l'*Eneide* a una lettura retorica e raccolto i frutti del loro lavoro nei *Themata Vergiliana*, probabilmente «una sorta di manuale scolastico finalizzato alla proposizione di declamazioni con tema virgiliano, in cui i discorsi dei vari personaggi venivano ricondotti alla topica di questo o quello *status*»³⁶. Nell'occasione, stando a Servio, quei retori proponevano di interpretare e classificare i discorsi pronunciati da Venere e Giunone durante il suddetto concilio degli dèi in base alle categorie proprie della dottrina dello *status qualitatis*: una *qualitas iuridicialis absoluta* nel caso di Venere, che difendeva in se stessa la correttezza dell'azione 'fatale' dei Teucri, contro cui 'qualcuno' continuava ostinatamente a tramare, e una *qualitas iuridicialis adsumptiva* nel caso di Giunone, che, adirata per le accuse, chiamava in causa attenuanti, trasferendo il peso della responsabilità di quella guerra – e della sua 'reazione' vendicativa – sugli esuli 'aggressori' e su Venere, loro complice³⁷: Giunone era stata provocata da

³⁴ Qualche tempo prima, Quintiliano, a proposito della grammatica, tra norme linguistiche ed esegesi storica, estetica, morale, etc., scriveva: *Haec igitur professio, cum brevissime in duas partis dividatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem, plus habet in recessu quam fronte promittit (inst. I 4,2).*

³⁵ Sul metodo esegetico di Servio, cf. Gioseffi 2004; Baudou - Clément-Tarantino 2015, 10-19. A proposito della straordinaria continuità della presenza di Virgilio nell'insegnamento scolastico e delle caratteristiche e modalità che consentirono al commento serviano di orientare la ricezione dell'opera virgiliana da parte di un'utenza che nel corso del V secolo era in larghissima parte cristianizzata, rinvio a Stok 2012; 2017.

³⁶ Pirovano 2006, 155. Su ciò, cf. Pirovano 2004; 2006, 35s.; 155-157.

³⁷ Claud. Don. *ad Verg. Aen. X 62-63*: «*Tum regia Iuno acta furore gravi*»: *furorem dicendo ostendit iniuste commotam atque excitatam vehementer: ubi enim furor intervenit, verum animi iudicium cessat. furorem igitur Iuno collegerat primum ex ea causa, quod in conventu deorum omnium dolebat se esse confusam. quod mira arte egerat Venus, ut, cum esset contra Troianos omnium deorum in favorem Iunonis studium susceptum, Iunonem peteret solam, quo ceterorum adsensum suis partibus quaereret: quod provenire non posset, nisi dissimulatio fuisset adiecta. accusare autem aut omnis aut pluris quid prodesset, cum*

Venere nel suo intervento – è la *relatio criminis* –, quella Venere che, fin dai tempi della vicenda di Paride ed Elena, all’origine della grande rovina di Troia, aveva favorito un popolo empio³⁸. Così Servio (*ad Verg. Aen. X 18; ad Verg. Aen. X 31; ad Verg. Aen. X 88*):

O PATER O HOMINVM et Titianus et Calvus, qui themata omnia de Vergilio elicuerunt et deformatarunt ad dicendi usum, in exemplo controversiarum has duas posuerunt adlocutiones, dicentes Venerem agere statu absoluto, cum dicit Iunoni ‘causa fuisti periculorum his quibus Italiam fata concesserant’; Iunonem vero niti statu relativo, per quem ostendit Troianos non sua causa laborare, sed Veneris;

SI SINE PACE TVA [...] Dicendo autem si ad Italiam sine deorum voluntate venerunt, dent poenas, ostendit statum esse absolutum³⁹;

NOS NE TIBI FLVXAS status relativus, per quem ostendit Venerem magis Troianis causam fuisse periculorum⁴⁰.

auctore deiecta nihil esset studii veteris in ceterorum sensibus remansurum? hinc igitur Iunonis mentem furor invaserat, quia solam Veneris tangebatur invidia, accedente eo quoque, quod iri obviam coeptis suis, quae inique susceperat, considerabat, ipsum etiam Iovem aequitate victum pro Troianorum partibus facere. cur non fureret quae ausus suos non sinebatur implere? cur non fureret quae libera Veneris voce gemebat se esse contemptam? quid tamen dicat considerandum est; in ipsius enim responsione obiectorum purgatio erit et in Veneris et in Troianorum personam omne criminationis revocabitur pondus.

³⁸ Cf. Pirovano 2004, 146; 150.

³⁹ Così Claud. Don. *ad Verg. Aen. X 31-35*: «*Si sine pace tua atque invito numine Troes Italiam petiere, luant peccata neque illos iuveris auxilio*»: *secura haec dicebat; nihil enim factum est nisi ex eius voluntate. certe, inquit, si contra sententiam tuam Troiani fecerunt in eo quia venerunt ad Italiam, nec intercedo nec rogo, noli iuvare improbos et contumacis extingue: cur illi non mereantur interitum, si te invito aliquid ausi deteguntur? «sin tot responsa secuti, quae superi manesque dabant»: pro peccato habent quia praedicta totiens et tot deorum responsa sectati sunt et monita ex infernis partibus data. «cur nunc tua quisquam vertere iussa potest aut cur nova condere fata?» quis, ait, iste est te potior cui licet tuam abolere sententiam aut nova fata conscribere? duo illicita posuit; verti enim non debuit quod oportuit esse perpetuum et nihil statui novum contra instituti veteris formam. signato autem verbo usus est dicendo vertere; quod vertitur enim nullam spem reparandae rei significat. ipso verbo usa est et in primo libro (237) dicens «quae te genitor sententia vertit?» quod enim habet aliquid et vertitur, totum perdit et nullae in eo reliquiae remanent.*

⁴⁰ Claud. Don. *ad Verg. Aen. X 67-93*: «*Italiam petiit fati auctoribus, esto, Cassandrae impulsus furiis*»: *et hic subauditur esto. et quia hoc negare non potuit quod verum esse constabat, non ausa est inprobare, quin potius consensit et hoc nititur alio genere praeagravare. «num*

E in effetti la situazione si prestava a una lettura retorica di carattere giudiziario, visto che gli interventi delle due dee, idealmente assimilabili alle arringhe contrapposte dell'accusa e della difesa, erano tenuti alla presenza del giudice Giove, che aveva proibito alle divinità di alimentare la guerra tra l'Italia e i Teucri, invitandole alla pace.

-inquit - linquere castra hortati sumus aut vitam committere ventis?» ad utrumque pertinet, id est ad castra et ad navigationem. ecce argumentum Iunonis contra Veneris inventum: Veneris enim consilium fuit non accusare plurimos, haec nititur miscere sibi alios omnisque conectere, ut unam omnium faciat causam, ne sola esset in obiectorum invidia. numquidnam nos, inquit, eum sumus hortati castrorum tuta dimittere et committere animam ventis? est revera maximum signum temeritatis et reprehensione dignum quod primo loco credidit obiciendum, sed id retorquendum in eam quae hominem quietum in extremam necessitatem compulit bello commoto, ut satius esset petere incerta propter expeditionem necessariam quam cum ipsa castrorum defensione consumi. «num puero summam belli, num credere muros Tyrrhenamve fidem aut gentis agitare quietas?» [...] obicit Iuno velut male gesta Aeneae, tacet facti causas quas ipsa conflaverat, quae compulerant Aenean haec facere. «indignum est Italos Troiam circumdare flammis nascentem et patria Turnum consistere terra, cui Pilumnus avus, cui diva Venilia mater: quid face Troianos atra vim inferre Latinis, arva aliena iugo premere atque avertere praedas? quid soceros legere et gremiis abducere pactas, pacem orare manu, praefigere puppibus arma?» per comparationem nititur levare partis suas et gravare partem diversam. comparat enim personam suam et Veneris, Aeneae et Turni, factum suum et factum Veneris, gesta Aeneae et gesta Turni. [...] post haec, quae falsis conseruerat, dicit vera, ut ex his daret omnibus fidem. «tu potes Aenean manibus subducere Graium proque viro nebulam et ventos obtendere inanis et potes in totidem classem convertere nymphas: nos aliquid contra Rutulos iuvisse nefandum est?» [...] sed non fuerunt personae consimiles nec pares substantiae causarum: Venus pro filio, pro voluntate fatorum, secundum deorum responsa, quae superi et manes ediderant, in causa iusta adfuit non tam aliis, sed sibi, Iuno vero pro alieno, in causa iniusti odii, contra fata, contra omnia quae supra dicta sunt Rutulos fovebat et Turnum. [...] «nos ne tibi fluxas Phrygiae res vertere fundo conamur? nos, an miseros qui Troas Achivis obiecit?» quae fortia fuerunt servavit ad finem et in quibus Venus ipsa potuit specialiter deformari. [...] quasi dolens miseros vocat quibus atrox fuerat inimica, ut personam Veneris gravissimo invidiae pondere praegravaret. Troiani, inquit, non perdidissent imperium Phrygiae, si luxuriosi non essent, si non te duce in alienum matrimonium invasissent, si non ad illorum dissolutos mores tui sceleris iunxisses augmentum. «quae causa fuit consurgere in arma Europamque Asiamque et foedera solvere furto? me duce Dardanium Spartam expugnavit adulter? aut ego tela dedi? fove Cupidine bella?» denique, ait, discutiamus causam tunc belli commoti et tu invenieris in crimine. tu enim viam et fomitem adulterio conficiendo praebuisti; nam quae fuit causa alia ex qua ad expugnationem tot urbium veniretur? tu virorum manus armasti, quo in facto Cupido tuus non amores solitos, sed bellorum faces accendit. causam mali aurei et iniuriam Paradis in sensibus gerit et huius commemorationem subtiliter facit, ut ostendat excidium Troiae nullo deo e diverso veniente, sed solo facto Veneris extitisse. foedera solvere furto est matrimonii iura, honestos nexus et vincula turpi conventionem dissolvere.

2. Il mito spiegato, il mito svelato. Quando la memoria letteraria sale in cattedra

Non ci sono dubbi, quindi, sulle varie e complesse finalità a cui il maestro di scuola subordinava le sue competenze in termini di *ars*: sia che si trattasse di farsi interprete di un testo letterario ‘nobile’ come l’*Eneide* virgiliana sia che si trattasse di richiamare l’attenzione degli allievi sulle peculiari scelte lessicali e sintattiche che costituivano l’ossatura della proposta poetica virgiliana, il *grammaticus* sfoggiava la sua dottrina e la sua sensibilità nei confronti dei moduli espressivi che facevano meritare necessariamente al poeta epico in questione un approfondimento stratigrafico di tutto rispetto. Uguale discorso, in termini di orgoglio professionale (lo stesso a cui faceva riferimento Fronto *epist.* IV 3,6, p. 58, 18-19 van den Hout)⁴¹, va doverosamente fatto per il maestro di retorica, che nell’impegnarsi per il raggiungimento del suo obiettivo, ossia quello di educare alla composizione, non solo si industriava a porre in rilievo l’armatura dei discorsi che il testo virgiliano gli metteva a disposizione, ma arrivava perfino a ingaggiare un ‘certamen’ con l’*auctor* latino per eccellenza. Il quadro delle competenze di cui è dotato il maestro di scuola, però, potrebbe essere non ancora esaustivo: si potrebbe avere, insomma, l’occasione di intravedere – quale ulteriore apporto all’esercizio della sua professione – un profondo sostrato, costituito dalle sue ampie letture, un sostrato che si riaffaccia, in alcuni momenti delicati del suo lavoro esegetico, sotto forma di quella che noi oggi amiamo definire ‘memoria letteraria’. Ed è proprio il riaffiorare – nella coscienza critica del suddetto – di quel deposito derivante dalla lettura di altri ‘classici’, compulsati e assimilati, che agevola gli allievi e, per espansione, i lettori di ieri e di oggi nella giusta decodifica di aspetti enigmatici di nuclei sapienziali, lasciati volutamente ermetici all’interno dei vari *testimonia* letterari.

Una riprova di queste mie affermazioni può essere addotta dall’*excursus* che mi appresto a proporre a proposito di una *fabula*, la cui auspicata (anche da me) disambiguità, in relazione ad alcuni tasselli che sostengono il racconto mitologico, è da attribuire meritatamente proprio al *grammaticus* Servio. Voglio alludere alla vicenda *fabulosa* che vede coinvolta una coppia di fratelli, Cleobi e Bitone⁴², pronti a supplire, aggiogando il proprio collo al carro, alla carenza dei buoi che avrebbero dovuto trainare fino al tempio di Giunone la loro madre, la quale, pena una terribile sanzione punitiva, era tenuta a giungervi in tempo per poter puntualmente celebrare le cerimonie annuali in onore della dea. La si potrebbe definire una *historia se-*

⁴¹ *Haud sciam an quis roget: nam quis me prohibet vestimenta lavere potius quam lavare, sudorem lavare potius quam abluere dicere? Tibi vero nemo in ea re intercedere aut modificare<i> iure ullo poterit, qui sis liberis prognatus et equitum censum praetervehare et in senatu sententiam rogere; nos vero qui doctorum auribus servituti serviendae nosmet dedimus, necesse est tenuia quoque ista et minuta summa cum cura persequamur.*

⁴² Riprendo qui il mio saggio *Gli enigmi del latino* (Cipriani 2004), rivisto e aggiornato.

cundum naturam, una *historia* la cui verità si nasconde tra le pieghe di un racconto che, per quanto avvolto in un'atmosfera misteriosa, richiederebbe pur sempre una spiegazione razionale; d'altronde, non a caso – e questo rientra fra i fini che questo lavoro si prefigge – si tratta di una *historia* destinata ad avere successo proprio grazie a chi, in quanto mediatore di finalità didattico-formative, oltre che esplicativo-esegetiche, su quel tema era chiamato a riflettere. Del resto, notava Delvigo 2012, 192, è costante nel commento di Servio «l'impegno a rintracciare e rivelare la verità di carattere storico, naturale, filosofico, morale che è sottesa al mito e in qualche modo occultata dal mito stesso [...]. Il mito dei poeti è finzione, ma la finzione ha una sua logica e una sua *ratio*, che è compito del commentatore segnalare in un impegno didattico che corrisponde a un più ampio, complessivo, programma di formazione»⁴³. Così Servio (*ad Verg. Aen.* I 235):

Et sciendum est, inter fabulam et argumentum, hoc est historiam, hoc interesse, quod fabula est dicta res contra naturam, sive facta sive non facta, ut de Pasiphae, historia est quicquid secundum naturam dicitur, sive factum sive non factum, ut de Phaedra.

Nello specifico, mi sembra interessante partire dalle 'riscritture' della suddetta storia, ovvero dalla circostanza che vede il noto pittore Giovan Battista di Iacopo di Gasparre, detto il Rosso Fiorentino (1495-1540), arrivare in Francia nell'ottobre del 1530, dopo aver fatto sosta a Venezia presso Pietro Aretino e avervi realizzato il disegno di *Marte e Venere*. In Francia, egli diventa il pittore ufficiale del re Francesco I e nel 1534 incomincia a decorare la Galleria di Fontainebleau con alcuni motivi, fra l'altro, ispirati alla *pietas* filiale e facilmente recuperabili, ad esempio, nell'opera di Valerio Massimo (V 4, *ext.* 1 e 4): alludo all'amore filiale esibito dalla puerpera Pero che allattò suo padre Micone⁴⁴ [TAV. 1], a quello esibito dai fratelli Amphinomos e Anapias, che portarono in salvo i loro genitori dalla città di Catania, invasa dalle fiamme in seguito all'eruzione dell'Etna, a quello infine esibito dai fratelli Cleobi e Bitone⁴⁵ [TAV. 2]. Queste due coppie di fratelli costituiscono i soggetti di due af-

⁴³ A proposito dell'interesse per le varianti del mito collegate all'esegesi scolastica del testo di Virgilio e alla sua lettura retorica, rinvio a Longobardi 2014. Sulla presenza e sulla funzione della mitografia nelle note di Servio, che si fa *auctoritas* dominante, si legga Clément-Tarantino 2016; Longobardi 2016.

⁴⁴ Su ciò, cf. Cipriani 2000.

⁴⁵ La versione di devozione filiale esibita da queste coppie di fratelli, così come riportata da Valerio Massimo, è molto succinta e, certamente, non avrà alimentato la fantasia dell'artista, tanto più che la stessa considerazione finale circa la morte cui comunque andranno incontro Cleobi e Bitone finisce per ridimensionare l'elargizione di affetto, che non arri-

freschi collocati, uno di fronte all'altro, sulle pareti a nord e a sud della sala stretta e lunga della Galleria: si tratta evidentemente di una collocazione che tendeva, nel progetto dell'artista, a sottolineare come l'uno fosse il 'pendant' dell'altro; un modo come un altro per farli continuare a convivere al di là della fin troppo consistente tradizione letteraria che li vedeva appaiati.

Nel campo delle arti visive, la raffigurazione dettagliata dell'intera vicenda di Cleobi e Bitone rivendica – a quanto ne sappiamo – un suo composito precedente in un rilievo, databile all'età degli Antonini⁴⁶ [TAV. 3] e conservato, come già facente parte della collezione Grimani, presso il Museo Archeologico di Venezia⁴⁷. A questo proposito si potrebbe dire di più: ci sono solide ragioni per avanzare la più che plausibile ipotesi secondo cui il rilievo sia stato noto al Rosso Fiorentino, dal momento che, in occasione di un viaggio compiuto a Venezia in una data successiva al 1547 (pochi anni dopo, insomma, la sosta effettuata nella stessa città dal Rosso Fiorentino), l'olandese Stephan Wynants Pigghe⁴⁸ curò un disegno che riproduce in modo fedele la trama leggibile sul rilievo; l' 'autopsia' compiuta dal Rosso Fiorentino potrebbe, come vedremo, fornire utili indizi per decifrare una delle più enigmatiche sequenze contenute nella ripresa operata dal pittore cinquecentesco.

Va da sé che, a monte delle successive rielaborazioni artistiche, ci debba essere stata una tradizione letteraria, variamente articolata in seguito al prodursi sia di varianti più o meno modeste sia di alcuni vistosi procedimenti di risemantizzazione. È Erodoto (I 30-31) il punto di partenza del *Fortleben* di questa singolare ed edificante storia⁴⁹. Stando al suo racconto, al re Creso, che chiedeva a Solone,

vava fino alla volontaria offerta della propria vita: *Notiora sunt fratrum paria Cleobis et Biton, Amphinomus et Anapias, illi, quod ad sacra Iunonis peragenda matrem vexerint, hi, quod patrem et matrem umeris per medios ignes portarint, sed neutris pro spiritu parentium expirare propositum fuit* (Val. Max. V 4, ext. 4).

⁴⁶ Sperti 1988, 146s.: «Per la caratterizzazione dei personaggi [...], il rilievo va accostato ad un vasto gruppo di sarcofagi, databili all'incirca dalla metà del II sec. d.C. in poi [...]. Esso è [...] un monumento sepolcrale dedicato da una madre ai suoi figli morti in tenerissima età [...]. [...] è presa a modello la vicenda di *Cleobis e Biton*, in quanto 'veicolo' esemplare con cui esternare l'unico conforto [...], la fede che una morte prematura sia segno della benevolenza divina. In questo contesto, la rappresentazione della leggenda argiva non richiede una resa fedele, ma è piegata alle esigenze di una intenzione simbolica che la trascende»

⁴⁷ Va ricordata anche un'aretta, databile alla fine del V sec. a.C. o ai primi anni del IV sec. a.C. e conservata presso il Museo Nazionale Romano, riprodotte la figura della sacerdotessa su un carro trainato dai due giovani. Si veda Mass 2010; Schmidt 2013.

⁴⁸ Stephan Vinandus Pighius (1520-1604), filologo e antiquario, curò un'edizione di Valerio Massimo, pubblicata ad Anversa nel 1585. Sulla questione, cf. de Tervarent 1953, 36s.

⁴⁹ Sulla storia di Cleobi e Bitone in Erodoto, tra motivi mitici e aspetti relativi ai rituali di iniziazione, cf. Chiasson 2005; per le testimonianze cf., anche, Solaro 2014.

appena arrivato a Sardi, di riferirgli, sulla base della sua esperienza di viaggiatore e della sua dimensione sapienziale, chi fosse l'uomo più felice di tutti, fu risposto che era un certo Tello di Atene, con la seguente motivazione⁵⁰:

Tello, vivendo in una città prospera, ebbe dei figli belli e buoni; vide nascere figli a tutti i suoi figli e tutti questi bambini sopravvissero; e dopo una vita prospera, almeno per quanto è possibile da noi, ebbe una morte davvero splendida: in una battaglia svoltasi ad Eleusi tra gli Ateniesi e i loro vicini, accorso in aiuto, mise in fuga i nemici e morì gloriosamente; gli Ateniesi lo seppellirono a pubbliche spese là dove era caduto e gli resero grandi onori.

Contrariato da questa risposta, Creso si accanì a chiedere a Solone di citare, tra gli uomini da lui incontrati, un altro che meritasse lo stesso appellativo, e questo nella speranza di qualificarsi lui stesso al secondo posto:

Ma Solone rispose: «Cleobi e Bitone. Argivi di stirpe, avevano un patrimonio sufficiente e, inoltre, una notevole forza fisica: entrambi avevano riportato premi nelle competizioni atletiche e di loro si racconta la storia seguente. Ad Argo si celebrava la festa di Era ed era assolutamente necessario che la loro madre⁵¹ fosse condotta al santuario con un carro, ma i buoi non erano arrivati in tempo dalla campagna: allora, pressati dall'urgenza, i due giovani si misero essi stessi sotto il giogo, trainarono il carro, sul quale viaggiava la madre, e arrivarono al santuario dopo aver percorso quarantacinque stadi⁵². Compiuta questa impresa davanti agli occhi di tutta la popolazione riunita lì per la festa, terminarono la vita nel migliore dei modi: e tramite loro la divinità volle mostrare che per l'uomo essere morto è meglio che vivere. Gli Argivi, circondando i due giovani, si congratularono con loro per la forza e le Argive con la madre perché aveva avuto simili figli. La madre, felicissima per la loro azione e per gli elogi, in piedi davanti alla statua della dea, la pregò di concedere ai suoi figli Cleobi e Bitone, che avevano dato prova di onorarla grandemente, la sorte migliore che possa toccare a un uomo. Dopo questa preghiera, i due giovani, dopo aver partecipato al sacrificio e al banchetto, andarono a dormire nel santuario stesso e non si svegliarono più, ma morirono così. Gli Argivi fecero erigere due statue⁵³ che li ritraevano e le consacrarono a Delfi, ritenendo che fossero stati due uomini eccellenti»⁵⁴.

⁵⁰ Trad. it., qui e di seguito, di A.Colonna e F.Bevilacqua.

⁵¹ Sacerdotessa di Era in Plut. *Mor.* 108 E; Lucian. *Charid.* 10; Cic. *Tusc.* I 113.

⁵² Oltre 8 Km, visto che il tempio sorgeva lungo la strada per Micene.

⁵³ Sui famosi *Kouroi* di Delfi, cf. la lettura di Magnelli 2009, secondo cui sarebbe più prudente ritenere che le due statue rappresentino non i pii gemelli argivi, ma due atleti vincitori negli agoni delfici pertinenti alla corsa, lì in sembianze eroiche in onore di Apollo.

⁵⁴ Il seguito del dialogo vede Creso sempre più deluso, al punto che, dopo aver sentito

Il soggetto – *exemplum* di *pietas* ripagata dalla ‘bella morte’ – era destinato a propagarsi al di là dei confini erodotei, soprattutto per merito delle esercitazioni retoriche vertenti sul valore e sul giudizio che gli dèi attribuiscono alla morte. È in tale dimensione che esso viene ripreso da Cicerone (*Tusc.* I 113-114)⁵⁵, a conclusione (*epilogus*) della lunga tirata tendente a scalzare il dolore che si prova per le persone che non ci sono più, dolore conseguente al nostro ingenuo credere che i trapassati versino immersi in quei mali, che sono invece frutto della nostra fantasia: a scuola – scrive Cicerone – i retori, che citano di solito giudizi ricavati dalle testimonianze altrui (Erodoto compreso), propongono come esempio quello di Cleobi e Bitone, figli di una sacerdotessa argiva. La storia racconta della sacerdotessa da condurre su un carro dalla città a un tempio piuttosto distante, delle bestie (preposte al trasporto) in ritardo e dei due giovani che, toltisi gli abiti, si unsero di olio e si misero sotto il giogo: la sacerdotessa – continua la leggenda –, giunta al tempio sul carro trainato dai figli, pregò la dea di premiarli per la loro devozione con il dono più grande che la divinità potesse concedere all’uomo; i giovani, dopo aver partecipato al banchetto con la madre, andarono a dormire, per non svegliarsi più il mattino successivo. E simile fu la preghiera di Trofonio e Agamede. Essi, dopo aver completato la faticosa costruzione del tempio di Apollo a Delfi, chiesero al dio ciò che di meglio ci fosse per l’uomo: Apollo lasciò loro intendere che l’avrebbe concesso due giorni dopo; all’alba del giorno fissato, furono trovati morti. Così Cicerone:

Deorum immortalium iudicia solent in scholis proferre de morte, nec vero ea fingere ipsi, sed Herodoto auctore aliisque pluribus. Primum Argiae sacerdotis Cleobis et Bito filii predicantur. Nota fabula est. Cum enim illam ad sollemne et statum sacrificium curru vehi ius esset satis longe ab oppido ad fanum, morarenturque iumenta, tum iuvenes ii quos modo nominavi veste posita corpora oleo perunxerunt, ad iugum accesserunt. Ita sacerdos advecta in fanum, cum currus esset ductus a filiis, precata a dea dicitur, ut id illis praemi daret pro pietate, quod maxumum homini dari posset a deo; post epulatus cum matre adolescentissomno se dedisse, mane inventos esse mortuos. Simili precatione Trophonius et Agamedes usi dicuntur: qui cum Apollini Delphis templum exaedificavissent, venerantes deum petiverunt mercedem non parvam quidem operis et laboris sui, nihil certi, sed quod esset optimum homini. Quibus Apollo se id daturum ostendit post eius diei

un’ulteriore amara disquisizione sulla vanità degli uomini e sulla precarietà della vita, si decise a congedare Solone, ritenendolo ignorante, presuntuoso e pessimista: ma questa è un’altra storia.

⁵⁵ Sull’uso retorico degli *exempla* dipendenti da Erodoto da parte di Cicerone, cf. Dunsch 2013.

diem tertium; qui ut inluxit, mortui sunt reperti. Iudicavisse deum dicunt, et eum quidem deum cui reliqui di concessissent ut praeter ceteros divinaret.

È lungo questa dimensione filosofica, concernente, fra le varie meditazioni sulla morte, il giudizio da dare in merito all'incerta durata della vita, che la leggenda trova un suo ri-uso in Giacomo Leopardi e precisamente nel suo *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*; alle spalle, data la contiguità degli stessi esempi presenti nelle *Tusculanae*, è ipotizzabile che ci sia proprio la disquisizione ciceroniana:

FISICO *Eureka, eureka*

METAFISICO Che è? Che hai trovato?

FISICO L'arte di vivere lungamente.

METAFISICO E cotesto libro che porti?

FISICO Qui la dichiaro: e per questa invenzione, se gli altri vivranno lungo tempo, io vivrò per lo meno in eterno: voglio dire che ne acquisterò gloria immortale.

METAFISICO Fa una cosa a modo mio. Trova una cassetta di piombo, chiudivi cotesto libro, sotterrala, e prima di morire ricordati di lasciar detto il luogo, acciocché vi si possa andare, e cavare il libro, quando sarà trovata l'arte di vivere felicemente.

FISICO E in questo mezzo?

METAFISICO In questo mezzo non sarà buono da nulla. Più lo stimerei se contenesse l'arte di viver poco.

FISICO Cotesta è già saputa da un pezzo; e non fu difficile a trovarla.

METAFISICO In ogni modo la stimo più della tua.

FISICO Perché?

METAFISICO Perché se la vita non è felice, che fino ad ora non è stata, meglio ci torna averla breve che lunga.

[...]

FISICO Di grazia, lasciamo cotesta materia, che è troppo malinconica; e senza tante sottigliezze, rispondimi sinceramente: se l'uomo visse e potesse vivere in eterno; dico senza morire, e non dopo morto; credi tu che non gli piacesse?

METAFISICO A un presupposto favoloso risponderò con qualche favola: tanto più che non sono mai vissuto in eterno, sicché non posso rispondere per esperienza; né anche ho parlato con alcuno che fosse immortale; e fuori che nelle favole non trovo notizia di persona di tal sorta. [...] Aggiungi quest'altra favola. Bitone e Cleobi fratelli, un giorno di festa, che non erano pronte le mule, essendo sottentrati al carro della madre, sacerdotessa di Giunone, e condottala al tempio; quella supplicò la dea che remunerasse la pietà de' figliuoli col maggior bene che possa cadere negli uomini. Giunone, in vece di farli immortali, come avrebbe potuto; e allora si costumava; fece

che l'uno e l'altro pian piano se ne morirono in quella medesima ora. Il simile toccò ad Agamede e a Trofonio. Finito il tempio di Delfo, fecero istanza ad Apollo che li pagasse: il quale rispose volerli soddisfare fra sette giorni; in questo mezzo attendessero a fare gozzoviglia a loro spese. La settima notte, mandò loro un dolce sonno, dal quale ancora s'hanno a svegliare; e avuta questa, non dimandarono altra paga.

Sradicata da questa *humus* sapienziale, la *fabula* dei due fratelli entrò a far parte di quella gloriosa galleria di esempi illustranti la *pietas* filiale, una galleria che in taluni casi si faceva propedeutica rispetto a un programma di rigenerazione morale, così come avviene nell'opera di Valerio Massimo, in altri casi, invece, si faceva deposito per ulteriori rielaborazioni letterarie, così come avviene nella raccolta di *fabulae* curata da Igino. Qui, all'interno della *fabula* 254, intitolata *Quae piissimae fuerunt vel piissimi*, la leggenda di Cleobi e Bitone occupa uno spazio rilevante rispetto agli altri figli 'concorrenti' e, soprattutto, riserva due varianti significative, frutto vuoi di un processo di 'assurda' razionalizzazione rispetto a quei dettagli che nella leggenda hanno un valore simbolico, soprattutto quando significano una 'mancanza' che provoca l'avvio della storia, vuoi – oserei dire – di un processo di compensazione, che prevede una sorta di lieto fine, che, in questo caso, date le premesse, non può che ribadire la concezione 'addolcita' della morte:

Cleops et Bitias Cydippes filii, Cydippe sacerdos Iunonis Argivae cum boves in pastionem misisset neque ad horam qua sacra in monte ad templum Iunonis duci et fieri deberent, apparerent, et essent mortui, quae nisi ad horam sacra facta essent, sacerdos interficiebatur. Inter quam trepidationem Cleops et Bitias pro bubus sub iugo se iunxerunt, et ad fanum sacra, et matrem Cydippen in plastro duxerunt; sacrificioque peracto Cydippe precata est Iunonem, si sacra eius caste coluisset, si filii adversus eam pii fuissent, ut quicquid bonum mortalibus posset contingere, id filiis eius contingeret. Precatione peracta plastrum et matrem filii domum reduxerunt et fessi somno acquieverunt <...>. At Cydippe diligenter agnovit nihil esse melius mortalibus quam mori, et ob hoc obiit, voluntaria morte.

Trasferita all'interno del codice relativo alle arti plastiche e pittoriche, la vicenda presenta certamente punti di contatto con le fonti letterarie, anche se non sempre ben determinate o determinabili. Guarducci 1955, 370, che, tra le fonti classiche della leggenda, cita solo Erodoto e Igino e che non giustappone al rilievo conservato a Venezia l'affresco del Rosso Fiorentino, offre del manufatto romano la seguente lettura:

La narrazione figurata si svolge continua da sinistra a destra, e comprende quattro momenti: 1) una donna ammantata, ritta sopra un carro tirato da buoi, insieme coi quali procedono parallelamente due giovanetti, è giunta in un santuario⁵⁶; 2) la medesima donna, in piedi davanti alla facciata del tempio, con due fiaccole nelle mani, sembra invocare la divinità, mentre i due giovanetti giacciono proni ai suoi piedi; 3) una figura femminile diversa nell'aspetto dalla precedente, col manto gonfiato dal vento al di sopra della testa, nel tipico atteggiamento della *velificans*, sale verso l'alto su di una biga di focosi cavalli guidati dai medesimi giovanetti delle scene precedenti; 4) la donna delle prime due scene accoglie fra le braccia i due giovani.

A questa prima lettura, Guarducci 1955, 373 fa seguire alcune ipotesi interpretative, che riguardano più da vicino la terza e la quarta scena:

Coloro che vedono nella scena l'apoteosi di Kleobis e Biton, o comunque vogliono chiamarsi i due giovanetti, si sentono costretti a riconoscere che la quarta azione si svolge nel mondo ultraterreno. E invece tutto sembra indicarci che siamo [...] in quel medesimo santuario dove la madre era giunta sul carro e dove aveva pregato presso i figli dormenti.

Guarducci, insomma, dopo aver ravvisato nella terza scena «una parentesi celeste in un'azione terrestre» (*ibid.*), azzarda un'audace ipotesi, che addirittura finisce per non tener conto della variante letteraria di cui Igino si era fatto portatore (p. 374):

In sostanza mi pare che il rilievo di Venezia abbia conservato della storia di Kleobis e Biton una singolare versione, secondo cui il sonno degli eroi dopo la nobile fatica non durava per sempre, ma terminava con un felice risveglio in terra fra le stesse braccia materne. E in realtà, se si guarda bene, la tradizione narrata da Erodoto e da tante altre fonti non era tale da soddisfare pienamente chi l'ascoltava o la leggeva. V'era una nota d'incertezza [...]. Gli uomini desiderano generalmente un lieto fine [...]. Si capisce perciò che, ad un certo momento, si escogitasse un'appendice alla storia di Kleobis e Biton. Un tentativo di questo genere si può ravvisare [...] nella versione di Igino, secondo cui la madre, di nome Cydippe, avrebbe saputo cogliere nella mor-

⁵⁶ Precisa Sperti 1988, 147s.: «I due bimbi [...] sono intenti a trascinare il carro. Il principale ostacolo all'interpretazione dei protagonisti come *Cleobis e Biton* - la presenza delle bestie da tiro a fianco dei bambini - può essere superato constatando che i figli della committente morirono ancora fanciulli [...]. La coppia dei buoi viene introdotta per conciliare l'incompatibilità tra la giovane età dei destinatari del manufatto e l'impegnativa missione che il racconto mitico assegnava loro».

te dei figli il segreto insegnamento della dea, che cioè la morte è il massimo bene, e avrebbe perciò spontaneamente varcato anch'essa la soglia dell'al di là [...]. Nel rilievo di Venezia il concetto è [...] ben più sereno, perché i figli si risvegliano nel santuario stesso fra le braccia della madre: lieta realtà, preferibile in ogni caso - secondo il pensiero dei pagani - alle prospettive del mondo ultraterreno.

Più di recente, l'interpretazione della quarta scena ha subito rivisitazioni forse più convincenti. Scrive Sperti 1988, 148s.:

Nella quarta ed ultima scena la madre [...] accoglie al grembo i suoi figli. I fautori dell'interpretazione più antica l'hanno ritenuta immagine susseguente alla scena dell'apoteosi, riunione della madre e dei figli nel mondo ultraterreno [...]. Tuttavia [...] il gruppo sul margine destro non rappresenta la conclusione del racconto, ma l'immagine autonoma ed atemporale dell'amore che lega madre e figli [...]. Il rilievo non vuole essere una fedele illustrazione della leggenda di *Cleobis e Biton*; ma tramite il mito [...] si vogliono mettere in risalto le virtù dei defunti: la *virtus* e la *pietas* della madre nella preghiera davanti al tempio, la *concordia* della famiglia nella scena dell'abbraccio.

Alcuni secoli dopo, il Rosso Fiorentino procedeva all'esecuzione di una riscrittura di quella leggenda, ambientandola – come si diceva prima – in un'ampia cornice, dove trovavano posto i legami familiari e in particolar modo la *pietas erga parentes*. Il rilievo conservato a Venezia deve aver lasciato il segno anche sul nostro pittore, visto che il medaglione che si vede a sinistra dell'affresco contiene da una parte i corpi dei due giovani distesi al suolo e dall'altra una figura femminile⁵⁷ che, su un carro trainato da corsieri alati, attraversa il cielo, e questo sulla falsariga di quanto già proposto sulla lastra tombale del II sec. d.C.⁵⁸.

Ora, a prescindere da questa sezione della raffigurazione riportata sulle pareti della Galleria di Fontainebleau, la nota dominante di gran parte della ricostruzione operata dal Rosso Fiorentino è il tanfo di morte e disperazione che fa da cornice e sfondo a tutta la vicenda, un tanfo che si distribuisce in modo omogeneo all'interno dei due tondi che affiancano, a sinistra [TAV. 4] e a destra [TAV. 5], il pannello centrale⁵⁹. Lungo tutto il fondo dell'affresco e fino a toccare le ruote del carro si

⁵⁷ *Per incidens*, va detto che fra gli studiosi è stata accettata ormai l'ipotesi formulata da Cumont 1942, 251, secondo cui quella figura femminile rappresenta Selene, e questo sulla scorta del pensiero religioso dei Romani, che vedevano nella luna il soggiorno dei morti.

⁵⁸ Cf. Barocchi 1950, 130s.

⁵⁹ Cf. Barocchi 1950, 176ss.

notano carcasse di animali morti. Lo stesso stucco circolare che fiancheggia a destra il pannello centrale presenta una scena di desolazione: il suolo è ricoperto da carcasse di animali morti, mentre una figura femminile, con un drappeggio simile a quello che caratterizza Cidippe nel riquadro centrale, attraversa lo scenario di morte, tenendosi la testa fra le mani in preda alla disperazione. Si ha chiara l'impressione che il Rosso Fiorentino voglia insistere su un fenomeno di epidemia che avrebbe sconvolto il paese e devastato il bestiame: di qui a inferire che la 'mancanza' di buoi discenda dall'imperversare del contagio il passo è breve, così come finalmente trova – ahimè – una ragione di necessità il rito di sostituzione attuato dai due generosi giovani. Se questa esegesi è corretta, rimane il dubbio enigmatico circa la fonte dell'ispirazione che ha animato il disegno del Rosso Fiorentino, soprattutto in considerazione del fatto che le fonti principali della leggenda, fatta eccezione per un confuso e inspiegabile accenno di Igino a quei buoi che, inviati al pascolo, non solo non avevano fatto più ritorno, ma erano addirittura morti, non alludono a questa funesta circostanza.

Probabilmente, la memoria letteraria che ispirò il Rosso Fiorentino non discendeva né dalla versione erodotea né da quella ciceroniana e non risultava in alcun modo indebitata con Igino o con Valerio Massimo: con molta più probabilità, invece, la soluzione all'enigma è da ricercare nella pratica scolastica di 2000 anni fa, quella consolidatasi grazie al lavoro filologico ed esegetico di *grammatici* come Servio, diventati, a loro volta, ricco deposito in vista di successivi, imprevedibili e innumerevoli prelievi.

Siamo al III libro delle *Georgiche* virgiliane, nel momento in cui il poeta mantovano indulge alla descrizione dei terribili effetti della peste del Norico. Essa non risparmia né i vitelli né i cavalli né i tori né le giovenche, creando scompiglio e turbamento anche nei riti religiosi e nelle relative prescrizioni (v. 530-532):

Tempore non alio dicunt regionibus illis
 quaesitas ad sacra boves Iunonis et uris
 imparibus ductos alta ad donaria cursus.

Puntuale e straordinariamente chiarificatrice è la glossa riservata dai *grammatici* al *locus* virgiliano. Servio Danielino (*ad Verg. georg.* III 532)

Manifestum est a Cydippe, Argivae Iunonis sacerdotē, hoc tractum, quae, cum boves deessent, filios suos Cleobin et Bitonem plaustro subiunxit et sic ad templum deducta est, quod fas non erat illam venire sine plaustro: nam apparet ad sacra Iunonis boves in illis regionibus defuisse, in quibus pestilentiam fuisse demonstrat,

e Servio autentico (*ad Verg. georg. III 532*)

Ceterum veritas haec est. Cum mos esset, sacerdotem Argivam iunctis bubus ire ad templa Iunonis, et sollemni die boves non invenirentur - pestilentia enim quae per Atticam, ut diximus, transierat, universa consumpserat - duo sacerdotis filii, Cleobis et Bito, matrem, subeuntes iugum, ad templa duxere. Tum Iuno, probans eorum religionem, obtulit matri, ut quod vellet posceret filiis: illa pia responsione ait, ut quod sciret dea utile mortalibus, ipsa praestaret. Altero itaque die sacerdotis iuvenes reperti sunt mortui: ex quo probatum est, nihil esse morte praestantius. Quod Herodotus apud Graecos plenissime commemorat in prima historia

sollecitano il confronto con l'implicita allusione fatta da Virgilio a una tradizione che ancora una volta portava a Giunone, al suo santuario e a un carro trainato secondo modalità eccezionali. Pur riconoscendo in Erodoto la fonte primaria e più esaustiva di tutta la leggenda, Servio introduce correttivi alla storia, vuoi nel senso di un processo di razionalizzazione della 'mancanza' (era stata la pestilenza a promuovere il ricorso a soluzioni di urgenza) vuoi nel senso di un processo di deresponsabilizzazione di Cidippe (qui artatamente provocata dalla dea a inoltrare la richiesta, che si sarebbe rivelata fatale).

La versione serviana era destinata ad avere successo e, come si diceva prima, finisce per promuovere riscritture che ne allungano la vitalità fino al IX-X secolo, com'è dimostrato dal confronto con i Mitografi Vaticani (I 29 e II 66, dove la ripresa è addirittura letterale):

Quum mos esset, Argivam sacerdotem iunctis bubus ire ad templa Iunonis, et sollemni die non invenirentur boves (pestilentia enim, quae per Atticam transierat, universas consumpserat), duo sacerdotis filii, Cleobis et Bito, matrem, subeuntes iugo, ad templa duxere. Tum Iuno, probans eorum religionem, obtulit matri, ut, quod vellet, posceret filiis. Illa pia responsione ait, ut, quod sciret dea utile mortalibus, ipsa praestaret. Altero itaque die sacerdotis iuvenes reperti sunt mortui. Ex quo probatum est, nihil esse morte praestantius;

Quum mos esset, sacerdotem Argivam bubus iunctis adire ad templa Iunonis, dieque solempni boves, omnibus pestilentia consumptis, non possent inveniri, duo sacerdotis filii, Cleobis et Bito, matrem subierunt, et ad templa deduxerunt. Iuno, probans eorum religionem, obtulit matri, ut, quod vellet, filiis posceret. Illa pia responsione ait, ut, quod dea mortalibus utile sciret, ipsa praestaret. Altero itaque die sacerdotis iuvenes reperti sunt mortui. Ex quo probatum est, nihil esse morte praestantius.

È da questo materiale che con quasi assoluta certezza il Rosso Fiorentino ha attinto i dettagli più rari della leggenda, una leggenda che, comunque, ha avuto bisogno dell'intervento virgiliano per risolvere quello che rischiava di rimanere un enigma.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Amato – Citti – Huelsenbeck 2015

E.Amato – F.Citti – B.Huelsenbeck (ed.), *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation*, Berlin-Munich-Boston 2015.

Barocchi 1950

P.Barocchi, *Il Rosso Fiorentino*, Roma 1950.

Baudou – Clément-Tarantino 2015

A.Baudou – S.Clément-Tarantino (ed.), *Servius. À l'école de Virgile. Commentaire à l'Énéide Livre I*, Villeneuve d'Ascq 2015.

Berti 2007

E.Berti, *Scholasticorum Studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa 2007.

Bouquet – Méniel – Ramires 2011

M.Bouquet – B.Méniel – G.Ramires, *Une exégèse de l'inépuisable*, in M.Bouquet – B.Méniel (ed.), *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes 2011, 9-24.

Calboli 2007

G.Calboli, *Le declamazioni tra retorica, diritto, letteratura e logica*, in L.Calboli Montefusco (ed.), *Papers on rhetoric VIII: Declamation*. «Proceedings of the Seminars held at the Scuola Superiore di Studi Umanistici (Bologna, Februar - March 2006)», Roma 2007, 29-56.

Calboli Montefusco 1986

L.Calboli Montefusco, *La dottrina degli "status" nella retorica greca e romana*, Hildesheim-Zürich-New York 1986.

Cameron 2004

A.Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford-New York 2004.

Casamento – van Mal-Maeder – Pasetti 2016

A.Casamento – D.van Mal-Maeder – L.Pasetti (edd.), *Le Declamazioni Minori dello Pseudo-Quintiliano. Discorsi immaginari tra letteratura e diritto*, Berlin-Boston 2016.

Caviglia 1995

F.Caviglia, *Note sulle Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato*, Milano 1995.

Chiasson 2005

Ch.C.Chiasson, *Myth, ritual and authorial control in Herodotus' story of Cleobis and Biton (Hist. 1.31)*, «AJPh» CXXVI,1 (2005), 41-64.

Cipriani 2000

G.Cipriani, *L'allattamento salvifico: un problema di papi e filosofi*, in R.Danese

- R.Raffaelli – G.Zaganelli – D.De Agostini (ed.), *L'allattamento filiale. La fortuna*. «Colloquio di Urbino (28-29 aprile 1998)», Urbino 2000, 103-124.
- Cipriani 2000a
G.Cipriani, *Gli enigmi del latino*, in S.Rocca (ed.), *Latina Didaxis XV*. «Atti del Congresso (Genova - Bogliasco, 14-15-16 Aprile 2000)», Genova 2000, 87-114.
- Clément-Tarantino 2011
S.Clément-Tarantino, *Éloge et défense dans le commentaire de Servius à l'Énéide*, in M.Bouquet – B.Méniel (ed.), *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes 2011, 101-120.
- Clément-Tarantino 2016
S.Clément-Tarantino, *Servius mythographe? Réflexions à partir du commentaire au chant 1 de l'Énéide*, «Polymnia» II (2016), 120-162.
- Cumont 1942
F.Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.
- Cupaiuolo 2014
G.Cupaiuolo, *L'ombra lunga di Terenzio*, Napoli-Catania 2014.
- Daghini 2013
A.Daghini, *La brevitatis nelle Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato*, in F.Stok (ed.), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, 401-428.
- Delvigo 2012
M.L.Delvigo, *Secundum fabulam, secundum veritatem: Servio e il mito, «Prometheus» XXXVIII* (2012), 179-193.
- De Paolis 2013
P.De Paolis, *Le letture alla scuola del grammatico*, «Paideia» LXVIII (2013), 465-487.
- de Tervarent de 1953
G.de Tervarent, *Les énigmes de l'art, IV: L'art savant*, Paris 1953.
- Dinter – Guérin – Martinho 2016
M.T.Dinter – Ch.Guérin – M.Martinho (ed.), *Reading Roman Declamation. The Declamations Ascribed to Quintilian*, Berlin-Boston 2016.
- Dunsch 2013
B.Dunsch, *Et apud patrem historiae sunt innumerabiles fabulae: Herodot bei Cicero*, in B.Dunsch – K.Ruffing (ed.), *Herodots Quellen - Die Quellen Herodots*, Wiesbaden 2013, 153-199.
- Gioseffi 2000
M.Gioseffi, *Ritratto d'autore nel suo studio. Osservazioni a margine delle Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato*, in Id. (ed.), *E io sarò tua guida. Raccolta di saggi su Virgilio e gli studi virgiliani*, Milano 2000, 151-215.

Gioseffi 2003

M.Gioseffi, "Ut sit integra locutio": esegesi e grammatica in Tiberio Claudio Donato, in F.Gasti (ed.), *Grammatica e grammatici latini: teoria ed esegesi*, Pavia 2003, 139-159.

Gioseffi 2004

M.Gioseffi, *Allegoria e cerimoniale negli scolii serviani*, «Acme» LVII,2 (2004), 45-68.

Gioseffi 2005

M.Gioseffi, *Un libro per molte morali. Osservazioni a margine di Tiberio Claudio Donato lettore di Virgilio*, in I.Gualandri – F.Conca – R.Passarella (ed.), *Nuovo e antico nella cultura latina di IV-VI secolo*, Milano 2005, 281-305.

Gioseffi 2008

M.Gioseffi, *Come nasce un commento? La formula id est*, «Voces» XIX (2008), 71-92.

Gioseffi 2013

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

Guarducci 1955

M.Guarducci, *Due note su Kleobis e Biton*, in *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze 1955, 365-376.

Kaster 1978

R.A.Kaster, *Servius and idonei auctores*, «AJP» XCIX (1978), 181-209.

Lagioia 2017

A.Lagioia, *Dal teatro alla scuola: Plauto e i grammatici*, in G.M.Masselli – F.Sivo (ed.), *Il ruolo della Scuola nella tradizione dei classici latini. Tra Fortleben ed esegesi*. «Atti del Convegno Internazionale (Foggia, 26-28 ottobre 2016)», I, Campobasso-Foggia 2017, 93-139.

Lazzarini 2013

C.Lazzarini, *Servio: lezioni di stile. Citazioni di poeti fra esegesi e formazione*, in F.Stok (ed.), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, 101-124.

Lentano 2014

M.Lentano, *Retorica e diritto. Per una lettura giuridica della declamazione latina*, Lecce 2014.

Lentano 2015

M.Lentano (ed.), *La declamazione latina. Prospettive a confronto sulla retorica di scuola a Roma antica*, Napoli 2015.

Lentano 2017

M.Lentano, *La declamazione a Roma. Breve profilo di un genere minore*, Palermo 2017.

Longobardi 2014

C.Longobardi, *Il riuso tardo-antico del motivo di Enea traditore*, in E.Amato – É.Gaucher-Rémond – G.Scafoglio (ed.), *La légende de Troie de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge. Variations, innovations, modifications et réécritures*, «Atlantide» II (2014) [<http://atlantide.univ-nantes.fr>].

Longobardi 2016

C.Longobardi, *SIC SERVIVS MAGISTER EXPOSVIT: l'auctoritas mitografica di Servio e le interconnessioni fra i commentatori tardi*, in A.Garcea – M.-K. Lhommé – D.Vallat (ed.), *Fragments d'érudition. Servius et le savoir antique*, Hildesheim 2016, 479-497.

Magnelli 2009

A.Magnelli, *Kleobis e Biton a Delfi: realtà o leggenda?*, in Á.Martínez Fernández (ed.), *Estudios de Epigrafía Griega*, La Laguna 2009, 81-91.

Marin 2014

M.Marin, *Agostino lettore di Virgilio: memoria, riuso e contestazione*, in R.Palla – M.G.Moroni – C.Crimi – A.Dessi (ed.), *Clavigero nostro. Per Antonio V. Nazzaro*, Pisa 2014, 147-179.

Mass 2010

M.Mass, *Delphi <monumental> - Prozessionsstraße, Schatzhäuser, Tempel*, in E.Stein-Hölkeskamp – K.J.Hölkeskamp (ed.), *Die griechische Welt. Erinnerungsorte der Antike*, München 2010, 61-78.

Masselli 2015

G.M.Masselli, *A scuola di teatro. Teoria degli affetti e pratica degli effetti (speciali)*, «MeTis» V,2 (2015) [<http://www.metis.progedit.com/anno-v-numero-2-122015-la-spettacolarizzazione-del-tragico/154-saggi/755-a-scuola-di-teatro-teoria-degli-affetti-e-pratica-degli-effetti-speciali.html>].

Masselli 2016

G.M.Masselli, *Status causae tra dottrina e prassi scolastica*, Madrid 2016.

Monno 2009

O.Monno, *Iuvenalis docet. Le citazioni di Giovenale nel commento di Servio*, Bari 2009.

Monno 2013a

O.Monno, *La Tebaide nella bibliotheca di un grammatico. Citazioni di Stazio nel commento di Servio a Virgilio*, Bari 2013.

Monno 2013b

O.Monno, *Saggio di scavo nella bibliotheca di un grammatico: Servio, Virgilio, Stazio*, in F.Stok (ed.), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliansa antica*, Pisa 2013, 125-144.

Pellizzari 2003

A.Pellizzari, *Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardoantico*, Firenze 2003.

Petrone – Casamento 2010

G.Petrone – A.Casamento (ed.), *Studia... in umbra educata. Percorsi della retorica latina in età imperiale*, Palermo 2010.

Pirovano 2004

L.Pirovano, *Tiziano, Calvo e i themata virgiliani (Servio, ad Aen. 10.18)*, in M.Gioseffi (ed.), *Il diletto monte. Raccolta di saggi di filologia e tradizione classica*, Milano 2004, 139-166.

Pirovano 2006

L.Pirovano, *Le Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato. Problemi di retorica*, Roma 2006.

Pirovano 2007-2008

L.Pirovano, *Tiberio Claudio Donato e i 'progymnasmata'*, «InTrFilClass» VII (2007-2008), 177-199.

Poignault – Schnaider 2015

R.Poignault – C.Schnaider (ed.), *Présence de la déclamation antique (controverses et suasoires)*, Clermont-Ferrand 2015.

Pugliarello 2009

M.Pugliarello, *A lezione dal grammaticus: la lettura degli auctores*, «Maia» LXVI (2009), 592-610.

Sans 2015

B.Sans, *Exercer l'invention ou (ré)inventer la controverse*, «Exercices de rhétorique» V (2015) [<https://rhetorique.revues.org/404>].

Scafoglio 2013

G.Scafoglio, *Servio e i poeti romani arcaici*, in F.Stok (ed.), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, 145-163.

Schmidt 2013

T.-M.Schmidt, *Königssöhne als Zugochsen ihrer Mutter (Pol. 22, 20) - Mythologische Bildung und allegorisches Weltverständnis im Pergamenischen Reich und in den Bildern des Pergamonaltares*, «Boreas» XXXVI (2013), 1-18.

Solaro 2014

G.Solaro, *Alla corte di re Creso*, «SdS» I (2014) [<https://storiadistorieit.files.wordpress.com/2016/12/solaro-alla-corte-di-re-creso.pdf>].

Sperti 1988

L.Sperti, *Rilievi greci e romani del Museo Archeologico di Venezia*, Roma 1988.

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*. «Atti del terzo Colloquio italo-francese coordinato da L. Spina e L. Pernot (Napoli, 13-15 marzo 2003)», Napoli 2004, 337-350.

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. Pratiques scolaires dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge*, Lyon 2014, 139-147.

Squillante 2015

M.Squillante, *La retorica tardoantica tra ars e disciplina*, in L.Cristante – T.Mazzoli (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, VI, Trieste 2015, 35-49.

Squillante 2016

M.Squillante, *Paucis accipe: Tiberio Claudio Donato interprete di Virgilio*, Napoli 2016.

Squillante – Longobardi 2017

M.Squillante – C.Longobardi, *Spiegare i poeti: il lessico tecnico dei commentatori*, in G.M. Masselli – F.Sivo (ed.), *Il ruolo della Scuola nella tradizione dei classici latini. Tra Fortleben ed esegesi*. «Atti del Convegno Internazionale (Foggia, 26-28 ottobre 2016)», I, Campobasso-Foggia 2017, 63-91.

Stok 2012

F.Stok, *Commenting on Vergil, from Aelius Donatus to Servius*, «Dead Sea Discoveries» XIX,3 (2012), 464-484.

Stok 2017

F.Stok, *L'Eneide nella scuola tardoantica*, in G.M.Masselli – F.Sivo (ed.), *Il ruolo della Scuola nella tradizione dei classici latini. Tra Fortleben ed esegesi*. «Atti del Convegno Internazionale (Foggia, 26-28 ottobre 2016)», I, Campobasso-Foggia 2017, 165-193.

Stramaglia 2010

A.Stramaglia, *Come si insegnava a declamare? Riflessioni sulle 'routines' scolastiche nell'insegnamento retorico antico*, in L.Del Corso – O.Pecere (ed.), *Libri di scuola e pratiche didattiche. Dall'Antichità al Rinascimento*. «Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cassino, 7-10 maggio 2008)», I, Cassino 2010, 111-151.

Stramaglia 2015

A.Stramaglia, *Temi ‘sommersi’ e trasmissione dei testi nella declamazione antica (con un regesto di papiri declamatori)*, in L.Del Corso – F.De Vivo – A.Stramaglia (ed.), *Nel segno del testo. Edizioni, materiali e studi per Oronzo Pecere*, Firenze 2015, 147-178.

van Mal-Maeder 2007

D.van Mal-Maeder, *La fiction des déclamations*, Leiden-Boston 2007.

van Mal-Maeder 2013

D.van Mal-Maeder, *Fiction et paradoxe dans les Grandes déclamations du Pseudo-Quintilien*, in Ch.Bréchet – A.Videau – R.Webb (ed.), *Théories et pratiques de la fiction à l'époque impériale*, Paris 2013, 123-135.

van Mal-Maeder 2015

D.van Mal-Maeder, *Testis carminum antiquitas. Homère dans la rhétorique et les déclamations latines*, in S.Dubel – A.-M.Favreau-Linder – E.Oudot (ed.), *À l'école d'Homère. La culture des orateurs et des sophistes*, Paris 2015, 47-60.

TAVOLE



TAV. 1 Rosso Fiorentino, *Micone e Pero*, 1534. Fontainbleau, Galerie François I



TAV. 2 Rosso Fiorentino, *Cleobi e Bitone*, 1534. Fontainbleau, Galerie François I



TAV. 3 *Cleobi e Bitone*, 180-200 d.C. (Collez. Grimani). Venezia, Museo Archeologico, sala XIII



TAV. 4 Rosso Fiorentino, *Cleobi e Bitone*, 1534. Fontainbleau, Galerie François I (Tondo sx)



TAV. 5 Rosso Fiorentino, *Cleobi e Bitone*, 1534. Fontainbleau, Galerie François I (Tondo dx)

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT

Von Alexandria nach Athen:
 Longins *Prolegomena* zum *Encheiridion* Hephaistions.
 Philologische Methodik und Platonische Philosophie

Die etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts n.Chr. entstandenen *Prolegomena* des Literaturkritikers und platonischen Philosophen Kassios Longinos sind in der Regel kaum bekannt: Es handelt sich dabei um grundlegende Bemerkungen, die Longin seinem Kommentar zum Metrik-*Encheiridion* des Hephaistion voranstellte¹. Diese Prolegomena sind in fünf Handschriften überliefert², von denen drei (*Parisinus* 2881; *Cantabrigiensis* univ. Dd XI 70³; *Ambrosianus* I 8 ord. sup.) dieselbe Überschrift tragen: ΕΚ ΤΩΝ ΛΟΓΓΙΝΟΥ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ. Τὰ προλεγόμενα εἰς τὸ τοῦ Ἡφαίστιωνος ἐγχειρίδιον. Longins *Prolegomena* sind allem Anschein nach nicht vollständig erhalten, da das eigentliche Proömium fehlt⁴. Es geht im vorliegenden Beitrag also um den erhaltenen Textteil der *Prolegomena* Longins, die als hinführende und vorbereitende Einleitungsschrift zu seinem fortlaufenden Kommentar verfasst wurden, der wiederum das metrische Handbuch des Hephaistion erklären sollte.

Bevor wir uns dem Text der *Prolegomena* selbst zuwenden, ein Wort zu dem, was Longin einleitet und kommentiert: Das *Encheiridion* des Hephaistion, der ins 2. Jh. n.Chr. datiert und in die Tradition des Grammatikers Dionysios Thrax verortet wird, stellt die Kurzfassung eines ursprünglich 48 Bücher umfassenden

¹ Der Text der *Prolegomena* Longins wird im Folgenden zitiert nach Consbruch 1906.

² Siehe Brisson, Patillon 2001, hier: 137 und mit ausführlicher Beschreibung Consbruch 1906, VI-XVI.

³ Hier findet sich noch der Zusatz *περὶ μέτρων στίχων*, siehe dazu Vaucher 1854, hier: 294 (bei Vaucher als ‚cod. Vaticanus‘, siehe die Korrektur bereits bei Brisson, Patillon 2001, 1377).

⁴ Im Codex *Parisinus* 2677 fol. 83v findet sich ein anonym überlieferter Text, der thematisch und hinsichtlich der philosophischen Grundhaltung mit Longins *Prolegomena* übereinstimmt und der durch eine jüngere Hand in lateinischen Buchstaben am Rand des Textes Longin zugeschrieben wird. Siehe diesen Text bei Männlein-Robert 2001, 551f. Anm. 79. Brisson, Patillon 2001, 52f. vermuten als Verfasser den Grammatiker Dionysios, der die Erfindung des Metrums Gott als Organisator der himmlischen und irdischen Realität zugeschrieben habe.

Werkes *Περὶ μέτρων* (Über Metren) dar. Dieses kurz gefasste Metrik-*Encheiridion* Hephaistions wurde in der Kaiserzeit und Spätantike bis in byzantinische Zeit intensiv kommentiert, wie das erhaltene große Scholiencorpus für diesen in metrischen Fragen bis heute konsultierten und einschlägigen Text beweist. Die erhaltenen Scholien zu diesem Text basieren zum großen Teil auf dem Kommentar Longins sowie dem des Grammatikers Oros und anderer Grammatiker⁵.

Longin befasst sich also mit einem zu seiner Zeit (im 3. Jh.) etwa 70-100 Jahre alten *Encheiridion* zur Metrik: Das passt in sein Profil, denn Longin ist uns aus zahlreichen erhaltenen zeitgenössischen und späteren Texten, Fragmenten und Testimonien, als berühmter Philologe und Literaturkritiker erkennbar, der in seinen z.T. thematischen und systematischen, aber auch seinen kommentierenden Schriften grammatisch, rhetorisch – und metrisch – argumentiert⁶. Zugleich ist Longin, und das ist eine Besonderheit, auch ein Platoniker, ein mittelplatonischer Philosoph, beschäftigt sich intensiv mit platonischen Texten und kommentiert sie. So verteidigt er etwa erbittert gegen Kritiker die platonische Seelenlehre und kämpft argumentativ für die Unsterblichkeit der Seele⁷ oder diskutiert die Lokalisierung der Ideen im Verhältnis zum Demiurgen⁸, kurz: Er erweist sich als engagierter Platoniker, der in die aktuellen Diskurse seiner Zeit involviert ist. Sein wohl bekanntester Schüler ist der Platoniker Porphyrios, der zehn Jahre seines Studiums in Athen bei Longin verbringt (ca. 252-262/3 n.Chr.), bevor er sich 262/3 dem Kreis um Plotin in Rom und allmählich auch dessen philosophischen Überzeugungen anschließt. Longin selbst steht in Verbindung mit dem Plotin-Kreis in Rom, ist überhaupt hervorragend vernetzt, seine Kontakte reichen bis nach Kleinasien und Syrien (Palmyra). Longin hatte ca. 232 n.Chr. die Rhetorik-Schule seines Onkels, des Redners Fronto, in Athen geerbt und dort rasch nach seinem Studium in Alexandria, bei Ammonios Sakkas und Origenes, den Lehrbetrieb aufgenommen. Bis ca. 267/8 n.Chr. wirkt Longin als extrem produktiver Literaturkritiker, Rhetoriker und Platoniker in Athen, dann emigriert er nach Palmyra an den Hof der Zenobia. 272 n.Chr. wird er vom römischen Kaiser Aurelian in Syrien hingerichtet, da er die politischen Autonomiebestrebungen Zenobias unterstützt haben soll. Soweit kurz zu Longin selbst⁹.

⁵ Dazu siehe Consbruch 1906, XIXf.; Krumbacher 1897, hier: 594f. und 598.

⁶ Siehe ausführlicher zu Longin und seinem literaturkritischen wie philosophischen Profil Männlein-Robert 2001, v.a. 26-96.

⁷ Siehe z.B. Longin. bei Eus. *PE XV* 21,1-3 Mras II = frg. 72 bei Männlein-Robert 2001, 630-644 (mit Interpretation).

⁸ Siehe z.B. Longin. bei Procl. *In Ti.* I 322, 18-26 = frg. 60 Männlein-Robert 2001, 536-540 (mit Interpretation).

⁹ Ausführlicher dazu sind Männlein-Robert 2001, v.a. 26-28; 97-138 und Brisson, Patillon 2001, 5-14.

I. Mit Blick auf meine folgenden Darlegungen sind folgende Paragraphen von Longins *Prolegomena* zu Hephaistions *Encheiridion* besonders relevant, die daher vor der eigentlichen Interpretation kurz paraphrasiert und skizziert seien¹⁰:

1) Im ersten Paragraphen (§ 1) finden sich grundlegende Bemerkungen Longins zur Metrentheorie (θεωρία τῶν μέτρων): Es geht ihm hier um die systematische Betrachtung, die abstrakte Behandlung des Phänomens *Metrum*. Longin zufolge ist es gleich, ob diese Theorie alt oder neu ist. Anhand des Zitats aus Homer, dem ältesten griechischen Dichter (hier *Od.* I 351), verweist er auf die Attraktivität des Neuen bei den Menschen allgemein und deutet somit durch das entsprechend gewählte *Odyssee*-Zitat seine eigene Präferenz für die ‚neueste‘ Metrik-Theorie an – was auch zutrifft, da Hephaistion nur ca. 100 Jahre vor ihm gelebt hat¹¹, also kein alter Metriktheoretiker ist. In den Diskurs um ‚alt‘ und ‚aktuell‘, der letztlich die – in jedem Fall bestätigte – Relevanz des Themas beschreibt, fügt sich zuletzt Longins Verweis auf die Ursache von ‚Metrum‘, die er als zweifache angibt: ‚Vater‘ resp. Urheber von *Metrum* sind, so Longin, Rhythmus und Gott. Vom Rhythmus erhielt das *Metrum* seinen Anfang oder Ursprung (ἀρχή). Der Gott aber ließ es erklingen, d.h. machte es hör- und wahrnehmbar. Erst in § 5 wird Apollon als ‚Erfinder‘ des *Metrum*s genannt, der mit dem hier nicht namentlich benannten Gott identisch sein dürfte (s.u.).

2) Wie beginnt man eine Abhandlung über Metrik (§ 2)? Longin zufolge gibt es verschiedene Möglichkeiten anzufangen: a) beim Buchstaben (so Philoxenos)¹²; b) mit der Definition von *Metrum* (so Heliodoros)¹³ oder c) wie Hephaistion – dem Longin sich anschließt – mit der Silbe. Damit hat Longin das grundlegende Beschreibungsprinzip seines Kommentares benannt.

3) Der Indikator für *Metrum* ist das Hören resp. Gehör (§ 3). Überliefert ist hier τεκμήριον, konjiziert wurde von Hoerschelmann κριτήριον¹⁴, vermutlich aus dem Grund, weil Longin wenige Zeilen später das Gehör als τὸ κῆρυξ bezeichnet. Dieser verweist hier auf eine offenbar gängige Definition von *Metrum*, in der die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) als Hören / Gehör (ἀκοή) eine wichtige Rolle spielt, die er auch kurz diskutiert. Als wichtiges Konstituens von *Metrum* benennt Longin als

¹⁰ Der Text der *Prolegomena* Longins ist (nach dem Text von Consbruch 1906) am Ende dieses Beitrags im griechischen Original angedruckt.

¹¹ Er wird i.d.R. als Lehrer des Verus in die Zeit der Antonine datiert (so nach dem Zeugnis der *Historia Augusta*, Verus 2), dazu Hense 1912, 296.

¹² Philoxenos ist ein alexandrinischer Grammatiker aus dem 1. Jh. v.Chr., siehe Funaioli 1907, 443.

¹³ Heliodoros ist ein Metriker des 1. Jh. n.Chr., der sich mit der Versbildung beim komischen Dichter Aristophanes befasst hat, siehe auch Brisson, Patillon 2001, 319f. Anm. 9.

¹⁴ Siehe im kritischen Apparat bei Consbruch 1906, 82.

komplementär zur sinnlichen Wahrnehmung des Hörens (ἀκοή) dann die Stimme (φωνή), welche die langen und kurzen Silben erst hörbar macht. Das Gehör allein ist trügerisch, wie er mit seinen Verweisen auf verborgenen, überhörten (hexametrischen und ionischen) Prosarhythmus, also auf das Phänomen der Synemptosis, anhand von zwei Demostheneszitaten (*or.* 18,143; *or.* 3,4) und einem Sappho-Zitat (*frg.* 82a Voigt = 82 Lobel-Page)¹⁵ belegt. Hier geht es Longin also um zwei grundlegende Konstituenten des Phänomens *Metrum*, das es ohne Aisthesis, hier spezifisch als Hören, und ohne Stimme resp. stimmliche Artikulation nicht geben könnte¹⁶.

4) Longin markiert klar den Unterschied zwischen *Metrum* und *Rhythmus* (§ 4). Das Material (ὄλη) für das *Metrum* ist die Silbe; *Rhythmus* hingegen findet sich mit oder ohne Silben, z.B. beim Klatschen und somit auch nonverbal. *Rhythmus* ist nur akzentuierend, nicht quantifizierend. Longin zufolge ist den Dichtern der Unterschied zwischen *Metrum* und *Rhythmus* durchaus bewusst, was er durch ein Zitat aus Aristophanes (*Nubes* 638) belegt.

5) Longin kommt weiterhin (§ 5) ausführlich auf die divergierenden Bezeichnungen für *Metrum* zu sprechen, z.B. *Eumetrie* (εὐμετρία) im Sinne des sprichwörtlichen, das Maß ist am besten' (μέτρον ἄριστον). Hier nun reflektiert er darüber, dass es sich um das Apophthegma eines weisen Mannes oder auch um eine göttliche Gabe (θεῖον ἀνάθημα) handelt und schreibt den Spruch explizit dem Gott Apollon zu, ‚der ja auch Erfinder der Metren sei' (ἐπεὶ καὶ μέτρων εὐρετής). ‚*Metrum*' selbst bedeutet Maß und Maßeinheit zugleich, wie das etwa auch bei Scheffel oder Elle der Fall ist. Longin selbst schließt sich Hephaestion an und bezeichnet als *Metrum* alles, was nicht Prosa ist. An dieser Stelle verwendet er die Schriften Platons als paradigmatische Beispiele für Prosa, die Gedichte Homers als exemplarisch für metrische Verse resp. Metren. Weiterhin listet er variierende Bezeichnungen und Bedeutungen für *Metrum* auf: Das als Gattung (εἶδος) bezeichnete *Metrum* untergliedert er im Folgenden in z.B. ionisches, iambisches oder trochäisches *Metrum*. *Metrum* kann jedoch, so Longin weiter, auch einen Vers meinen, ebenso eine Syzygie, also eine Verbindung von zwei Versfüßen. *Metrum* werde ebenso ‚Zeit' (χρόνος) genannt, was er durch, wie er vermutet, orphisches oder pythisches, faktisch aber wohl orphisches Zitat belegt (*Orph. Fr.* 157. 356 Kern = *frg.* 166 F Bernabé 2004 II, 1 und *Mus. frg.* 103 Bernabé 2007 II, 3), und überdies werde *Metrum* auch noch ‚Gedicht' (ποίημα) genannt.

¹⁵ Dasselbe Sappho-Zitat verwendet (etwas ausführlicher) auch Hephaestion selbst, siehe Heph. XI p. 36, 17 Consbruch.

¹⁶ Ausführlicher zu Longins Ausführungen über den λόγος προφορικός siehe Männlein-Robert 2008, 81-98.

6) Es folgt die etymologische Herleitung von *Metrum* aus *μείρω*, das *μερίζω* entspricht, wofür Longin einen Vers aus Homers *Ilias* (IX 616) zitiert (§ 6). Dazu bietet er drei analoge Etymologien (*σειώ* - *σειστρον*, *δέρω* - *δέρτρον*, *φέρω* - *φέρτρον*) als Beweis für seine These.

7) Bewusst verzichtet Longin auf eine ausführliche Definition von *Metrum*, da auch Hephaistion eine solche weglässt (§ 7). Der Grund dafür ist, dass es sich bei den Adressaten um ‚Unerfahrene‘ (*ἄπειροι*) handelt, die sich noch nicht mit der Komposition von Metren (*μετροποιία*) beschäftigt haben. Longin bietet hier also mit Blick auf sein Publikum bewusst keine Definition von *Metrum* (*ὁ ὅρος*), sondern lediglich eine pauschal anmutende ‚ex negativo-Beschreibung‘: *Metrum* ist alles, was nicht Prosa ist.

8) Der Titel des kommentierten Werkes lautet *ἐγχειρίδιον* (§ 8): Longin lehnt hier die von bestimmten Gelehrten vertretene Herleitung von ‚Schwert‘ (*ἔγχος*) und die damit assoziierte ‚Schärfung der Seelen‘ ab, befürwortet vielmehr die Etymologie von ‚in den Händen halten können‘, da man hier die metrischen Hauptlehren zusammengefasst (vgl. *κεφάλαια*) leicht verfügbar habe.

9) Longin erläutert sodann die Systematik Hephaistions (§ 9): Dieser beginnt mit der Silbe als Material (*ὄλη*) für die Metren, also mit der spezifischen Erscheinungsform, dem *Eidos* (*εἶδος*), nicht mit dem *Genos* (*γένος*). Das *Genos* ist prototypisch und kann in verschiedene Eide dihaeretisch aufgespalten werden. Anhand des Beispiels vom *Genos* ‚Lebewesen‘ (*ζῶον*), das sich in die *εἶδη* ‚Mensch‘, ‚Pferd‘ etc. konkretisieren könne, beschreibt er diesen kategorialen Unterschied und wendet mit dieser Differenzierung eine in der Aristotelischen Logik wurzelnde Taxinomie an¹⁷. Wie seine Bezeichnung des *Genos* als ‚Prototyp‘ (*πρωτότυπον*) allerdings deutlich macht, steht er hier im Kontext freilich in der Tradition alexandrinischen Grammatiker, wie etwa des Dionysios Thrax¹⁸.

10) Man muss, Longin zufolge (§ 10), in der Metrik wissen, dass jede kurze Silbe (metrisch) gleich kurz ist und jede lange ebenso. Die feste Silbenlänge stellt also das Grundkonstituens der quantifizierenden Metrik dar.

Im Anschluss an diese einleitenden und grundlegenden Vorbemerkungen folgt dann der eigentliche Kommentar Longins, der entsprechend dem Text des *Encheiridions* des Hephaistion ebenfalls mit der kurzen Silbe beginnt (p. 87, 19-89, 22 Consbruch). Hier lobt er die Definition der kurzen Silbe durch Hephaistion und erklärt ausdrücklich, dass diese Definition ‚sogar den Philosophen stabil zu

¹⁷ Zu Longins Verwendung der Aristotelischen Kategorien siehe Männlein-Robert 2001, 74f.

¹⁸ Siehe Fuhrmann 1960, hier: 31 Anm. 2; siehe auch zu Diogenes von Babylon (als Vorlage für Dionysios Thrax) Barwick 1922, hier: 93; vgl. dagegen die pergamenische Derivativtheorie, dazu Leo 1889, 280-301; auch Männlein-Robert 2001, hier: 576.

sein scheine' (ὕγις γὰρ ὄρος καὶ τοῖς φιλοσόφοις εἶναι δοκεῖ), d.h. Longin, der sich wenig vorher dezidiert von den Grammatikern und Metrikfachleuten (τεχνικοί) abgesetzt hatte (§ 9), rechnet sich selbst unmissverständlich zu den Philosophen.

II. Welche Merkmale, die in späteren *Prolegomena* bereits konventionalisiert sind, lassen sich nun bereits in Longins *Prolegomena*-Text aus dem 3. Jh. n.Chr. identifizieren und welche dürfen als überraschend oder originell gelten?

1) In den *Prolegomena* Longins zum *Encheiridion* des Hephaistion zeichnen sich zunächst folgende, m.E. erwartbare Merkmale und Charakteristica ab: Longin geht ausgesprochen systematisch und deduktiv, vom Allgemeinen und Übergeordneten hin zum Besonderen und Speziellen, vor. Er formuliert sehr einfache, eher kurze und klare Sätze, besonders im Eingang eines Paragraphen, wodurch sein unbedingter Wille zur Präzision und Verständlichkeit klar erkennbar wird. Longins *Prolegomena* haben somit deutlichen isagogischen Charakter, denn es gibt Berührungspunkte und Affinitäten zu dem von Jaap Mansfeld¹⁹ für die philosophischen Kommentare v.a. der Kaiserzeit und Spätantike formulierten, freilich wohl spähellenistischen, sog. *schema isagogicum*²⁰. Es handelt sich dabei um Angaben zu 1) Thema (ὑπόθεσις, σκοπός), 2) Position im Corpus (τάξις), 3) zu welchem Teil der Philosophie die Schrift gehört, 4) Erläuterung des Titels (ἐπιγραφή) und 5) Nutzen des Werkes²¹. Ähnlich strukturiert Porphyrios, der Schüler Longins, seinen isagogischen Kommentar zu Aristoteles' *Kategorien* nach Thema, Position und Nutzen. Porphyrios ist zweifellos durch seine 10jährige Schülerschaft bei Longin, in dessen Schule in Athen, nachhaltig geprägt²². Daher müssen m.E. die vor allem mit seinem Namen verbundenen und von da an etablierten Kommentierungstechniken nicht zuletzt auch Longin, seinen Lehrer, als wichtigem und kompetenten Vorläufer zugeschrieben werden. Wir finden nämlich, das sei betont, einige entsprechend isagogische Aspekte und Tendenzen bereits in den *Prolegomena* Longins zu Hephaistions *Encheiridion*.

2) Überdies verwendet Longin in diesem Text zahlreiche systematische, technische Begrifflichkeiten: Neben γένος πρωτότυπον, das auf die *Techne grammataike* des Dionysios Thrax (ca. 170 v.Chr.) zurückgeht, der als direkter Schüler des

¹⁹ Siehe Mansfeld 1994, z.B. 26 (aber *passim*).

²⁰ Siehe Mansfeld 1994, 10-19 und Neuschäfer 1987, der auch für Origenes' Kommentar zum *Canticum Canticorum*, also für die Mitte des 3. Jh. und damit in der Lebenszeit Longins, entsprechende systematische Aspekte identifizierte, ausführlicher dazu ist Skeb 2007, hier: 1-11.

²¹ En detail siehe Mansfeld 1994, 10-19.

²² Siehe Goulet 2012, Porph, *Antr.* 1307f., *De Styge* 1306, *Quaest. Hom.* 1306f.; Chase 2012, Porph. *In Cat.* 1350-1354.

alexandrinischen Philologen Aristarch gilt²³, nutzt er außerdem Begriffe resp. Prädikabilien wie γένος, εἶδος, διαφορά, συμβέβηκεν oder ὄρος und denkt über deren Verwendung und Wert ausdrücklich nach (z.B. § 5; § 7). Dabei handelt es sich um in Alexandria kultivierte normative grammatische Beschreibungskategorien, die Longin in knapper Präzision und Klarheit verwendet. Ein mit aller gebotenen methodischen Vorsicht gezogener Vergleich etwa mit den Scholien der zu Dionysios' Thrax *Téchne* überlieferten kaiserzeitlichen oder spätantiken *Prolegomena*²⁴ belegt die Verwendung derselben und ganz ähnlicher Termini (z.B. ὄρος/ὑγία ὄρου; τέχνης εἶδη; ἀρχή, ἔννοια, ὕλη, μέρη, ἔργα; γένος – εἶδος; διαφορά; ἴδιον). Ein Blick etwa in Alexander von Aphrodisias' *Buch über die Seele* zeigt die dortige Setzung entsprechender aristotelischer Beschreibungs- und Definitionsbegriffe im philosophischen Kontext (z.B. τί ἐστίν; οὐσία, τὰ συμβεβηκότα; ἀρχή, εἶδος; ἐντελέχεια; διαφοραί; δυνάμεις; αἴσθησις; μορία, διαίρεσις), zudem fällt hier der Terminus der ,θεωρία' (101,5 p. 37 Sharples). Neben den deutlichen Parallelen zu den von Longin in seinen *Prolegomena* hier verwendeten Begrifflichkeiten fällt hier besonders die der θεωρία ins Auge, die sich bei Alexander, also in philosophischem Kontext, nicht aber in den genannten rein grammatischen *Prolegomena* findet. Mit Blick auf diese exemplarischen Beispiele zeigt sich, dass die *Prolegomena* Longins faktisch zum allergrößten Teil Beschreibungskategorien aus dem Bereich der hellenistischen Grammatik(-theorie) aufweisen, die sich in alexandrinischen grammatischen Prolegomena und Kommentaren²⁵ wie in den philosophischen *Prolegomena* eines aristotelischen Philosophen und Kommentators wie Alexanders von Aphrodisias finden²⁶. Longin steht damit m.E. klar in der in Alexandria kultivierten grammatischen Tradition, die ihrerseits an bestimmte Systematiken des Peripatos anschließt²⁷. Wir dürfen daraus schlussfolgern, dass Alexandria als intellektuelles Ambiente für den jungen Longin (in den 20er Jahren des 3. Jh.) eine prägende Rolle spielt und aufgrund der seit hellenistischer Zeit dort etablierten philologisch-grammatischen Tradition und der ausgezeichneten Bibliothekssitu-

²³ Siehe auch Wilamowitz-Moellendorff 1958, hier: 58-61.

²⁴ Es gibt dazu einige, z.B. die sog. *Prolegomena Vossiana* (eine Sammlung von verschiedenen, in diversen Hss. überlieferten *Prolegomena* zur *Téchne* des Dionysios (*Grammatici Graeci* III Hilgard p. 1-10); besonders interessant mit Blick auf Longin sind z.B. die in den *Scholia Vaticana* (cod. C) überlieferten *Prolegomena ad artem Dionysii*, Hilgard III p. 106-123 (hier finden sich dieselben Beschreibungskategorien wie bei Longin, ebenso etliche Verweise und Zitate aus Platon).

²⁵ Plezia 1949, hier: 31f., 40f.; Untersteiner 1980, hier: 211-214.

²⁶ Longin wendet diese Termini z.B. auch in seiner Rhetorik an, dazu Männlein-Robert 2001, hier: 586.

²⁷ Dazu z.B. Pfeiffer 1978, hier v.a. 123f.

ation wichtige Stimuli für ihn bot. Dass sich offenbar bereits im Alexandria des frühen 3. Jh. n.Chr. bestimmte philologische Praktiken mit platonischen Ansätzen verbinden, beweist vor allem eine Persönlichkeit wie Origenes²⁸. Vielleicht dürfen wir mit Blick auf Longins Verwendung aristotelischer-alexandrinischer Kategorien hier aber auch an Ammonios denken, der bekanntlich, dem Zeugnis des wohl auf Plutarch zurückgehenden Photios zufolge²⁹, eine Harmonisierung Platons und Aristoteles propagiert haben soll³⁰. Longin hat bei beiden, Origenes und Ammonios, wie er selbst sagt, lange und intensiv studiert³¹.

3) Was bei der Lektüre auffällt, ist Longins dezidiert literarische Ausgestaltung seiner *Prolegomena*: Diese zeigt sich zum einen in seiner Vorliebe für literarische Belege, genauer: poetische Zitate (Homer, *Ilias*; *Odyssee*; Sappho; Aristophanes) sowie für Zitate aus der Prosa-Literatur (Demosthenes), welche die von ihm favorisierte Erklärung bekräftigen. Zum anderen wird Longins Stilwille anhand der rhetorischen Gestaltung seiner *Prolegomena* ersichtlich (Antithesen; Parallelismen; Anaphora etc.), die sich in seiner Rhetorik³² sowie seinen anderen erhaltenen Texten ebenso zeigt³³. Überdies stellt Longin hier (in § 5) Platon als exemplarischen Prosa-Autor Homer als exemplarischem Dichter gegenüber und hebt mit Homer und Platon eben die beiden, von ihm ganz besonders favorisierten, in vielen philologischen wie philosophischen Schriften, v.a. Kommentaren, traktierten Autoren heraus³⁴.

4) Wirklich originell und m.E. auch singulär ist die in diesen *Prolegomena* erkennbare Amalgamierung von Longins eigenen, *philosophischen* Grundlegungen zur Metrik mit den in der metrisch-grammatischen Theorie seiner Zeit offenbar etablierten Beschreibungsmodi sowie mit den Eigenheiten des zu kommentierenden Werkes, des *Encheiridion* des Hephaistion. Longin beschreibt nämlich nicht nur metrische Phänomene, die bei Hephaistion Anwendung finden, sondern er konzeptualisiert, bewertet und erklärt sie, führt sie auf allgemeinere Prinzipien

²⁸ Dazu ausführlich und profund Neuschäfer 1987; Koch 1939, 1052f.; Baltes 2001, hier: 325 und 327–329.

²⁹ *Phot. Bibl. cod.* 214, 173 a 38.

³⁰ Weber 1962, hier: 52–62; Baltes 2001, hier: 327–329.

³¹ Longin im Prooimion seiner Schrift *Περὶ τέλους* (bei Porph. *Plot.* 20, 17ff.), dazu Männlein-Robert 2001, hier: 182–186.

³² Zur Rhetorik Longins siehe ausführlich Brisson, Patillon 2001, hier: 58–111.

³³ Zu Longins literarischer Gestaltung seiner eigenen Texte siehe Männlein-Robert 2001, hier: v.a. 59–61.

³⁴ Zu Longins Platon-Kommentierung siehe Männlein-Robert 2001, hier: 61–87, 398–510; Brisson, Patillon 2001, hier: 23–30; zu seiner Kommentierung und seinen sprachlich-stilistischen Studien zu Homer auch Männlein-Robert 2001, hier: 292–307.

zurück, kurz: Longin konstruiert hier ein logisch kohärentes Ordnungssystem, in dem alle relevanten Phänomene oder (Beschreibungs-)Kategorien ihren Platz haben. Wir finden in seinen Prolegomena allerdings nicht nur eine systematische, allgemein grammatische, sondern eine dezidiert *platonische*, genauer sogar: eine *mittelplatonisch* gegründete Systematisierung und Ordnung, welche Longin für das gewählte Metrik-Thema vornimmt.

Sehen wir uns das näher an: Gleich in § 1 finden sich Herleitung und Begründung von μέτρον aus einer Ursache (ἀρχή), ohne die es das Phänomen des Metrum (μέτρον) nicht geben würde: Genannt werden ‚Rhythmus‘ (ῥυθμός) und ‚Gott‘ (θεός). Bei ‚Rhythmus‘ handelt es sich um die übergeordnete, vorgängige Bedingung für Metrum im konkret musikalischen Bereich, mit ‚Gott‘ dagegen erweitert sich das grammatische Konzept ins Theologische: Bei der ersten Nennung des Gottes als Urheber von ‚Metrum‘ (§ 1) belässt Longin diesen ohne Namen – und das mit gutem Grund. Auch wenn Longin selbst in § 5 den Gott Apollon als εὐρετής μέτρων bezeichnet, ist von Bedeutung, dass er im Eingang seiner *Prolegomena* den Gott anonym, bewusst allgemein lässt. Denn an dieser Stelle geht es um die ganz grundsätzliche Rückführung des Phänomens ‚Metrum‘ auf ein göttliches Prinzip überhaupt. Und damit zeichnet sich gleich zu Beginn der *Prolegomena* eine der metrischen Systematik und Beschreibung Longins zugrundeliegende, letztlich auf mittelplatonischer Ontologie basierte, Ordnung resp. ein zugrunde liegender platonischer Kosmos ab. Wie verhalten sich nun Rhythmus und Gott zueinander, die doch zusammen genannt sind? Da sie von Longin beide gemeinsam als ‚Vater‘ (πατήρ) bezeichnet werden, stellen sie wohl nur zwei unterschiedliche Aspekte oder Beschreibungsformen ein- und desselben Phänomens, des ‚Urhebers‘ (ἀρχή) dar, und zwar einmal – als Rhythmus – aus musikalischer resp. metriktechnischer Sicht, das andere Mal – als Gott – prinzipientheoretisch-ontologischer Perspektive. Dabei entspricht die Bezeichnung des Gottes als ‚Vater‘ der üblichen, auch bei anderen Mittelplatonikern nachweisbaren Metaphorik und Beschreibungssprache für das formgebende, höchste göttliche Prinzip³⁵, das hierarchisch über den Ideen sowie der Materie steht. Überdies sind uns von Longin³⁶, aber ebenso vom mittelplatonischen Philosophen Attikos die Beschäftigung mit Prinzipien oder, wie im Falle des Origenes, sogar eine Schrift mit dem Titel Περὶ ἀρχῶν (Über Prinzipien) überliefert³⁷. Somit finden wir Longins Vertrautheit mit der Prinzipientheorie resp. mit der Methodik der Rückführung auf Prinzipien bestätigt.

³⁵ Dazu Ferrari 2006, 43-58.

³⁶ Bezeugt durch Porph. *Plot.* 14; siehe auch Männlein-Robert 2001, hier: 139-150.

³⁷ Zu Attikos' Behandlung der Prinzipien, etwa in seinem *Timaios*-Kommentar, siehe Lilla 1992, hier: 59-67 (mit einer Synopse der Fragmente); zu Origenes siehe etwa Görge-manns - Karpp 1992, v.a. 9-17.

Es gibt aber ein weiteres Indiz für die philosophischen Grundlegungen Longins in diesem Text: Denn Longin bezeichnet einige Male die ‚Silbe‘ (συλλαβή), die in Hephaistions *Encheiridon* das Ausgangselement der metrischen Darlegungen darstellt, als ‚Materie‘ (ὕλη), welche durch das Metrum unterschiedlich geformt wird (z.B. Proll. § 4,1; 9,2). ‚Hyle‘ ist nun die ebenfalls in der mittelplatonischen Ontologie etablierte Nomenklatur für das dritte Prinzip, die Materie. Darüber hinaus wird in Longins Beschreibung des Verhältnisses von Hyle und Metrum deutlich, dass das Metrum hier dem Prinzip der Idee, der Form, des Modells, entspricht. Denn im Kontext verschiedener Erklärungsversuche, was ‚Metrum‘ denn sei (ebd. § 5,15f. C.; § 11,14 C.), bezeichnet Longin Metrum sogar explizit als ‚Idee‘ (εἶδος), die eben verschiedene Ausformungen – hier: etwa iambisches oder trochäisches Metrum – haben könne³⁸. Kurz: Wir können hier, sowohl begrifflich wie konzeptuell, alle drei mittelplatonischen Prinzipien – Gott, Idee und Materie –³⁹ identifizieren: Longin hat sie auf metrische und musikalische Phänomene wie Rhythmus, Metrum und Silbe angewandt – was m.E. singulär sein dürfte. Genauer können wir sagen, dass Longin in seinen metriktheoretischen *Prolegomena* grammatikalische, ursprünglich alexandrinische, Kategorien mit philosophischen, genauer: mittelplatonischen, Prinzipien verbindet. Vor allem die Bezeichnung des Rhythmus als ‚Vater und Gott‘ zeigt deutlich, dass Longin metrische Phänomene nicht einfach im Stile der anderen Grammatiker isoliert und unter rein fachtechnischen Gesichtspunkten verhandelt, sondern dass er Metrik in einen viel größeren theoretischen Zusammenhang einordnet und als eigenen Kosmos begreift: Es handelt sich dabei um den Kosmos der Mousiké sowie deren Provenienz aus göttlichem Mund. Vermutlich müssen wir auch den von Longin in diesem Text zitierten orphischen Vers (s.o.; § 5: Orph. Fr. 157. 356 Kern = frg. 166 F Bernabé 2004 II, 1) ebenfalls als Anspielung auf Longins kosmologische Grundierung seiner Metrik-Ausführungen verstehen, denn dort geht es um die Beschreibung (der Maße) des Szepters des Phanes, der im kosmogonischen Mythos der Orphiker die Rolle des Schöpfers hat.

Nur am Rande sei darauf verwiesen, dass Longin hier (erinnert sei an ἀνεφθέγατο in § 1) einmal mehr seine sprachphilosophische Theorie vom λόγος προφορικός durchblicken lässt: Denn, wie Longin ausführt, hat der zuerst (§ 1) noch namenlose, später (§ 5) mit Blick auf Metrik und Dichtung als Apollon konkretisierte Gott erst und vor allem durch sein Sprechen schöpferische Potenz⁴⁰.

³⁸ Vgl. § 11 die Bezeichnung des μέτρον als γένος.

³⁹ Besonders einschlägig zur mittelplatonischen Prinzipienlehre ist Ferrari 1995.

⁴⁰ Siehe die Diskussion um Longins Bezeichnung der Ideen als ‚Lekta‘/ λεκτά bei Syrian. In *Metaph.* XII 4 (CAG 6, 105, 19ff. Kroll), dazu ausführlicher Männlein-Robert 2008, 81-98; siehe auch Longins Kommentierung von *Genesis* 1,3, bei Iohannes von Sizilien, *Rhet. Graeci* VI 211, 12-15 Walz, dazu Männlein-Robert 2001, hier: 599-608.

III. Aufgrund der skizzierten Besonderheiten dieser Prolegomena kann man einige Rückschlüsse auf die anvisierten Adressaten Longins ziehen: Das *Encheiridion* Hephaistions selbst ist für Anfänger konzipiert,⁴¹ für das Selbststudium fortgeschrittener Studenten hätte es eines echten Hypomnema bedurft. Die Zielgruppe für Longins *Prolegomena* wie für seinen daran anschließenden Kommentar zum genannten *Encheiridion* sind hier aller Wahrscheinlichkeit nach Studenten der Rhetorik und der Philosophie, die sich zwar zunächst noch mit grammatisch-rhetorischen Studien befassen, aber bereits auf philosophische Studien vorbereitet werden sollen. Mit seinem eigentlichen Kommentar zum *Encheiridion* des Hephaistion nimmt Longin eine Art ‚update‘ sowie eine adressatenbezogene Anpassung an seine spezifischen Rezipienten und Studenten, vermutlich die in Athen, vor. Wenn er im Beginn des eigentlichen Kommentars die Definition des Hephaistion von ‚Silbe‘ als ‚auch für Philosophen befriedigend‘ lobt (*De syll.* 1 C. p. 88, 6f.: ὑγιής γὰρ ὄρος καὶ τοῖς φιλοσόφοις εἶναι δοκεῖ...), erhellt das unmittelbar sein eigenes Selbstverständnis und macht deutlich, dass er von anspruchsvoller – philosophischer – Warte aus schreibt und argumentiert. Das wird ebenfalls anhand eines in seinen *Prolegomena* (§ 4) verwendeten Zitates aus Aristophanes, *Nubes* 638 ersichtlich: Es geht an dieser Stelle zwar, wie bereits angemerkt, zunächst um den Inhalt des Zitats, dass Rhythmus und Metrum unterschiedlich voneinander sind. Aber, und das scheint durchaus wichtig, derjenige, dem dieser Vers von Aristophanes in den Mund gelegt wird, ist kein geringerer als der Proto-philosoph Sokrates, der in der Komödie als Sophist verspottet wird. Wenn Longin also eben diesen Vers zitiert, geht es ihm nicht nur um dessen metriktheoretisch verwertbare Aussage, sondern auch um einen angedeuteten Rekurs und Rückbezug auf einen Philosophen, aus Sokrates, und damit auf eine für die kaiserzeitlichen Platoniker autoritative philosophische Instanz⁴².

In der Person und in den schriftstellerischen Aktivitäten Longins verbinden sich also philologische mit philosophisch-platonischen Interessen. Von Bedeutung ist vor allem, dass Longin beide Bereiche nicht voneinander trennt, auch für seine Schüler nicht. Vielmehr wendet er seine philologischen Kommentierungs- und Exegese-Techniken sowohl auf philosophische Texte (wie z.B. den *Timaios* Platons) und umgekehrt philosophische Denkmuster auf philologische, sogar grammatisch-metrische Fachtexte an, wie das anhand seiner *Prolegomena* zu sehen ist.

⁴¹ Ähnlich Ophuijsem 1987, hier: 11f.

⁴² Vgl. dazu Döring 1979.

ΕΚ ΤΩΝ ΛΟΓΓΙΝΟΥ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ

I. Τὰ προλεγόμενα εἰς τὸ τοῦ Ἡφαιστίνου ἐγχειρίδιον⁴³

[1] Ἄλλ' εἶτε νέα τῶν μέτρων ἢ θεωρία εἶτε Μούσης εὔρημα παλαιᾶς ἐκάτερον ἔξει καλῶς. ἀρχαία μὲν γὰρ οὕσα ἐκ τῆς παλαιότητος ἔξει τὴν σεμνότητα, νέα δὲ οὕσα ποθεινότερα καθ' Ὁμηρον (α 351)

τὴν γὰρ αἰοιδὴν πάντες ἐπικλείουσ' ἄνθρωποι,
ἦτις αἰόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται.

Μέτρου δὲ πατὴρ ῥυθμὸς καὶ θεός· ἀπὸ ῥυθμοῦ γὰρ ἔσχε τὴν ἀρχὴν, θεὸς δὲ τὸ μέτρον ἀνεφθέγγατο. [2] Τοῦ δὲ περὶ μέτρων λόγου πολλοὶ πολλαχῶς ἤρξαντο, οἱ μὲν ἀπὸ στοιχείων ὡς Φιλόξενος, οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ μέτρων ὄρου ὡς Ἡλιόδωρος· ἡμεῖς δὲ Ἡφαιστίνου κατακολουθήσομεν ἀπὸ συλλαβῆς ἀρξάμενοι. πρῶτον δὲ ὀλίγα προειπεῖν δίκαιον. [3] Κριτήριον μέτρου ἀκοή· ἐνιοὶ γοῦν οὕτως ὠρίσαντο· μέτρον ἐστὶ ποδῶν ἢ βάσεων σύνταξις αἰσθήσει τῇ δι' ἀκοῆς παραλαμβανομένη. εἰ δὲ τὸ κρίνον ἐστὶν ἀκοή, τὸ κοσμοῦν ἐστὶ φωνή· ὡς γὰρ τὸν ἦχον τῆς εὐρυθμίας ἐκτείνουσά τε καὶ συστέλλουσα «ἦ» φωνὴ σχηματίζει τὰς συλλαβάς, οὕτως εἰσδεξαμένη κρίνει ἢ ἀκοή. διὰ τοῦτο πολλὰ τῶν μέτρων συμβέβηκεν ἀποκρύπτεσθαι σιωπώμενα ἐν τῇ κατὰ πεζὸν ῥήσει· καὶ αὖ πάλιν πολλὰς συνεμπώσεις ἔχει πρὸς ἄλλα μέτρα. εὔροι γοῦν ἂν τις παρὰ Δημοσθένει τῷ ῥήτορι στίχον ἠρωϊκὸν κεκρυμμένον, ὃς ἠδυνήθη λαθεῖν διὰ τὸ πεζὴν οὖσαν τὴν προφορὰν συναρπάσαι τῷ λόγῳ τὴν ἀκοήν. φησὶ γοῦν (*de cor.* 143)

τὸν γὰρ ἐν Ἀμφίσσῃ πόλεμον, δι' ὃν εἰς Ἐλάτειαν ἦλθε Φίλιππος.

στίχος ἐστὶν ἠρῶος· ἀλλὰ μὴν καὶ Ἴωνικόν, ὅταν λέγη (*Ol.* III 4)

πολλῶν δὲ λόγων καὶ θορύβου γιγνομένου παρ' ὑμῖν.

τοῦτο γὰρ ἄντικρυς Ἴωνικόν ἐστὶν ἀπὸ μείζονος ὁμοίον τῷ (*Sapph.* 76 = *Heph.* 36, 17)

εὐμορφοτέρα Μνασιδῖκα τὰς ἀπαλᾶς Γυρίνωνς.

τὰς δὲ τῶν μέτρων συνεμπώσεις ἐν τοῖς ἐξῆς ἐπιδείξομεν. [4] Διαφέρει δὲ μέτρον ῥυθμοῦ. ὕλη μὲν γὰρ τοῖς μέτροις ἢ συλλαβῇ καὶ χωρὶς συλλαβῆς οὐκ ἂν γένοιτο μέτρον, ὃ δὲ ῥυθμὸς γίνεται μὲν καὶ ἐν συλλαβαῖς, γίνεται δὲ καὶ χωρὶς συλλαβῆς·

⁴³ Der Text folgt Consbruch 1906, p. 81-89.

καὶ γὰρ ἐν κρότῳ· ὅταν μὲν γὰρ τοὺς χαλκῆας ἴδωμεν τὰς σφύρας καταφέροντας, ἅμα τινὰ καὶ ῥυθμὸν ἀκούομεν. καὶ ἵππων δὲ πορεία ῥυθμὸς ἐνομίσθη καὶ κίνησις δακτύλων καὶ μελῶν σχήματα καὶ χορδῶν κινήματα καὶ τῶν ὀρνίθων τὰ πτερυγίσματα. μέτρον δὲ οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς λέξεως ποιᾶς καὶ ποσῆς. Ἔτι τοίνυν διαφέρει ῥυθμοῦ τὸ μέτρον, ἦι τὸ μὲν μέτρον πεπηγότας ἔχει τοὺς χρόνους, μακρὸν τε καὶ βραχὺν καὶ τὸν μεταξὺ τούτων τὸν κοινὸν καλούμενον, ὃς καὶ αὐτὸς πάντως μακρὸς ἐστὶν ἢ βραχὺς· ὁ δὲ ῥυθμὸς ὡς βούλεται ἔλκει τοὺς χρόνους. πολλάκις γοῦν καὶ τὸν βραχὺν χρόνον ποιεῖ μακρὸν. Ὅτι δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει καὶ τὴν διαφορὰν ἴσασιν οἱ ποιηταί, λάβωμεν παράδειγμα ἀπὸ παιζούσης κωμωδίας ἐν σπουδαζούσῃ φιλοσοφία· ὁ γοῦν [Ἀριστοφάνης] ἐν ταῖς Νεφέλαις (638) φησὶ Σωκράτης, εἰ καὶ τωθάζει Ἀριστοφάνης·

πότερον περὶ μέτρων ἢ περὶ ἐπῶν ἢ ῥυθμῶν·

ἀντιδιέστειλε γὰρ ἐκεῖνος ἀπὸ ῥυθμῶν τὰ μέτρα· εἰς ἑκάτερον γοῦν τὸ παράδειγμα σημειώτεον, ὅτι τε ῥυθμὸς μέτρου διαφέρει καὶ ὅτι ἴσασιν ἐν διδασκαλίᾳ οἱ παλαιοὶ τὴν τῶν μέτρων θεωρίαν. (5) Τὸ δὲ μέτρον λέγεται πολλαχῶς. καὶ γὰρ τὴν εὐμετρίαν μέτρον προσαγορεύομεν ὡς ὁ εἰπὼν μέτρον ἄριστον – εἴτε σοφὸν ἀπόφθεγμα εἴτε θεῖον ἀνάθημα. Ἀπόλλωνι μὲν γὰρ ἀρμοδιώτατον, ἐπεὶ καὶ μέτρων εὐρετής. – Λέγεται δὲ μέτρον καὶ αὐτὸ τὸ μετροῦν καὶ τὸ μετρούμενον· ὡς ὅταν εἴπωμεν τὸν μέδιμνον μέτρον καὶ τὸ ἐν αὐτῷ μετρηθὲν [μέτρον], ἀμφοτέρω δὲ καλεῖται μέδιμνος· καὶ αὖ πάλιν εἰ εἴπομι χόα τὸ σκεῦος, ἐν ᾧ μετρῶ ποσότητά τινα, καὶ [αὖ πάλιν] αὐτὴν τὴν ποσότητα χόα [προσαγορεύομεν]·– καὶ αὖ πάλιν αὐτὸ τὸ ξύλον, ὃ μόνον ἔχει πῆχυν, πῆχυν προσαγορεύομεν – οὕτως μὲν οὖν καὶ ἐπὶ ταύτης τῆς θεωρίας πολλαχόθεν λέγεται μέτρον· Μέτρον τε γὰρ καλοῦμεν πᾶν τὸ μὴ πεζόν, ὡς ὅταν εἴπω τὰ μὲν Πλάτωνος πεζά, τὰ δὲ Ὀμήρου μέτρα. μέτρον καλεῖται καὶ εἶδος ἕκαστον, ὡς ὅταν εἴπω μέτρον ἰωνικὸν καὶ μέτρον ἰαμβικὸν καὶ μέτρον τροχαϊκόν. μέτρον καλεῖται καὶ στίχος ἕκαστος, ὡς ὅταν εἴπω· ἢ πρώτη Ὀμήρου ῥαψωδία μέτρα ἔχει ἑξακόσια «καὶ δέκα» – τοῦτο δὲ Ὀδυσσεὺς ὁ μετρικὸς ἐσημειώσατο· – ἔτι τοίνυν μέτρον καλοῦμεν τὴν συζυγίαν, τουτέστι τὴν διποδίαν, ὡς ὅταν τὸ ἰαμβικὸν τὸ ἀπὸ ἑξ ὑποδῶν συγκείμενον τρίμετρον καλῶμεν. «μέτρον καλοῦμεν καὶ τὸν πόδα ...». μέτρον καλοῦμεν καὶ τὸν χρόνον, ὃν τινες τῶν ῥυθμικῶν σημείων προσαγορεύουσιν. ὅτι δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, παράδειγμα τεθήσεται, ὃ τινες μὲν Ὀρφῆως, τινὲς δὲ τῆς Πυθίας ὑπολαμβάνουσι· περὶ γὰρ τῶν ἐπῶν λέγουσα

ὄρθιον ἑξαμερὲς τετόρων καὶ εἴκοσι μέτρων.

Καὶ ταῦτα οὕτως ἔχει ὥσπερ εἴρηκα. μέτρον γὰρ καὶ τὸ μετροῦν καὶ τὸ μετρούμενον·

οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν προειρημένων αὐτὸ τὸ μετρούμενον τουτέστι τὸ ποίημα μέτρον προσαγορεύεται, καὶ ἕκαστον τῶν μετρούντων τῆς ὁμοίας τετύχηκεν ὀνομασίας. χρόνος γὰρ συλλαβὴν ποιεῖ, συλλαβὴ δὲ πόδα, πούς δὲ συζυγίαν, συζυγία δὲ στίχον, στίχος δὲ ποίημα. πάντα οὖν εἰκότως μέτρα προσαγορεύεται. [6] Γέγονε δὲ ἀπὸ τοῦ μείρω ῥήματος, ὃ ἐστὶ μερίζω, ἀφ' οὗ παρὰ τῷ ποιητῇ (I 612)

Ἴσον ἐμοὶ βασίλευε καὶ ἥμισυ μείρεο τιμῆς.

ὡς γὰρ παρὰ τὸ σείω σείστρον γίνεται καὶ παρὰ τὸ δέρω δέρτρον καὶ παρὰ τὸ φέρω φέρτρον, οὕτω καὶ παρὰ τὸ μείρω «μέτρον καὶ» μέτρον. ὄνομα γοῦν ἐστὶ καὶ ἐκ τῆς ἐτυμολογίας τοῦ μερισμοῦ. – [7] Περί δὲ ὄρου μέτρον νῦν εἰπεῖν οὐκ ἀναγκαῖον· αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡφαιστίων αἰτιᾶται τὸν Ἡλιόδωρον, ὅτι τοῖς ὑπαρχομένοις γράφει· τοῖς γὰρ ἀπείροις καὶ [τοῖς] μήπω τῆς μετροποιίας γεγευμένοις ἀδύνατον νοῆσαι τὸν ὄρον. [8] Ἐπιγέγραπται δὲ ἐγχειρίδιον, οὐχ ὡς τινες ᾤθησαν παρὰ τὸ ξίφος διὰ τὸ ὀξύνειν τῶν μετιόντων τὰς ψυχὰς, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐν χερσὶν ἔχειν τοὺς βουλομένους τὰ κεφάλαια τῶν μετρικῶν παραγγεμάτων. ὅτι δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, Ἡλιόδωρος τοῦ ἐγχειρίδιου ἀρχόμενος οὕτως λέγει· τοῖς βουλομένοις ἐν χερσὶν ἔχειν τὰ κεφαλαιώδεστα τῆς μετρικῆς γέγραπται τὸ βιβλίον τοῦτο. [9] Ἡρξάτο δὲ αὐτὸς ὁ Ἡφαιστίων, ὡς ἔφην, ἀπὸ συλλαβῆς. ὕλη γὰρ τοῖς μέτροις ἢ συλλαβῇ, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἂν συσταῖ τὸ μέτρον· τὸ «δε» ποιοῦν πρὸ τοῦ ποιηθέντος, ὅθεν «ἀπὸ συλλαβῆς» ἄρξασθαι δίκαιον. οὐκ ἀπὸ τοῦ γένους δὲ ἤρξάτο, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ εἶδους. διαφέρει δὲ εἶδος καὶ γένος, ἢ γένος μὲν ἐστὶ τὸ πρωτότυπον εἰς εἶδη διαιρεθῆναι δυνάμενον, εἶδος δὲ τὸ ἀπὸ τοῦ γένους διηρημένον, οἷον εἴ τις λέγοι ζῶον γένος, εἶδη δὲ αὐτοῦ ἄνθρωπον ἵππον καὶ τὰ λοιπά. οὐκοῦν γένος μὲν ἐστὶν ἢ συλλαβῇ, εἶδη δὲ αὐτῆς βραχεῖα καὶ μακρὰ καὶ «ἢ» κοινὴ καλουμένη. οὐκ ἔδοξεν οὖν αὐτῷ ἀπὸ τοῦ γένους ποιήσασθαι τὴν ἀρχὴν (τεχνικός γὰρ οὗτος ὁ λόγος καὶ οὐ πάνυ τοῖς μέτροις συμβάλλεται) οὐδὲ ὄρω τὴν συλλαβὴν περιλαβεῖν οὐδὲ τὸν περὶ αὐτῆς εἰπεῖν λόγον τῆς ἐτυμολογίας· καὶ γὰρ ἐν τοῖς τεχνικοῖς ἔλεγχον ἔσχεν ὁ ὄρος, ὅτι ἢ συλλαβῇ παρὰ τοῦτο ὠνόμασαι, παρὰ τὸ ποσότητα στοιχείων εἰς ταῦτόν συλλαμβάνειν ὧν ἕξεστιν ὑφ' ἓνα φθόγγον παραλαβεῖν· «οὐχ γὰρ» ἂν εἶποι τις τὰς μονογραμμάτους. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ζητείωσαν οἱ τεχνικοί. – [10] Ἐν δὲ τοῖς μετρικοῖς εἰδέναι δεῖ, ὅτι πᾶσα βραχεῖα ἴση καὶ πᾶσα μακρὰ ἴση· καθόλου γὰρ αἱ μὲν εἰσι δίχρονοι, αἱ δὲ μονόχρονοι. ἐντεῦθεν τὸν μὲν δάκτυλον καλοῦμεν τετράχρονον, τὸν δὲ πυρρίχιον δίχρονον, οὗ πολυπραγμονοῦντες τῆς ποιητικῆς λέξεως ἢ συλλαβῆς τὰ στοιχεῖα οὐδὲ ἐν ποσότητι καταμετροῦντες τοὺς χρόνους ἀλλ' ἐν δυνάμει [τῆς ποσότητος].

II. Περί βραχείας συλλαβῆς

(1) Ἀρκτέον δὲ ἀπὸ βραχείας. οὕτω τοίνυν ὁ Ἡφαιστίων αὐτὴν ὀρίζεται· Βραχεῖα

ἔστι συλλαβὴ ἢ ἔχουσα βραχὺ φωνήεν ἢ βραχυνόμενον, μὴ ἐπιτέλους λέξεως, οὕτως ὡς μεταξὺ αὐτοῦ καὶ τοῦ ἐν τῇ ἐξῆς συλλαβῇ φωνήεντος μὴ ὑπάρχειν σύμφωνα πλείονα ἑνὸς ἀπλοῦ, ἀλλ' ἦτοι ἔν ἢ μηδὲ ἔν. Πάνυ οὖν ἐπαίνου ἄξιός ὁ ὄρος ὡς πάντα ἔχων ὅσα δεῖ ὑγιῆ ὄρον ἔχειν. ὑγιῆς γὰρ ὄρος καὶ τοῖς φιλοσόφοις εἶναι δοκεῖ ὁ μηδὲν ἔξωθεν τῶν ὀριζομένων συμπεριλαμβάνων καὶ [ὁ] μηδὲν τῶν ὀριζομένων καταλιπών, ὃς ἀντιστρέφει πρὸς τὸ κεφαλαιῶδες. ὁ μὲν οὖν μὴ † συμπεριλαμβάνων παραγγελίαν τοιαύτην οὐ καλῶς ἔχει, οἷον εἴ τις τὸν ἄνθρωπον ὀρίζοιτο † μηκέτι ... τὸν θεὸν τῷ ὄρω συμπεριλαμβάνων. ἐκάτερον δὲ ὑπάρξει, ἂν ἀντιστρέφῃ πρὸς τὸ κεφαλαιῶδες, τουτέστιν ἂν ἀλλήλων ὑπάρχωσιν ὄροι αὐτὸς τε ὁ ὄρος καὶ τὸ ὀριζόμενον, οὕτως ὡς ἐπὶ τοιοῦδε παραδείγματος· ἄνθρωπος ἔστι ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. εἴ τι οὖν ἔστι ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, τοῦτό ἐστιν ἄνθρωπος πάντως, καὶ αὐτὸς πάλιν· φωνὴ ἔστιν ἀήρ πεπληγμένος. εἴ τι οὖν ἔστιν ἀήρ πεπληγμένος, τοῦτο φωνὴ πάντως· οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ τοῦ προκειμένου ὄρου ἴδωμεν τὸ ἀντιστρέφον· εἴ τι ἔστι βραχὺ φωνήεν, μὴ ἐπὶ τέλος λέξεως κείμενον, μετα<ξὺ ἑαυτοῦ καί> τῆς ἄλλης συλλαβῆς οὐκ ἔχον σύμφωνα ἑνὸς πλείονα, τοῦτο πάντως ἔστι συλλαβὴ βραχεῖα. —Πρόσκειται δὲ τὸ μὴ ἐπὶ τέλος λέξεως κείμενον διὰ τὴν κοινήν λεγομένην. ἂν γὰρ εἰς μέρος ἀπαρτίζη λόγου, τῷ τῆς κοινῆς ὑποπίπτει λόγῳ, οἷον ἢ τα συλλαβὴ βραχεῖα ἔστιν, ἐπὶ <δ> τέλους λέξεως κειμένη ἐνομίσθη ποτὲ μακρὰ ὡς παρὰ τῷ ποιητῇ (Φ 352)

τὰ περὶ καλὰ ῥέεθρα.

καὶ αὐτὸς πάλιν ἢ πρὸς συλλαβὴ βραχεῖα ἔστιν, ἀλλ' ἐν τόπῳ κεῖται μακρᾶς, ὅταν Ὅμηρος εἴπηι (I 147)

πρὸς οἶκον Πηλῆος·

σπονδεῖον γὰρ δεῖ εἶναι τὸν πόδα „πρὸς οἶ“. —Ἐτι δέ φησι μὴ ἔχειν σύμφωνα μεταξὺ — ἔν διὰ τὴν <θέσει> μακρὰν· εἰ γὰρ συμβαίῃ βραχεῖ ἢ βραχυνομένῳ φωνήεντι δύο σύμφωνα ἐπενεχθῆναι, μακρὰν ποιήσει τὴν συλλαβὴν, οἷον ἢ ε συλλαβὴ ἔστι βραχεῖα, ἀλλ' ἂν δύο σύμφωνα ἐπενεχθῆ ὡς ἐν τῷ Ἐκτωρ, μακρὰν ποιήσει τὴν συλλαβὴν. διὰ τοῦτο προσέθηκε μὴ δεῖν ὑπάρχειν σύμφωνα δύο, ἀλλ' ἐν ἀπλοῦν ἢ μηδὲ ἔν. καὶ γὰρ ἂν διπλοῦν προσενεχθῆ, μακρὰν ποιήσει τὴν συλλαβὴν ὡς ἐν τῷ (A 139)

ἄξω ἐλών.

BIBLIOGRAPHIE

Baltes 2001

M.Baltes, *Ammonios Sakkas*, in T.Klauser – E.Dassmann (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Suppl. 1, Stuttgart 2001, 323–332.

Barwick 1922

K.Barwick, *Remmius Palaemon und die römische Ars Grammatica*, *Philologus Suppl.*- XV, 2, (1922).

Brisson – Patillon 2001

Longin, *Fragments – Art Rhétorique*. Texte établi et traduit par M.Patillon et L.Brisson. Rufus, *Art Rhétorique*. Texte établi et traduit par M.Patillon, Paris 2001.

Chase 2012

M.Chase, *Porphyre de Tyr*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, V, Paris 2012, 1349-1376.

Consbruch 1906

Hephaestionis *Enchiridion cum commentariis veteribus* edidit M.Consbruch, *Accedunt variae metricorum Graecorum reliquiae*, Leipzig 1906.

Döring 1979

K.Döring, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden 1979.

Ferrari 1995

F.Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995.

Ferrari 2006

F.Ferrari, *Poietes kai pater. Esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3*, in G.De Gregorio – S.M.Medaglia (ed.), *Tradizione, Ecdotica, Esegesi. Miscellanea di Studi*, Napoli 2006, 43-58.

Fuhrmann 1960

M.Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, Göttingen 1960.

Funaioli 1907

Grammaticae Romanae Fragmenta. Recensuit H.Funaioli, vol. I, Leipzig 1907.

Görgemanns – Karpp 1992

Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H.Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1992.

Goulet 2012

R.Goulet, *Porphyre de Tyr*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, V, Paris 2012, 1289-1314.

Hense 1912

O.Hense, *Hephaistion* (7), in *RE* VII, 1 (1912), 296-309.

Koch 1939

A.Koch, *Origines*, in *RE* XVIII, 1 (1939), 1052f.

Krumbacher 1897

K.Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, München 1897² [= I. von Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, IX 1, München 1897).

Leo 1889

F.Leo, *Die beiden metrischen Systeme des Alterthums*, «Hermes» XXIV (1889), 280-301.

Lilla 1992

S.Lilla, *Introduzione al Medio platonismo*, Roma 1992.

Männlein-Robert 2001

I.Männlein-Robert, *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, München-Leipzig 2001.

Männlein-Robert 2008

I.Männlein-Robert, *Longins Ideen bei Syrian oder: Vom Denken zur Sprache*, «ZAC» XII (2008), 81-98.

Mansfeld 1994

J.Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden-New York - Köln 1994.

Neuschäfer 1987

B.Neuschäfer, *Origenes als Philologe, Teil I und II*, Basel.

Ophuijsem 1987

M.Ophuijsem, *Hephaestion On Metre. A Translation and Commentary*, Leiden 1987.

Pfeiffer 1978

R.Pfeiffer, *Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München 1978².

Plezia 1949

M.Plezia, *De commentariis isagogicis*, Krakau 1949.

Skeb 2007

M.Skeb, *Exegese und Lebensform: Die Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare*, Leiden-Boston 2007.

Untersteiner 1980

M.Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica. A cura di L.Sichirollo e M.Venturi*, Milano 1980.

Vaucher 1854

L.Vaucher, *Études critiques sur le Traité du Sublime et sur les écrits de Longin*, Genève 1854.

Weber 1962

K.O.Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, München 1962.

Wilamowitz-Moellendorf 1958

U.von Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Verskunst*, Darmstadt 1958 (= ND der Ausgabe Berlin 1921).

FEDERICO M. PETRUCCI

Plato musicus:
l'appropriazione degli *schemata* musicologici
nella letteratura esegetica medioplatonica*

0. *Premessa*

Uno tra i più noti luoghi comuni circa il rapporto tra Platone e le matematiche assume che all'interno dei dialoghi sia possibile rintracciare riferimenti a specifiche teorie proprie delle scienze esatte, e che tali teorie siano poi state sviluppate all'interno dell'Accademia¹. Questa prospettiva contiene degli elementi di verità, ma per certo non può essere applicata in modo rigido né generalizzata: anche qualora si rintraccino in Platone discussioni 'matematiche' – cosa che, in effetti, in alcuni casi è possibile, almeno nel senso di analisi epistemologiche circa lo statuto delle matematiche² –, sicuramente ciò che manca in Platone è un 'linguaggio canonico' delle matematiche. Perché un simile linguaggio possa stabilirsi è infatti necessario che esso venga proposto in testi autorevoli fino a divenire un *gold standard* per l'elaborazione teorica e la sua diffusione. Come noto, questo avviene in Grecia solo con Euclide negli ambiti dell'aritmetica e della geometria (anche applicata all'astronomia), con Aristosseno in ambito musicale, e progressivamente durante l'età ellenistica in ambito astronomico³. Ciò comporta che, all'alba della nostra era, fossero disponibili per chi volesse fruirne non solo un *set* di teorie scientifiche condivise e riconosciute, ma anche e soprattutto dei linguaggi specifici in cui esse venivano espresse. Inoltre, la diffusione e la promozione delle scienze esatte erano delegate non solo – e non tanto – a trattati specialistici: al contrario, la sede letteraria più naturale per renderle fruibili era quella dei manuali, che a loro volta presentavano strutture e contenuti più o meno standardizzati⁴.

* Sono grato ad Anna Motta e agli anonimi *referee* per i loro utili e competenti suggerimenti.

¹ L'idea di uno studio specifico delle matematiche da parte di Platone è stato a lungo legato alle indagini sulle dottrine non scritte: cf. ad es. Gaiser 1968 e Cattanei 1996. Per le matematiche all'interno dell'Accademia di Platone cf. Fowler 1999; contro il luogo comune per cui Platone avrebbe dettato l'agenda di successive scoperte in ambito matematico cf. Zhmud 1998.

² Si pensi anche solo a *Resp.* VII e *Leg.* VII.

³ Per una ricognizione cf. Petrucci - Vegetti 2016.

⁴ Benché la mia analisi si concentri sui rapporti tra esegesi e manualistica musicologica,

Ma quali implicazioni aveva questa situazione per un Platonico dell'età Imperiale? Da un lato, è un elemento-chiave dell'ideologia platonica l'idea per cui Platone è un'autorità assoluta⁵, un'idea che un Platonico doveva per certo voler verificare e far valere anche in ambiti diversi da quelli strettamente filosofici, ad esempio in riferimento alle scienze esatte⁶. Dall'altro, è evidente che il quadro appena delineato comportasse una decisa asimmetria tra opere in cui un Platonico *avrebbe voluto* rintracciare elementi matematici autorevoli, ovvero i dialoghi, e i testi che erano comunemente considerati come fondamentali in questo ambito, ovvero trattati tecnici e, sulla scorta di questi, manuali introduttivi. La combinazione tra questi due dati conduce a considerare la posizione di un Platonico come difficile da gestire, poiché alle presentazioni delle discipline tecniche relativamente schematiche e chiare dei manuali si opponeva la difficoltà dei passaggi matematici dei dialoghi platonici. Non si tratta solo di un problema 'stilistico', poiché da questa opposizione poteva facilmente discendere una conclusione: poiché i contenuti scientifici deducibili (a fatica) dalle sezioni matematiche contenute nei dialoghi divergono sia formalmente sia contenutisticamente dagli *standard* tecnici affermati, Platone non può essere considerato come un'autorità nell'ambito delle scienze esatte. Tale conclusione non poteva essere accettata, non solo perché violava l'idea dell'autorità di Platone, ma anche perché, considerando il ruolo che gli enti matematici giocano nei sistemi cosmologici medioplatonici⁷, essa rischiava di compromettere l'efficacia stessa di teorie fondamentali per il Platonismo post-ellenistico⁸. È interessante notare che i Platonici avrebbero potuto attuare una strategia 'di difesa' relativamente agevole e, in fondo, ragionevole. In effetti, di per sé una divergenza tra Platone e testi scientifici autorevoli *per i più*, o manuali volti all'educazione di base in una certa disciplina, poteva essere spiegata semplicemente affermando che la prospettiva di Platone trascendeva le prospettive

un'indagine parallela (adattata alle specifiche condizioni della disciplina) potrebbe essere condotta relativamente alla manualistica astronomica, su cui cf. ad es. Evans - Berggren 2006.

⁵ Cf. Petrucci 2015 e Petrucci 2016 per lo specifico caso dell'autorità di Platone in ambito astronomico.

⁶ Del resto, considerando il ruolo che le matematiche hanno nei dialoghi rispetto alla formazione filosofica, un Platonico doveva comunque considerarle come parti integranti della propria riflessione.

⁷ Si pensi, ad esempio, al caso di Plutarco (cf. Ferrari 1995), o all'idea, comune tra i medioplatonici, per cui l'anima cosmica determina i ritmi astronomici del cosmo attraverso la propria struttura matematica (per una ricognizione cf. Boys-Stones 2018, 212-226, partic. 218-220).

⁸ Su questa difficoltà generale e il suo impatto sulle opere di Platonici interessati alle matematiche cf. Petrucci 2018.

limitate delle scienze esatte praticate di per sé, rivolgendosi piuttosto al significato che queste scienze avevano nel contesto della riflessione cosmologica, ontologica ed epistemologica. Una simile soluzione avrebbe tuttavia lasciato spazio a una doppia concezione di autorità: Platone non sarebbe stato propriamente in errore, ma certamente i Platonici avrebbero dovuto rinunciare a vedere nel Maestro *anche* un'autorità tecnica in senso stretto; e con buona probabilità essi non erano disposti a una simile concessione. In questo contributo mi propongo di analizzare una delle strategie che vennero elaborate al fine di superare le difficoltà appena indicate, una strategia che ha a che fare con l'appropriazione non solo e non tanto delle nozioni scientifiche post-ellenistiche all'interno dell'esegesi di Platone, ma anche e soprattutto dei linguaggi propri delle introduzioni tecniche, e in particolare musicali, all'interno di sezioni isagogiche contenute in esegesi tecniche di ispirazione medioplatonica. Più nello specifico, mi soffermerò su un'applicazione finanche paradossale di questo fenomeno, relativa all'uso che i Medioplatonici fecero degli *schemata isagogica* propri delle introduzioni musicologiche, per lo più rintracciabili in manuali della tradizione aristossenica: i Medioplatonici si appropriarono di queste sezioni in modo tale da ripensarle dall'interno e poter rappresentare Platone come un'autorità anche in ambito musicale.

1. *Le sezioni isagogiche nei manuali tecnici e nell'esegesi di Teone di Smirne*

Come noto, Aristosseno rappresenta un momento centrale nello sviluppo della teoria musicale greca⁹. Nel suo confronto con i predecessori emerge la volontà di distanziarsi tanto da istanze di tipo pitagorico-platonico sia da posizioni come quelle degli Armonici, studiosi di orientamento empiristico interessati in modo particolare al genere enarmonico, alla collocazione delle note al suo interno e all'individuazione degli intervalli più ristretti tra le note¹⁰. Tuttavia, c'è una differenza sostanziale tra le critiche che Aristosseno propone verso le due tendenze dei suoi predecessori: se da un lato gli Armonici sono sostanzialmente accusati di non aver basato le loro ricerche su un metodo scientifico, benché questo non comporti una condanna dell'elezione della percezione a strumento fondamentale per la ricerca musicale, dall'altro i Pitagorici dovevano (più o meno esplicitamente) essere criticati per aver ridotto l'indagine sulla musica a una ricerca matematica – elemento, questo, che di fatto spingeva le loro ricerche al di fuori della scienza armonica. In altri termini, la divergenza tra Aristosseno e un'impostazione pitagorico-platonica è più radicale, perché va a incidere sullo strumento stesso

⁹ Cf. ora Barker 2007, 113-259.

¹⁰ Cf. Barker 2007, 33-104.

che consente di indagare la musica: si tratta di una divergenza apparentemente insanabile.

Ora, attraverso la sua fondazione dello studio della teoria musicale su basi empiristiche e scientifiche, Aristosseno fornì un quadro epistemologico nuovo alla disciplina e gettò quindi le basi per una codificazione della terminologia e della concettualità tecniche. Inoltre, proprio l'interesse empirico e l'attenzione per l'esecuzione musicale fanno della scienza armonica aristossenica il miglior candidato possibile per essere la fonte di una letteratura isagogica in materia. E, in effetti, proprio a partire da queste premesse la scienza armonica aristossenica divenne la 'materia' alla base di numerose opere isagogiche di argomento musicologico¹¹, il che spiega perché le nozioni proposte in queste opere siano (come si vedrà nella sezione successiva di questo contributo) sostanzialmente coincidenti e rappresentino una sorta di contenuto tecnico *standard*: in altri termini, studiare la musica voleva dire apprenderne la visione aristossenica, e per farlo si poteva ricorrere a una via d'accesso al contempo autorevole e semplificata, quella dei manuali musicologici ispirati al grande fondatore della disciplina. Ma ciò ha un'implicazione piuttosto ovvia: se l'impostazione aristossenica è intrinsecamente anti-platonica, e se è proprio questa impostazione ad essere divenuta autorevole e diffusa grazie ai manuali, l'impostazione platonica rimase al di fuori della manualistica, che anzi ne contraddiceva i presupposti teorici.

Ora, l'autorevolezza delle opere manualistiche non dipendeva solo dai loro contenuti di stampo aristossenico, ma risiedeva anche nella specifica forma in cui le nozioni venivano presentate, ovvero in moduli canonici secondo i quali il materiale viene distribuito e proposto al lettore. In effetti, i manuali musicologici condividono la presenza di precisi *schemata isagogica* che, generalmente all'inizio dell'opera, raccolgono le definizioni fondamentali della disciplina. In termini generali la presenza di simili schemi è fondamentale, poiché sembra rappresentare un requisito necessario per attestare la correttezza formale dell'opera e l'aderenza a moduli tecnici: offrire il materiale musicologico secondo uno schema condiviso implica aderire a un linguaggio formalizzato, riconoscibile, dunque autorevole, il che sembra garantire la bontà – o, almeno, l'autorevolezza – anche dei contenuti che vengono veicolati all'interno di questa struttura. In particolare, un manuale introduttivo alla teoria musicale comprendeva, di norma, una prima sezione isagogica dedicata a una discussione ordinata e progressiva dei seguenti aspetti: 1) suono, 2) intervallo, 3) sistema, 4) genere, 5) *tropo*, 6) *metabolé*, 7) *melopoia*¹².

¹¹ Cf. partic. Zanoncelli 1990 (per traduzioni annotate di molti di questi manuali) e Gibson 2005. I manuali musicologici saranno citati secondo l'edizione di Jan 1895.

¹² Cf. Zanoncelli 1990, 7-27; Bélis 1996, 359ss.; Gibson 2005, 144ss.

Una simile sequenza è *grosso modo* rintracciabile in opere isagogiche come quelle di Cleonide, Bacchio e Gaudenzio, e la ragione per la presenza ricorrente di questo *pattern* è facilmente intuibile: da un lato, solo dopo aver fornito le definizioni fondamentali della musicologia è possibile farle valere all'interno di considerazioni più complesse; dall'altro, le nozioni sono definite in ordine progressivo, in modo tale che le più semplici precedano le più complesse. Ciò ha anche, da un punto di vista esterno, un'importante implicazione generale: nel momento in cui la discussione sequenziale di queste nozioni divenga canonica, produrne una analoga vuol dire porsi in continuità con la tradizione manualistica, dunque attribuire valore tecnico alle definizioni proposte.

Se si considera lo schema isagogico in questa prospettiva si può comprendere la portata ideologica che un suo recupero può avere all'interno di altri contesti, e in particolare all'interno dell'esegesi tecnica platonica. Tale recupero è infatti evidente – benché legato anche ad alcune modifiche che si riveleranno fondamentali – all'interno dell'*Expositio* di Teone di Smirne, unica esegesi tecnica del *Timeo* che sia stata trasmessa in modo completo¹³. Teone apre la parte sulla musica dell'*Expositio* (46, 20-119, 21) riprendendo da due fonti principali, Trasillo e Adrasto, elementi musicologici di base. In particolare, nella sezione che viene tratta da Trasillo (47, 18-49, 5) è possibile riscontrare la presenza di un *pattern* simile a quello delle introduzioni musicologiche: Teone definisce prima di tutto 1) il suono (47, 18-48, 8), poi 2) l'intervallo (48, 8-10) e 3) il sistema (48, 12), per poi discutere brevemente 5) i tropi (48, 12-13). Nella sezione tratta da Adrasto (49,6-56,1), invece, Teone definisce dapprima 1) il suono (49,6-50,21), poi le consonanze, attraverso le quali si può rintracciare anche una tematizzazione 2) dell'intervallo (50, 22-52, 22), 3) il sistema e insieme ad esso 4) il genere (53, 1-56, 1). La *solo parziale* variazione all'ordine musicologico, pur evidenziando da un lato che Teone aveva una propria agenda in funzione della quale egli rimodellava lo schema isagogico tecnico, suggerisce dall'altro che anche nel contesto dell'esegesi tecnica era cruciale rispettare almeno in parte il *pattern* isagogico dei manuali, in particolare la collocazione incipitaria delle definizioni di suono, intervallo e sistema. Ciò è del resto facilmente comprensibile se si considera che le nozioni di genere e *tropo* riguardano specifici arrangiamenti di un sistema di note, e in questo senso vanno a incidere sulla disposizione interna delle note e non sulla natura stessa delle note e dei loro rapporti reciproci. In altri termini, pur non affrontando in modo regolare le definizioni di *tropo* e genere, già la presenza di definizioni di suono, intervallo e sistema garantisce una forte continuità tra lo schema isagogico che apre l'esegesi tecnica di Teone

¹³Sull'*Expositio* cf. Petrucci 2012; sull'esegesi tecnica del *Timeo* in ambito medioplatonico cf. anche lo studio pionieristico di Ferrari 2000.

e quello che ricorre nei manuali musicologici. D'altro canto, definizioni di suono, intervallo e sistema sono proposte in modo più o meno diretto anche in opere di altri platonici, come Eliano o Nicomaco, nelle quali, proprio come nell'*Expositio*, le altre nozioni vengono marginalizzate. Tutto ciò suggerisce che presentare *almeno* le prime tre definizioni secondo un *pattern* specifico fosse considerato come un elemento compositivo importante, e l'unica ragione per questa importanza risiede nel fatto che una simile disposizione potesse garantire una continuità formale rispetto alle opere che basavano la propria struttura isagogica su quel *pattern*. Se questo è vero, considerate le divergenze contenutistiche che si osserveranno nella sezione successiva, ciò che i Platonici rivendicavano appropriandosi di un elemento fondamentale della struttura isagogica dei manuali era esattamente la validità *formale e tecnica* delle introduzioni manualistiche, e speravano così di poter proiettare l'autorevolezza dei manuali sulle proprie sezioni isagogiche.

Una divergenza (apparentemente) più forte rispetto allo schema musicologico può invece essere rintracciata nell'assenza di due nozioni, quelle di *metabolè* e *melopoiia*. In Aristosseno non è rintracciabile una definizione esplicita di *metabolè*, nozione che tuttavia è sottesa a tutta la sua trattazione e può essere equiparata a quella di modulazione¹⁴. Non a caso, le definizioni fornite da autori di trattati isagogici di stampo aristossenico conducono in questa direzione: Cleonide (*Isag. harm.* 180, 6-7) e Bacchio (*Isag.* 305, 5-6) la considerano come una ὁμοίου τινὸς εἰς ἀνόμοιον τόπον μετάθεσις¹⁵. La *melopoiia* ha invece negli *Elementa harmonica* (29, 14-17 Da Rios) il significato di modalità di esecuzione, e coerentemente nella tradizione musicologica il termine si specializza con un riferimento all'uso specifico di certe modalità esecutive (cf. ad es. Cleon. *Isag. harm.* 180, 8-10). Ciò è sufficiente a stabilire che definizioni di entrambe le nozioni fossero in linea di principio previste nei manuali musicologici. Al contempo, definizioni di queste nozioni sono assenti nel manuale di Gaudenzio e non trovano riscontro nell'*Encheiridion* di Nicomaco, opera che, pur essendo di stampo platonizzante, è comunque pensata come un manuale musicologico. Ciò indica che, mentre le prime definizioni erano percepite come assolutamente fondamentali per un'isagoge tecnica, queste *potessero* essere marginalizzate o finanche escluse senza implicare una violazione del genere letterario¹⁶. Da ciò consegue che l'assenza delle menzioni di *metabolé* e *melopoiia* nel contesto dell'*Expositio* non possa essere considerata come un

¹⁴ Cf. Da Rios 1954, 164.

¹⁵ Cf. anche Arist. Quint. I 11 (p. 22, 11s. Winnington-Ingram), con Duysinx 1999, 59, e Barker 1989, 424 n. 126.

¹⁶ In questo senso specifico sembra inopportuno non considerarle come parte integrante del *pattern* di definizioni dei manuali musicologici (come fa Gibson 2005, 145), anche se la loro presenza non era determinante per garantire l'aderenza al genere letterario.

allontanamento dallo schema isagogico: essa rappresenta piuttosto una variazione 'lecita' all'interno del genere. E tuttavia, questa scelta ha un significato importante, perché tali nozioni sono fortemente legate alla pratica esecutiva e non possono essere definite in termini propriamente matematici. Dunque, escluderle dalle definizioni fondamentali implica considerare la musicologia come una disciplina che non include in linea di principio, almeno come componente fondamentale, la pratica esecutiva, il che garantisce che la matematizzazione della disciplina a cui Teone e altri Platonici aspirano (come emergerà dalla sezione successiva) è lecita e non comporta nessuna 'perdita' di componenti fondamentali.

Dunque, l'atteggiamento di Teone – come 'rappresentante' della tradizione platonica e autore dell'opera che attesta al meglio il genere dell'esegesi tecnica – nei confronti dello schema isagogico dei manuali musicologici può essere riassunto come segue. In primo luogo, Teone recupera la struttura delle sezioni iniziali dei manuali musicologici, fornendo definizioni chiare di suono, intervallo e sistema. Queste definizioni, in secondo luogo, sembrano essere considerate come basi sufficienti per le successive trattazioni, e fondano in modo abbastanza solido anche i cenni a nozioni solo brevemente discusse, quelle di genere e tropo. Infine, sono del tutto escluse le nozioni di *metabolé* e *melopoiia*. Queste tre operazioni rivelano una strategia più ampia e coerente. Da un lato, è evidente che Teone voglia recuperare all'interno della sua isagoge platonica sia la necessità formale di un *pattern* di definizioni all'inizio di una sezione musicologica, sia il fatto di considerare dapprima alcune nozioni specifiche: Teone vuole, in altri termini, attribuire alla sezione introduttiva della parte sulla musica dell'*Expositio* l'aspetto di una isagoge tecnica attraverso una studiata appropriazione dei suoi tratti formali fondamentali. Dall'altro lato, però, una volta realizzata tale appropriazione in termini generali, Teone modifica la struttura isagogica *dall'interno*, e lo fa marginalizzando o eliminando le nozioni che riguardano in modo più esplicito la pratica musicale: se le nozioni di suono, intervallo e sistema possono essere considerate in astratto come oggetti musicali o strutture armoniche, nozioni come quelle di *tropo*, *metabolé* o *melopoiia* sono intrinsecamente legate alla pratica musicale. In questo senso, dunque, l'isagoge musicologica di Teone rappresenta la 'musica' fin dalle sue fondamentali definitorie come una disciplina sì specifica e autonoma, ma al contempo distante dalla pratica e dall'esecuzione.

2. *Le definizioni di suono, intervallo e sistema: introduzione alla musicologia platonica*

È a questo punto facile cogliere il significato filosofico dell'eliminazione di nozioni basate sulla pratica musicale dal novero delle definizioni fondamentali

all'interno di un'isagoge musicologica nel contesto di un'opera di stampo platonico. E tuttavia, si è visto che Teone è esplicitamente preoccupato di mantenere all'interno della struttura della propria introduzione una specifica discussione per le prime tre nozioni fondamentali: suono, intervallo e sistema. È interessante notare, inoltre, che le stesse nozioni sono a qualche titolo affrontate anche da altri autori di orientamento platonico, in particolare Nicomaco nel suo *Encheiridion* e, in modo più sfumato, Eliano nel suo *Commento al Timeo*. Ciò rende possibile un confronto non più solo formale, ma anche contenutistico, tra le isagogi musicologiche dei manuali e quelle contenute in opere di Platonici: tale comparazione può rivelare in che modo i Platonici abbiano recuperato e ripensato, per ragioni strategiche, l'eredità di Aristosseno nella forma che assunse nei manuali musicologici.

2a. La definizione di suono

La definizione aristossenica di suono è φωνῆς πτώσις ἐπὶ μίαν τάσιν (*El. harm.* I 20,15-17)¹⁷. In accordo con quanto accennato in precedenza, definizioni praticamente identiche sono proposte da Bacchio (*Isag.* 292, 15-16 e 306, 19-20), Gaudenzio (*Intr. harm.* 329, 7-8) e Cleonide (*Isag. harm.* 179, 9-10)¹⁸. Una simile definizione evidenzia il tentativo di stabilire una continuità tra la più generale nozione di suono e quella specifica di suono armonico, ovvero di nota: secondo la linea di ragionamento implicita nella definizione, in effetti, tutti i suoni consistono in una φωνῆς πτώσις ἐπὶ μίαν τάσιν, ma deve essere identificabile un elemento che distingue tra essi i suoni melodici. Ora, se da un lato ciò che rende tale un suono è l'averne una specifica πτώσις (cf. anche Ptol. *Harm.* 10, 18-19 Düring), il fattore che identifica la funzione melodica di una nota è la sua δύναμις, che infatti Aristosseno definirà come la proprietà melodica specifica che l'ascoltatore deve cogliere (*El. harm.* 13, 9; 42, 13; 43, 11 Da Rios); tale δύναμις, tuttavia, non è altro che un aspetto 'qualitativo' della πτώσις stessa¹⁹. È inoltre evidente che la definizione poggia su

¹⁷ Cf. Gibson 2005, 148-152, e Rocconi 2010, 191-204.

¹⁸ Cf. anche la nota seguente. In generale, disponiamo di notizie estremamente ridotte circa gli autori di manuali musicologici, ma in generale si può dire che tali opere furono prodotte in età immediatamente post-Ellenistica (come nel caso di Cleonide: cf. Solomon 1990) o nella tarda antichità (come nel caso di Bacchio), ma anche che esse riproducono moduli tradizionali - il che consente di superare problemi di cronologia: per cenni specifici sui vari autori cf. Zanoncelli 1990.

¹⁹ Una simile distinzione è espressa in modo più chiaro da Cleonide e Bacchio, che caratterizzano direttamente il suono o la sua πτώσις come ἐμμελής. Fa eccezione Alipio (*Isag.* 368, 1-16), che sembra considerare φθόγγος immediatamente come nota e di fatto non ne offre una definizione compiuta, fornendo subito un elenco di note a titolo esemplificativo.

una descrizione del suono né matematica né fisica, ma puramente acustica: ciò che viene evidenziato è la ‘collocazione’ del suono a una certa altezza, ma nessun cenno è fatto né alle ragioni fisiche che la determinano (come comune, in realtà, non solo nella tradizione pitagorica, ma anche in quella aristotelica)²⁰ né tantomeno a eventuali strutture matematiche. Su questa base era certamente possibile inserire delle ‘deviazioni’ tradizionali, ovvero definizioni supplementari non attinenti alla tradizione aristossenica. Un esempio è quello di una definizione supplementare fornita indirettamente da Cleonide (*Isag. harm.* 180, 4-5), per cui il *τόνος* è *τις τῆς φωνῆς δεικτικὸς συστήματος ἀπλατῆς*²¹. Ciò non muta tuttavia il dato di forte omogeneità riscontrabile nella tradizione musicologica, e non a caso la definizione aristossenica è alla base anche di descrizioni fornite in trattati di più alto livello tecnico²²: la nozione di suono dei trattati musicologici, definita per prima, è trattata in termini puramente empirici e percettivi, in piena conformità con l’impostazione aristossenica.

In questo scenario, nelle esegesi tecniche medioplatoniche si assiste a un fenomeno estremamente interessante. Da un lato, come osservato nella sezione precedente, la definizione di suono continua a occupare una posizione preminente, ma dall’altro il contenuto delle definizioni fornite finisce per contraddire radicalmente lo spirito dell’approccio aristossenico, senza però evidenziare esplicitamente tale opposizione. Nella prima sezione dell’introduzione alla parte musicale della sua *Expositio* Teone trae da Trasillo la definizione di suono come *φωνῆς ἐναρμονίου τάσις* (47, 19). Essa ha una chiara matrice aristossenica, e si sarebbe indotti a vedervi un pieno recupero della tradizione manualistica. Proprio per questo è peculiare che a ciò Trasillo/Teone faccia seguire una definizione ben più articolata del termine *ἐναρμόνιος*, basata su considerazioni di ordine fisico e sostanzialmente

²⁰ Come noto una prima formulazione della natura fisica del suono è già rintracciabile in Archita (fr. 1), e questo tema verrà approfondito in modo consistente sia da Aristotele che nella tradizione peripatetica (ad esempio, nei *Problemata Physica*): cf. Petrucci 2011. È interessante notare che cenni alla fisica del suono non scompaiono dalla tradizione, ma sono rintracciabili in trattati di orientamento antiempiristico (come la *Sectio canonis* euclidea, a 148, 1-149, 3), dunque non in manuali musicologici, e verranno ripresi, come si vedrà immediatamente, proprio in opere di impostazione platonica.

²¹ Questa definizione, insistendo sull’idea che il suono non è dotato di larghezza, non è incompatibile con la prospettiva aristossenica (cf. anche *El. harm.* I 3, p. 7, 19-8, 2 Da Rios per la critica di Aristosseno a questa idea, attribuita a Laso di Ermione), ma certamente essa rappresenta una deviazione rispetto al *pattern* di definizioni tradizionale.

²² Cf. ad es. Arist. Quint. I 5 (p. 6, 28s. W.-I.), la cui definizione è preceduta da un’ampia trattazione sulla nozione di *φωνή* e seguita da un’ulteriore descrizione tecnicamente più raffinata (I 6, p. 7, 15s.). Cf. anche Ptol. *Harm.* I 4,1-33, con Raffa 2002, 283-287

derivanti da nuclei di epistemologica aristotelica (47, 19-48, 8)²³. Come osservato in precedenza, ciò contraddice l'impostazione manualistica, introducendo nel contesto dell'isagoge musicologica un elemento, quello della descrizione del suono come fenomeno fisico, che da un lato Aristosseno e suoi epigoni rifiutavano, e che dall'altro apriva la prospettiva verso l'idea di misurabilità del suono in termini quantitativi. Nella seconda parte dell'introduzione musicologica, tratta da Adrasto, l'allontanamento dai moduli della tradizione manualistica aristossenica è ancora più forte: il suono è descritto in termini strutturali come componente minima del discorso musicale (49, 6-50,2), e successivamente viene introdotta una spiegazione nuovamente ancorata a considerazioni di ordine fisico (50, 5-15). Quest'ultima sezione, inoltre, è presentata come 'Pitagorica', e non a caso serve da raccordo tra la definizione 'strutturale' del suono e un suo sviluppo in termini matematici. In effetti, afferma Teone, il suono è sì parte elementare del discorso musicale, ma è di per sé costituito da – e deve le sue proprietà a – una specifica costituzione fisica, e questa costituzione fisica, basata su velocità e forza della percussione che origina il suono, fa sì che il suono sia misurabile in termini numerici, ovvero in rapporti (50, 12-19).

Questo procedere, interessante di per sé, diventa ancora più significativo attraverso un confronto con le definizioni di suono fornite nella sezione musicale del *Commento al Timeo* di Eliano. Porfirio non tramanda esplicitamente la definizione proposta da Eliano, ma essa doveva essere vicina a quella aristossenica, a sua volta recuperata da Trasillo/Teone: definendo la consonanza Eliano fa riferimento alla κρᾶσις tra due note che differiscono in altezza (Porph. *In Harm.* 96, 7-15 Düring), e successivamente, prima di spiegare l'origine della differenza tra i suoni, egli evidenzia che proprio la differenza in altezza è il carattere distintivo tra essi (*ibid.*, 33, 19-20)²⁴. Questo implica che ciò che rende un suono tale – ovvero, uno specifico suono – sia proprio la sua altezza, e in generale il suono va ricondotto a un simile dato (apparentemente) percettivo. E tuttavia, anche in questo caso il prosieguo del passo risulta paradossale se inserito in una prospettiva aristossenica, poiché Eliano si dilunga in una descrizione circa la produzione, la trasmissione e lo statuto del suono come 'oggetto' fisico. In altri termini, proprio come nel caso di Teone, il contenuto della definizione delle isagogi manualistiche è al contempo raccolto e rivoluzionato dall'interno: le definizioni di suono proposte sono estremamente vicine a quella tradizionale di Aristosseno, dunque a quelle che ricorrono nei manuali, ma il contenuto che viene attribuito a tali definizioni – e con esso il relativo fine filosofico – è stravolto a favore di una prospettiva fisica. E, come visto, dal punto

²³ Cf. Petrucci 2012, *ad l.*

²⁴ Sul passo cf. il commento *ad l.* di Barker 2015. Su Eliano e il suo commento cf. Barker 1989, 230-235, e Ferrari 2000, 193-195.

di vista di un Platonico se il suono è un fenomeno fisico, come tale esso sarà anche numericamente quantificabile.

Ciò che emerge da un simile approccio è una tensione intrinseca nella tradizione Platonica, una tensione che porta da un lato ad evidenziare la consapevolezza dell'autorità della manualistica aristossenica, dall'altro a modificarne i contenuti per elaborare una nuova musicologia. Questo è confermato dal manuale musicologico del Platonico Nicomaco di Gerasa, che propone tre definizioni parallele di suono, pur esprimendo una chiara preferenza per una di esse (*Ench.* 261, 4-7). Nicomaco afferma che οἱ νεώτεροι (seguaci di Aristosseno) definiscono il suono come ἐπίπτωσις φωνῆς ἐπὶ μίαν τάσιν καὶ ἀπλήν, e che altri lo definiscono invece come ἦχος ἀπλατῆς κατὰ τόπον ἀδιάστατος – definizione geometrizzante molto vicina a una delle due proposte da Cleonide –, ma presenta solo la terza definizione senza limitare un *range* di sostenitori: il suono è φωνὴ ἄτομος, οἶον μόνὰς κατ'ἀκοήν. Il fondo di quest'ultima definizione è probabilmente simile a quello implicito nella definizione 'strutturale' di Adrasto/Teone, ma la formulazione sembra anche presupporre un'analogia con i componenti fondamentali del numero che, in modo in realtà improprio, allude alla quantificabilità del suono: come l'unità è ciò che dà forma e quantità a ogni numero, così il suono è una componente minima fondamentale del discorso musicale nel senso che, oltre a dargli una forma specifica, lo rende misurabile. In questo modo Nicomaco sembra offrire un approccio più 'onesto' rispetto a Teone ed Eliano, perché la definizione di Aristosseno viene esplicitamente marginalizzata e sostituita con un'altra, ma il risultato della sua operazione è sostanzialmente coincidente con quello degli altri Platonici: il suono è alla base del discorso musicale perché ne garantisce una specifica quantificabilità e misurabilità.

2b. La definizione di intervallo

All'interno della tradizione musicologica, un'omogeneità simile a quella rintracciata in relazione alla nozione di suono si riscontra relativamente alla nozione di intervallo. Aristosseno (*El. harm.* 20, 20-21, 1 Da Rios) definisce l'intervallo musicale (διάστημα) come quello delimitato da due suoni che non hanno la stessa altezza. Benché con formulazioni lievemente differenti, le definizioni presenti in Cleonide (179, 11-12), Bacchio (292, 20-21) e Gaudenzio (329, 23-24) riprendono quella di Aristosseno. L'idea di base è che, considerando lo spazio armonico come un'estensione in altezza, nel momento in cui si diano due note ad altezze differenti si produrrà un intervallo – e, non a caso, l'intervallo musicale è descritto proprio come un caso particolare della più generale nozione di intervallo spaziale

da Aristide Quintiliano (I 7, p. 10, 16-19)²⁵. È evidente che la definizione aristossenica sottende una rappresentazione ‘spaziale’, che però viene ricondotta all’ambito dell’empirismo e dell’individuazione delle note – dunque, degli intervalli – secondo il meccanismo percettivo nel momento in cui si dia per acquisita una natura sostanzialmente empirica del suono: non c’è, in altri termini, nessuna implicazione quantitativa nella tradizione manualistica. Al contempo, benché una teoria percettiva sia sottintesa dalla definizione aristossenica di intervallo, essa considera questa nozione senza fare immediato riferimento alla sua natura empirica, la cui affermazione è in un certo senso delegata alla precedente definizione di suono.

Ciò ha un’implicazione di notevole interesse: la stessa definizione aristossenica poteva risultare fruibile e opportuna anche a chi non condividesse l’orientamento empirista di Aristosseno. In effetti, da un lato essa *non esclude* una concezione quantitativa e matematica dello spazio sonoro, dall’altro – e per implicazione – essa *può* ammettere tale concezione nel momento in cui la basilare nozione di suono sia preventivamente ricondotta a un ambito matematico: in generale, al variare della definizione di suono, la definizione formale di intervallo finisce per mutare *per implicazione*. Non a caso, la definizione aristossenica non viene rifiutata nella tradizione platonica: al contrario, essa compare in scritti pienamente connotati in termini filosofici, addirittura al di fuori di sezioni isagogiche, come nel caso del suo riuso plutarco nel *De animae procreatione in Timaeo* (1020e5-7)²⁶. In questo caso, tuttavia, occorre immaginare l’implicita proiezione di un significato matematico di suono sulla definizione di intervallo. Plutarco dà probabilmente per scontato questo passaggio, che invece emerge in modo esplicito nell’*Encheiridion* di Nicomaco, nel quale vengono presentate due definizioni della nozione. In un primo momento, in effetti, Nicomaco sembra offrire una definizione coerente con quella fornita da Aristosseno e certamente altrettanto generica: διάστημα δὲ ὁδὸν ποιᾶν ἀπὸ βαρύτερος εἰς ὀξύτητα ἢ ἀνάπαλιν (261, 8-10)²⁷. E tuttavia egli

²⁵ Cf. Duysinx 1999, 36-39 per la definizione di Aristide Quintiliano, e più in generale Gibson 2005, 152-156.

²⁶ Cf. Ferrari - Baldi 2002, *ad l.*

²⁷ Jan in realtà propone di espungere le linee di testo che comprendono questa definizione (242, 21-243, 5) sottolineando che esse potrebbero produrre incoerenze rispetto ad altre sezioni di testo (Jan 1895, 220-222). In realtà l’argomento non mi sembra convincente, poiché è tipico del manuale di Nicomaco il raffinare progressivamente asserzioni generiche: in assenza di prove filologiche forti, è auspicabile un tentativo di dare senso al testo tradito più che ricorrere all’espunzione. In ogni caso, il mio argomento rimane valido anche accettando la scelta di Jan: la definizione di Nicomaco ha evidentemente come retroterra la generica nozione aristossenica (che presuppone semplicemente uno ‘spazio’ tra i suoni che determinano l’intervallo), e ciò che qualifica l’atteggiamento del Platonico è proprio il

vede proprio in questa ampiezza la possibilità di usare la definizione aristossenica *contro* Aristosseno, poiché più avanti nel manuale egli può chiarire che in realtà l'intervallo è *δυσὶν φθόγγων μεταξύτης*, deducendo da questo che *σχέσις δὲ λόγος ἐν ἐκάστῳ διαστήματι μετρητικὸς τῆς ἀποστάσεως*. La vaghezza del cenno a uno spazio individuato da due note, implicato dalla prima definizione, apre così a un chiaro riferimento al fatto che tale spazio possa essere considerato in termini matematici come un rapporto, anzi: senza tale quantificazione l'intervallo non potrebbe essere misurato, dunque sarebbe epistemologicamente oscuro e inservibile. In questa operazione, d'altro canto, Nicomaco poteva avvalersi di un importante supporto tradizionale: pur non definendo direttamente l'intervallo, l'autore della *Sectio canonis* (149, 8-150, 3) lo considera evidentemente come la dimensione in cui si può rintracciare il rapporto quantitativo tra due suoni²⁸.

Tutto ciò serve da premessa all'operazione prodotta da Teone nell'*Expositio*. Da un lato, attraverso Adrasto, Teone recupera l'idea basilare – e ancorata alla definizione aristossenica – per cui un intervallo si dà quando ci siano due suoni di altezze differenti (49, 6-50,3). Già prima, attraverso Trasillo, Teone aveva però chiarito che il senso proprio in cui si deve intendere l'intervallo è propriamente matematico (48, 8-10): l'intervallo è *φθόγγων τὴν πρὸς ἀλλήλους ποιὰν σχέσιν*. Se da un lato l'espressione *ποιὰ σχέσις* è inusuale in termini puramente musicologici, essa risulta dall'altro tradizionale in termini aritmetici: è il *λόγος* (nel senso tecnico di 'rapporto numerico') ad essere, secondo Euclide (*El. V def. 3*), una *ποιὰ σχέσις* tra due grandezze o quantità diverse tra loro. In questo senso, dunque, Teone – come del resto, in modo più esplicito, gli altri Platonici chiamati in causa – non sta semplicemente accantonando la definizione aristossenica, ma sta implicitamente tentando di ripensarla in termini matematici. Non a caso, la definizione di Aristosseno è sostanzialmente ripresa anche da Eliano (*apud Porph. In Harm. 35, 21s. Düring*), che tuttavia, come visto, aveva proposto una definizione fisica, dunque quantitativa, del suono. L'operazione attuata dai Platonici è dunque ben più raffinata di quanto possa apparire a prima vista: essi colgono la debolezza della definizione aristossenica, ovvero la sua vaghezza e il suo basarsi sulla precedente definizione non matematica di suono, e si sentono legittimati, dopo aver introdotto proprio in quella sede un elemento di quantificazione, a stravolgere *dall'interno* la prospettiva aristossenica appropriandosi della definizione di intervallo che essa proponeva. In questo modo la concezione di Aristosseno, lungi dal rappresentare

tentativo di insinuare nella tradizione musicologica dei tratti tipicamente matematizzanti.

²⁸ Più in generale, Nicomaco poteva vedere nella pratica delle divisioni teoriche del canone armonico (pratica che ha nella *Sectio canonis* euclidea un prototipo) una conferma alla propria definizione: cf. in generale Creese 2010.

un modello autorevole, finisce per essere relegata al ruolo di istanza formalmente corretta, ma contenutisticamente impropria, di una definizione di intervallo che trovò la sua più efficace applicazione nel dominio di una concezione quantitativa del discorso musicale, quella concezione la cui fondazione i Platonici vogliono ricondurre a Platone.

2c. *La definizione di sistema*

In modo non inaspettato, l'omogeneità della tradizione aristossenica emerge in modo chiaro anche relativamente alla definizione di σύστημα. Secondo Aristosseno (*El. harm.* 21, 6-7 Da Rios), τὸ δὲ σύστημα σύνθετόν τι νοητέον ἐκ πλειόνων ἢ ἑνὸς διαστημάτων. La tradizione manualistica riprende in modo pedissequo la stessa definizione (Cleon. 180, 2-3; Bacch. 292, 18-19; Gaud. 331, 2-3), la cui autorevolezza è testimoniata anche dalla ripresa da parte di Aristide Quintiliano (*I* 8, p. 13, 4s. W.-I.)²⁹, che la propone come punto di partenza per la successiva ampia discussione sul tema. Anche in questo caso si tratta evidentemente di una definizione formale: la sua natura e la sua ispirazione non sono determinate direttamente, ma dipendono in fondo dalla definizione implicita di διάστημα che si presuppone. Anche il meccanismo di composizione a cui si fa riferimento non è indicato in modo esplicito: un sistema è certamente il prodotto di una composizione, ma il tipo di composizione in questione non viene spiegato, e dipende di nuovo dalla natura degli 'oggetti' che vengono sommati, ovvero gli intervalli. Ciò implica da un lato che in una prospettiva aristossenica anche il sistema non potesse che essere un 'oggetto' empiricamente concepibile, ma dall'altro che una simile prospettiva dipende da presupposti esterni alla definizione stessa.

Apparentemente la definizione di sistema offerta da Nicomaco (*Ench.* 261, 19-20) si pone in netta continuità con quella aristossenica (σύστημα δὲ ἐστὶ δυοῖν ἢ πλειόνων διαστημάτων σύνδοξ), e lo stesso sembra poter essere affermato della definizione che Teone recupera da Trasillo (*Exp.* 48, 10-12): σύστημα δὲ διαστημάτων ποιὰν περιοχὴν, οἷον τετράχορδον, πεντάχορδον, ὀκτάχορδον. Quest'ultima definizione, tuttavia, introduce una leggera ma sintomatica modifica rispetto alla formulazione aristossenica. In effetti, per Teone (e, in generale, per la tradizione matematica greca) il termine περιοχή ha un significato tecnico relativamente specifico. Esso è impiegato da Teone, ad esempio, per indicare i fattori di un numero piano quando siano considerati come suoi lati (25,3-4: περιοχὴν δὲ καλοῦσιν ἀριθμῶν τὸν δι' ἀλλήλων αὐτῶν πολυπλασιασμόν), ma anche – e in modo coerente – per designare i numeri presenti in un rapporto

²⁹ Cf. Duysinx 1999, 40ss.

(83,25-84,1: καὶ μὴν ὁ τῶν ἴσων λόγος οὐκ αὐξεται συντιθέμενος· πλειόνων γὰρ ἴσων ἑξῆς τιθεμένων ὁ τῆς περιοχῆς λόγος ἐν ἰσότητι διαμένει). Su questa base la definizione di Teone sembra implicare non solo l'idea – generica, e in fondo già aristossenica – per cui il sistema è una composizione di intervalli, ma anche una specifica descrizione del tipo di composizione, ovvero una composizione di natura matematica relativamente sia alle componenti che al meccanismo che regola la loro unione. L'operazione che Teone mette in pratica, dunque, consiste nella matematizzazione implicita della definizione di Aristosseno, un'operazione resa possibile proprio dall'ambiguità e dalla natura formale della formulazione del peripatetico e della tradizione che a lui si ispirava. Non si tratta, peraltro, di un'ingenua proiezione: Teone è giustificato nell'appropriarsi della definizione di Aristosseno e nello stravolgerla dall'interno proprio in virtù delle 'mosse' che ha precedentemente messo in atto, ovvero della definizione in termini matematici di suono. Se questo è vero, è probabile che anche Nicomaco avesse in mente una concezione di sistema simile a quella di Teone: nel momento stesso in cui le nozioni fondamentali della musicologia siano ripensate in termini matematici, è possibile per i platonici proiettare tali nozioni su quelle che discendono da esse.

La concezione matematizzante del sistema offre però l'occasione di comprendere quali ripercussioni possa avere il meccanismo di appropriazione delle nozioni aristossenicche, ovvero quanto a fondo la strategia di Nicomaco e Teone possa incidere sulla riscrittura della musicologia in termini platonici. Dopo la parte definitoria, tra i primi approfondimenti tecnici della parte sulla musica dell'*Expositio* è presente una discussione sui rapporti di consonanza, ovvero su come, a partire da consonanze semplici, si possano ottenere consonanze composte (62, 1-63, 24)³⁰. L'intera illustrazione è condotta in termini puramente aritmetici, e in essa Teone giunge a quantificare tutte le principali consonanze dalla quarta alla doppia ottava come rapporti armonici e a evidenziare le rispettive relazioni aritmetiche. L'intera sezione si basa dunque su un principio teorico importante: se la condizione entro la quale la somma di consonanze produce altre consonanze (o, più ampiamente, intervalli consonanti) è che vengano rispettate le leggi dell'aritmetica alla base della definizione dei rapporti armonici, allora è possibile ammettere progressive – e potenzialmente illimitate – operazioni di addizione di consonanze purché ad essere coinvolti siano qualificati rapporti armonici. Ciò consente a Teone di concludere, in termini generali, che καὶ τὰ ἐκ τούτων δὲ συντιθέμενα ἐν τούτοις εὐρεθήσεται τοῖς λόγοις, ἐφ' ὅσον ἂν προαγάγωμεν τὰ συστήματα (*Exp.* 63, 22-24). Questa discussione rappresenta il punto di partenza per la seguente (*Exp.* 63, 25-65,9), che ha invece un preciso bersaglio polemico: Aristosseno. Riprendendo Adrasto, Teo-

³⁰ Su questa sezione e le altre parti dell'*Expositio* qui discusse cf. Petrucci 2012, *ad l.*

ne risponde all'obiezione, virtualmente attribuita ad Aristosseno e ai suoi epigoni, secondo la quale l'estensione massima di un sistema può essere, rispettivamente, di due ottave e una quarta³¹ o di tre ottave e un tono³²: Platone, estendendo il sistema dell'anima cosmica secondo valori che vanno da 1 a 27, avrebbe invece composto un sistema ben più ampio, in particolare esteso per quattro ottave, una quinta e un tono. È evidente che la posizione aristossenica si basa sulla possibilità di percepire e produrre note che coprano una simile ampiezza, mentre la risposta che Teone propone si basa sull'idea – ben attestata nella tradizione platonica – per cui Platone aveva la necessità di arrivare fino a numeri cubici per consentire all'anima di essere tridimensionale ed abbracciare il corpo del cosmo³³. Se però la replica platonica si limitasse a questa osservazione, ci si troverebbe a dover riscontrare non solo una circolarità argomentativa, ma anche una netta distinzione tra dimensione tecnica, che testimonierebbe a favore di Aristosseno, e una filosofica, a favore di Platone. È a questo livello che va a incidere la precedente discussione circa l'unione delle consonanze, che a sua volta si basa sull'idea per cui un sistema è in realtà una composizione matematica, che rimane valida a patto che i valori sommati siano coerenti da un punto di vista aritmetico (o meglio, secondo le leggi aritmetiche dell'armonia): l'argomento implicito di Teone è che, considerando il sistema platonico come formato adeguatamente, perché include consonanze e intervalli specifici, ovvero diversi rapporti, esso è formalmente corretto indipendentemente dalla sua ampiezza. Ma un simile argomento non potrebbe essere proposto se alla sua base non fosse posta una coerente definizione di sistema, quella presente nell'introduzione musicologica dell'*Expositio*: solo se il sistema è concepito in generale come una composizione quantificabile e matematica si può giustificare l'idea per cui uno specifico sistema, indipendentemente dalla sua estensione, è corretto se formato da un'appropriata somma di intervalli matematicamente qualificati (ovvero di consonanze). L'implicazione di tutto questo è estremamente interessante: Teone schiera la definizione aristossenica, *radicalmente ripensata dall'interno*, contro lo stesso Aristosseno.

3. Appropriazione e autorità

L'analisi delle definizioni platoniche di suono, intervallo e sistema lascia dun-

³¹ Teone si riferisce probabilmente a *El. harm.* 26,1-7 Da Rios (cf. Barker 1989, 139 n. 75), in cui però l'estensione massima è indicata in due ottave e una quinta: la divergenza può però facilmente essere ascritta a un errore di Teone, e non cambia nella sostanza l'argomento.

³² Cf. anche Arist. *Quint.* I 10, e Ptol. *Harm.* II cap. 7-11, per le critiche del quale cf. Barker 2000, 173 ss., e Raffa 2002, 391-404.

³³ Cf. as es. Plut. *De an. procr.* 1028a, con Ferrari - Baldi 2002, 357-360.

que emergere la strategia messa in atto dagli esegeti. Essi recuperano in termini generali le definizioni delle nozioni-chiave della musicologia di stampo aristossenico, ma nel farlo applicano un'accorta strategia di appropriazione³⁴ e ricollocazione nel nuovo contesto esegetico fino a svuotare di ogni connotazione empiristica tali definizioni e ad attribuire a esse un nuovo contenuto teorico: a imporsi è l'idea, tipicamente platonica, per cui la teoria musicale è essenzialmente teoria numerica e quantitativa, e il discorso musicale va analizzato, di conseguenza, in termini aritmetici. Paradossalmente, dunque, il primo passo della strategia dei Platonici consiste nel rivendicare per Platone definizioni formalmente coincidenti con quelle di Aristosseno. Questo ha una conseguenza estremamente importante. Chi, conoscendo le definizioni autorevoli dei manuali, guardasse le definizioni platoniche, non potrebbe riscontrarvi un'anomalia formale: al contrario, la presenza di definizioni non contraddittorie rispetto a – e talvolta finanche coincidenti con – quelle aristosseniche, generalmente considerate come autorevoli, garantiva alla prospettiva platonica il riconoscimento di legittimità all'interno della disciplina tecnica. Questo consente ai Platonici di avanzare una seconda mossa, ovvero lo svuotamento dall'interno delle definizioni aristosseniche della loro impostazione empiristica, che viene sostituita con una prospettiva matematizzante. In queste condizioni, dunque, l'opposizione tra nozioni platoniche e aristosseniche non riguarda l'intero apparato definitorio, ma il modo in cui singole definizioni vadano lette e intese. Ma in tal caso Platone ha, rispetto ad Aristosseno, una priorità fondamentale: semplicemente, Platone è cronologicamente anteriore rispetto ad Aristosseno, dunque deve essere stato Aristosseno a far proprie le definizioni già sottintese da Platone, e nel farlo *egli* ne ha stravolto il contenuto e l'impostazione matematizzante³⁵. In questo modo non emerge solo una ridefinizione di alcune nozioni specifiche, ma una completa riscrittura della storia della musicologia: Aristosseno non è più il fondatore della scienza armonica in opposizione alle datate posizioni di Platone; al contrario, è stato Aristosseno ad appropriarsi indebitamente, e in modo poco coerente, delle definizioni che Platone *per primo*, o comunque prima di lui, aveva coniato, e nel farlo le ha stravolte, rinnegate, distrutte in nome del suo empirismo.

Se però Platone è un'efficace autorità tecnica, la sua teoria musicale deve poter essere sistematizzata tanto quanto quella aristossenica. A questa esigenza risponde l'appropriazione da parte di Platonici della struttura formale delle sezioni isagogi-

³⁴ Sulla nozione di 'appropriazione' e il suo uso nel contesto medioplatonico (generalmente in relazione alla filosofia aristotelica e allo Stoicismo) cf. Bonazzi 2005, 2013, e 2017; Chiaradonna 2009; Reydam-Schils - Ferrari 2014.

³⁵ Questa idea viene del resto fatta valere anche in senso più ampio dai Medioplatonici: cf. Boys-Stones 2001.

che dei manuali tecnici. Come osservato, infatti, pur attraverso alcune modifiche, i Platonici (sulla base della testimonianza più ampia in nostro possesso, quella fornita da Teone di Smirne) recuperano dai manuali musicologici l'impiego di un *pattern* specifico secondo cui le definizioni-chiave della disciplina vengono proposte e distribuite. Le variazioni che vengono introdotte non sono tali da deformare lo *schema* dei manuali, né conducono ad abolirlo: al contrario, è riscontrabile il tentativo di mantenerlo e appropriarsene, pur facendo in modo che esso non conduca a vedere nella pratica esecutiva una dimensione essenziale della musica. I Platonici possono così rivendicare per le proprie introduzioni l'appartenenza a un genere letterario, quello dell'*isagoge* tecnica, che era di per sé garanzia di autorevolezza e correttezza, e su questa base potevano stabilire anche da un punto di vista formale il ruolo di Platone come autorità tecnica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Barker 1989
A.Barker, *Greek Musical Writings, II: Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge 1989.
- Barker 2000
A.Barker, *Scientific Method in Ptolemy's "Harmonics"*, Cambridge 2000.
- Barker 2007
A.Barker, Cambridge 2007.
- Barker 2015
Porphyry's *Commentary on Ptolemy's Harmonics The Science of Harmonics in Classical Greece*. A Grekk Text and Annotated Translation [by] A.Barker, , Cambridge 2015.
- Bélis 1996
A.Bélis, *Harmonique*, in J.Brunschwig – G.E.R.Lloyd (ed.), *Le savoir grec*, Paris 1996, 352-367.
- Bonazzi 2005
M.Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale*, in M.Bonazzi – V.Celluprica (ed.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, 115-160.
- Bonazzi 2013
M.Bonazzi, *Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the Systematisation of Platonism*, in M.Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the I Century BC. New directions for Philosophy*, Cambridge 2013, 160-86.
- Bonazzi 2017
M.Bonazzi, *The Platonist Appropriation of Stoic Epistemology*, in T.Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*, Cambridge 2017, 120-141.
- Boys-Stones 2001
G.Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of Its Development from the Stoics to Origen*, Oxford 2001.
- Boys-Stones 2018
G.Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to 250 AD. A Study and Collection of Sources in Translation*, Cambridge 2018.
- Cattanei 1996
E.Cattanei, *Enti matematici e metafisica*, Milano 1996.
- Chiaradonna 2009
R Chiaradonna, *Autour d'Eudore: Les debuts de l'exégèse des Catégories dans le Moyen Platonisme*, in M.Bonazzi – J.Opsomer (ed.), *At the Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Leuven 2009, 89-112.

Creese 2010

D.Creese, *The Monochord in Ancient Greek Harmonic Science*, Cambridge 2010.

Da Rios 1954

Aristoxeni *Elementa harmonica*, R.Da Rios recensuit, Roma 1954.

Duysinx 1999

Aristide Quintilien, *La musique*. Traduction et commentaire par F.Duysinx, Genève 1999.

Evans – Berggren 2006

J.Evans – J.L.Berggren, *Geminus' Introduction to the Phenomena: a Translation and Study of a Hellenistic Survey of Astronomy*, Princeton 2006.

Ferrari 1995

F.Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995.

Ferrari 2000

F.Ferrari, *I commentari specialistici alle sezioni matematiche del "Timeo"*, in A.Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Napoli 2000, 171-224.

Ferrari – Baldi 2002

F.Ferrari – L.Baldi (ed.), *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo*, Napoli 2002.

Fowler 1999

D.Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy: a New Reconstruction*, Oxford 1999² [1987¹].

Gaiser 1968

K.Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1968².

Gibson 1995

S.Gibson, *Aristoxenus of Tarentum and the Birth of Musicology*, New York 2005.

Jan 1895

Musici Scriptores Graeci. Aristoteles, Euclides, Nicomachus, Bacchius, Gaudentius, Alypius et melodiarum veterum quidquid exstat, recognovit, proemiis et indices instruxit K.Jan, Leipzig 1895.

Petrucci 2011

F.M.Petrucci, *Una traccia della dialettica scolastica del primo Peripato: le sezioni musicali dei "Problemata Physica" (XI e XIX)*, in B.Centrone (ed.), *Studi sui "Problemata Physica" aristotelici*, Napoli 2011, 175-238.

Petrucci 2012

F.M.Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Sankt Augustin 2012.

Petrucci 2015

F.M.Petrucci, *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del "Timeo")*, «Rivista di Storia della Filosofia» LIX (2015), 295-320.

Petrucci 2016

F.M.Petrucci, *L'esegeta e il cielo del "Timeo": riargomentazione ed esegesi astronomica κατὰ ζητήματα nel Medioplatonismo*, «Athenaeum» CIV (2016), 159-186.

Petrucci 2018

F.M.Petrucci, *Theon of Smyrna: Re-Thinking Platonic Mathematics in Middle-Platonism*, in H.Tarrant et al. (ed.), *The Brill's Companion to the Reception of Plato*, Brill, Boston-Leiden 2018, 143-155.

Petrucci – M.Vegetti 2016

F.M.Petrucci – M.Vegetti, *Le scienze nel mondo Ellenistico*, in E.Spinelli (ed.), *Storia della Filosofia Antica*, III, Roma 2016, 33-52.

Raffa 2002

M.Raffa (ed.), *La Scienza Armonica di Claudio Tolomeo*, Messina 2002.

Reydams-Schils – Ferrari 2014

G.Reydams-Schils – F.Ferrari, *Middle Platonism and its Relation to Stoicism and the Peripatetic Tradition*, in P.Remes – S.Slaveva-Griffin (ed.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London-New York, 40-51.

Rocconi 2010

E.Rocconi, *Il suono musicale tra età ellenistica ed età imperiale*, in M.C.Martinelli (ed.), *La musa dimenticata: aspetti dell'esperienza musicale greca in età ellenistica*, Pisa 2010, 191-204.

Solomon 1990

J.Solomon, art. *Cleonides [Kleoneidēs]*, in S.Sadie – J.Tyrrel (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London 2001².

Zanoncelli 1990

L.Zanoncelli, *La manualistica musicale greca: [Euclide], Cleonide, Nicomaco, Excerpta Nicomachi, Bacchio il vecchio, Gaudenzio, Alipio, Excerpta Neapolitana*, Milano 1990.

Zhmud 1998

L.Zhmud, *Plato as «Architect of Science»*, «Phronesis» XLIII (1998), 211-244.

ANNA MOTTA

Introducing Plato's System through σχήματα:
Isagogical Aspects of Platonism in Late Antiquity*

In the *Academica*, a sort of encyclopaedia of ancient philosophical thought, Cicero, who is discussing the (pre-)history of Platonism, focuses the reader's attention on the unity of the various traditions and the possibility of viewing Plato as the only source for a sort of system of thought shared by different philosophical schools – a possibility that seems to have concretely emerged with the *germanissimus Stoicus* Antiochus of Ascalon¹. This early Platonism, which Cicero presents as a *disciplina* and *ars philosophiae*, and which he therefore regards as already being far removed from the methodological core of Socrates' philosophy, springs from the reflections and discussions surrounding the rich doctrinal legacy of the Master, in relation to which it is possible to identify an *ordo* and specific arrangement of the topics investigated. The crucial studies by Donini and Ferrari show how the gradual establishment of this 'system' in the Imperial Age reflects the growing need to present Platonism – particularly by comparison to Stoicism² – as a coherent thought in all of its aspects³. Initially, this process was an uncertain one, marked by *dissensio philosophorum* as well as by 'odd' conceptual rather than terminological congruences between different philosophies⁴. This early stage was followed by one that led to the progressive consolidation of Platonism, which from the 3rd century AD onwards reigned supreme, absorbing Aristotelianism – a crucial passage for the creation of isagogical philosophical patterns – and contributing to the demise of Hellenistic philosophies. The research perspective to be pursued is therefore a two-fold one: it concerns, on the one hand, the conceptual material developed within the systematic framework that emerged over the centuries in the form of a theology and, on the other, the arrangement of this material

* I wrote this essay during my fellowship at the Freie Universität of Berlin and the Dahlem Research School (DRS), within the framework of a post-doctoral programme part of the Excellence Cluster TOPOI.

¹ See Cic. *ac.* I 17-18. On Antiochus of Ascalon, see Glucker 1978; Bonazzi 2012; Sedley 2012; Ferrari 2013.

² See Cic. *fin.* III 74.

³ See Donini 1994; Ferrari 2003 and Ferrari 2016. See too Bonazzi 2003 and Bonazzi 2015.

⁴ See Cic. *ac.* II 17 and *Tusc.* V 32.

on the basis of the growing importance of written texts and the related wide-scale production of commentaries.

The way in which the *disciplina* is presented is no longer by discussing problems starting from the well-known Socratic question, which is a question of epistemic priority, but rather by setting out from a sort of acknowledgement of the priority of Plato's authorship⁵. Every doctrinal exposition would appear to be indissolubly connected to the exegesis of certain dialogues or of specific Platonic passages from which it is possible to infer some truths via exegetical methods and procedures that often reveal a philological rather than simply philosophical attachment to the written text⁶. More generally, philosophy switches from the question *What is X?* to the question *What is X according to Plato?* In other words, by adopting some interesting strategies, it starts to present a system that finds confirmation in the multifaceted thought of its *auctoritas*⁷.

The exegetical methods adopted are usually discussed in the introductions to the commentaries⁸ and in specifically introductory texts. Early on in the tradition, the hermeneutical σχήματα used or endorsed had yet to be officially established and universally acknowledged, and therefore applied. For instance, among the three modes of exegesis presumably applied in the Middle Platonist period⁹. Diogenes Laertius (III 65) mentions the purpose (τίνοσ εἴνεκα), which emerges as the antecedent to the isagogical scheme, the σκοπός, which no enquiry can lack according to the Neoplatonists. As is well known, the preliminary questions varied in content and number, although some common ones were identified: the purpose of the work (σκοπός), its place within an author's corpus (τάξις), its usefulness (χρήσιμον), and its authenticity (γνήσιον)¹⁰. Therefore, as already Plezia showed in his pioneering study¹¹ – pioneering, that is, with regard to its topic, since in terms of its outcome it is a rather enumerative work – the only certainty we have is that the σκοπός was a recurrent element. As I will endeavour to show, it emerged as *the* exegetical principle, chiefly for two reasons.

First of all, for the Neoplatonists it was important to understand and define *that in view of which* (τὸ οὗ ἔνεκα, Anon. *Proll.* 23,9-10) Plato had written something significant, yet not in order to refute the accusation of *inconstantia*, to overcome

⁵ On the importance of Platonic *auctoritas* for the development of the practice of exegesis, see Sedley 1997.

⁶ See Sen. *epist.* 108,23.

⁷ See Eudor. *apud* Ar. Did. *apud* Stob. *Anth.* II 49, 25-50, 1 Wachsmuth - Hense.

⁸ See Romano 1994.

⁹ See Barnes 1993, 134-140; Mansfeld 1994; Ferrari 2001 and Ferrari 2010.

¹⁰ See Procl. *in R.* I 5, 3-5 Kroll. On this matter, see Hadot 1990, 21-47.

¹¹ See Plezia 1949.

problems related to the *obscuritas* of the text, or to define Plato's true doctrine – as had been the case for the Middle Platonists. Rather, Neoplatonists pursued this goal in order to stress the crucial relation established in Late Antiquity between Platonic doctrine and Unity, understood in metaphysical and literary terms. There is one σκοπός, first of all, because it is the literary equivalent of the metaphysical One. From a more strictly Platonic and methodological perspective, it represents – as Socrates states in the *Phaedrus* – the possibility of *tracing back to a single idea* elements strewn here and there through an all-encompassing view, so as to define each entity and thus clarify what is being taught in each case.¹² The presence of only one σκοπός, therefore, ensures the divine nature of Plato's philosophy, as well as that of the text celebrating it, insofar as the Divinity, in Neoplatonism, coincides with Unity – a unity which on a literary level is ensured by the single purpose. This is one of the key points in the light of which philosophy is presented by way of introduction to the systematic exegesis of the dialogues: philosophy acquires the character of theology, since it is a philosophical system revolving around the One, which is also the First God.

Secondly, the σκοπός is *de facto* the most effective exegetical tool to show that Plato and Aristotle are not in doctrinal conflict¹³. This is the approach adopted by Porphyry, Aristotle's first Platonic commentator¹⁴. Drawing upon the thesis put forward by the Peripatetic Boethus of Sidon, Porphyry rules out a metaphysical σκοπός for the *Categories*¹⁵ and claims that the purpose of this text is given by linguistic categories endowed with meaning¹⁶. When, in this treatise, Aristotle describes the sensible individual as 'primary substance', what he is saying is that sensibles are primary insofar as they are named first¹⁷; and this does not exclude the possibility that Aristotle may have identified primary substances with the intelligibles elsewhere, if the purpose of enquiry differed from that of the *Categories*¹⁸.

The crucial development of the preliminary question of the σκοπός may therefore be related to the encounter with the Aristotelian tradition, and not only because of the consequences of its application on the part of Porphyry and other commentators on Aristotelian texts, but because this application presupposes a discussion that finds its starting point in Aristotle's writing. For the Neoplatonists

¹² See Pl. *Phdr.* 265d3-5 and Arist. *Po.* 51a30-35.

¹³ See Hoffmann 1987.

¹⁴ See Karamanolis 2004.

¹⁵ Porphyry, however, does not use the term σκοπός, but rather πρόθεσις, a less common term than the former but one that is attested as its synonym.

¹⁶ See Moraux 2000, 149-184, esp. 155. On Boethus see Alesse 1997.

¹⁷ See Porph. *in Cat.* 91, 19-27 Busse.

¹⁸ See Porph. *in Cat.* 91, 14-17.

the σκοπός is no different from the Aristotelian τέλος; and although they tend to use the former term rather than the latter to describe the textual aim or final cause, usage of τέλος is also attested with exactly the same meaning¹⁹. The distinction between the two terms is actually of Stoic origin and was adopted by late Peripatetics – whom Simplicius describes as νεώτεροι²⁰, precisely by virtue of the fact that they distinguished the τέλος from the σκοπός. However, the Stoic Arius Didymus rejected this distinction in favour of the more ancient linguistic usage, which he acknowledged as the more properly Aristotelian. What is also interesting is that, within a rhetorical-Aristotelian context, the τέλος acquired a crucial place in preliminary discussions, a place that was later filled by the σκοπός²¹.

Nevertheless, although the *Rhetoric* is quoted by the Alexandrian commentator Olympiodorus²² – whose school is associated with the drafting of the anonymous *Prolegomena to Plato's Philosophy*, which is the only Neoplatonist introduction to Plato to have reached us and which contains more isagogical patterns than any other work – it did not directly influence late-antique commentators, unlike the works from the *Organon*. In the *Prolegomena* the question of the methodological as well as introductory importance of the σκοπός is traced back – and discussed in the light of – the *Phaedrus*, which affirms the need to begin all enquiries by defining one's object²³. Moreover, unlike the *Physics* and *Metaphysics*, which were already commented upon by Alexander of Aphrodisias and represent fundamental works for grasping the metaphysical depth of Neoplatonist exegesis, the *Rhetoric* is not included in the *curriculum* of 'minor mysteries' that Marinus records in relation to the education of the scholar Proclus²⁴. As is widely known, it is precisely in the *Physics*²⁵ that Aristotle expounds the theory of the four causes, assigning great prominence to the final one, the τέλος – τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὐ ἕνεκα²⁶. When reinterpreted by Seneca, or rather by his Platonist source, this theory is for the first time extended to encompass five causes²⁷ – a move justified by its application to Platonist philosophy, an application already attempted by the Peripatos, if we are to believe the report

¹⁹ See e.g. Olymp. in *Phd.* 7 § 10,12-18 Westerink.

²⁰ See Simp. in *Ph.* II 2 (303, 30-33 Diels).

²¹ See Arist. *Rh.* 1415a, 22.

²² See Olymp. in *Alc.* 11,14-15 Westerink. On the Neoplatonists' interest in rhetoric see Kustas 1973, 5-26 (even though the analysis provided in the sections dealing with the influence of Christian rhetoric on pagan Neoplatonism are not always convincing).

²³ See Pl. *Phdr.* 237b 7 - c 2 and Anon. *Proll.* 21,3-6 Westerink - Segonds - Trouillard.

²⁴ See Marin. 13 Saffrey - Segonds.

²⁵ See Arist. *Ph.* 2,194b23-195b21, as well as *Metaph.* V (Δ), 2,1013a-1013b.

²⁶ See Arist. *Ph.* 2, 194b32-195a2.

²⁷ See Sen. *epist.* 65,2-14.

according to which Eudemus regarded Aristotelian physics as a systematisation of Plato's one²⁸. With Proclus the thesis reaches six causes²⁹ and is presented from an incisive literary-metaphysical perspective in the *Prolegomena to Plato*. In this text, which analogically connects the cosmos of the dialogues with the metaphysical one, the characters, time and place are analogous to the material cause, the style to the formal cause, the soul to the efficient cause, demonstrations to the instrumental cause, problems to the exemplary cause, and the Good to the final cause³⁰.

It is therefore on the basis of the physical reflections contained in some Aristotelian texts that the exegesis of the dialogues assimilates that content and form that distinguishes not just the τέχνη ῥητορική, but also the science of theology³¹: exegesis derives its exactness from Aristotelian science, whereas it acquires its specific difference from the speculation surrounding (Neo-)Platonist metaphysics, which centres on the notion of the One/Good. This is confirmed by the nature of the connections between the patterns used across different disciplines.

In order to show that the *intentio libri* cannot wholly be taken to coincide with the Neoplatonist σκοπός, let us examine a passage from the introduction to Virgil's *Bucolics* by Aelius Donatus³², a contemporary of Iamblichus, a philosopher who provided a crucial contribution to scholastic patterns³³ and, in particular, to the σκοπός. The Latin grammarian clearly associates the *intentio libri* with the Greek σκοπός³⁴, yet not exactly with the Neoplatonist σκοπός, as he lends this isagogical scheme a double value by distinguishing two aspects of the aim of the *Bucolics*: its literary aspect (the *imitatio* of Theocritus) and its celebratory one (the *laus Caesaris*). Although this distinction is not entirely foreign to philosophical

²⁸ See Simp. *in Ph.* I *prooem.* (7, 10-17 Diels).

²⁹ See Procl. *in Ti.* II 357, 13-15 Diehl.

³⁰ Anon. *Proll.* 17,42-48. On the microcosm of the dialogues, see Coulter 1976.

³¹ See Saffrey 1992a, 35-50 and Dörrie - Baltes - Pietsch 2008.

³² On this text, see Monno 2003 and Monno 2006. The scheme put forward by the Latin grammarian would seem rather typical of textbooks from this period, and constitutes one of the earliest examples of what in the following centuries came to be defined as the *accessus ad auctores*: see Spallone 1990.

³³ See Dalsgaard Larsen 1972, 435-444. The *Prolegomena to Plato* only refer to two authorities, namely Iamblichus and Proclus (Anon. *Proll.* 26,16; 25,6; 26,7). It is possible, therefore, that through Proclus' work(s) - see Mansfeld 1994, 28-37 - the Anonymous came to adopt originally Iamblichean exegetical principles, such as the canon. The first attestation of the term σκοπός in an isagogical context is provided by Iamblichus' pupil Dexippus (*in Cat.* 16,16 Busse).

³⁴ See Don. *Verg. ecl. praef.* 64. Aelius Donatus thus proves to be familiar with the technical terminology of the commentaries, which - according to Mansfeld 1994, 21 n. 24 - he drew from his reading of commentaries on the Greek poets. On the correspondence between σκοπός and *intentio*, see Alpers-Gölz 1976, 132-133.

exegetical discussions – as is shown by Origen, Ammonius Saccas’ pupil in Alexandria, according to whom the aim of the inspirer of the Sacred Scriptures, namely the Divine Spirit, is *chiefly* to make the meaning of the accounts of God’s visible works know *yet also* to conceal it³⁵ – Aelius Donatus’ operation brings out an interesting difference compared to the more peculiar Neoplatonist exegetical strategy. The section on the *intentio* follows that devoted to the *causa*: the latter too is analysed according to two perspectives (*ab origine carminis* and *a voluntate scribentis*) and reveals a relation of mutual implication with the *intentio*, which in turn is subjected to a similar process of duplication with respect to its form and content³⁶.

By contrast, in Neoplatonism the cause and the aim do not have a double aspect; what’s more, they do not simply *imply* one another, but fit within the exegetical category of the σκοπός. As the literary counterpart to the metaphysical One, the final cause of all beings, the σκοπός must be conceived as both the cause of the literary cosmos and as its aim. In other words, it represents the category encompassing all causes³⁷. The anonymous author of the *Prolegomena* must thus have regarded multiplicity – and hence the double aspect which the Latin grammarian assigns to the *intentio*, and to the *causa* before it – as a ‘methodological’ error. Besides, the assignment of a double title to the dialogues³⁸ – suggesting a second σκοπός³⁹ – would appear to be based on extrinsic didactic criteria, far removed from the aims pursued in philosophical teaching. Correctness lies in the harmonisation of form and matter, i.e. in the encounter between the conceptual matter at the basis of Neoplatonism and the organisation of the material used to express it and explain it. As noted by Synesius of Cyrene, who does not so much speak of correctness but rather mentions what stems from it, namely beauty, philosophy removes all weakness even from language and tends towards a dignified and composed beauty that is suited to nature and to the Ancients’ thought⁴⁰.

³⁵ See Origenes *Phil.* I 14-15 and the commentary in Harl 1983, 75-78. On the role played by Origen with respect to the use of essentially philosophical patterns, see Neuschäfer 1988 I 77 ff. and Hadot 1990, 36-44.

³⁶ See Don. *Verg. ecl. praef.* 50.

³⁷ See *Proll.* 21,23-32.

³⁸ The use of a double title is already attested by Aristotle, who uses the expression οἱ ἐρωτικοὶ λόγοι with reference to the *Symposium* (*Pol.* II 1262b 11) and ἐν τῷ ἐπιταφίῳ with reference to the *Menexenus* (*Rh.* III 1415b 31). According to Mansfeld 1994, 71-74, the double titles of all the dialogues are due to Thrasyllus’ classification: see D.L. III 57.

³⁹ It is likely that, according to the Anonymus’ understanding, the particle ἢ (‘or’) occurring between the title and subtitle of a work served to distinguish two parts and hence two alternative aims.

⁴⁰ Syn. *Dion* 3 (241, 6-9 Terzaghi).

Although the metaphysical value acquired by the σκοπός as final cause in the history of Neoplatonism cannot be placed on the same level as the literary example just mentioned or other similar ones, it is important not to underestimate the fact that, at a certain moment in the history of exegesis, some interpretative grids became firmly established. Through them, rhetorical teaching and philosophical enquiry – while clearly hierarchically distinguished, at least by philosophers,⁴¹ within the context of a debate that has recently flared up again⁴² – come together in the Muses' chorus⁴³ thanks to the philosopher: he who harmonises all the arts, bringing multiplicity back to unity⁴⁴. Rhetoric – one of the Muses of the *paideutic* chorus – serves as a bridge linking the patterns adopted by the commentators of both literary and philosophical texts. Besides, Porphyry, Iamblichus and Proclus had also devoted themselves to rhetoric⁴⁵, prior to *quenching their thirst at the fount of philosophy*⁴⁶. The motif of philosophical 'conversion' is featured in the *Life of Isidore* by Damascius, the last Athenian scholarch, who in his work clearly affirms that rhetorical exegesis (ἡ ῥητορικὴ ἐξήγησις) is an important stage⁴⁷ in the education of a soul which, however, can only attain true purification through philosophy⁴⁸.

The exegetical categories suggested in rhetorical treatises thus prove necessary, yet are not sufficient in themselves to *justify* their application within the Platonic system: there is a particular connection between σύστημα and σχήμα, a connection that first started taking shape as a reaction to the sceptical turn taken by the Academy⁴⁹, and which was first consolidated when Platonism became a σύστημα: for it was by becoming a (metaphysical-theological) system that it established, justified and multiplied the use of σχήματα. So while the Middle Platonist schools witnessed the emergence of the *need for a system*, with exegetical suggestions that

⁴¹ See Syn. *Dion* 4 e 10.

⁴² See Cassin 2002, 179.

⁴³ See Them. *Or.* 21,255A and Syn. *Dion* 4. With his portrait of Dio, Synesius offers us an image of the ideal philosopher as a 'double' man, endowed with two distinct yet closely related personalities: one rooted in rhetoric, the other in philosophy. See Brancacci 1985, 392.

⁴⁴ See Syn. *Dion* 5 (246, 14-15).

⁴⁵ See Marin. 8; 10.

⁴⁶ See *Suidae lexicon*, s.v. Πορφύριος, IV 178, 14-18 Adler. In his *Homeric Questions*, Porphyry describes the Athenian grammarian Apollodorus as his teacher: Porph. *fr.* 15T Smith. On Proclus and the Athenian and Alexandrian sophists and grammarians of Late Antiquity, see Di Branco 2006, 131-179. On the interest in Hermogenes in Late Antiquity, see Kustas 1973 and Kustas 2001.

⁴⁷ See Them. *Or.* 24,303B-304A. On the teaching of grammar, see Criboire 2001, 185-219.

⁴⁸ See *Ep. Phot.* 201 Zintzen = 137B Athanassiadi.

⁴⁹ On the sceptical turn of the Academy, see Dillon 2003, 234-238.

were not always formalised – as may be inferred, to give only one example, from Albinus' text⁵⁰ – Neoplatonism integrated these didactic-exegetical suggestions within the conceptual system of a philosophy that no longer had any rivals or anything to prove, but only needed to preserve its (textual and doctrinal) divinity.

Moreover, it may be noted that in the *Prolegomena to Plato* historical information is combined with biography – another isagogical scheme – in order to meet a specific aim. An important role in the creation of this scheme was certainly played by Porphyry of Tyre, a pupil of Plotinus', and his biographer. His *Life of Plotinus and the Arrangement of His Work* (Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ) established the propaedeutic importance of the βίος. While editorial concerns led Thrasyllus to write an introduction to Plato consisting of a βίος and the arrangement of his dialogues into tetralogies⁵¹, and while Apuleius was the first Platonist author of a handbook to Plato prefaced by a biography, Porphyry's operation – as Harder explains – is an unprecedented one⁵². In acknowledging his master's greatness, Porphyry establishes his place among the classics; but in order to do so, he must present Plotinus as an outstanding figure⁵³, i.e. he must preface his writings with an exemplary βίος. From this perspective, the inclusion of a life of Plato in the *Prolegomena to Plato* may seem superfluous, insofar as Plato was already a classic at the time and his life must have been widely known. However, upon closer scrutiny, we find that the aim here is much the same as the one pursued by Porphyry: Plato's βίος presents a classic author but also, and most importantly, an outstanding figure, whose life must be reconstructed on the basis of his doctrine, so that it may be used for didactic purposes and for the exegesis of his writings⁵⁴.

The decisive impulse towards the application of isagogical patterns may therefore have been provided by Porphyry and by the Platonist absorption of Aristotelianism, which – among other things – brought about the emergence of a form of introductory literature. At its basis stands the *Isagoge* – i.e. Porphyry's introduction to Aristotle and his *Categories*⁵⁵ – which does not really provide any isagogical patterns and whose importance therefore lies not so much in the content it presents as in the effect it had on Neoplatonist schools. While Plotinus seems

⁵⁰ See Alb. *Intr.* IV 149, 17-V 149, 3 Reis.

⁵¹ See D.L. III 1. On Thrasyllus, see Tarrant 1993 and Mansfeld 1994, 58-107.

⁵² Lamberton 2001, 434, argues that Porphyry's work on his master's life is «a unique document, arguably the most reliable account of an ancient philosopher to come down to us from his own time».

⁵³ See Harder 1960 and now also Saffrey 1992a.

⁵⁴ See Motta 2016.

⁵⁵ Thus Chiaradonna 2008 *contra* Barnes 2003.

to have been indifferent to propaedeutic issues in school education, and hence to the development of an *ordo lecturae*, the *Enneads* – which we read according to the τάξις they were given by Porphyry – reflect an important change of approach from the master to his pupil⁵⁶. It has been noted that Porphyry's systematic arrangement of the *Enneads* divides Plotinus' philosophy according to a spiritual trajectory⁵⁷. The first *Ennead* brings together the ethical treatises; the second and third correspond to the physical part of philosophy; the third, fourth, fifth and sixth deal with the divine. The ascending order of the treatises may have been influenced by the thematic arrangement of Aristotle's acroamatic writings⁵⁸. However, significant analogies are also to be found with Albinus' *Prologue*, which explicitly criticises the 'tetralogically thematic' reading order of the dialogues⁵⁹. In place of this order, which he deemed unsuitable for teaching purposes⁶⁰, Albinus suggested reading the *First Alcibiades*, *Phaedo*, *Republic* and *Timaeus* in class, so as to allow students to *progress* towards the knowledge of divine realities through the acquisition of various virtues⁶¹. As is widely known, the Stoic Chrysippus had been the first to advise young people to take logic classes first, then lessons in ethics and finally ones in physics, before devoting themselves to the teachings about the gods⁶². So although the order of the various parts of philosophy had already been expounded by Chrysippus, he had presented it in the form of a scholastic scheme illustrating the succession of the various disciplines taught at the Stoa⁶³ and not – as in Neoplatonism – as a hierarchy of values consistent with a philosophical system that sets it in relation to the order of the various hierarchical levels of being. The arrangement of the texts within each *Ennead* from the easiest to the most difficult reflects systematisation criteria – not entirely unknown to the Middle Platonists, as Albinus shows – capable of influencing the Iamblichean 'canon' of the dialogues. In late Neoplatonism, the *ordo rerum* and *descriptio disciplinae* underlie the didactic suggestion of a progressive reading order connected to each individual σκοπός, and come together into a single isagogical scheme capable of explaining to aspiring Platonists the constitutive hierarchy of a metaphys-

⁵⁶ See Lambertson 2001, 444-445.

⁵⁷ See Goulet-Cazé 1982, 303-306; Saffrey 1992b; Hadot 1999, 318; Marzolo 2006, 42-43.

⁵⁸ See Porph. *Plot.* 24 Henry - Schwizer. See too Mansfeld 1994, 113.

⁵⁹ See Mansfeld 1994, 70 e 95-97.

⁶⁰ See Dunn 1976 and Reis 1997.

⁶¹ See Alb. *Intr.* V 149, 31 – 150, 13 and IV 149, 15.

⁶² See SVF II 42, p. 16, 29-17, 2 (= Plu. *Stoic. rep.* 1035a 1-4); D.L. VII 40-41.

⁶³ The sequence of the three parts does not have any hierarchical connotations, as they all have the same object - i.e. λόγος - which is nonetheless approached from different didactic perspectives.

ical-theological system articulated as a multiplicity structured into various levels of being. In the *Prolegomena to Plato*, the *ordo lecturae*, the analogical reflection of a higher world, more clearly proves – as a preliminary step – the validity of the circularity of the principle of causality:⁶⁴ from the ‘descending’ point of view, the hierarchy of Principles unfolds on the basis of alterity from the summit through a progressive increase in multiplicity; but from the ‘ascending’ point of view of the tension towards assimilation through the various degrees of virtue – illustrated by the order in which the dialogues are to be read – the multiple reverts to Unity.⁶⁵

It appears, therefore, that Neoplatonist isagogical patterns do not simply follow extrinsic criteria, serving as merely rhetorical devices that can be used to read *any* text. Rather, they appear to be closely connected to the doctrinal acquisitions of the only philosophy of Late Antiquity, a philosophy whose teaching method offers the clearest example of a theoretical effort that is inseparable from exegesis.

⁶⁴ See Procl. *Inst.* 33-39 Dodds.

⁶⁵ See Anon. *Proll.* 26,16-44 and Procl. *in Ti. I prooem.* 12, 30-13, 10.

BIBLIOGRAPHY

Alesse 1997

F.Alesse, *Lo stoico Boeto di Sidone*, «Elenchos» XVIII (1997), 359-383.

Alpers-Gölz 1976

R.Alpers-Gölz, *Der Begriff SKOPOS in der Stoa und seine Vorgeschichte*, Hildesheim-New York 1976.

Barnes 1993

J.Barnes, *Imperial Plato*, «Apeiron» XXVI (1993), 129-151.

Barnes 2003

J.Barnes, *Porphyry. Introduction*, Translation with an Introduction and Commentary, Oxford 2003.

Bonazzi 2003

M.Bonazzi, *Academici e platonici: il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003.

Bonazzi 2012

M.Bonazzi, *Antiochus and Platonism*, in D.Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, 307-333.

Bonazzi 2015

M.Bonazzi, *Il platonismo*, Torino 2015.

Brancacci 1985

A.Brancacci, *Filosofia e retorica nel dibattito tardoantico da Filostrato a Sinesio*, «Elenchos» VI (1985), 379-408.

Cassin 2002

B.Cassin, *L'effetto sofistico: per un'altra storia della filosofia*, trad. it., Milano 2002 [ed. orig. *L'effet sophistique*, Paris 1995].

Chiaradonna 2008

R.Chiaradonna, *What is Porphyry's Isagoge?*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», XIX (2008), 1-30.

Coulter 1976

J.A.Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.

Cribiore 2001

R.Cribiore, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton-Oxford 2001.

Dalsgaard Larsen 1972

B.Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus 1972.

Di Branco 2006

M.Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giusti-*

niano. Con un'appendice su 'Atene immaginaria' nella letteratura bizantina, Prefazione di G.Pugliese Carratelli, Firenze 2006.

Dillon 2003

J.Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford 2003.

Donini 1994

P.L.Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in ANRW II 36.7, Berlin-New York 1994, 5027-5100.

Dörrie – Baltes – Pietsch 2008

H.Dörrie – M.Baltes – C.Pietsch (Hrsg.), *Der Platonismus in der Antike*. Bd. 7: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica I*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008.

Dunn 1976

M.Dunn, *Iamblichus, Trasyllus, and the reading order of the Platonic dialogues*, in R.Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk 1976, 59-80.

Ferrari 2001

F.Ferrari, *Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del Timeo*, «Athenaeum» LXXXIX (2001), 525-574.

Ferrari 2003

F.Ferrari, *Verso la costruzione del sistema: il medioplatonismo*, «Paradigmi», XXI (2003), 343-354.

Ferrari 2010

F.Ferrari, *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo*, in A. Neschke-Hentschke (Hrg.), *Argumenta in dialogos Platonis*, Teil 1: *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. «Akten des internationalen Symposiums von 27-29 April 2006 im Istituto Svizzero di Roma», Basel 2010, 51-76.

Ferrari 2012

F.Ferrari, *L'esegesi medioplatonica del Timeo: metodi, finalità, risultati*, in F.Celia – A.Ulacco (ed.), *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa 2012, 81-131.

Ferrari 2013

F.Ferrari, *Filone, Antioco e l'unità della tradizione platonica nella testimonianza di Plutarco*, in A.Casanova (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze 2013, 219-231.

Ferrari 2016

F.Ferrari, *La nascita del platonismo*, in M.Borriello – A.M.Vitale (ed.), *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Roma 2016, 13-29.

Glucker 1978

J.Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978.

Goulet-Cazé 1982

M.O.Goulet-Cazé, *L'arrière-plan scolaire de la 'Vie de Plotin'*, in L.Brisson (ed.), *Porphyre, La Vie de Plotin*, I, Paris 1982, 229-327.

Hadot 1990

Simplicius, *Commentaire sur les 'Catégories' d'Aristote. Chapitres I et III*. Traduction commentée sous la direction de I.Hadot, Leiden-New York 1990.

Hadot 1999

P.Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatonicienne*, Paris 1999.

Harder 1960

R.Harder, *Zur Biographie Plotins*, in Id., *Kleine Schriften*, München, 275-295.

Harl 1983

Origène, *Philocalie, 1-20 sur les Écritures*, Introduction, texte, traduction et notes par M.Harl. *La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, Introduction, texte, traduction et notes par N.de Lange, Paris 1983.

Hoffmann 1987

Ph.Hoffmann, *Catégories et langage selon Simplicius. La question du skopos du traité aristotélicien des 'Catégories'*, in I.Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*. «Actes du Colloque international de Paris (28 septembre - 1er octobre 1985)», Berlin-New York 1987, 61-90.

Karamanolis 2004

G.Karamanolis, *Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle*, in P.Adamson – H.Baltussen – M.Stone (ed.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, London 2004, 97-120.

Kustas 1973

G.L.Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessaloniki 1973.

Kustas 2001

G.L.Kustas, *The function and evolution of byzantine Rhetoric*, in G.Nagy (ed.), *Greek Literature in the Byzantine period*, New York 2001, 179-197.

Lamberton 2001

R.Lamberton, *The Schools of Platonic Philosophy of the Roman Empire: the Evidence of the Biographies*, in Y.Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln, 433-458.

Mansfeld 1994

J.Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden-New York-Köln 1994.

Marzolo 2006

Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo?: I 1[53]*. Introduzione, testo

- greco, traduzione e commento di C.Marzolo; prefazione di C.D'Ancona, Pisa 2006.
- Monno 2003
O.Monno, *La sezione della intentio poetae nella Praefatio serviana al commento alle Bucoliche*, «Invigilata Lucernis» XXV (2003), 179-197.
- Monno 2006
O.Monno, *Prefazioni a commenti tardoantichi: confronto tra Elio Donato e Servio*, «Invigilata Lucernis» XXVIII (2006), 161-179.
- Moraux 2000
P.Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, I, trad. it., Milano 2000 [ed. orig. *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I, *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Berlin 1973].
- Motta 2014
A.Motta, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014.
- Motta 2016
A.Motta, *Il bios di Platone nelle lezioni dei Neoplatonici alessandrini*, in M.Borriello – A.M.Vitale (ed.), *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Roma 2016, 189-203.
- Neuschäfer 1988
B.Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, I: *Text*, II: *Anmerkungen*, Basel 1988.
- Reis 1997
B.Reis, *The Circle Simile in the Platonic Curriculum of Albinus*, in J.J.Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997, 236-267.
- Romano 1994
F.Romano, *La scuola filosofica e il commentario*, in G.Cambiano – L.Canfora – D.Lanza (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, *La produzione e la circolazione del testo*, III, *I Greci e Roma*, Roma 1994, 587-611.
- Saffrey 1992a
H.D.Saffrey, *Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien*, in E.P.Bos – P.A.Meijer (ed.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1992, 35-50 [= anche in Id., *Le Néoplatonisme après Plotin*, II, Paris 2000, 143-148].
- Saffrey 1992b
H.D.Saffrey, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire*, in L.Brisson (ed.), *Porphyre, La Vie de Plotin*, II, Paris 1992, 31-57.
- Sedley 1997
D.Sedley, *Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition*, in J.Barnes – M.Griffin (ed.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 110-129.

Sedley 2012

D.Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012.

Spallone 1990

M.Spallone, *I percorsi medievali del testo: accessus, commentari, florilegi*, in G.Cavallo – P.Fedeli – A.Giardina (ed.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, III, *La ricezione del testo*, Roma 1990, 387-471.

Tarrant 1993

H.Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca 1993.

LIDIA PALUMBO

Platone divino maestro in un testo isagogico tardoantico

L'Anonimo autore dei *Prolegomena* alla filosofia di Platone narra che il divino maestro, fin da ragazzo, ebbe in gran conto l'attività del μιμείσθαι. Dopo aver frequentato le lezioni (ἐφοίτησεν)¹ dei poeti di ditirambi, per trarre giovamento dal loro stile, e aver seguito le lezioni dei tragici, con l'intento di attingere alla loro solennità, Platone si recò dai comici e, τὴν μιμητικὴν ὥσπερ κατορθῶσαι βουλόμενος, divenne seguace² anche del Sofrone autore di mimi³. Nel raccontare la vita di Platone⁴ – già nel primo degli undici κεφάλαια del suo testo isagogico finalizzato ad introdurre gli aspiranti platonici alla conoscenza della vita e della dottrina del maestro – là dove ricostruisce la discendenza della madre da Solone⁵, l'Anonimo alessandrino ricorda che, quando compose la *Repubblica* e le *Leggi*, Platone lo fece κατὰ μίμησιν αὐτοῦ, cioè prendendo Solone a modello, per sottolineare appunto la continuità con il grande legislatore.

Obiettivo del presente intervento è di richiamare l'attenzione sul vocabolario mimetico usato nel testo dei *Prolegomena* al fine di ricostruire il significato – non solo paideutico, ma anche filosofico e metafisico – del magistero platonico così come esso viene concepito nell'unico testo di introduzione alla filosofia platonica che la tarda antichità ci abbia conservato⁶.

¹ La frequentazione del maestro di grammatica, di quello di ginnastica e di quello di poesia ditirambica è espressa con il verbo φοιτάω (propriamente: 'andare a scuola', 'frequentare un maestro'); lo stesso verbo è usato per indicare la frequentazione da parte di Platone dei poeti tragici, dei poeti comici e dei pittori. Il termine, associato al vocabolario mimetico, è usato per esprimere un apprendimento che va oltre le lezioni e dice già della volontà dell'allievo di prendere a modello il maestro. Su scuole ed educazione nella tarda antichità cf. Ramelli 2015.

² Il verbo indica lo 'zelo' e l'ardore dello sforzo di emulazione.

³ Cf. Anon. *Proll.* 3,1-18.

⁴ Con il βίος di Platone ci troviamo di fronte alla presentazione di un classico, ma anche e soprattutto di un personaggio d'eccezione la cui vita va ricostruita sulla base della dottrina perché sia utilizzata in sede didattica e risulti funzionale all'esegesi degli scritti: cf. Motta 2016 e la bibliografia ivi citata.

⁵ Cf. Anon. *Proll.* 1,16-19. Tutte le traduzioni dal testo dei *Prolegomena* sono di Motta 2014.

⁶ Sull'uso scolastico di un testo come circostanza in grado di garantirne la sopravvivenza cf. Cavallo 1986.

Come si dirà nel seguito, questa prima occorrenza del termine μίμησις conferma che Platone, discendente di Solone, fu anche suo *seguace* e realizzò nella propria età qualcosa di simile a quello che il legislatore antenato aveva fatto nel suo tempo. Nel contesto filosofico del tardo neoplatonismo non è senza conseguenze che si stabilisca un rapporto di discendenza tra due pensatori. Διάδοχοι – come noto – è il solenne epiteto dei capi della scuola platonica in quanto appunto *discendenti* dal divino Platone: compito dei discendenti è quello di *seguire* le orme dei loro padri, proprio come, nell’universo, le ipostasi seguono il modello di quelle che sono poste più in alto e, contemplandole, ne assumono e ne conservano presso di sé le tracce e di quelle sono effetto, e ogni effetto è un’immagine della sua causa. Questo avviene sia nel rapporto logico che lega la conclusione di un sillogismo alle premesse che la generano, sia nel rapporto di insegnamento nel quale ogni allievo è un effetto, e dunque un’immagine del proprio maestro.

In questo straordinario contesto teorico vi è più che omologia tra letteratura e metafisica, e la relazione paideutica è pensata come una divina demiurgia: come il ποιητής ordina il κόσμος, così il διδάσκαλος plasma l’anima del μαθητής. Il maestro nell’atto dell’insegnare è concepito come uno scrittore nell’atto di scrivere il suo libro, e gli allievi, con evidente riferimento al *Fedro* di Platone⁷, sono detti ἔμψυχα συγγράμματα (Anon. *Proll.* 13,11-12).

Ad esprimere queste relazioni demiurgiche stanno nel nostro testo le occorrenze del verbo μιμῆσθαι che, già fondamentali nel vocabolario dei *Dialoghi*, tornano alla fine dell’antichità pagana per significare l’impossibilità di separare il passato dal presente, la causa dall’effetto, il pensiero dall’essere.

Prima di diventare a vent’anni allievo di Socrate, Platone si perfezionò nell’arte mimetica. Con una frase brachilogica tipica delle strutture sintattiche del genere isagogico, l’Anonimo afferma: ὁ γὰρ διαλόγους γράφων μίμησιν προσώπων εἰσάγει (3,15-16)⁸. L’autore alessandrino si riferisce qui brevemente, e vi ritornerà diffusamente più avanti, alla questione, tanto dibattuta anche in tempi recenti, della scelta autoriale, da parte di Platone, dello stile dialogico. La sua interpretazione, coerentemente con l’interpretazione globale della filosofia di Platone, va nella direzione dell’attribuzione al maestro di una potenza divina nell’insegnamento attraverso il dialogo mimetico. Platone ha avuto sulla storia della filosofia dell’Occidente un’influenza immensa i cui confini sono difficilmente tracciabili proprio perché non sempre di tale influenza si è avuta piena consapevolezza⁹.

⁷ Pl. *Phdr.* 275c-278a.

⁸ Il verbo εἰσάγω appartiene sia al vocabolario mimetico sia a quello tecnico di scuola; nel primo caso indica l’atto del ‘portare in scena’, del ‘rappresentare’, nel secondo quello del ‘presentare’ (nel senso di ‘introdurre’).

⁹ Cf. i saggi contenuti nel volume Borriello - Vitale 2016.

La natura dialogica del testo platonico è alla base del singolare potere che ha esercitato nei secoli: testo sicuramente filosofico nei contenuti, esso ha la forma dell'opera teatrale¹⁰ e con questa condivide il potere di influenzare in modo olistico il pubblico¹¹ dei suoi lettori¹². Durante la lettura di un trattato¹³, il lettore possiede intatta la propria facoltà giudicante, e dalla prima all'ultima pagina egli sa perfettamente, e potrebbe argomentarlo analiticamente, quale delle proposizioni che legge genera in lui persuasione, condivisione o, al contrario, rifiuto. Del tutto diversa è la situazione generata da un'opera teatrale, della quale si conserva nella mente, dopo la lettura – o, ciò che è lo stesso, dalla visione – un'impressione sintetica dotata di una coloritura affettiva ed emotiva, tanto che non si saprebbe dire *con precisione* quali insegnamenti quella lettura, o quella visione, siano state capaci di inoculare nella mente. Gli insegnamenti offerti nella forma mimetica penetrano nell'anima. Se nel *Protagora* (313-314) Socrate spiega il modo di essere dei μαθήματα che, a certe condizioni, si trasferiscono da colui che li dà a colui che li riceve in modo rapido e spesso irreversibile¹⁴, in molti altri luoghi dei *Dialoghi* descrive il modo con cui il teatro trasmette messaggi rivolgendosi alla dimensione irrazionale e inconsapevole del suo pubblico, conquistandolo¹⁵. Senza dubbio il filosofo aveva sperimentato su se stesso il potere del teatro – una ἀπορροή σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός, come ebbe a definirlo implicitamente nel *Menone*¹⁶, – e pensò di utilizzarlo ponendolo al servizio della filosofia.

¹⁰Nei commenti neoplatonici è più volte annotato il carattere teatrale dell'opera platonica. Olimpiodoro dice che il filosofo ha imparato dai poeti tragici, maestri della Grecia (Olymp. in Alc. 1,52-55), e anche dai poeti comici, in particolare nella presentazione dei personaggi dei dialoghi; alla morte di Platone, sotto il suo cuscino, vennero trovati i testi di Aristofane e di Sofrone (D.L. III 18; Olymp. in Alc. 1,66-70). Anche l'Anonimo ricorda che Platone seguì, tra le altre, le lezioni dei poeti di ditirambo, e il fatto che da esse trasse giovamento è indicato nel *Fedro*, che è appunto in forma di ditirambo (*Proll.* 3,1-4).

¹¹Sulla poetica di Platone cf. Motta 2014, 93 n. 34.

¹²I suoi dialoghi, leggibili dunque come una messa in scena della filosofia a beneficio dei lettori di tutti i tempi, sono stati nei secoli variamente interpretati, ma forse non è stata sempre adeguatamente elaborata un'ermeneutica specifica del loro potere seduttivo, della loro capacità di influenzare i lettori, operando in qualche modo *a latere* della ragione dimostrativa. Su questo tema fondamentali Halperin 1992 e Michellini 2003.

¹³«Plato did not write treatises, although commentators following Aristotle have tended to present him and his thought as if he had» (così Zuckert 2009, 5).

¹⁴Cf. Palumbo 2004. Anche nel testo dei *Prolegomena* si accenna alla difficoltà di espellere ciò che si è ricevuto in maniera errata (*Proll.* 7,41-42).

¹⁵Cf. Pl. R. 10.

¹⁶Cf. Pl. *Men.* 76d4-5. Definendo così il colore Platone sembra definire il teatro, altrimenti non si spiegherebbe perché in *Men.* 76e3 dica che si tratta di una definizione τραγική.

L'anonimo autore dei *Prolegomena*, dopo aver citato il 'demonico' Aristotele, e aver ricordato che tutti gli uomini desiderano il sapere e quindi amano le sensazioni grazie alle quali acquistano conoscenza¹⁷, afferma di provare lo stesso sentimento¹⁸ per la filosofia di Platone, alla quale, ὡσπερ ἔκ τινος πηγῆς¹⁹, tutti gli uomini ἀρύσασθαι βουλομένους, affidano la fiducia che tale attingimento sia χρήσιμον, cioè utile e apportatore di autentico vantaggio nel conseguimento dell'eccellenza. Dopo questa dichiarazione incipitaria – che introduce lo schema isagogico dell'intero testo, cioè l'utilità della didattica esegetica su Platone – l'Anonimo racconta di un sogno che Socrate, maestro di Platone, avrebbe fatto proprio il giorno precedente all'ingresso nella scuola del suo divino allievo. In quel giorno – racconta l'Anonimo – Socrate sognò un cigno che privo di ali si posò sul suo ventre, ma che dopo averle messe si levò cantando melodiosamente (Anon. *Proll.* 1,29-33). Ci interessa soprattutto l'ultimo tratto del racconto del sogno, contenuto nello schema biografico del testo isagogico, quello nel quale si fa riferimento alla seduzione che Platone avrebbe esercitato sui suoi ascoltatori²⁰; essa viene indicata con εἰλεῖν che esprime l'atto del prendere²¹, del 'rapire'²², dell' 'esercitare un potere su qualcuno'²³. Il verbo significa anche 'vincere', 'convincere'²⁴, e dunque 'essere

Naturalmente la vista, alla quale l'effluvio di figure in cui il teatro consiste è commisurata, è la vista dell'anima. Sul teatro come luogo della visione e sulla sua contiguità teorica con la filosofia di Platone cf. Palumbo 2008.

¹⁷ La stessa affermazione, tratta da Arist. *Metaph.* I 1,980a21-2, la si ritrova all'inizio del commento di Olimpiodoro all'*Alcibiade Primo* (in *Alc.* 1,3-7). Griffin 2015, 161, sulla scorta di Mansfeld 1994, 92, ritiene che il riferimento servisse a marcare il passaggio all'introduzione alla filosofia di Platone, che infatti cominciava dall'*Alcibiade Primo*, dopo aver concluso con la *Metafisica* la trattazione della filosofia di Aristotele (dai piccoli ai grandi misteri).

¹⁸ Τοῦτο πεπονθέναι: la forma del verbo esprime con precisione lo stato d'animo e il sentimento particolare che l'Anonimo prova per la filosofia di Platone: un sentimento di gioia che qui, in posizione incipitaria, connota l'accostarsi degli umani alla fonte stessa del sapere.

¹⁹ È proprio della fonte (πηγή) - scrive Ermia alessandrino nel suo commento al *Fedro* (116,7-12) - rendere partecipi le altre cose che da essa si originano di ciò che è ad essa proprio per natura.

²⁰ Anche nella *Vita di Platone* di Olimpiodoro troviamo, nel racconto del sogno di Socrate, il riferimento alla fascinazione esercitata da Platone-cigno: cf. *Olymp. in Alc.* 1,85-86.

²¹ Il verbo può indicare 'prendere con le mani', come in Hom. *Od.* IV 66; ma anche 'prendere con la mente', e dunque 'comprendere', come in Pl. *Phlb.* 17e, 20d e *Plt.* 282d.

²² Cf. Hom. *Il.* I 139; XIII 42; II 37.

²³ Cf. Hom. *Il.* XVIII 322.

²⁴ Cf. Hdt. II 33.

scelto²⁵, ‘essere preferito’²⁶ e pertanto ‘scelta di vita’²⁷, αἵρεσις²⁸, *corpus* di principi, sistema filosofico²⁹.

Platone, nel sogno profetico di Socrate, è visto esercitare sui suoi uditori una seduzione tale da indurre un cambiamento di vita. La seduzione è paragonata, proprio come nei racconti sulla nascita dell’arte poetica³⁰, al suono melodioso di un canto. Il sogno di Socrate – scrive l’Anonimo – dimostra che Platone avrebbe frequentato la sua scuola ancora imperfetto, poi sarebbe diventato perfetto, e si sarebbe distinto per i suoi insegnamenti a tal punto che tutti avrebbero desiderato ascoltarli e nessuno avrebbe potuto e/o provato a resistere³¹. L’aneddoto del sogno profetico di Socrate raccontato dall’Anonimo è già presente con qualche variante anche in Apuleio, ove si legge che al canto melodioso di Platone-cigno non avrebbero potuto resistere né gli uomini né gli dèi³². In una riunione di amici, narra

²⁵ Cf. Hom. *Il.* X 235, IX 139; *Od.*XVI 149; Hdt. I 87; X. *An.* I 7,3.

²⁶ Cf. Hom. *Il.* II 127; Pl. *Ap.* 38e; *Men.* 90b; *Ap.* 28e.

²⁷ Cf. Pl. *Grg.* 456a, 513a, *R.* 618e.

²⁸ Sulla capacità platonica di attrarre all’apprendimento nella sua scuola uomini e donne cf. Olymp. *in Alc.* 1,148-49.

²⁹ Le prime attestazioni di una πλατωνική αἵρεσις le troviamo in età imperiale: cf. Bonazzi 2003, 33; ed è interessante osservare che nella letteratura περὶ αἱρέσεων, che tende a compilare elenchi di scuole - un tratto già presente in Galeno, che scrive una sorta di storia della medicina e in Celso -, non si tratta solo di onorare la tradizione, ma di curvarla in una certa direzione (per i neoplatonici questa direzione è Platone e dunque la storia della filosofia è una sorta di cammino verso Platone), a tal fine si analizzano i nomi delle scuole filosofiche, i quali derivano o dal nome del fondatore o da quello della sua patria o dal genere di vita o dal fine della filosofia, o dal luogo o dal modo di insegnamento o da circostanze occasionali (così Ammonio, Filopono, Simplicio, Olimpiodoro, David (Elias), ma già in Galeno e Diogene Laerzio: cf. ancora Bonazzi 2003, 30-32). Le liste neoplatoniche presentano la tradizione platonica come πλατωνική αἵρεσις, distinguendola dalla tradizione accademica (il cui nome è ἀπὸ τόπων).

³⁰ La filosofia è una forma di ispirazione poetica. Per i commentatori tardi il fatto che Platone fosse dotato di *enthousiasmos* è di importanza tale da essere segnalato in posizione incipitaria, come accade nella prima pagina del commento di Olimpiodoro all’*Alcibiade Primo*. Secondo Griffin 2015, 161 n. 3 «Olympiodorus’ emphasis on the ‘Platonic inspirations’ is significant, since ‘inspiration’ is the word that Olympiodorus uses to refer to the achievement of theurgic excellence, the peak of human accomplishment». Ai moderni sorpresi dell’enfasi sull’ispirazione Griffin 2015, 162, n. 10 dice che essa è dovuta all’*audience* cristiana alla quale Olimpiodoro si rivolge suggerendo che Platone, come Cristo, offre un genere di rivelazione.

³¹ Anon. *Proll.* 1,34-35.

³² Cf. Apul. *Plat.* 1,1. Sulle altre fonti che lo riportano cf. Motta 2014, 87 n. 13. Su questo testo di Apuleio nel contesto medioplatonico cf. Moreschini 2015, 187-203 e Dal Chiele 2016, 16-29. Sul sogno cf. anche D.L. III 5.

ancora Apuleio, Socrate raccontò il proprio sogno e Aristone, padre di Platone, trovatosi ad ascoltare il racconto, presentò il figlio a tanto maestro. Quando Socrate l'ebbe guardato e dall'aspetto esterno ebbe compreso la sua natura, disse: *Hic ille erat, amici, [...] de Academia Cupidinis cygnus*.

Diverso e più elaborato è lo sfondo teorico del racconto dell'Anonimo, dove incontriamo anche un altro sogno, questa volta fatto dallo stesso Platone in punto di morte. Egli vide la propria trasformazione in cigno mentre sfuggiva saltando di albero in albero e causando così molti problemi ai cacciatori di uccelli incapaci di catturarlo³³. Il sogno di Platone, che profetizza le difficoltà dell'esegesi dei *Dialoghi*, nel testo dell'Anonimo è anche oggetto di interpretazione (1,37-41). L'interprete del sogno è Simmia Socratico³⁴ che, dopo aver ascoltato il sogno, affermò che tutti gli uomini sarebbero stati interessati a cogliere il pensiero di Platone senza riuscirci: ciascuno lo avrebbe interpretato secondo la propria opinione, sia che avesse preferito l'aspetto teologico, sia quello fisico, sia altro ancora (cf. 1,41-46).

Dallo schema isagogico-biografico dell'Anonimo traspare un'interpretazione del dialogo platonico come testo seduttivo, capace non soltanto di attrarre, ma anche – e questo aspetto assumerà tutta la sua importanza quando del dialogo verrà tematizzata la valenza soteriologica – capace di consegnare a ognuno un insegnamento particolare e, per così dire, individualizzato, diverso, a seconda delle caratteristiche e delle necessità di chi a esso si accosta³⁵. Ma questo testo seduttivo e benefico – anche questo aspetto emerge dalla lettura dell'Anonimo – ha creato problemi di interpretazione, come aveva profetizzato Simmia Socratico, addirittura allo stesso Socrate³⁶ che, ancora vivo quando Platone pubblicò i suoi primi dialoghi, ebbe a sorprendersi del modo assolutamente 'creativo' con il quale l'allievo metteva in scena il maestro. Platone aveva in effetti scritto il dialogo intitolato *Liside*, sul quale, come immagina l'Anonimo, Socrate, dopo averlo letto, disse ai suoi compagni (Anon. *Proll.* 3,38-39):

οὗτος ὁ νεανίας ἄγει με ὅπη θέλει καὶ ἐφ' ὅσον θέλει καὶ πρὸς οὓς θέλει.

³³ Anon. *Proll.* 1,37-41. Cf. anche Olymp. *in Alc.* 1,158.

³⁴ Anche nella versione di Olimpiodoro (*in Alc.* 1,158-163) Simmia vaticina la difficoltà che i posteri avrebbero incontrato nell'esegesi dei testi platonici (anche in Olimpiodoro è introdotto il paragone con Omero).

³⁵ Cf. Anon. *Proll.* 6,25.

³⁶ Mi sembra di poter annotare che i problemi che il testo procura a chi intende comprenderlo (secondo l'interpretazione del sogno fornita da Simmia Socratico in Anon. *Proll.* 1,40) siano gli stessi problemi che Platone procura a «Socrate stesso» lettore del *Liside* in Anon. *Proll.* 3,34.

Questo giovane mi muove nel modo in cui vuole e quanto vuole in direzione di chi vuole³⁷.

Divino – dice l’Anonimo – era dunque quest’uomo, θεῖος εὐρετής di cose, di nomi e di un genere letterario³⁸ (συγγραφή, 5,1-4), inventore anche dell’etica, come dimostra il fatto che Platone insegnava senza ricevere ricompensa³⁹. Divino lo è stato anche rispetto ai filosofi che lo avevano preceduto: rispetto a Parmenide, che pose l’Essere come principio, Platone dimostrò che al di là dell’essere c’è l’Uno⁴⁰. Se infatti l’essere fosse il principio – argomenta l’Anonimo – ogni cosa dovrebbe tendere all’essere, πάντα γὰρ ἤρτηνται τῆς οἰκείας ἀρχῆς⁴¹. In questo passo – tratto dallo schema che affronta secondo un profilo storico il carattere della filosofia di Platone – è contenuto un insegnamento di immensa portata, al quale qui si accennerà soltanto, e che attraversa la filosofia di Platone, passando per Aristotele e giungendo fino al neoplatonismo: tutti gli enti causati dipendono dal principio che li ha causati e, se a esso tendono e a esso aspirano a tornare, ciò accade perché – come è chiaro nell’analisi dell’atto del desiderio, che è anche l’atto del pensiero⁴² – di quel principio essi, pur essendo privi, sono in qualche modo

³⁷ Cf. D.L. III 5 e Arist. *Rh.* II 1398b30-33. Sulle testimonianze antiche avverse a Platone cf. Motta 2014, 95 n. 42.

³⁸ Che Platone sia stato l’inventore della forma di scrittura dialogica è cosa che l’Anonimo dice anche in *Proll.* 5,55.

³⁹ Cf. Motta 2014, 99 n. 67: «Interessante è che l’Anonimo ribadisca questo principio etico che la scuola di Alessandria era accusata di non osservare: Damascio rimarca senza mezzi termini la sete di guadagno di Ammonio definendolo *aischokerdēs* («avido di denaro») e Olimpiodoro chiede la ricompensa, per il proprio insegnamento, ai suoi allievi (*in Alc.* 140, 22; *in Grg.* 205, 28-206.4; 224, 21-24)».

⁴⁰ Lo σκοπός, che tra gli schemi esegetici ha un posto essenziale, viene utilizzato per rimarcare la relazione che la dottrina neoplatonica stabilisce con l’Unità metafisica e letteraria: lo σκοπός è infatti l’analogo letterario dell’Uno metafisico: su ciò cf. il contributo di Motta in questo stesso numero di *Incontri di filologia classica*. Sugli schemi esegetici cf. Hadot 1990, 21-47.

⁴¹ Cf. Anon. *Proll.* 8,24-28. Ogni cosa infatti dipende dal proprio principio. Il perfetto indicativo medio passivo del verbo ἀρτάω sta a indicare l’‘essere appeso’ e quindi il ‘dipendere’ (il senso proprio è ‘essere impiccato’).

⁴² Nel libro XII della *Metafisica* (1072a25) Aristotele scrive che sia l’oggetto della ὄρεξις sia l’oggetto della νόησις muovono senza essere mossi, muovono secondo la figura dell’attrazione. Gli oggetti primi della ὄρεξις e quelli della νόησις sono identici. Scegliamo ciò che pensiamo essere bene (non accade che ci appaia bene perché lo scegliamo, dunque il pensiero è principio). Il bene muove, attrae, ed è così che si configura come *immobile principio di movimento*. Nel citare l’attrazione come figura del genere di movimento

colmi. E lo sono perché di quel principio essi, desiderandolo, si configurano come un'immagine. Del passo qui interessa sottolineare come esso, in ambiente tardo neoplatonico, faccia riferimento a quella figura del principio di causalità secondo la quale ciò che è causa lascia traccia di sé nel causato⁴³.

Essa ritorna anche nel paragone fra Platone e gli Aristotelici. Platone – dice l'Anonimo – ebbe qualcosa in più anche degli Aristotelici; infatti essi posero l'intelletto come principio. Ma se l'intelletto fosse il principio, tutte le cose dovrebbero avere intelletto, poiché tutte le cose dipendono dal proprio principio. Per i Neoplatonici tutte le cose dipendono dall'ἀρχή e a essa assomigliano e così il meccanismo della ὁμοίωσις⁴⁴, dell'assimilazione del causato alla sua causa, è al contempo l'origine e il destino degli enti. Ma una volta stabilita la superiorità di Platone rispetto a tutti gli altri filosofi antichi, nel terzo κεφάλαιον che contiene la questione degli scritti del filosofo, l'Anonimo affronta quella che, ai suoi tempi come ai nostri, si presentava come un'aporia, e cioè il fatto che Platone ritenne di mettere le proprie dottrine per iscritto nonostante nel *Fedro* avesse criticato i testi scritti, i quali, ἄψυχα ὄντα, non possono λόγον διδόναι, non possono rispondere a chi li interroga, e τὸ αὐτὸ φθειγγόμενα⁴⁵. A questa difficoltà l'Anonimo fornisce una spiegazione che non ha riscontro in nessun altro testo a me noto e che si configura come una βοήθεια, un soccorso⁴⁶, che lo studioso dà al maestro difendendo dall'accusa di contraddizione: Platone, καὶ ἐν τούτῳ τὸ θεῖον μιμούμενος

che esercita lo *scopo*, Aristotele è mosso da una reminiscenza del *Simposio* platonico. Lo scopo muove, scrive Aristotele in *Met.* XII 1072b4, come l'amato attrae l'amante. Esso è principio di movimento. Nel *Simposio*, ma anche nel *Filebo*, l'amato è presente e assente nell'amante. È assente nel corpo ma presente nell'anima. Assente nella materia ma presente nella forma. Quel che vorrei brevemente provare ad argomentare, naturalmente in altra sede, è che l'aspirazione delle cose all'idea intesa come loro perfezione (*Fedone*), la tensione del visibile all'intellegibile, una tensione che nella tradizione platonica è espressa con il verbo μμειῖσθαι, è della stessa natura della tensione attrattiva che il motore immobile di *Metafisica* Λ, esercita sugli oggetti che muove. La causa del movimento, la causa finale, è l'origine ed anche il fine di ogni effetto.

⁴³ Cf. Plot. V 3 [49], 7.24-25.

⁴⁴ Su ciò cf. Baltzly 2004.

⁴⁵ Ci si riferisce a due luoghi classici della critica platonica della scrittura: il *Protagora* (329a), nel quale si dice che i discorsi scritti ripetono sempre la stessa cosa, e il *Fedro* (275c-278a), nel quale si difende l'opportunità di lasciare discepoli, i quali sono scritti dotati di anima (ἔμψυχα συγγράμματα).

⁴⁶ Sul ricorso alla βοήθεια, intesa come struttura esegetica che insorge in età imperiale quando i platonici, tesi alla costruzione di un sistema platonico, devono difendere il testo dei dialoghi dall'accusa di contraddizione cf. Ferrari 2010. Sui metodi dell'esegesi cf. Donini 1994 e Sluiter 1999.

(13,16), ritenne opportuno scrivere, poiché scelse un bene più grande invece di un male minore (13,18-25):

ὡσπερ γὰρ ἐκεῖνό τινα τῶν ὑπὸ αὐτοῦ δημιουργηθέντων ἀφανῆ ἐποίησεν, οἷά εἰσι τὰ ἀσώματα πάντα, ἄγγελοι καὶ ψυχαὶ καὶ νοῖ καὶ ἄλλα τοιαῦτα, τινὰ δὲ ὑποπίπτοντα τῇ ἡμετέρᾳ αἰσθήσει καὶ φανερὰ τυγχάνοντα, οἷά εἰσιν τὰ οὐράνια σώματα καὶ τὰ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, οὕτως καὶ αὐτὸς τινὰ μὲν ἐγγράφως παραδέδωκεν, τινὰ δὲ ἀγράφως καὶ μὴ ὑποπίπτοντα τῇ αἰσθήσει δίκην τῶν ἀσωμάτων, οἷά εἰσι τὰ ἐν συνουσίαις εἰρημμένα αὐτῷ.

Come infatti quello [sc. il Dio] ha reso alcune parti della sua creazione invisibili, gli esseri incorporei, gli angeli e le anime e le intelligenze e così via, e altre, invece, le ha fatte soggette alla nostra percezione e visibili, per esempio i corpi celesti e le cose nel mondo della generazione e della corruzione; allo stesso modo anche lui [sc. Platone] ha messo alcune sue idee per iscritto e altre invece in forma non scritta, quindi non soggette alla percezione, alla maniera di entità incorporee, come le cose che ha detto nelle sue lezioni⁴⁷. E infatti anche Aristotele ha scritto di lezioni non scritte di Platone.

Se nel primo κεφάλαιον Platone appare aver seguito il modello di Solone, l'illustre antenato legislatore della città, qui il modello al quale viene assimilato è direttamente quello del divino legislatore, il quale, legato al filosofo da un rapporto di φιλία, sembrerebbe quasi apprestarsi a sua volta a prendere Platone a modello (13,27-29):

ἵνα οὖν κὰν τούτῳ δεῖξη τὴν πρὸς τὸ θεῖον φιλίαν, ἐσπούδασεν αὐτὸ μιμήσασθαι· οἱ γὰρ φίλοι μιμεῖσθαι ἑαυτοὺς σπουδάζουσι.

Affinché potesse dimostrare in ciò l'amicizia con la divinità, Platone ebbe a cuore di seguirne il modello: poiché gli amici hanno a cuore di prendersi a modello l'un l'altro.

Stabilita la ragione per la quale il divino maestro scelse di scrivere, l'Anonimo affronta, nel quarto punto capitale, schematizzandola, la questione della scelta del genere dialogico e la sua argomentazione comincia dalla definizione di dialogo che appare negli stessi termini già in Albino (14,4-6)⁴⁸:

⁴⁷ Motta 2014, 117 n. 164 rimanda a Procl. *in R.* I 67, 10-69, 19. Il filosofo-poeta rappresenta con la propria creazione il modello cui si rivolge. Sul poeta-demiurgo in Platone cf. Regali 2012.

⁴⁸ Cf. Alb. *Intr.* I 147,18-21, ma anche D.L. 3,48.

διάλογος τοίνυν ἐστὶν λόγος ἄνευ μέτρου ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως ποικίλων προσώπων συγκείμενος μετὰ τῆς προσηκούσης αὐτοῖς ἠθοποιίας

Il dialogo è un discorso senza versi [cioè: redatto in prosa] costituito da domanda e risposta di personaggi eterogenei, con una caratterizzazione a essi conveniente.

Qui l'Anonimo si trova ad affrontare una difficoltà ancora più grande di quella rappresentata dalla necessità di difendere Platone dalla contraddizione di avere scritto pur avendo criticato la scrittura. Si tratta infatti di spiegare perché il maestro, che ha sempre criticato la ποικιλία, l'eterogeneità della forma teatrale caratterizzata dalla presenza di tanti personaggi, si sia poi avvalso della forma di scrittura dialogica che è anch'essa abitata da personaggi diversi.

L'Anonimo adotta in questa sezione del suo testo il tipico tenore argomentativo che caratterizza la pratica degli ζητήματα e delle λύσεις. Ecco dunque il contesto all'interno del quale dobbiamo collocare le risposte allo ζήτημα relativo all'uso platonico della forma dialogica. Nel testo dell'Anonimo la βοήθεια al divino maestro è strutturata a partire da una distinzione tra l'eterogeneità (τὸ ποικίλον) dei personaggi che si trova presso gli autori di commedie e tragedie e quella che si trova invece in Platone. Nei testi teatrali – argomenta l'Anonimo – accade che i personaggi, pur presentando una differenziazione in buoni e cattivi, rimangono nella stessa situazione; invece in Platone i cattivi subiscono un cambiamento ad opera dei buoni e vengono istruiti e purificati, allontanandosi completamente dalla vita materiale. La ποικιλία teatrale è altra cosa dalla ποικιλία dialogica e dunque Platone – così l'Anonimo conclude la prima parte della sua argomentazione – non cadde in contraddizione (14,11-29).

L'Anonimo non ha ancora spiegato perché Platone abbia usato il dialogo, ma ha soltanto argomentato in favore della distinzione fra dialogo drammatico e dialogo filosofico, mostrando l'intento didattico e purificatore del secondo, nel quale, a differenza che nel primo, accade che i "cattivi" vengano dai "buoni" istruiti e purificati.

Liberato Platone dall'accusa di contraddizione, l'Anonimo si volge, dividendo la questione isagogica in sette sotto-argomenti, a parlare dei motivi per i quali Platone si servì della forma letteraria, ed è qui che presenta la vertigine teoretica del paragone tra il dialogo e il cosmo⁴⁹ (15,3-6):

ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ διαλόγῳ διάφορα πρόσωπά εἰσιν φθεγγόμενα καθὼς ἐκάστῳ πρέπει, οὕτω καὶ ἐν τῷ ὅλῳ κόσμῳ διάφοροί εἰσιν φύσεις φθογγὴν διάφορον ἀφιεῖσαι.

⁴⁹ Su tale relazione cf. Coulter 1976 e Radke-Uhlmann 2010.

Come infatti nel dialogo ci sono diversi personaggi che parlano nel modo in cui conviene a ciascuno, così anche nell'intero cosmo ci sono diverse nature che emettono una voce diversa.

La ποικιλία che avrebbe potuto, all'inizio del percorso esegetico, far apparire, all'aspirante platonico cui il testo si rivolge, il dialogo simile al teatro, in questa sezione del testo diventa invece ciò che accomuna il dialogo all'universo, nel quale, come dice l'Anonimo, ognuno si esprime secondo la propria natura⁵⁰. In questo paragone, ciò che appare fondamentale è l'affermazione secondo la quale, nel mondo come nel dialogo, è il discorso ad esprimere la natura di ognuno, e dunque la ποικιλία, l'eterogeneità, la mescolanza degli stili discorsivi, è il tratto per così dire realistico (e demiurgicamente divino)⁵¹ del testo filosofico. Nel contesto dialogico ciascuno dei personaggi è costruito a misura del suo linguaggio e si identifica con il discorso che sostiene. Come le anime dei viventi sono state composte nella loro multiforme varietà dal divino demiurgo, così esse si trovano rappresentate – linguisticamente strutturate nella loro ποικιλία – nel dialogo filosofico. «Seguendo il modello (μιμούμενος) delle opere divine – dice l'Anonimo – Platone fece ciò»⁵².

Questa frase scandisce il passaggio alla seconda parte dell'argomentazione, tesa

⁵⁰ Sulle difficoltà di rendere il 'gioco delle maschere' dei diversi personaggi del dialogo, con le quali ebbe a misurarsi Reale 2001 nella traduzione del *Simposio*, cf. Cattanei 2015, 111 che riporta la confidenza del maestro ai suoi allievi.

⁵¹ Bisogna chiedersi precisamente in che cosa risieda la divinità dell'atto della *compositio* dei personaggi, fabbricazione di esseri viventi. Qui ci viene in aiuto un termine chiave, quello di ἀρμονία. Dionigi di Alicarnasso propone un paragone con l'arte pittorica: «Gli artisti che dipingono esseri viventi usano i medesimi colori, ma ne fanno mescolanze che non hanno nulla in comune. Del pari, in poesia o in qualunque altra forma di linguaggio, tutti ci serviamo delle stesse parole ma non le disponiamo insieme allo stesso modo» (*comp.* 6,21,2). Ecco spiegata la magia della creazione dei personaggi: ciascuno di essi usa le parole di una stessa lingua, ma la scelta di dirne alcune e non altre, il modo diverso di comporre, lo stile di ciascun parlante è, per così dire, l'anima del vivente, la sua natura individuale. Pur nella infinità delle nature individuali determinate dallo stile dei parlanti, Dionigi individua tre principali varietà della σύνθεσις ὀνομάτων: il tipo austero caratterizzato da un periodare asciutto ed essenziale, spezzato da pause forti, alieno da compiacimenti retorici, incline all'uso di parole desuete e patinato d'antico; il tipo elegante, ricercato, fondato su una musicalità briosa e mossata, ci fa pensare, dice Dionigi, «a una stoffa finemente tessuta oppure al giuoco dei chiaroscuri proprio di certi dipinti» (6,23,3). E infine il tipo medio di ἀρμονία che realizza un equilibrio perfetto tra i primi due tipi, proponendosi come una miscela dell'armonia austera e dell'armonia elegante: cf. Lombardo 2014, 9.

⁵² Cf. Anon. *Proll.* 15,9.

a spiegare le ragioni per le quali Platone si servì della forma letteraria del dialogo⁵³. Platone – scrive l'Anonimo – o lo fece per questo o perché il cosmo è un dialogo. Se con la prima λύσις era stata argomentata la somiglianza del dialogo al mondo, ora l'Anonimo rovescia l'assimilazione e argomenta la somiglianza del mondo al dialogo, il dialogico strutturarsi dell'universo intero. E lo fa riferendosi a quel che ha appena detto sui personaggi e sul loro modo di trasformarsi vivendo un cambiamento, i cattivi ad opera dei buoni. In effetti, spiega, nel cosmo ci sono alcune nature superiori e altre inferiori, e l'anima, nella sua vita mondana, nel tempo della manenza (ἐμμένουσα ἢ ψυχῇ), talvolta incontra (συντίθεται) le une e talvolta le altre. È sensato ritenere che queste nature superiori e inferiori, che l'anima incontra nel mondo, corrispondano rispettivamente ai buoni e ai cattivi della scena dialogica, i quali svolgono, gli uni, opera di confutatori e, gli altri, di confutati.

Di fronte a essi – dice l'Anonimo – la nostra anima è come un giudice, che una volta si affida (ἐκδίδωσιν ἑαυτήν) a coloro che confutano e un'altra volta a coloro che vengono confutati. È possibile interpretare questa ultima considerazione in riferimento al lettore del dialogo, il quale segue l'andamento della discussione messa in scena dal testo e come ogni lettore (o spettatore del teatro) ora si identifica con l'uno, ora con l'altro dei personaggi: quando il testo riporta in prima persona la domanda del confutatore, la sua attenzione è rivolta a esso, quando il testo riporta in prima persona la risposta del confutato, rivolge l'attenzione al confutato e così facendo si comporta come un δικαστής, il quale ascolta, per così dire, le ragioni dei due contendenti e poi emette il giudizio; ma qui, nel testo dell'Anonimo, il giudice cui è paragonata l'anima è rappresentato non tanto nel momento in cui emette il giudizio quanto piuttosto nei tempi precedenti a quelli dell'emissione della sentenza, nei quali precisamente – come dice qui l'Anonimo – alcuni confutano e altri vengono confutati (cf. Anon. *Proll.* 15,15,17).

Il dialogo è un cosmo, è un essere vivente generato da un demiurgo, è il vivente che contiene tutti i viventi⁵⁴, i buoni e i cattivi, gli uni in relazione con gli altri, e il lettore che legge diviene anch'esso, grazie al contesto mimetico del testo dialogico,

⁵³ Dalsgaard Larsen spiega che le forme letterarie sono importanti per l'interpretazione dei testi filosofici. Così il dialogo per Platone; la forma esoterica nella scuola di Aristotele; le diatribe per Epitteto; il commento per i neoplatonici posteriori a Plotino. Cf. Dalsgaard Larsen 1975, 1-35 e le discussioni contenute nei contributi raccolti da Sorabji 2005.

⁵⁴ Cf. Pl. *Ti.* 92c4-9. La conclusione del *Timeo* recita così: «Ora dobbiamo proprio dire di avere ormai completato il discorso intorno all'universo: infatti, accogliendo i viventi mortali e immortali ed essendone riempito, così si è generato questo universo, vivente visibile che abbraccia i viventi visibili, divinità sensibile che è immagine della divinità intellegibile, grandissimo e ottimo, bellissimo e perfettissimo, unico cielo che è il solo del suo genere».

uno di quei viventi, personaggio tra personaggi, e anche a lui l'incontro con Socrate può mettere le ali. Possiamo allora osservare in conclusione la potenza che la relazione mimetica viene ad assumere nel testo dell'Anonimo legando con una struttura analogica non soltanto il dialogo al mondo e dunque l'autore del primo al creatore del secondo – a ciascuno il suo divino ποιητής – ma anche il lettore al testo, la cui valenza paideutica assume così confini cosmici. L'anima del lettore viene plasmata durante la lettura; e viene sottolineato come tutto ciò avvenga nel segno della bellezza e del piacere. Infatti – dice l'Anonimo – è perché la nostra anima prova piacere nella μίμησις che Platone ha inventato questa pratica mimetica, lo ha fatto per sedurre la nostra anima, la quale fin dall'infanzia ama il mito⁵⁵.

⁵⁵ Cf. Anon. *Proll.* 15,25-27.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Baltzly 2004

D.Baltzly, *The Virtues and "Becoming like God": Alcinous to Proclus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XXVI (2004), 297-321.

Bonazzi 2003

M.Bonazzi, *Accademici e platonici: il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003.

Borriello – Vitale 2016

M.Borriello – A.M.Vitale (ed.), *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Roma 2016.

Cattanei 2015

E.Cattanei, «Vedere il bello delle scienze». *Eros, bellezza e matematiche nel Simposio di Platone*, in R.Radice – G.Tiengo (ed.), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano 2015.

Cavallo 1986

G.Cavallo, *Conservazione e perdita dei testi greci*, in A.Giardina (ed.), *Tradizione dei classici trasformazione della cultura*, IV, Roma-Bari 1986, 83-172.

Coulter 1976

J.A.Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.

Dal Chiele 2016

Apuleio, *De Platone et eius dogmate. Vita e pensiero di Platone*, Testo, introduzione e commento a cura di E.Dal Chiele, Bologna 2016.

Dalsgaard Larsen 1975

B.Dalsgaard Larsen, *Jamblique dans la philosophie antique tardive*, in *De Jamblique a Proclus*. «Entretiens sur l'antiquité classique», XXI, Geneve 1975, 1-35.

Donini 1994

P.Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in ANRW II 36.7, Berlin-New York 1994, 5027-5100.

Ferrari 2010

F.Ferrari, *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo*, in A.Neschke-Hentschke (Hrsg.), *Argumenta in dialogos Platonis, Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. «Akten des internationalen Symposiums von 27-29 April 2006 im Istituto Svizzero di Roma», Basel 2010, 51-76.

Griffin 2015

M.J.Griffin, *Olympiodorus, Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, London 2015.

Hadot 1990

Simplicius, *Commentaire sur les 'Catégories' d'Aristote. Chapitres I et III*. Traduction commentée sous la direction de I.Hadot, Leiden-New York 1990.

Halperin 1992

D.M.Halperin, *Plato and the Erotics of Narrativity*, in J.C.Clagge – N.S.Smith (ed.), *Methods of interpreting Plato and his dialogues*, Oxford 1992.

Lombardo 2014

G.Lombardo, *Le Metafore della costruzione nella poetica antica*, in «ArcHistoR» I (2014), 1-24.

Mansfeld 1994

J.Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden-New York-Köln 1994.

Michelini 2003

A.M.Michelini (ed.), *Plato as author, the Rhetoric of Philosophy*, Leiden-Boston 2003.

Moreschini 2015

C.Moreschini, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Turnhout 2015.

Motta 2014

A.Motta, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014.

Motta 2016

A.Motta, *Il bios di Platone nelle lezioni dei Neoplatonici alessandrini*, in M.Borriello – A.M.Vitale (ed.), *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Roma 2016, 189-203.

Palumbo 2004

L.Palumbo, *Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima (un'interpretazione di Prot. 314c)*, in G.Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone struttura e problematiche*, Napoli 2004, 87-103.

Palumbo 2008

L.Palumbo, *Μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli 2008.

Radke-Uhlmann 2010

G.Radke-Uhlmann, *Philosophieunterricht und Hermeneutik im Neuplatonismus*, A.Neschke-Hentschke (Hrsg.), *Argumenta in dialogos Platonis, I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*. «Akten des internationalen Symposiums von 27-29 April 2006 im Istituto Svizzero di Roma», Basel 2010, 119-145.

Ramelli 2015

I.L.E.Ramelli, *Late Antiquity and the Transmission of Educational Ideals and Methods*, in W.Martin Bloomer (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Chichester 2015, 267-278.

Reale 2001

Platone, *Simposio*, a cura di G.Reale. Testo critico di J.Burnet, Milano 2001.

Regali 2012

M.Regali, *Il Poeta e il Demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia*, Sankt Augustin 2012.

Sluiter 1999

I.Sluiter, *Commentaries and the Didactic Tradition*, in G.W.Most (ed.), *Commentaries – Kommentare*, Göttingen 1999, 173-205.

Sorabji 2005

R.Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, 3 voll., Ithaca (N.Y.) 2005.

Zuckert 2009

C.H.Zuckert, *Plato's Philosophers, the coherence of the dialogues*, Chicago-London 2009.

CLAUDIO BUONGIOVANNI

Obscuritas nei *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio

1. *Prima di Macrobio: il concetto di obscuritas tra retorica e filosofia*

Uno degli elementi che con maggiore evidenza consentono di realizzare le interazioni e le connessioni tra le diverse tipologie dei commentari antichi è senza dubbio costituito dalla *obscuritas/ἀσάφεια*. Essa, infatti, sin dal principio dell'attività esegetica condotta su opere letterarie o filosofiche o più in generale su qualsiasi forma di scrittura, si impone come una sorta di *condicio sine qua non* per l'esegeta che si propone di chiarire, prima a sé stesso e poi a tutti i potenziali lettori, la forma e i contenuti di un testo scritto. Senza oscurità, senza ambiguità non può sussistere alcuna *explanatio* (letteraria, filosofica, religiosa, medica, giuridica) e soprattutto dall'oscurità di un testo – talvolta anche tendenziosamente affermata o accentuata dall'esegeta – prende corpo la cosiddetta 'interpretazione creativa', che assume diverse declinazioni soprattutto nel corso dell'età imperiale, come già da alcuni anni hanno dimostrato importanti studi nel campo dell'esegesi di opere scientifiche e filosofiche¹. Le testimonianze relative alla ἀσάφεια di un'opera scritta come motore e giustificazione di un'esegesi che, al contrario, deve perseguire la *sapheneia* e fare luce su quanto non è immediatamente perspicuo, sono note e numerose, e si riscontrano topicamente nelle sezioni introduttive/isagogiche di un commentario; basti pensare almeno ad Origene, a Porfirio, a Proclo, a Galeno che spesso tornò sul concetto di ἐξήγησις come ἀσαφοῦς ἐρμηνείας ἐξάπλωσις e a questo tema dedicò addirittura specifici trattati². Per avvicinarci all'argomento di cui tratterò nel presente lavoro, ma risalendo molto più indietro nel tempo, occorre ricordare preliminarmente che con la *obscuritas Platonis*, che rappresentò il terreno fertile su cui si innestò la secolare interpretazione del 'divino' filosofo, alla quale, peraltro, si deve il merito di aver agevolato la genesi e la canonizzazione di un sistema platonico, furono costretti a fare i conti già gli allievi diretti di Platone, incapaci talvolta di cogliere appieno il senso recondito di alcuni dialoghi del maestro, in particolare del *Timeo*, da sempre considerato il dialogo più ostico

¹ Mansfeld 1994; Sedley 1997; Barnes 1992; Ferrari 2010; Kanthak 2013.

² Vd. soprattutto Mansfeld 1994, 148-176, ma anche Manetti-Roselli 1994, in particolare 1557ss.; Roselli 1992; Fichtner 2010. Su Galeno interprete del *Timeo* vd. Ferrari 1998.

da comprendere e, proprio per questa sua particolarissima qualità, oggetto di varie interpretazioni sin dalla sua prima apparizione e per molti secoli successivi³. Sappiamo, infatti, che per rendere più accessibili i contenuti di quel dialogo, in particolare quelli relativi alla cosmogenesi, fu necessaria una βοήθεια didascalico-metaforica, un soccorso esegetico al lettore disorientato da complessi αὐνίγματα⁴. Si noti per inciso, poi, che secondo alcuni studiosi sarebbe opportuno individuare una concausa – se non la causa primaria – della prima attività interpretativa sui testi platonici, almeno a partire da quella di Crantore, nella difficoltà della lingua, non – o non solo – dei contenuti: l'attico di Platone, infatti, cominciava a non essere più parlato e compreso, a vantaggio della sempre più diffusa e imperante κοινή⁵. Nelle pagine che seguono si vedrà anche come tale distinzione tra *obscuritas verborum* e *obscuritas rerum* costituirà un significativo punto di riferimento nel nostro ragionamento sulla *obscuritas* nei *Commentarii* di Macrobio al *Somnium Scipionis*⁶.

La differenza tra oscurità verbale e oscurità dei contenuti (si ricordi che le prime occorrenze del termine *obscuritas* risalgono a Cicerone ed altri autori degli ultimi decenni dell'età repubblicana⁷) compare per la prima volta in ambito latino in un celebre passo del *De finibus* di Cicerone (II 15):

Satisne igitur videor vim verborum tenere, an sum etiam nunc vel Graece loqui vel Latine docendus? Et tamen vide, ne, si ego non intellegam quid Epicurus loquatur, cum Graece, ut videor, luculenter sciam, sit aliqua culpa eius, qui ita loquatur, ut non intellegatur. Quod duobus modis sine reprehensione fit, si aut de industria facias, ut Heraclitus, cognomento qui skoteinos perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit, aut cum rerum obscuritas, non verborum, facit ut non intellegatur oratio, qualis est in Timaeo Platonis. Epicurus autem, ut opinor, nec non vult, si possit, plane et aperte loqui, nec de re obscura, ut physici, aut artificiosa, ut mathematici, sed de illustri et facili et iam in vulgus pervagata loquitur. Quamquam non negatis nos intellegere quid sit voluptas, sed quid ille dicat; e quo efficitur, non ut nos non intellegamus quae vis sit istius verbi, sed ut ille suo more loquatur, nostrum neglegat.

³ Ferrari 2005; Ferrari 2010, 52ss.; utili informazioni anche in Sedley 2013, dedicato a Cicerone traduttore del *Timeo* platonico. Si noti come anche Macrobio, peraltro, parli di *Timaei obscuritates in comm.* I 3,15.

⁴ Sul tema si veda in particolare Ferrari 2005.

⁵ Ferrari 2010, 53s.

⁶ Schwitter 2015 privilegia la trattazione dell'*obscuritas* nell'epistolografia in età tardoantica, ma si mostra attento anche a quanto si verifica in altri generi letterari.

⁷ *ThLL* IX/2, 162,58ss.

Nel caso specifico, la proverbiale *obscuritas Platonis* si configura come una delle due modalità di *obscuritas* tollerabile (*sine reprehensione*), quella volontaria e ricercata (*de industria*) – di cui era campione Eraclito, soprannominato non a caso σκοτεινός, *quia de natura nimis obscure memoravit* – e quella dei contenuti, la *rerum obscuritas, non verborum*, la quale fa sì che non si comprenda il discorso sviluppato, come accade nel *Timeo* di Platone (*facit ut non intellegatur oratio, qualis est in Timaeo Platonis*). Al di là della menzione del *Timeo* come esempio principe, quasi come paradigma della *obscuritas* platonica, a conferma di quanto detto in precedenza, e accanto al paragone tra Eraclito e Platone, che solitamente rappresenta il principale motivo su cui si concentra l'attenzione degli interpreti, è interessante notare quanto si dice su Epicuro, al quale, in termini piuttosto capziosi e contorti, è imputata una particolare oscurità verbale, una incomprendibilità generata da un *mos loquendi* che ha la *culpa* di trascurare le abitudini verbali del destinatario/lettore, incapace così di comprendere l'accezione conferita alle parole dal filosofo greco, pur conoscendo la lingua a cui quelle stesse parole appartengono: insomma, la colpa è di chi non si fa capire, non di chi non capisce⁸. Dal testo ciceroniano, quindi, emergono chiaramente una condanna di Epicuro e un'assoluzione di Platone e della sua *obscuritas* – soltanto – *rerum*; tale disparità di giudizio e di trattamento è da collegare senz'altro al tema specifico dell'opera, ma anche alla più ampia confutazione ciceroniana delle critiche mosse da Epicuro e dai suoi seguaci ad alcuni aspetti delle teorie platoniche, che sarà poi ripresa ed amplificata da Macrobio nei suoi *Commentarii*⁹. Altrove, poi, Cicerone (per bocca di Scipione) aggiunge ulteriori elementi sull'origine dell'*obscuritas Platonis*, sostenendo che (sc. Plato) *leporem Socraticum subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium gravitate contexuit*¹⁰: le frequentazioni e gli studi pitagorici di Platone, quindi, sarebbero responsabili della sua oscurità, oltre che dell'interesse per l'aritmetica, la geometria e l'armonia. Anche questo esempio sembra confermare come la *obscuritas* platonica, di ascendenza pitagorica, riguardi i contenuti, affidati a una lingua che, invece, ha i tratti socratici virtuosi della

⁸ Sulla polemica ciceroniana del *de finibus* contro gli epicurei si veda D'Anna 1962; più in generale, sul rapporto di Cicerone con la filosofia epicurea, si veda da ultimo Maso 2008.

⁹ *Macr. comm.* I 2ss.

¹⁰ *Cic. rep.* I 16: *Tum Scipio: Sunt ista ut dicis; sed audisse te credo Tubero, Platonem Socrate mortuo primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret, eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse et Philolai commentarios esse nanctum, cumque eo tempore in his locis Pythagorae nomen vigeret, illum se et hominibus Pythagoreis et studiis illis dedisse. Itaque cum Socratem unice dilexisset, eique omnia tribuere voluisset, leporem Socraticum subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium gravitate contexuit.*

grazia e dell'acutezza (smentendo in tal modo quanti, come detto in precedenza, individuavano nella lingua platonica una delle principali fonti di oscurità). Sempre a proposito della *obscuritas Platonis* e delle sue possibili cause, ma qualche secolo dopo l'Arpinate, non meno interessante è la posizione espressa da Galeno nel *Compendium Timaei*, secondo la quale la proverbiale *obscuritas* dei dialoghi platonici potrebbe dipendere dalla *sermonis brevitatis*¹¹. È evidente in questo caso come il nesso *obscuritas-brevitas* orienti la discussione su un terreno più squisitamente retorico e linguistico, ribaltando, peraltro, l'assunto ciceroniano e chiamando in causa una *obscuritas* che diviene ora *verborum* piuttosto che *rerum*. Quest'ultima ipotesi di Galeno si ricollega, in realtà, a una secolare tradizione della trattatistica retorica greca e latina e alla canonica relazione *συντομία/ἀσάφεια* – *brevitas/obscuritas*. Già in un celebre passo della *Rhetorica* di Aristotele (1414a 25-26) si evidenzia come per conseguire l'obiettivo della chiarezza, della *σαφήνεια*, occorra realizzare un equilibrio tra la *ἀσάφεια* derivante da un'eccessiva brevità e la verbosità; di per sé, infatti, la *συντομία/brevitas* non costituisce un difetto, un *vitium elocutionis*, ma lo diventa quando si verifica una sproporzione tra la quantità e la complessità dei contenuti e il numero di parole utilizzate per esprimerli¹²; per intendersi, quando si verifica ciò che Dionigi di Alicarnasso imputava a Tucidide, accusato di comprimere troppe informazioni in poche parole¹³. Anche in ambito latino il rapporto *brevitas/obscuritas* è ampiamente testimoniato, con una prevalenza del giudizio *in malam partem*, anche se non mancano casi in cui ci si avvicina molto a quanto già aveva espresso Aristotele nel passo appena menzionato, come, ad esempio, in *de inventione* I 28-29¹⁴ dove prima si dice che una buona *narratio* deve essere *brevis*,

¹¹ Mansfeld 1994, 148ss.

¹² Cf. Varro *ling.* VI 40; Cic. *de orat.* III 50.

¹³ Dion. *Thuc.* 23-24; cf. anche Cic. *orat.* 30.

¹⁴ Cic. *inv.* 28-29: *Ac multos imitatio brevitatis decipit, ut, cum se breves putent esse, longissimi sint; cum dent operam, ut res multas brevi dicant, non ut omnino paucas res dicant et non plures, quam necesse sit. Nam plerisque breviter videtur dicere, qui ita dicit: «Accessi ad aedes. Puerum vocavi. Respondit. Quaesivi dominum. Domi negavit esse». Hic, tametsi tot res brevius non potuit dicere, tamen, quia satis fuit dixisse: «Domi negavit esse», fit rerum multitudine longus. Quare hoc quoque in genere vitanda est brevitatis imitatio et non minus rerum non necessariorum quam verborum multitudine supersedendum est. [29] Aperta autem narratio poterit esse, si, ut quidque primum gestum erit, ita primum exponetur, et rerum ac temporum ordo servabitur, ut ita narrentur, ut gestae res erunt aut ut potuisse geri videbuntur. Hic erit considerandum, ne quid perturbate, ne quid contorte dicatur, ne quam in aliam rem transeat, ne ab ultimo repetatur, ne ad extremum prodeatur, ne quid, quod ad rem pertineat, praetereatur; et omnino, quae praecepta de brevitate sunt, hoc quoque in genere sunt conservanda. Nam saepe res parum est intellecta longitudine magis quam obscuritate narrationis. Ac verbis quoque dilucidis utendum est; quo de genere dicendum est in praeceptis elocutionis.*

aperta e probabilis, poi si sottolinea come talvolta la verbosità (*longitudo*) possa rendere incomprensibile un argomento anche più della *obscuritas*. Ad ogni modo, come osserva Cicerone in *de oratore* II 326, *obscuritatem adfert brevitatis*, una *sententia* che ritorna in forme sostanzialmente analoghe in Seneca padre¹⁵, più volte nell'*Institutio oratoria* di Quintiliano (*inst.* IV 2,44), ma soprattutto nel secondo capitolo del libro ottavo, dove in un'ampia esposizione su *elocutio*, *perspicuitas* e *obscuritas*, si precisa come quest'ultima *fit verbis iam ab usu remotis*¹⁶. In tal senso, il corrispettivo latino di Tucidide in termini di *obscuritas* era considerato – *et pour cause* – Sallustio, come attestano Seneca (*epist.* 114,17) ancora Quintiliano (*inst.* IV 2,35) e Svetonio (*gramm.* 10,7).

Questa rassegna – si spera adeguatamente breve – sulla *obscuritas*, o, per dirla con Apuleio nel *de Platone* (1,9) – quindi con un autore e con un testo non secondari per l'argomento sviluppato nel presente contributo – sulle *obscuritates rerum* tipiche di Platone, ha inteso soprattutto ribadire la necessità di considerare come il concetto di *obscuritas* oscilli di continuo tra retorica e filosofia su un terreno dai confini molto labili, da sondare con molta attenzione anche nel caso di Macrobio.

2. Macrobio e l'*obscuritas* nei Commentarii al Somnium Scipionis

Nei Commentarii al *Somnium Scipionis* il sostantivo *obscuritas* compare 7 volte, 5 nel primo libro, due nel secondo¹⁷. Dal novero complessivo bisogna escludere

¹⁵ Sen. *contr.* II 10,2: *Ab hac cito se Fabianus separavit, et luxuriam quidem cum voluit abiecit; obscuritatem non potuit evadere, haec illum usque in philosophiam prosecuta est. Saepe minus quam audienti satis est eloquitur, et in summa eius ac simplicissima facultate dicendi antiquorum tamen vitiorum remanent vestigia: quaedam tam subito desinunt, ut non brevia sint sed abrupta.*

¹⁶ Quint. *inst.* VIII 2,12: *At obscuritas fit verbis iam ab usu remotis, ut si commentarios quis pontificum et vetustissima foedera et exoletos scrutatus auctores id ipsum petat ex iis quae inde contraxerit, quod non intelleguntur. Hinc enim aliqui famam eruditionis adfectant, ut quaedam soli scire videantur.*

¹⁷ L'aggettivo *obscurus*, invece, compare solo 3 volte; è interessante notare come in tutti i casi il termine sia collegato alla *verborum obscuritas* eventualmente ravvisabile in Cicerone, a proposito del suicidio a I 13,20 (*Ex his quae Platonem quaeque Plotinum de voluntaria morte pronuntiasse rettulimus, nihil in verbis Ciceronis quibus hanc prohibet remanebit obscurum*), e dell'esposizione ciceroniana della *disciplina musicae* sia a II 2,1 (*Cuius sensus, si huic operi fuerit appositus, plurimum nos ad verborum Ciceronis, quae circa disciplinam musicae videntur obscura, intellectum iuvabit*) sia a II 4,11 (*Nec enim quia fecit in hoc loco Cicero musicae mentionem, occasione hac eundem est per universos tractatus qui possunt esse de musica, quos, quantum mea fert opinio, terminum habere non aestimo, sed illa sunt persequenda quibus verba, quae explananda receperis, possint liquere, quia, in re naturali-*

– poiché esula dagli interessi della nostra trattazione – il caso di I 20,18 *super terram fit obscuritas quae nox vocatur*, dove appunto il termine indica inequivocabilmente l'oscurità della notte, senza alcun altro significato. Prima di esaminare le singole occorrenze, però, è opportuno ricordare come nel più ampio disegno macrobiano, finalizzato a dissipare qualunque oscurità vera o presunta del testo commentato, rientri anche quella tecnica proemiale dilatoria, che induce l'autore a ritardare l'avvio 'vero e proprio' del suo lavoro con frasi quali *Ac priusquam somnii verba consulimus* di I 2,1, o ancora *His praelibatis, antequam ipsa somnii verba tractemus* di I 3,1 oppure a rivelare (*aperire*) la *mens* e il *propositum*, (ossia lo σκοπός, uno dei punti chiave nello *schema isagogicum* neoplatonico)¹⁸, ancora una volta *antequam verba inspiciantur* (I 4,1); solo dopo tali precisazioni si può finalmente passare alla discussione del testo del *Somnium*, ma con una fondamentale puntualizzazione: *nunc iam discutienda nobis sunt ipsius somnii verba, non omnia sed ut quaeque videbuntur digna quaesitu* (I 5,1). Con quest'ultima espressione, infatti, l'autore chiarisce il metodo esegetico proprio, ricollegabile più in generale a quello dei commentari a opere filosofiche, che, a differenza di quelli a testi letterari, non prevedono un procedimento lemmatico continuo, *line by line*, bensì la selezione di una pericope solitamente piuttosto ampia, di cui si interpreta il significato¹⁹. Va anche detto che già da un po' di tempo si è osservato come, nonostante tale indubbia e inconfutabile differenza, si debba intenderla tuttavia senza eccessivi schematismi, poiché anche nei commentari filosofici – e anche nel caso di Macrobio – non mancano esempi di esegesi riservate a sintagmi o a singole parole, senza dimenticare che anche nei commentari neoplatonici – e in parte già medioplatonici – vigeva un doppio livello di interpretazione, prima verbale, la λέξις e poi i contenuti, la θεωρία²⁰. Sia consentita una breve parentesi: quella stessa espressione *ut quaeque videbuntur digna quaesitu*²¹, con cui peraltro Macrobio afferma anche una certa autonomia della propria riflessione, che vuole avere anche tratti di originalità e non essere solo compilativa, ricorda molto quella celebre sallustiana *ut quaeque memoria digna videbantur* (*Catil.* 4) e rappresenta al contempo una conferma di quella parziale eterodossia macrobiana,

ter obscura, qui in exponendo plura quam necesse est superfundit addit tenebris, non adimit densitatem).

¹⁸ Vd. Mansfeld 1994, 10ss.

¹⁹ Per la storia e la natura del commentario filosofico antico si vedano almeno Barnes 1992; Hadot 1997; Dillon 1999; Sedley 1999; Rowe 2002; Ebbesen 2008, 7-20; 97-106; Baltussen 2015.

²⁰ Particolarmente istruttivo in tal senso Ferrari 2010.

²¹ Per un più dettagliato commento a questo e agli altri passi dei commentari macrobiani si rinvia ad Armisen-Marchetti 2001-2003.

anche linguistica, da Cicerone²² e uno stimolo ad approfondire la presenza degli *auctores* anche nei *Commentari* al *Somnium Scipionis*, non solo nei *Saturnalia*.

A partire da tali premesse, nello stesso capitolo I 5 appena ricordato, ma un poco più avanti, si legge *totum hoc ut obscuritatis deprecetur offensam, paulo altius repetita rerum luce pandendum est* (I 5,4). Queste parole precedono il lungo *excursus de numeris* sulla *plenitudo* del sette e dell'otto, funzionale alla dimostrazione della perfezione del 56, il numero in cui è racchiusa la durata della vita di Scipione²³. Per evitare che il brano selezionato del *Somnium* (VI 12) riceva l'accusa di *obscuritas*, Macrobio ritiene di dover spiegare più approfonditamente il tema con maggiore evidenza e chiarezza. Anche in questa occasione il lessico merita attenzione: in primo luogo, la presenza del verbo *pandere* è notevole, poiché nella sua accezione tecnica filosofica risale a Lucrezio, che vi ricorre almeno in un paio di punti programmatici del *de rerum natura* proprio per esprimere l'intento didascalico²⁴ (se non si vuole considerare anche la *varia lectio pando/pango* di IV 8-9 dove si parla, peraltro, di *lucida carmina de re obscura*). A prescindere dalle possibili influenze terminologiche, è importante notare come il ricorso ad un verbo come *pandere*, poco dopo aver già impiegato ad I 4 un verbo come *aperire* che ha analogo significato, confermi le ambizioni di Macrobio, che non intende semplicemente spiegare il testo ciceroniano scongiurando l'*obscuritas*, ma quasi 'rifarlarlo', rielaborarlo in forma autonoma ed originale²⁵.

Le due successive occorrenze di *obscuritas* compaiono a breve distanza nel capitolo I 7:

Et hic certae quidem denuntiationis est quod de Scipionis fine praedicatur sed gratia conciliandae obscuritatis inserta dubitatio dicto tamen quod initio somnii continetur absolvitur. Nam cum dicitur circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, vitari hunc finem non posse pronuntiat. Quod autem Scipioni reliquos vitae actus sine offensa dubitandi per ordinem rettulit et de sola morte similis visus est ambigenti, haec ratio est quod, sive dum humano vel maerori parcitur vel timori, seu quia utile est hoc maxime late-

²² Il tema è discusso da De Paolis 1992.

²³ Cic. *rep.* VI 12: *Hic tu, Africane, ostendas oportebit patriae lumen animi, ingenii consilique tui. Sed eius temporis ancipitem video quasi fatorum viam. Nam cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque converterit duoque hi numeri, quorum uterque plenus alter altera de causa habetur, circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas.*

²⁴ Lucr. I 54-55: *Nam tibi de summa caeli ratione deumque / disserere incipiam et rerum primordia pandam; V 54 ... omnem rerum naturam pandere dictis.* Sull'uso di Lucrezio nei *Saturnalia* vd. Pieri 1977.

²⁵ A tal proposito si rinvia al bel contributo di B.M.Gauly in questo volume.

re, pronius cetera oraculis quam vitae finis exprimitur, aut cum dicitur, non sine aliqua obscuritate profertur.

Secondo il consueto schema macrobiano che prevede un'esegesi parallela di Cicerone e Virgilio, con quest'ultimo spesso chiamato a confermare e a legittimare le parole del primo, il commentatore intende giustificare l'oscurità delle parole con cui Cicerone predice la fine di Scipione, da intendere come un'autentica profezia e in quanto tali necessariamente e volutamente oscure come ciascuna profezia deve essere; per intenderci, Macrobio sembrerebbe configurare qui una *obscuritas de industria* e quindi *sine reprehensione* simile a quella di Eraclito ricordata da Cicerone stesso nel passo del *de finibus* già considerato. L'esempio forse più significativo, però, è quello di I 20:

Vides ut haec definitio vult esse omnium sphaerarum lumen in sole, sed Cicero sciens etiam ceteras stellas habere lumen suum, solamque lunam ut saepe iam diximus proprio carere, obscuritatem definitionis huius liquidius absolvens et ostendens in sole maximum lumen esse, non solum, ait dux et princeps et moderator luminum reliquorum. Adeo et ceteras stellas scit esse lumina sed hunc ducem et principem quem Heraclitus fontem caelestis lucis appellat.

A partire dalle definizioni del Sole presenti nel testo ciceroniano (*dux et princeps ait et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, rep. VI 17*) e giocando anche di proposito sull'antitesi luce/oscurità, Macrobio afferma come Cicerone abbia dissolto l'eventuale incomprendibilità degli appellativi riservati al Sole, opportunamente utilizzati, invece, poiché esprimono con efficacia il ruolo di 'guida' che il sole ha rispetto alle altre stelle. Di particolare interesse risulta il comparativo con funzione avverbiale *liquidius*, che indica la chiarezza con cui l'Arpinate ha fugato tutti i possibili dubbi interpretativi; questa stessa limpidezza espositiva, necessaria però ad esprimere la *mens operis* di Macrobio, compare già nelle battute iniziali dei *Commentari (de hoc ergo prius pauca dicenda sunt ut liquido mens operis de quo loquimur innotescat, I 1,3)*. Di certo tale analogia lessicale e di significato non è casuale, poiché, forse anche riconoscendo al modello la sua indiscussa superiorità con il ricorso al comparativo, Macrobio crea così un ulteriore legame, anche di metodo, con il proprio *auctor*, una sorta di simbiosi tra il commentatore e l'autore commentato che si realizza anche attraverso la condizione di un termine pregnante.

A conferma, poi, di quanto si diceva in precedenza a proposito dell'attenzione dedicata anche da Macrobio all'esegesi lemmatica di sintagmi o singole parole, si noti come nello stesso capitolo I 20 si proceda in sequenza all'interpretazione

separata prima di *dux*, poi di *princeps*, poi di *moderator reliquorum*, poi di *mens mundi* e infine di *temperatio*²⁶.

Prima di concludere, anche per avere maggiore contezza del metodo e degli strumenti impiegati da Macrobio al fine di evitare al *Somnium Scipionis* l'accusa di *obscuritas*, può essere utile esaminare un'occorrenza dell'aggettivo *obscurus*, non del sostantivo *obscuritas*, (I 13,20).

Ex his quae Platonem quaeque Plotinum de voluntaria morte pronuntiasset retulimus nihil in verbis Ciceronis quibus hanc prohibet remanebit obscurum.

Quanto riportato da Macrobio sulle teorie di Platone e di Plotino sul suicidio, condannato da Cicerone, servirà a scongiurare la *obscuritas* dei *verba Ciceronis*. Ora, in un corto circuito cronologico generato da un'interpretazione piuttosto creativa, i precetti dei due maestri non solo costituiscono un supporto ermeneutico per il commentatore, ma risultano determinanti per fare luce sulle parole di Cicerone. Nel caso specifico le parole di Cicerone sono un lungo estratto di *rep.* VI 15, dove Scipione è preso dalla tentazione del suicidio, prontamente repressa dal padre evocato, facendo ricorso alla teoria platonica sulla morte volontaria espressa nel *Fedone*; poi, per una maggiore chiarezza e un ulteriore autorevole fondamento teorico, Macrobio aggiunge anche le riflessioni contenute in un trattatello di Plotino che conclude la prima *Enneade* (ma in verità c'è anche il *de regressu animae* di Porfirio, seppure non citato esplicitamente)²⁷. Per quanto il commentatore si riferisca ai *verba*, l'ampio corredo esegetico di supporto e l'attenta rielaborazione condotta inducono a ritenere che Macrobio si riferisse anche – se non soprattutto – alle *res*; se così fosse, allora, saremmo al cospetto di una commistione – più che di un completo azzeramento – della distinzione ciceroniana tra *obscuritas verborum* e *obscuritas rerum*. Tra l'altro, accusare di *obscuritas verborum* la lingua e lo stile dell'*auctor* sul quale generazioni di studenti

²⁶ Macr. *comm.* I 20,3-5: *Adeo et ceteras stellas scit esse lumina, sed hunc ducem et principem quem Heraclitus fontem caelestis lucis appellat.* [4] «*Dux*» ergo est, quia omnes luminis maiestate praecedit; «*princeps*», quia ita eminent ut propterea quod talis solus appareat, sol vocetur; «*moderator reliquorum*» dicitur, quia ipse cursus eorum recursusque moderatur. [5] *Nam certa spatii definitio est ad quam cum unaquaeque erratica stella, recedens a sole, pervenerit, tamquam ultra prohibeatur accedere, agi retro videtur, et rursus, cum certam partem recedendo contigerit, ad directi cursus consueta revocatur. Ita solis vis et potestas motus reliquorum luminum constituta dimensione moderatur.*

²⁷ Cf. Regali 1983 e Armisen-Marchetti 2001-2003, *ad locum*. Sull'importanza di Porfirio nella tradizione neoplatonica Sodano 1963 e Smith 1974; più di recente, offrono un utile strumento di aggiornamento sul tema il volume di ANRW II.36.2 (soprattutto 717-1032) e Karamanolis - Sheppard 2007.

– dall’antichità ad oggi – hanno plasmato e sviluppato il proprio *genus scribendi* sarebbe stato se non un sacrilegio, almeno un azzardo letterario. Peraltro, configurare quella di Cicerone come un’*obscuritas rerum*, tradizionalmente riferita ai filosofi e alle loro dottrine (*Graiorum obscura reperta* aveva detto Lucrezio)²⁸, sulla quale il commentatore opera per smentirla e diradarla, diviene uno strumento ausiliario funzionale alla collocazione del *Somnium* – e ai più alti livelli – in una precisa tradizione filosofica, che parte da Platone, passa per l’Arpinate e Plotino, per arrivare a Macrobio, che non è e non vuole apparire – è bene ribadirlo – un semplice compilatore.

In conclusione, questa rapida analisi dell’uso e del significato di *obscuritas* nei Commentari di Macrobio, sebbene dedicata ad un tema molto circoscritto e specifico, ha provato a dimostrare come le intersezioni tra i commentari filosofici e quelli letterari siano continue e significative e che forse – almeno per quanto riguarda l’età tardoantica e nonostante le ovvie differenze tematiche e disciplinari – tutte le tipologie di commentario (si pensi anche a Galeno) avevano un impianto di fondo, uno scheletro, un metodo comune e ampiamente condiviso. A determinare tali affinità e connessioni contribuiscono in maniera determinante sia l’origine filologico-letteraria dell’ὑπόμνημα/*commentarius* sia il pieno possesso della retorica che caratterizzava tutti i commentatori antichi, senza dimenticare l’incidenza tutt’altro che secondaria dei contesti e della pratica scolastici²⁹. Una probante conferma in tal senso viene anche da Macrobio, il quale non casualmente affianca *obscuritas* e *brevitas* in un passaggio dei Commentari estremamente significativo anche in termini programmatici, dove l’esegeta tardoantico si preoccupa ancora una volta di allontanare dal suo venerando *auctor* l’accusa di *verborum obscuritas* (II 4,10):

Septenarium autem numerum rerum omnium nodum esse plene, cum de numeris superius loqueremur, expressimus; ad illuminandam, ut aestimo, obscuritatem verborum Ciceronis de musica, tractatus succinctus a nobis qua licuit brevitate sufficiet.

Ad ogni modo, tali inestricabili intrecci e continue sovrapposizioni risultavano evidenti già agli occhi di Seneca, nella sua celebre epistola 108³⁰. Infatti, con toni

²⁸ Lucr. I 136.

²⁹ Non pienamente convinto dell’influenza esercitata dalla retorica sui *Commentari* macrobiani era Flamant 1977, 253ss.

³⁰ Sen. *epist.* 108,23-24: *Haec rettuli ut probarem tibi quam vehementes haberent tirunculi impetus primos ad optima quaeque, si quis exhortaretur illos, si quis impelleret. Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit facta philologia est. [24] Multum autem ad rem pertinet quo proposito ad quamquam rem accedes.*

amari, di biasimo e anche un po' rassegnati, il filosofo di Cordova aveva colto l'indirizzo, la virata che già al suo tempo aveva intrapreso la filosofia, lamentandosi del fatto che ormai purtroppo – o per fortuna – *quae philosophia fuit facta philologia est.*

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Armisen-Marchetti 2001-2003

Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, text établi, traduit et commenté par M.Armisen-Marchetti, 2 voll., Paris 2001-2003.

Barnes 1992

J.Barnes, *Metacommentary*, «OSAPh» X (1992), 267-281.

Baltussen 2015

H.Baltussen, *Philosophers, Exegetes, Scholars*, in Ch.S.Kraus – Ch.Stray (ed.), *Classical Commentaries: Explorations in a Scholarly Genre*, Oxford 2015, 173-193.

D'Anna 1962

G.D'Anna, *La polemica antiepicurea nel De finibus di Cicerone*, Roma 1962.

De Paolis 1992

P.De Paolis, *Il Somnium Scipionis nel linguaggio filosofico di Macrobio*, in *La langue latine, langue de la philosophie*. «Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)», Rome 1992, 233-244.

Dillon 1999

J.Dillon, *A case-study in commentary: the Neoplatonic exegesis of the Prooimia of Plato's dialogues*, in G.W.Most (ed.), *Commentaries-Kommentare*, Göttingen 1999, 206-222.

Donini 1994

P.L.Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, ANRW II 36.7, Berlin-New York 1994, 5027-5100.

Ebbesen 2008

S.Ebbesen, *Greek-Latin Philosophical Interaction. Collected Essays of Sten Ebbesen*, I, Aldershot 2008.

Ferrari 1998

F.Ferrari, *Galeno interprete del Timeo*, «MH» LV (1998), 14-34.

Ferrari 2001

F.Ferrari, *Struttura e funzione dell'esegesi testuale del medioplatonismo: il caso del Timeo*, «Athenaeum» LXXXIX (2001), 525-574.

Ferrari 2005

F.Ferrari, *Interpretare il Timeo*, in T.Leinkauf – C.Steel (hrsg.), *Platonis Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven 2015, 1-12.

Ferrari 2010

F.Ferrari, *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo*, in A.Neschke-Hentschke (ed.), *Argumenta in Dialogos Platonis. Teil 1: Platoninterpretation und Ihre*

- Ermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Basel 2010, 51-76.
- Fichtner 2010
 G.Fichtner, *Corpus Galenicum. Verzeichnis der galenischen und pseudogalenischen Schriften*, Tübingen 2010.
- Flamant 1977
 J.Flamant, *Macrobe et le Néo-Platonisme latin à la fin du IVe siècle*, Leiden 1977.
- Hadot 1997
 I.Hadot, *Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité*, «AntTard» V (1997), 169-176.
- Kanthak 2013
 A.-M.Kanthak, *Obscuritas – eine Strategie griechischer Wissenschaftsliteratur?*, in U.Schmitzer (ed.), *Enzyklopädie der Philologie: Themen und Methoden der Klassischen Philologie heute*, Göttingen 2013, 157-185.
- Karamanolis – Sheppard 2007
 G.Karamanolis – A.Sheppard, *Studies on Porphyry*, London 2007.
- Manetti – Roselli 1994
 D.Manetti – A.Roselli, *Galeno commentatore di Ippocrate*, ANRW II 37.2, Berlin-New York 1994, 1529-1635.
- Mansfeld 1994
 J.Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author or a Text*, Leiden-New York-Köln 1994.
- Maso 2008
 S.Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli 2008.
- Pieri 1977
 A.Pieri, *Lucrezio in Macrobio: adattamenti al testo virgiliano*, Messina-Firenze 1977.
- Regali 1983
 M.Regali, *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis, libro I. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Pisa 1983.
- Roselli 1992
 A.Roselli, *I commenti di Galeno ai trattati chirurgici (Fratture / Articolazioni ed Officina del medico). Problemi di tradizione ippocratica e galenica*, «Studi Orientali» XLI (1992), 467-475.
- Rowe 2002
 C.J.Rowe, *Handling a Philosophical Text*, in R.Gibson – Ch.S.Kraus (ed.), *The Classical Commentary. Histories, Practices, Theory*, Leiden-Boston-Köln 2002, 295-317.
- Schwitter 2015
 R.Schwitter, *Umbrosa lux. Obscuritas in der Lateinischen Epistolographie der Spätantike*, Stuttgart 2015.

Sedley 1997

D.Sedley, *Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition*, in J.Barnes – M.Griffin (ed.), *Philosophia Togata*, II, Oxford 1999, 110-129.

Sedley 2013

D.Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in M.Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge 2013, 187-204.

Smith 1974

A.Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in the Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.

Sodano 1963

A.R.Sodano, *Quid Macrobius de mundi aeternitate senserit quibusque fontibus usus sit*, «AntCl» XXXII (1963), 47-62.

BARDO MARIA GAULY

Der Kommentar als philosophisches Kompendium:
Macrobius über Ciceros *Somnium Scipionis* und seine Intention

Mit Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* ist ein lateinischer Text überliefert, der sich selbst durch entsprechende Verweise in die griechische Tradition neuplatonischer Philosophenkommentare einordnet¹. Er liest die Erzählung als platonischen Text und blendet, was nicht platonisch ist, aus, so dass es nahe liegt, ihn als lateinisches Pendant zur griechischen Kommentierung von Platons und Aristoteles' Werken zu begreifen. Er kennt die neuplatonischen *schemata isagogica* und rezipiert sie, allerdings bei weitem nicht vollständig². Dass die Frage nach der Intention von Ciceros Text im Zentrum der Einleitung steht, ist nicht zu verwundern; fragwürdig ist dagegen etwa, warum manche der Themen, die in den spätantiken Einleitungen verhandelt werden, wie die nach dem Verhältnis von Leben und Lehre des Philosophen, kaum eine Rolle spielen, und warum andere, wie die nach der Einordnung des Werkes in das System der Philosophie, an ungewöhnlicher Stelle und in ungewöhnlicher Form erscheinen. Dies also soll gefragt werden: Wie modifiziert Macrobius die neuplatonischen Verfahren der Textkommentierung und die Themen der *schemata*, und wie sind diese Veränderungen zu erklären? Wozu bedarf es überhaupt eines lateinischen Kommentars angesichts der reichen griechischen Tradition, auf die immer wieder referiert wird? Da sich diese Fragen nur mit einem Blick auf die kulturelle und historische Verortung des Kommentars beantworten lassen, wollen wir in zwei Schritten vorgehen, zunächst durch einen Blick auf den Text selbst und auf die Methoden der Kommentierung, dann durch einen Blick auf das kulturelle Umfeld, in das der Kommentar gestellt wird.

Macrobius kommentiert Ciceros Text nicht, indem er einzelnen Lemmata

¹Zitiert werden etwa Plotin (z.B. *somn.* I 8,5) oder Porphyrios (u.a. *somn.* I 3,17). Der Text des Kommentars wird nach der Ausgabe von Armisen-Marchetti (³2011 bzw. 2003) zitiert; zu Macrobius' verengter philosophischer Perspektive s. ihre Einleitung im ersten Band (³2011, 49-53). Eine zweisprachige Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Erläuterungen von Friedrich Heberlein sowie einem Beitrag von Christian Tornau wird voraussichtlich 2018 in der neuen „Bibliothek der lateinischen Literatur der Spätantike“ erscheinen (Franz Steiner Verlag Stuttgart) erscheinen; die folgenden deutschen Übersetzungen stammen aber vom Verfasser.

²Zu den *schemata isagogica* s. Hadot 1990, 21-47; Mansfeld 1994; Tarrant 1995; Heine 2001.

folgt, sondern knüpft an kurze Textauszüge jeweils einzelne Traktate, im ersten Buch zur Arithmologie, zur Divination, zur Tugendlehre und zur Astronomie, im zweiten Buch zur Musiktheorie, Geographie, zu Weltzyklen und zur Metaphysik³; dem geht eine Einleitung voraus, die zunächst auf zwei Unterschiede zwischen Platons Werk über den Staat und dem Ciceros hinweist: Ersterer konzipiere einen idealen Staat, Letzterer beschreibe einen existierenden; Ciceros Mythos unterscheide sich zudem von Platons Erzählung über den Pamphylier Er durch größeren Realismus: Eine Traumerzählung lasse sich Ungelehrten leichter vermitteln als eine Geschichte, die von der Rückkehr aus dem Reich der Toten spreche. Die Kritik an mangelnder Plausibilität von Mythen führt zu einer Reflexion, die verschiedene Typen fiktionaler Erzählung unterscheidet; wo es um Philosophie gehe, sei allein eine Fiktion zulässig, die Wahrheit in moralisch unanständiger Weise verkleide. Auch das folgende Kapitel versucht, Ciceros Erzählung Autorität zu verleihen, nun, indem Scipios Traum in eine Typologie von Träumen eingeordnet wird: Er umfasse alle als glaubwürdig einzustufenden Typen von Träumen, den Orakeltraum (*oraculum*), den Wahrtraum (*visio*) und den Schlüsseltraum (*somnium*)⁴. Am Ende der Einleitung steht das Thema und die Intention des *Somnium Scipionis*: Es handle vom Glück, das den Seelen derer zuteil werde, die sich im irdischen Leben um den Staat verdient gemacht hätten⁵.

Soweit zum Inhalt; drei Fragen bestimmen die Einleitung: das Verhältnis von Cicero zu Platon, die fiktionale Darstellung philosophischer Theorien und die Intention der Erzählung. Macrobius thematisiert damit auch den besonderen Status seines Kommentars: Er erläutert platonische Philosophie, aber nicht anhand eines

³ *Somn.* I 5f.: Arithmologie; I 7: Divination; I 8-14: die Seele; I 14-22: Astronomie; II 1-4 Musiktheorie; II 5-9: Geographie; II 10f.: Weltzyklen; II 12-16: Metaphysik.

⁴ Als Quelle von Macrobius' Traumtheorie nimmt Kessels ein unbekanntes Werk zu über Träume an, das auch von Artemidoros von Daldis benutzt worden sei (1969 *passim* und 411-414); seine Klassifikation von Träumen sei ein gelehrter Exkurs «to give an air of ‚Wissenschaftlichkeit‘» (1969, 413). Dagegen sieht Cristiani die Funktion der Diskussion von Traumtypen darin, Ciceros Erzählung besondere Würde und *auctoritas* zu verleihen und verknüpft dies mit der politischen Situation der Epoche (1986).

⁵ Die Struktur der Einleitung in der Übersicht: I 1 zu den Unterschieden zwischen Platon und Cicero; I 2 zur epikureischen Mythenkritik und zur Typologie fiktionaler Erzählungen; I 3 zur Typologie von Träumen; I 4: die Intention des Textes; I 5,1 enthält eine Zusammenfassung der Einleitung. Flamant weist in seiner Behandlung des Vorwortes (1977, 154-164, hier 160) darauf hin, dass es erstaunlich ist, dass sich Macrobius mit der Mythenkritik des Kolotes, eines frühen Epikurschülers auseinandersetzt; eben dies ist aber ein Beleg dafür, dass Macrobius' Kommentar weniger ein Beitrag zur aktuellen philosophischen Diskussion als zur philosophiegeschichtlichen Bildung ist. Zur neuplatonischen Rezeption des platonischen Er-Mythos s. Cürsgen 2002, 122-364.

Textes von Platon selbst, sondern anhand der Erzählung eines römischen Autors. Dies hat auch Einfluss auf die Rezeption der *schemata isagogica*. Dass er solche kennt, steht außer Frage, auch wenn er selbst nur wenig davon aufgreift. Nach Tarrant's Zählung sind es nur drei der üblichen Themen, die bei Macrobius verhandelt werden: die Intention des Textes, seine Gliederung und das philosophische Gebiet, dem der Gegenstand des Werkes zuzuordnen ist, bzw. das *genre*⁶. Zunächst zur Intention von Ciceros Erzählung: Sie wird von Macrobius in der Tat behandelt, und er verwendet zu ihrer Bezeichnung sowohl den Begriff *mens* als auch den des *propositum*, hält aber explizit fest, dass sie mit dem griechischen Begriff σκοπός äquivalent seien, wie er in den griechischen Kommentaren zu Platon und Aristoteles verwendet wird. Die Intention bestehe, so heißt es weiter, darin, «uns darüber zu belehren, dass die Seelen derer, die sich um den Staat verdient gemacht haben, dem Himmel zurückgegeben werden, nachdem sie den Körper verlassen haben, und dort ewige Seligkeit genießen»⁷. Macrobius verweist auf den Anfang seines Kommentars zurück: Dort hatte er die Funktion der Mythen im Kontext der Werke über den Staat so bestimmt, dass jede geordnete Verfassung Gerechtigkeit voraussetze und die Notwendigkeit, diese zu üben, den Staatenlenkern leichter zu vermitteln sei, wenn ihnen entsprechender Lohn im Jenseits verheißen werde. Diesen Gedanken habe Cicero von Platon übernommen⁸. Allerdings wird im ersten Kapitel zugleich ein Unterschied zwischen beiden markiert: Ciceros Darstellung des idealen Staates ist weniger ein abstraktes Konzept als eine idealisierende Darstellung der römischen Republik, und Cicero selbst war, wie die Protagonisten des *Somnium*, ein erfahrener Politiker; die dem Text zugeschriebene Intention hat damit bei Cicero weit größere praktische Bedeutung als im Falle Platons.

Wenn vielen spätantiken Kommentaren eine Vita des Philosophen (bzw. Dichters) vorangestellt wird, so setzt dies die Annahme voraus, dass zwischen Leben und Lehre ein Zusammenhang besteht, dass das Tun eines Autors ein Licht auf sein Werk wirft, dass die Kenntnis des Lebens das Textverständnis befördert. Cicero selbst hat diese These in *De inventione* vertreten: Man müsse, wenn in einem Text etwas unklar sei, alle übrigen Schriften des Autors, aber auch «seine

⁶Tarrant 1995, 148f. Worauf sich Tarrant mit dem letzten Punkt bezieht, bleibt unklar.

⁷Macr. *somn.* I 4,1: *Nunc ipsam eiusdem somnii mentem ipsumque propositum, quem Graeci σκοπὸν uocant, antequam uerba inspiciantur, temptemus aperire et eo pertinere propositum praesentis operis adseramus, sicut iam in principio huius sermonis adstruximus, ut animas bene de re publica meritorum post corpora caelo reddi et illic frui beatitatis perpetuitate nos doceat.* Neben σκοπός (Ziel) wird in den griechischen Kommentaren auch πρόθεσις (Thema) verwendet: Procl. *in Plat. Tim.* p. 1,4-24 Diehl; vgl. Porphyry. *in Arist. categ.* p. 57,16sq. Busse.

⁸Macr. *somn.* I 1,4-8.

Taten, seine Äußerungen, seine Haltung und sein Leben» heranziehen, um eine angemessene Interpretation zu gewinnen⁹. Die Beglaubigung der Lehre durch das Leben ist ein zentrales Motiv solcher Viten (etwa in der Biographie, die Servius seiner Vergilkommentierung voranstellt); in neuplatonischen Schriften kann aus Biographie Hagiographie werden, in der die Erzählung vom Leben und insbesondere vom Sterben des Philosophen als eines *θεῖος ἀνὴρ* seine Lehren narrativ vermittelt, wie es etwa Männlein-Robert anhand von Porphyrios' *Vita Plotins* gezeigt hat¹⁰. Über die Frage, warum Macrobius seinem Cicero-Kommentar keine Biographie beigegeben hat, lassen sich zwar nur Vermutungen anstellen, doch spricht viel für die Annahme, dass der Verzicht darin begründet ist, dass seine Biographie ihn nicht als philosophischen Lehrer ausweisen würde, der einen privilegierten Zugang zur göttlichen Sphäre gewonnen hätte – wie es Porphyrios über Plotin berichten kann¹¹.

Dennoch spielen biographische Motive in Macrobius' Kommentar eine Rolle, da durchgehend die Kenntnis von Ciceros politischer Leistung vorausgesetzt wird, angefangen von der Bemerkung, die die Einleitung zum Kommentar eröffnet, wo, wie erwähnt, Platons theoretischem Entwurf über den Staat Ciceros Erfahrung mit dem römischen Staat gegenübergestellt wird¹². In Zusammenhang mit der Typologie von Träumen diskutiert die Einleitung auch die Frage, ob Scipio für den Erzähler eine plausible Wahl war, wenn es darum ging, für einen politisch bedeutsamen Traum die rechte Figur zu wählen; schließlich sei er zum fiktiven Zeitpunkt der Erzählung noch vor dem Höhepunkt seiner politischen Karriere gestanden: «Und man sollte nicht argumentieren, ein allgemein und politisch bedeutsamer Traum sei für die Figur Scipio unpassend gewesen, da er noch nicht das höchste Amt erreicht hatte [...]»¹³. Wenn die Figur der Erzählung ihrer Rolle angemessen sein muss, dann ist implizit auch gesagt, dass der Erzähler des Traumes für das Thema, den Staat und die Verheißungen für den verdienten Staatsmann, geeignet sein muss. Insofern ist Ciceros Leben in den Diskussionen der Einleitung ständig präsent. Aber die Bedeutung politischer Praxis wird nicht nur in der Einleitung

⁹ Cic. *inv.* II 117: *Deinde, qua in sententia scriptor fuerit, ex ceteris eius scriptis et ex factis, dictis, animo atque vita eius sumi oportebit et eam ipsam scripturam, in qua inerit illud ambiguum, de quo quaeretur, totam omnibus ex partibus pertemptare, si quid aut ad id appositum sit, quod nos interpretemur, aut ei, quod adversarius intellegat, adversetur.* Vgl. dazu Mansfeld 1994, 177-179.

¹⁰ Männlein-Robert 2016, 209-212.

¹¹ Zum Sterben 23-31, zur viermaligen mystischen Vereinigung 23,15-18.

¹² *Macr. somn.* I 1,1.

¹³ *Macr. somn.* I 3,14: *Nec dici potest non aptum fuisse Scipionis personae somnium quod generale esset et publicum quia necdum illi contigisset amplissimus magistratus [...].*

thematisiert, sondern etwa auch im achten Kapitel des ersten Buches, das von den Tugenden handelt; wie wir noch sehen werden, wird dort der politischen Tugend ein ungewöhnlich hoher Wert zugemessen¹⁴. Die Biographie des Verfassers wird also offensichtlich immer mitgedacht, wenn von den Leistungen des Staatenlenkers die Rede ist. Cardigni zieht in ihrer grundlegenden Neuinterpretation von Macrobius' Text Servius' Kommentar zu Vergil und den des Calcidius zum platonischen *Timaios* zum Vergleich heran und unterscheidet drei Lektüreverfahren: Servius' Texterklärung bewege sich auf der Ebene der Wörter, Calcidius deute allegorisch-referentiell, während Macrobius den Blick auf die *fabula* des Textes richte; das Ergebnis sei ein «comentario narrativo ficcional sobre la romanidad»¹⁵. Die Kategorisierung des Kommentars als narrativ und fiktional erscheint eher problematisch; richtig ist aber, dass er die Hauptfiguren der Erzählung Ciceros nie aus den Augen verliert und die platonischen Konzepte mit Roms politischer Geschichte in Beziehung setzt.

Ein großer Teil der Einleitung befasst sich mit der Frage der Zulässigkeit bzw. des Nutzens fiktionaler Erzählungen und insbesondere von Traumerzählungen, einer Frage, die in den *schemata* der Einleitungen unter die Rubriken εἶδος und τρόπος τῆς διδασκαλίας subsumiert wird¹⁶. Die schon erwähnte Einschränkung, die nur bestimmte Typen von *fabulae* erlaubt (nämlich die literarische Verhüllung von Wahrheit in moralisch einwandfreier Erzählung), wird durch eine weitere Kautele ergänzt, die den Referenzbereich des Erzählten betrifft. Nur von der untersten Hypostase, der Weltseele, darf eine solche Erzählung handeln¹⁷. Soweit aber diese Bedingungen erfüllt sind, kann die literarische oder poetische Erzählung für die Lehre der Wahrheit nutzbar gemacht werden; und so wird im ganzen Kommentar des Macrobius immer wieder Vergil mit herangezogen, um philosophische Lehren zu erhellen und zu beglaubigen. Cicero und Vergil werden zu den bedeutendsten Autoritäten erklärt, die, wie es im zweiten Buch einmal explizit heißt, sich nicht widersprechen können, weil sie beide Vermittler der Wahrheit sind: «Denk bitte nicht, dass die beiden Väter römischer Literatur, Vergil und Cicero Verschiedenes über die fünf Zonen lehren [...]. Denn der Fortgang der Erörterung wird zeigen, dass beide unverfälschte, wahre und einander nicht widersprechende Theorie bieten»¹⁸. Wenig später wird Vergil sogar für prinzipiell

¹⁴ Macr. *somn.* I 8,5-12; vgl. II 17,4-7.

¹⁵ Cardigni 2013; das Zitat S. 373; vgl. Zintzen 1969.

¹⁶ Macr. *somn.* I 2,6 – I 3; vgl. Hadot 1990, 33 mit Anm. 44: z.B. Procl. *Tim.*, Bd. 1, 7,17sq. Diehl.

¹⁷ Macr. *somn.* I 2,13-15; vgl. dazu Cardigni 2007, 12f.; Cullhed 2015, 354-368.

¹⁸ Macr. *somn.* II 5,7: *De quinque autem cingulis ne quaeso aestimes duorum Romanae facundiae parentum, Maronis et Tullii, dissentire doctrinam [...]. Utrumque enim incorrup-*

unfehlbar erklärt, und weil er unfehlbar ist, macht es sich Macrobius zur Aufgabe, eine Passage der *Georgica*, die diesen Anspruch zu gefährden scheint, so zu erklären, dass Vergils Autorität gewahrt bleibt¹⁹. Die beiden römischen Autoren bilden damit ein festes Paar, das den Griechen Homer und Platon entspricht²⁰.

Ein weiteres Thema, das zu den festen Bestandteilen philosophischer Einleitungen gehört, ist die Einordnung des jeweiligen Werkes in das System der Philosophie insgesamt²¹. Davon ist in Macrobius' Einleitung zu seinem Kommentar allenfalls andeutungsweise die Rede. Die einzelnen Traktate folgen aber einer doppelten Struktur, insofern sie zum einen einzelne Passagen aus dem *Somnium* erläutern und dabei der Reihenfolge der Texte bei Cicero folgen, zum anderen aber, indem sie zunächst ethische Fragen in den Vordergrund stellen (die Tugenden), dann kosmologische Fragen (etwa astronomische) diskutieren und am Ende zur Metaphysik übergehen, wenn sie die unsterbliche Seele behandeln. Damit entspricht das Programm der Erläuterung dem neuplatonischen System, das eine solche anagogische Struktur aufweist²². Sein innerer Zusammenhang wird aber erst im letzten Kapitel des Kommentars explizit macht, wo es heißt: «Aber wir wollen mit dem Traum zum Schluss kommen [...]; nur noch dies sei angefügt, was passend am Ende steht, dass Cicero nämlich, da die Philosophie insgesamt drei Teile umfasst, Ethik, Physik und Metaphysik [...], in seinem *Somnium* keinen davon ausgelassen hat»²³. Die Rede von den Tugenden und der Liebe zum Vaterland gehöre zur Ethik, das Thema der Sphären und der Gestirne zur Naturphilosophie und die Lehren über die Unsterblichkeit der Seele zur Metaphysik. Der letzte Satz von Macrobius' Kommentar lautet: «Es ist also wahr, wenn man ausdrücklich festhält, dass kein Werk vollkommener ist als dieses, da es die Gesamtheit der Philosophie vollständig enthält». Wenn Macrobius Ciceros *Somnium* zur Summe

tam ueramque nec alteri contrariam rettulisse rationem procedente disputatione constabit. Macrobius bezieht sich auf Cic. *rep.* VI 20f. und Verg. *georg.* I 232-239.

¹⁹ Macr. *somn.* II 8,1: [...] *Vergilius, quem nullius umquam disciplinae error inuoluit* (zu Verg. *georg.* I 237-239).

²⁰ Armisen-Marchetti 2004.

²¹ S. z.B. die Übersicht bei Hadot 1990, 45.

²² Armisen-Marchetti 2011, XLVI-XLIX.

²³ Macr. *somn.* II 17,15-17: *Sed iam finem somnio [...] faciamus, hoc adiecto quod conclusionem decebit, quia, cum sint totius philosophiae tres partes, moralis, naturalis et rationalis [...], nullam de tribus Tullius in hoc somnio praetermisit. [...] Vere igitur pronuntiandum est nihil hoc opere perfectius, quo uniuersa philosophiae continetur integritas.* Macrobius spricht in Zusammenhang mit der Ethik auch vom *contemptus gloriae* (II 17,16), was eine offensichtlich durch christliche Ethik beeinflusste Fehlinterpretation Ciceros ist, bei dem nur von der räumlichen und zeitlichen Begrenztheit des Ruhmes die Rede ist (z.B. *rep.* VI 27).

der Philosophie erklärt, ignoriert er nicht nur, dass die mythische Erzählung nur den Schluss zu einem größeren Werk bildet, einem Werk, das erklärtermaßen nur ein begrenztes Feld, die Staatsphilosophie, behandelt, sondern auch, dass Cicero selbst in weiteren Werken versucht hat, die griechische Philosophie systematisch darzustellen. Eine schöne Parallele bietet Origenes' Prolog seines Kommentares zum *Hohen Lied*, wo dieses Werk in das Gesamtwerk Salomos eingeordnet wird. Seine Position nach den *Sprüchen* und dem Buch *Kohelet* entspreche der Ordnung der Philosophie in *philosophia moralis, naturalis* und *inspectiva*, so dass die ersten beiden als Vorbereitung auf die mystische Wahrheit des *Hohen Liedes* erscheinen²⁴. Wenn Ciceros Text eine Intention zugeschrieben wird, die weit über das hinausgeht, was ihm selbst zu entnehmen ist, dann erhält auch der Kommentar eine erweiterte Bedeutung, da er damit den Anspruch erheben kann, die gesamte Philosophie zu erläutern; es wird damit auch plausibler, weshalb Macrobius in seinen Erklärungen weit über das hinausgeht, was zum Verständnis des Textes erforderlich ist – etwa in der Geographie, wo nicht nur die Begrenztheit der Oikumene erläutert wird, sondern auch physikalische Details wie die Gezeiten²⁵. Und so verwendet er in seinem Schlusskapitel auch die Bezeichnung *disputatio* für sein eigenes Werk, das damit als eigener Beitrag zur philosophischen Belehrung der Leser erscheint, der nicht nur der Deutung des Prätextes verpflichtet ist²⁶.

Dass ein Kommentar zu einem kurzen philosophischen Mythos den Anspruch erhebt, die Philosophie insgesamt mit all ihren Teilgebieten darzustellen, ist überraschend. Immerhin stehen dieser Selbstcharakteristik andere Aussagen gegenüber, die den Leser darauf hinweisen, dass er nur eine knappe Darstellung vor Augen hat, die sich auf das Wesentliche konzentriert. So heißt es schon in der Einleitung, dass der Kommentar nicht alles erläutern werde, sondern nur, was eine Erklärung verdiene²⁷. Und zur Sphärenharmonie wird gesagt²⁸: «Um Ciceros dunkle Ausführungen über die Musik zu erhellen, genügt, glaube ich, von unserer Seite eine knappe, möglichst kurze Abhandlung». Mehr darüber zu sagen, so heißt es wenig später, wäre nicht Belehrung, sondern Prahlerei. Es sei falsch, in diesem Zusammenhang alle Traktate zur Musiktheorie zu sichten und dem Leser zu präsentieren; nur was der Texterklärung diene, sei am Platze. Schon zu Beginn seiner Darstellung der Harmonielehre kündigt er an, auf Details zu verzichten,

²⁴ Orig. *comm. in Cant.* p. 75-79 Baehrens.

²⁵ Macr. *somn.* II 9,3. Kurz zuvor, zu Beginn des Abschnittes über die Geographie, lobt Macrobius Cicero dafür, dass sich seine Darstellung auf das Notwendige konzentriere (II 5,4).

²⁶ Überzeugend dazu Lunn-Rocklife 2011, 515-519.

²⁷ Macr. *somn.* I 5,1: [...] *non omnia, sed ut quaeque uidebuntur digna quaesitu.*

²⁸ Macr. *somn.* II 4,10-12; das Zitat II 4,10: *Ad illuminandam, ut aestimo, obscuritatem uerborum Ciceronis de musica, tractatus succinctus a nobis qua licuit breuitate sufficiet.*

um Verständnisschwierigkeiten zu vermeiden²⁹. Dieser Maxime folgt, wie wir gesehen haben, Macrobius selbst nicht immer, so dass sich seine Darstellung zwischen zwei Polen bewegt, zum einen dem Anspruch, die Philosophie vollständig zu vermitteln, zum anderen, dies in einer Form zu tun, die auf das Notwendigste beschränkt ist. Im Abschnitt über die Metaphysik beruft er sich dafür gleich auf zwei Vorbilder, zum einen auf die Kürze und Prägnanz Ciceros, die sogar noch Plotins Formulierung, die sich ihrerseits durch knappe Formulierung auszeichne, übertreffe. Deshalb wolle auch er, so heißt es kurz darauf, seine Darstellung der Psychologie so kurz wie möglich halten, um dem Überdruß des Lesers vorzubeugen³⁰. Ein Begriff, den Macrobius in solchen Zusammenhängen mehrfach verwendet, ist *compendium*³¹, und auch wenn er ihn für den Kommentar insgesamt nicht so gebraucht, so dürfte es eine passende Benennung für das sein, was er vorgelegt hat: eine knappe Darstellung der gesamten Philosophie. Durch diesen Begriff ergibt sich auch ein erster Bezug zum zweiten großen Werk des Macrobius, zu den *Saturnalia*, die schon in der *praefatio* explizit als *compendium* bezeichnet werden, freilich nicht als eines der Philosophie, sondern eines des Wissens und der Gelehrsamkeit³².

Damit sind wir bei der Frage nach dem kulturellen und historischen Kontext, in dem dieser Versuch steht, einen Text, der, so das Verständnis des Interpreten Macrobius, die Belohnung für verdiente Staatsmänner im Jenseits thematisiert, als kurze Zusammenfassung der gesamten Philosophie zu präsentieren. Was die Identität und die Datierung des Verfassers angeht, folge ich der heute zumeist akzeptierten These von Cameron, derzufolge Macrobius mit Macrobius Ambrosius Theodosius, dem Prätorianerpräfekten von 430, identisch ist³³. Wenn die Dialoge in den *Saturnalien* von berühmten Politikern des späten 4. Jhs. bestritten werden, so ist das Verfahren also nicht so sehr verschieden von dem, das Cicero in *De re publica* angewandt hat, der einer früheren Generation von Staatsmännern die Diskussion der römischen Verfassung in den Mund legt. Der Adressat ist in Macrobius' beiden Werken der Sohn Eustathius; in den *Saturnalien* wird explizit erklärt, dass die inszenierten Tischgespräche der Bildung des Sohnes dienen,

²⁹ Macr. *somn.* II 1,25: [...] *ut minutias quae in additamento sunt relinquamus, ne difficultatem creemus*. Von einer Tendenz zur Vereinfachung spricht auch Di Pasquale Barbanti (1988, 183f.).

³⁰ Macr. *somn.* II 12,7f.

³¹ Z.B. Macr. *somn.* I 19,15; I 21,5.

³² Macr. *Sat.* I *praef.* 2.

³³ Cameron 2011, 231-239 (vgl. dens. 1966); vgl. Lunn-Rocklife 2011, 506f. Anders Flammant 1977, 96-141. Skeptisch zu Camerons Spätdatierung Di Pasquale Barbanti 1988, 17-25; Ramelli 2007, 7-10.

ihm das erforderliche literarische und antiquarische Wissen vermitteln sollen³⁴. Im Kommentar zum *Somnium* wird das nicht ausdrücklich gesagt; wenn es aber heißt, Cicero belehre in diesem Text ‘uns’ über die Belohnung politischer Leistung, dann wird man auch dieses Werk als Belehrung für die nächste Generation von Politikern verstehen³⁵. Die beiden Schriften haben damit eine komplementäre Funktion: Der Kommentar gibt einen kurzen Abriss über zentrale Fragen neuplatonischer Philosophie, die *Saturnalien* diskutieren römische Sitten und Gebräuche sowie literarische Fragen, insbesondere zu Vergil³⁶. Die Form der Darstellung ist dabei ähnlich; werden im Kommentar Zitate aus Ciceros Text zum Anlass, einzelne philosophische Fragen zu erörtern, so sind es in den *Saturnalien* jeweils Fragen der Gesprächsteilnehmer, die zu längeren Ausführungen über einzelne Themen führen. Wir haben zudem noch Auszüge aus einer grammatischen Schrift des Macrobius über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem griechischen und lateinischen Verb erhalten, so dass wir offenbar ein Programm für eine umfassende Bildung fassen können, die grammatische, antiquarische und philosophische Belehrung verbindet³⁷. In den beiden erhaltenen Werken gibt es jeweils eine zentrale römische Autorität, im Kommentar Cicero, in den *Saturnalien* Vergil³⁸; beide werden im ersten Kapitel des fünften Buches der *Saturnalien* in einem Vergleich gegenübergestellt, der sich aber auf ihre Redekunst bezieht, wobei Vergil die Oberhand behält, und wir haben ja schon gesehen, dass er auch im philosophischen Kommentar als autoritative Quelle des Wissens gilt.

Obwohl Macrobius seinen Kommentar ganz in die neuplatonische Philosophie seiner Zeit integriert, legt er Wert auf eine eigenständige römische Tradition, und dies mag mit seinem Zielpublikum, dem Nachwuchs der politischen Eliten, zusammenhängen. Allerdings ist ein Rollenmodell, für das beispielhaft Cicero stehen könnte, offensichtlich obsolet. Aber ein traditionelles Motiv scheint noch immer relevant zu sein: die Praxisnähe des römischen Politikers im Gegensatz zur Praxisferne des griechischen Philosophen. Im letzten Kapitel des Werkes findet sich eine bezeichnende Modifikation der Tugendlehre aus dem ersten Buch; dort war zunächst Plotins Hierarchie von Tugenden, die von den praktischen zu den göttlichen aufsteigen, entfaltet worden, bevor auch der politischen Tugend

³⁴ Macr. *Sat.* I *prae*f. 1-12.

³⁵ Macr. *somn.* I 4,1; zu politischen Bezüge vgl. auch I 3,4.

³⁶ Vgl. Cameron 2011, 270.

³⁷ *De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus*; die neueste Ausgabe ist die von de Paolis (1990). Zur Verbindung von Macrobius’ linguistischen und philosophischen Interessen s. de Paolis 1992.

³⁸ Zum Vergleich der Vergilkommentierung bei Macrobius und Servius s. Canetta 2015.

die Fähigkeit zugesprochen wurde, das Glück des Menschen zu gewährleisten³⁹. Am Ende aber wird zunächst zwischen denen unterschieden, die entweder rein politisch oder rein kontemplativ begabt seien; beides sei hinreichend, um himmlischen Lohn zu erlangen; und doch erscheinen diese Haltungen defizitär. Denn, so die Argumentation des Textes, eine Verbindung von beidem sei möglich⁴⁰: «Dennoch geschieht es häufig, dass ein Mensch, vollendet handelnd und denkend, Erhabenheit erreicht und, indem er beide Tugenden übt, den Himmel erlangt». Nachdem einige griechische und römische *exempla* dafür angeführt worden sind, wird dennoch ein Unterschied zwischen Rom und Hellas gemacht⁴¹: «Denn Rom kannte keine bedeutenden Männer, die allein der Muse lebten, während Griechenland viele davon hervorbrachte». In Rom ist, so die Summe von Macrobius Tugendlehre, kein Raum für reine Kontemplation⁴².

Ein kurzes Fazit: Macrobius' Kommentar steht in einem engen philosophischen Zusammenhang mit anderen neuplatonischen Kommentaren. Er kennt und verwendet Themen, wie sie in den *schemata isagogica* angeführt werden. Sie stehen bei ihm aber in einem anderen Kontext als in Kommentaren, wie sie Porphyrios oder Proklos schrieben. Seine Erläuterung platonischer Philosophie ist nicht Teil eines philosophischen Schulbetriebes, der systematisch von propädeutischen Einleitungen zum Kern platonischer Philosophie führt, sondern dient als Ersatz für ein solches philosophisches Curriculum, als Kompendium. Damit ist er Teil eines Bildungsprogramms für den Nachwuchs der politischen Elite, das neben philosophischer Unterweisung Wissen über literarische und antiquarische Traditionen vermittelt. Weniger philosophische Erkenntnis (geschweige ein geistiger Aufstieg zu göttlichen Sphären) als Wissen über Philosophie wird in ihm vermittelt.

³⁹ Macr. *somn.* I 8,3-12.

⁴⁰ Macr. *somn.* II 17,7: *Saepe tamen euenit ut idem pectus et agendi et disputandi perfectione sublime sit, et caelum utroque adipiscatur exercitio uirtutum.*

⁴¹ Macr. *somn.* II 17,8: *Soli enim sapientiae otio deditos, ut abunde Graecia tulit, ita Roma nesciuit.*

⁴² Di Pasquale Barbanti spricht mit Bezug auf die eigentlich unvereinbare Kontamination von Plotins Tugendtypologie und römischen Staatsdenken von einer Anpassung an römische Mentalität (1988, 46), Tóth von einem Versuch der Synthese zwischen Ciceros Konzeption und dem Neuplatonismus (2015, 38f.). In jedem Fall zielt die kühne Kombination auf die Elite des 5. Jhs.; vgl. Regali 1990, 7-13.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Armisen-Marchetti 2004

M.Armisen-Marchetti, *L'autorité des Anciens dans le Commentaire au Songe de Scipion de Macrobe*, in: V.Naas (Hg.), *En deçà et au-delà de la ratio*. «Actes de la journée d'étude, Université de Lille 3, 28 et 29 septembre 2001, Villeneuve d'Ascq 2004», Lille 2004, 127-141.

Armisen-Marchetti 2011³-2003

Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, Texte établi et traduit par M.Armisen-Marchetti, 2 Bände, Paris 2001 [2011³]-2003.

Cameron 1966

A.Cameron, *The date and identity of Macrobius*, «JRS» LVI (1966), 25-38.

Cameron 2011

A.Cameron, *The last pagans of Rome*, Oxford 2011.

Canetta 2015

I.Canetta, *Macrobius and Servius. Commenting strategies in comparison*, in P.F.Moretti [u.a.] (Hgg.), *Culture and literature in Latin Late Antiquity. Continuities and discontinuities*, Turnhout 2015, 325-334.

Cardigni 2007

J.Cardigni, *La palabra del grammaticus y la construcción de la auctoritas en los Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio*, «Fortunatae» XVIII (2007), 9-17.

Cardigni 2013

J.Cardigni, *El comentario como género tardoantiguo. Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobio*, Buenos Aires 2013.

Cristiani 1986

M.Cristiani, *Sogni privati e sogni pubblici: Macrobio e il platonismo politico*, «Studi storici» XXVII (1986), 685-699.

Cürsgen 2002

D.Cürsgen, *Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, Berlin-New York 2002.

Cullhed 2015

A.Cullhed, *The shadow of Creusa. Negotiating fictionality in late antique Latin literature*, Berlin-Boston 2015.

Flamant 1977

J.Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leiden 1977.

Hadot 1990

Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I.Hadot, I, Leiden-New York-Köln 1990.

Heine 2001

R.E.Heine, *The prologues of Origen's Pauline commentaries and the schemata isagogica of ancient commentary literature*, «Studia patristica» XXXVI (2001), 421-439.

Kessels 1969

A.H.M.Kessels, *Ancient systems of dream classification*, «Mnemosyne» XXII (1969), 389-424.

Lunn-Rocklife 2011

S.Lunn-Rocklife, *L'autorité du grammairien et les récompenses de la vertu politique et philosophique dans le Commentaire a Songe de Scipion par Macrobe*, «Les Études philosophiques» IC (2011), 505-519.

Männlein-Robert 2016

I.Männlein-Robert, *Zwischen Polemik und Hagiographie: Iamblichs De vita Pythagorica im Vergleich mit Porphyrios' Vita Plotini*, in M.Bonazzi – S.Schorn (Hgg.), *Bios philosophos. Philosophy in ancient Greek biography*, Turnhout 2016, 197-220.

Mansfeld 1994

J.Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden 1994.

de Paolis 1990

Macrobian Theodosii *De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus excerpta*, a cura di P.de Paolis, Urbino 1990.

de Paolis 1992

P.de Paolis, *Il Somnium Scipionis nel linguaggio filosofico di Macrobio*, in: *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990)*, Paris / Rom 1992 («Collection de l'école française de Rome» CLXI), 233-244.

Di Pasquale Barbanti 1988

M.Di Pasquale Barbanti, *Macrobio. Etica e psicologia nei Commentarii in Somnium Scipionis*, Catania 1988.

Ramelli 2007

I.Ramelli, *Saggio introduttivo*, in Macrobio, *Commento al Sogno di Scipione*. Traduzione, bibliografia e note di M.Neri, Milano 2007, 5-163.

Regali 1983 / 1990

Macrobio, *Commento al Somnium Scipionis*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M.Regali, 2 Bände, Pisa 1983-1990.

Tarrant 1995

H.Tarrant, *Introducing philosophers and philosophies*, «Apeiron» XXVIII.II (1995), 141-158.

Tóth 2015

O.Tóth, *The questions of life and death by Cicero and Macrobius*, «ACD» LI (2015), 31-41.

Zintzen 1969

C.Zintzen, *Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius (Bemerkungen zur πολιτική ἀρετή im Comm. in Somn. Scip. I 8)*, in P.Steinmetz (Hg.), *Politeia und Res publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*, Wiesbaden 1969, 357-376.

MARISA SQUILLANTE

I *figmenta veri* nella interpretazione macrobiana

L'interconnessione tra poesia verità storia e mito costituisce tema di riflessione di antica data; basti pensare alla visione dello stoico Zenone che distingue nel testo omerico le cose scritte secondo opinione e quelle scritte secondo verità o alle parole con cui le Muse nell'*incipit* della *Teogonia* si presentano al poeta come creatrici di un reale fittizio attraverso le parole, ma anche come narratrici del vero¹:

ποιμένης ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοία,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

Ma è con Platone che il problema del rapporto mito poesia vero diviene centrale: per il filosofo la maggior parte delle narrazioni mitologiche sono false ed è la loro stessa distanza nel tempo a rendere impossibile una reale e veritiera conoscenza delle cose narrate. Nello stesso tempo però è possibile per noi costruirli in modo verisimile. Se poi alla natura menzognera si accompagna uno scontrarsi dei miti e il loro entrare in contraddizione con le nostre convinzioni esistenziali, in particolare per quanto riguarda l'idea della divinità, si palesa allora la loro incoerenza e natura negativa². Queste osservazioni sembrano far riferimento ad una fase potremmo dire preistorica rispetto alla fase oggetto di disanima in questa relazione, quella cioè dei commentatori tardo antichi, con particolare riferimento a quelli virgiliani. In realtà la Il problema diviene oggetto di ampia discussione nei commenti tardoantichi tra IV e V secolo, testi che, tra i vari filoni di pensiero, concedono un ampio spazio al neoplatonismo anche se non sempre per una conoscenza diretta e approfondita delle fonti come attesta l'impostazione comune a molti di essi che mostra a volte una visione del neoplatonismo convenzionale e standardizzata, costruita forse, come sostiene la maggior parte della critica, perlomeno per quanto riguarda i commenti a Virgilio, sulla lettura di un *corpus* che raccoglieva le interpretazioni del Mantovano alla luce appunto di letture neoplatoniche³. All'inclinazione neoplatono-

¹ Stewart 1970, 37-52; Accame 1963, 1963, 257-281; 385-415.

² Per una ampia focalizzazione del rapporto degli antichi poeti con il mito e dell'interpretazione di Zenone dell'allegoresi del mito teologico cf. Ramelli - Lucchetta 2004, 81ss.

³ Le cosiddette *Quaestiones Vergilianae* vedono varie attribuzioni: per Bitsch, 1911,

nica che li accomuna tutti e che porta a rinverdire la polemica si affianca poi come elemento propulsore in tal senso proprio la presenza di Virgilio, visto, a partire dal IV secolo⁴ come *exemplum* di una perfetta fusione tra storia e mito.

Macrobio, il commentatore che maggiormente si misura con il neoplatonismo, si confronta con il problema della verità fin dall'inizio dei *Saturnalia* in cui giustifica l'anacronia che caratterizza il suo racconto, in cui vivono personaggi di epoche diverse, attraverso il rimando a Platone che nei suoi dialoghi fa interagire Parmenide con Socrate⁵. Nei primi capitoli del commento al *Somnium* prima di iniziare il suo lavoro di esegesi Macrobio ricorda l'intervento di Cicerone a difesa di Platone contro coloro che lo denigravano per aver affidato la discussione sul problema dell'immortalità all'incredibile mito di Er. Cicerone – sostiene – soffre perché degli ignoranti volgono in ridicolo questo mito basato sul racconto fatto da un uomo morto da dieci giorni⁶ e pertanto sceglie la strada della verisimiglianza *exemplum tamen stolidae reprehensionis vitans*, affidando il racconto ad un uomo resuscitato. In realtà, continua Macrobio, i dileggiatori del grande filosofo non possono essere designati come *imperitum vulgus* (I 2,1) trattandosi di *genus hominum veri ignarum* che hanno però letto il testo e sono intenzionati a criticarlo aspramente. Nell'attenta disamina dei denigratori di Platone il commentatore parte dagli epicurei e, nello specifico, da Colote⁷, filosofo epicureo ortodosso, *inter*

338s., Courcelle 1948, 340ss. e Hadot 1971, 341ss. l'autore potrebbe essere Mario Vittorino; per Baehrens 1918 61s. Cornelio Labeone. Setaioli 1995, 239-242 propende per un *corpus* esegetico «di carattere platonizzante». Per una messa a punto del problema cf. Mastandrea 1979, 106. Interessanti osservazioni sul problema, sulla attribuzione ad Aspro e per l'individuazione dei *fontes* dei commentari virgiliani e le loro interrelazioni cf. Cameron, 2004, *passim* e in partic. 190ss.

⁴ Sarà Claudiano a giungere tramite il filtro virgiliano a una trasfigurazione della realtà attraverso il mito: cf. Gualandri 1998, 113-143; come mediatore della lettura del mito Donato Gagliardi ritiene si debba considerare non Virgilio ma Ovidio (cf. Gagliardi - Scuotto 1995, 27ss.

⁵ *Sat.* I 1,5 *Nec mihi fraudi sit, si uni aut alteri ex his quos coetus coegit matura aetas posterior seculo Praetextati fuit: quod licito fieri Platonis dialogi testimonio sunt, quippe Socrate ita Parmenides antiquior, ut huius pueritia vix illius adprehenderit senectutem, et tamen inter illos de rebus arduis disputatur: inclytum Socrates habita cum Timaeo disputatione consumit, quos constat eodem seculo non fuisse...*

⁶ Macrobio parla di dodici giorni (I 1,9 ... *duodecimo demum die*) mentre in realtà il protagonista platonico è morto da dieci giorni. Nel commento di Neri 2007, *ad l.*, la differenza, che viene, però, per un refuso, invertita nell'attribuzione ai testi, è ricondotta al fatto che Macrobio avrebbe letto Platone in forma antologizzata e non nel testo originale.

⁷ Per le notizie su Colote e sul suo scritto contro Platone, e in particolare contro il mito di Er, trattato nel l. X della Repubblica, si legga Kechagia 2011, 47-80.

Epicuri auditores loquacitate notabilior (I 2,3). Il carattere criptico del mito, il suo essere costruito secondo l'invenzione che caratterizza il racconto letterario fanno sì che esso allontani dal vero rendendolo, pertanto, non idoneo all'esposizione filosofica⁸. Il forte legame che i filosofi hanno con il vero (*veri professores*) che non permette loro di adoperare *nullum figmenti genus* è l'elemento maggiormente messo in evidenza da Macrobio ed è molto radicato nel suo pensiero come dimostra anche il fatto che è ampiamente presente nei *Saturnalia*. Quando ad esempio in *Sat.* VIII 6 il Nostro racconta del mito della castrazione operata da Saturno nei riguardi del padre⁹ dice *Saturnum enim in quantum mythici fictionibus distrahunt, in tantum physici ad quandam veri similitudinem revocant*. La filosofia opera una selezione tra le *fabulae* secondo una divisione che ne permette un uso parziale in quanto vede da un lato quelle giudicate profane rispetto ai venerabili soggetti di cui si occupa e dall'altro *quae... saepe ac libenter admittat* (*comm.* I 2,6). Macrobio entra nello specifico del ragionamento analizzando più da vicino i *figmenta veri*. Parte dalla *fabula* che valuta menzognera per natura con il suo scopo primario di sedurre le orecchie degli ascoltatori. Al genere fa afferire le commedie di Menandro e il romanzo che praticarono Petronio e, aggiunge, anche Apuleio, anche se la scelta di quest'ultimo gli suscita meraviglia (*vel Apuleium non numquam luisse miramur*). L'affermazione sembra stridere con quanto dice nei *Saturnalia* dove, parlando della letteratura sarcastica e ironica sostiene che essa non era giudicata come un genere frivolo proprio perché aveva meritato l'attenzione di filosofi quali Plutarco ed, appunto, Apuleio (VII 3,24 *Quod genus veteres ita ludicrum non putarunt, ut et Aristoteles de ipsis aliqua conscripserit et Plutarchus et vester Apuleius, nec contemnendum sit, quod tot philosophantium curam meruit*). L'apparente contraddizione si spiega con il fatto che nel passo del *Somnium* è evidente che, essendo posta in relazione al rapporto vero/falso, la scelta del genere romanzesco da parte di Apuleio, che è un filosofo e, quindi sostenitore del vero, non venga reputata idonea. Nel passo dei *Saturnalia* invece, poiché viene rivendicato l'impegno della letteratura ironica, proprio la sua scelta da parte dei filosofi ne costituisce una garanzia di serietà e, nello stesso tempo, giustifica gli stessi filosofi che avendone intravisto la gravità dell'impostazione possono permettersi di praticarla. Il genere

⁸ La percezione del mito subisce un'evoluzione che vaga da momenti di ricezione positiva ad altri di completo rifiuto: per comprendere l'accidentato percorso dell'interpretazione dei miti cf. Bettini 2008, 32, che ricorda l'operazione di razionalizzazione del mito compiuta da Palefato scrittore della seconda metà del sec. IV a.C. il quale tentò di eliminare dai racconti mitici tutti gli elementi assurdi o inverosimili, in realtà banalizzandoli.

⁹ La storia della castrazione sarebbe disapprovata da Macrobio sotto l'influenza della lettura di Platone che aveva bandito dal suo stato ideale tutte quelle storie favolose che mettevano in una cattiva luce dèi ed eroi: Mann 2001, 320.

favola, *quod solas aurium delicias profitetur* (comm. I 2,8), è relegato per Macrobio alla funzione affabulatrice, bandito, quindi, dal santuario della filosofia e lasciato alle culle delle nutrici. Ma ci sono anche favole che hanno una qualche parvenza di virtù e per queste è necessario operare una suddivisione: da un lato quelle in cui l'immaginazione è sovrana anche nello sviluppo della narrazione e tra loro vanno annoverate le favole esopiche *elegantia fictionis illustres* (I 2,9), dall'altro quelle che usufruiscono sì dell'arricchimento dell'immaginazione ma su una solida base di verità. Questa si definisce *narratio fabulosa* non *fabula* e ad essa vanno ricondotti i rituali misterici, le storie di Esiodo e di Orfeo relative alla genealogia degli dèi¹⁰ e alle loro gesta e, per finire, le massime dei Pitagorici. La tesi è argomentata in maniera incisiva più innanzi, a I 2,17, dove Macrobio sostiene che quando si tratta dell'anima e degli altri dèi in sottordine i filosofi ricorrono ad elementi mitici *non frustra... nec ut oblectent* ma perché sono consapevoli del fatto che la natura detesta essere esposta senza veli e nuda a tutti gli sguardi e che non soltanto ama travestirsi *vario rerum tegmine operimentoque* ma richiede ai saggi *arcana sua ... per fabulosa tractari*.

I filosofi, dunque, per Macrobio non ammettono l'elemento mitico, per quanto lecito, in tutti gli argomenti ma operano una selezione e se ne servono con libertà solo, come abbiamo accennato, quando si tratta dell'anima, delle potenze celesti e di tutti gli altri dèi. In tal modo il Nostro giustifica Platone e contemporaneamente Cicerone.

Il problema del vero, del pericolo insito nella narrazione fantastica tocca non solo i commenti di natura più squisitamente filosofica come il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* ma anche quelli che hanno un'impronta più prettamente retorica e filologica. Il riscontro non deve destare meraviglia dal momento che i commenti tardoantichi, qualunque sia la loro natura, hanno un sostrato culturale comune basato su carattere enciclopedico, volontà di tesaurizzare il sapere, riuso dei testi classici il tutto costruito su una visione sincretica del sapere che emerge con forza, come del resto dimostra già l'affinità esistente tra le due opere macrobiane nonostante la differente impostazione. Dal punto di vista della struttura il *Commentum* segue la prassi generale dei commentari di non attenersi ad una sintetica esegesi del testo dal momento che tende a inserire, alla maniera di Tiberio Claudio Donato, digressioni personali, articolate parafrasi fino a divenire molto più ampio del testo ciceroniano¹¹. Esiste, nell'opera, l'idea di un sapere universale che attraversa i secoli e fa sì che parlando di Platone, Cicerone

¹⁰ Più forte la posizione di Servio per il quale la divinità è legata quasi per sua natura alla menzogna per cui nei racconti che riguardano gli dèi *veritas ignoratur* (*Aen.* I 297 *ET MAIA GENITVM Mercurium. Et est periphrasis. Cicero in libris De Deorum Natura plures dicit esse Mercurios, sed in deorum ratione fabulae sequendae sunt; nam veritas ignoratur*).

¹¹ Sulla notevole ampiezza del commento rispetto al testo ciceroniano cf. Flamant 1977, 165.

Virgilio e del suo ispiratore Omero, Macrobio possa esprimersi per tutti con lo stesso tono elogiativo senza distinzione dicendo di Platone che i suoi ragionamenti furono perfetti grazie alla divina profondità del suo genio (II 2,1), di Cicerone, il dottissimo (II 2,21), che mostra un discernimento non inferiore al genio (I 1,8), di Virgilio, sapientissimo vate (I 13,12) cui nessuna scienza è estranea (I 7,7) e che non è meno perfetto di Omero, suo modello, poeta dalla divina sapienza (I 12,2). Nei *Saturnalia* a più riprese il commentatore teorizza addirittura la necessità di scegliere il meglio da ogni campo della conoscenza. Pur essendo l'opera tutta impostata, fin dalla struttura, secondo il pensiero platonico¹², egli è convinto della necessità di operare in modo sincretico così da scegliere la parte positiva e costruttiva di ogni pensiero. Nella prefazione, pertanto, egli paragona il suo lavoro a quello delle api (I 1,5) che invita ad imitare con il loro vagare da fiore in fiore e con il riunire *sucum varium in unum saporem*. L'immagine viene amplificata in una sorta di *climax* ascendente che passa attraverso il rimando alle funzioni del corpo umano dove gli alimenti si fondono creando *ex novo* sangue nervi e organi fino a giungere a quella del coro dove vivono tante voci che però nel risultato finale si fondono in un'armonia: *fit concentus ex dissonis*. Se operiamo un confronto con il testo serviano ci rendiamo conto che anche qui l'interesse per la filosofia è vigile¹³: in generale il commentatore mette continuamente in relazione il testo virgiliano con il pensiero epicureo e con quello stoico senza trascurare qualche rimando a quello pitagorico (*Aen.* II 689 *SI FLECTERIS aut secundum Stoicos locutus est, qui fati adserunt necessitatem, aut secundum Epicureos, qui dicunt deos non curare mortalia; Aen.* III 68 *Stoicos medium sequi diximus, quia Plato perpetuam dicit*

¹² Nei *Saturnali* su preghiera di Decio, Postumiano racconta i temi trattati durante i banchetti così come Apollodoro nel *Simposio* platonico, sollecitato da Glaucone, racconta il banchetto di Agatone descrittogli da Aristodemo.

¹³ Si pensi all'ampio spazio dedicato alla trattazione dell'anima *Aen.* V 81 *ANIMAEQVE VMBRAEQVE PATERNAE vocativus pluralis est. Nam Plato et Aristoteles et omnes periti dicunt in homine quattuor esse animas: unam vitalem, ut in vermibus, qui tantum moventur; aliam sensualem, ut in mutis animalibus, in quibus est sensus et timoris et gaudii; tertiam intellectualem, ut in hominibus, qui et cogitare et recte iudicare possunt; esse etiam quartam infra omnes quae φυσική vocatur, ut est in herbis et arboribus, quae etiam motu carentes, vitam tamen habent. Nam et nascuntur et crescunt et pereunt, unde est «atque interfice messes». His rebus colligitur hominem harum omnium animarum esse participem; unde Sallustius ait «alterum nobis cum diis, alterum cum beluis commune est». De umbris autem facilis est probatio. Nam si quattuor sunt animae, sequitur ut tot sint umbrae, ut si quis inter duas stet lucernas geminam umbram creat. Hoc autem de animis etiam Lucretius adserit; sed non tantum veritati studet quam sectae Epicureae. Alii ista fugientes dicunt 'animae et umbrae' genitivum esse singularem, ut sit 'cineres umbrae et animae paternae'. Quod non valde probandum est; nec enim umbra aut anima cineres habent.*

*animam et ad diversa corpora transitum facere statim pro meritis vitae prioris. Pythagoras vero non μετεμψύκωσιν, sed παλιγγενεσίαν esse dicit, hoc est redire, sed post tempus; III 90 VISA REPENTE Stoicos et Academicos secutus est, qui dicunt ea quae contra naturam sunt non fieri, sed fieri videri; unde magica ars omnis exclusa est, sicut Plinius Secundus docet in Naturali Historia). Agli epicurei rivolge critiche severe (Aen. IV 584 NOVO LVMINE secundum Epicureos, qui **stulte** solem de atomis dicunt constare et cum die nasci, cum die perire; VI 264 Ex maiore autem parte Sironem, id est magistrum suum Epicureum sequitur. **Huius autem sectae homines novimus superficiem rerum tractare, numquam altiora disquirere**, X 467 **Sane prudenter fecit ut fluxam et vagam opinionem Epicureorum daret homini** - nam illud ex persona poetae dictum, hanc autem validam daret Iovi), mentre notevoli sono gli apprezzamenti rivolti allo stoicismo: X 467 **nam stoici et nimiae virtutis sunt et cultores deorum**¹⁴. L'attenzione a più correnti filosofiche scaturisce dalla riflessione ampiamente spiegata a X 467 secondo la quale i poeti, tranne in casi eccezionali come quello di Lucrezio sono portati a toccare anche se solo tangenzialmente tutti i filoni filosofici esistenti a seconda dell'interesse del momento e che tale posizione oscillante non dipende da loro colpa ma dalla pluralità del pensiero dinanzi alla quale si vengono a trovare (STAT SVA CVIQVE DIES sectis philosophorum poetae pro qualitate negotiorum semper utuntur, nec se umquam ad unam alligant nisi quorum hoc propositum est, ut fecit Lucretius, qui Epicureos tantum secutus est. Scimus autem inter se sectas esse contrarias: unde fit ut in uno poeta aliqua contraria inveniamus, non ex ipsius vitio, sed ex varietate sectarum). L'oscillante posizione del Mantovano trova la sua giustificazione proprio in questa riflessione di carattere generale accompagnata dall'idea che al poeta tutto è concesso (Aen. I 227 IACTANTEM PECTORE CVRAS nunc secundum Stoicos loquitur, qui deos dicunt humana curare, interdum secundum Epicureos, poetica utens licentia).*

Più volte il commentatore concentra la sua attenzione su come la verità si possa esprimere attraverso l'invenzione poetica o meglio di quale verità si possa parlare in poesia. Una prima distinzione la si trova nelle considerazioni proposte sul rapporto poesia/storia. Pur stabilendo una loro rigida divisione egli apprezza l'inclusione di dati storici nel verso in aperta rottura delle leggi poetiche senza però giungere ad eccessi quali quello operato da Lucano per il quale perviene alla conclusione di non poterlo annoverare tra i poeti *quia videtur historiam composuisse non poema* (Aen. I 382). La bipartizione alimenterà il dibattito dei commenti medievali che si porranno il problema di giustificare l'etichetta data a Lucano di poeta

¹⁴ Sul tema della libertà per i poeti di ispirarsi a filosofie diverse tra loro secondo l'interpretazione serviana cf. Delvigo 2010, 4.

esaltando quei punti dell'opera in cui egli si distacca dalla storia dando spazio alla fantasia: basti come esempio significativo l'asserzione di Anselmo di Laon, *accessus Crit.* p. 247 ed. Marti: *Notandum etiam quod iste non dicitur proprie poeta, cum poesis dicatur fictio, sed tamen quia in topographiis, id est descriptionibus locorum, fingit, inde vocatur poeta, nam in describendo mutat portus ipsos.*

La verità deve essere sempre presente allo scrittore e notando ciò Servio amplifica una posizione tangibile in Virgilio che accomuna il Mantovano alla generazione dei poeti dell'età augustea. Orazio non a caso in *ars* 119 invita lo scrittore a *fingere convenientia* (*Aut famam sequere aut sibi convenientia finge scriptor*) ed è interessante sottolineare come anche l'antico commentatore del Venosino colga l'importanza di questa tesi nel momento in cui spiega (*ad l.*) i *convenientia* come immagine poetica caratterizzata da arte e verisimiglianza (*si fingis, habeat artem et verisimilitudinem figmentum tuum*). Si comprende dunque alla luce di queste osservazioni l'esegesi del *fertur* di *Aen.* I 15, interpretato come *dicitur*, termine che rileva la grande arte del poeta nel non dare l'idea di usufruire troppo della licenza poetica nel presentare tematiche fantastiche. Viene cioè delineata perfettamente la propensione alla verisimiglianza di impronta aristotelica che connota l'opera del Mantovano il quale anche in ciò si rivela poeta *doctus*, poeta *vates*, educatore delle coscienze che non può, quindi, ingannare i suoi lettori¹⁵ (*FERTVR dicitur. Et ingenti arte Vergilius, ne in rebus fabulosis aperte utatur poetarum licentia, quasi opinionem sequitur et per transitum poetico utitur more*).

Il *fabulosum figmentum* viene pertanto da Servio giustificato a livello poetico, spesso come funzionale all'ideologia del Mantovano tendente ad elevare la stirpe romana e a proporre, sin dalla sua origine, un'immagine positiva senza cedimenti alla corruzione, in ossequio alla politica autocelebrativa di Augusto¹⁶. Ne è un esempio quanto dice della definizione di *Romanus*, a *Aen.* I 273, dove il vocabolo lo si fa derivare *a Romi nomine*, con la trasformazione in *Romulus, blandimenti genere... quod gaudet diminutione*. Qui la teoria della discendenza della stirpe romana da una lupa mentre viene inquadrata dal commentatore nello sforzo del poeta *ad celandam auctorum Romani generis turpitudinem* è anche definita *fabulosum figmentum*, per di più quasi scientificamente supportato da una spiegazione linguistica (*Nec incongrue fictum est; nam et meretrices lupas vocamus, unde et 'lupanaria'*). L'*habitus* poetico in *aliquibus locis* dove *omnia contra hanc historiam ficta sunt* giustifica l'allontanamento dalla verità in quanto frutto di infingimento,

¹⁵ Sempre il commentatore rileva questa prassi virgiliana: *Aen.* IV 179 *VT PERHIBENT quotienscumque fabulosum aliquid dicit, solet inferre 'fama est'. Mire ergo modo, cum de ipsa fama loqueretur, ait 'ut perhibent'*.

¹⁶ Sulla presenza di Augusto e della sua politica nei commentari virgiliani cf. Squillante 2013.

di creazione favolosa e fantastica. Ad esempio i modi in cui è spiegata da Virgilio la tradizione relativa ad Ascanio vanno ricondotti non ad un'ignoranza storica¹⁷ *sed per artem poeticam* (*Aen.* I 267 *ab hac autem historia ita discedit Vergilius, ut aliquibus locis ostendat, non se per ignorantiam, sed per artem poeticam hoc fecisse*). Anche per Servio l'antitesi è tra filosofia e poesia ed è solo con quest'ultima che si giustifica la *fabula* dal momento che il razionale non si lega al mito (*Aen.* III 578 *FAMA EST bene se fabulosam rem dicturus excusat; nam re vera, nisi quae de gigantibus legimus fabulosa acceperimus, ratio non procedit*). Numerosi sono gli esempi, ne cito solo alcuni: a proposito dell'etimologia dei Mirmidoni (*Aen.* II 7) è ricordato l'episodio di Eaco e della metamorfosi delle formiche in uomini (*Aeacus cum in arbore fici formicas, id est μύρμηκας vidisset, optavit tot sibi socios evenire, et statim formicae in homines versae sunt*), con l'aggiunta immediata *Sed hoc fabulae est. Nam Eratosthenes dicit Myrmidones dictos a rege Myrmidono*. Dall'affermazione si evince chiaramente il convincimento serviano della superiorità dell'interpretazione filosofica giudicata più scientifica e veritiera.

Se la filosofia dunque occupa un posto preminente nella formazione culturale dei secc. IV e V, il mito del poeta Virgilio che va rinsaldandosi in questo stesso periodo in cui è disegnato come *magister vitae, magister historiae*, fa sì che il linguaggio poetico con i suoi infingimenti trovi un'ampia giustificazione. Lo stesso Macrobio, il più rigido sostenitore del vero, non riesce a condannare il poeta anche quando si rende conto che la sua invenzione è stata causa del perpetuarsi di una falsa conoscenza attraverso i secoli, come è il caso del racconto della regina Didone la cui tradizionale castità venne travolta dal racconto virgiliano che fece testo nel tempo (*tantum valuit pulchritudo narrandi...*)¹⁸. In definitiva la lettura allegorica *per imaginem fabulosam* è quella che ha permesso ad Omero *sub poetici nube figmenti verum sapientibus intellegi* (*comm.* II 10,11). La narrazione favolosa, intesa come *figmentum veri* che vela le grandi verità ed è alla base di una lettura allegorica dell'*Eneide*, attraverso in particolare l'influsso esercitato dal testo macrobiano, troverà ampio sviluppo nel medioevo, soprattutto in quello cristiano. Bernardo Silvestre nel commento ai primi sei libri dell'*Eneide* a lui attribuiti¹⁹, un commento che si presenta con caratteri eruditi ed enciclopedici alla maniera serviana, distaccandosi da quell'impostazione etica che ci si sarebbe aspettati citerà l'*auctoritas* di Macrobio per riconoscere a Virgilio la capacità di filosofo e poeta

¹⁷ Come nota giustamente Stok 2016, 422, Servio è sempre attento alla presenza di anacronismi nel poema e dimostra compiacimento nel dimostrare che Virgilio tende in genere ad evitare di incorrere in essi.

¹⁸ Diversa l'esegesi di Nocchi 2016, 284 che dà risalto più alla denuncia critica da parte del commentatore che alla giustificazione che viene data all'infingimento poetico.

¹⁹ Cf. Dronke 1984, 497-500; Smits 1984, 239-246.

insieme: *teste Macrobio et veritatem philosophie docuit et figmentum poeticum non pretermisit*²⁰. Nel disegnare la possibile mescolanza tra il vero e il racconto favoloso egli riprenderà quasi alla lettera il testo macrobiano²¹ definendo²² *integumentum oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum ut de Orpheo*. Nella sua analisi risale già a Platone a cui attribuisce una capacità di esprimersi *aperte de mundano corpore* mentre *cum ad animam ventum est dicit figuraliter*²³ operando un distinguo tra l'allegoria, che nasconde il vero sotto una narrazione storica e riguarda la sacra scrittura, e l'*integumentum*, che pertiene all'ambito filosofico. L'*integumentum* è qui presentato come *genus demonstrationis* che vela la verità *sub fabulosa narratione*²⁴. È con l'*integumentum* che si può trasformare il mito pagano in categorie cristiane²⁵ recuperando così la filosofia pagana con il sottrarla all'eresia. Poesia filosofia mito attraversano i secoli in un rapporto dialettico complesso che alternerà attrazione e repulsione con momenti di complessa fusione quale quella che si intravede nelle parole di Giovanni di Salisbury che trarrà addirittura la filosofia dal dettato poetico di Virgilio e Lucano *Excute*²⁶ *Virgilium et Lucanum et ibi cuiuscumque philosophie professor sis, eiusdem invenies condituram*²⁷, posizione che riprende ancora una volta quella macrobiana del sapere universale che attraversa i secoli²⁸.

²⁰ Ed. Jones p. 1, 1-3.

²¹ Per l'importanza del testo macrobiano cf. Spallone 1990, 435, n. 185.

²² Jauneau 1964, append. B 36.

²³ Jauneau 1973, 40.

²⁴ Jones 1977, 3. La lettura dell'*Eneide* in questo testo è tutta in chiave allegorica: *in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus* (10-11 p. 3); per l'esegesi del passo cf. Mann 2001, 314. Per il significato di *integumentum* cf. Dronke 1985, 313-329.

²⁵ Per il riuso da parte dei cristiani delle categorie del pensiero mitico cf. i testi raccolti da Lotito 2003, 80s. Sul valore di *integumentum* e sulla sua evoluzione cf. Wetherbee, 1972, 36-48; una ampia bibliografia in Bartòla 1993-94, 112-113.

²⁶ Sul valore pregnante del verbo *excutio* legato al nome di un poeta e sul topos della poesia come fonte di ogni sapere cf. Godman 2000, 160s.

²⁷ *Metalogicon* I 24.

²⁸ Sulle radici antiche dell'idea della poesia come fondatrice di tutte le espressioni del pensiero umano cf. Lamberton 1986, 40-41.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Accame 1963

S.Accame, *L'invocazione della Musa e la 'verità' in Omero e in Esiodo*, «RFIC» XCI (1963), 257-281; 385-415

Baehrens 1918

W.A.Baehrens, *Cornelius Labeo atque eius commentarium Vergilianum*, Diss. Gand 1918.

Bartòla 1993-94

A.Bartòla, 'Natura' e 'Scriptura' in *Alano di Lilla*, «Doctor Seraphicus» XL-XLI (1993-94), 109-132.

Bettini 2008

M.Bettini, *Il mito fra autorità e discredito*, «L'immagine riflessa», XVII (2008), 27-64.

Bitsch 1911

F.Bitsch, *De Platoniorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berolini 1911.

Cameron 2004

A.Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford 2004.

Courcelle 1948

P.Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948.

Dronke 1984

P.Dronke, *Bernardo Silvestre* in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma 1984, 497-500.

Dronke 1985

P.Dronke, *Integumenta Virgilii*, in *Lectures médiévales de Virgile*. «Actes du colloque de Rome (25-28 octobre 1982)», Rome, 313-329.

Flamant 1977

J.Flamant, *Macrobe et le Neoplatonisme latin à la fin du IV siècle*, Leiden 1977.

Gagliardi 1995

D.Gagliardi – E.Scuotto, *La poesia pagana tardoantica: antologia degli ultimi autori latini dai novelli a Massimiano*, Napoli 1995.

Godman

P.Godman, *The Silent Masters: Latin Literature and Its Censors in the High Middle Ages*, Princeton 2000.

Gualandri 1998

I.Gualandri, *La poesia di Claudiano tra mito e storia*, in *Cultura latina pagana fra terzo e quinto secolo dopo Cristo*. «Atti del Convegno (Mantova, 9-11 ottobre 1995)», Firenze 1998, 113-143.

Hadot 1971

P.Hadot, *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1971.

Jeaneau 1964

E.Jeaneau (ed.), *Comment. in Martian. Capell. praef.*, in *Notes sur l'école de Chartres*, « Studi medievali » V 2 (1964), append. B 36.

Jeaneau 1973

E.Jeaneau, *Lectio Philosophorum. Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973.

Jones 1977

The Commentary on the first Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly attributed to Bernardus Silvestris, ed. J.W. and E.F.Jones, Lincoln-Nebraska-London 1977.

Kechagia 2011

E.Kechagia, *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford, 2011.

Lamberton 1986

E.Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist allegorical reading and the Growth of the epic tradition*, Berkeley 1986.

Lotito 2003

L.Lotito, *Il mito e la filosofia*, Milano 2003.

Mann 2001

J.Mann, *Jean de Meun and the Castration of Saturn* in J.Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Leiden-Boston-Koeln 2001, 309-326.

Mastandrea 1979

P.Mastandrea, *Un neoplatonico latino. Cornelio Labeone (testimonianze e frammenti)*, Leiden 1979.

Neri 2007

Macrobio, *Commento al Sogno di Scipione*. Traduzione, bibliografia e note a c. di M.Neri, Milano 2007.

Nocchi 2016

F.R.Nocchi, *Commento agli Epigrammata Bobiensia*, Berlin/Boston 2016.

Ramelli – Lucchetta 2004

I.Ramelli – G.Lucchetta, *Allegoria. I. L'età classica*. Introduzione e cura di R.Radice, Milano 2004.

Setaioli 1995

A.Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995.

Smits 1984

E.R.Smits, *New Evidence for the Authorship of the Commentary on the first six books of Vergil Aeneid commonly attributed to Bernardus Silvestris* in M.Gosman – J.Van Os (ed.), *Non nova sed nove. Melanges decivilisation médiévale dédié à W.Noomen*, Groningen 1984, 239-246.

Spallone 1990

M.Spallone, *I percorsi medievali del testo: "accessus", commentari, florilegi* in *Lo spazio letterario di Roma antica III La ricezione del testo*, Roma 1990.

Squillante 2013

M.Squillante, *Talem monstrare Aenean debuit, ut dignus Caesari parens praeberetur: Augusto in Tiberio Claudio Donato*, in F.Stok, (ed.), *Totus scientiae plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, 391-400.

Stewart

P.J.Stewart, *Hesiod and History*, «BR» XVIII (1970), 37-52

Stok 2016

F.Stok, *Storia e anacronismi nell'esegesi serviana*, in A.Garcea – M.-K.Lhommé – D.Vallat (ed.), *Fragments d'érudition. Servius et le savoir antique*, Hildesheim-Zuerich-New York 2016.

Wetherbee 1972

W.Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton 1972.

MARTINA ELICE

Teoria e pratica dell'esegesi nell'*Expositio Psalmorum* di Cassiodoro.
Vicende e percorsi di alcuni *schemata* retorici

L'*Expositio Psalmorum* di Cassiodoro è un testo che offre un punto di vista interessante sulle tecniche esegetiche tardoantiche. In questo contributo si tenterà di mostrare l'intreccio fecondo tra teoria e pratica dell'esegesi a partire dalle dichiarazioni programmatiche esposte nella *Praefatio*, assumendo come filo conduttore la retorica, e più precisamente gli *schemata* retorici.

1. L'*Expositio Psalmorum* è, com'è noto, un'opera complessa per struttura e genesi¹. Cassiodoro cominciò infatti la stesura del commentario ai *Salmi* dopo il ritiro dalla vita politica avvenuto nel 538, probabilmente a Ravenna, stando a quanto egli stesso afferma all'inizio dell'opera²: (*praef.* p. 3 l. 1-5 Adriaen = *praef.* § 1, p. 381 Stoppacci)

repulsis aliquando in Ravennati urbe sollicitudinibus dignitatum et curis saecularibus noxio sapore conditis, cum psalterii mella gustassem, id quod solent desiderantes efficere, avidus me perscrutator immersi, ut dicta salutaria suaviter imbiberem post amarissimas actiones.

Nelle *Institutiones* e nel *De orthographia* Cassiodoro ribadisce che il Commentario al Salterio è la sua prima opera dopo la *conversio*³, presumibilmente portata a termine già durante l'esilio a Costantinopoli⁴, e poi ripresa e completata a Vivario, dove Cassiodoro si ritirò definitivamente una volta tornato in Italia⁵. Il testo ebbe

¹ Si veda l'ampia introduzione alla nuova edizione del testo a cura di Patrizia Stoppacci, di cui finora è apparso il volume contenente i *Prolegomena* e il testo della *Praefatio* (Stoppacci 2012, 3-13), e il recente contributo della stessa studiosa (Stoppacci 2016, 104-109).

² Per il testo dell'*Expositio Psalmorum* (d'ora in poi *EP*) l'edizione di riferimento è quella di Adriaen 1958.

³ Vd. Stoppacci 2012, 7s. e n. 21-23, e 2016, 106s.

⁴ Non conosciamo la data precisa dell'arrivo di Cassiodoro a Costantinopoli; una lettera di papa Vigilio datata agli anni 550-551 ne documenta la presenza lì in qualità di *vir religiosus* (O'Donnell 1979, 105s.; Stoppacci 2012, 8 e n. 24 e 2016, 117 n. 18).

⁵ Il ritorno in Italia si colloca non prima del 554, quando la Prammatica Sanzione di

quindi una lunga fase di elaborazione, di circa 20-25 anni, e circolò in almeno due momenti diversi della vita di Cassiodoro⁶: a Costantinopoli alla corte di Giustiniano⁷ e a Vivarium, come dimostrano numerosi riferimenti storico-letterari presenti nell'*Expositio*⁸.

Al periodo di Vivarium risalirebbe la seconda fase di elaborazione del Commentario ai *Salmi*: in essa lo spazio dedicato alle arti liberali, alla retorica e alla grammatica supera quello riservato alle questioni esegetiche e teologiche⁹, vengono inserite ampie note di natura bibliografica sui libri allestiti e acquisiti per la biblioteca¹⁰, il testo viene arricchito ai margini da un paratesto di *notae*, e reso più

Giustiniano favorì, con la creazione della Prefettura d'Italia, il rientro dell'aristocrazia latifondista attirata dalla possibilità di ritornare in possesso dei propri beni. La fondazione di Vivarium si fa generalmente risalire a un'epoca compresa tra il 555 e il 580, ma O'Donnell 1979, 189-192 ha proposto di anticiparla risalire agli anni 527-533. Il sito, descritto da Cassiodoro in *inst.* I 29,1 (p. 73 Mynors), è stato identificato con buona approssimazione nelle vicinanze del promontorio di Staletti sulla base, oltre che delle fonti letterarie, anche di esplorazioni archeologiche (vd. Schindel 2008, 2s. con la bibliografia citata alla n. 4).

⁶ Si avrebbe quindi una prima stesura, non documentabile e solo presunta, e una seconda redazione, trasmessa dai manoscritti superstiti. Così alcuni studiosi, tra cui Cappuyns 1949, Courcelle 1948, 376-403, Adriaen 1958, XII e Stoppacci 2012, 6 e n. 17.

⁷ A questa fase rinviano i riferimenti all'ambiente della corte e alle dispute teologiche sorte nell'*entourage* dell'imperatore: in particolare, nel commento in *psalm.* 138 (l. 548-553 Adriaen), si trova un riferimento alla Questione dei Tre Capitoli (O'Donnell 1979, 169-172; Stoppacci 2012, 6, 9 e nn. 32-33; Stoppacci 2016, 106s.).

⁸ Nel Commentario si menzionano esplicitamente lo *scriptorium* e la biblioteca di Vivarium: sono, ad esempio, citate opere conservate o prodotte a Vivarium (elenco in Adriaen 1958, XII n. 7), come in *Praef.* 15, l. 16-18 Adriaen (*de cuius eloquentiae modis multi patres latius prolixiusque, quorum nomina in libris introductoriiis commemoranda prospeximus*, dove si fa riferimento al I libro delle *Institutiones*), e in *psalm.* 14,1 (l. 43-5 Adriaen) (*de quo etiam et Iosephus in libro Antiquitatum tertio, titulo septimo, diligenti narratione disseruit, quod nos fecimus pingi et in Pandectis maioris capite collocari*, dove sono evocati le *Antiquitates Iudaicae* di Giuseppe Flavio, tradotte a Vivarium, e il *Codex grandior* della Bibbia, copiato a Vivarium). Per questi e altri dati vd. Stoppacci 2012, 6s.

⁹ Nella prima redazione dell'*EP* erano prevalenti le dispute teologiche e il dibattito esegetico probabilmente perché l'ambiente e il clima a Costantinopoli erano caratterizzati da accesi contrasti su questioni dottrinali: sulle caratteristiche della prima e della seconda redazione, vd. Stoppacci 2012, 10 con la bibliografia citata.

¹⁰ Sulle aggiunte bibliografiche della seconda redazione si sono concentrati gli sforzi di Adriaen 1958, XII n. 7, che ha individuato diciotto integrazioni segnalate dall'editore con le parentesi uncinata. Sulle diverse posizioni assunte dagli studiosi in merito alla questione vd. ora la sintesi di Stoppacci 2012, 12 n. 47. Sulla corposità di queste 'note bibliografiche' e sulla loro importanza vd. Grondeux 2013, 30-33: la prima redazione (quella costantinopo-

fruibile dalle *cruces deansatae* che segnalano l'*incipit* di ogni salmo. Quanto alla struttura¹¹, l'*Expositio* si presenta così articolata:

- a) in apertura poche righe spiegano la presenza delle *notae*, su cui torneremo tra poco;
- b) segue una lunga *Praefatio*, suddivisa al suo interno in 17 capitoli¹², un vero e proprio *accessus ad auctorem*, come ha acutamente osservato Irvine¹³, in cui Cassiodoro fornisce alcuni dati generali sul Salterio (numero dei Salmi, loro divisione, corrispondenza fra titolo e contenuto, identità dell'autore, l'eloquenza della Bibbia, l'eloquenza dei Salmi)¹⁴ esattamente come facevano Servio e Donato nelle sezioni proemiali dei loro commentari dedicate a *titulus, qualitas, numerus librorum, ordo librorum*;
- c) si ha poi il commento vero e proprio (titolo: *Incipit eiusdem Expositio digesta psalmorem*), costituito da 150 letture, una per ogni Salmo, che si susseguono nell'ordine in cui compaiono nella Sacra Scrittura. Il commento del singolo Salmo si articola a sua volta in tre parti: una *introductio* (contenente la *explanatio tituli* e la *divisio psalmi*), una *expositio* e una *conclusio*. Il testo

litana dedicata a papa Vigilio) dobbiamo immaginarcela senza questi 'blocchi bibliografici', e quindi senza, ad es., i riferimenti al commentario donatiano a Terenzio e a quello serviano a Virgilio, di cui Cassiodoro non disponeva a Costantinopoli. «La révision de l'*Expositio Psalmorum* a été conduite à l'aide d'une grande bibliothèque latine» conclude la Grondeux 2013, 31.

¹¹ Sulla struttura della *EP*, vd. Simonetti 1998, 126s.; Agosto 2003, 32-34 Stoppacci 2012, 3-6; Stoppacci 2016, 113.

¹² La *Praefatio* si apre con una parte introduttiva che termina con la dedica all'anonimo destinatario, un non meglio precisato *pater apostolicus*, generalmente identificato con papa Vigilio (vd. Cappuyens 1949, 1370); recentemente la Stoppacci 2010a, 21-27 e 35-7, riprendendo un'ipotesi prospettata da Halporn 1985, 172s., ha proposto invece di identificarlo con papa Agapito, o meglio ancora con il suo successore Pelagio.

¹³ Irvine 1994, 200, ripreso da Agosto 2003, 32, stabilisce un confronto tra la struttura della *Praefatio* cassiodorea e le introduzioni agli *auctores* fornite nei commentari tardo antichi a Virgilio.

¹⁴ Così recitano i titoli dei 17 capitoli: *De prophetia; Cur in psalmorem titulis quasi auctorum nomina diversa reperiantur; Quid significet in finem, quod frequenter invenitur in titulis; Quid sit psalterium vel psalmi quare dicantur; Quid sit psalmus; Quid sit canticum; Quid sit psalmocanticum; Quid sit canticum psalmum; De quinquefaria divisione; De unita inscriptione titulorum; Quid sit diapsalma; Vtrum in quinque voluminibus psalmorem sit secunda contextio, an certe unus liber debeat nuncupari; Quemadmodum in psalmis sit de Christo Domino sentiendum; Quemadmodum sit expositio digesta psalmorem; De eloquentia totius legis divinae; De propria eloquentia psalterii; Laus ecclesiae.*

biblico è commentato versetto per versetto, segmentato in piccole unità, talora anche inferiori al verso e ridotte a singole parole, e in quanto tale si inserisce nella tipologia del commentario a lemmi; i lemmi sono riportati per intero (diversamente da quanto avviene, ad esempio, in Servio), garantendo così la conservazione del testo commentato, e preposti al commento, da cui quindi è facile distinguerli¹⁵.

Il testo viene poi spiegato a diversi livelli, letterale-storico, spirituale e ‘mistico’¹⁶ (*praef.* 14, p. 17 l. 7-11 Adriaen = *praef.* 14 § 3, p. 399 Stoppacci):

arcanum psalmi, partim secundum spiritalem intellegentiam, partim secundum historicam lectionem, partim secundum mysticum sensum, subtilitates rerum proprietatesque verborum, prout concessum fuerit, conabor aperire.

A rendere del tutto particolare la *facies* del commento cassiodoreo è poi il corredo paratestuale di *notae* che lo accompagna: i margini del commento e anche della *Praefatio* ospitano i simboli di cui Cassiodoro dà notizia e spiegazione al lettore nelle righe incipitarie¹⁷, dove si legge: (*not.* p. 2 l. 1-4 Adriaen = *not.* § 1-2, p. 379 Stoppacci):

diversas notas more maiorum certis locis aestimavimus affigendas. Has cum explanationibus suis subter adiunximus, ut quidquid lector voluerit inquirere per similitudines earum sine aliqua difficultate debeat invenire.

Segue nel testo l’elenco dei tredici simboli, graficamente ispirati ai segni critici utilizzati dai grammatici alessandrini, accompagnati dal nome della disciplina cui si riferiscono, tra cui si trovano, ad esempio: \overline{SCHE} (schemata), \overline{ET} (etimologie), \overline{RT} (retorica), \overline{TOP} (topica), \overline{SYL} (sillogismi), \overline{AR} (aritmetica), \overline{GEO} (geometria), \overline{M} (musica), * (astronomia). Le ‘sigle’ permettono al lettore di riconoscere subito dove vengono trattate questioni di teologia, di grammatica, di retorica, di dialettica, di aritmetica, di geometria, di musica, di astronomia. Nessun altro commenta-

¹⁵ Agosto 2003, 34.

¹⁶ Sulle indicazioni programmatiche offerte dalla *Praefatio* in relazione al metodo esegetico di Cassiodoro cf. Curti 1986, 114s., e sull’interpretazione di questo passo del cap. 14, vd. in particolare p. 111-4. Altra bibliografia sul metodo esegetico di Cassiodoro in Stoppacci 2016, 114 n. 38.

¹⁷ La cosiddetta *Interpretatio notarum* è collocata nella maggior parte dei manoscritti prima della *Praefatio*, ancora prima del titolo dell’opera; ciò sarebbe la prova, secondo Halporn 1981, 74, che si tratta di un’aggiunta successiva al commentario. Le note stesse sarebbero state introdotte da Cassiodoro nella seconda redazione dell’opera (Adriaen 1958, XIII; Halporn 1981, 74; Stoppacci 2012, 13)

rio di area patristica¹⁸ conosce *notae* di questo tipo, che, se pure sono assimilabili ai segni diacritici degli alessandrini, se ne differenziano tuttavia per il fatto che non servono né all'interpretazione filologica né alla critica del testo, ma sono funzionali al commento stesso: con queste *notae* Cassiodoro spiega al lettore il suo commento, come afferma egli stesso nel passo che abbiamo appena citato. L'adozione delle *notae* e di altri dispositivi grafici (come le *cruces deansatae* e i titoli rubricati e in scrittura capitale) in funzione esegetica è legata alla fruizione e alla destinazione dell'*Expositio*: il lettore è guidato a trovare l'*incipit* di un dato Salmo, a orientarsi tra i versetti e a individuare rapidamente i riferimenti alle discipline liberali disseminati nel testo. I lettori dell'*Expositio* erano in prima istanza i monaci di Vivarium per i quali l'opera fu confezionata come uno 'Schulbuch' o 'Lehrbuch', la cui particolarità risiede nel fatto che l'esegesi del testo biblico coinvolge sia il sapere religioso che quello profano, risolvendosi in una sorta di 'geistliche Bibliothek', da cui imparare le diverse *artes atque disciplinae*, cosicché alla fine dell'*Expositio* Cassiodoro può dire (*in psalm.* 150,5-6, l. 148ss. Adriaen):

ecce de grammatica et de etymologiis, de schematibus, de arte rhetorica, de topicis, de arte dialectica, de definitionibus, de musica, de geometria, de astronomia et de propriis locutionibus legis divinae, seriem refertam esse monstravimus, quantum Dominus praestare dignatus est, ut qui talia legerint, gratanter agnoscant et qui adhuc rudes sunt, planissime dicta sine offensione percipiant.

È evidente poi come il *Commentario ai Salmi* diventasse, grazie a questo sofisticato *layout* (per usare una parola oggi di moda), anche un «leicht benutzbares Nachschlagebuch», cioè un testo didattico e di facile consultazione¹⁹: ogni disci-

¹⁸ Così si esprime Cassiodoro sull'uso di questo genere di note in commentari biblici e su altre simili in *inst.* I 26,1 (p. 67 Mynors) *De notis affigendis* 1. *Illud etiam indicandum esse curavimus, ut vos labor noster instrueret et qualicumque munusculo studium vestrae sanctitatis ornaret: praestante Domino quantum aut senes aut longa peregrinatione fatigatus relegere praevalui, quibusdam codicibus Patrum praesentes notas minio designatas, quae sunt indices codicum, singulis quibusque locis, ut arbitror, competenter impressi. Nam expositionibus Octateuchi hanc dedimus notam OCT, alteram Regum REG, tertiam Psalterii PSL, quartam Salomonis SAL, quintam Prophetarum PROP, sextam Agiographorum AGI, septimam Evangeliorum EV, octavam Epistulis Apostolorum AP, nonam Actibus Apostolorum et Apocalypsi AAA. Quas in primordiis codicum, quos tamen sub ipso studio transire praevalui, semper ascripsi, ut vos illas in textu positas sine ambiguitate possitis agnoscere, si paginas singulas studiosa mente curratis.* Vd. Halporn 1981, 76; Agosto 2003, 35 n. 85.

¹⁹ Cf. Schlieben 1974, 65: «der Kommentar gibt sich tatsächlich als Übungsbuch. Der Leser bekommt nicht nur Wissen vordoziert, sondern soll ständig mitarbeiten, repetieren und selbständig weiterarbeiten».

plina riceve infatti un suo specifico rilievo dalle *notae* che evidenziano immediatamente all'occhio le definizioni fondamentali, come in un registro. Proprio questo notevole corredo paratestuale, figurativo e grafico fa dell'*Expositio Psalorum* di Cassiodoro «a book written for the eye» («un libro per l'occhio»), secondo la felice definizione di James Halporn²⁰.

2. La peculiare natura dell'*Expositio* spiega come in essa teoria e pratica esegetica coesistano e si compenetrino: le affermazioni programmatiche e teoriche esposte nella *Praefatio* trovano risposta e applicazione nell'esegesi concreta dei singoli Salmi. Lo si vede bene se si osserva il trattamento riservato alle figure retoriche. Del loro impiego massiccio nell'esegesi salmica – la frequenza in margine della *nota* SCHE lo conferma – Cassiodoro fornisce ampia giustificazione al cap. 15 della *Praefatio*, intitolato *De eloquentia totius legis divinae*, e dedicato al linguaggio della Bibbia, un passo molto noto²¹ (*praef.* 15, l. 77ss. Adriaen = *praef.* 15 § 25-29, p. 402 Stoppacci):

nam et pater Augustinus in libro tertio de doctrina christiana ita professus est (*doctr. christ.* III 29,40): «sciant autem litterati modis omnium locutionum, quos grammatici Graeco nomine tropos uocant, auctores nostros usos fuisse». Et paulo post sequitur: «quos tamen tropos» (id est modos locutionum) «qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis, eorumque scientia ad eas intellegendas aliquantulum adiuuantur». Cuius rei et in aliis codicibus suis fecit evidentissimam mentionem. In libris quippe quos appellavit de modis locutionum diversa schemata saecularium litterarum inveniri probavit in litteris sacris; alios autem proprios modos in divinis eloquiis esse declaravit, quos grammatici sive rhetores nullatenus attigerunt. Dixerunt hoc apud nos et alii doctissimi patres, id est Hieronymus, Ambrosius, Hilarius, ut nequam praesumptores huius rei, sed pedissequi esse videamur.

²⁰ Halporn 1981, 73: «although Cassiodorus interprets the text line by line in the same manner in which Servius comments on Virgil, the format of his commentary breaks with this tradition, and for the first time in Latin antiquity a commentary is presented as one to be read in private and in silence. For the *Psalm Commentary* of Cassiodorus is a book written for the eye, not for the ear; for the individual reader, non for oral presentation in the classroom». Andrà tuttavia notato che non mancano nell'*EP* riferimenti a un uditorio: in *psalm.* 71,19 (l. 453s. Adriaen) *perpendamus, auditores eximii, contra Eutychis et Nestorii bella nefaria olim nobis rectae fidei fuisse provisae*; e in *psalm.* 73,23 (l. 527 Adriaen) *cognovistis, auditores egregii, quam suavia sint fidelissimis viris officia pietatis*. Su pubblico, destinatari e funzione dell'*EP* vd. Simonetti 1998, 125-130; Stoppacci 2012, 6, 11s. e Stoppacci 2016, 110s., 116-118.

²¹ Sul cap. 15 della *Praefatio* vd. Agosto 1999, 289ss.

Rifacendosi esplicitamente ad Agostino, egli afferma che²²:

- 1) la Sacra Scrittura contiene dei tropi (*sciunt autem litterati modis omnium locutionum, quos grammatici Graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse*);
- 2) riconoscerli permette di acquisire una conoscenza superiore del testo (*quos tamen tropos [id est modos locutionum] qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis, eorumque scientia ad eas intellegendas aliquantulum adiuvantur*);
- 3) nella Sacra Scrittura si trovano tutti i *tropi*, i mezzi espressivi, che la scienza (grammaticale) profana ha descritto e conosciuto, ma ve ne sono altri particolari ed esclusivi della Parola di Dio, che né i grammatici né i retori hanno affrontato e considerato;
- 4) infine, Girolamo, Ambrogio e Ilario hanno fatto lo stesso (*dixerunt hoc apud nos et alii doctissimi patres, id est Hieronymus, Ambrosius, Hilarius*).

Poco più oltre Cassiodoro risponde all'ipotetica obiezione che nei Salmi non compaiono esplicitamente quei mezzi argomentativi ed espressivi (sillogismi, schemata, vocaboli delle varie arti e scienze profane), affermando che essi sono presenti *in virtute sensuum* (*praef.* 15, l. 92ss. Adriaen = *praef.* 15 § 30-32, p. 403 Stoppacci):

sed dicit aliquis: nec partes ipsae syllogismorum, nec nomina schematum, nec vocabula disciplinarum, nec alia huiusmodi ullatenus inveniuntur in psalmis. Inveniuntur plane in virtute sensuum, non in effatione verborum: sic enim vina in vitibus, messem in semine, frondes in radicibus, fructus in ramis, arbores ipsas sensu contemplamur in nucleis. Nam et de profundissima abyssu deliciosus piscis attingitur, qui tamen ante captionem suam humanis oculis non videtur.

Da qui le immagini del vino già presente nella vite, del grano già presente nel seme, delle frondi già presenti nelle radici e via dicendo fino all'immagine finale della pesca che attinge dall'abisso un pesce delizioso, invisibile agli occhi prima della cattura.

Se la prospettiva è chiara – e peraltro la strada in questa direzione era già stata aperta da Agostino, Girolamo, Ambrogio e Ilario di Poitiers – e cioè: tutta la scienza profana ha le sue origini nella Scrittura, la lingua divina precede quella umana²³,

²² Riprendo qui l'analisi di Grondeux 2007, 372s. Cf. inoltre Agosto 2003, 36-38 e Grondeux 2013, 20ss.

²³ Sulla priorità della Bibbia rispetto alla scienza pagana Cassiodoro si esprime in modo inequivocabile sia nel cap. 15 della *Praefatio* (l. 65-71 Adriaen) che in altri luoghi del commentario, come, ad esempio, in *psalm.* 6,2 (l. 94-100 Adriaen) *primum nosse debemus omnipotentiam Domini, eloquentiam suam ita variis disciplinis atque artibus plenissime ditasse,*

e presenta realtà così nuove che autorizzano l'“invenzione” di nuovi *schemata* e di nuovi termini che ne diano conto, i cristiani non devono giustificarsi per il fatto di attingere ad essa perché si stanno di fatto riappropriando di ciò che era già loro, tuttavia l'assunzione della dottrina relativa agli *schemata* pone alcune difficoltà e impone alcune precisazioni. La sacra Scrittura si avvale di mezzi concreti che le conferiscono una forma definita (*praef.* 15, l. 50-54 Adriaen = *praef.* 15 § 18, p. 401 Stoppacci):

haec multis modis genera suae locutionis exercet, definitionibus succincta, schematibus decora, verborum proprietate signata, syllogismorum complexionibus expedita, disciplinis irrutilans: non tamen ab eis accipiens extraneum decorem, sed potius illis propriam conferens dignitatem;

le definizioni, gli schemi retorici, l'appropriatezza nell'uso del lessico, i sillogismi, i contenuti delle *disciplinae* di cui la lingua divina si serve non le conferiscono tuttavia una bellezza ulteriore, è invece lei a conferire dignità ad essi. Viene allora spontaneo chiedersi quale senso possano avere, in questa prospettiva, gli *schemata*, le figure retoriche, che sono per definizione sia antica che moderna ‘scarti’ rispetto alla norma²⁴, rispetto a un grado zero della lingua. È lo statuto stesso di figura a essere messo in crisi e a risultare in certa misura paradossale se applicato al testo sacro²⁵: in che senso il testo dei Salmi può rappresentare una deviazione rispetto alla norma, dal momento che la Parola di Dio è la norma, in quanto da essa scaturisce la parola degli uomini?

Il tutto poi è complicato dal fatto che si gioca su più piani a livello linguistico: la lingua ‘originale’ della Parola, l'ebraico o meglio l'antecedente più immediato,

ut et ipsa mirabiliter exquirentibus ornata resplendeat et semina diversarum doctrinarum diligenter retractata concedat. Hinc est enim quod in ipsa reperiuntur, quae magistri saecularium litterarum ad sua post volumina transtulerunt. Su questo punto, vd. Agosto 1999, 296s.

²⁴ Vd. Quint. *inst.* IX 1,4 *figura, sicut nomine ipso patet, conformatio quaedam orationis remota a communi et primum se offerente ratione.* Lo scarto sarà rispetto all'*usus communis* della lingua (sia a livello semantico che sintattico), rispetto al quale la lingua della Bibbia ha degli *idiomata*. Le definizioni di *schema* nell'*EP* di Cassiodoro sono due: *in psalm.* 1,4 (l. 321s. Adriaen) *schema autem est figura dictionis in ordine verborum cum decore composita; in psalm.* 2,2 (l. 67ss. Adriaen) *figura est... quaedam conformatio dictionis a communionem remota, quae interioribus oculis velut aliquid vultuosum semper offertur, quam traditione maiorum ostentationem et habitum possumus nuncupare.* Sulle definizioni cassiodoree di *schema* retorico, vd. Agosto 2003, 48ss., e Grondeux 2013, 26.

²⁵ Di ‘paradosso’ parla la Grondeux 2004, 313: «mais sachant qu'une figure est en principe un écart à une norme, il apparaît immédiatement qu'on ne voit pas de quelle norme pourrait s'écarter le texte psalmique puisque la Parole est elle-même la norme en étant source de la parole humaine. Ce paradoxe est si important...». Vd. inoltre Grondeux 2013, 25s.

il greco, e quella della traduzione, il latino. Talora infatti gli *schemata* servono a spiegare gli scarti rispetto alla norma che si manifestano nel testo salmico in quanto traduzione rispetto all'originale greco dei Settanta (o meglio al testo ebraico che ci sta dietro)²⁶. Un caso interessante è offerto dalla figura dell'*exallage*, figura grammaticale che, com'è noto, indica il cambiamento di persona, numero, genere, tempo verbale. Nel commento a *psalm.* 50,16 (ll. 518ss. Adriaen)

'libera me de sanguinibus, Deus, Deus salutis meae et exsultabit lingua mea iustitiam tuam'. 'Sanguinibus', contra Latinam quidem linguam pluralis videtur numerus assumptus; sed quia hoc in Graecis exemplaribus continetur, translator omnino laudandus est; elegit enim aliquid contra artem saecularium ponere, quam a veritate posita discrepare. Nam si diceret, 'a sanguine', unum forsitan peccatum videretur ostendere; sed cum pluralem numerum ponit, multa esse sine dubio confitetur: quod idioma scripturae divinae possumus nuncupare. Haec figura dicitur exallage, id est immutatio, quoties contra consuetudinem aut genus commutatur aut casus,

Cassiodoro nota che nel versetto '*Libera me de sanguinibus, Deus, Deus salutis meae*' si ha la sostituzione *plurale pro singulari*: il plurale va contro le norme linguistiche del latino, ma Cassiodoro approva la scelta del traduttore che ha preferito andare contro la grammatica, ma salvaguardare la verità del testo 'originale' greco. Inoltre usando il plurale, il salmista ha chiaramente fatto intendere che i 'peccati', i 'delitti carnali', da cui chiede a Dio di essere liberato, sono molteplici²⁷.

E ancora, a che cosa serve allora individuare con tanta precisione e acutezza questo o quello schema retorico nascosto nei versetti biblici? E diciamo 'schema', perché di *schemata* parla genericamente Cassiodoro per tutti quei procedimenti retorici che rientrano tanto nelle cosiddette 'figure grammaticali' (tradizionalmente ripartite in 'barbarismo, solecismo e altri *vitia*' e 'metaplasmo, schemata, tropi') quanto in quelle propriamente retoriche (suddivise in figure di pensiero e di parola)²⁸. Cassiodoro non parla mai di *vitia* per il semplice fatto che non è

²⁶ Il problema del testo latino dei *Salmi* usato da Cassiodoro è complesso: egli non pare seguire un unico testo; ha davanti a sé il Salterio romano, ma talora adotta varianti prese dal testo salmico del commentario di Agostino o dai Salteri 'gallicano' (poi incorporato nella *Vulgata*) ed 'ebraico' di Girolamo (vd. Adriaen 1958, XIX; Walsh 1990, 8s.; Stoppacci 2012, 181ss.).

²⁷ Sulla tipologia e funzione degli *schemata* nell'*EP* e in particolare sull'impiego dell'*exallage*, vd. Grondeux 2004, 313s., e Grondeux 2013, 33-36.

²⁸ Come nota Agosto 2003, 48, la tradizionale distinzione basata sul fatto che le figure di pensiero permangono anche modificando le parole, mentre quelle di parola no (secondo la nota definizione di Cic. *de orat.* III 201 *inter conformationem verborum et sententia-*

pensabile che la Scrittura ne presenti; e quindi come tali non vengono percepiti, ad esempio, il pleonasma o la *tapinosis*²⁹.

Nella lingua biblica non c'è spazio per i vizi dell'eloquio, ma nemmeno per un uso essenzialmente esornativo delle figure, come era nella retorica pagana, dove le figure sono autentici 'effetti speciali' della lingua, innalzano il dettato, ottenendo un coinvolgimento e un'adesione emotiva del pubblico. La Bibbia non ha tra i suoi fini quello del *delectare* e del *movere*. Gli ornamenti del discorso, i *colores* o *lumina* come li chiamava Cicerone, avranno pertanto altra funzione (*praef.* 15 l. 71-76 Adriaen = *praef.* 15 §§ 23-24, p. 402 Stoppacci):

haec in lectionibus sacris tamquam clarissima sidera relucent et significantias rerum utilissimis compendiis decenter illuminant. Quae nos breviter locis aptissimis admonebimus, quoniam res ipsae commodissime deducuntur ad medium, per quas concepti sensus clarius elucebunt.

Ritorna l'immagine della luce: gli schemi retorici illuminano il significato delle cose. Avranno anzitutto funzione informativa (*docere*) ed ermeneutica: nel testo biblico le figure veicolano un senso supplementare rispetto a quello letterale; l'interprete deve allora leggere e decifrare il testo sacro, svelandone i sensi nascosti (morale, allegorico, profetico)³⁰.

Ne offre un chiaro esempio ancora una volta la figura dell'*exallage* / *permutatio*, così messa a frutto nell'esegesi di *psalm.* 2,7 (l. 147ss. Adriaen):

'ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius'.
Hactenus ex sua persona propheta locutus est. Nunc per figuram, quae Graece dicitur exallage, Latine permutatio, verba refert domini salvatoris, qui se regem a patre constitutum esse testatur.

Cassiodoro rileva che fino a quel punto a parlare era il *propheta*, cioè il poeta

rum hoc interest, quod verborum tollitur, si verba mutaris, sententiarum permanet, quibuscumque verbis uti velis) si applicherebbe con difficoltà alla Bibbia, dove l'*ordo verborum* è fondamentale.

²⁹Significativa in tal senso la definizione degli *schemata* che Cassiodoro fornisce in *inst.* II 1,2 (p. 96 Mynors) *schemata sunt transformationes sermonum vel sententiarum, ornatus causa posita, quae ab artigrapho nomine Sacerdote collecta fiunt numero nonaginta et octo; ita tamen ut quae a Donato inter vitia posita sunt, in ipso numero collecta claudantur. Quod et mihi quoque durum videtur, vitia dicere, quae auctorum exemplis et maxime legis divinae auctoritate firmantur. Haec grammaticis oratoribusque communia sunt, quae tamen in utraque parte probabiliter reperiuntur aptata*, su cui vd. Agosto 2003, 45s.

³⁰Agosto 1999, 295s.; Grondeux 2013, 25.

autore del Salterio, ma dal versetto 7 in poi le parole sono dette dal Signore, che proclama la sua regalità; non può che trattarsi di Cristo, *rex Iudaeorum*. L'*exallage* diventa quindi la chiave d'accesso per l'interpretazione cristologica del passo³¹.

3. Se queste sono le premesse teoriche, gettiamo ora uno sguardo sulla pratica esegetica cassiodorea relativamente alle figure retoriche entrando per così dire nel 'laboratorio' in cui la teoria è messa alla prova e tradotta in prassi esegetica. Mi concentrerò essenzialmente su due aspetti del modo di lavorare di Cassiodoro:

- 1) la rifunzionalizzazione del materiale definitorio ereditato dalla retorica classica;
- 2) il rapporto con le fonti.

Quest'ultimo punto, come vedremo, ci consentirà anche di immaginare con un grado di certezza ora più ora meno elevato alcuni scaffali della biblioteca di Vivarium, entrando quindi anche materialmente nell'officina di quest'autore. Va premesso che Cassiodoro attinge il materiale definitorio relativo agli *schemata* a varie fonti, di natura diversa, grammaticali e retoriche: tra le prime si annoverano Sacerdote (la sezione *de schematibus* delle sue *artes grammaticae*), Donato (*ars maior*), Agostino (*De doctrina christiana*), Servio, tra le seconde Quintiliano, Giulio Rufiniano, gli *Schemata dianoeas* (con qualche dubbio, come si vedrà)³².

Prendiamo come 'figure-guida' in questo percorso le figure della descrizione, la *diatyposis*, la *leptologia* e il *characterismos*, oggetto di attenzione di due recenti contributi di Francesco Berardi dedicati alle figure dell'evidenza nell'*EP*³³.

La *diatyposis* in quanto figura dell'*evidentia* rientra in quei procedimenti che hanno un ruolo importante nell'ambito dell'*inventio*, perché possono amplificare la *narratio* e renderla più 'patetica', e quindi persuasiva. Nella tradizione retorica antica essa è definita come una descrizione vivida dei fatti dal tono fortemente patetico, adoperata nell'epilogo delle orazioni o nelle narrazioni per coinvolgere maggiormente l'uditorio e persuaderlo³⁴. In quanto tale, la *diatyposis* interessa

³¹ Grondeux 2004, 313s. e Grondeux 2013, 34.

³² Alle fonti e al contenuto delle definizioni di tropi e schemi retorici nell'*EP* è dedicato lo studio di Agosto 2003; le fonti in particolare sono indagate nel cap. 3 (p. 53-57), mentre la seconda parte prende in esame le singole figure. Sull'intera complessa questione è poi intervenuta la Grondeux 2013 nel primo capitolo della sua monografia (p. 36-74). *Status quaestionis* nella recente sintesi di Stoppacci 2016, 118-121.

³³ Berardi 2008, in particolare p. 12-21, e Berardi 2015. Vd. inoltre Agosto 2003, 267-279. Le altre figure dell'*evidentia* sono l'*enargeia*, la *phantasia*, l'*idea*, la *topothesia*; per una trattazione generale cf. Lausberg 1990³, § 810ss.; Martin 1974, 289.

³⁴ La figura è frequentemente adoperata nelle narrazioni e nell'epilogo delle orazioni: sia in *Rhet. Her.* II 49-50 che in Cic. *inv.* I 104 il procedimento è illustrato tra i *loci communes*

però anche il piano dell'espressione, cioè l'*elocutio*, e rientra nelle figure di pensiero³⁵. In un filone della tradizione retorica antica è poi definita come una figura di pensiero, che contempla anche la descrizione dei personaggi, sia fisica che morale, da altri retori designata invece – lo vedremo tra poco – come *characterismos*³⁶: essa compare nel Περὶ τῶν τῆς διανοίας καὶ τῆς λέξεως σχημάτων del retore greco Alessandro di Numenio (di età adrianea)³⁷, la cui opera conobbe straordinaria fortuna e larghissima diffusione, dando origine a numerosi rifacimenti e a svariati compendi ad uso scolastico, tra cui figurano il *De figuris* di Aquila Romano, il *De figuris sententiarum et elocutionis* di Giulio Rufiniano³⁸, il *Carmen de figuris*³⁹, gli anonimi *Schemata dianoeas*⁴⁰ e, in ambito greco, i trattati di Tiberio⁴¹, Erodiario⁴² e Febammone⁴³. Così suona la definizione di Alessandro (*RhG* III 25,12-16 Spengel)⁴⁴:

per realizzare l'*amplificatio* negli epiloghi delle orazioni; in *Cic. inv.* I 107 la descrizione vivida è uno dei *loci* per provocare *indignatio* negli ascoltatori alla fine delle orazioni, mentre in *Aps. rhet.* *RhG* I 398, 11ss. Spengel = 10,32 Patillon rientra nelle modalità con cui l'oratore suscita ἔλεος nella perorazione. Vd. Berardi 2008, 13.

³⁵ Come figura di pensiero è annoverata, ad esempio, da *Rhet. Her.* IV 68; *Cic. de orat.* III 202; Quint. IX 2,40; [Rufin.] *RLM* 62,29s.

³⁶ Vd. *infra* alla n. 61.

³⁷ Il testo è edito in *RhG* VIII 414ss. Walz e in *RhG* III 9ss. Spengel, cui rimandano le citazioni. Recente l'edizione curata da Jaewon 2004, 1ss.

³⁸ Il testo si legge in *RLM* 38ss. Sotto il nome di Giulio Rufiniano ci sono giunti altri due trattati, intitolati *De schematis lexeos* (*RLM* 48ss.) e *De schematis dianoeas* (*RLM* 59ss.), che però sono generalmente ritenuti spuri.

³⁹ Opera in versi, databile al sec. IV-V, la cui seconda parte sarebbe ispirata ad Alessandro, la prima a Gorgia ateniese, fonte condivisa anche da Rutilio Lupo. Il testo si legge in *RLM* 63-70, ma vi sono anche alcune edizioni recenti: Squillante 1993, D'Angelo 2001, Schindel 2001.

⁴⁰ Sulla formazione e struttura di questo testo vd. *infra*, al § 4.

⁴¹ Il testo del Περὶ τῶν παρὰ Δημοσθένει σχημάτων di Tiberio si legge in *RhG* III 57-82 Spengel e nell'edizione di Ballaira 1968.

⁴² Il testo è in *RhG* III 83-109 Spengel e nell'edizione più recente di Hajdú 1998.

⁴³ *RhG* III 83-109 Spengel.

⁴⁴ Per quanto riguarda la matrice di queste definizioni, la fonte ultima andrà individuata nel Περὶ σχημάτων del retore greco Cecilio di Calatte, attivo a Roma in età augustea, dalla cui opera, per noi perduta, trassero ispirazione e materia molte opere di identico argomento, da quella già citata di Alessandro di Numenio al *De figuris Demosthenicis* di Tiberio (sec. IV). Cecilio è infatti espressamente nominato a proposito di questa figura dal retore Tiberio (*RhG* III 79, 15ss. = § 43, 1ss. Ballaira): τὴν δὲ διατύπωσιν παρήκεν Ἀψίνης, Καϊκίλιος δὲ ἔθηκεν ἐν τοῖς τῆς διανοίας σχήμασιν. Ἡ δὲ διατύπωσις ὅτε μὲν ὑπομνησκει τῶν γεγεννημένων ἐνεργειῶν καὶ ἐκάστων ἐξαριθμουμένων τῶν μερῶν... καὶ πάλιν ἢ διατύπωσις ἐπὶ τὴν θεάν ἄγει τῶν οὐχ ἑωραμένων... τρίτος ὄρος διατυπώσεως: ὅταν τὰ μὴ

διατύπωσις δ' ἄρ' ἐστίν, ὅταν ἅμα προσώπων καὶ πραγμάτων παρασυναγωγὴν ποιησάμενοι μὴ τοὺς λόγους μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐναργήματα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ εἶδη διατυπώμεθα,

si ha *diatyposis* quando, dopo aver fatto una presentazione in parallelo dei personaggi e dei fatti, non ci limitiamo a rappresentare le parole, ma anche gli elementi evidenti (τὰ ἐναργήματα), gli stati d'animo (τὰ πάθη) e l'aspetto esteriore (τὰ εἶδη),

riformulata in questo modo nel rifacimento cristiano del trattato di Alessandro conservato, tra gli altri, dal codice *Par.Gr.* 2087⁴⁵ (*RhG* VIII 456 Walz = 36 Jaewon⁴⁶):

διατύπωσις ἐστίν, ὅταν ὑπ' ὄψιν ἄγεσθαι δοκῶσι τὰ πράγματα.

La traduzione che ne fa Aquila Romano nel suo *De figuris*, uno dei più importanti trattati latini sulle figure retoriche databile alla seconda metà del sec. III, modellato direttamente sul *Περὶ σχημάτων* di Alessandro, è la seguente (*RLM* 26, 3ss. = 21, 6ss. Elice):

διατύπωσις, descriptio vel deformatio, ubi rebus subiectis personisque et formas ipsas et habitus describimus et exprimimus.

διατύπωσις, descrizione o rappresentazione realistica. Si ha quando, messi sotto gli occhi fatti e personaggi, descriviamo e riproduciamo fedelmente sia il loro aspetto esteriore sia il loro modo di comportarsi.

Seguono gli esempi tratti dall'orazione *De lege agraria* (II 53 'ponite ante oculos Rullum, hasta posita in Pompeii castris, cum suis formosis finitoribus auctionantem'), dalla *pro Milone* (54 'si haec non gesta audieritis, sed picta videritis' et deformat Milonem in raeda sedentem paenulatum cum uxore, item Clodium cum equo et delectis villa egredientem) e dalla *pro S. Roscio* (98 'nonne vobis haec, quae audistis, oculis cernere videmini, iudices? non posita<s insidias>, non impetum repentinum? non versatur ante oculos ipse Glaucia?'). Da Aquila dipende la definizione di Marziano Capella (V 524, p. 183, 9ss. Willis):

γεγονότα διατυπούμενοι εισάγωμεν καθ' ὑπόθεσιν... ὡς δεινὰ καὶ φοβερὰ, e a lui andrà ricondotta anche la testimonianza di Alessandro di Numenio, da cui dipende evidentemente Aquila. I frammenti di Cecilio di Calatte si leggono nell'edizione Ofenloch 1907.

⁴⁵ Su questo testo vd. *infra*, alla n. 81.

⁴⁶ L'edizione cui si fa riferimento è quella di Jaewon 2004.

διατύπωσις est descriptio vel deformatio, cum rebus personisque subiectis
et formas ipsas et habitus exprimimus,

completata dall'esempio tratto dalla *pro Milone*. La dipendenza della sezione sulle figure del V libro del *De nuptiis* dal trattato di Aquila Romano è un dato certo e acquisito: Marziano attinge ad Aquila, lo suntegga, senza rinunciare tuttavia a qualche elemento di originalità nella scelta degli equivalenti latini, nella formulazione delle definizioni e nell'esemplificazione⁴⁷.

Tra i testi che presentano la definizione di questa figura compaiono anche i cosiddetti *Schemata dianoeas*, una compilazione anonima tramandata in due manoscritti di area beneventano-cassinese, il *Par.Lat.* 7530 e il *Casanatensis* 1086, di cui U. Schindel ha fornito una nuova edizione critica nel 1987⁴⁸, basata su entrambi i testimoni, dopo la prima curata da Eckstein nel 1852⁴⁹ e quella approntata da Halm nei *Rhetores Latini minores* nel 1863⁵⁰, ambedue esemplate sul solo testimone parigino. Un testo che, come vedremo, riveste un ruolo importante rispetto all'*Expositio* cassiodorea e sulla cui datazione e origine ritornerò tra poco⁵¹. La definizione degli *Schemata dianoeas* (*RLM* 75, 16s. = 157, 118s. Schindel):

diatyposis est ubi rebus personisque fictione subiectis et formas ipsas et habitus exprimimus

è anch'essa illustrata dal passo della *pro S. Roscio* (98) addotto da Aquila. Infine, nell'*Expositio psalmorum* la figura compare tre volte⁵²: al commento al Salmo 30,10 (l. 178ss. Adriaen)

⁴⁷ Per una discussione approfondita del rapporto tra i due testi vd. Elice 2007, XCss. Le divergenze tra il testo di Aquila e quello di Marziano si spiegano bene tenendo conto della diversa natura delle due compilazioni e delle diverse finalità perseguite dagli autori (vd. Grebe 2000, 45ss.): l'opera di Aquila è un manuale di carattere scolastico, che instaura un dialogo - sia pure fittizio - con un allievo, peraltro non immaginario, ma reale, perché impari ad usare correttamente le figure; quella di Marziano è invece un'opera di respiro incomparabilmente maggiore, enciclopedico, e di carattere dottrinario, indirizzata anch'essa ad un destinatario reale, ma, come richiede il genere, redatta in forma assolutamente impersonale.

⁴⁸ Schindel 1987, 153-169.

⁴⁹ Eckstein 1852.

⁵⁰ *RLM* 71-77.

⁵¹ Tra i testi che presentano notevoli affinità con gli *Schem. dian.* e l'*EP* di Cassiodoro vi è anche la redazione α del commento di Eugrafio a Terenzio. Sulla scia di Wessner 1908, XIX, la Grondeux 2013, 154ss., ha dimostrato in modo persuasivo che esso tuttavia non può porsi cronologicamente a monte dell'*Expositio* cassiodorea, al contrario ne è un 'derivato'.

⁵² Per un'analisi della figura nell'*EP*, vd. Berardi 2008, 15.

'Conturbatus est in ira oculus meus, anima mea et venter meus'. Per hos quatuor versus figura diatyposis est, quae Latine expressio dicitur: ubi rebus personisve subiectis et formae ipsae et habitus exprimuntur. Incipit enim describere qualis fuerit periculi magnitudo,

il salmista ricorre alla diatyposi per rappresentare i mali che lo affliggono in modo da suscitare la compassione del Signore e ottenerne l'aiuto⁵³; al Salmo 90,1 (l. 27ss. Adriaen):

quae figura dicitur diatyposis, id est expressio habitus, ubi rebus personisve subiectis et formas ipsas et habitus exprimimus,

in riferimento alla descrizione di chi dimora al riparo dell'Altissimo («Tu che abiti al riparo dell'Altissimo e dimori all'ombra dell'Onnipotente, di' al Signore: "Mio rifugio e mia fortezza, mio Dio, in cui confido"») ⁵⁴, e infine al Salmo 125,1 (l. 66ss. Adriaen):

sequitur 'facti sumus laetantes'; utique de tanta gratia. Erat nimirum copiosa laetitia, quando se videbant specialiter diligi, qui fuerant a pessima captivitate liberati. Quae figura dicitur diatyposis, id est expressio habitus. Habitum autem hunc appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem,

dove la figura descrive l'aspetto fisico e morale (*habitus*) degli Ebrei reduci dall'esilio di Babilonia.

La figura è quindi impiegata da Cassiodoro per suscitare attraverso la vividezza della descrizione sentimenti di pietà per le vittime o di sdegno nei confronti degli

⁵³ Cassiod. in psalm. 30,10 (l. 182ss. Adriaen) *ac si diceret: 'confusus est animus meus, cum me insequentium furor appeteret'. 'Iram' siquidem posuit inimicorum indignationem. 'Oculus' autem intellectum significat, quem semper conturbamus atque confundimus, quando imminetia pericula formidamus. 'Venter' vero noster alvus est, in quo edulia deglutita recondimus, qui apte memoriae comparatur, quia sicut ille transmissas escas recipit, sic et memoriae sinus notitias rerum competenter assumit. Conturbatum ergo dicit ventrem, id est memoriam suam, ubi habebat reposita quae illi dominus de sua clarificatione promiserat. Sed cum videret caro sibi imminere pericula, consequens fuit eam trepidatione turbare.*

⁵⁴ Cassiod. in psalm. 90,1 (l. 22ss. Adriaen) *posito sancto David in contemplatione caelesti, talis subito persona monstrata est, quae tota mentis puritate devota superna iugiter protectione gauderet: cui multa beneficia divinitus asserit esse collata, ut ad devotionem domini mens nostra ardentius incitetur. Quando fidelibus spes magna promittitur. Quae figura dicitur diatyposis, id est expressio habitus, ubi rebus personisve subiectis et formas ipsas et habitus exprimimus.*

empi, o per descrivere l'intensità di alcuni sentimenti e condizioni d'animo, esattamente come prescrivevano le fonti classiche cui egli attinge il nome e la definizione della figura, per quali tramite lo vedremo tra poco. L'unica discrasia rispetto alla tradizione è rappresentata, come ha evidenziato Berardi⁵⁵, in questo caso dal diverso contesto d'uso della figura: mentre nei testi pagani la *diatyposis* era per lo più impiegata nell'epilogo dell'orazione, nei Salmi essa è utilizzata all'inizio o al massimo nella parte centrale della narrazione. La preghiera dei cristiani si apre con note di afflizione e di dolore per chiudersi nella gioia della misericordia di Dio, mentre nelle orazioni pagane si tenta di smuovere l'uditorio 'giocandosi' la descrizione patetica alla fine⁵⁶.

Analogo impiego ha nell'*Expositio* anche la figura della λεπτολογία, una figura che significativamente compare solo in un numero limitato e circoscritto di trattati retorici antichi e che indica l'esposizione particolareggiata e minuziosa dei fatti. Questa la definizione che leggiamo in Alessandro (*RhG* III 18, 14ss. Spengel):

λεπτολογία ἐστίν, ὅταν ἐνὸς ἐκάστου τῶν συμβεβηκότων ἢ συμβαινόντων τὴν ἀκριβῆ καὶ ἐπὶ λεπτῶ ἐξεργασίαν ποιῶμεθα,

e nell'anonimo riecheggiatore cristiano (*RhG* VIII 441 Walz = 18 Jaewon):

λεπτολογία ἐστίν, ὅταν ἕκαστον τῶν συμβεβηκότων ἢ συμβαινόντων ἀκριβῶς διεξίωμεν.

Il confronto con il trattato di Aquila è reso almeno in parte impossibile dalla cospicua lacuna che affligge il testo del retore latino dopo la figura della προδιόρθωσις e in cui sono cadute ben sette figure, presenti invece nel modello greco; la lacuna ci ha privato dell'esordio del paragrafo relativo a questa figura⁵⁷, ma quanto resta della definizione (*RLM* 23, 18ss. = 9, 18ss. Elice):

⁵⁵ Berardi 2008, 13-16 (e in part. p. 16).

⁵⁶ Come nota Berardi 2008, 16 e n. 37, Cassiodoro è consapevole del rovesciamento operato rispetto alla tradizione classica; così egli si esprime in *in psalm.* 31,7 (l. 215ss. Adriaen) *convertite ordinem saecularium iudiciorum, orationem vestram ab epilogo incipite, perversas flebiliter narrate miserias, correctionem protinus veraciter intimate, et tunc meremini gaudentes concludere quod flentes feliciter incohastis.* C'è da dire, però, che nei passi dell'*EP* sopra citati in cui ricorrono le definizioni di *diatyposis*, il modello cui Cassiodoro attinge più direttamente è rappresentato dai manuali sulle figure, dove, a ben vedere, tale figura, come quella della *leptologia*, non è illustrata da esempi di descrizioni tratte dagli epiloghi delle orazioni, ma semmai collocate nella parte centrale (come nel caso di *Mil.* 54, di *S. Rosc.* 98, di *leg. agr.* II 53 addotti da Aquila e dagli *Schem. dian.*, o di *Verr.* II 5,27 addotto da *Schem. dian.* per la *leptologia*).

⁵⁷ Su questa lacuna testuale in Aquila Romano, vd. Elice 2007, LXXI. e CXVII.

quod si hoc ipsum esse aliqui diatyposin, hoc est descriptionem, volunt, intellegant nos non de universo loco, sed de executione singularum rerum loqui: quas ita persecutus est (sc. orator), ut etiam minima quaeque demonstraret,

permette non solo di intravedere la compresenza di una fonte secondaria indicata con *aliqui*, e perciò lasciata nell'anonomato, ma anche di individuare gli elementi che caratterizzano la figura descritta, vale a dire la descrizione minuziosa (il greco ἐξερῃασία è perfettamente reso dal latino *executio*) di *singulae res*, che, alla luce del confronto con il modello greco e dell'esempio addotto da Aquila, andranno intese come 'fatti', 'azioni'⁵⁸.

Passiamo ora alle testimonianze degli *Schem. dian. RLM* 73, 21 = 155, 68 Schindel:

⁵⁸ La Grondeux 2013, 43s., rileva invece come gli anonimi *Schemata* fraintendano la definizione della figura, intendendola come una generica descrizione di *res*, 'cose', e non come una descrizione di 'fatti'. Mentre l'esempio addotto da Aquila, tratto dalla frammentaria *pro Gallio* di Cicerone (*or. fr.* A VI 1 Schoell = A IV 1 Puccioni = Gall. 1a Crawford *fit clamor, fit convicium mulierum, fit symphoniae cantus. Videbar mihi videre alios intrantes, alios autem exeuntes, partim ex vino vacillantes, partim hesternae potatione oscitantes. Versabatur inter hos Gallius unguentis oblitus, redimitus coronis: humus erat lutulenta vino, coronis languidulis et spinis cooperta piscium*), è calzante, non altrettanto parrebbe esserlo quello degli *Schemata*, tratto dalle *Verrine* di Cicerone. Mi pare tuttavia rischioso dedurre da questo fraintendimento che l'autore degli *Schemata* avesse sotto gli occhi il testo dell'*EP* di Cassiodoro, che si prestava ad un'ambigua interpretazione della figura, mentre mal si spiegherebbe il contrario, e cioè come Cassiodoro potesse assumere correttamente la figura avendo come fonte gli *Schemata*. Inoltre, non può valere l'argomentazione secondo cui il compilatore degli *Schemata* ('AE I') non poteva trovare la corretta definizione della figura in Aquila Romano: non sappiamo infatti quando si sia prodotta la lacuna testuale che affligge il *De figuris* del retore latino, e non si può quindi escludere *a priori* che l'anonimo compilatore leggesse il testo integro. Non solo, ma la scelta poco felice dell'esempio ciceroniano si potrebbe poi giustificare pensando che sia stato 'tagliato' male: se infatti si allarga la lettura del contesto dell'orazione, si vedrà come anche in quel passo si sta descrivendo una serie di azioni, non molto diverse da quelle descritte nella *pro Gallio*: (*Verr. II* 5,27) *ipse autem coronam habebat unam in capite, alteram in collo reticulumque ad naris sibi admovebat tenuissimo lino, minutis maculis, plenum rosae. Sic confecto itinere cum ad aliquod oppidum venerat, eadem lectica usque in cubiculum deferebatur. Eo veniebant Siculorum magistratus, veniebant equites Romani, id quod ex multis iuratis audistis. Controversiae secreto deferebantur, paulo post palam decreta auferebantur, deinde ubi paulisper in cubiculo pretio, non aequitate iura discipserat, Veneri iam et Libero relicuum tempus deberi arbitrabatur*. Non escluderei poi che nella scelta dell'esempio il compilatore sia stato 'condizionato' da *tenuissimo lino* e *minutissimis maculis*: il primo aggettivo (*tenuis*), guarda caso, ritorna anche nella definizione (*in descriptionibus tenuissimis utimur*), mentre il secondo (*minutus*) è ripreso da Cassiodoro in forma avverbiale (*minutatim*).

leptologia est, qua in discriptionibus tenuissimis utimur, ut apud Cicero-
nem (*Verr.* II 5,27): ‘reticulumque sibi ad nares admovebat tenuissimo lino,
minutissimis maculis, plenum rosae’

e di Cassiod. *in psalm.* 51,5 (l. 98-101 Adriaen):

et respice quemadmodum multas res his tribus versibus breviter intimavit.
Quae figura dicitur leptologia, id est subtilis locutio, quando res singulae
minutatim ac subtiliter indicantur,

dove attraverso la descrizione minuta e precisa delle cattive azioni dell’empio menzionate ai versetti 2-3-4 (*quod gloriaris in malitia... in iustitiam cogitavit lingua tua, sicut novacula acuta fecisti dolum, dilexisti malitiam super benignitatem, iniquitatem magis quam loqui aequitatem*), il salmista provoca lo sdegno del lettore⁵⁹. Potremmo quindi riassumere in questa formula la modalità di riuso di questi due *schemata* da parte di Cassiodoro: ripresa fedele della denominazione e della definizione della figura con cambiamento del contesto d’uso (uso della *diatyposis/leptologia* per lo più all’inizio nei Salmi, alla fine nelle orazioni o narrazioni)⁶⁰.

Passiamo ora a considerare la terza figura *per descriptionem*, il *characterismos*. Si è detto che, per indicare la descrizione sia fisica che morale di un personaggio la tradizione retorica⁶¹ conosceva, oltre alla *diatyposis*, anche un’altra figura, il *characterismos*, assente in Alessandro e in Aquila⁶², ma presente sia negli *Schemata*

⁵⁹ Cf. Berardi 2008, 15s.

⁶⁰ Per queste conclusioni vd. Berardi 2008, 16 e 25.

⁶¹ Il *characterismos* è descrizione di qualità fisiche in *Rhet. Her.* IV 63; Tryph. *RhG* III 201,28-29; Diom. *GL* I 469,13; Isid. *orig.* II 21,40; corrisponde alla descrizione di comportamenti viziosi o virtuosi in Rut. Lup. *RLM* 16,1ss., da cui prende le distanze Quint. IX 3,99, che nega lo statuto di figura al *characterismos*, considerandolo piuttosto un procedimento argomentativo. Su questa figura: Agosto 2003, 276-278; Berardi 2008, 16ss., e Berardi 2015, 89ss.

⁶² Sulle motivazioni dell’assenza di questa figura in Alessandro e quindi in Aquila, vd. Berardi 2015, 101ss., in particolare 103-105: in Alessandro e nei suoi epigoni il *characterismos* non compare né come ‘descrizione fisica’ né come ‘descrizione del carattere’, perché in qualche modo queste accezioni sono già presenti nella definizione di *diatyposis*. Qualcosa di simile si riscontra in Quintiliano: a IX 2,58 (*imitatio morum alienorum, quae ἠθοποιία vel, ut alii malunt, μίμησις dicitur, iam inter leniores adfectus numerari potest: est enim posita fere in eludendo, sed versatur et in factis et in dictis. In factis, quod est ὑποτυπώσει vicinum, in dictis, quale est apud Terentium eqs.*) unifica nell’*ethopeia* sia la descrizione del comportamento (*in factis*) che la riproduzione mimetica dei discorsi (*in dictis*) e nota l’affinità tra l’*ethopeia in factis* e l’*hypotyposis*, figura da lui precedentemente descritta a IX 2,40s. (*illa vero, ut ait Cicero, sub oculos subiectio tum fieri solet, cum res non gesta indicatur, sed ut sit gesta ostenditur, nec universa, sed per partis: quem locum proximo*

che in Cassiodoro⁶³, con qualche inevitabile sovrapposizione tra i due procedimenti. Sia la definizione fornita dagli *Schemata* (RLM 72, 31s. = 154, 44 Schindel):

characterismus est quod Latine informatio vel descriptio appellatur. Cicero (*Verr.* II 2,108) 'videtis illum subcrispo capillo, nigrum',

sia alcune di quelle presenti nell'*Expositio* di Cassiodoro, come ad esempio al Salmo 9,26 (l. 438ss. Adriaen)

qui (sc. Antichristus) tanta inferius proprietate describitur ut iam non futurus, sed quasi praesens esse videatur. Quae figura dicitur characterismos, quando aliquis aut per formam describitur aut per actos proprios

non differiscono molto dalla definizione di *diatyposis* (descrizione vivida di aspetto fisico e comportamento).

Uno slittamento verso un diverso significato della figura appare invece nella definizione della figura al Salmo 20,4 (l. 74ss. Adriaen), dove si legge:

quod schema dicitur characterismos, id est informatio vel descriptio, quae sive rem absentem sive personam spiritalibus oculis subministrat. Hoc et in laude et in vituperatione fieri solet

e poco dopo: (20,10, l. 160s. Adriaen)

memento autem quod superius in laude Domini Christi characterismos schema posuerit, per quod honorem eius et gloriam diversa gratiarum qualitate descripsit. Nunc per eandem figuram inimicos ipsius dicit variis suppliciiis affligendos, ut quantum ille mirabilis, tantum isti redderentur horribiles.

Qui *characterismos* sta per rappresentazione vivida di fatti e personaggi assenti

libro subieciimus evidetiae. Celsus hoc nomen isti figurae dedit. Ab aliis ὑποτύπωσις dicitur, proposita quaedam forma rerum ita expressa verbis, ut cerni potius videantur quam audiri... nec solum quae facta sunt aut fiant, sed etiam quae futura sint aut futura fuerint, imaginamur). Il *characterismos* come 'descrizione del carattere' non viene contemplato da Quintiliano perché questa nozione è in qualche modo già presente nella *diatyposis* o *hypotyposis*, che in quanto rappresentazione vivida del reale, comprende sia la descrizione dell'aspetto fisico che quella del comportamento. La coincidenza tra la posizione di Quintiliano e quella di Alessandro e degli altri retori a lui legati si spiega in questo, come in altri casi, con la comune dipendenza dal manuale di Cecilio di Calatte (vd. *supra* alla n. 44).

⁶³Sul *characterismos* nell'*EP* di Cassiodoro, vd. Agosto 2003, 276ss.; Berardi 2008, 16-21 e Berardi 2015, 106s. e 116-118.

che vengono in questo modo resi presenti agli occhi ‘spirituali’ degli ascoltatori. Nel Salmo 20 il salmista ringrazia il Signore per aver esaudito il desiderio del proprio re, dandogli la vittoria sui nemici, e viene descritta la scena in cui il re è incoronato di una corona di oro fino e colmato di benedizioni⁶⁴. Gli occhi spirituali dovranno vedere oltre questa descrizione, vedere cioè quello che essa non dice e non mostra esplicitamente, e cioè il trionfo di Cristo nella resurrezione. Il *characterismos* diventa perciò una descrizione che apre uno squarcio su ciò che non si vede, sulle realtà metafisiche ed escatologiche, allusione a fatti e realtà futuri. Riprendendo la formulazione sintetica di Berardi⁶⁵, potremmo dire che qui Cassiodoro riprende il materiale definitorio della tradizione, ma lo piega ad un uso diverso, determinando così uno slittamento semantico.

L’ultimo stadio del processo messo in atto da Cassiodoro è rappresentato dalla ripresa di figure rarissime o addirittura dalla creazione di figure nuove, senza paralleli o precedenti nella tradizione⁶⁶. Come Cassiodoro spiega nel passo della

⁶⁴ Cassiod. *in psalm.* 20,4 (l. 51ss. Adriaen) ‘*Quoniam praevenisti eum in benedictione dulcedinis; posuisti in capite eius coronam de lapide pretioso*’. *Post diapsalmatis silentium, venit ad secundum modum: ubi incarnationis eius potentiam mirabili fulgore describit. Dicendo enim: ‘quoniam praevenisti’, significat humanitatem anticipante divinitatis gratia semper ornari: quia nullus illi quidquam primus offert, nisi hoc quod bonum est caelesti munere concedatur. Erubescat pelagianus hoc proprium hominis dicere, quod immaculata verbi incarnatio evidenter legitur accepisse. ‘Benedictio dulcedinis’ fuit, quando dictum est: ‘hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui’.* ‘*Posuisti’ metaphorice dicitur ab hic qui post labores maximos praemio digno coronantur. Quod totum ad naturam pertinet humanitatis, quae a divinitate quod non habebat accepit. ‘In capite’ vero idem dictum debemus advertere, quantum ad substantiam attinet corporalem. Ceterum deitas non habet membra, quae ubique tota atque perfecta est. Corona enim non improbe circumeuntium discipulorum videtur significare conventum quia ipsum docentem desiderantium apostolorum circuitus ambiebat. Haec erat corona capitis, hoc regale diadema, quod non ornaret impositum sed de Christo domino potius ornaretur. In hac enim corona et totius mundi circulum merito poterimus advertere; in quo generalis significatur ecclesia. Quod schema dicitur *characterismos*, id est informatio vel descriptio, quae sive rem absentem sive personam spiritualibus oculis subministrat. Hoc et in laude et in vituperatione fieri solet.*

⁶⁵ Berardi 2008, 20s. e 25 per le conclusioni; 16-21 per un’analisi approfondita della figura nell’*EP*.

⁶⁶ Sulle figure nuove o rarissime presenti nell’*EP*, vd. Grondeux 2007, 371-374 e 2013, 76-79. Tra di esse vi è, ad esempio, la *mythopoeia*, che viene ad affiancarsi alla *prosopopeia* e alla *ethopeia* per indicare il discorso pronunciato dalla Chiesa, non propriamente essere inanimato o astratto, ma privo di corpo visibile, seppure esistente, corpo mistico di Cristo: Cassiod. *in psalm.* 4,1 (l. 20ss. Adriaen) *per totum psalmum verba sunt Sanctae Matris Ecclesiae, quae non in cordibus nostris phantastica imaginatione formatur, sicut patria vel civitas vel aliquid eorum simile, quod personam non habet existentem, sed ecclesia est collectio fidelium*

Praefatio riportato sopra⁶⁷, la Scrittura presenta procedimenti espressivi così peculiari da rendere talora necessaria l'invenzione di nuove figure: nell'ambito delle figure di descrizione viene allora introdotta da Cassiodoro la figura della *somatopoeia* (il nome è in realtà un prestito dal commento virgiliano di Servio), con cui realtà metafisiche vengono concretizzate, in pratica una sorta di personificazione di concetti astratti⁶⁸. Nel Salmo 84 l'avvento del regno di Dio è presentato come un'era di pace e fraternità; per descriverlo il salmista attribuisce tratti umani, corporei verrebbe da dire, a concetti astratti: misericordia e verità si incontreranno, giustizia e pace si abbracceranno: (*in psalm.* 84,11, l. 170ss.Adriaen)

'misericordia et veritas obviaverunt sibi: iustitia et pax complexae sunt se'.
Hoc schema dicitur somatopoeia, id est corporis attributio, quando rebus incorporeis corpora tribuuntur. Nam cum misericordia et veritas, pax et iustitia incorporea sint, duabus gressum, duabus dedit amplexum, quod utique constat esse corporeum.

Rispetto alla figura della *prosopopeia*, che consiste nel dare la parola a un essere inanimato⁶⁹, e indica quindi una personificazione complessiva, la *somatopoeia* sembrerebbe indicare più precisamente l'attribuzione di 'corporeità', di parti del corpo e di atti corporei (abbracciarsi, baciarsi) a un'entità astratta.

sanctorum omnium, anima et cor unum, sponsa christi, Ierusalem futuri saeculi, de qua dicit in Cantico Canticorum dominus Iesus: 'osculetur me osculo oris sui' et alibi: 'quae est ista quae ascendit dealbata' et illud: 'una est columba mea, una est sponsa mea'. Quapropter nefas est hic aliquod dubium introducere, ubi tanta veritas cognoscitur tot testimonia perhibere. Et ideo sub figura mythopoeia Ecclesiam dicamus loqui quae personis semper cognoscitur certissimis applicari. Su questa figura vd. Agosto 2003, 287-289 e Berardi 2008, 23s.

⁶⁷ Cassiod. *in psalm. praef.* 15 (l. 92ss. Adriaen) = *praef.* 15 § 25-29, p. 402 Stoppacci: vd. *supra*, al § 2 p. 191.

⁶⁸ Serv. in *Aen.* IV 175 *MOBILITATE VIGET dat ei (sc. Famae) σωματοποιίαν. et laudat a contrario: cum enim omnia labore minuantur, haec crescit.* In ambito latino quelle di Servio e di Cassiodoro sono le uniche testimonianze di questa figura; in ambito greco sono presenti sia il sostantivo σωματοποιία, attestato, ad esempio, nella scolastica omerica, antica (schol. vet. in *Hom. Il.* I 55, p. 16 *Ἡγενη Λευκώλενος] Λευκοβραχίων, ἀπὸ μέρους, καλή. ὁ δὲ τρόπος, σωματοποιία· ὠλέναι γὰρ αἱ χεῖρες*) e recenziore (schol. rec. Theod. Meliten. in *Hom. Il.* I 55, II, p. 16, 7ss. Nicole [*θεὰ λευκώλενος Ἥρη*] *καλεῖται ἀπὸ μέρους καλή. ὁ δὲ τρόπος σωματοποιία. ὠλέναι δὲ αἱ χεῖρες. [λευκώλενος Ἥρη] ἀφ' ἑνὸς δὲ μέρους ὁ ποιητὴς παρί<στη>σιν ὄλην*), sia il verbo σωματοποιίω, attestato ad es. in *Men. rhet. RhG* III 333, 21 Spengel. Su questa figura cf. Agosto 2003, 291s.; Berardi 2008, 18 n. 45; Grondeux 2013, 76.

⁶⁹ Cassiod. *in psalm.* 92,4 (l. 98-100 Adriaen) *quae figura dicitur prosopopoeia, quoties inanimatis rebus verba tribuuntur. Quod schema in scripturis divinis creberrime reperitur.*

4. La scelta di illustrare la rifunzionalizzazione di alcuni schemi realizzata da Cassiodoro nel commentario ai Salmi con le figure della descrizione è dovuta al fatto che esse si prestano bene anche ad alcune considerazioni relative alle fonti utilizzate, consentendomi di concludere con una piccola divagazione filologica. Se consideriamo le definizioni di *diatyposis* di Aquila, Marziano, degli *Schemata* e di Cassiodoro, non si può fare a meno di sentire quella sorprendente «air de famille» che Jacques Fontaine⁷⁰ ravvisava nei trattati tardoantichi sulle figure. Più difficile e arduo risulta tracciare una genealogia precisa in cui collocare queste testimonianze, anche per la scarsità di elementi utili a circoscrivere cronologicamente gli anonimi *Schemata dianoeas*. Secondo la ricostruzione di Schindel⁷¹, l'opera sarebbe il risultato di stratificazioni e aggiunte successive, proliferate attorno ad un nucleo originario (designato dallo Schindel con la sigla 'AE I')⁷², anonimo e probabilmente estratto da un trattato più ampio, forse un manuale greco, risalente presumibilmente al sec. IV⁷³. Il carattere frammentario della parte conservata – mancano, infatti, l'introduzione e la conclusione, mentre l'esposizione comincia *ex abrupto* con la figura dell'ἐνάργεια e si interrompe con quella del παραπροσδοκῆμα – avrebbe indotto un successivo rimaneggiatore a completarla con un *excerptum* dall'VIII e dal IX libro dell'*Institutio* di Quintiliano (designato dallo Schindel con 'AE II'), che presenta in più punti lezioni migliori rispetto alla vulgata. In questa forma ('AE I+II') il testo sarebbe stato utilizzato da Cassiodoro attorno al 538, il che significa che era disponibile in Italia già nel primo quarto del sec. VI⁷⁴.

La parentela tra gli *Schemata* e l'*Expositio Psalmorum* di Cassiodoro è innegabile: condividono alcune rarissime denominazioni di figure (non attestate in nessun altro trattato retorico, come la *diaphoresis* o l'*epembasis*) o presentano identiche definizioni a fronte di una tradizione che offre varianti terminologiche significative (è il caso dell'*antisagoge*, chiosata in entrambi i testi col latino *contradictio*)⁷⁵. Basti

⁷⁰ Fontaine 1959, I, 213.

⁷¹ Schindel 1987, 111ss., in particolare 132-135, 138, 142-144, 151.

⁷² La sigla sta per 'Anonymus Ecksteinii', dal nome del primo editore (cf. Schindel 1987, 111; vd. *supra*, al § 3 n. 49).

⁷³ Schindel 1987, 133.

⁷⁴ La lacunosità dell'*excerptum* quintiliano, che si interrompe con la figura della διαπόρησις, sarebbe all'origine dell'ulteriore integrazione, tratta da Isid. *orig.* II 21,3-48, e designata dallo Schindel con 'AE III'. Quest'ultimo supplemento va quindi collocato tra il 636, *terminus post quem* garantito dalle *Etymologiae* isidoriane, e il 750, presumibile data dell'antigrafo comune al codice Parigino e al Casanatense (Schindel 1987, 143s.).

⁷⁵ Questo e altri esempi in Grondeux 2013, 37, e ancora prima in Schindel 1974, 108-111 e 2001, 118-124.

dire che i due testi (*EP* e *AE I+II*) hanno in comune ben 48 *schemata*⁷⁶. Da qui la conclusione di Schindel per cui gli *Schemata* sarebbero tra le fonti utilizzate da Cassiodoro, che poteva aver avuto accesso a questo testo durante la redazione del Commentario, iniziata già prima dell'esilio a Costantinopoli e poi terminata, come si è visto, a Vivarium⁷⁷.

Tuttavia, la datazione proposta da Schindel⁷⁸ e la sua ricostruzione dei rapporti dell'anonima compilazione con Cassiodoro⁷⁹ sono stati recentemente messi in discussione da Anne Grondeux nella sua già citata monografia dedicata alle figure nell'*Expositio* cassiodorea e alla loro fortuna in epoca medievale⁸⁰. Rovesciando l'ipotesi di Schindel, la Grondeux propone di considerare l'*Expositio Psalmorum* non come il testo che ha attinto agli *Schemata*, ma come una delle fonti utilizzate dall'anonimo compilatore. Quale sarebbe allora la fonte adoperata da Cassiodoro, in questa nuova prospettiva? Un trattato greco riconducibile alla 'famiglia' dei trattati derivati dal perduto Περὶ σχημάτων del retore Cecilio di Calatte: tra di essi figurano, in ambito greco, una compilazione anonima posteriore al sec. IV, che differisce dall'Alessandro 'originale' sia per l'ordine in cui sono presentate le figure sia per il contenuto, e che sostituisce o aggiunge agli esempi demostenici tratti da Alessandro

⁷⁶ Lista completa in Grondeux 2013, 39.

⁷⁷ Secondo Schindel 2001, 124 Cassiodoro molto probabilmente poteva disporre di un esemplare di 'AE I' più completo e meno sfigurato rispetto a quello giunto fino a noi.

⁷⁸ Tra le obiezioni 'cronologiche' sollevate dalla Grondeux 2013, 40-42, mette conto di citare quella relativa all'espressione *incorporei oculi* nella definizione di ἐνάργεια offerta dagli *Schem. dian.* (*RLM* 71, 1ss. = 153, 2s. Schindel): se da un lato, come sosteneva Schindel 1987, 134, l'espressione ha un parallelo in Ambrogio (*in psalm.* 118,8,17) e in Agostino (*epist.* 147,23), dove *corporei oculi* e *corporales oculi* alludono alla percezione dell'incorporeo o spirituale attraverso gli occhi del corpo, essa tuttavia sembra riecheggiare più da vicino il dibattito sull'incorporeità dell'anima attestato, ad esempio, nel *De statu animae* di Claudiano Mamerto (datato al 472), in cui effettivamente ricorre l'espressione *incorporales oculi* (*De statu animae* 1,9 [p. 50, 2-4 Engelbrecht]). Tale dibattito, affermatosi successivamente al sec. IV, divenne corrente dopo Cassiodoro (dove peraltro si trovano anche le espressioni equivalenti *oculi interiores* e *oculi spiritales*). L'occorrenza di *incorporeus* negli *Schemata dianoeas* deporrebbe quindi per un contesto cristiano posteriore al sec. IV. Tuttavia, come nota Jakobi 2015, 495, «der Ausdruck geht... auf die κοινή der verlorenen Klassiker des lateinischen Platonismus, das heißt auf das 4. Jahrhundert zurück».

⁷⁹ Essa è stata generalmente accettata e condivisa: così Agosto 2003, 53s. e ancora più recentemente Berardi 2008 e Berardi 2015, 116ss.

⁸⁰ Grondeux 2013, 36-68. La Grondeux 2013, 38s. nota, ad esempio, la presenza nell'*EP* di termini e definizioni che non compaiono altrove, nemmeno negli *Schemata*, e, all'inverso, la presenza negli *Schemata* (*AE I + II*) di figure assenti nell'*EP*.

esempi cristiani presi da Gregorio di Nazianzo⁸¹. Cassiodoro avrebbe riportato da Costantinopoli un trattato sulle figure in greco riconducibile alla famiglia del cosiddetto ‘adattamento cristiano’ del Περὶ σχημάτων di Cecilio di Calatte. Il fatto che non compaia nella lista di libri delle *Institutiones*⁸², si può agevolmente spiegare:

⁸¹ Questo ‘pseudo-Alessandro’ è tramandato nei codici *Par.Gr.* 2087 (sec. XIV), *Par.Gr.* 2762 (sec. XV), *Laur. plut.* 55. 7 (sec. XV) e *Vat.Gr.* 1881 (sec. XIII), *Vat.Reg.Gr.* 48 (sec. XIV) e la questione della formazione di questo testo è piuttosto dibattuta e complessa, anche perché esso risulta imparentato con un gruppo di trattati Περὶ σχημάτων dove ricorrono gli stessi esempi di Gregorio (quello di Zoneo, quello di Manuele Moscopulo e l’anonimo del *Vat.Gr.* 1405): cf. Conley 2004; Jaewon 2004, XXIII-XXXI e Jaewon 2011, 92-96; Bady 2010, 259-268. Nell’apparato critico del Περὶ σχημάτων di Alessandro di Numenio edito da Walz (*RhG* VIII 414ss.) è riprodotto il testo del *Par.Gr.* 2087 (sotto la sigla ‘Par. 2’), mentre nell’apparato dell’edizione curata da Jaewon 2004, sono riprodotte le varianti dei manoscritti *Par.Gr.* 2087, *Par.Gr.* 2762, *Vat.Gr.* 1881, insieme alle note marginali del *Par.Gr.* 1741 (‘Par. 1’ nell’edizione di Walz). Il *Par.Gr.* 1741, un importante codice del sec. X, offre nei margini del testo di Alessandro di Numenio una versione dello ‘pseudo-Alessandro’ cristiano, ridotta rispetto a quella della famiglia del *Par.Gr.* 2087, il cui testo è stato recentemente pubblicato da Jaewon 2011. Secondo Conley 2004, 265 sarebbe proprio il testo della nota marginale del *Par.Gr.* 1741 la fonte comune a tutte le versioni ‘cristianizzate’ di Alessandro; al contrario, per Jaewon 2011, 99 questa versione non sarebbe all’origine delle altre versioni, ma ne rappresenterebbe semmai una riduzione. A noi basti che ad un certo momento vi è stato un ‘assemblaggio’ (per utilizzare l’espressione di Grondeux 2013, 48) tra un trattato sulle figure imparentato con quello di Alessandro (e forse più direttamente ispirato a Cecilio di Calatte) ed esempi tratti da Gregorio di Nazianzo: se questo assemblaggio sia antico o tardo è oggetto di discussione (Jaewon 2011, 92 ritiene che sia antico, da collocarsi verisimilmente tra i secc. IV e V, mentre Conley 2004, 265 e con lui Bady 2010, 260 e 321s. propendono per una datazione decisamente più tarda, proponendo un *terminus post quem* al sec. X). Per una sintesi della questione si rimanda a Grondeux 2013, 47-49 (con la riproduzione a p. 49 dello stemma stabilito da Jaewon dei vari adattamenti del Περὶ σχημάτων di Cecilio di Calatte, sia di ambito greco che latino); a p. 54s. la studiosa prende posizione sul problema della datazione dell’ ‘addendum’ costituito dagli esempi cristiani di Gregorio di Nazianzo, sostenendo che esso sia intervenuto successivamente: «il paraît donc plus acceptable que les exemples tirés de Grégoire de Nazianze soient venus se greffer tardivement non pas sur un *De figuris* remanié mais sur un texte apparenté, peut-être effectivement la source du *De figuris*, qui n’aurait plus survécu que sous cette version. La source grecque de Cassiodore est à notre avis ce traité des figures, avant le remaniement chrétien, ramené de Constantinople» (p. 55).

⁸² Nelle *Institutiones* si trovano riferimenti a tre biblioteche: 1) la *bibliotheca Romae* (*inst.* II 5,10 [p. 149 Mynors]), cioè la biblioteca di cui Cassiodoro disponeva a Roma e che, stando a quanto lui stesso afferma, fu probabilmente saccheggiata tra il 546 e il 550; se ne persero le tracce dopo che Cassiodoro ritornò da Costantinopoli a Squillace; 2) la *bibliotheca mea/nostra* (*inst.* II 2,10 [p. 103 Mynors] e I 31,2 [p. 79 Mynors]), cioè la collezione personale di Cassiodoro a Vivarium, che conteneva varie opere di medicina e le *Explanations in Cicerionis rhetoricam*

trattandosi di un testo 'funzionale', una sorta di 'prontuario'⁸³ di figure da utilizzare al bisogno, non dovette essere necessariamente ritenuto degno di menzione; inoltre, la sua assenza dal II libro delle *Institutiones* dovrebbe essere valutata all'interno della complessa e stratificata genesi e stesura di quest'opera, che riflette i movimenti, anche fisici, del suo autore e la vivacità di stimoli ed esperienze che ne hanno segnato la biografia umana e intellettuale. Se quindi, come pare, la prima redazione va col-

di Mario Vittorino: essa fu donata da Cassiodoro ai monaci un po' prima della prima redazione a noi nota delle *Institutiones*; 3) la *bibliotheca vestra* (*inst.* I 4,4 [p. 22 Mynors] e 8,14 [p.32 Mynors]), cioè la biblioteca del monastero, composta sostanzialmente delle opere copiate a Vivarium, che conteneva testi biblici, commentari patristici (alcuni tradotti dal greco) e altre opere utili alla formazione dei monaci (diritto canonico, storia ecclesiastica, geografia, arti liberali). Sappiamo che Cassiodoro aveva approntato delle raccolte tematiche: per la dialettica, ad es., aveva allestito un codice contenente le traduzioni di Mario Vittorino dell'*Isagoge* di Porfirio, delle *Cathegoriae* e del *Peri hermeneias* di Aristotele, col commento di Vittorino alle *Cathegoriae* e di Boezio all'*Isagoge* e al *Peri hermeneias*, il *Peri hermeneias* dello pseudo-Apuleio sui sillogismi categorici, il *De syllogismis hypotheticis* e il *De definitionibus* di Vittorino, infine i *Topica* di Cicerone col commento di Vittorino (*inst.* II 3,18 [p. 129 Mynors] *audivimus vero eorum librorum in unum codicem non incompetenter fortasse collegi, ut quicquid ad dialecticam pertinet, in una congesione codicis clauderetur. expositiones itaque diversorum librorum, quoniam erant multiplices, sequestratim in codicibus fecimus scribi; quos in una vobis bibliotheca Domino praestante dereliqui*). Per la retorica c'era un codice che conteneva il *De inventione* di Cicerone e i XII libri dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano; inoltre, per la formazione retorica dei suoi monaci, Cassiodoro aveva confezionato anche una riduzione e un adattamento della *Rhetorica* di Fortunaziano, designata come *pugillaris codex* a *inst.* II 2,10 (p. 105 Mynors *Fortunatianum vero, doctorem novellum, qui tribus voluminibus de hac re subtiliter minuteque tractavit, in pugillari codice apte forsitan congruenterque redegimus, ut et fastidium lectori tollat et quae sunt necessaria competenter insinuet*). A Vivarium inoltre erano disponibili estratti di testi inseriti al seguito delle *Institutiones* nei manoscritti delle recensioni Φ e Δ (*de topicis, de syllogismis, Compotus, Iulii Severiani praecepta artis rhetoricae, excerpta de dialecticis locis* in gran parte provenienti dal *De differentiis topicis* di Boezio ed estratti del *De nuptiis* di Marziano Capella, di cui Cassiodoro lamentava tuttavia l'assenza a Vivarium a *inst.* II 3,20 [p. 130 Mynors] *audivimus etiam Felicem Capellam aliqua de disciplinis scripsisse deflorata, ne talibus litteris fratrum simplicitas linqueretur ignara; quae tamen ad manus nostras adhuc minime pervenire potuerunt*): su questo vd. Cappuyns 1949, col. 1372 e 1378s.; Stoppacci 2017, 20-24. Tra le opere non esplicitamente citate da Cassiodoro, ma che dovevano verosimilmente essere presenti a Vivarium, si ricordano il commentario di Servio all'Eneide e alle Georgiche, e forse anche il commentario di Donato a Terenzio. Sulle biblioteche di Cassiodoro vd. inoltre Cappuyns 1949, 389-1399; Stoppacci 2017, e in particolare 9-16 (sui testi messi a frutto e citati nelle *Institutiones* per la grammatica, la retorica, la dialettica), e 36ss. per le importanti conclusioni sul rapporto tra il manuale e la biblioteca e tra *auctores* e *libri*.

⁸³ Schindel 1987, 142 parla di «Handapparat».

locata attorno gli anni '40, è negli anni successivi, e in particolare nell'importante fase constantinopolitana, che si arricchisce di nuovi apporti di libri e testi, che poi contribuiranno alla *facies* raggiunta dall'opera nella redazione *maior*. Il ruolo della permanenza orientale nell'elaborazione delle *Institutiones* e nella formazione della biblioteca di Vivarium emerge con sempre maggior chiarezza ed evidenza dagli studi recenti, confermando come una parte dei libri della biblioteca del monastero dovesse provenire proprio da Costantinopoli⁸⁴. Tra questi doveva esservi anche l'anonimo trattato greco sulle figure, parente del Περὶ σχημάτων di Alessandro di Numenio e discendente da quello di Cecilio di Calatte, su cui si innestarono a un certo punto⁸⁵ gli esempi cristiani desunti da Gregorio di Nazianzo. E d'altra parte, che ci fosse bisogno di strumenti nuovi, fino ad allora sconosciuti in Occidente⁸⁶, per l'esegesi dei Salmi, sembra potersi dedurre dalla *Praefatio*, dove Cassiodoro afferma che introdurrà nell'esegesi figure ignote agli artigiani profani (cap. 15, l. 84ss. Adriaen: testo riprodotto *supra*, al § 1). La documentazione addotta dalla Grondeux al riguardo è ampia, anche se non sempre del tutto persuasiva, come vedremo tra poco. Anche prescindendo dalle difficoltà poste dalla collocazione cronologica non ben definita della fonte greca⁸⁷, e accogliendo quindi una datazione alta per questo testo, il rapporto tra Cassiodoro e il presunto modello non sembra sempre fondato su dati così cogenti e stringenti. Mi limiterò a qualche esempio.

Nella definizione di *ethopeia* non mi pare che la testimonianza di Cassiodoro possa inequivocabilmente ricondursi alla fonte greca (cioè al filone dell'adattamento cristiano di Alessandro) piuttosto che agli *Schemata dianoeas* o a una fonte latina comune per noi perduta, e da collocarsi a monte tanto di Cassiodoro quanto degli *Schemata*, e cioè a una versione latina del Περὶ σχημάτων di Cecilio di Calatte⁸⁸.

⁸⁴ Stoppacci 2017, 39-41.

⁸⁵ Per la determinazione cronologica di questo 'assemblaggio', vd. *supra* alla n. 81.

⁸⁶ Sulle fonti grammaticali e retoriche cui Cassiodoro attinge nell'*EP* vd. *supra*, al § 3 n. 32: sono per la maggior parte latine. Vd. Grondeux 2013, 20s., 28, 54.

⁸⁷ Nella sua recensione al volume della studiosa francese, Jakobi 2015, 494 solleva due ordini di obiezioni, uno relativo all'utilizzo da parte di Cassiodoro di una fonte greca per la trattazione delle figure retoriche e uno relativo al ribaltamento dell'ipotesi formulata a suo tempo da Schindel circa il rapporto tra *Schemata dianoeas* e l'*EP*. Quanto al primo punto, Jakobi ricorda la datazione fluttuante della versione cristiana del manuale greco di Cecilio di Calatte, oscillante tra il sec. V (*terminus post quem* delle citazioni degli esempi di Gregorio di Nazianzo, che vi compare con l'epiteto di θεολόγος, successivo al 451, cioè al concilio di Calcedonia) e il sec. XIII, rilevando la mancanza di elementi sicuri per una datazione alta. Sulle diverse ipotesi cronologiche prospettate da Conley 2004 e da Jaewon 2011, vd. *supra* alla n. 81.

⁸⁸ Per questa ipotesi vd. *infra*, al § 5.

Alex. Num. <i>RhG</i> III 21, 24ss. Spengel	Anon. <i>RhG</i> VIII 449 Walz = 26 Jaewon	Aquil. Rom. <i>RLM</i> 23, 30ss. = 11, 13ss. Elice	Schem. dian. <i>RLM</i> 72, 12 = 154. 25 Schindel	Cassiod. <i>in psalm.</i> 15,1 (l. 35s. Adriaen) ⁸⁹
ἠθοποιία δέ ἐστιν, ὅταν ὑπάρχοντα πρόσωπα τιθέντες λόγους τινάς αὐτοῖς περιτιθῶμεν πρὸς τὸ πιστοτέρους αὐτοῦς δόξαι εἶναι ἢ εἰ αὐτοὶ ἐλέγομεν αὐτοῦς	ἠθοποιία ἐστιν, ὅταν ὑπάρχοντα πρόσωπα τιθέντες λόγους τινάς αὐτοῖς περιτιθῶμεν	ἠθοποιία, mora- lis confictio. haec figura differt a superiore eo, quod ibi et per- sonas fingimus, quae nusquam sunt, hic certis quibusdam [vel] personis verba accomoda- te adfingimus, vel ad improbitatem earum demon- strandam vel ad dignitatem	ἠθοποιία data locutio certae personae	haec figura dicitur ethopoeia, quoties datur locutio cer- tae personae

Tanto nella definizione di Aquila quanto in quella degli *Schemata* e di Cassiodoro viene fatto esplicito riferimento alla realtà delle persone a cui si dà la parola (ὑπάρχοντα πρόσωπα / *certis quibusdam personis* / *certae personae*). Se da un lato l'espressione *verba accommodate adfingimus*, usata da Aquila, denuncia la sua derivazione dal greco λόγους τινὰς αὐτοῖς περιτιθῶμεν di Alessandro⁹⁰, al tempo stesso le evidenti affinità intercorrenti tra le definizioni latine, se non autorizzano a postulare una dipendenza del compilatore degli *Schemata* da Aquila, si spiegano, secondo Schindel⁹¹, con la derivazione da una fonte latina comune. Non mi pare, invece, che la varietà di esiti delle definizioni presenti nell'*EP* (*certa persona*, *persona generalis*, *aliquis*), sia necessariamente riconducibile alla difficoltà di resa posta dall'espressione ὑπάρχοντα πρόσωπα del modello greco, verosimilmente vicino al testo offerto dal *Par.Gr.* 2087⁹²; Cassiodoro potrebbe avere avuto anche qui a disposizione una versione latina simile a quella conservata dagli *Schemata*, risalente a una fonte latina comune anche ad Aquila. Ne è prova, mi sembra, la resa del greco ὑπάρχοντα πρόσωπα con l'aggettivo *certus* in tutti questi testi.

⁸⁹ Altre occorrenze della figura in Cassiod. *psalm.* 24,1 (l. 32 Adriaen *per figuram ethopoeian*); 36,1 (l. 43 Adriaen *per figuram ethopoeiam*); 37,1 (l. 25 Adriaen *per figuram ethopaeiam persona introducitur... invicti militis Christi*); 70,1 (l. 28 Adriaen *per figuram ethopaeiam introducitur persona generalis...*); 80,8 (l. 162 Adriaen *quoties aliquem introducimus ad loquendum*).

⁹⁰ Cf. Elice 2007, CXX.

⁹¹ Schindel 2001, 98s.

⁹² Questa è la posizione della Grondeux 2013, 271.

Un altro caso per cui non mi sembra così persuasiva l'ipotesi che l'*EP* dipenda direttamente da una fonte greca è rappresentato dalla figura dell'ἀντεισαγωγή, una figura rarissima, con cui si introduce un argomento compensativo che si oppone a quanto detto prima, in particolare quando la situazione è difficile e complessa:

Alex. Num. <i>RhG</i> III 25, 27s.	Anon. <i>RhG</i> VIII 457 Walz = 37 Jaewon	Aquil. Rom. <i>RLM</i> 26,14ss. = 23, 1ss. Elice	Mart. Cap. V 524 (p. 183, 14ss. Willis)	Schem. dian. <i>RLM</i> 73, 28ss. = 155, 74 Schindel	Cassiod. <i>in</i> <i>psalm.</i> 11, 5 (l. 100s. Adria- en)
ἀντεισαγωγή γίνεται, ὅταν ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου ἀντιπιθῶμεν, ἀντὶ ἀγαθοῦ κακὸν ἢ ἀντὶ κακοῦ ἀγαθόν	ἀντεισαγωγή ἔστιν, ὅταν ἀνθ' ἑτέρου πράγματος ἀντεισάγωμεν ἕτερον τιμι- ώτερον συμ- βουλευόντες ἢ παραμυθού- μενοι	ἀντεισαγωγή, compensatio. est autem huius modi, ubi aliquid difficile et contrarium confitendum est, sed contra inicitur non minus firmum	ἀντεισαγωγή, contraria in- ductio; haec figura est, cum aliquid difficile et contrarium esse <confite- mur, sed con- tra alia non minus firma> conferimus	antisagoge est contraria inductio (<i>Schindel</i> , contradictio <i>codd.</i>)	quae figura dicitur anti- sagoge, id est contradictio (*contraduc- tio <i>Grondeux</i> , contraria inducti <i>Schin- del</i>)

Secondo la Grondeux⁹³, la definizione offerta da Cassiodoro ricalcherebbe da vicino il modello greco, rappresentato dall'anonimo trattato Περὶ σχημάτων. Tuttavia, non occorre pensare che con **contraductio* (poi corrotto in *contradictio*) Cassiodoro tentasse di rendere il greco ἀντεισάγωμεν, il cui equivalente latino sarebbe precisamente **contraducimus*, verbo non attestato in latino; non c'è bisogno del greco, perché già nelle 'versioni' latine di Aquila e di Marziano Capella leggiamo rispettivamente *contra inicitur*⁹⁴ e *contraria inductio*. Perché non pensare allora che Cassiodoro trovasse qualcosa del genere in una versione latina ora perduta del trattato di Cecilio di Calatte? Inoltre, che originariamente il testo di *EP* offrisse **contraductio* è ipotesi da scartare perché non è lezione offerta da alcun manoscritto, nemmeno dal *Par.Lat.* 12239 (sec. IX) citato dalla Grondeux⁹⁵, e inoltre il trådito *contradictio* si spiega semmai proprio come corruzione a partire da un originario *contraria inductio*

⁹³ Grondeux 2013, 52s.

⁹⁴ La lezione offerta dalla tradizione diretta di Aquila Romano è concordemente *inicitur* (*iniicitur*), corretta dal Gesner (ed. Jenae 1745 *ad l.*) e poi da Halm (*RLM* 26, 15) in *inducitur* sulla scorta di Marziano (cf. Elice 2007, CII e n. 96).

⁹⁵ In apertura della monografia della Grondeux si trova una tavola che riproduce il f. 57r del codice parigino, dove alla col. a, r. 21, si legge *contradictio*, e non *contraductio*. L'errore è segnalato anche da Elfassi 2015, 187.

(guarda caso presente in Marziano Capella) dovuta a un mancato scioglimento del compendio *contra-* per *contraria* (*contraria inductio* -> *contra[ria] inductio* -> *contradictio*). Tutto lascia credere che Cassiodoro attingesse a un modello latino⁹⁶.

5. Torniamo ora alle figure della descrizione, analizzate nella prima parte di questo contributo; per quanto riguarda la διατύπωσις, la sinossi dei testi latini permette di evidenziare alcuni elementi utili:

Aquil. Rom. <i>RLM</i> 26, 3 = 21, 6ss. Elice	Mart. Cap. V 524 (p. 183, 9ss. Willis)	Schem. dian. <i>RLM</i> 75, 16ss. = 157, 118ss. Schindel	Cassiod. <i>in psalm.</i> 30,10 (l. 179ss. Adriaen)
διατύπωσις, descriptio vel deformatio, ubi rebus subiectis personisque et formas ipsas et ha- bitus describimus et exprimimus	διατύπωσις est descriptio vel de- formatio, cum rebus personisque subiectis et formas ipsas et habitus exprimimus	diatyposis est ubi <i>rebus personisve ficti- one</i> ⁹⁷ subiectis et for- mas ipsas et habitus exprimimus [personisvae fite sub- iecta et forma ipsius et habitu exprimemus P, personisve subiecta et formas ipsas et habitus expraememus C, personisve figura subiecta est formas ipsas et habitus expri- mens Halm] 72, 31s. = 154, 44 Schindel c h a r a c t e r i s m u s est quod Latine <u>infor- matio vel descriptio</u> appellatur	figura diatyposis est, quae latine e x p r e s - s i o dicitur: ubi <i>rebus personisve subiectis et formae ipsae et habitus exprimuntur</i> <i>in psalm.</i> 90,1 (l. 27 Adriaen) expressio habitus, ubi <i>rebus personisve subiec- tis et formas ipsas et habitus exprimimus</i> <i>in psalm.</i> 125,3 (l. 69 Adriaen) expressio habitus <i>in psalm.</i> 9,25 (l. 439 Adriaen) quae figura dicitur c h a r a c t e r i s m o s , quando aliquis aut per formam describitur aut per actos proprios

⁹⁶ L'obiezione è stata formulata da Jakobi 2015, 495. Sulla scia di Eckstein 1852 *ad l.*, Schindel 1987, 155 e 2001, 120 corregge sia il testo dell'*Anonymus Ecksteinii* che di Cassiodoro in *contraria inductio*.

⁹⁷ Il termine è restituito congetturalmente da Schindel 1987, 157, in luogo di *fite* offerto da P e omesso da C, mentre Halm 1863, 75 emendava in *figura*. Grondeux 2013, 282, propone invece di leggere *facie* sulla scorta dell'anonimo adattamento cristiano del *Par.Gr.* 2087 (*RhG VIII* 456 Walz = 36 Jaewon = nr. 21, p. 107 Jaewon 2011) διατύπωσις ἐστίν, ὅταν ὑπ'

*in psalm. 20,3 (l. 74
Adriaen)
quod schema dicitur
c h a r a c t e r i s m o s ,
id est informatio vel
descriptio, quae sive
rem absentem sive
personam spiritualibus
oculis subministrat*

La definizione della figura offerta dagli *Schemata* e da Cassiodoro – figura peraltro piuttosto rara nella tradizione retorica e limitata praticamente ai testi che stiamo esaminando⁹⁸ – non mi pare che qui rispecchi o ‘traduca’ il dettato del presunto modello greco⁹⁹ più di quanto non faccia Aquila; anzi, mi pare proprio, come d’altro canto nota anche la Grondeux¹⁰⁰, che in questo caso le testimonianze di Cassiodoro e degli *Schemata* si ispirino piuttosto alla sua formulazione: anche *expressio* (*habitus*) dell’*EP* appare ricavato dalla parte finale della definizione di Aquila (*habitus exprimumus*). Per altro verso, si ravvisano più minute coincidenze con la versione di Marziano (*rebus personisque subiectis* in luogo di *rebus subiectis personisque* di Aquila) contro Aquila. Ciò indurrebbe a sospettare che alcuni manoscritti di Aquila, tra cui quello adoperato da Marziano, offrirono la variante riprodotta dagli *Schemata* e da Cassiodoro. Il nodo rimane stabilire chi abbia realizzato questo rimaneggiamento di Aquila, e quindi la priorità cronologica tra l’anonima compilazione sulle figure e l’*EP*. Si nota inoltre come sia gli *Schemata* che Cassiodoro rendano il greco χαρακτηρισμός con gli equivalenti latini *informatio vel descriptio*, che ricordano da vicino la coppia sinonimica presente nella definizione di *diatyposis* in Aquila Romano (*descriptio vel deformatio*), ripresa verbalmente da Marziano Capella.

ὄψιν ἄγεσθαι δοκῶσι τὰ πράγματα); il testo degli *Schemata* ne risulterebbe così emendato: *ubi rebus personisve facie subiecta et formas ipsas et habitus exprimumus*. Senonché non mi pare che la sintassi e il senso dell’enunciato ne traggano molto vantaggio. Quanto a Cassiodoro, l’omissione di *fictione* (dato per assodato in *Schem. dian.*) sarebbe voluta e consapevole secondo Agosto 2003, 275, perché nei *Salmi* non vi sarebbe descrizione di oggetti *ficti*, in quanto «mal si concilierebbe la *fictio* con il messaggio divino».

⁹⁸ Per le definizioni greche della figura, vd. *supra* al § 3.

⁹⁹ La definizione di Alex. Num. *RhG* III 25, 12-16 Spengel (διατύπωσις δ’ ἄρ’ ἐστίν, ὅταν ἅμα προσώπων καὶ πραγμάτων παρασυναγωγὴν ποιησάμενοι μὴ τοὺς λόγους μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐναργήματα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ εἶδη διατυπώμεθα) è più ampia e prospetta chiaramente il riferimento a πρόσωπα e πράγματα, rispetto a quella del rifacimento cristiano conservato dal *Par.Gr.* 2087 (*RhG* VIII 456 Walz = 36 Jaewon): διατύπωσις ἐστίν, ὅταν ὑπ’ ὄψιν ἄγεσθαι δοκῶσι τὰ πράγματα.

¹⁰⁰ Grondeux 2013, 273 e 281s.

Passando a considerare la *leptologia*:

Alex. Num. <i>RhG</i> III 18, 14ss. Spengel	Anon. <i>RhG</i> VIII 441 Walz = 18 Jaewon	Aquil. Rom. <i>RLM</i> 23, 18ss. = 9, 18ss. Elice	Schem. dian. <i>RLM</i> 73, 21ss. = 155, 68ss. Schindel	Cassiod. <i>in psalm.</i> 51,5 (l. 98ss. Adriaen)
λεπτολογία ἐστίν, ὅταν ἐν ὀς ἐκάστου τῶν συμβεβηκότων ἢ συμβαινόντων τὴν ἀκριβῆ καὶ ἐπὶ λεπτῷ ἐξεργασίαν ποι- ώμεθα	λεπτολογία ἐστίν, ὅταν ἐκάστων τῶν συμβεβηκότων ἢ συμβαινόντων ἀκριβῶς διεξι- μεν	quod si hoc ip- sum esse aliqui diatyposin, hoc est descriptio- nem, volunt, in- tellegant nos non de universo loco, sed de executio- ne singularum rerum loqui: quas ita persecu- tus est (sc. ora- tor), ut etiam mi- nima quaeque demonstraret	leptologia est, qua in di- scriptionibus tenuissimis utimur	et respice quem- admodum multas res his tribus versibus breviter intimavit. quae figura dicitur leptologia, id est subtilis lo- cutio, quando res singulae minutatim ac subtiliter indi- cantur

se da un lato non vi sono dubbi sulle affinità e sull'interdipendenza dei testi presi in esame, confermata dalla somiglianza di espressioni come ἐνὸς ἐκάστου in Alessandro e ἕκαστον nell'anonimo cristiano e *singulae res* di Aquila e Cassiodoro, oppure come ἐπὶ λεπτῷ e *discriptionibus tenuissimis* degli *Schemata* o *subtilis locutio* di Cassiodoro o ancora *minutatim ac subtiliter proferre*, dall'altro lato non è facile andare oltre e definire con precisione una sorta di 'genealogia' di questi testi. Di fronte a questo e ad altri casi analoghi, l'impressione è che, al di là della dipendenza diretta di Aquila da Alessandro, ci si trovi davanti a versioni latine più o meno 'convergenti' del medesimo materiale, ma non inequivocabilmente dipendenti l'una dall'altra. Di qui l'ipotesi prospettata da Schindel e da me accolta al tempo della mia edizione del *De figuris* di Aquila, che sia esistita a monte una fonte latina comune, da individuare probabilmente in una traduzione della fondamentale monografia di Cecilio di Calatte, sulla quale poi si sarebbero innestate altre rielaborazioni – compreso il *De figuris* di Aquila Romano – con l'apporto di materiali nuovi e originali¹⁰¹.

¹⁰¹ L'ipotesi è formulata e ampiamente documentata a proposito del *Carmen de figuris* e degli *Schemata dianoae quae ad rhetores pertinent* da Schindel 2001, in particolare alle p. 68 e 133-135.

Diversa, come si è visto (vd. *supra*, al § 4), la ricostruzione della Grondeux¹⁰², secondo cui l'anonima compilazione degli *Schemata* sarebbe un'emanazione dell'*Expositio* di Cassiodoro piuttosto che una sua fonte: il nucleo originario ('AE I')¹⁰³ sarebbe ascrivibile a un anonimo compilatore ricollegabile all'ambiente di Vivarium, che lavorò avendo a disposizione il trattato greco utilizzato da Cassiodoro, l'*Expositio Psalmorum*, Aquila e il commentario di Servio all'*Eneide*. Di più, parrebbe di poter dire che egli tentasse talora – in realtà, non sempre con buoni risultati – di ri-tradurre il manuale greco sulle figure che era alla base anche dell'*EP* (ad esempio, per quelle figure che egli non trovava in Cassiodoro) e che integrasse il suo lavoro con il *De figuris* di Aquila. Ciò spiegherebbe bene l'affinità in talune definizioni ora con Cassiodoro ora con Aquila. Senonché questa ingegnosa e affascinante ricostruzione presenta a mio avviso alcune criticità:

- 1) Cassiodoro avrebbe attinto a una fonte greca gran parte del materiale relativo alle figure poi confluito nell'*EP*; ad essa avrebbe fatto ricorso in un secondo momento anche l'anonimo estensore degli *Schemata*, ritraducendola come meglio poté, ma con inevitabili confusioni e fraintendimenti;
- 2) l'autore degli *Schemata* avrebbe poi integrato il materiale retorico del modello greco con altre fonti, tra cui Aquila, Cassiodoro e il commentario di Servio all'*Eneide*¹⁰⁴;
- 3) l'anonimo autore degli *Schemata* avrebbe compilato la sua rassegna di figure servendosi dell'imponente commentario ai *Salmi*: difficile che si attingessero terminologia tecnica e definizioni retoriche da un'opera così vasta, dove le definizioni delle figure erano disseminate qua e là, per quanto le *notae* potessero costituire in tal senso un valido aiuto¹⁰⁵: bisognerebbe presupporre un movimento 'dal commento al manuale' inverso a quello ben più usuale 'dal manuale al commento';
- 4) gli esempi profani: perché un cristiano, attivo a Vivarium, avrebbe dovuto prelevare terminologia e definizioni delle figure da un trattato greco sulle figure, dal commentario ai *Salmi* di Cassiodoro e da altre fonti, e adottare invece unicamente esempi profani, spesso in comune con Aquila e Quintiliano¹⁰⁶?

¹⁰² Grondeux 2013, 42-68.

¹⁰³ La genesi di 'AE II' è collocata dalla Grondeux 2013, 64-68 anch'essa a Vivarium, a partire dall'esemplare di Quintiliano ivi custodito.

¹⁰⁴ Il ricorso al commentario serviano è evidente nelle definizioni e negli esempi di alcune figure, come l'*epexegesis*, la *topographia* e la *topothesis* (vd. Grondeux 2013, 53s.).

¹⁰⁵ Grondeux 2013, 56.

¹⁰⁶ Di questo tenore sono sostanzialmente anche le obiezioni sollevate da Jakobi 2015, 495.

D'altro canto bisogna ammettere che la ricostruzione prospettata dalla Grondeux dei rapporti tra l'*EP*, gli *Schemata dianoeas* ('AE I-II') e Aquila Romano è indubbiamente molto attraente perché sembrerebbe 'far tornare tutti i conti' e ricomporre le tessere di questo complesso mosaico. L'anonimo estensore della raccolta di figure retoriche avrebbe coronato e ultimato il suo lavoro di compilazione, basato fondamentalmente sul Commentario di Cassiodoro e sul manuale greco di figure utilizzato già da quest'ultimo, mettendo a frutto il *De figuris* di Aquila Romano. Così troverebbero spiegazione da un lato le patenti somiglianze con Cassiodoro, dall'altro le affinità con Aquila, soprattutto nella scelta degli esempi (sempre pagani) con cui illustrare le figure. Senonché le prove addotte in questo senso si prestano quanto meno a una duplice interpretazione¹⁰⁷: oltre ai casi sopra citati dell'*antisagoge* e della *diatyposis*, mette conto di considerare il trattamento della *prosopopoeia* e della *metastasis*.

La figura della prosopopea è così definita nel filone della tradizione retorica riconducibile ad Alessandro di Numenio o a Cecilio di Calatte:

Alex. Num. <i>RhG</i> III 19, 15ss. Spengel	Anon. <i>RhG</i> VIII 443 Walz = 18 Jaewon	Aquil. Rom. <i>RLM</i> 23, 22ss. = 11, 4ss. Elice	<i>Schem. dian.</i> <i>RLM</i> 72, 15ss. = 154,28ss. Schindel	Cassiod. <i>in psalm.</i> 92,4 (ll. 98ss. Adriaen)
ἡ προσωποποιία δέ ἐστι προσω- που διάπλασις ἦτοι τὴν ἀρχὴν μὴ γενομένου πώποτε ἢ γενο- μένου μέν, οὐκ ἔτι δὲ ὄντος	ἡ προσωποποιία δέ ἐστι προσω- που διάπλασις ἢ μὴ γενομένου ποτέ ἢ γενομέ- νου μέν, οὐκ ἔτι δὲ ὄντος	προσωποποιία est personae confic- tio. Haec figura plurimum in se continet digni- tatis, cum rem publicam ipsam loquentem in- ducimus, aut defunctos ali- quos quasi exci- tamus ab inferis et in conspectu iudicis collocan- tes oratione hos circumdamus. Talis est illa pro Caelio Appii Caeci persona, inducta contra	prosopopoeia est alicui <i>rei</i> <i>inanimatae</i> vel defuncto adcommodata locutio. Haec figura a superiori hoc differt, quod in illa vox tan- tum viventibus datur, in hac vero eis, quae natu- ram vivendi non habent. <i>Rei ina-</i> <i>nimatae</i> , ut apud Ciceronem patria loquitur (<i>Cat.</i> I 18): 'nullum iam aliquot annis facinus extitit nisi	quae figura dici- tur prosopopoeia, quoties <i>inanima-</i> <i>tis rebus</i> verba tribuuntur. Quod schema in scripturis divinis creberrime repe- ritur ¹⁰⁸ .

¹⁰⁷ Grondeux 2013, 58s.

¹⁰⁸ In realtà questo è l'unico passo in cui viene annotato l'uso di questa figura nel Salterio.

Clodiam ita di-	per te. Defuncti
cens: (Cic. <i>Cael.</i>	(Cic. <i>Cael.</i> 33):
33) 'mulier,	'mulier, quid tibi
quid tibi cum	cum homine
Caelio? quid cum	adulescentulo?
< homine> adu-	Quid cum alie-
lescentulo? quid	no?'
cum alieno?'	

La sinossi permette di fare alcune considerazioni: innanzitutto si vede chiaramente che le definizioni latine ricalcano il modello greco, ma è in Aquila che si trova la 'traduzione' più fedele: l'espressione προσώπου διάπλασις è resa con *personae confictio*. Le testimonianze latine sono molto simili tra di loro: a *res publica* di Aquila corrisponde *res inanimata* negli *Schemata dianoeas* e in Cassiodoro (al plurale); *defunctus* compare in Aquila e negli *Schemata dianoeas*, ma non in Cassiodoro. Aquila e *Schemata* condividono poi lo stesso esempio ciceroniano dalla *pro Caelio*. Anzi che pensare che l'anonimo estensore degli *Schemata* abbia attinto la definizione da Cassiodoro e l'abbia poi combinata con 'tessere' prelevate da Aquila Romano, come sostiene la Grondeux, si può forse più facilmente pensare che il testo anonimo – o addirittura la sua fonte – sia stato sfruttato da Cassiodoro, che infatti non riproduce la definizione del suo modello per intero, ma solo parzialmente, condensandola nella formula *quoties inanimatis rebus verba tribuuntur*, evidentemente per adattarla meglio al contesto salmico¹⁰⁹. La definizione degli *Schemata dianoeas* contiene anche un altro elemento interessante: l'aggettivo *inanimatus* è infatti attestato a partire da Servio, quindi a partire dal sec. V¹¹⁰. Questo può costituire un dato, per quanto molto limitato, utile a confermare una datazione relativamente alta di questo testo.

Alle medesime conclusioni si giunge osservando in sinossi la definizione della *metastasis*, una figura piuttosto rara e dallo statuto ambiguo, che indica la trasposizione dell'accusa ad un'altra persona¹¹¹:

¹⁰⁹ Il Salmo 92 contiene infatti le personificazioni dei fiumi che, come tutta la natura, cantano la maestà di Dio: v. 3-4 (l. 93ss. Adriaen) 'elevaverunt flumina, Domine, elevaverunt flumina voces suas, a vocibus aquarum multarum. Mirabiles elationes maris; mirabilis in excelsis Dominus'. *Iste quintus est argumentationis locus a laudibus universitatis, ubi propheta intuitu divinae caritatis exsultans, flumina domini dicit emanare praeconia. Quae figura dicitur prosopopoeia, quoties inanimatis rebus verba tribuuntur. Quod schema in scripturis divinis creberrime reperitur.* Per il commento di questo passo, vd. Agosto 2003, 290s.

¹¹⁰ La prima attestazione registrata dal *ThLL* VII 1, col. 819, 29ss. è quella di Serv. *Aen.* II 422 *MENTITAQVE TELA verbo communi: hoc est 'quae nos Graecos esse mentiebantur'. Vt solet, sensum dedit rei inanimatae; non enim [illi] poterant tela mentiri.*

¹¹¹ Dall'osservazione *quidam inter figuras nominavit* di Aquila Romano si evince che la

Alex. Num. <i>RhG</i> III 26, 24s. Spengel	Anon. <i>RhG</i> VIII 458 Walz = 40 Jaewon	Aquil. Rom. <i>RLM</i> 26, 23ss. = 23, 10ss. Elice	Mart. Cap. V 525 (p. 183, 19ss. Willis)	Schem. dian. <i>RLM</i> 73, 9 = 155, 57 Schin- del	Cassiod. <i>in</i> <i>psalm.</i> 140,4 (l. 100s. Adriaen)
μετάστασις δ' ἐστίν, ὅταν ἀφ' ἑαυτῶν μεθιστώμεν τὴν αἰτίαν ἐφ' ἕτερον ἔξω τοῦ πράγματος ὄντα	μετάστασις δ' ἐστίν, ὅταν ἀφ' ἑαυτῶν ἐφ' ἕτερον μεθιστώμεν τὴν αἰτίαν	μετάστασιν, trasmotio- nem, quidam inter figuras nominavit, cum rem a nobis alio transmove- mus, non ita ut ibi causam constituamus. Alioquin iam non figura erit, sed species quaedam eius status, quem qualitatis aut ex accidenti appellant se- cundum Her- magoram	μετάστασις est trasmotio quaedam, hoc est, cum rem a nobis alio transmo- vemus, sed non ita ut ibi totam causam constituamus; alioquin status incipit esse, non fi- gura	metastasis est cum rem a nobis alio <i>transferimus</i>	quae figura dicitur me- tastasis, id est translatio, dum culpam nostram in alium <i>trans-</i> <i>ferre</i> conten- dimus

Rispetto alle formulazioni molto simili di Aquila e degli *Schemata dianoemas* (rispettivamente *cum rem a nobis alio transmovemus* e *cum rem a nobis alio transferimus*) Cassiodoro introduce una variazione sia nell'equivalente latino, offrendo *translatio* in luogo di *trasmotio* di Aquila (in *Schem. dian.* non c'è il termine latino), sia nella definizione, dove si trova *culpa* in luogo di *res* presente negli altri due testi¹¹². Non è necessario pensare che gli *Schemata* abbiano utilizzato Cassiodoro combinandolo con Aquila, da cui avrebbero desunto *res*, mantenendo però *transferre* di Cassiodoro in luogo di *transmovere*¹¹³, perché anche in questo caso risulta più probabile una dipendenza dell'*EP* dall'anonimo testo sulle figure o da una

la sua presenza tra le figure retoriche non era universalmente condivisa; essa non è infatti contemplata come figura né dalla *Rhetorica ad Herennium* né da Quintiliano, mentre è presente nei trattati di Alessandro e dei suoi epigoni.

¹¹²Schindel 2001, 123 ritiene che la definizione di Cassiodoro dipenda da una redazione degli *Schemata* più ampia di quella conservata.

¹¹³Grondeux 2013, 58s. e 274s.

fonte latina comune ad esso e ad Aquila. Il fatto, poi, che nella definizione di *metastasis* in Cassiodoro si trovi *culpa* in luogo di *res* e *in alium* in luogo di *alio*, offerti compattamente da Aquila e *Schemata dianoeas*, può trovare una spiegazione non necessariamente nell'aderenza al modello greco, ma piuttosto nell' 'interferenza' di un altro modello latino, e più precisamente di Quint. *inst.* III 6,53:

translationem cuius adhuc novum nomen inventum est metastasis, novum
tamquam in statu, alioqui ab Hermagora inter species iuridicialis usitatum,

e VII 4,13s:

in alium transferre crimen... hoc metastasin dicunt,

dove erano disponibili tanto l'equivalente latino *translatio* quanto la formula *in alium transferre*.

6. Uno dei tasselli più significativi utilizzati dalla Grondeux per comporre il quadro dei rapporti tra l'*EP* e gli *Schemata dianoeas* è rappresentato dall'affermazione relativa al testo di Aquila Romano che si legge alla fine del *De orthographia*, l'ultima opera composta da un Cassiodoro ormai più che novantenne (*orth.* 12, *GL VII* 209, 16ss. = concl. § 7, p. 79 Stoppacci):

nunc animos legentes erigite et gaudete tantos ad vos priscos pervenisse
auctores, ut eis credere indubitata mente debeatis. possem quidem Aquilam
et Quintilianum, sed et Avitum¹¹⁴, quos nonnulli in orthographiae peritia
laudandos esse putaverunt, quos tamen venturos in Christi nomine celerrime
sustinemus, superioribus auctoribus addere.

Ai dodici *auctores* (tra cui figurano Cornuto, Velio Longo, Papiriano, Eutiche, Cesellio Vindice, Prisciano), esplicitamente menzionati come fonti per la sua opera ortografica, Cassiodoro afferma di poter aggiungere Aquila e Quintiliano e Avito, che taluni considerarono degni di lode per la loro perizia in fatto di ortografia, salvo poi correggersi e concludere dicendo che dodici autori così accertati sono più

¹¹⁴ Potrebbe trattarsi tanto di Alcimus Ecdicius Avitus, vescovo di Vienne, morto nel 518, uno degli ultimi maestri di retorica in Gallia (sulla vita e sull'opera di Avito di Vienne, vd. K.Smolak, s.v. 'Avitus' [2.], in *Der neue Pauly*, II 372s.), quanto del poeta Alphius Avitus (J.-W.Beck, s.v. 'Alfius' [4, Avitus], in *Der neue Pauly*, I 489). Mentre la Stoppacci 2010, XLIX pare propendere per questa seconda identificazione, la Grondeux 2013, 57, dà per certa la prima.

che sufficienti¹¹⁵. Come notavo nell'edizione del *De figuris* di Aquila Romano¹¹⁶, la menzione del retore latino come testimone di questioni ortografiche non implica necessariamente che egli sia anche autore di un'opera ortografica, benché anche nei *Catholica* pseudo-probiani si alluda ad un Aquila 'esperto' di questioni morfologiche¹¹⁷. Da qui l'identificazione dell'Aquila citato da Cassiodoro con Aquila Romano è molto probabile, se non sicura¹¹⁸. Ma che cosa significa *quos tamen venturos in Christi nomine celerrime sustinemus*? Secondo la Grondeux¹¹⁹, il verbo *sustinere* è impiegato qui nell'accezione, attestata nella lingua biblica, di 'attendere con ansia': Cassiodoro quindi aspetterebbe con trepidazione l'arrivo imminente (*celerrime*) di Aquila e Avito, di cui qui darebbe l'annuncio ai propri monaci¹²⁰. Seguendo questa pista, la studiosa ipotizza che la compilazione degli *Schemata* sia da collocare dopo il 570-580, gli anni rispettivamente dell'ultima versione delle *Institutiones* e del *De orthographia*; poco dopo il 580 l'anonimo estensore poteva avere a disposizione il trattato di Aquila, sulla base del quale operò alcuni aggiustamenti e miglioramenti al testo che andava componendo¹²¹.

¹¹⁵ Cassiod. *orth.* 12 GL VII 209, 20ss. = concl. §8, p. 79 Stoppacci *sed necessarium non est multiplici numero dare licentiam, cum non sint omnino definiti quanti de eadem re scribere maluerunt. Nam si duodecim horarum spatia diem protinus complere noscuntur, si duodecim quoque menses annum volubili varietate restituunt, si duodecim signa caelestia totius nobis circuli campos solida rotunditate concludunt, debet nobis omnino sufficere, quod ex duodecim orthographorum libris rectitudinem scripturae docentium defloratas regulas posteris legendas exhibui.*

¹¹⁶ Elice 2007, XLV.

¹¹⁷ [Prob.] GL IV 19, 32 Keil *unum* (sc. *nomen*) *correptum repperi et ipsum tertiae declinationis et 'ris' faciens genetivo, 'hic' et 'haec' et 'hoc pubes huius puberis'. sic Aquila rettulit Tullium dixisse, quam declinationem secutus Sallustius in Iugurtha 'puberes interfecit'.*

¹¹⁸ La dà per certa anche la Stoppacci 2010, XLIX n. 47, con qualche fraintendimento e un po' di confusione, però, nelle indicazioni fornite sulla prosopografia di Aquila.

¹¹⁹ Grondeux 2013, 57s.: per questa accezione del verbo *sustinere*, vd. Forcellini, IV 635 («*patienter exspecto, opto*»), dove vengono registrati Vulg. *Psalm.* 55,7 (*sustinuerunt animam meam*) e Ambr. *hex.* 6,8,46 *bonus est dominus sustinentibus eum.*

¹²⁰ Diversamente pare interpretare il passo la Stoppacci 2010, XLIX: «nell'epilogo finale Cassiodoro precisa di avere a disposizione altri opuscoli, tra i quali quelli di Aquila, di Quintiliano (35-95 d.C.) e di tale Avito, ma precisa di non averli escertati per non superare il numero simbolico di dodici capitoli».

¹²¹ Ciò nonostante, l'opera rimase incompiuta come mostra la mancanza di un'introduzione, l'incoerenza del titolo tramandato (*Schemata dianoeas quae ad rhetores pertinent*) rispetto al contenuto complessivo (comprendente, oltre alle figure di pensiero, anche quelle di parola) e l'ordine piuttosto eccentrico delle figure, per cui è arduo trovare una logica coerente, per quanto a questo proposito alcune ipotesi plausibili siano state avanzate

Se pure l'interpretazione e il quadro generale sono robusti e ben fondati, qualche perplessità sull'attendibilità di questa affermazione rimane, quanto meno per la menzione di Quintiliano: i testi di Aquila e Avito potevano non essere ancora a Vivarium nel 580 (anno di pubblicazione del *De orthographia*), ma Quintiliano sì, dal momento che le *Institutiones* di Cassiodoro annoverano l'*Institutio oratoria* fra i libri della biblioteca del monastero: *lapsus* di Cassiodoro o formulazione sommaria e ambigua^{122?}

Al di là del peso che si voglia attribuire alla notizia fornita da Cassiodoro alla fine del *De orthographia* sulla presenza a Vivarium di questi tre testi, e in particolare di Aquila, ciò che mi pare si possa dedurre è che Cassiodoro doveva conoscere bene il trattato sulle figure del retore latino: perché altrimenti ne avrebbe atteso, auspicato, sollecitato l'arrivo? Si è già visto come per due figure in particolare, cioè per la *diatyposis* e per il *characterismos* (vd. *supra* al § 5), sia difficile negare un contatto tra l'*EP* e il *De figuris* di Aquila, al punto che la Grondeux stessa, ritenendo che Cassiodoro non avesse fatto in tempo a consultare l'opera del retore a Vivarium, ipotizza che le reminiscenze di Aquila si possano ricondurre a «des notes personnelles, qui attestent sa connaissance ancienne d'Aquila»¹²³. Per parte mia non ritengo improbabile questa 'antica conoscenza' del *De figuris* di Aquila da parte di Cassiodoro – da lungo tempo evidentemente interessato alla dottrina delle figure –, mentre altri indizi depongono a favore dell'esistenza di una fonte comunedei testi superstiti, una versione latina del Περὶ σχημάτων di Cecilio di Calatte, ora perduta, rispecchiata più o meno direttamente da Aquila Romano, certamente filtrata da più di un intermediario negli *Schemata*, per lo meno nella forma decurtata in cui sono giunti fino a noi. L'auspicio, poi, formulato da Cassiodoro al termine del *De orthographia*, qualora fosse riferito veramente al nostro Aquila, potrebbe lasciar supporre che una copia di Aquila sia giunta effettivamente a Vivarium, immediatamente prima o dopo la morte del suo fondatore¹²⁴.

È destinata invece a rimanere una mera suggestione l'idea che sulla base di questi elementi si possa ipotizzare una fase vivariense nella trasmissione del testo di Aquila Romano, analogamente a quanto Schindel ha fatto con buoni argomenti

(Schindel 1987, 132s.; Elice 2007, CXXXIIss.; Grondeux 2013, 62-64).

¹²² Di *lapsus memoriae* dovuto all'età parlava Cappuyns 1949, 1375 a proposito di Quintiliano, mentre la Grondeux 2013, 57 n. 180, ritiene che l'espressione sia brachilogica e che in realtà Cassiodoro lamenti l'assenza dei soli Aquila e Avito.

¹²³ Grondeux 2013, 58 n. 186.

¹²⁴ Nella prospettiva indicata dalla Grondeux 2013, 58s., la presenza del *De figuris* di Aquila a Vivarium trova conferma nella 'stratigrafia' del testo degli *Schemata*, dove si possono individuare i prestiti *ex Aquila*.

per gli *Schemata* e per il trattato sulle *artes* conservato nel *Par.Lat.* 7530¹²⁵. Il testo di Aquila potrebbe essere approdato, insieme agli *Schemata*, in π , cioè nell'antenato comune al codice Casanatense e al *Par.Lat.* 7530¹²⁶: i due manoscritti condividono un certo numero di testi, tra cui spicca il 'blocco' costituito da *Schemata dianoeas-Carmen de figuris* (inframmezzati in entambi i testimoni da un testo progimnastico *de laudibus*). Se così fosse, dovremmo immaginare che solo il Casanatense abbia attinto da π il trattato di Aquila, peraltro in forma incompleta¹²⁷, assente invece nel manoscritto parigino, la celebre 'enciclopedia delle arti liberali' realizzata a Cassino alla fine del sec. VIII¹²⁸.

¹²⁵ Recentemente Schindel 2008 ha mostrato come due trattati latini tardoantichi, gli *Schemata dianoeas* e un trattato sulle *artes* in generale, entrambi tramandati nel celebre *Par.Lat.* 7530, siano stati utilizzati da Cassiodoro rispettivamente nell'*EP* e nel II libro delle *Institutiones*, sebbene non siano menzionati tra le sue fonti. La presenza di questi due testi a Montecassino, in uno dei codici più importanti e più antichi, costituirebbe la prova 'testuale' del passaggio di questi testi artigrafi da Vivarium a Monte Cassino tra VI e IX secolo.

¹²⁶ Sul Casanatense 1086 vd. Morelli 1910, 287ss.; Ballaira 1977, 275ss.; sul *Par.Lat.* 7530 vd. Holtz 1975. I due manoscritti hanno in comune alcune compilazioni grammaticali-retoriche non altrimenti note, come il trattatello adesposito sulle figure del discorso *Schemata logu idest figurae orationis*, tramandato nel *Par.Lat.* 7530 col titolo *De figuris factis per genitivum casum*; l'*excerptum* adesposito del capitolo *De posituris* di Pompeo (*GL* V 133, 13-134, 2); due *excerpta* adespoti, il *De laudibus quarumque rerum* e il *De laudibus urbium* (*RLM* 587, 10ss.); il *Carmen de figuris* (*RLM* 63-70) e gli *Schemata dianoeas*.

¹²⁷ L'omissione non è dovuta a guasti materiali, ma obbedisce piuttosto alla logica di selezione del materiale messa in atto dal curatore e allestitore della silloge grammaticale-retorica confluita nel Casanatense: vengono omesse le figure di pensiero molto probabilmente perché esse erano già ampiamente presenti nella miscellanea di testi ad uso scolastico del Casanatense, dove, subito dopo il trattato di Aquila, compare infatti il testo degli anonimi *Schemata dianoeas* (seguito, come nel *Par.Lat.* 7530, dal *Carmen de figuris*). Sulla storia del testo di Aquila e in particolare sulla fase più antica, vd. Elice 2007, CLIV-CLVI, CLXXXIII-CLXXXVII.

¹²⁸ Com'è noto, il destino dei libri presenti nella biblioteca di Vivarium è sempre stato e rimane ancor oggi un tema affascinante e pur tuttavia sfuggente: si è via via ipotizzato che i volumi vivariensi fossero confluiti a Bobbio da dove poi si sarebbero diffusi nelle biblioteche dell'Occidente latino (questa la tesi elaborata da R.Beer nel 1911), oppure che fossero finiti nella biblioteca del Laterano e da lì pervenuti per vendita o donazione in vari centri dell'Europa (Bobbio, Jarrow, Corbie, Köln, Laon), secondo la teoria di Courcelle 1948, 376-403, che rimane tuttora la più accreditata. Oltre al fondamentale lavoro di Courcelle, che ha, ad esempio, anche verificato il legame tra Vivarium e Monte Cassino attraverso la collezione di testi medici citati da Cassiodoro nelle *Institutiones* (I 31,2, p. 78, 25-79, 8 Mynors), si segnalano i molteplici interventi di Troncarelli (tra cui la monografia del 1998), che ha cercato di individuare indizi paleografici e figurativi per determinare le filiazioni vivariensi di alcuni codici dei secc. V-VII.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adriaen 1958

Magni Aurelii Cassiodori *Expositio Psalmorum*, ed. M.Adriaen, I-II, Turnhout 1958.

Agosto 1999

M.Agosto, *Su Cassiodoro in psalm., praef. 15*, «Cassiodorus» V (1999), 289-301.

Agosto 2003

M.Agosto, *Impiego e definizione di tropi e schemi retorici nell'Expositio psalmorum di Cassiodoro*, Montella 2003.

Bady 2010

G.Bady, *Les figures du Théologien: les citations de Grégoire de Nazianze dans les manuels byzantins de figures rhétoriques*, in A.Schmidt (ed.), *Studia nazianzenica* II, Turnhout 2010, 257-322.

Ballaira 1968

G.Ballaira, *Tiberii de figuris Demosthenicis*, Roma, 1968.

Ballaira 1977

G.Ballaira, *Un codice dimenticato di Aquila Romano*, «Studi italiani di filologia classica», XLIX (1977), 275-282.

Beer 1911

R.Beer, *Bemerkungen über den ältesten Handschriftenbestand des Kloster Bobbio*, «Anzeiger der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien», XLVIII (1911), 78-104.

Berardi 2008

F.Berardi, *La retorica e la preghiera: alcune considerazioni sull'ἐνάργεια nell'Explanatio psalmorum di Cassiodoro*, in L.Calboli Montefusco (ed.), *Papers on rhetoric* IX, Roma 2008, 1-31.

Berardi 2015

F.Berardi, *Il χαρακτηρισμός nella tradizione retorica antica*, «Rivista di cultura classica e medioevale», LVII 1 (2015), 89-118.

Cappuyns 1949

M.J.Cappuyns, *Cassiodore*, in A.Baudrillart – A.De Meyer – Ét.Van Cauwenbergh [et alii] (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. XI, Paris 1949, coll. 1349-1408.

Conley 2004

Th.Conley, *Revisiting «Zonaios»: More on the Byzantine Tradition περί σχημάτων*, «Rhetorica» XXII (2004), 257-268.

Courcelle 1948

P.Courcelle, *Les Lettres Grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris 1948.

Curti 1986

C.Curti, *L'«Expositio psalmorum» di Magno Aurelio Cassiodoro: la «Praefatio» e la 'teoria' esegetica dell'autore*, in S.Leanza (ed.), *Flavio Aurelio Cassiodoro. «Atti della settimana di studi (Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983)»*, Sovveria Mannelli 1986, 105-117.

D'Angelo 2001

Carmen de figuris vel schematibus, Introduzione, testo critico e commento a cura di R.M.D'Angelo, Hildesheim-Zürich-New York 2001.

Der neue Pauly

H.Cancik – H.Schneider – M.Landfester (ed.), *Der Neue Pauly*, I-XVI, Stuttgart 1996-2003.

Eckstein 1852

Anecdota Parisina rhetorica, «Programm der Lateinischen Hauptschule zu Halle für das Schuljahr 1851-1852», Halle 1852, 1-30.

Elfassi 2015

J.Elfassi, rec. a A.Grondeux 2008, «Revue d'études augustiniennes et patristiques», LXI (2015), 186-187.

Elice 2007

Romani Aquilae *de figuris*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di M.Elice, Hildesheim-Zürich-New York 2007.

Fontaine 1959

J.Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, I-II, Paris 1959.

Forcellini

Lexicon totius Latinitatis ab Aegidio Forcellini lucubratum [...], I-VI, Patavii 1940⁵.

GL

Grammatici Latini, ex recensione H.Keilii, I-VII, Lipsiae 1855-1880; *Supplementum*, ibid. 1870.

Grebe 2000

S.Grebe, *Change and Continuity in Rhetorical Writings. Aquila Romanus' and Martianus Capella's Treatises on the figurae sententiarum et elocutionis*, «Acta classica» XLIII (2000), 45-69.

Grondeux 2004

A.Grondeux, rec. a M.Agosto 2003, «Archivum Latinitatis Medii Aevi» LXII (2004), 311-314.

Grondeux 2007

A.Grondeux, *L'apport de Cassiodore à la terminologie grammaticale. La question des sources*, in L.Basset – F.Biville – B.Colombat – P.Swiggers – A.Wouters (ed.), *Bilinguisme et terminologie grammaticale gréco-latine*, Leuven-Paris-Dudley (MA) 2007, 361-376.

Grondeux 2008

A.Grondeux, *La terminologie grecque des figures de rhétorique et ses mises en circulation dans l'Occident latin*, in S.Gioanni – B. Grévin (ed.), *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations VI^e-XIV^e siècle*, Roma 2008, 339-350.

Grondeux 2013

A.Grondeux, *À l'école de Cassiodore. Les figures «extravagantes» dans la tradition occidentale*, Turnhout 2013.

Halporn 1981

J.W.Halporn, *Methods of Reference in Cassiodorus*, «Journal of Library History» XVI (1981), 71-91.

Halporn 1985

J.W.Halporn, *Cassiodorus' Citations from the Canticum Canticorum and the Composition of the Expositio Psalmorum*, «Revue Bénédictine» XCIX (1985), 169-84.

Hajdú 1998

Ps.-Herodian, *De figuris*, Überlieferungsgeschichte und kritische Ausgabe hrsg. von K.Hajdú (Band 8). *Das attizistische Lexikon des Moeris*, Quellenkritische Untersuchung und Edition hrsg. von D.U.Hansen (Band 9), Berlin-New York 1998, 7-168.

Holtz 1975

L.Holtz, *Le Parisinus Latinus 7530, synthèse cassinienne des arts libéraux*, «Studi Medievali», III s., XVI (1975), 97-152.

Irvine 1994

M.Irvine, *The Making of Textual Culture: 'Grammatica' and Literary Theory, 350-1100*, Cambridge 1994.

Jakobi 2015

R.Jakobi, rec. a Grondeux 2013, «Mittellateinisches Jahrbuch» L 3 (2015), 493-497.

Jaewon 2004

A.Jaewon, *Alexandri de figuris sententiarum et verborum*, Diss. Göttingen 2004.

Jaewon 2011

A.Jaewon, *Anonymi Christiani Tractatus de figuris sententiarum et verborum (Nota marginalis in Paris. 1741)*, «Bulletin of the Institute of classical studies» LIV 1 (2011), 89-113.

Lausberg 1990³

H.Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1990³.

Martin 1974

J.Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974.

Morelli 1910

C.Morelli, *I trattati di grammatica e retorica del cod. Casanatense 1086*, «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», V s., XIX (1910), 287-328.

O'Donnell 1979

J.J.O'Donnell, *Cassiodorus*, Berkeley-Los Angeles-London 1979.

Ofenloch 1907

Caecilii Calactini *fragmenta*, collegit E.Ofenloch, Lipsiae 1907.

RhG

Rhetores Graeci, ex recognitione L. Spengel, I-III, Lipsiae 1853-1856.

Rhetores Graeci, ex codicibus Florentinis Mediolanensibus [...] emendatiores et auctiores edidit suus aliorumque annotationibus instruxit, indices locupletissimos adiecit Chr. Walz, I-IX, Stuttgartiae-Londini-Lutetiae 1832-1836.

RLM

Rhetores Latini minores, ex codicibus maximam partem primum adhibitis emedabat C.Halm, Lipsiae 1863.

Schindel 1974

U.Schindel, *Textkritisches zu lateinischen Figurenlehren (Anecdoton Parisinum, Cassiodor, Quintilian)*, «Glotta» LII (1974), 95-114.

Schindel 1987

U.Schindel, *Anonymus Ecksteinii: Scemata dianoeas quae ad rhetores pertinent*, Göttingen 1987 («Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen», I, Philologisch-historische Klasse, 1/7), 153-169.

Schindel 2001

U.Schindel, *Die Rezeption der hellenistischen Theorie der rhetorischen Figuren bei den Römern*, («Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, vol. 243), Göttingen 2001.

Schindel 2008

U.Schindel, *Neues zur Überlieferungsgeschichte der Bibliothek des Klosters Vivarium*, «International Journal of the Classical Tradition», XV (2008), 1-15.

Schlieben 1974

R.Schlieben, *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors*, Berlin-New York 1974.

Simonetti 1998

M.Simonetti, *L'Expositio Psalmorum di Cassiodoro*, «Cassiodorus» IV (1998), 125-139.

Squillante 1993

De figuris vel schematibus. Introduzione, testo critico, traduzione e commento di M.Squillante, Roma 1993.

Stoppacci 2010

Cassiodoro. *De orthographia*. Tradizione manoscritta, fortuna, edizione critica, a cura di P.Stoppacci, Firenze 2010.

Stoppacci 2010a

P.Stoppacci, *Le dediche nelle opere di Cassiodoro. Il «pater apostolicus» dell'«Expositio Psalmorum»: problemi e proposte di identificazione*, «Filologia mediolatina» XVII (2010), 11-38.

Stoppacci 2012

Cassiodoro. *Expositio Psalmorum*. Tradizione manoscritta, fortuna, edizione critica, a cura di P.Stoppacci, I, Firenze 2012.

Stoppacci 2016

P.Stoppacci, *Tra Costantinopoli e Vivarium: fonti greche e fonti latine nel Commento ai Salmi di Cassiodoro*, «Euphrosyne», XLIV (2016), 103-125.

Stoppacci 2017

P.Stoppacci, *Liste di autori nell'opera manualistica di Cassiodoro: le «Institutiones» tra la scuola antica e la biblioteca di Vivarium*, «Filologia mediolatina» XXIV, 2017, 1-47.

Troncarelli 1998

F.Troncarelli, *Vivarium, i libri, il destino*, Turnhout 1998.

Walsh 1990

Cassiodorus: *Explanation of the Psalms*, Translated and annotated by P.G.Walsh, I. *Psalms 1-50*, New York-Mahwah (N.J.) 1990.

Wessner 1908

Aeli Donati quod fertur commentum Terenti. Accedunt Eugraphi commentum et scholia Bembina, recensuit P.Wessner, III 1, Lipsiae 1908.

FABIO STOK

Schemi di *accessus* a Virgilio

1. La diffusione degli *schemata isagogica* interessa ambiti diversi dell'esegesi antica, letteraria, retorica, filosofica e scientifica¹. Specificamente per la tradizione letteraria questi schemi sono ben testimoniati a partire dall'età tardoantica e godono di notevole fortuna nel Medioevo, con la denominazione di *accessus*², per lo più connessi all'esegesi e all'uso scolastico degli autori classici. L'esegesi virgiliana costituisce in questo ambito un campione di un certo interesse, per la rilevanza e la continuità che caratterizzano la lettura di Virgilio dall'Antichità all'intero Medioevo.

Un ruolo centrale, in questa tradizione, è svolto dallo schema espositivo utilizzato da Servio, sia per la fortuna ininterrotta che il commento di questo autore ebbe nel corso del Medioevo, sia per l'influenza che esercitò sull'intera tradizione degli *accessus* medievali, non solo a Virgilio. Converterà quindi partire da questo breve testo, che costituisce l'incipit del commento serviano (p. 1, 1-3 Thilo = 1, 1-3 ed. Harvardiana):

In exponendis auctoribus haec consideranda sunt: poetae vita, titulus operis, qualitas carminis, scribentis intentio, numerus librorum, ordo librorum, explanatio.

L'elenco include sette rubriche da trattare nell'esposizione di un autore. La settima, l'*explanatio*, è il commento vero e proprio, quello che il maestro, nella pratica scolastica, propone agli allievi leggendo il testo dell'autore. Le altre sei rubriche costituiscono la parte introduttiva al commento, nella quale sono fornite notizie sull'autore e sull'opera oggetto della lettura. Il contenuto della maggior parte delle rubriche (biografia dell'autore, titolo, numero ed ordine dei libri dell'opera) è abbastanza trasparente; sulle altre due, *qualitas carminis* e *intentio scribentis*, mi soffermerò oltre.

Lo schema presuppone il commento di una singola opera. Nel caso di Virgilio, per il quale le opere da commentare sono tre, Servio espone la *Vita* solo nell'intro-

¹ Resta fondamentale, per l'insieme di questa problematica, Mansfeld 1994.

² Il termine *accessus* interessa propriamente le introduzioni medievali ad opere ed autori (del tipo di quelle pubblicate da Huygens 1970; recentemente da Wheeler 2015; sul termine cf. Minnis 1984, 14), ma è utilizzato correntemente anche per gli schemi donatiano e serviano che esaminano oltre (cf. Brugnoli 1984; Coulson - Ziolkowski 2014).

duzione all'*Eneide*, utilizzando poi lo stesso schema per le *Bucoliche*³, ma rimandando per la *Vita* alla *praefatio* all'*Eneide*⁴. Per il commento alle *Georgiche*, come vedremo, Servio non utilizza lo schema o lo fa in misura molto ridotta.

Il plurale *auctoribus*, nel passo citato, evidenzia il carattere generale che Servio assegna allo schema espositivo proposto di seguito, e pone il problema della fonte o della tradizione da cui Servio potrebbe aver recuperato lo schema stesso. Per dare una risposta a questo interrogativo converrà tener conto non solo della tradizione specifica in cui Servio si colloca, esegetica e grammaticale, ma degli altri ambiti in cui in età tardoantica erano utilizzati schemi isagogici, principalmente quello filosofico e quello retorico.

2. Lo schema testimoniato da Servio è stato in passato messo in relazione con quello della tradizione retorica testimoniata da Fortunaziano e da Agostino, anch'esso comprendente sette rubriche⁵, ma l'analogia appare superficiale, già a partire dalla considerazione che le sette rubriche serviane sono il risultato dell'operazione che il commentatore ha effettuato sulla fonte diretta che egli utilizza, e cioè la *praefatio* alle *Bucoliche* del commento di Elio Donato, largamente ripresa da Servio per l'intera propria *praefatio* alle *Bucoliche*⁶ (più in generale l'intero commento di Servio è largamente dipendente da quello di Donato)⁷. Nella *praefatio* donatiana sono proposte sei rubriche introduttive all'opera commentata; in esse non è inclusa la *vita* del poeta in quanto Donato tratta questo tema a parte, nella biografia di Virgilio collocata prima della *praefatio*. Servio, diversamente, include la *vita* nello schema, aggiungendo così una rubrica alle sei prese in considerazione da Donato.

³ Servio utilizza certamente lo schema enunciato all'inizio del commento anche nella *praefatio* alle *Bucoliche*. Sbaglia Naumann 1975, 169 (ripreso da Monno 2006, 163-64) nell'affermare che nella prefazione alle *Bucoliche* utilizza una griglia di otto rubriche, e non di sette, come nella prefazione all'*Eneide*. L'equivoco è determinato dal fatto che Servio, nell'ambito della rubrica *intentio*, conserva la terminologia donatiana, *causa scribendorum bucolicorum haec est* (p. 2, 25 Th.).

⁴ Nella *praefatio* alle *Bucoliche* rinvia al precedente commento all'*Eneide*: *poetae vitam in Aeneide diximus* (p. 3, 24-25 Th.).

⁵ Przychocki 1911, 50-51; Przychocki 1927, 28-29 (*contra* Quain 1945, 226-28). L'ipotesi è stata riproposta da Spallone 1990, 398-99, per la quale lo schema di Servio costituirebbe, «attraverso la mediazione dei retori latini, la prima trasposizione in campo esegetico delle VII περιστάσεις degli antichi retori greci».

⁶ Cf. Osebold 1968; Goold 1970, 117-118; Naumann 1975; Monno 2009; Holtz 2011, 210-212.

⁷ Cf. Stok 2012, 469-471.

Oltre ad includere la vita come ulteriore rubrica, Servio effettua ulteriori modifiche che converrà enucleare sulla base di un confronto puntuale fra i due testi. Lo schema utilizzato da Donato è il seguente (p. 41, 7-42, 2 Stok):

Quoniam de auctore summatim diximus, de ipso carmine iam dicendum est, quod bifariam tractari solet, id est ante opus et in ipso opere. Ante opus titulus causa intentio. Titulus, in quo quaeritur cuius sit quid sit; causa, unde ortum sit et quare hoc potissimum ad scribendum poeta praesumpserit; intentio, in qua cognoscitur, quid efficere conetur poeta. In ipso opere sane tria spectantur: numerus ordo explanatio.

Donato suddivide le sei rubriche in due gruppi, quelle che riguardano la composizione dell'opera (*ante opus*) e quelle che riguardano l'opera stessa (*in ipso opere*). Servio, oltre ad aggiungere quale ulteriore rubrica della *vita*, elimina questa articolazione proponendo gli elementi in una serie continua che include cinque delle rubriche di Donato, *titulus, intentio, numerus, ordo, explanatio*. La sesta rubrica donatiana, quella della *causa*, è sostituita da Servio con una nuova rubrica, che denomina *qualitas carminis*. Questa sostituzione non costituisce, come è stato talora detto⁸, una semplice modifica di formulazione. Servio ha effettuato una rimodulazione più complessa, che possiamo valutare tenendo conto del modo in cui i due commentatori hanno sviluppato, nelle loro *praefationes*, i rispettivi schemi espositivi.

Per le *Bucoliche* Servio include nella *qualitas carminis* quello che potremmo definire lo stile, *character* nella terminologia serviana, che per questo poema è *humilis*, mentre nelle *Georgiche* è *medius* e nell'*Eneide* *grandiloquus* (p. 1, 16-2, 5 Th.). Nella medesima rubrica Servio include inoltre la caratterizzazione metrica del genere bucolico, cioè la cosiddetta dieresi bucolica, per la quale egli riformula la notazione che leggeva nella parte conclusiva della *praefatio* donatiana ed aggiunge una citazione di Terenziano Mauro (p. 2, 5-14). Nella *praefatio* donatiana la trattazione sulla dieresi bucolica non appare chiaramente correlata allo schema espositivo adottato: è inserita quale una sorta di premessa all'*explanatio*, dopo l'introduzione di quest'ultima rubrica: *superest explanatio, quam in ordinem digeremus, cum preadixerimus* etc. (p. 53, 7-8 S.).

La rubrica *causa*, che Servio sostituisce con la *qualitas carminis*, è distinta da Donato in due parti, quella relativa al genere bucolico (*ab origine carminis*), nella quale sono esposte varie ipotesi in merito (p. 44, 3-46, 9 S.), e quella relativa all'autore (*a voluntate scribentis*), per la quale Donato tratta due tematiche, la volontà di Virgilio di imitare Teocrito (p. 46, 10-47, 6 S.) e quella di lodare il principe e

⁸ Ad es. van Berchem 1952, 79.

coloro che gli avevano fatto recuperare le proprietà confiscate (p. 47, 6-49, 6 S.). Fra le motivazioni dell'imitazione di Teocrito, Donato menziona la classificazione dei χαρακτήρες o *modi elocutionum* (p. 47, 1-6 S.), ripresa da Servio nella rubrica *qualitas carminis*. Le stesse due tematiche, imitazione di Teocrito e lode del principe, sono sviluppate da Donato anche nella rubrica *intentio* (p. 49, 7-50, 13 S.).

Eliminando le sovrapposizioni rilevabili in Donato, Servio sposta la trattazione della *causa ab origine carminis* in corrispondenza della rubrica *titulus* (per il resto fortemente semplificata rispetto alla trattazione donatiana); tratta dei temi della *causa a voluntate scribentis* in corrispondenza della rubrica *intentio*; in luogo della *causa* introduce la rubrica *qualitas carminis*, nella quale recupera una trattazione inclusa da Donato nella sezione *a voluntate scribentis*, e la trattazione metrica che in Donato è sviluppata quale premessa alla *explanatio*. Nel complesso, come si vede, Servio ha semplificato e reso lo schema donatiano più lineare e più funzionale all'insegnamento scolastico.

3. Chiarito il rapporto fra i due commentatori virgiliani, converrà interrogarci sulla fonte utilizzata da Donato per lo schema che espone nella *praefatio* alle *Bucoliche*. Il fatto che per la rubrica *intentio* egli indichi anche il termine greco corrispondente, *intentio quam σκοπόν Graeci vocant* (p. 49, 7), fa pensare ad una fonte greca. Ma potrebbe trattarsi, va precisato, di una fonte greca remota, che Donato potrebbe aver ereditato dalla tradizione esegetica virgiliana.

La fonte greca che nel complesso appare più vicina alla *praefatio* donatiana è costituita dai *Prolegomena* degli *Scholia vetera* a Teocrito⁹, dove troviamo, senza la formalizzazione di una griglia espositiva, molti degli elementi che caratterizzano la prefazione alle *Bucoliche* di Donato. La circostanza non appare sorprendente se si consideri che l'esegesi dell'*Eneide* è analogamente influenzata da quella dei poemi omerici.

Anche i *Prolegomena* degli scoli teocritei si aprono con la biografia dell'autore (γένος Θεοκρίτου: p. 1-2, 3 W.). Seguono: a) la trattazione della ἔνθεσις τῶν βουκολικῶν, precisamente corrispondente all'*origo carminis bucolici* che Donato include nella trattazione della *causa*, Servio in quella relativa al *titulus*; b) la trattazione del titolo (ἐπιγραφή) (p. 2, 16-3, 10 W.), che trova riscontro nella trattazione di Donato sui *genera pastorum*, αἰπόλοι, μηλονόμοι ποιμένες e βουκόλοι (p. 43, 4-9 S.); c) una classificazione dei χαρακτήρες che è diversa da quella che abbiamo trovato in Donato e in Servio, in quanto interessa i modi di narrazione, διηγηματικόν, δραματικὸν καὶ μικτόν (p. 3.11-12 W.), ma che include anche quella degli stili, più chiaramente nella versione dell'*Anecdoton Estense*: τριῶν γὰρ

⁹ Cf. Farrell 2016, 405-06.

ὄντων τῶν χαρακτήρων τοῦ λόγου, ἃ δὴ καὶ πλάσματα καλοῦσιν, ἀδροῦ, μέσου καὶ ἰσχυοῦ δὲ (p. 11, 12-13 W.), precisamente nella terminologia adottata da Donato (diversa da quella di Servio): ἰσχνός *qui tenuis*, μέσος *qui moderatus*, ἀδρός *qui validus intelligitur* (p. 47, 2-3 S.); d) definizione di idillio (εἰδύλλιον) (p. 5, 7-19 W.); e) dialetto dorico attribuito da Teocrito ai pastori (p. 5, 20-6, 10 W.).

Forti riscontri con la trattazione dei *Prolegomena*, oltre che con la *praefatio* donatiana, presenta la prefazione del commento alle *Bucoliche* dello pseudo-Probo, un testo tardo che recupera, però, materiali antichi, pre-donatiani. Anche in questo caso, come nei *Prolegomena*, non è formalizzato uno schema espositivo, ma la successione delle tematiche trattate è analoga: a) *origo Bucolicorum* (analoga a quella di Donato e di Servio, ma più dettagliata) (p.324.8-326. 21 H.); b) dieresi bucolica (p. 326, 23-25 H.); c) lingua dei pastori nelle *Bucoliche* (tema corrispondente al punto e) dei *Prolegomena* (p. 326, 25-327, 23 H.); d) *causa* delle *Bucoliche*: lode del principe e recupero degli *agri* (p. 327, 23-9 H.); e) ordine di successione delle egloghe (p. 328, 10-25 H.); f) classificazione dei *characteres*: *dramaticon*, *diegematikon*, *micton* (p. 329, 10-16 H.).

La *praefatio* dello pseudo-Probo deriva dalla stessa tradizione ripresa da Donato, che esso testimonia in modo più ampio e dettagliato di quanto non faccia Donato. La tradizione esegetica che i due commentatori presuppongono è chiaramente improntata sul modello di introduzione dell'esegesi teocritea. Va osservato che la *praefatio* pseudo-probiana è preceduta da una *Vita Vergili*, ma che quest'ultima è chiaramente di autore diverso da quello della *praefatio*.¹⁰ Se si considera che Donato ha recuperato la sua *Vita Vergili* da Suetonio, mantenendola distinta dalla *praefatio*, se ne può dedurre che la tradizione esegetica ripresa dai due autori non includeva una *Vita* del poeta, nonostante essa sia presente nei prolegomena degli scolii teocritei.

Lo pseudo-Probo consente di datare all'età pre-donatiana la ripresa nell'esegesi virgiliana dei moduli adottati dall'esegesi teocritea. L'epoca precisa in cui potrebbe essersi determinato l'innesto dell'esegesi teocritea in quella virgiliana non è determinabile con sicurezza, ma Farrell ha ipotizzato a questo proposito una datazione piuttosto alta, al I secolo d.C.¹¹

Questa datazione appare verosimile in considerazione della tradizione da cui derivano gli scolii pubblicati da Wendel. Fra le fonti da cui essi derivano c'era sicuramente il commento a Teocrito allestito da Teone di Alessandria,¹² figlio del grammatico Artemidoro di Tarso, che già si era occupato degli idilli teocritei. Te-

¹⁰ Cf. Deufert 2009.

¹¹ Farrell 2106, p. 409 e n. 48.

¹² Cf. Mansfeld 1994, 45.

one, attivo fra l'età cesariana e quella augustea, fu anche commentatore di Arato di Soli e proprio nel *fragmentum praefationis* del commento arateo Mansfeld ha individuato un precedente di *schema isagogicum* nella tradizione dell'esegesi letteraria (Mansfeld segnala in particolare la presentazione di Arato come ζελωτής Ἡσιόδου [p. 9, 10 Martin], accostabile all'*intentio* di Virgilio, che consiste nell'imitazione di Teocrito).¹³

4. Lo pseudo-Probo fa pensare che l'esegesi predonatiana, nel suo adattamento a Virgilio dell'introduzione a Teocrito elaborata probabilmente da Teone, non abbia formalizzato questa introduzione nei termini di un preciso schema isagogico, e che questa operazione sia stata effettuata da Donato. Questi, oltre forse ad integrare l'esegesi precedente con le fonti greche (lo fa pensare la terminologia greca che usa nella *praefatio*), introdusse probabilmente, per dare ordine alla trattazione introduttiva alle *Bucoliche*, la doppia tripartizione *ante opus* e *in opere*, con le segnalate duplicazioni ed incongruenze che rendevano il suo schema poco utilizzabile (non è casuale che esso non sia utilizzato per i propri commenti biblici da Girolamo, che pure fu allievo di Donato)¹⁴.

Servio, come abbiamo visto, non solo semplifica lo schema donatiano, ma lo rende anche più omogeneo e funzionale e lo utilizza anche per l'*Eneide* (va tenuto presente che il commento donatiano iniziava con le *Bucoliche*, seguendo l'ordine di composizione delle tre opere virgiliane, mentre il commento di Servio segue l'ordine *Eneide* / *Bucoliche* / *Georgiche*). Non abbiamo la prefazione del commento di Donato all'*Eneide*, e quindi non sappiamo se anche in esso era utilizzato lo schema adottato nella *praefatio* alle *Bucoliche*.

Nel caso di Servio, possiamo affermare con sicurezza che lo schema enunciato in apertura di commento è quello elaborato sulla base della tradizione relativa alle *Bucoliche*. Nella *praefatio* all'*Eneide* egli avrà comunque utilizzato materiale donatiano, ad es. la definizione dell'epica come *metrum heroicum* [...] *quod constat ex divinis humanisque personis, cotinens vera cum fictis* (p. 4, 3-6 Th.). Questa definizione trova qualche riscontro nella tradizione dell'esegesi omerica,¹⁵ dove però non si riscontrano schemi isogagici del tipo di quelli elaborati sulla base dell'esegesi teocritea. La definizione citata è proposta da Servio nella rubrica *qualitas carminis*, certamente non donatiana. Nello stesso contesto Servio adotta la tripartizione degli stili narrativi, ma modifica la denominazione greca χαρακτήρες (conservata

¹³ Mansfeld 1994, 49-51.

¹⁴ Lo osserva Quain 1945, 263.

¹⁵ Cf. Stok 2017.

dallo pseudo-Probo e da Diomede *gramm.* p. 452, 14-25 Keil) in *actus*,¹⁶ probabilmente per evitare la sovrapposizione con la classificazione degli stili, per la quale la scoliastica greca sembra utilizzare lo stesso termine.¹⁷ Nella *praefatio* alle *Bucoliche* Servio, per gli stili, usa il termine *character*, ma per la stessa classificazione nella *praefatio* all'*Eneide* Servio parla di *stili e genera dicendi* (p. 4, 8-9 Th.).

L'*accessus* serviano, in definitiva, deriva dallo schema elaborato dalla scoliastica teocritea e perfezionato dall'esegesi latina in relazione alle *Bucoliche* virgiliane. Non sappiamo con sicurezza se già Donato utilizzasse lo stesso schema di *accessus* per l'*Eneide*. Servio non lo utilizza per le *Georgiche*, e verosimilmente non lo aveva utilizzato neppure Donato. La *praefatio* di Servio al commento alle *Georgiche* non fa riferimento allo schema utilizzato per le altre due opere virgiliane, anche se in essa sono riconoscibili alcuni elementi dello schema stesso: in particolare l'*intentio*, per le notazioni sull'imitazione di Esiodo (p. 128, 1-7 Th.); il *titulus* (p. 128, 7-11); il *numerus librorum*, per la discussione sul numero dei libri delle *Georgiche* (p. 129, 19 Th.); e forse la *qualitas carminis*, per la notazione sull'interlocutore che il genere didascalico presuppone (p. 129, 9-12 Th.).

Nel delineare la serie dei sette elementi, sulla base della bipartizione donatiana, Servio potrebbe aver tenuto presente l'uso di serie analoghe nelle introduzioni filosofiche dell'epoca. Il confronto più significativo è quello con lo schema dell'introduzione al commento all'*Isagogé* di Porfirio che si legge in Boezio, ma che risale certamente a Mario Vittorino. Esso comprende sei elementi (p. 4, 17-5, 10 Brandt)¹⁸:

operis intentio; utilitas; ordo, si eius esse cuius opus dicitur germanus propriusque liber est; operis inscriptio; ad quem partem philosophiae cuiuscumque libri ducatur intentio.

L'influenza di schemi di questo tipo, forse noti a Servio (egli conosceva certamente le opere di Porfirio, che cita nel commento), appare comunque limitata alla forma lineare adottata per lo schema. Per le singole rubriche, come abbiamo visto, Servio si basa su Donato e sulla tradizione esegetica virgiliana, anche se alcune di esse coincidono con quelle dello schema porfiriano (*intentio*, *ordo*, *inscriptio* / *titulus*). L'unica rubrica priva di riscontro in Donato è, come abbiamo visto,

¹⁶ Ma nello scolio *ad ecl.* 3,1 Servio parla, per questa spessa classificazione, di *characteres dicendi*.

¹⁷ Cf. Farrell 2016, 406 e n. 40. Sulla terminologia latina della classificazione degli stili cf. Quadlbauer 1962, 10-13.

¹⁸ Boezio, com'è noto, tradusse poi ex novo l'opera di Porfirio ed in questa edizione ridusse a due i temi da trattare nell'introduzione, l'*intentio* e l'*utilitas* (p. 143.8-151.9 Brandt).

la *qualitas carminis*: Mansfeld ipotizza che essa possa corrispondere alla rubrica ὑπὸ ποιῶν μέρος τῆς φιλοσοφίας ἀνάγεται dei commenti a Porfirio di David ed Elias¹⁹, e quindi all'ultima delle rubriche dell'elenco citato di Boezio, ma sembra più verosimile che Servio abbia recuperato, nella sua riformulazione dello schema donatiano, una dicitura della tradizione grammaticale testimoniata da Diomede, che la riferisce ai generi letterari: *qualitates carminum sunt sex, heroica comica tragica melica satyrica dithyrambica (gramm. p. 502, 13-14 Keil).*

5. Lo schema introduttivo serviano ebbe una certa fortuna nel corso del Medioevo, influenzando non solo l'esegesi virgiliana, ma anche quella relativa ad altri autori²⁰. Esso subì però la concorrenza di schemi di *accessus* che si affermarono nell'ambito della cultura insulare, basati sulla tradizione retorica ripresa da Fortunaziano e Agostino:

Fortunatianus, *rhet.* 2,1, p. 103, 1-2 Halm:

Quae sunt circumstantiae? persona, res, causa, tempus, locus, modus, materia.

Augustinus, *rhet.* 7, p. 141, 19-21 Halm:

sunt igitur haec: quis, quid, quando, ubi, cur, quem ad modum, quibus ad-
miniculis, quas Graecim ἀφορμὰς vocant.

Il termine *circumstantiae*, come precisa lo stesso Agostino (p. 141, 15), traduce il greco περιστάσεις di Ermagora di Temno. I due schemi differiscono per il settimo elemento, che per Fortunaziano è la *materia*, corrispondente al gr. ὕλη, termine che si legge nella versione di Ermogene di Tarso (*rhet.*, p. 202, 20 Spengel)²¹.

In questa tradizione si iscrive lo schema attribuito a Giovanni Scoto Eriugena, nel quale le rubriche sono trascritte in forma bilingue, greco e latino. La versione forse più significativa di questo schema è quella testimoniata del codice *Bernensis* 165 del sec. IX, quindi dell'epoca stessa di Eriugena, che fu attivo in Francia sotto il regno di Carlo il Calvo (840-877). È di un certo interesse il fatto che il copista,

¹⁹ Mansfeld 1994, 45-46.

²⁰ Ed anche altri ambiti: un'evidente parziale ripresa dell'*accessus* serviano è rilevabile nella versione latina di un commento ippocratico di Giovanni Alessandrino: cf. Mansfeld 1994, 53n.

²¹ Lo schema ripreso da Agostino è anche in Giulio Vittore, *rhet.* p. 424, 27-29 Halm; Albinus, *rhet.* p. 527, 10-14 propone uno schema analogo, ma si differenzia anche lui per la settima rubrica della serie: *in facultate, si ei suppeditaret potestas faciendi.*

nel presentare lo schema di Eriugena, faccia riferimento anche a quello di Servio²²:

Salva interim expositione Servii enodemus VII periochas secundum Iohannem Scottum utentes proprietate Achivi sermonis. Hae enim debent requiri in capite uniuscuiusque auctoris vel libri: τίς, τί, διότι, πῶς, ποῦ, πότε, πόθεν. Cum enim dicitur τί πρόσωπον id est persona requiritur; cum vero τί πράγμα id est res; dicendo διότι αἰτία id est causa, quare fecerit; πῶς τρόπος id est modus, quomodo videlicet composuerit; ποῦ τόπος id est locus, quo ediderit artem, Romae scilicet vel Mantuae; πότε χρόνος id est tempus quo composuerit; sed sciendum, quia tempore Octaviani composuerit; πόθεν ὕλη id est materies investigatur, si quidem de exicio Troiae et de erroribus Aeneae et bellis Aeneida scripsit.

Questo tipo di schema è stato attribuito in passato a Remigio di Auxerre²³, ma sulla base di attestazioni probabilmente interpolate²⁴. Non ci sono in realtà motivi per dubitare del fatto che esso risalga ad Eriugena,²⁵ autore che si caratterizza per il suo accesso a fonti greche. Lo schema presenta peraltro notevoli analogie con quello di Fortunaziano, autore la cui tradizione manoscritta è di origine insulare²⁶. La provenienza insulare dello schema di Eriugena è confermata dalla sua utilizzazione da parte di Sedulio Scoto, nel commento al *De octo partibus orationis* di Donato²⁷.

Allo schema delle *periochae* attribuito ad Eriugena è accostabile un altro schema di *accessus* attestato dalla tradizione insulare, nel quale le *periochae* sono in numero minore, rispetto alle sette di Eriugena, e presentate in forma nominativa, anziché interrogativa. Le rubriche sono generalmente tre, *persona / locus / tempus*, in qualche caso quattro, cioè le tre citate più la rubrica *causa*. Questo schema è testimoniato per numerosi testi, già nei commenti biblici irlandesi del sec. VII²⁸ ed è quello rilevabile con sicurezza nei commenti di Remigio di Auxerre.²⁹ In ambito virgiliano esso è caratterizzata una serie di *accessus* noti come *Vitae Hibernicae*, secondo la denominazione introdotta di Upson³⁰ e ripresa da numerosi studiosi.

²² Glauche 1970, 41; Brugnoli-Stok 1991, 457; Ziolkowski - Putnam 2008, 236-237.

²³ Cf. Lutz 1960. *Contra* Frakes 1985.

²⁴ Silvestre 1957; Spallone 1990, 400-403.

²⁵ Cf. Frakes 1985. Sul contesto filosofico degli interessi grammaticali di Eriugena cf. Kavanagh 2002, 66.

²⁶ Spallone 1990, 400.

²⁷ Cf. Holtz 1981, 502-03.

²⁸ Cf. Bishoff 1954; Silvestre 1957, 687-688.

²⁹ Cf. Wheeler 2015, 2.

³⁰ Upson 1943.

Appaiono abbastanza evidenti le ragioni che determinarono il successo degli schemi di derivazione retorica, relegando in una posizione nel complesso marginale lo schema serviano. Quest'ultimo comportava una separazione poco chiara fra la *Vita*, cioè la tradizionale biografia dell'autore, e rubriche quali *causa* ed *intentio*, che riproponevano elementi biografici, per il riferimento della *causa* alla confisca delle terre, o dell'*intentio* al rapporto di Virgilio con Augusto. Gli schemi 'insulari', sia quello più articolato di Eriugena, sia quello semplificato in tre o quattro *periochae*, consentivano di distribuire le notizie biografiche essenziali in forma più lineare e funzionale all'introduzione dell'opera, obbedendo anche ad un disinteresse per un eccesso di notizie biografiche che in qualche caso emerge in modo esplicito. È il caso delle *Periochae Tegernseenses*, che prendono esplicitamente di mira Servio per aver fornito notizie biografiche inutili³¹:

Cetera de vita eius, quae hoco loco dicenda sunt, quia in expositore eius Servio leguntur et in Bucolicis succincte iam prelibata sunt, quia plurimum habent verborum et parum utilitatis, praetermittimus.

6. Un ulteriore sviluppo degli *accessus* virgiliani è individuabile nel tardo Medioevo, e vede l'utilizzazione, nell'esegesi virgiliana, di categorie della tradizione filosofica. Si tratta di uno schema di *accessus* che è qualificato come 'moderno' da Bernard di Utrecht (sec. XI) nel suo *Commentum in Theodolum*, cioè dell'*Ecloga Theoduli* (p. 59, 37-51 Huygens):

Est in libris quidem explanandis antiqui non minus quam septem, moderni quatuor requirere solent: vita auctoris, ut ex ea opus commendetur, titulum operis, ut unde tractet vel cuius sit opus pateat, ne apocriphum id est secretum vel sine superscriptione, qualitatem carminis, scilicet quo metri genere aut qua dicendi lege constet, scribendi intentionem, quare scriptum vel legendum sit, numerum librorum, quot sint, ut quantitate operis valentia commendetur auctoris, ordinem, utrum scilicet artificiosus vel naturalis vel commixtus sit, vel secundum Servium ut quid prius scriptum vel legendum sit innotescat, ordinem, explanationem, qua quomodo legendum vel intellegendum sit aperatur. Haec quaerere quidam superfluum putant, quod utrum sit ipsi viderint: nos vero singula in suscepto negotio explicabimus, ne plus incitia quam rationis inopia de his supersedissemus videamur.

Quali siano le quattro rubriche dello schema dei 'moderni' Bernard lo segnala nella parte finale del *Commentum*, dove ad essere qualificato come lo schema 'antico' non è più quello di Servio, bensì quello di Eriugena (p. 66, 201-67, 3 Huygens):

³¹ Bayer 1970, 274; Brugnoli - Stok 1991, 468; Ziolkowski - Putnam 2008, 244.

Nunc expositis septem circumstantiis, id est *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, quae in librorum principiis ab antiquis quaerebantur, quid moderni quaerant audiamus, qui quanto tempore posteriores, tanto indagazione sunt discretiores. Quaerunt igitur operis materiam, scribentis intentionem et ad quam philosophiae tendat partem, et haec quidem tria in Analeticis Aristoteles querenda innuit [...] His addunt quartum utilitatem auctoritate Boetii [...].

Degli elementi dello schema ‘moderno’, l’*intentio auctoris* era presente nello schema serviano; la *materia* è inclusa negli schemi di Fortunaziano e di Eriugena; *pars philosophiae* ed *utilitas* sono elementi inclusi da Boezio nelle citate introduzioni a Porfirio.

La distinzione fra lo schema ‘antico’ e quello ‘moderno’ venne riproposta nel XII secolo da Conrad di Hirsau, nel *Dialogus super auctores* (databile attorno al 1130), in evidente dipendenza da Bernard³²:

Nec te lateat, quod in libris explanandis VII antiqui requirebant: auctorem titulum operis, carminis qualitatem, scribendi intentionem, ordinem, numerum librorum, explanationem. Sed moderni quatuor requirenda censuerunt, operis materiam, scribentis intentionem, finalem causam et cui parti philosophiae subponatur quod scribitur (p. 78.215-220 Huygens).

Nella versione di Conrad l’*utilitas* è sostituita dalla *causa finalis*, a conferma delle temperie aristotelica che caratterizza l’idea di ‘modernità’³³. La distinzione è attestata anche da qualche altro testo³⁴, fra i quali è da segnalare un’interpolazione del commento di Remigio di Auxerre ai *Disticha Catonis*, dove lo schema ‘moderno’ è opposto a quello di Eriugena attribuito non agli antichi, ma ai *antecessores nostri*³⁵.

Il passaggio dagli schemi tradizionali a quello ‘moderno’ è graduale e vede numerosi casi in cui i diversi schemi si sovrappongono³⁶. Un esempio di commistione fra schema serviano, schema insulare e ‘moderno’ è nell’*accessus* del sec. XII pubblicato da Virginia Brown, dove l’appartenenza alla filosofia figura come ottavo elemento, che si aggiunge ai sette tradizionali:

³² Cf. Huygens 1954, 423-24. Quain 1945, 217 conosceva solo la versione di Conrad, che definiva «the only theoretical discussion of the technique of the accessus that has come down to us from medieval times». Sull’influenza dello schema ‘moderno’ cf. anche Curtius 1992, 247n.

³³ Cf. Hunt 1948, 94-97.

³⁴ Cf. Glauche 1970, 114-15.

³⁵ Cf. Silvestre 1957, 681; Glauche 1970, 52.

³⁶ Segnalati da Silvestre 1957.

requiruntur VIII: titulus, materia, ordo materie, qualitas operis, intencio, utilitas, cui parti philosophie subponatur, vita poete³⁷.

È da notare, in questo *accessus*, l'autonomia assegnata alla biografia, che trova riscontro nella netta ripresa, nel tardo Medioevo, per una dimensione che era stata invece fortemente ridotta nella tradizione insulare. Anche questo ritorno alla forma biografica spiega lo spazio che viene acquisito, negli altri punti dell'*accessus*, dall'interpretazione dell'opera virgiliana.

Un esempio significativo di questa tendenza tardomedievale, e più in generale del metodo 'moderno' annunciato da Bernard di Utrecht, lo troviamo nel commento alle *Bucoliche* di Nicholas Trevet, degli inizi del sec. XIV³⁸.

L'interesse per la biografia è documentato dal recupero della *Vita* Donatiana, che dopo aver avuto una certa circolazione in età carolingia, era caduta decisamente in disuso³⁹. Nella prefazione, dopo la *Vita*, Trevet utilizza senz'altro lo schema 'moderno', applicando anche all'opera virgiliana la classificazione aristotelica delle cause, che si sovrappone alle tradizionali categorie dello schema serviano⁴⁰:

Circa ergo librum Bucolicorum querantur cause et libri titulus et cui parti philosophie supponatur. Cause sunt quatuor. Prima efficiens, scilicet ipse Virgilius [...] Causa materialis est bucolicum carmen. Intentio est pastoralis materia [...] Causa autem finalis est facere secundum historiam sibi Cesarum propitium, tractando pastoralia vel, ut quidam dicunt, imitari Theocritum [...] Causa formalis est divisio libri in suas partes vel forma tractandi, que est forma seu modus agendi et forma tractatus [...] Si queratur cui parti philosophiae supponatur, dicendum quod nulli determinate secundum totum, sed magis videtur supponi ethice, precipue quantum ad primam et secundam.

Schemi di questo tipo sono rilevabili anche in altri commenti del secolo XIV, che verranno soppiantati nel secolo successivo dalla rivalutazione del commento serviano e poi dalla riscoperta degli altri commenti virgiliani tardoantichi.

³⁷ Brown 1988, 84.

³⁸ Ed. Nascimento - Díaz de Bustamente 1984.

³⁹ Cf. Stok 2017. Sull'utilizzazione della *Vita* donatiana da parte di Trevet cf. Stok 1991, 80,

⁴⁰ Nascimento - Díaz de Bustamente 1984, 71-72.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bayer 1970

K.Bayer (ed.), *Vergil-Viten*, Würzburg 1970.

van Berchen 1952

D.van Berchen, *Poètes et grammairiens. Recherche sur la tradition scolaire d'explication des auteurs*, «Museum Helveticum» IX (1952), 79-87.

Bishoff 1954

B.Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, «Sacris erudiri» VI (1954), 189-281 [rist. in Id., *Mittelalterliche Studien I*, Stuttgart 1966, 205-73].

Brown 1988

V.Brown, *A Twelfth-Century Virgilian Miscellany-Commentary of German Origin (Vatican Ms. Pal. Lat. 1695)* in S.Krämer – M. Bernhard (ed.), *Scire litteras. Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben: Bernhard Bischoff gewidmet*, München 1988, 73-86.

Brugnoli 1984

G.Brugnoli, *accessus*, in *Enciclopedia Virgiliana I*, Roma 1984, 11-13.

Brugnoli – Stok 1991

G.Brugnoli – F.Stok (ed.), *Fontes ad vitam Vergilii pertinentes*, in *Enciclopedia Virgiliana V***, Roma 1991, 428-540.

Coulson – Ziolkowski 2014

F.T.Coulson – J.M.Ziolkowski, *accessus*, in R.F.Thomas – J.M.Ziolkowski (ed.) *The Virgil Encyclopedia*, Malden MA 2014, 3-4.

Curtius 1992

E.R.Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. Firenze 1992 [ed. orig. 1948].

Deufert 2009

M.Deufert, *Die Vergilvita des Pseudo-Probus: Ein Beitrag zur biographischen Technik ihres Verfassers*, «Materiali e Discussioni» LXIII (2009), 115-153.

Farrell 2016

J.Farrell, *Ancient Commentaries on Theocritus' Idylls and Vergil's Eclogues*, in C.S.Kraus – C.A.Stray (ed.), *Classical Commentaries: Explorations in a Scholarly Genre*, Oxford 2016, 397-418.

Frakes 1985

J.C.Frakes, *Remigius of Auxerre, Eriugena, and the Greco-Latin Circumstantiae-Formula of Accessus ad Auctores*, in M.W.Herren – Sh.A.Brown, *The Sacred Nectar for Greeks: the Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, London 1985, 229-55.

Glauche 1970

G.Glauche, *Schüllektüre im Mittelalter. Entstehung und Wandlungen des Lektürekannons bis 1200 nach den Quellen dargestellt*, München 1970.

Goold 1970

G.P.Goold, *Servius and the Helen Episode*, «Harvard Studies in Classical Philology» LXXIV (1979), 101-68.

Holtz 1981

L.Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical: étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe-IXe siècle) et édition critique*, Paris 1981.

Holtz 2011

L.Holtz, *Servius et Donat*, in M.Bouquet – B.Méniel (ed.), *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes 2011, 205-17.

Hunt 1948

R.J.Hunt, *The Introduction to the Arts in the Twelfth Century*, in *Studia medievalia in honorem admodum Reverendi Patris Raymundi Josephi Martin*, Bruges 1948, 85-112 [rist. in G.L.Bursill-Hall (ed.), *The History of Grammar in the Middle Ages: Collected Papers*, Amsterdam 1980, 117-144].

Huygens 1954

R.B.C.Huygens, *Notes sur le Dialogus super auctores de Conrad de Hirsau et le Commentaire sur Théodule de Bernard d'Utrecht*, «Latomus» XIII (1954), 420-28.

Huygens 1970

R.B.C.Huygens (ed.), *Accessus ad auctores*, Berchem-Bruxelles 1970.

Kavanagh 2002

C.Kavanagh, *The philosophical importance of Grammar for Eriugena*, in J.McEvoy – M.Dunne (ed.), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time*, Leuven 2002, 61-76.

Lutz 1960

C.E.Lutz, *One Formula of Accessus in Remigius' Works*, «Latomus» XIX (1960), 774-80.

Mansfeld 1994

J.Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Leiden-New York-Köln 1994.

Minnis 1984

A.J.Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, London 1984 [1988²].

Monno 2006

O.Monno 2006, *Prefazioni a commenti tardoantichi: confronto tra Elio Donato e Servio*, «Invigilata Lucernis» XXVIII (2006), 161-79.

Nascimento – Díaz de Bustamente 1984

A.A.Nascimento – J.M.Díaz de Bustamente (ed.), *Nicolas Trivet Anglico, Commentario a las Bucolicas de Virgilio. Estudio y edición critica*, Santiago de Compostela 1984.

Naumann 1975

H.Naumann, *Die Arbeitsweise des Servius*, «Rheinisches Museum» CXVIII (1975), 166-79.

Osebold 1968

R.A.Osebold, *Aelius Donatus' Introduction to Virgil's Eclogues and Its Relationship to the Introduction by Servius*, diss. Baltimore 1968.

Quadlbauer 1962

F.Quadlbauer, *Die antike Theorie der genera dicendi im Lateinischen Mittelalter*, Wien 1962 [Österr. Ak. der Wiss. phil.-hist. Kl. 241.2].

Przychocki 1911

G.Przychocki, *Accessus Ovidiani*, Krakow 1911.

Przychocki 1927

G.Przychocki, *De vitis vel accessibus Vergilianis*, «Eos» XXX (1927), 27-32.

Quain 1945

E.A.Quain, *The Medieval Accessus ad Auctores*, «Traditio» III (1945), 215-64.

Silvestre 1957

H.Silvestre, *Le schema moderne des accessus*, «Latomus» XVI (1957), 684-89.

Spallone 1990

M.Spallone, *I percorsi medievali del testo: accessus, commentari, florilegi*, in G.Cavallo – P.Fedeli – A.Giardina (ed.), *Lo spazio letterario di Roma antica III*, Roma 1990, 387-471.

Stok 1991

F.Stok, *Prolegomeni a una nuova edizione della Vita Vergilii di Svetonio-Donato*, Roma 1991.

Stok 2012

F.Stok, *Commenting on Virgil, from Aelius Donatus to Servius*, «Dead Sea Discoveries» XIX (2012), 464-484

Stok 2017

F.Stok, *The Vita Donati in the Middle Ages*, in Ph.Hardie – A.Powell (ed.), *The Ancient Lives of Vergil*, Swansea 2017, 133-152.

Wheeler 2015

S.M.Wheeler (ed.), *Accessus ad auctores: Medieval Introductions to the Authors (Codex latinus monacensis 19475)*, Kalamazoo MI 2015.

PAOLO ESPOSITO

Tra poesia e filosofia nella prima scoliastica lucanea

1. *A proposito della prima scoliastica lucanea*

All'interno degli studi relativi alla più antica scoliastica lucanea, un posto privilegiato si va ritagliando l'indagine su quel *corpus* esegetico che va sotto il nome di *Commenta Bernensia*¹, perché appare sempre più verosimile ritenerlo il testimone, per quanto incompleto e parziale, di un commentario tardoantico dotato di una sua compiutezza. In particolare, questo blocco di note merita attenzione in quanto, accanto a riferimenti a testi antichi non altrimenti noti, vi sono contenuti spunti ed osservazioni di taglio filosofico meritevoli di approfondimento².

Nel solco di questo filone d'indagine, che è ancora lontano dal potersi dire esaurito, verranno qui esaminati alcuni luoghi di questi materiali esegetici, che si segnalano per il fatto che, in relazione a passi del testo lucaneo particolarmente ricchi di implicazioni filosofiche e religiose, vengono richiamati a sostegno dei versi virgiliani a loro volta portatori di contenuti filosofici di una certa rilevanza. Non sarà difficile osservare, ancora una volta, come da questi materiali pur così disuguali per perspicuità ed attendibilità di informazioni, si ricavano spunti esege-

¹ Sulla scoliastica lucanea in generale, si veda Esposito 2004b e 2011; sui *Commenta Bernensia*, cf. Esposito 2014 e Lanzarone 2017. I materiali scoliastici lucanei, come tutti i *corpora* consimili, sia di epoca tardoantica che medievale, appaiono utili per almeno due motivi. Sono rivelatori del modo in cui gli autori classici venivano letti e commentati nel tempo e, talvolta, contengono spunti, rinvii, citazioni di vario interesse anche per lo studioso moderno. A questa fattispecie vanno ascritti senza dubbio i *Commenta Bernensia*, dei quali anche il latinista contemporaneo può, anzi deve tener conto.

² Non è possibile però trascurare una questione di fondamentale importanza, quella della problematicità del testo di questi materiali che, in assenza di una precisa fisionomia autoriale, sono andati costituendosi nel tempo, per successive aggiunte e contaminazioni, in una forma così incontrollata e variegata da dar luogo a redazioni testuali tra loro del tutto difformi, senza che spesso si possa fondatamente individuare quella pozione. Il problema riguarda anche i *Commenta Bernensia* che infatti, nella pur fondamentale edizione di riferimento dovuta ad un filologo della statura di H. Usener, presentano apparati che sono spesso portatori di redazioni del tutto alternative rispetto a quelle accolte a testo dall'editore. Lavorare su materiali testualmente così labili deve sempre indurre, chi ne voglia inferire risultati credibili, ad estrema cautela.

tici interessanti, che rafforzano e precisano taluni indirizzi esegetici ormai consolidati, tanto nella critica lucanea che in quella virgiliana. Quasi che quegli abbozzi di commento contenessero in embrione dei percorsi di analisi testuale destinati poi a consolidarsi e a meglio precisarsi nel tempo.

2. *Lucan. II 380-383: Catonis temperantia*

Il primo brano ad essere preso in considerazione è tratto dal finale dell'episodio del II libro, in cui Catone accetta di buon grado di riprendere sotto il suo tetto Marzia che, già sua sposa e lasciata libera di unirsi ad Ortensio, torna a lui una volta rimasta vedova, chiedendogli di accettare la proposta di contrarre delle seconde nozze. Si tratta di un riepilogo essenziale della condotta e dei costumi osservati da Catone:

hi mores, haec duri inmota Catonis
secta fuit, **seruare modum** finemque tenere
naturamque sequi patriaeque inpendere uitam
nec sibi sed toti genitum se credere mundo.

Nella versione lucanea delle seconde nozze di Catone e Marzia ne viene esaltata la spiegazione morale³, che diventa soprattutto occasione per tracciare un quadro del personaggio di colore spiccatamente stoico. Nei *Commenta Bernensia* la linea esegetica seguita tende ad offrire una puntuale valorizzazione degli elementi stoici sottesi al brano lucaneo, di recente sottoposti ad una puntuale analisi⁴. Qui interessa soffermare l'attenzione su una specifica *iunctura* lucanea e sulla sua esegesi. Si tratta dell'espressione *servare modum*, a proposito della quale vale la pena di riportare per intero l'annotazione scolastica:

Commenta Bernensia

II 381 * * * * quod est seruare modum omnium rerum. FINEMQ • TENERE
[ut post liberos non quaereret uenerem.] Virgilius: 'et seruare modum rebus
sublata secundis'. Cicero <Marc. 1, 1> 'tantum in summa potestate rerum
omnium modu<m>'.⁵

Ecco la citazione integrale del passo virgiliano al quale si fa riferimento (*Aen.* X 500-505):

³ Così in Fantham 1992, 139s., che sottolinea come vengano da Lucano del tutto sottaciute delle motivazioni di opportunità politica sottese a questo matrimonio.

⁴ Cf. Lanzarone 2017.

Quo nunc Turnus ouat spolio gaudetque potitus.
 Nescia mens hominum fati sortisque futurae
 et **seruare modum** rebus sublata secundis!
 Turno tempus erit magno cum optauerit emptum
 intactum Pallanta, et cum spolia ista diemque
 oderit.

Della iunctura *seruare modum* negli scoli si dà una spiegazione generica, di sapore oraziano, cui segue il rinvio ad un passo molto noto dell'*Eneide*, quello in cui Turno, dopo aver avuto ragione di Pallante ed averlo ucciso, si abbandona ad un'esultanza eccessiva nel mentre si impossessa del balteo della sua vittima. In proposito, Virgilio rimarca proprio l'esagerazione e l'inopportunità del gesto, osservando che questo avrebbe poi costituito per il suo artefice motivo di rimpianto, anticipando in questo modo il finale del poema, in cui proprio la vista del balteo di Pallante indossato da Turno vince le ultime resistenze di Enea a dargli la morte⁵.

Come è stato giustamente osservato, non è il caso di pensare che il precetto che propugnava di attenersi, nella vita, ad un'*aurea mediocritas*, evitando ogni eccesso, vada ascritto ad una specifica scuola filosofica⁶. Ne consegue che la sua presenza qui non possa essere intesa come prova di una stretta osservanza stoica. Ma se la puntualizzazione è valida per Virgilio, non lo è allo stesso modo per Lucano, che sta costruendo un profilo di Catone di stampo prettamente stoico, giacché nel contesto in cui l'espressione si inserisce, *seruare modum*, insieme all'espressione quasi sinonimica *finem tenere*, anticipano e confluiscono nella successiva massima del *naturam sequi*, che è senz'altro stoica⁷.

3. *Lucan. IX 5-9*: Pompei manes

All'inizio del IX, Lucano descrive l'ascesa in cielo dell'anima di Pompeo, dopo

⁵ Sul balteo di Pallante e sull'importanza che riveste nell'economia del poema virgiliano come preparazione alla lontana e come elemento decisivo nella strategia narrativa del finale esiste una bibliografia molto consistente. Basterà qui ricordare, tra i lavori di maggiore rilievo e spessore, oltre a Tarrant 2012, Barchiesi 1984 e Conte 1984.

⁶ Molto equilibrate e centrate le osservazioni, a proposito di *modus* e *mediocritas*, dedicate a questo passo virgiliano da Harrison, che cita a sostegno due celeberrimi *loci* oraziani (II 10,5 e II 3,1-4). Lo studioso ritiene, tra l'altro, che Lucano abbia, nel passo del II del suo poema, tenuto conto di questa scena dell'*Eneide*. L'ipotesi non è peregrina, ma nemmeno dimostrabile con sicurezza. Diversa, infatti, sembra essere la *facies* concettuale dei due contesti poetici. In poesia, *seruare modum*, prima di Lucano e dopo Virgilio, occorre ancora in Manil. I 528 (a proposito della regolarità dei moti della luna).

⁷ Fantham 1992, 150 ascrive poi a buon diritto particolare rilievo alla connotazione stoica del termine *secta* adoperato da Lucano al v. 381.

la sua uccisione in territorio egizio. Si sofferma sull'ubicazione della sede in cui lo spirito del defunto trova la sua collocazione. Si tratta del punto in cui l'aria, definita oscura in relazione al cielo ed alle stelle, si collega alla volta stellata: siamo cioè tra la terra e la luna, in quella zona che segna il confine tra l'*aer* e il sovrastante *aether*. Lì dimorano gli spiriti degli eroi, ossia di quanti, esenti da colpe in vita, sono degni, grazie al fuoco divino di cui si sostanziano le anime, di abitare la parte più bassa dell'etere e le orbite eterne e sempre regolari della luna:

qua niger astriferis conectitur axibus aer⁸
 quodque patet terras inter lunaeque meatus,
 semidei manes habitant, quos ignea uirtus
 innocuos uita patientes aetheris imi
 fecit **et aeternos animam collegit in orbis.**

I *Commenta Bernensia* sottolineano l'ispirazione fondamentale pitagorica del passo lucaneo, cui aggiungono il richiamo di una teoria circa la purificazione delle anime dopo la morte formulata da non meglio precisati *philosophi*, per la quale rinviano a due luoghi virgiliani, rispettivamente dell'*Eneide* e delle *Georgiche*, in cui compare la stessa concezione di un necessario processo di purificazione cui devono essere sottoposte le anime⁹.

Commenta Bernensia

IX 9 ET ETERNOS ANIMAM COLLEGIT INORBES Pyt<h>agoras dixit
 animas in stellas conuerti uirorum fortium.
 ET AETERNOS ANIMA<M> COLLEGIT INORBES animas philosophi
 tradunt diuino igne constare. Qu<a>e cum sortit<a>e fuerint secundum
 suum meritum corpus atque eo pollut<a>e contagionem labemque pertulerint,
 quo etiam dissolut<a>e non carent, ut et Virgilius ait
 'non tamen omne malum miseris nec funditus omnes
 corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
 m<ulta> d<iu> c<oncreta> m<odis> i<nolescere> m<iris>.

⁸ Si ritrova *niger aer* in Stat. *Theb.* IV 585.

⁹ Lanzarone 2017 ha giustamente precisato che nell'esegesi serviana ai passi virgiliani in questione la purificazione delle anime prelude alla loro reincarnazione, mentre nello scolio lucaneo la medesima purificazione precede la loro trasformazione astrale. Una sintesi molto lucida della problematicità di una lettura troppo coerente ed ortodossa delle componenti provenienti da diverse dottrine filosofiche di cui è possibile rinvenire traccia in Virgilio è in Morton Braund 1997. Ma sui passi di argomento cosmologico ed escatologico nell'*Eneide* è imprescindibile Hardie 1996, 51 ss.

Ergo exercentur p<o>enis ueterumque malorum suplia expendunt':
 ali<a>e uentis, aliae igne, ali<a>e aqua purgantur. Ho<c> est ali<a>e uen-
 tis per <a>erem traducuntur, ut purgat<a>e aeris tractu in naturam suam
 reuerti possint. sic Virgilius
 'scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
 omnia, nec morti esse locum, sed uiua uolare
 sideris in numerum adque alto succedere caelo'.
 <Propter> quod et hic 'patientis aetheris imi fecit',
 hoc est in hunc aerem imum uenire et corpus regere ac deinde in suam se-
 dem remeare hoc est in solis globum ac lun<a>e. Aut quoniam Pyt<h>agoras
 dixit huius modi animas in stellas conuerti: quo modo accipimus 'aeternos
 orbes'.

Vale ora la pena di riproporre per esteso i due brani virgiliani (in neretto le sezioni più o meno coincidenti con le porzioni di testo richiamate nella scoliastica lucanea). Il primo costituisce l'*incipit* del discorso di Anchise ad Enea¹⁰ quale prelude alla sfilata di quelli che saranno i suoi discendenti romani; l'altro è una pericope tratta dalla descrizione di alcuni privilegi toccati, dopo la morte, alle api, considerate chiaramente quest'ultime *sub specie hominum*.

Nel passo dell'*Eneide*, si parla delle varie forme di purificazione (attraverso l'aria, l'acqua o il fuoco) cui le anime devono essere sottoposte dopo la morte, per poter poi accedere all'Elisio (*Aen.* VI 735-742):

Quin et supremo cum lumine uita reliquit,
non tamen omne malum miseris nec funditus omnes
corporeae excedunt pestes, penitusque necessest
multa diu concreta modis inolescere miris.
Ergo exercentur poenis ueterumque malorum
supplicia expendunt: aliae panduntur inanes
 suspensae ad uentos, aliis sub gurgite uasto
 infectum eluitur scelus aut exuritur igni.

La sequenza delle *Georgiche* cui si rinvia contiene l'affermazione di come le api, alla stessa stregua di tutto ciò che esiste in natura, in quanto partecipi della mente

¹⁰Il discorso di Anchise è strutturalmente bipartito: l'anima prima della sua corruzione ad opera del corpo (v. 724-731) e l'anima dopo la sua corruzione (v. 731-751). Uomini, animali e tutto quanto esiste in natura trae la sua origine dallo stesso principio costitutivo del cosmo. L'anima è costituita da una forza pura, del tutto simile all'anima del cosmo. La natura di questa forza cosmica è duplice: fisica (soffio vitale, *spiritus*) e mentale, intellettuale (*mens*). La corruzione della purezza originale dell'anima può essere recuperata solo attraverso una purificazione negli Inferi.

divina e dello spirito celeste da cui traggono, alla nascita, il soffio vitale, tornano, dopo la morte del corpo, là donde hanno avuto origine, poiché non soggette alla morte, e sono destinate a volare, da vive, tra gli astri e a ritirarsi in alto, nella regione dell'etere (*georg.* IV 225-227):

scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
omnia, nec morti esse locum, sed viva volare
sideris in numerum atque alto succedere caelo.

Appare evidente come nei *Commenta* venga colta giustamente una comune matrice filosofica, sostanzialmente stoica, ma frutto di una ripresa e di una commistione di elementi eterogenei, soprattutto platonici e pitagorici, tanto nel passo lucaneo che nei due contesti virgiliani richiamati a sostegno. Nei brani virgiliani si ha a che fare con una sorta di fusione tra la teoria stoica dell'*anima mundi* e quella platonica e orfico-pitagorica della rinascita (palingenesi) dell'anima dopo la morte, attraverso una necessaria tappa di purificazione¹¹. D'altro canto, l'*incipit* del IX di Lucano sembra presupporre influssi platonici¹², oltre a concezioni stoiche.

Già il passo lucaneo sul destino *post mortem* dell'anima di Pompeo appare tra i più densi, concettualmente, dell'intero poema¹³, ma il suo confronto con luoghi virgiliani di spessore non inferiore, a loro volta inevitabilmente fatti oggetto di particolare attenzione critica¹⁴, può trovare anche nello scolio a Lucano un utile sussidio esegetico, perché esso viene a richiamare un reticolo di debiti filosofici che accomunano in certo modo i diversi contesti poetici in gioco.

4. *Lucan.* IX 566-569: quid quaeri, Labiene, iubes?

Connesso al discorso fin qui condotto è in certo modo un altro passo del IX, perché nella sua esegesi si toccano in parte dei referenti già incontrati nella spiegazione dell'*incipit* di questo libro.

In IX 566ss. Catone, presentato qui in atteggiamento quasi oracolare, chiede in tono sferzante a Labieno perché mai egli dovrebbe, secondo lui, consultare l'oracolo di Giove Ammone. Poi formula una serie di domande retoriche, dall'esito scontato, costituite da alternative secche: se sia preferibile morire combattendo

¹¹ Si veda Austin 1986, 220.

¹² Questi ultimi sono revocati in dubbio da Brena 1999.

¹³ Cf. i commenti *ad l.*, particolarmente ricchi ed articolati, di Wick 2004 e Seewald 2008 (ma si veda almeno anche Brena 1999).

¹⁴ Oltre al citato Austin 1986, si deve tener necessariamente conto almeno di Norden 1957 e di Horsfall 2013.

per difendere la libertà o vivere per dover sopportare la vista della tirannide; se conti qualcosa, per l'uomo, la maggiore o minore lunghezza della vita; se la violenza possa in qualche modo recar danno ad un uomo onesto. Di particolare interesse appaiono le tre interrogative in sequenza, che contengono con tutta evidenza temi largamente diffusi nella riflessione stoica, ossia l'atteggiamento da tenere verso un potere oppressivo, la convinzione dello scarso rilievo e dell'ingannevole percezione della *vitae brevitatis*¹⁵, l'impossibilità, per l'uomo onesto, o meglio per il *sapiens*, forte della acquisita *constantia*, di essere toccato dal male, non perché da esso immune, ma perché attrezzato a prevederlo e ad accettarlo con fermezza, senza alcun timore.

Quid quaeri, Labiene, iubes? an liber in armis
 occubuisse uelim potius quam regna uidere?
an sit vita nihil sed longa an differat aetas?
 an noceat uis ulla bono?

Commenta Bernensia

IX 566 QVIT QVERI LABIENE IUBES iniuria numinum est interrogare quod noueris. Aut cur interrogem quod in mea est positum potestate, scilicet ut eligam mori quam esse subiectus?

568 AN SIT VITA NIHIL si plus uirtus potest quam fortuna. AN SIT VITA NIHIL secundum Epicureos qui dicunt post mortem animam non durare sed interire cum corpore. Et 'uitam' posuit modo pro anima. Virgilius 'uitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras'.

SED LONGA AN DIFFERAT AETAS secundum Pythagoram qui dixit animas in reuolutione uenire. | [et] dum semper moritur semper uiuit, longa aetate differtur. Virgilius

'scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri omnia, nec morti esse locum'.

569 AN NOCEAT VIS VLLA BONO sapientem enim uiolentia nulla commutat, nec fortuna terret amissione aut acquisitione rerum. Libenter subit quicquid inimica fortuna protulerit. Stoici negant sapientem malis adfici cum * * * *

A sostegno dell'esegesi del brano lucaneo vengono citati due contesti virgiliani

¹⁵ Cic. *fin.* III 46: *Stoicis non videtur optabilior nec magis expetenda beata vita, si sit longa, quam si brevis, utunturque simili* (cf. Sen. *dial.* 7,21,1; *nat.* VI 32,9; *epist.* 50,10; 74,27-29; 93,4; Lucan. IV 478-485).

di particolare notorietà e suggestione. Nell'ordine, si fa riferimento al finale dell'*Eneide*, con la brusca discesa di un irato Turno agli Inferi e alla sezione del IV delle *Georgiche* dedicata all'immortalità delle api.

Aen. XII 945-952

Ille, oculis postquam saeui monimenta doloris
exuuiasque hausit, furiis accensus et ira
terribilis: "tunc hinc spoliis indute meorum
eripiari mihi? Pallas te hoc uulnere, Pallas
immolat et poenam scelerato ex sanguine sumit."
Hoc dicens ferrum aduerso sub pectore condit
feruidus. Ast illi soluuntur frigore membra
vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras.

georg. IV 219-227

His quidam signis atque haec exempla secuti
esse apibus partem diuinae mentis et haustus
aetherios dixere; deum namque ire per omnis
terrasque tractusque maris caelumque profundum;
hinc pecudes, armenta, uiros, genus omne ferarum,
quemque sibi tenuis nascentem arcessere uitas:
**scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
omnia, nec morti esse locum, sed uiua uolare
siderisi n numerum atque alto succedere caelo.**

In realtà l'importanza dell'*auctoritas* virgiliana invocata nei *Commenta* si limita alla segnalazione di come, nell'ultimo verso dell'*Eneide*, *vita* sia adoperato, così come in Lucano, quale perfetto sinonimo di *anima*¹⁶. Ma non sfugge il particolare rilievo che rivestiva l'intera ultima scena del poema che doveva essere stata da sem-

¹⁶Intanto, l'ultimo verso del poema era stato anticipato, nella medesima forma, in *Aen.* XI 831, a commento della morte di Camilla. A proposito di *Aen.* XII 952, già Servio aveva puntualmente ricordato che Virgilio stava riprendendo un'analoga sequenza sintattica di Omero. Questi, a sua volta, l'aveva adoperata in forma identica due volte in contesti del tutto simili (*Il.* XVI 857; XXII 363). Proprio il confronto col precedente omerico rende evidente che Virgilio, nel variare, semplificandolo, il modello, sta adoperando *vita* nel senso di *anima*, giacché nel modello greco era esattamente questo (ψυχή) il vocabolo adoperato. Kelly 2014 ha valorizzato, per la brusca e non rasserenante conclusione del poema virgiliano l'esempio costituito dal finale del poema di Apollonio Rodio. Per una disamina complessiva dell'ultimo verso dell'*Eneide* si può ora vedere Tarrant 2012, 341.

pre una delle più note e più facilmente memorizzabili anche per la sua collocazione strategica. Più interessante, perché ricco di implicazioni filosofiche di maggiore spessore, quanto accade per il passo delle *Georgiche* richiamato (e già citato nell'annotazione a Lucan. IX 9), poiché vi si trovano, soprattutto nei v. 219ss., manifestazioni evidenti di panteismo, in una forma che sembra combinare pitagorismo, platonismo e stoicismo¹⁷, ma con l'aggiunta di altri specifici debiti letterari già da tempo individuati dalla critica¹⁸. Di particolare rilievo il finale del brano, in cui viene detto che gli animali tutti, non diversamente dagli uomini, traggono la vita da dio ed a lui ritornano, sicché la morte, intesa quale annientamento, non esiste e tutto, dopo la vita, si traduce in un trasferimento delle anime in cielo, tra le stelle.

5. Prospettive di ricerca

Gli esempi fin qui esaminati, ancorché esigui per numero, sono in grado di offrire un'immagine credibile dell'impianto dei *Commenta Bernensia*, di cui sono state privilegiate volutamente delle note di argomento quasi esclusivamente filosofico, nelle quali però, coerentemente con quanto avviene in annotazioni di contenuto diverso, la spiegazione letterale, la glossa, si amplia spesso in osservazioni di più ampio respiro, in cui non manca un'utilizzazione di testi a supporto perfettamente integrati con la natura del testo lucaneo che costituisce il punto di partenza della spiegazione. Nell'insieme si tratta di un blocco di annotazioni abbastanza sistematico, non troppo lontano, come impianto, da quello serviano, dal quale sembra talvolta dipendere, se non nelle dimensioni e in una minore compiutezza e sistematicità, le cui ragioni non è possibile determinare¹⁹. La sensazione che dà la frequentazione di questi materiali è quella di un assemblaggio disomogeneo, costituito da una base più antica, risalente forse ad un'epoca non molto posteriore al commento serviano, cui si sono andate sovrapponendo annotazioni di varia provenienza, sicuramente databili ad epoche seriori, come denuncia chiaramente, ad esempio, la dipendenza letterale delle note mitologiche da raccolte sicuramente medievali. Una storia di questi *Commenta* (ma anche del *corpus*, parallelo ma non identico, che va sotto il nome di *Adnotationes super Lucanum*)²⁰ andrebbe fatta, anche se senza pretesa di risolvere del tutto alcune difficoltà forse insormontabili.

¹⁷ Da vedere, senz'altro, le note *ad l.* di Thomas 1988 e di Mynors 1990.

¹⁸ Si pensi ad esempio all'inizio dei *Phaenomena* di Arato, opportunamente menzionati da Thomas 1988, 187.

¹⁹ Sulle corrispondenze tra la prima scoliastica lucanea e Servio rinvio ad Esposito 2004c.

²⁰ Nonostante l'apparenza, infatti, questo *corpus* scoliastico non è da considerare una sorta di doppione o variante dell'altro, poiché segnato da una serie di specificità e caratterizzato da una *facies* più scarna e ridotta rispetto a quella dell'altra raccolta.

Varrebbe la pena di provare almeno ad isolare, all'interno di questo *corpus*, gli strati che sono più presumibilmente databili, per approdare ad una sorta di cronologia relativa, almeno parziale, dei diversi materiali di cui sono costituiti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adnotationes super Lucanum

Adnotationes super Lucanum, edidit I.Endt, Stuttgart 1969.

Austin 1977

R.G.P.Austin, *Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, Oxford 1977.

Barchiesi 1984

A.Barchiesi, *Le molte voci di Omero. Intertestualità e trasformazione del modello epico nel decimo dell'Eneide*, «MD» IV (1980), 9-58 [= Id., *La traccia del modello. Effetti omerici nella narrazione virgiliana*, Pisa 1984, 11-54].

Barrière 2016

Lucain, *La Guerre civile - Chant II*, Texte établi, traduit et commenté par F.Barrière, Paris 2016.

Brena 1999

F.Brena, *Osservazioni al libro IX del Bellum Civile*, in P.Esposito – L.Nicastri (ed.), *Interpretare Lucano*, Napoli 1999, 275-301.

Commenta Bernensia

M. Annaei Lucani Commenta Bernensia, edidit H.Usener, Stuttgart 1869 [rist. Hildesheim 1967].

Conte 1984

G.B.Conte, *Il balteo di Pallante*, «RFIC» XCVI (1970), 292-300 [= Id., *Virgilio. Il genere e i suoi confini*, Milano 1984, 97-10].

Esposito 2004a

P.Esposito (ed.), *Gli scolii a Lucano ed altra scoliastica latina*, Pisa 2004.

Esposito 2004b

P.Esposito, *Per un'introduzione alla scoliastica lucanea*, in Esposito 2004a, 11-24.

Esposito 2004c

P.Esposito, *Virgilio e Servio nella scoliastica lucanea*, in Esposito 2004a, 25-107.

Esposito 2011

P.Esposito, *Early and Medieval Scholia and Commentaria on Lucan*, in P.Asso (ed.), *Brill's Companion to Lucan*, Leiden-Boston 2011, 454-463.

Esposito 2014

P.Esposito, *Aspetti della presenza di Lucrezio nella scoliastica lucanea*, in C.Longobardi – C.Nicolas – M.Squillante (ed.), *Scholae discimus. Pratiques scolaires dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge*, Lyon 2004, 215-228.

Fantham 1992

Lucan, *De Bello Civili Book II*, edited by E.Fantham, Cambridge 1992.

Hardie 1996

Ph.Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford 1986 [rist. 1998].

Harrison 1991

Vergil, *Aeneid 10* with Introduction, Translation, and Commentary by S.J.Harrison, Oxford 1991.

Horsfall 2013

N.Horsfall, *Virgil, 'Aeneid' 6. A Commentary*, I-II, Berlin and Boston 2013.

Kelly 2014

A.Kelly, *Apollonius and the end of the Aeneid*, «CQ» LXIV (2014), 642-648.

Lanzarone 2017

N.Lanzarone, *Tracce di cultura filosofica nei Commenta Bernensiaa Lucano*, in G.M.Masselli – F.Sivo (ed.), *Il ruolo della Scuola nella tradizione dei classici latini. Tra Fortleben ed esegesi*, «Atti del Convegno Internazionale (Foggia, 26-28 ottobre 2016)», Campobasso-Foggia 2017, 429-447.

Morton Braund 1997

S.Morton Braund, *Virgil and the cosmos: religious and philosophical ideas*, in Ch.Martindale (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge 1997, 204-221.

Mynors 1990

Virgil *Georgics*, edited with a commentary by R.A.B.Mynors, Oxford 1990.

Norden 1957

E.Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Darmstadt 1957⁴.

Seewald 2008

M.Seewald, *Studien zum 9. Buch von Lucans Bellum Civile mit einem Kommentar zu den Versen 1-733*, Berlin-New York 2008.

Tarrant 2012

Virgil, *Aeneid, Book XII*, edited by R.Tarrant, Cambridge 2012.

Thomas 1988

Virgil, *The Georgics, vol. II*, Book III-IV, edited by R.F.Thomas, Cambridge 1988.

Wick 2004

C.Wick, *Marcus Annaeus Lucanus, Bellum Civile, liber IX*. I: Einleitung, Text und Übersetzung; II: Kommentar, München-Leipzig 2004.

CHRISTIAN NICOLAS

Looking for specific patterns in commenting philosophy:
a comparison between Servius' and William of Conches's
methods of *explanatio*

William of Conches was one of the most important members of the School of Chartres, along with its founder, Bernard of Chartres (first Cancellor, from 1119 to 1126), and Gilbert of Poitiers, Thierry of Chartres or Bernard Silvester. He was once a teacher in Chartres – and probably in Paris as well.

In this 'Platonic' age, it is little wonder that several members of the school of Chartres were involved with Plato's *Timaeus*¹, and more precisely with the annotated Latin translation of the fragment 17a-53c, made by Chalcidius in the middle of the fourth or in the beginning of the fifth century². This is the basis of William of Conches's *Glossae super Platonem*, of which Edouard Jeaneau wrote the first critical edition. This text is almost certainly the only source they had for Plato. Their other indirect access to Platonism is given by Macrobius' commentary on *Somnium Scipionis*, of which William of Conches wrote the *Glossae super Macrobius*.

After having been forgotten for a long time, William of Conches reappeared quite unexpectedly, mainly thanks to Charma's reading³, and has been the focus of a few studies since then⁴.

1. William's biography

We know very little about William of Conches's life. He was born in 1080, according to Jeaneau (2006) and Lenormand (1979), or in 1085 according Patar's *Dictionary of Middle-Ages Philosophers*, or possibly even circa 1090 (LLT-A notice, following Ronca 1997), certainly « towards the end of the 11th century » (Jeaneau 1965: 9). His official birthplace is, again without certainty, the city of Conches, near Evreux, but Charma (1857, 2 and 26) places his birth nearby, in the village of Saint-Martin-du-Tilleul where he believes he identified his gravesite; the only

¹ On that, see Gregory 1955, Jeaneau 1973, Stock 1972, de Libera 1993, 313-319, Gross 2005, Kobusch 2005.

² On which see mainly Ricklin 2000, Dronke 2005.

³ See Charma 1857.

⁴ See Gregory 1955; Obrist - Caiazzo 2011; Stock 1972, 237-271.

certainty we have is that he is from Normandy, as he says himself that he has poor intelligence, memory and eloquence probably because he was born in thick-aired Normandy, among sheep⁵. He probably was a pupil of Bernard of Chartres, and of William of Champeaux and Pierre Abélard in Meaux or in Paris⁶. He died (again, probably) in 1154 and had, among others, two particularly well-known students: one was John of Salisbury⁷, who wrote that William was the best grammarian after Bernard of Chartres⁸; the second was the future King of England, Henry II, for whom William acted as a preceptor during the last years of his life, while he was working for Henry's father, Geoffrey V Plantagenet the Fair, count of Anjou and Duke of Normandy, to whom he dedicated his *Dragmaticon Philosophiae*.

As Geoffrey the Fair was Duke of Normandy only between 1144 and 1149, we can assume that the *Dragmaticon* dedicated to the *dux Normannorum* was written during this period; in the same book, William says he has been teaching for more than twenty years⁹, allowing us to trace the beginning of his activity as a teacher back to 1120-1125; at least, we know through Albericus Trium Fontium (Alberic of Trois-Fontaines) and his *Chronica* of the year 1154, where he described Henry II's accession to the throne of England, that the king's master, William, was a very famous philosopher at the time¹⁰. To sum up, William of Conches, born in Normandy at the end of the 11th century, taught grammar, mainly in the School of Chartres, from 1120, was the preceptor of young Henry II and had a good reputation in 1154, probably the year of his death¹¹.

We know little more about his works, even if some of them have been eventually attributed to other authors, for instance the Venerable Bede. William of Conches wrote at least two synthetic treatises, one *Philosophia* (probably in two versions, *maior* and *minor*) and the *Dragmaticon philosophiae*. He also wrote several commentaries.

The chronology of his works is, by the way, difficult to establish with certainty. We follow here Jeauneau's hypothesis¹², to which we add the *Glossae super Juve-*

⁵ See Ronca 1997, Guil. de Conchis, *Dragmaticon philosophiae* 6,1,1: *Et unde michi tam hebes ingenium, tam madida memoria, tam imperfecta eloquentia? An quia in patria ueruecum crassoque sub aere Normanniae sum natus?*

⁶ See Burnett 2011.

⁷ See de Libera 1993, 314s.

⁸ See Ioann. Saris. *Metalogicon* 1,5 (Webb): *Willelmus de Conchis grammaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus.*

⁹ See Ronca 1997: *Dragm.* 6,1,1: *per uiginti annos et eo amplius alios docui.*

¹⁰ See *Monumenta Germaniae historica - Scriptores*, XXIII 842: *huius tempore magister Guilelmus de Conchis philosophus magni nominis habitus est.*

¹¹ See Jeauneau 1965, 10.

¹² See Jeauneau 1965, 14.

nalem that Jeuneau did not retain in his own list as it is, according to him, not authentically written by William of Conches:

Works composed in his youth:

1. *Glossae super Boethium* (on *Consolatio*)¹³;
2. *Glossae super Macrobius* (on *Somnium Scipionis*)¹⁴;
3. *Philosophia*;
4. *Glossae in Juvenalem*, 1st redaction¹⁵;
5. *Glossae super Priscianum*, 1st redaction;

Works written during maturity

6. *Glossae super Platonem* (on Chalcidius' translation of *Timaeus*)¹⁶;
7. *Glossae in Juvenalem*, 2nd redaction¹⁷;
8. *Dragmaticon philosophiae*;

Work written in old age

9. *Glossae super Priscianum*, 2nd redaction.

He also probably wrote a gloss on Martianus Capella's *Nuptiae*¹⁸ and there is even a trace, in a catalog from the early 15th century, of a Virgilian gloss (*Philosophia W. de Conchis super Eneidos Virgilii*)¹⁹.

2. Glosa vs commentum

For authors of this period, or at the very least as far as William is concerned, both synthetic treatises and books of glosses are equally important. Glosses are not a genre of lower interest. In his *Philosophia* and in his *Dragmaticon*, he cites specifically his textual glosses and in his glosses, he refers to his treatises. Both kinds

¹³ On which, see Caiazzo 2002, 57-72.

¹⁴ On which, see Lenormand 1979, Nauta 1999 and Penher 2012-2013. On the Middle Age commentaries on Boethius' *Consolation*, see Courcelle 1939.

¹⁵ On which, see Wilson 1980.

¹⁶ On which, see Jeuneau 1965 and 2006 and Martello 2014.

¹⁷ For the insertion of the *Glosses on Juvenal* in Jeuneau's list, we follow Wilson 1980, 77s. The first redaction, corresponding to the text transmitted by ms. *W* (Baltimore Walters Art Gallery, 20, f. 1-23), could be settled on the decade of the 1130's, while William was teaching at Chartres; the second redaction, provided by ms. *P* (BNF Fonds latin 2904, p. 221-239) could have been produced approximatively in 1140.

¹⁸ See Jeuneau 1965, 12 and Wilson 1980, 78.

¹⁹ See Caiazzo 2002, 58.

of works are, in his sense, identically philosophical and both intend to describe his contemporary world.

As a matter of fact, for William and for the other teachers of the School of Chartres, it seemed important to make a distinction between gloss and commentary, which are not exactly the same object. For instance, when Chalcidius explains to the bishop Ossius, in a dedicatory epistle, why he translated Plato's *Timaeus* and gave of this text a *commentarius*, he says this (*Epistula ad Ossium* [CPL 0578], last but one paragraph):

Itaque parui certus non sine diuino instinctu id mihi a te munus iniungi proptereaque alacriore mente speque confirmatiore primas partes Timaei Platonis aggressus non solum transtuli sed etiam partis eiusdem commentarium feci putans reconditae rei simulacrum sine interpretationis explanatione aliquanto obscurius ipso exemplo futurum.

So I obeyed, being sure that it was by God's incitation that such command was made to me by you and, besides, with more joyful spirit and better self-confidence, starting with the beginning of Plato's *Timaeus*, I made of it not only a translation but also a commentary of the same part, because I thought that the image of a hidden thing without the explanation of the interpretation would be somehow more obscure than the exemplar itself.

William comments in his own *Glossae super Platonem*, 10, this epistle to Ossius, which he treats as a kind of *prooemium* to the *Timaeus* commentary. Linked to the lemma *COMMENTVM FECP*²⁰, William makes this precise *differentia* between *commentum* and *glossa*:

²⁰ Chalcidius seems to have written the word *commentarius*, where William seems to read and tell something about the word *commentum*. But this variation, in William's Latin, is probably indifferent and both words could be used in that case. Of course, it is not so in classical Latin, where *commentarius* (or *commentarium*) is used for many kinds of records or archives, then for the genre of the commentary itself, while *commentum*, meaning 'lie', 'fiction', has pejorative connotations. It is the same for the verbs *comminiscor* ('to invent', 'to lie') and its frequentative *commentor* ('to meditate', 'to study', 'to exercise oneself to philosophy'). Isidorus makes a distinction: *Diff. 90: Inter Commentarium et commentum, et comicum. Commentarium liber, commentum, vel commentatum volumen, id est, ex diuersis libris comatum, scilicet, ex Veteri et Novo Testamento*. But in his *Etymologies* (VI 8.4-5), he seems to make confusion between the two terms: **Commentaria** dicta, quasi cum mente. Sunt enim interpretationes, ut **commenta** iuris, **commenta** Euangelii.

Vt ait Priscianus in Praeexercitaminibus puerorum, comminisci est plura, studio uel doctrina in mente habita, in unum colligere. Vnde commentum dicitur plurium studio uel doctrina in mente haborum in unum collectio. Et quamuis secundum hanc diffinitionem commentum possit dici quislibet liber, tamen non hodie uocamus commentum nisi alterius libri expository. Quod differt a glosa. Commentum enim, solam sententiam exequens, de continuatione uel expositione literae nichil agit. Glosa uero omnia illa exequitur. Vnde dicitur glosa, id est lingua. Ita enim aperte debet exponere ac si lingua doctoris uideatur docere.

As says Priscian in the *Praeexercitamina puerorum*, the verb *comminisci* means 'to collect in a same book several things put in mind by study or science'. By derivation, the word *commentum* is said for a collection in a same book of several things put in mind by study or science. And of course, if we follow such a definition, every kind of book could be said a *commentum*, but nowadays we call *commentum* only a book which makes an interpretation of another one. This word differs from *glossa*. As a matter of fact, a *commentum*, as it pursues only the sense, is unavailable for the flow of arguments and for the interpretation of the letter. On the other hand, a *glossa* pursues every matter. It is the reason why it is called *glossa*, that is *lingua* ('tongue'). For it must explain as so widely as if the tongue of the teacher himself were teaching²¹.

In the very beginning of his *Glossae super Platonem*, in the prolog, the same William of Conches makes a similar difference:

Etsi multos super Platonem commentatos esse, multos glosasse non dubitemus, tamen quia commentatores, literam nec continuantes nec exponentes, soli sententiae seruiunt, glosatores uero in leuibis superflui, in grauibis uero obscurissimi uel nulli reperiuntur, rogatu sociorum quibus omnia honesta debemus excitati, super praedictum aliquid dicere proposuimus, aliorum superflua recedentes, praetermissa addentes, obscura elucidantes, male dicta remouentes, bene dicta imitantes.

²¹ Elsewhere, in the *Glossae super Macrobius*, William writes something slightly different: *et in hoc differt commentum a glosa que in expositione sententiarum et continuatione littere lectorem instruit quemadmodum lingua magistri: unde glosa dicitur* (« and that is how the *commentum* differs from the *glossa* which, while exposing the sense and the flow of arguments of the letter, teaches the reader as does the teacher's tongue; that is why we call it *glosa* »). We see here that *lingua* and *glosa* must be understood in the sense of the organ of speech, thus giving to glosses, which have to be read (see *lectorem*), the aspect of an oral lesson (*lingua magistri*). This text, provided by H. Rodnite Lemay from a manuscript of Bern and published in *Guillaume de Conches' division of Philosophy in the Accessus ad Macrobius*, «Mediaevalia», I/2 (1977), 115-129, is quoted in Caiazzo 2002, 47, n. 1.

Of course we surely know that many authors made on Plato commentaries, many made glosses, but as commentators, who do not intend to deal with the flow of arguments and explanation of the letter, are only involved with sense and glossators are found superfluous about light matters but very obscure or absent about serious matters, invited by the solicitations of some friends of ours to whom we owe all which is beautiful, we decided to say something about the mentioned philosopher, cutting out here and there the unnecessary passages, adding what they have been omitting, explaining what they left obscure, rejecting what was badly written, imitating what was well written²².

The overstatement of the *glossa*, compared to the *commentarius*, is very probably influenced by the isidorian etymology of *glossa*. The first mention of the term in the treatise *De etymologia* comes very early, in I 5,4 when the bishop of Seville gives the list of the thirty divisions of the *ars grammatica*: *glossae* appears there between *etymologia* and *differentiae* within a word association which seems to be thematic. Further on, Isidorus gives the etymology of *glossa* with some examples of what can be called *glossa* Isid. *Et.* I 30,1 (Lindsay):

Glossa Graeca interpretatione linguae sortitur nomen. Hanc philosophi aduerb[i]um dicunt, quia uocem illam, de cuius requiritur, uno et singulari uerbo designat. Quid enim illud sit in uno uerbo positum declarat, ut: «conticescere est tacere». Item: 'Latus haurit apertum'. «haurit, percutit». Item cum «terminum» dicimus «finem», aut «populatas» interpretamur esse «uastatas», et omnino cum unius uerbi rem uno uerbo manifestamus.

Glossa, when translated from Greek, corresponds to the noun *lingua* ('language'? 'tongue?'). The philosophers call it *aduerbum* because it designs the word which is dealt with by only one single word. The signification is declared in one word, for instance: *conticescere* is *tacere*. Or: *latus haurit apertum* (Verg. *Aen.* X 314): *haurit* means *percutit*. Again when we say *terminus* is *finis* or interpret *populatus* as *vastatus* and generally when we represent the referent of a unique word by a unique word.

As we can see, the word is not used the same way by the two authors. For Isidorus, the *glossa* is an element of word definition, a word-for-word synonym²³.

²² See also (in Jeuneau 2006, 348, 26, also on line in LLT-A) the *Glosulae Digbeianae super Platonem (maxima ex parte e Guillemi de Conchis Glosis haustae)*, *glossa marginalis*, 10: *Differt commentum a glosa. Commentum solum sententiam sine continuatione litterae exequens, glosa uero omnia illa exequitur. Vnde glosa dicitur lingua, quia ita aperte debet exponere ac si lingua doctoris uideatur docere.*

²³ Isidorus makes «philosophers» call it *aduerbum* (according to Lindsay's reading,

The commentators (in the common sense) often use *glossae* (in this sense) when they replace one word of the commented text with another, more frequent or easier. Among thousands, let us cite only one servian scholium (Serv. *Aen.* II 3):

IVBES vis, ut «iubeo Chremetem»: nam aliter hoc verbum Aeneae persona non recipit. RENOVARE retexere, iterare.

Iubes, explained by *vis*, or *renovare*, explained first by *retexere* then by *iterare* illustrate both the very common glossa-method.

For William of Conches, however, because of the Greek etymology which, signifying 'tongue', refers to the language, *glossa* takes a much broader signification: to him, a *glossa* deals with all the linguistics, the signified of course, but also the signifier in all its aspects. That is why a book of *glossae* is more complete than a commentary: where the commentary is content with explaining the meaning of words, the *glossae*-book also deals with other matters: the flow of arguments, synthesis, summary, related excursus, etc.²⁴, in a didactic approach a teacher would choose when discussing a text with his students, addressing all the issues involved.

The difference with Isidorus' explanation, in which the special *glossa ad verbum* was a work for «philosophers», is important; obviously, Isidorus and William do not use the term *philosophus* in the same way either.

It appears that William has, for mysterious reasons, overstated the common sense of *glossa* and undervalued the common sense of *commentum* and *commentarius*. He would undoubtedly call himself a *glossator* rather than a *commentator*. But he admits that there has been a lexical change: see above what he writes in his *differentia* (*tamen non hodie uocamus commentum...*). Chalcidius, in his explanation of Plato's *Timaeus*, is a self-proclaimed commentator (*commentum feci*, as says the quotation by William of Conches, instead of *commentarium* in Chalcidius' text itself); Boethius, according to William himself, wrote *commenta*,

against the absurd *adverbium* he found in manuscripts), or maybe <*glossa*> *ad verbum*. When bilingual, this is the type of lexical correspondence which Cicero calls *verbum ex verbo*. On this process, see Nicolas 2005, 93-138.

²⁴ See Jeaneau 1965, 16: «Glose et commentaire sont tous deux des explications de textes. Mais tandis que le commentaire expose seulement les idées contenues dans le texte, la glose, sans négliger aucunement les idées, se préoccupe aussi de la lettre du texte. Gloser un texte, c'est en suivre la lettre, phrase par phrase et même mot par mot; et c'est aussi montrer l'enchaînement des phrases et la suite des idées (*continuatio litterae*), de telle sorte que l'analyse des moindres détails ne fasse pas perdre au lecteur la vision synthétique de l'ensemble»; see also Lenormand 1977, 122; Caiazza 2002, 43ss.

not *glossae*²⁵. To William, this does not mean that Chalcidius or Boethius were narrow-minded authors, oblivious to the context of what they are annotating, but in their time, the word was not associated with a lower genre.

3. William's method

Let us now have a look at William's gloss methodology and let us compare it to Late Antiquity scholia. Is there a real added value in the glossator's method?

William's glosses (whether on Macrobius, on Boethius, on Juvenal or on Priscian) are part of the genre that Moderns call «continuous lemmatical commentary»²⁶ into which could be, of course, also put the enormous Servius's lemmatized commentary on Vergilius or Aelius Donatus's on Terentius. Each of William's books of glosses consists in a first part, called *Accessus* (a Preface)²⁷, and a second, the body of the text. Let us consider the global composition of the so-called *Glossae on Platonem*, as described in Jeauneau 1965, 20-22. First, William makes a very short general Preface (*Prologus auctoris*, chapter I) where he describes his auctorial project and inscribes himself in a literary and philosophical tradition; then he introduces the *Timaeus* (*Accessus ad Timaeum*, chapters II-VI), answering some technical questions; finally, as the commented text is not directly Plato but Chalcidius, he comments Chalcidius' Preface, which is the dedicatory epistle to Ossius mentioned above (*Glosulae super Prooemium Calcidii*, chapters VII-XI). After this introductory corpus, William engages the main corpus with a first book which goes from the beginning of the Platonician translated fragment to approximatively the middle of the text; then comes a second book which deals with all the rest. Here is the summary reconstituted by Jeauneau 1965, 22.

DIVISIONES

Glosarum Willelmi de Conchis super Platonis Timaeum

A. Pars introductoria in qua haec tria continentur :

1° Prologus Auctoris, cap. I

2° Accessus ad Timaeum, cap. II-VI.

3° Glosulae super Prooemium Calcidii, cap. VII-XI.

²⁵ See these passages of the *Glossae super Boethium* (= Nauta 1999): *ut ait Boetius in commento super Cathedrias Aristotilis* (*In Cons.* 1, pr. 1, p. 42); *Idem Boetius in commento Periermenias* (lib. V, pr. 2, p. 295); *dicamus quid idem Boetius dicit in commento super Porphyrium* (lib. V, pr. 3, p. 303).

²⁶ See Caiazza 2002, 49: «Guillaume aurait nommé *glosa* ce que nous nommons commentaire continu (*expositio continua*) lemmatique».

²⁷ On the status of the «accessus», see Frakes 1988, Quain 1988, Spallone 1990, Bourgain 2014.

- B. Volumen Primum in quo haec tria continentur :
- 1° Recapitulatio Socratis de positiva iustitia et narratio Critiae de his rebus quae Solon audierat ab Aegyptio sacerdote [*in Timaeum* 17a-27d], cap. XII-XXXI
 - 2° Tractatus de quatuor mundi causis et de eiusdem creatione [*in Timaeum* 27d-34a], cap. XXXII-LXX
 - 3° Tractatus de anima mundi [*in Timaeum* 34a-39e], cap. LXXI-CIII
- C Volumen secundum in quo haec tria continentur :
- 1° Tractatus de quatuor generibus animalium, in quo maxime circa hominem immoratur Plato sic: «prius ostendendo excogitationem humanae animae, deinde creationem humani corporis, postea utriusque coniunctionem». [*in Timaeum* 39e-43a], cap. CIV-CXXVII.
 - 2° Tractatus de aetatibus hominis et de officio ac utilitate membrorum humani corporis [*in Timaeum* 43a-47e]. cap. CXXVIII-CLIII
 - 3° Tractatus de primordiali materia seu hyle [*in Timaeum* 47e-53e], cap. CLIV-CLXXVI

The two-book division is entirely consistent with the medieval presentation of Chalcidius' treatise on *Timaeus*²⁸. In the same way, the *Glossae super Boethium* are divided into five books, each one subdivided in *prosa* or *metrum* chapters, corresponding exactly to the structure of Boethius' *Consolatio*. In this respect, there is no difference with Servius' or Donatus' lemmatized commentaries, where also the basic structure of the commented poet is preserved in all the manuscripts: the whole *Aeneis* or the whole *Andria* are dealt with; the entire first book or the entire first act before the second, etc. Servius and Donatus's books also begin with an introductory corpus, so that, in terms of structural presentation, no difference can be seen between Late Antiquity «commentators» and a Middle Ages «glossator».

If we compare now the proportions of William's glosses and of the text he comments, we observe that the first sections of the glosses are generally more developed than the following ones, even if the corresponding sections of the source text tend to be equal in size. It is not the case for the *Glossae super Platonem*, where the two sections are well-balanced. Elsewhere, however, this disproportion can be obvious. For instance, in Nauta 1999, the first book of the *Glossae super Boethium*, corresponding to the first book of the *Consolatio*, consisting of 97 pages, is about

²⁸ See Jeauneau (1965: 20-21).

three times longer than the second book (only 35 pages), while the second book of Boethius is a little longer than the first one²⁹. The same remark can be made about the *Glossae in Juvenalem*: Juvenal's first and Second Satires are very much equal in length (171 lines vs 170, respectively); but the concerned sections in the *Glossae* in Wilson 1980 have very different length: 49 pages for 1st Satire, only 23 pages for the second, approximatively twice shorter. And the relation between the text of 3rd Satire (322 lines) and its commentary (14 pages), 4th Satire (154 lines / 6 pages), 5th Sat. (173 lines / 5.5 pages) lead us to a clear conclusion: the more he goes forward in his interpretation, the scarcer his interventions seem.

In the same way, a panoramic view of Servius' commentary of Vergil's *Aeneid*, as seen on the Perseus website (<http://www.perseus.tufts.edu>), shows some disproportion between the books, while Virgilian books have comparable length: in Servius, the section concerning the 1st book is evidently the longest; books 2, 3 and 4 are longer than average, while 5, 7, 9 seem scarce. In similar fashion, in almost every section, the scholium concerning the first line of each book is longer than average.

Therefore, we are left with the same impression, whoever the commentator is: the commentary seems to fray gradually. And the reason may be that much of the information is given as soon as necessary, in relation with the first lemma it is related to, and is not repeated each and every time thereafter.

Let us now compare the quality of William's annotations with the great models of Late Antiquity. Let us consider first a relatively long annotation randomly selected (*Glossae in Platonem* [=Jeauneau 2006] 1,19, p. 34, l. 1):

QVID ILLVD Dicunt quidam quod in eodem dialogo praecepit Plato quod mulieres sortito darentur ut, si aliquis aliquam habere uellet, sors mitteretur an eam habere deberet, ita ut nulla sine sorte iungeretur. Nobis uero aliter uidetur, quod Plato populum per classes diuisit ut in una essent senatores, in alia equites, in alia carnifices, in alia agricolae, in alia serui, et sic de aliis; et ita quod homo unius classis non iungeretur mulieri alterius, sed unusquisque de sua classe acciperet. Sed saepe contingebat quod duo eiusdem classis eandem quaerebant, digni eadem. Vnde si uni daretur, alteri auferretur, posset nasci odium et inuidia. Contra hoc malum instituit Plato ut sors, quis eam acciperet, mitteretur. Non igitur in omnibus nuptiis sed in quibusdam sors ponebatur. Quod et ratione possumus probare et ex uerbis auctoris conicere. Si enim aliquis de minori classe aliquam de maiori quaereret, sine sorte repudiaretur. Si iterum unus solus aliquam de sua classe quaereret, ad quid ibi poneretur sors? Ex uerbis auctoris percipitur per hoc quod dicit: MELIVS MORATAE VIRGINES MELIORIBVS PROCIS. Proci dicuntur quasi preci - e mutata in o causa differentiae - quia qui quaerit uxorem multos precatur.

²⁹ See Penher (2013: 1).

The annotation is linked to a short segment of Chalcidius' version, corresponding to *Tim.* 18d: *Socrates: Quid illud, quod sine odio atque aemulatione nubentium melioribus procis melius moratae uirgines sortito obuenant, inferiores porro inferioribus?* («what about the fact that without hatred, without rivalry from the married people, the high level young brides go by drawing of lots to the high level grooms, and the lower to the lower?»). It is obvious that William begins with a briefing on arranged weddings and tries to justify the drawing of lots in the constitution of the future couples. And this presentation has no automatic relation with the two words *quid illud?* which are the textual lemma linked to this development. We must therefore understand that the lemma here is to be considered only as a textual marker. On the other hand, in the end of the text, the section *Proci dicuntur quasi precis – e mutata in o causa differentiae- quia qui quaerit uxorem multos precat* has another status: linked (implicitly) to the term *procis*, quoted in the previous segment, it intends to explain it etymologically. Thus, we can conclude that the lemma-annotation relation is not always the same.

This situation cannot surprise a connoisseur of the lemmatized Late Antiquity commentaries because this method is vastly similar to what Servius or Donatus do in their own commentaries. Let us take for instance this example: Geta, in Terentius' *Phormio* 179, says to himself:

Nullus es, Geta, nisi iam tibi aliquod consilium celere reperis.

Donatus (*ad Pho.* 179), commenting this line, says:

1 NVLLVS ES GETA NISI IAM TIBI ALIQVOD CONSILIVM in hac scaena serui currentis officium est tendens ad perturbationem Antiphonis, quem oportet abesse conspectui patris usque ad cognitionem rerum et καταστροφὴν fabulae. 2 CONSILIVM CELERE hoc celere neutraliter dicitur³⁰.

Here again, the first lemma has no direct link with the first scholium, but is used only as a textual marker. As it represents the first line of a new scene, it is used in this purpose and the first scholium, beginning by the recurrent formula *in hac scaena*, is in fact a small presentation of the whole scene, characterized here as a *servus currens* scene and placed in its context and described in its dramaturgical aspects. Only after, with the second scholium, something is said about one textual element of the same line («*celere* is a neuter form»).

In that way, the second scholium of this short set linked to the line 179 of Ter-

³⁰ I use here the text as we edit it on the site hyperdonat.huma-num.fr for the Hyperdonat program of which I am with Prof. Bruno Bureau creator and scientific editor.

entius' *Phormio* is a microstructure when the first scholium is a macrostructure, involving not only the line itself but also the whole segment of which it is the beginning. Usually, the very first words of each comedy are linked as a lemma to the *Praefatio* which appears at the beginning of the volume and presents the play in its entirety: such lemma has, as such, a super-macrostructural relationship with the fragment of text it is linked to. For instance the same lemma *Postquam poeta vetus* (the very first words of *Phormio*, in the Prolog) is used in three different ways in Donatus' commentary:

1. POSTQVAM POETA VETVS POETAM NON POTEST Hanc comoediam manifestum est etc.

(beginning of the *Praefatio*): lemma in super-macrostructure, representing the whole play;

2. POSTQVAM POETA VETVS POETAM NON POTEST hoc initium ad destructionem personae aduersarii sumitur etc.

(scholium 1,1): lemma in middle macrostructure, representing the whole Prolog;

3. POSTQVAM POETA VETVS POETAM NON POTEST nota 'postquam' apud ueteres non praeterito modo sed etiam praesenti tempori adiungi

(scholium 1,2 also available for scholia 1,3-5): lemma in microstructure, representing itself or one single word of the quoted passage (here *postquam*).

And this relationship between lemma and scholium, whether macro- or micro-structural, is precisely operating, as we saw above, in William's glosses technique.

Going forward, if we detail the contents of the microstructures, we find no obvious difference between William's and Donatus' or Servius' pedagogical methods. All the *trivium* knowledge may be mobilized for an *ad hoc* explanation which intends to make the reader understand all the ins and outs of the source text:

- grammatical remark:

Guil. de Conchis, *Glossae super Boethium* (= Nauta 1999) 1, metrum 1,1,15: Et notandum quod hoc uerbum 'auertitur' in diuersis constructionibus diuersa significat. Si enim construatur cum accusatiuo solo, deponens est et tantum ualet quantum 'sperno' uel 'fugio' ut in hoc loco: «auertitur miseros», id est 'spernit' uel 'fugit'. Si uero construatur cum ablatiui iuncto

propositioni, passiuum est et tantum ualet quantum 'remoueor' aut 'auertor ab illo', id est 'remoueor'

Don. *Ad Pho.* 282,2 (Hyperdonat): Et nota FVNCTVS OFFICIVM accusatiuo casu, quod nos ablatiuo.

- rhetorical remark:

Guil. de Conchis, *Glossae super Platonem* 1,62, p. 109, 30: Postea sequitur ephexesis: ATQVE AD EIVSDEM PARILITATEM /

Serv. *Aen.* I 27: SPRETAEQVE INIVRIA formae epexesis est etc.;

- dialectical remark, by, for instance, recognizing a type of argument:

Glossae super Platonem 2,171, p. 311, 13: Hoc argumentum explicat Plato quinquepartito sillogismo, quia proponit et probat, assumit et probat assumptionem et ad ultimum concludit /

Serv. *Aen.* I 328: O DEA CERTE hic o distinguendum, ut post inferat 'dea certe' confirmans opinionem suam. et conclusio est syllogismi, qui constat ex propositione, adsumptione, conclusione. nam si nec uox nec uultus mortales sunt, restat ut dea sit.

- reformulation by adding complements and/or replacing one word by another (following the *glosa*-method in the sense Isidorus gives to the word):

Glossae super Platonem 1,14 p. 26, 10: ORDO uerborum et sententiarum SOLIDETVR, id est confirmetur,

linked to

Chalcicius' *Timaeus* 1,7,12 (Waszink): ordo solidetur...

Don. *Ad Pho.* 192,1 (Hyperdonat): SED VBI ANTIPHONEM REPERIAM 'sed' pro 'ergo', ut sit: 'ergo ubi Antiphonem reperiam?';

- clarification by making some causes explicit:

Glossae super Platonem 1,14, p. 26, 7: DIGESTVS, id est dissolutus, quia res nouiter memoriae commendata nondum firma est in animo sed leuiter potest dissolui.

Don. *Ad Pho.* 38, 3: CONFICEREM quia in promptu non erat;

Etc.

4. *Is there a philosophical way to comment?*

The specificity of William's glosses as compared to the long tradition of the Late Antiquity lemmatized continuous commentary, may be not in the details of the scholia, but in his desire to promote a kind of global comprehension of the text he is writing about. It appears both in the main texts and in the prefaces.

4.1 *in the main corpus*

In the main gloss text, there is a specific kind of system. As Jauneau 1965, 17 shows it, with the special exemplification of William's chapters 58-60 of his *Timaeus* gloss (about Chalcidius' *Timaeus* 31b), three moments can be identified:

- first, linking it with a macro-structure lemma marking the beginning of a new development, William explains in a doctrinal manner what the passage deals with and occasionally gives some useful definitions;
- secondly, he makes a summary of what he previously said and creates elements of contextualization for the new development;
- thirdly, beginning often with *Et hoc est*, he goes on with detailed explanations of the interesting single words or expressions involved in the passage³¹, of which he gives all the ins and outs.

³¹ Jauneau 1965, 17: «Guillaume suit pas à pas la lettre du dialogue platonicien. Sa manière de procéder est toujours la même. On peut facilement y discerner trois temps. Le plus souvent, notre glossateur annonce d'abord le morceau de texte qu'il s'apprête à commenter, en mettant en exergue les premiers mots dudit morceau. Ainsi, au début du chapitre LVIII, s'apprêtant à commenter la page 31b du *Timée*, il met en exergue les deux mots: 'Et quia'. Dans un premier temps, il expose de façon systématique le contenu doctrinal du passage en question, en y joignant les différentes notions qu'il juge utiles à une bonne intelligence du texte. Dans l'exemple que nous avons choisi - chapitres LVIII-LX des *Gloses sur le Timée* - il emprunte à Constantin l'Africain la définition du terme 'élément'. Le deuxième temps est constitué par une formule de transition dans laquelle Guillaume résume ce qui a été dit et annonce ce qui reste à dire. Cette formule de transition commence en général par le mot 'Continuatio' et se termine par les mots 'Et hoc est' lesquels introduisent directement le texte à commenter. Dans l'exemple que nous avons choisi, la formule de transition se trouve au début du chapitre LX. Enfin, le troisième temps consiste dans l'explication littérale du texte, phrase par phrase et parfois mot par

It is the second phase which could be considered as William's 'added value'. This moment, where the philosopher shows how two successive arguments are connected, is usually introduced with the term *Continuatio*, that we can translate as 'flow of arguments'. It is precisely that lexical field he uses when he describes the elements which lack the method of the *commentum* compared to the *glosa* (see above in his Prefaces: *literam nec continuantes nec exponentes; de continuatione uel expositione literae nichil agit*). As a matter of fact, the phrase-word *Continuatio* in William of Conches, is a real stylistic hallmark that can be found 83 times in the *Timaeus* gloss and 39 times in the Boethius gloss³². For instance:

Glossae super Boethium (=Nauta 1999), 1, metrum 1, p. 13, 90: Sed ea quae uenit aetate, naturalis est senectus. **Continuatio.** Merito me dixi senem QVIA VENIT SENECTVS INOPINA id est etc.

The *continuatio*-tag seems to be a methodological tool³³, even if the word disappears for long periods of time³⁴ and, when it reoccurs, it may be difficult to understand what textual coherence is involved as it seems to be only an empty term of transition³⁵. In any case, it is true that neither Servius nor Donatus insist so frequently on the chain of ideas. The reason for that is that this particular attention to argumentation is due to the philosophic nature of the source text itself.

4.2 in the *Accessus*

The preface called *accessus* can be compared to the *Praefationes* sections in Donatus or in Servius. That is where in each case general information is given about the source text and its author.

The information is always standardized. For instance, although the pattern of the Preface genre is not specified in Donatus, we can recognize it by comparison

mot. Tel est le canevas constant des gloses de Guillaume de Conches. Si la trame, ici ou là, en est moins apparente, elle n'en demeure pas moins réelle, et l'on retrouvera aisément, sous le tissu des gloses, les fils directeurs qu'on vient de distinguer ».

³² But there is none occurrence in the Juvenal gloss, stylistic proof, maybe, that this book may not be retained in William's works.

³³ The use of *continuatio* and *et hoc est* tags in William may be influenced by Boethius who uses these expressions (but not as tags) in his own commentaries. See Jeauneau 1965, 17, note 2.

³⁴ For instance, there is only one occurrence of *Continuatio* in the second book of the Boethius gloss, without obvious reason: see Penher 2013, translation, note 174.

³⁵ See Penher 2012, XXII.

because each Preface of his Terence commentary contains the same specific items in the same order: 1. Generic information on the play (title, name of the Greek model, original author, date of representations, etc.); 2. Summary of the story with some dramaturgical information (for instance *Andria* has a cyclic composition and the division in five acts is hard to establish); 3. Detailed plot of each act, scene by scene.

In Servius, the first Preface is linked to the *Aeneid*, which is the first Virgilian work he comments and therefore the most developed. Servius begins with the methodic items of the commentator. Here are the very first words of the Vergil commentary:

In exponendis auctoribus haec consideranda sunt: poetae vita, titulus operis, qualitas carminis, scribentis intentio, numerus librorum, ordo librorum, explanatio.

He then proceeds to deal with each criterion in the same order. For *Georgica* and *Bucolica*, the Preface is shorter because the *poetae vita* (quite long) has been made earlier at the beginning of the Vergil commentary and does not need repeating. But the items (not repeated either) appear in the same order.

In William's two main glosses, something close to Servius's own work can be observed: the *Accessus* sections indicate the technical questions which are necessary to answer in a gloss book. However, the number, order and type of questions are not completely standardized, neither are all of them directly influenced by the servian items:

Glossae in Boethium (=Nauta 1999), *accessus*, p. 3, 3: In principiis philosophorum ista VI inquiruntur: causa compositionis operis, materia, modus siue ordo agendi, utilitas cur agat, cui parti philosophiae supponatur, et titulus.

Glossae in Platonem (=Jeauneau 2002), *accessus*, p. 6, 1: Incipientibus Thimaeum Platonis inquirendum est quae compositionis operis illius causa fuerit, unde in eo agatur, et qualiter, et qua utilitate, et cui parti philosophiae supponatur, et titulus.

In both prefaces, the inquiry (see *inquiruntur* and *inquirendum*) concerns six points; four of them are identical or very similar and occur in the same order: 1. *causa compositionis*; 4. *utilitas*; 5. *cui parti philosophiae supponatur*; 6. *titulus*.

But the items in the second and third spots may be different from one gloss to another. Is *materia* the same thing as *unde in eo agatur*? Does *modus siue ordo agendi* concern the same inquiry as *qualiter*? In the first case, *materia* vs *unde in eo agatur*, the answer is yes. For William, dealing with each item in its specific

spot, continues in the *Timaeus* gloss with *Causa uero compositionis huius operis talis fuit*. But in fact, in the same development which concerns the cause, he switches slightly to the second criterion (*unde in eo agatur*) and writes (Jeauneau 2002, 7, 11): *Sed quoniam illa circa creationem mundi maxime apparet, ad illam se transfert. Unde possumus dicere quod **materia** huius libri est naturalis iusticia vel creatio mundi: de ea enim propter naturalem iusticiam agit*. So the question *unde* and *materia huius libri* seem to be the same thing. Right after this, he answers the next technical question (announced as *qualiter*) with these first words (*ibid.* 8, 1, chapter IV): *Agit hoc **modo** de tali materia*, showing that the *qualiter* question concerns the *modus sive ordo agendi*; in the same sentence, exposing some ordained arguments with chronological adverbs (*deinde, postea*), he demonstrates that the *ordo* also is involved.

The anonymous author of the *accessus ad Iuvenalem*, who was probably a student of William of Conches, whom he mentions by name, has also in the very beginning of this preface six questions, formulated in a very similar way to the *Timaeus* gloss (with *unde* et *qualiter* instead of *materia* and *ordo*) but not exactly in the same order (he follows a 2-3-4-1-5-6 order). *Glossae in Iuvenalem, accessus* (= Wilson 1980: 89, 1):

Unde et qualiter et qua utilitate et causa agat iste auctor et cui si alicui philosophie parti suponatur et quis titulus primo nobis considerandum est.

In summary, if we consider that the order of questions in the Juvenal gloss is a mistake, as the very first criterion is displaced in place 4, the other questions being identically ordered, the questions the philosopher must deal with when explaining a text could be formulated this way: (1) why? (2) where from? (3) how? (4) what for? (5) what part of philosophy? (6) which title?

Some of those questions may have an echo in the servian commentary tradition (*titulus; qualitas carminis* vs how?; *scribentis intentio* vs why? or what for?). More generally, the interrogative formulation echoes the rhetorical manner for testing the truth of a narration as we can read it in Marius Victorinus (*Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* 1,21):

Probabilis, inquit, erit narratio, si in ea fuerint illa omnia, quibus solet ueritas inueniri; nam in his septem omnis ad fidem argumentatio continetur: (tabula: quis: persona; quid: factum; cur: causa; ubi: locus; quando: tempus; quemadmodum: modus; quibus adminiculis: facultas. opinio: natura nostra, opinio iudicum, uulgi mos). (...) Septem illa superiora, quis, quid, cur, ubi, quando, quemadmodum, quibus adminiculis, omnes artium scriptores tractarunt et in praeceptis suarum artium reliquerunt. (...) Itaque narra-

tionem probabilem esse dicit si in ea sint septem illa: quis, quid, cur, ubi, quando, quemadmodum, quibus adminiculis.³⁶

This list is also provided by Boethius, an author well known to William of Conches (*De topicis differentiis* 4,1,4):

Circumstantiae vero sunt: quis, quid, ubi, quando, cur, quomodo, quibus adminiculis.

But William's list of questions clearly has a specific item: his fifth question, «what is the relevant part of the philosophy?» has no correspondence in any tradition. This is the point that makes the real difference with Servius' and Donatus' methods of explanation. William has a philosophical point of view.

4.3 a philosophical framework

For William of Conches and his masters of Chartres, all pedagogy is directed to the matter he calls *philosophia*, which is a very inclusive matter. In his view, all the quadrivium as well as some other matters are included in philosophy, as is shown in his *Timaeus* gloss, when he defines the term *philosophia* (*Glossae Super Platonem* [=Jeauneau 2002] 5, p. 9, 1sq.):

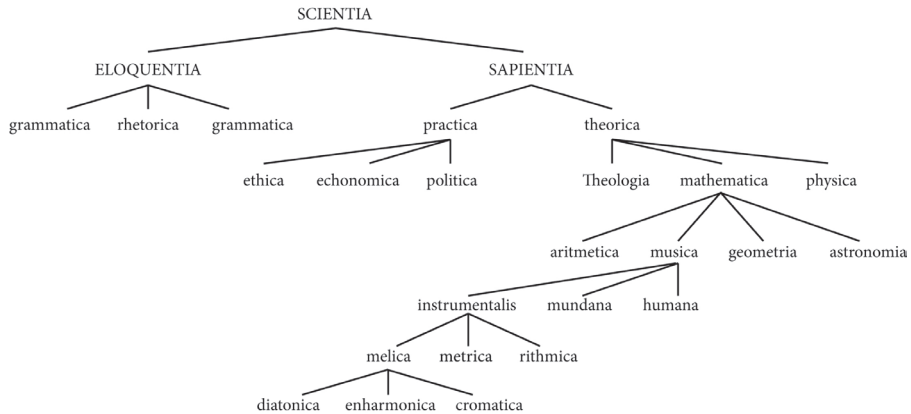
Philosophia igitur est eorum quae sunt et non uidentur et eorum quae sunt et uidentur uera comprehensio. Huius duae sunt species: practica et theorica. Practicae uero sunt tres species: ethica de instructione morum (ethis enim est mos); economica, id est dispensatiua (unde economus id est dispensator -haec docet qualiter unusquisque propriam familiam debeat dispensare); politica, id est ciuilis (polis enim est ciuitas - haec docet qualiter res publica tractetur). Theoricae similiter sunt tres species: theologia, mathematica, phisica. Et est theologia ratio de diuinis: theos enim est deus, logos ratio. Mathematica uero quadruuium continet, dicta mathematica, id est doctrinalis. Mathesis enim cum aspiratione est doctrina, sine ea est uanitas. Et dicitur doctrinalis antonomasice, scilicet quia perfectior fit doctrina in quadruuiu quam in aliis artibus.

So philosophy is the real comprehension of what is and cannot be seen and of what is and can be seen. It has two species; one practical and one theoretical. The practical one has three species: the ethical about the moral in-

³⁶ See also *ibid.* 1,24; 1,26; 1,28; Aug. *Rhet.* 7: *Sunt igitur haec: quis, quid, quando, ubi, cur, quem ad modum, quibus adminiculis, quas Graeci ἀφορμὰς uocant*; Iul. Victor *Ars rhetorica* p. 3, 16 (Giomini and Celentano, Teubner 1980); *ibid.* p. 73, 4, etc.

struction (for *ethis* means *mos*), the economical, that is regarding expenses (from where comes *economus*, signifying *dispensator*): this branch teaches how each one has to manage the family resources; the political, that is the civil (for *polis* means *civitas*): this branch teaches how the state must be managed. The theoretical has also three species: theology, mathematics, physics. Theology is the science of divine: for *theos* means God and *logos* science. The mathematics contains the *quadrivium* and is called *mathematica*, that is *doctrinalis*. For *mathesis* (with an h) means knowledge and without h (*scil. mateosis*) vanity. And it is said *doctrinalis* by noun exchange, obviously because the knowledge we acquire during the *quadrivium* is more achieved than in the rest of the school techniques.

William draws then a (lost) table presenting the knowledge as a whole. Jeaneau 1965, 62 makes of it a clear reconstitution from the text itself:



The whole of «science» is divided into «eloquence» and «knowledge». But the knowledge section represents *Philosophia* in its entirety³⁷. And we can see that all the quadrivium, under the item *mathematica*, but also ethics, economics, politics, theology, and physics are divisions or subdivisions of philosophy. If we consider now the gloss genre, which also uses the methods of the trivium (grammar, rhetoric, dialectics) in its micro-structures (see above), we can say that the gloss is a stock of universal knowledge. Nothing is excluded from William's analysis and, as a glossator, he is concerned with all of reality.

³⁷ *Scientia* or *sapientia* and *philosophia* are consubstantial in William. For instance, telling his intentions in the beginning of his treatise *Dragmaticon philosophiae*, he writes (*Dragmaticon* 1,5): *Spe igitur ista excitati et incitati, tibi et filiis tuis aliquid quod ad scientiam pertineat scribere proposuimus.*

Of course, when the gloss is about *Timaeus*, the philosophical point of view is natural and conforms to the source text, which is by itself universal (*Glossae super Platonem Accessus ad Timaeum* 6):

De omnibus igitur partibus philosophiae aliquid in hoc opere continetur: de practica in recapitulatione positivae iustitiae, de theologia ubi de efficiente et formali et finali causa mundi et de anima loquitur. Vbi uero de numeris et proportionibus, de mathematica; ubi uero de quatuor elementis et creatione animalium et de primordiali materia, de phisica.

So something of all parts of philosophy is included in this work: practical, when is dealt with positive justice, theology when is said something about efficient, formal and final cause of the world and of soul; when the subject is numbers and proportions, it is mathematics, when it is elements and creation of animals and primordial matter, it is physics.

But what is probably specific to William of Conches, even among the members of the School of Chartres, is that any text, whatever genre it represents and whatever themes it discusses, can be considered philosophical, in this inclusive sense. The anonymous student of William who wrote the preface to the Juvenal gloss preserved two Chartrian masters' debate over the nature of poetic works. The conflict of opinion concerns a *Magister Bernardus* (who might be Bernard of Chartres, the first Cancellor, rather than Bernard Silvester³⁸) and Master William of Conches (*Accessus ad Juvenalem ab auctore incerto* [Wilson 1980: 89-90; translation by Wilson 1980, 28-29]):

Sunt qui querendum existiment et in hoc et in aliis auctoribus cui parti philosophie subponantur. Magister vero Bernardus dicebat hoc non esse in auctoribus querendum cum ipsi nec partes philosophie nec de philosophia tractant. Magister Wilelmus de Conchis dicit auctores omnes, quamvis nec partes sint philosophie nec de ipsa agant, philosophie suponi propter quam tractant, et omnes illi parti philosophie suponi, propter quam tractant. Utraque ergo lectio vera est ; auctores suponuntur philosophie id est propter ethicam, que pars est philosophie, tractant, ut scilicet moralem comparent instructionem, et auctores non suponuntur philosophie, id est non sunt partes eius.

There are those who value asking both in this and in other authors to what part of philosophy they may be subjoined. In truth Master Bernard said that this is not to be sought in authors when they themselves treat neither the

³⁸ See Wilson 1980, 90, note 3.

parts of philosophy nor concerning philosophy. Master William of Conches says all authors, however much they may be neither the parts of philosophy nor treat concerning it, are to be subjoined to philosophy on account of what <matter> they treat, and all are to be subjoined to that part of philosophy on account of what <matter> they treat. Each reading, therefore is true; authors are subjoined to philosophy, that is, on account that they treat ethics, which is a part of philosophy, so that certainly they might furnish moral instruction, and authors are not subjoined to philosophy, that is, they are not its parts.

The fifth question the glossator has to answer, *cui parti philosophiae subponatur*, is, according to William of Conches, always relevant, whatever the text is. Of course, a satiric text such as Juvenal's, by representing various types of vicious men, has a natural relationship with ethics. But, if William effectively wrote a Vergil gloss, we could suppose he also gave an answer to the fifth question and assigned the *Aeneid* to one subdivision of philosophy.

On the other hand, William writes elsewhere that every text, even a philosophical one in a narrow sense, like *Timaeus* for instance, can be explained through different methods see *Dragmaticon* 1,6:

De eodem namque dialectice, sophisticæ, rethorice, philosophice disserere possumus. Considerare namque de aliquo an sit singulare an uniuersale, est dialecticum; probare ipsum esse quod non est, uel non esse quod est, est sophisticum; probare ipsum esse dignum praemio uel poena, rethoricum; sed de natura ipsius, moribus, officiis disserere, est philosophicum.

We may discuss one matter in a dialectical, sophistical, rhetorical, or philosophical way. As a matter of fact, wondering whether something is singular or universal is dialectical; proving something exists which does not exist or that something does not exist which exists is sophistical; proving something deserves reward or punishment is rhetorical, but discussing its very nature, characteristics, or duties is philosophical.

To conclude, we can guess that there are, for William of Conches several matches between source text and gloss text:

- (1) poetic text (for instance *Aeneid*) explained in a non-philosophical way (for instance a rhetorical commentary on *Aeneid*)³⁹;

³⁹ See for instance Marco Antonio Ferrazzi's *Exercitationes rhetoricae in praecipuas P. Virgilii Maronis orationes quae in Aeneidum libris leguntur*, Padova, 1694 and its on-line

- (2) poetic text (for instance Juvenal's *Satires*) explained in a philosophical way (for instance William's *Glossae in Juvenalem*);
- (3) philosophical text (for instance *Timaeus*) explained in a non-philosophical way;
- (4) philosophical text (*Timaeus*) explained in a philosophical way (for instance William's *Timaeus* gloss).

The third match is probably absurd, because of the status of the source text which forces the commentary to be philosophical. But in any case, for William of Conches, philosophy (in its broadest signification) being everywhere, only the fourth match is useful, because the glossator, aiming for universality, must use the philosophical approach; and the second match is only a variant of the fourth one because there is no text, in William's view, which is not assignable to philosophy.

BIBLIOGRAPHY

Bourgain 2014

P.Bourgain, *Les auteurs dans les «accessus ad auctores»* in E.D'Angelo – J.M. Ziolkowski (ed.), *Auctor et auctoritas in Latinis medii aevi litteris. Author and Authorship in Medieval Latin Literature*. «Proceedings of the VI Congress of the International Medieval Latin Committee (Benevento-Naples, November 9-13, 2010)», Firenze 2014, 119-31.

Burnett 2011

Ch.S.F.Burnett, *William of Conches and Adelard of Bath*, in Obrist – Caiazzo 2011, 67-77.

Caiazzo 2002

I.Caiazzo, *Lectures médiévales de Macrobie: les glosae colonienses super Macrobius*, Paris 2002.

Charma 1857

A.Charma, *Guillaume de Conches. Notice biographique, littéraire et philosophique*, Paris 1857.

Courcelle 1939

P.Courcelle, *Etude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX^e-XV^e siècle)*, Paris 1939.

Dahan 1999

G.Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècles*, Paris, 1999 [particularly ch. III «Formes», 121-159].

Dahan 2000

G.Dahan, *Le commentaire de la Bible. Le passage au sens spirituel*, in M.-O.Goulet-Cazé (ed.), *Le Commentaire entre tradition et innovation*, Paris 2000, 213-230.

de Libera 1993

A.de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993.

Dronke 2008

P.Dronke, *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, Firenze 2008.

Frakes 1988

J.C.Frakes *Remigius of Auxerre, Eriugena, and the Greco-Latin Circumstantiae-Formula of «Accessus ad Auctores»* in M.W.Herren – S.A.Brown (ed.), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, London 1988, 229-255.

Gregory 1955

T.Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, 1955 [Particularly ch. IV: «L'idea di natura», 175-246].

Gross 2005

Ch.Gross, *Time and Nature in Twelfth-Century Thought. William of Conches, Thierry of Chartres and the «New Science» in Reading Medieval Culture*, in R.M.Stein – S.Pierson Prior (ed.), *Essays in Honor of Robert W. Hanning*, Notre Dame 2005, 89-110.

Jauneau 1965

Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris 1965.

Jauneau 1973

E.Jauneau, *Lectio philosophorum: recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973.

Jauneau 2006

Guillelmi de Conchis *Glosae super Platonem*, cura et studio E.Jauneau, Turnhout, 2006 [On line on LLT-A].

Kobusch 2005

Th.Kobusch, *Der Timaios in Chartres in Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie*, in Th.Leinkauf – C.Steel (ed.), *Spätantike, Mittelalter und Renaissance. Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance.*, Leuven 2005, 235-51.

Lafleur 1997

C.Lafleur – J.Carrier, *Les Accessus philosophorum, le recueil Primo queritur utrum philosophia et l'origine parisienne du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109. Conclusion*, in C.Lafleur – J.Carrier (ed.), *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109. «Actes du Colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, par C.L avec la collaboration de J.C.»*, Turnhout 1997, 589-642.

Lenormand 1979

S.Lenormand, *Guillaume de Conches, glosae super librum boetii De consolatione philosophiae: étude et édition critique*, thèse Ecole des Chartes, 1979.

Martello 2014

C.Martello, *I principi e le cause. Le «Glosae super Platonem» di Guglielmo di Conches. «Liber Primus»*. *Lettura storico-critica*, Palermo 2014.

Nauta 1999

Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, cura et studio L.Nauta, Turnhout 1999 [On line on LLT-A].

Nicolas 2005

Ch.Nicolas, *Sic enim appello... Essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, Louvain-Paris 2005.

Obrist – Caiazzo 2011

B.Obrist – I.Caiazzo (ed.), *Guillaume de Conches: philosophie et science au XII^e siècle*, Firenze 2011.

Penher 2012-2013

A.Penher, annotated french translation of the *Glosae super Boethium* of William of Conches, Master's Thesis for first grade (*Glosae* on Boethius' 1st book), 2012 and for second grade (2nd book), 2013, realized for Hyperdonat program, Lyon 3 univ.

Quain 1988

E.A.Quain, *The Medieval Accessus ad Auctores*, New York 1988.

Ricklin 2000

Th. Ricklin, *Calcidius bei Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches*, AHDL LXVII (2000) 119-41.

Ronca 1997

Guillelmi de Conchis *Dragmaticon philosophiae*, cura et studio I.Ronca, Turnhout 1997 [On line on LLT-A].

Spallone 1990

M.Spallone, *I percorsi medievali del testo: «accessus», commentari, florilegi*, in G.Cavallo – P.Fedeli – A.Giardina (ed.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, III *La ricenzione del testo*, Roma 1990, 387-472.

Stock 1972

B.Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester*, Princeton 1972 [especially 237-271: «Thierry of Chartres, William of Conches and Daniel of Morley»].

Wilson 1980

Guillaume de Conches, *Glosae in Juvenalem*, ed. with introd. and notes by B.Wilson, Paris 1980.

ROLANDO FERRI

What the text wants to say. Communicative intention and meaning
in late antique Latin exegesis of literary works and the Bible

From New Criticism onwards, modern literary criticism, and particularly the various schools of thought influenced by structuralism and psychoanalysis, has discarded the Romantic idea of the author, and of an authorial intention. In most instances this has been replaced by the idea of ‘intention of the text’, which is embedded in the text’s structure, and somehow transcends whatever self-avowed intentions and projects an author endeavours to give expression to. Of course, ancient critics and commentators never worked from the interpretative template of an overdetermining social, cultural or subconscious context in which works of art take shape, and they use expressions of intentionality for a broad range of aspects—mostly, however, to applaud a poet’s skills. In what follows, broadly placing my inquiry in the context of the late-antique *schemata isagogica*, where *intentio* occupies a prominent role¹, I compare the practice of critics annotating pagan classical texts (mostly Vergil, Terence and Horace) and the exegesis of biblical books, mostly Augustine’s on the books of the *Heptateuch* (the *Quaestiones* and the *Locutiones in Heptateuchum*)². A comparison of the two traditions of interpretation highlights significant innovations in the Christian Biblical tradition of exegesis, which have an impact on the idea of textuality as a whole in subsequent traditions.

Most of the expressions describing intention in ancient scholia and commentators refers to the macrotextual level. Here intention correlates with maximum awareness and planning³. The *intentio libri* identified in the prefatory matter of some commentaries is the ‘message’ of the work, be it political, educational, panygyric, or, in one famous case, intertextual and emulative (Vergil’s intention to imitate Theocritus), even if these critics never laid bare the analytical reasoning supporting their conclusions⁴. The prior identification of the writer’s purpose is

¹ Cf. Mansfeld 1994, esp. 10-11; 192.

² For a presentation of these important and unjustly neglected works of Augustine’s cf. Rütting, 1916.

³ For ancient criticism, the starting point is now Nünlist 2009, 24.

⁴ Seru. *Praef.* Thilo 4.10-11 *intentio Vergilii haec est, Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus*; Don. *Praef. Comm. Verg. Ecl.* Brummer (Lipsiae, 1912), 16, 281-282 ‘*intentio libri quam σκοπόν Graeci uocant, in imitatione Theocriti poetae constituitur, qui*

seen as the basis for correctly understanding the sense, the *διάνοια*, in Adrians' *Introductio* (Εἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς), a handbook of Biblical interpretation, coming out this year in a new annotated edition by Peter Martens (Oxford 2018):

1. Adrianus, *Introductio in sacras scripturas* 75

προσῆκει προηγουμένως ταῖς τῶν ῥήσεων ὑποθέσσει τὴν διάνοιαν ἐφιστᾶν τοὺς μαθητεύοντας, εἶθ' οὕτως αὐτοῖς τὴν κατὰ λέξιν ἐρμηνείαν οἰκείως ταύτην προσάγειν, ὡς ἂν διανοίας μὴ προουπαρχούσης ἢ διὰ τῶν λόγων πλάζοιτο σύστασις.

It is fitting that students first fix their attention on the purpose [of a scriptural book] by means of the contents of its individual passages. Then, in this manner, the book's purpose properly furnishes the word-for-word commentary to students, since the link between words would be lost if the purpose is not established in advance.

Of particular interest here is the causal relationship seen to exist between, on the one hand, the 'link between words' and even the 'word-for-word' interpretation, and, on the other, the general purpose. In fact Adrian does not clarify whether he means the 'purpose' of a whole book, or the communicative intention of a phrase in a given context, and the two interpretations are not mutually exclusive.

Motivation and plot construction (*oeconomia*) are also often dwelt on by commentators and scholiasts⁵. For example, in the *Eunuchus* commentary Donatus wonders «why the poet did not want Thais to be informed of the physical violence suffered by her young care», Chremes's sister, until the very last scenes of the play. He first puts forward two less likely reasons, clearly solely in order to give greater weight to his real explanation, «so that it makes more sense for Thais and her brother, who both think her still a virgin, to want to protect her so vigorously from the soldier when he comes with his motley troop to reclaim her»:

2. Don. *Comm. In Ter. Eun.* 721

uideamus, cur nolit poeta de uitio uirginis continuo scire Thaidem: utrum ne improuiso malo uehementius commoueatur ac doleat? an ut ex eiusdem uirginis habitu uultu que ista cognoscat, quod est actuosius? an quod proximum

Siculus ac Syracusanus fuit; Scholia vetera in Hesiodi *opera* Pertusi 1955 *Prol. f/a* Ὁ σκοπὸς τοῦ βιβλίου παιδευτικὸς ἐστίν, ὅπως τὸν ἴδιον βίον κοσμήσαντες οὕτω καὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον γνώσεως μέτοχοι γενώμεθα. On these *praefationes* generally cf. Monno 2006.

⁵ The topic is extensively discussed in Nünlist 2009, 23-68; for the Latin evidence something in Jakobi 1996, 154-155.

uero est, ut illam et Thais et frater ignorantes uitiatam animosius aduersum militem defendant repetitum eam uenientem cum tanto strepitu ac minis?

Using vocabulary and critical concepts taken from grammatical literature⁶, Biblical scholars are very attentive to the form of the Bible's narratives; for example they carefully observe the relationship between story and plot. Augustine and other exegetes often remark on all types of narrative anachronies (in Latin *recapitulationes*), which are correctly seen as intentional decisions by the biblical narrators. They also comment on the selection and omission of unnecessary incidents in relating a story, as in discussion of the following passage from Augustine's *Questions on Genesis* in which he analyzes Jacob's first encounter with his future bride and cousin, Rachel, whom he had never seen before. On arriving at a well near the city of Haran, Jacob first meets some shepherds watering their flocks and then, on seeing a girl approaching the well, he runs and embraces her, introducing himself as her cousin. Augustine explains that the shepherds, with whom Jacob inquired about his uncle Laban's family, must have pointed to the approaching girl as Laban's daughter, and the authors (in fact: Scripture, *Scriptura*) wanted us to imagine a quick exchange between Jacob and the others, so the gap in the narrative is easy to supplement:

3. Aug. *Quaest. Gen.* 85 (29, 10)

quod uenit Rachel cum ouibus patris sui et dicit scriptura quod, cum uidisset Iacob Rachel filiam Laban fratris matris suae, accessit et reuoluit lapidem ab ore putei, magis notandum est aliquid scripturam praetermittere quod intellegere debemus quam ulla quaestio commouenda. intellegitur enim quod illi, cum quibus primo loquebatur Iacob, interrogati, quae esset quae ueniebat cum ouibus, ipsi dixerunt filiam esse Laban, quam utique Iacob non nouerat; sed illius interrogationem respensionemque illorum scriptura praetermittens intellegi uoluit.

As to the passage that says Rachel came with her father's sheep, and the scripture says that when Jacob saw Rachel daughter of his uncle Laban, he went over and rolled the stone away from the mouth of the well, we must observe that the scrip-

⁶On the topic of the indebtedness of Christian textual interpretation to pagan scholarship in the Alexandrian tradition cf. at least Schäublin 1992, 148-173, which is however limited to Greek sources. On narrative anachronies and the omission of unnecessary materials in Homer cf. Nünlist 2009, 87-91. Both aspects are also very common features of comparable Latin sources, cf. for example Tib. Cl. Donatus, *Interpretationes* I p. 16 Georgii *ipse poeta sic posuit, ut ostenderet multa praecessisse, quae non praetermittentis animo siluit, sed ratione ordinati carminis*. Some useful observations, though only marginally touching on the narratological aspects, in Daghini 2013.

ture omits something we must nevertheless understand before we raise a *quaestio*. From the passage we can understand that the shepherds with whom Jakob spoke first, when they were asked who it was that was coming with the sheep, answered that it was Laban's daughter, whom Jakob had certainly never met before. But the writer chose to omit this exchange of question and answer leaving out this detail.

Characters too sometimes take a life of their own, and have a will. In spite of Aristotle's warning (*Poetics* 1450a) that characters are functions of the plot, and that they should not be seen as human beings with their own agendas⁷, ancient critics tended to regard them as individual human beings with their thoughts and unexpressed desires or doubts.

A neat example of this can be found in Augustine, *Quaestionum in Heptateuchum* 2.7, discussing *Ex.* 4.10, the episode of the burning bush when Moses receives God's call to lead his people and try to persuade the Pharaoh to release the Jews. Quoting Moses's objection that he is not a ready speaker, and has never been, Augustine says: «we realize from these words that Moses thought that he would become an eloquent man as a result of God's choice of him», a hope which God will in fact frustrate giving Moses instead his brother Aaron as a helper. There is in fact absolutely no textual clue in support of this reading, and Augustine's picture of a hopeful and disappointed Moses seems even to contain a touch of malice:

4. Aug. *Quaest. Hept. Ex.* 2.7 (= *Ex.* 4.10)

Quod ait Moyses ad Dominum: Precor, Domine, non sum eloquens ante hesternum, neque ante nudiustertianum diem, neque ex quo coepisti loqui famulo tuo, intellegitur, credere posse se fieri Dei voluntate subito eloquentem, cum dicit, neque ex quo coepisti loqui famulo tuo; tamquam ostendens fieri potuisse ut ante hesternum et nudiustertianum diem qui eloquens non fuisset, repente fieret, ex quo cum illo Dominus loqui coepit.

In some phrases describing meaning or in requests for the explanation of meaning the verb *uolle* is used, especially *quid sibi uult?* and *quid uult dicere?* Most Romance languages express the question *what does X mean?* with a conjugated form of to want (cf. It. 'che vuol dire?', Fr. *Qu'est-ce que ça veut dire?*, Sp. *¿qué quiere decir?* Port. *O que quiere dizer?*). In fact, these modern idioms can be both

- a) a request to explain a dictionary-based, lexical and literal meaning of an expression (= *what does X mean?*)⁸;

⁷ «It is not in order to provide mimesis of character that the agents act; rather, their characters are included for the sake of their actions» (transl. Halliwell, Loeb).

⁸ The question has partly been dealt with in a recent series of contributions by A.Zanker,

- b) a request about the inferential meaning of an individualized utterance, context-determined and context-specific, where in fact the speaker may be intending to say something more than the lexical meaning of the words or phrase they are using (= *what does X intend?*).

The default expression for ‘to mean’ in Latin is *significat*, which establishes an equivalence between two words in two languages, or in two different stages of what is perceived as the same language, such as archaic and ‘Classical’ Latin, as in e.g. lexicographical and juristic sources dealing with the Twelve Tables and similar early Latin documents:

5. Festus, *De uerborum significatione* 232, 3 Lindsay

«Pedem struit» in XII significat fugit, ut ait Ser. Sulpicius.

6. 476, 20 Lindsay

«Bene sponsis beneque uolueris» in precatione augurali Messalla augur ait significare spoponderis, uolueris.

7. 266, 9 Lindsay

Protelare... ex Graeca uoce quae est τῆλε et significat longe.

8. Pompeius, *Commentum artis Donati* 204, 9 Keil

puta ‘totus homo comestus est ab urso’: ecce modo quid significat? totum simul hominem, ut nihil remaneret.

9. 111, 19 Keil

ista dictio (sc. syllaba) quid significat? uinculum litterarum.

10. *Explanationes in artem Donati* 509, 33 Keil

quando dico non, quid significat? ne dicatur: ergo non aduerbium negantis est.

As the examples show, *significat* can refer to a literal (ex. 5-9) or an inferential

especially Zanker 2013 and Zanker 2016, to which extensive reference will be made.

meaning, as in (10), where *non* contains the prescription ‘not to speak’. *Significare* can also indicate metaphorical phrases, irony, and secondary or rarer lexical meanings of a word, as in the following examples:

11. Suet. *Aug.* 87

cum aliquos numquam soluturos significare uult, ad Kalendas Graecas soluturos ait.

12. Ps.-Probus, *De nomine* 210, 23 Keil

stirpem Vergilius et masculino et feminino genere dixit: masculino, cum radices arborum significare uult.

A less frequent alternative, perhaps originally more colloquial in register, is provided by the phrases *quid sibi uult* and *quid uult dicere*. First of all we need to see if these phrases imply literal or inferential meanings, and if *uelle* describes a request for a clarification of the specific communicative intention, instead of being a simple request for the lexical meaning of a given word or phrase. It is also important to see who or what is the subject in each given case.

13. Seru. *In Verg. Georg.* I 370

AT BOREAE DE PARTE TRVCIS CVM FVLMINAT ET CVM EVRIQVE
ZEPHYRIQVE TONAT DOMVS hoc uult dicere: ubique ingentes efficit
pluuias ab istis uentis mota tempestas⁹.

As observed in Zanker 2013, 838-842, the interpretation of the Servian note is «[the poet] wants to say that, when these winds blow a storm, then mighty rains occur». There is however no word-for-word parsing, nor is there an exact equivalence between the Vergilian lines and the note: Servius illustrates the content of the two lines by dint of a paraphrasis, a prose rewriting in plainer words. It is also important that the subject of *uult dicere* is the poet, Vergil, not the text, or ‘this expression in this language’. Here therefore the phrase *uult dicere* describes an inferential meaning, a meaning deduced from Vergil’s lines, but not entirely identical with them, nor is it an exact translation into a different register, or linguistic code.

The question also overlaps with that of the language of literary works for an-

⁹ Other examples of *uult dicere* in Servius are discussed in Zanker 2013, 838-842, with whose conclusions I agree.

cient critics. Was the language of literature the same or was it different from what they regarded as ‘normal’, comprehensible Latin in their day? Posed in these terms, the question for most critics would have elicited an emphatic answer: the same, with the only qualification that Vergil is often included by Servius in the *ueteres*, who used some expressions differently. Yet, in papyri, word-for-word translations of Homer into more current Greek are very numerous; there are no comparable materials for Latin, but we know of similar glossaries for Plautus are known to have been in existence.

Vergil is rarely obscure, for Servius, and *obscuritas*, when he is forced to mention it, is mostly the consequence of an unusual word-order; it is sufficient to rewrite the line without the offending hyperbata (as e.g. on *Aen.* I 109, *SAXA VOCANT ITALI MEDIIS QVAE IN FLVCTIBVS ARAS ordo est, quae saxa in mediis fluctibus Itali aras uocant*)¹⁰. In the *Sermones* Horace too occasionally requires a plain Latin paraphrasis, for his commentators, because the word order is too artificial. But that is the extent to which the commentators seem prepared to stretch their acknowledgement of the difficulties an inexperienced reader, even a native Latin speaker, not to mention a second language learner, will encounter.

When the Bible becomes an object of study and linguistic interpretation in the hands of scholars using the conceptual tools of the Alexandrian grammatical tradition (that is, at least from the 1st century for Hellenized Jews, but not much later even for Christian scholars), the picture becomes more complicated and nuanced¹¹.

Greek and Latin Bibles circulating in the Christian world were the result of multiple translations in which the principle of literality had been adhered to very scrupulously, with the outcome that the linguistic medium, replete with unidiomatic constructions and phrases taken from the Hebrew texts¹², was a real hurdle to

¹⁰For Servius there are 13 notoriously obscure passages in the Aeneid (*in Verg. Aen.* XII 74), but from the examples he gives (there is no complete list) they seem mostly to have been considered ‘insoluble’ mostly on account of uncertainties in the exact interpretation of the word order, or ambiguities of the syntactical government. Vergil, however, uses words with older meanings, because his Latin is that of the *ueteres*.

¹¹On the Alexandrian background of Biblical scholarship from its origins see Niehoff 2011, and Martens 2012.

¹²For a general presentation of the unidiomatic character of the Greek and the translation practices of the *Septuagint* see at least Léonas 2007 and Hiebert 2010. For Augustine’s presentation of the problem of obscurity resulting from over-literality cf. *De doctrina Christiana* II 13,19, *quoniam... plerumque a sensu auctoris deuius aberrat interpretes... Nam non solum uerba singula sed etiam locutiones saepe transferuntur quae omnino in latinae linguae usum... transire non possint* (‘because a translator, unless very expert, often strays away from the author’s meaning... Translators often meet not only individual words, but

understanding. Ancient Christian scholars were well aware of the extreme literalism of existing translations. Augustine, who gave the topic of Biblical hermeneutics a great deal of thought in *De doctrina Christiana*, saw in the obscurities of the Bible an intentional design to prevent the sin of arrogance in Christian readers, who would be able to cull the truth from the text only at the price of a great study and effort.

Therefore, in Christian exegeses of the Bible, the emphasis on the personal element is much less prominent: it is the text that speaks through its human writers, so their motives and intentions are after all of secondary importance; so much so that «sometimes not just one meaning but two or more meanings are perceived in the same words of scripture», and perhaps the original writer did not even recognize those meanings: what matters is that the spirit of God foresaw that the two interpretations would present themselves to the reader (Aug. *De doctrina Christiana* III 27, trans. R.P.H.Green 1996). On these premises, it is understandable why in Biblical exegesis examples begin to emerge of *quid uult dicere* and *quid sibi uult*, which are similar to the Romance phrases listed above, with the written text as the subject, and with reference to the literal meaning of a phrase, which had been made obscure by the reproduction of a Hebrew idiom or metaphor lacking a corresponding term in Greek or Latin:

14. Hier. *Tractatus in Ps.* 96

quid uult dicere ‘correctio sedis eius?’ debuit dicere, stabilitas sedis eius. quando ergo dicitur, ‘correctio sedis eius,’ ostenditur quodcumque corrigitur prauum fuisse antequam corrigeretur.

what is the meaning of ‘[his judgement and his justice are] the correction of his seat?’ he should have said ‘the support of your seat.’ If we read the phrase ‘the correction of his seat’ the impression is that what is corrected was defective before.

15. *Quid sibi uult:* Aug. *Quaest. Gen.* 105 (33, 10)

quid sibi uult quod Iacob ait fratri suo: ‘propter hoc uidi faciem tuam, quemadmodum cum uidet aliquis faciem Dei?’

what is the meaning of what Jacob says to his brother: «for this reason, I saw your face as when someone sees the face of God?».

also whole phrases which simply cannot be expressed in the idioms of the Latin language, transl. R.P.H.Green, 1996).

16. *Quid est quod*: Aug. *Quaest. Gen.* 156 (47, 9)

quid est quod dixit Iacob Pharaoni: 'dies annorum uitae meae, quos incolo?' (...) non enim hic aliud uoluit intellegi quam id quod Latini codices habent 'uixerunt'; ac per hoc significauit hanc uitam incolatum esse super terram.

what is the meaning of the phrase Joseph said to the Pharaoh: «the days of the years of my life, in which I sojourn» (...) in this passage [the author] had in mind the same meaning as the Latin translations, where we read «they lived», and with this expression he expressed a sense that this life is only a temporary dwelling.

17. *Quid est quod*: Aug. *Quaest. Iud.* 55 (15, 12)

quid est quod ait Samson uiris Iuda: (...) 'tradite me eis, ne forte occurratis in me uos?'

what is the meaning of the phrase Samson said to the men of Judas: (...) «give me to them, so that it will not be you who come towards me».

The Latin phrases in (14)-(17) are sometimes unidiomatic in Latin (the metaphor *dies annorum... quos incolo* in unprecedented and the connection between the relative pronoun and its antecedent is obscure: does Jacob 'inhabit' the days? or the years of his life?), and at any rate practically incomprehensible, at least in contextual and pragmatic terms. Sometimes this is due to a the semantic property of a Hebrew expression, as in (17), as explained by Augustine *l. cit.*: 'encounter' 'go towards someone', in Hebrew, means 'kill him', which is correct (the verb פָּגַע, *paga* can indeed mean 'encounter' and 'attack, kill': Samson is afraid of having to kill other Hebrew people if they attack him).

Some background information is perhaps useful at this point. Among ancient Roman thinkers, Augustine was perhaps the one who meditated the most on language¹³. According to Augustine, a sign, to be part of a language or a communicative act, needs an intention to signify. Sentences are signs of a particular class, and we speak because we want to send forth a sign of our will by means of articulate sound¹⁴. Reflections on communicative intention and meaning were therefore already part of the intellectual discourse, at least by the time of Augustine.

¹³ Connaghan 2004; Kirwan 1994, 188-211.

¹⁴ Aug. *De magistro* 1 *qui enim loquitur, suae uoluntatis signum foras dat per articulatam sonum*; *De doctrina Christiana* II 3,4 *Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere uelit.*

However, a native Roman tradition which was probably fundamental in this hermeneutic development was that of jurisprudence, in which the discussion over the exact meaning of a written document, for example laws used as precedents, wills and inheritance deeds, written statements read out in court trials. Jurists were daily confronted with the problem of conflicts between the lexical and the inferential meanings of a written text, and tried to reconstruct the communicative intentions of a written text¹⁵. Expressions such as *uoluntas scriptoris* as well as *uoluntas/mens legis* are common. The topic deserves a fuller study, which I hope to be able to carry out in due course¹⁶. Here I limit myself to give by way of example to providing the following extract from the *Digesta*, in which the jurist Pomponius (2nd cent. CE) reflects of meaning ambiguities in a will concerning items of clothing.

18. *Dig.* 34.2.33

Inter uestem uirilem et uestimenta uirilia nihil interest: sed difficultatem facit mens legantis, si et ipse solitus fuerit uti quadam ueste, quae etiam mulieribus conueniens est. Itaque ante omnia dicendum est eam legatam esse, de qua senserit testator, non quae re uera aut muliebris aut uirilil sit. Nam et Quintus Titius ait scire se quendam senatorem muliebribus cenatoriis uti solitum, qui si legaret muliebrem uestem, non uideretur de ea sensisse, qua ipse quasi uirili utebatur.

There is no difference between men's clothing and men's garments; but the intention the testator makes for difficulty if he himself had been in the habit of using certain clothing which is also suitable for women. And so, in the first place, it must be held that that clothing constitutes the legacy which the testator intended, not what is in fact female or male. For Quintus Titius also says that he knows that a certain senator was accustomed to use women's dinner dress, and if he were to leave women's clothing would not be regarded as having expressed an intention in respect of what he himself used as if it were men's clothing.

¹⁵ Apuleius (*Apol.* 80-83) based part of his own defence speech against the charge of sorcery on one of Pudentilla's letters: his accusers read out only the words Ἀπολείος μάγος, καὶ ἐγὼ ὑπ' αὐτοῦ μεμάγευμαι καὶ ἐρῶ. ἐλθὲ τοίνυν πρὸς ἐμέ, ἕως ἔτι σωφρονῶ, which were however, in the context of the entire document, only the way in which Pudentilla reported his son's belief that Apuleius had charmed her with magic, which she denied.

¹⁶ For an engaging presentation of some Roman legal documents and ancient discussions over their best use as evidence see Meyer 2004, esp. 267-276 on wills, where a presentation of Roman jurists' debates over *intentio* and *uoluntas* can be found.

In this short extract, Pomponius reports a case in which the testator left a bequest of women's clothing; however, he was wont to wear some of them, or other similar items, in his daily routine. Assuming therefore that for him these garments were suitable for both sexes, a question arises concerning which which exact items of clothing he was thinking-of as a bequest. As can be seen, the text problematizes the writer's intention (*mens legantis... de qua senserit*), and the context in which his words were conceived. It is only one of numerous pieces of evidence showing the attention Roman jurists devoted to matters of language and linguistic analysis.

BIBLIOGRAPHY

Connaghan 2004

Ch.Connaghan, *Signs, Language, and knowledge in St-Augustine's De magistro*, PhD thesis, University of London 2004.

Daghini 2013

A.Daghini, *La brevitás nelle Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato*, in F.Stok (ed.), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pisa 2013, 401-427.

Hiebert 2010

R.J.V.Hiebert, "*Translation Is Required*": *The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Atlanta 2010.

Kirwan 1994

Ch.Kirwan, *Augustine on the nature of speech*, in S.Everson (ed.), *Companions to ancient thought. 3. Language*, Cambridge 1994, 188-211.

Jakobi 1996

R.Jakobi, *Die Kunst der Exegese im Terenzkommentar des Donat*, Berlin-New York 1996.

Léonas 2007

A.Léonas, *Laube des traducteurs. De l'hébreu au grec: traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante (III^e s. av. J.-C.-IV^e s. apr. J.-C.)*, Paris 2007.

Mansfeld 1994

J.Mansfeld, *Prolegomena: Questions to be settled before the study of an author or a text*. Leiden 1994.

Markus 1996

R.A.Markus, *Signs and Meanings: World and Text in Ancient Christianity*, Liverpool 1996.

Martens 2012

P.W.Martens, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*, Oxford 2012.

Meyer 2004

E.A.Meyer, *Legitimacy and Law in the Roman World. Tabulae in Roman Belief and Practice*, Cambridge 2004.

Monno, 2006

O.Monno, *Prefazioni a commenti tardoantichi: confronto tra Elio Donato e Servio*, «Invigilata lucernis», XXVIII (2006), 161-179.

Niehoff 2011

M.Niehoff, *Jewish Bible Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge 2011.

Nünlist 2009

R.Nünlist, *The ancient critic at work*, Cambridge 2009.

Rüting 1916

W.Rüting, *Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Hep-
tateuchum*, Paderborn 1916.

Schäublin 1992

Ch.Schäublin, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, in J.Oort –
U.Wickert (ed.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen
1992, 148-173.

Thilo 1878

Servii Grammatici *qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, rec. G.Thilo, I,
Lipsiae 1878.

Zanker 2013

A.T.Zanker, *Expressions of meaning and the intention of the text*, «Classical
Quarterly», LXIII (2013), 835-853.

Zanker 2016

A.T.Zanker, *Greek and Latin Expressions of Meaning: The Classical Origins of a
Modern Metaphor*, Munich 2016.

INDICE DEI NOMI ANTICHI, BIZANTINI, MEDIEVALI, RINASCIMENTALI,
DEI POETI, DEGLI SCRITTORI E DELLE OPERE ANONIME

- Aaron 286
 Abelardo Pietro 258
 pseudo Acrone 23, 26, 28-30, 32-34, 36
Adnotationes super Lucanum 253, 255
 Adrasto 95, 100, 101, 103, 105
 Adrianus 284
 Adriano 3
 Agamede 56, 58
 Agostino 1, 20, 34, 45, 67, 191, 193,
 195, 207, 230, 236, 274, 283-295
 Agrippa Postumo 25
 Albericus Trium Fontium 258
 Albino 120, 121, 126, 137, 236
 Alessandro di Afrodisia 11,79, 116
 Alessandro Magno 32
 Alessandro di Numenio 196, 197, 200,
 202, 203, 207, 208, 210-212, 214,
 215, 217, 219
 pseudo Alessandro Numenio 208, 213
 Alipio 98, 111
 Ambrogio 166, 190, 191, 207, 221
 Ammonio Sacca 74, 88, 118
 Amphinomos 53, 54
 Anapias 53, 54
 Anchise 45, 249
 Anonymus Ecksteinii 206, 213, 227
 Antiochi di Ascalona 113
 Antonini 54, 75
 Apella 28
 Apollo 55-58, 75, 76, 81, 82
 Apollonio Rodio 252
 Apsine 196
 Apuleio 120, 133, 143, 175, 292
 Aquila Romano 196-198, 200-,202,
 206, 211, 212, 214-225
 Arato 234, 253
 Archita 99, 147
 Aretino Pietro 53
 Ario Didimo 114, 116
 Aristide Quintiliano 102, 104
 Aristippo 31, 32
 Aristone 134
 Aristofane 75, 76, 80, 83
 Aristosseno 12, 91-94, 96, 98-107
 Aristotele 1, 11, 77, 78, 80, 99, 109, 110,
 115, 116, 118, 120, 121, 125, 126,
 131, 132, 135-137, 140, 143, 148,
 158, 159, 161, 175, 177, 209, 239, 286
 Aristide Quintiliano 96, 99, 106
 Artemidoro di Tarso 233
 Aruleno Rustico 29
 Asconio Pediano 26
 Ateneo 9
 Attico (filosofo) 81
 Augusto 23- 25, 29, 117
 Aureliano 74
 Avito Alfio 220
 Avito Alcimo Ecdicio di Vienne 220-222
 Bacchio 95, 96, 98, 101, 111
 Beda 258
 Bernardo di Utrecht 238, 240
 Bernardo di Chartres 257, 258, 276
 Bernardo Silvestre 257, 276, 281
 Bibbia 187, 191, 192, 194, 205, 279, 283,
 285, 289, 290, 294
 Bitone 52-55, 59,,66, 67, 71, 72
 Boezio 209, 235, 236, 239,259, 263,
 264-266, 268, 271, 272, 274, 281,
 Calcidio 163, 257, 259, 260, 263-265,
 267, 270, 279, 281

- Calvo (retore) 49, 50
 Camilla 252
 Carlo il Calvo 236
Carmen de figuris 196, 215, 223, 225
 Cassio Gaio 30
 Cassiodoro 185-195, 198-225, 227, 228
Catholica Probi 221
 Catone Uticense 25, 246, 247, 250
 Cazio Insubre 29, 30, 37
 Cazio Milziade 30
 Cecilio di Calatte 196, 197, 203, 207,
 208, 210, 212, 215, 217, 222
 Celso 10, 133
 Cesellio Vindice 220
 Cicerone 3, 5, 9, 13, 22, 25, 26, 30, 34, 56,
 57, 65, 113, 146, 147, 149, 151-154,
 156-168, 171, 174, 176, 177, 194,
 197, 198, 200-203, 209, 246, 263
 Cidippe 58, 61, 62
 Claudio Donato Tiberio 39, 40, 45, 46,
 48-50, 64-66, 68, 69, 176, 184,
 196, 285, 295
 Claudiano Mamerto 207
 Claudio II
 Cleobi 52-58, 59, 62, 66, 67, 71, 72
 Cleonide 95, 96, 98, 99, 101, 111
Commenta Bernensia 245, 246, 248,
 251, 253, 255
 Conrad di Hirsau 239
 Cornuto Lucio Anneo 37, 220
 Crantore 35, 146
 Cremete 284
 Creso 54, 55, 68
 Crispino 27
 Crisippo 35, 121
 Crizia 265
 Cupido 51

 Damascio 119
 Damasippo 26
 David (filosofo) 133, 236
 Demetrio Lacone 9, 11, 21
 Democrito 14
 Demostene 80, 207
 Dessippo 117
 Didimo Cieco 14
Digesto 292
 Diogene (filosofo cinico) 32
 Diogene (seguace dell'epicureismo) 4
 Diogene di Babilonia 77
 Diogene di Enoanda 10, 16
 Diogene Laerzio 2, 5, 15, 17, 19, 27, 32,
 114, 118, 120, 121, 131, 133, 135,
 137
 Diomede 202, 235, 236
 Dionigi di Alessandria 16
 Dionigi di Alicarnasso 139, 148
 Dionisio Trace 73, 77, 78
 Diotimo 9
Disticha Catonis 239
 Domiziano 29
 Donato Elio 44, 46, 49, 50, 69, 117, 118,
 126, 230, 242, 243, 264, 265, 267-
 271, 274, 283, 284, 294

Ecclesiaste 14, 16
 Efestione 73, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 83,
 89
 Elena 50
 Eliano 96, 98, 100, 101, 103
 Elias (filosofo) 133, 236
 Eliodoro 3, 4
 Elvidio Prisco 29
 Enea 40, 45, 67, 247, 249
 Enrico II (Plantageneto) 258
 Erennio Senecione 29
 Epicuro 1-22, 27, 29-34, 147, 157
 Eraclito 146, 147, 152

- Ermagora di Temno 236
 Ermarco 5, 7, 9, 11, 16, 18, 20
 Ermogene 11, 119
 Erodiano 196
 Erodoto 54, 56, 58, 59, 62, 132, 133
 Esiodo 176, 182, 235
Esodo 286
 Euclide 11- 14, 91, 103, 111
 Eucratidas (filosofo epicureo) 3
 Eudemo (filosofo) 117
 Eudoro (filosofo) 114
 Eugrafio 43, 44, 198
 Eusebio di Cesarea 16
 Eustazio 166
 Eutiche 220
Explanationes in artem Donati 287

 Fabio Massimo Paolo Narbonense 24
 Febammone 196
 Fedra 53
 Ferrazzi Marco Antonio 277
 Festo 287
 Filodemo 1, 3, 5, 9, 11, 13-16, 18, 19,
 21, 26, 36, 37
 Filonide 9
 Filopono 133
 Filosseno 75
 Fortunaziano Consult(i)o 236
 Fozio 80, 119
 Francesco I 53
 Frontone 52, 74

 Galeno 10, 18, 133, 145, 148, 154, 156,
 157
 Gaudenzio 95,96, 98, 101, 111
Genesi 82, 285
 Geta 267
 Giacobbe 285, 291
 Giamblico 117, 119, 121, 124

 Gilberto di Poitiers 257
 Giovan Battista di Iacopo di Gasparre
 (Rosso Fiorentino) 53
 Giovanni Alessandrino 236
 Giovanni di Salisbury 258
 Giovanni Scoto Eriugena 236-239, 241,
 242, 279
 Giove 45, 49, 51
 Giove Ammone 250
 Giovenale 23, 258, 259, 264, 266, 271,
 273, 276-278, 281
 Girolamo 23, 190, 191, 193, 234, 290
 Giulio Rufiniano 195, 196
 Giulio Vittore 236,274
 Giunone 45, 49-52, 54, 57, 58, 61, 62
 Giuseppe Flavio 186
 Giustiniano 123, 186
 Goffredo V (Plantageneto) d'Angiò "il
 bello" 258
 Gorgia 196
 Gregorio di Nazianzo 208, 210
 Guglielmo de Conchis 257-263, 268,
 269, 271-274, 276-281
 Guglielmo di Champeaux 258

Historia Augusta 75

 Idomeneo 8
 Iginio 58, 59, 61
 Ilario 190, 191
 Isidoro di Siviglia 202, 206, 260, 262

 Laban 285, 286
 Labieno 250
 Laide 32
Leggi XII Tavole 287
 Leonteo 9
 Leopardi Giacomo 57
 Longino Cassio 73-83, 88, 89

- Lucano 23, 178, 181, 245-247, 249-253, 255, 256
 Luciano 55
 Lucrezio 12

 Macrobio 41, 145-147, 149-171, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 183, 257, 259, 264
 Manilio 247
 Marino (filosofo) 116, 119
 Mario Vittorino 174, 209, 235
 Marte 53
 Marzia 246
 Marziano Capella 23, 197, 198, 206, 209, 212-214, 225, 259
 Mecenate 24, 35
 Memmio Gaio 3
 Menandro 42, 175
 Menandro (retore) 205
 Meneceo 2
 Metrodoro 4, 7-10, 14, 16, 21
 Micone 53, 71
 Mimnermo 32, 33
 Mitografi Vaticani 62
 Mosè 286
 Murena Lucio Licinio 25

 Nasidieno 30, 31
 Nausifane di Teo 15
 Nettuno 28
 Niceforo Gregora 7
 Nicomaco 96, 98, 101-105, 111
 Numonio Vala 34

 Ofelliano 16
 Ofello 28, 29, 30
 Olimpiodoro 116, 131-134, 135, 142
 Omero 33, 35, 43, 75, 76, 77, 80, 134, 177, 180, 182, 252, 255

*scholia recentiora (Theodori Meliteni-
 tis) in Hom. Il.* 205
scholia vetera in Hom. Il. 205
 Orazio 18, 23-37, 283, 289
 Origene 74, 78, 80, 81, 88, 89, 90, 109, 118, 126, 145, 165, 170, 294
 Oros (grammatico) 74
Orphicorum Fragmenta 76, 82
 Ortensio 246
 Ossius 260, 264
 Ovidio 25

 Pallante 45, 247, 255
 Papiriano 220
 Paride 50, 51
 Pasifae 53
 Patrone 2
Periochae Tegernseenses 238
 Pero 53, 71
 Petronio 33, 34
 Pighius Stephan Vinandus (Pigge
 Stephan Wynants) 54
 Pilumnus 51
 Pisidamus 3
 Pisone Lucio Calpurnio Cesonino 26, 34
 Pitagora 33, 147, 248, 249
 Pitocle 2
 Platone 1, 6, 11, 18, 76, 79, 80, 83, 91, 92, 93, 104, 106-117, 120, 122-124, 126, 129-149, 153, 154, 156, 158-162, 164, 169, 173-177, 181, 257, 259-262, 264-266, 269, 272, 274, 276, 280
 Plauto 43, 66
 Plotina 3, 4
 Plotino 74, 121, 125, 126, 140, 149, 153, 154, 159, 162, 166-168
 Plutarco 9, 15, 19, 55, 80, 88, 92, 102, 110, 120, 121, 124, 175, 183

- Polieno 8, 9
 Polistrato 11
 Pompeo Magno 247, 250
 Pompeo (grammatico) 223,287,
 Pomponio Sesto 292, 293
 Popillio Teotimo 3
 Porfirio 5, 74, 78, 80, 81, 100, 103,
 109, 115, 119-121, 123, 125, 145,
 153, 157-159, 162, 168, 170, 209,
 235, 236, 239
 Porfirione 23, 24, 36
 Posidonio 13, 14
 Prisciano 220,261
 Proclo 11, 12-14, 17, 18, 74, 109, 114,
 116, 117, 119, 122, 126, 137, 142,
 145, 161, 163
Prolegomena in Platonis philosophiam
 114, 116-118, 120, 122, 129-135,
 139, 140, 141, 143,
 Properzio 33
 Prudenzio 10
 pseudo-Probo 233, 234, 235, 288

 Quintiliano 30, 42, 47, 49, 64, 96, 99,
 102, 104, 106, 149, 192, 195, 196,
 202, 203, 206, 209, 216, 219-222
 Quintus Titius 292

 Rachele 285
 Remigio di Auxerre 237
Rhetorica ad Herennium 195, 196, 202
 Rutilio Lupo 196, 202

 Saffo 76, 80
 Sallustio 149
Salmi 185-187, 189, 191-193, 195, 198,
 200, 202, 206, 210, 214, 216, 217,
 224, 225, 228
 Sansone 291

Schemata dianoeas 195, 196, 198, 201-
 203, 206, 207, 210-223
 Scipione (Africano) 151
 Scipione Publio Cornelio (Emiliano)
 145, 146, 149, 151-153, 156, 157,
 159, 160, 162, 169, 170, 183
 Sedulio Scoto 237
 Seneca 9, 15, 37, 64, 66, 116, 149, 154,
 155
 Senofonte 133
 Servio 24, 37, 41, 43, 45, 48-50, 52, 53, 61,
 62, 64-69, 126, 162, 163, 167, 169,
 176, 179, 180, 184, 187, 188, 190,
 195, 205, 209, 216, 218, 229-238,
 242, 243, 252, 253, 255, 257, 264-
 268, 271, 272, 274, 288, 289, 294
 Servio Danielino 61
 Sesto Empirico 6, 10, 11, 14
Settanta 193, 289, 294
 Simmia Socratico 134
 Simplicio 116, 125, 133, 143, 169
 Sinesio 118, 119
 Siriano 11, 82
 Sirone 3, 20, 26
 Socrate 6, 83, 88, 130-134, 141, 143,
 147, 174,265
 Sofrone 129, 131
 Solone 54-56, 129, 130, 137, 265
 Stallius Gaius (filosofo epicureo) 3
 Stertinio 26
 Stobeo 114
Suda 119
 Svetonio 23, 36, 37, 149, 243

 Tacito 25, 29
 Taide 44
 Teeteto 6, 16
 Tello di Atene 55
 Temistio 15, 119

- Teocrito 117, 231-234, 241, 283
scholia vetera a Teocrito 232
 Teone 4, 8, 9, 93, 95, 97-106, 108, 110, 233, 234
 Elio Teone 8
 Teone di Alessandria 233
 Teone di Smirne 93, 95, 108, 110
 Terenziano Mauro 231
 Terenzio 23, 43, 44, 65, 187, 198, 209, 265, 272, 284
Themata Vergiliana 49
 Tibullo 33
 Timasagora (filosofo epicureo) 3, 22
 Timeo di Locri 147
 Tiziano (retore) 49, 50
 Tolomeo 98, 99, 106
 Tolomeo Filadelfo 15
 Traiano 3
 Trasea Peto 29
 Trasillo 95, 99, 100, 103, 104, 118, 120
 Trasone 44
 Trevet Nicola 240
 Trifone 202
 Trofonio 56, 58
 Tuberone Quinto Elio 147
 Tucidide 148, 149
 Turno 51, 247, 252
- Valerius Diodorus (?) 16
 Valerio Massimo 53, 54, 58, 61
 Varrone Marco Terenzio 148
 Velio Longo 220
 Venere 49-51, 53
 Venilia 51
 Vero Elio 75
 Virgilio 185, 187
 Virgilio 3, 28, 39-46, 48-50, 52, 53, 61, 62, 65-67, 69, 117, 152, 163, 164, 167, 173, 174, 177, 179, 180, 181, 183, 187, 209, 229-231, 234, 235, 238, 240, 241, 243, 246-249-252, 255, 256 266, 272, 277, 283, 288, 289, 295
Vite di Orazio 23
 Zenobia 74
 Zenone 25, 27
 Zenone Sidonio 3, 9, 11, 13, 18, 19

INDICE DEI MANOSCRITTI

- Baltimore – The Walters Art Museum
W 20 259
- Bern – Burgerbibliothek
cod. 165 236
- Milano – Biblioteca Ambrosiana
I 8 sup. 73
- Cambridge – University Library
Dd XI 70: 73
- Firenze – Biblioteca Medicea Laurenziana
Plut. 55. 7 208
- Paris – Bibliothèque Nationale
Gr. 1741: 208
Gr. 2087: 197·208·211·213·214
Gr. 2677: 73
Gr. 2762: 208
Gr. 2881: 73
Lat. 2904: 259
Lat. 7530: 198·²⁰⁶ 223
Lat. 7900A: 23
Lat. 7971: 23
Lat. 7972: 23
Lat. 7974: 23
Lat. 8214: 23
Lat. 12239: 212
- Napoli – Biblioteca Nazionale
Burbonicus III B 29: 5
- Roma – Biblioteca Casanatense
1086: 198 206 223·227
- Città del Vaticano – Biblioteca Apostolica
Gr. 14: 79
Gr. 743: 7
Gr. 1881: 208
Reg. Gr. 48: 208

INDICI

INDICE DEI PAPIRI

P.Berol. 9782: 6
P.Berol. 16369: 7
P.Berol. 21312: 7
P.GettyMus. acc. 76.AI.57: 4
P.Grenf. II 7 a: 1
P.Heid.1740: 1
P.Herc. 152/157: 5
P.Herc. 1012: 9
P.Herc. 1044: 9
P.Herc. 1077: 5
P.Herc. 1580: 16
P.Herc. 1610: 5
P.Oxy. 2606: 8 16
P.Oxy. 3318: 5 16
P.Oxy. 3643: 4 16
P.Oxy. 5077: 9 16
P.Oxy. II 215: 1
P.Schubart 27: 7
PSI XV 1508: 7
P.Tura: 16

INDICE DELLE ISCRIZIONI

IG XIV 674: 3

