

POLYMNIA
Studi di filologia classica
24

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

Studi di filologia classica
a cura di Lucio Cristante
- 24 -

COMITATO SCIENTIFICO

Gianfranco Agosti (Roma), Alberto Cavarzere (Verona), Carmen Codoñer (Salamanca),
Paolo De Paolis (Verona), Stefania De Vido (Venezia), 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),
Philippe Mudry (Lausanne), Giovanni Polara (Napoli)

REDAZIONE

Lucio Cristante, Luca Mondin, Vanni Veronesi

Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. VIII
a cura di Vanni Veronesi

[Trieste]: Edizioni Università di Trieste, 2019. - XX, 338 p. ; 24 cm.

ISBN 978-88-5511-094-5 ISBN 978-88-5511-095-2 (online)

(Polymnia : studi di filologia classica; 24)

1. Letteratura greca - Atti di congressi 2. Letteratura bizantina - Atti di congressi
3. Letteratura latina - Atti di congressi 4. Letteratura latina medievale - Atti di congressi

I. Veronesi, Vanni

880 (WebDewey) Letteratura greca classica

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

I testi pubblicati sono liberamente disponibili su:
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/28422>

© Copyright 2019 - EUT
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE
Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie o altro), sono riservati per tutti i Paesi. Autori e editore hanno operato per identificare tutti i titolari dei diritti delle illustrazioni riprodotte nel presente volume e ottenerne l'autorizzazione alla pubblicazione; restano tuttavia a disposizione per assolvere gli adempimenti nei confronti degli eventuali aventi diritto non rintracciati.

IL CALAMO DELLA MEMORIA
RIUSO DI TESTI E MESTIERE LETTERARIO
NELLA TARDA ANTICHITÀ

VIII

A cura di Vanni Veronesi

Raccolta delle relazioni discusse nell'VIII incontro internazionale di Venezia,
Palazzo Malcanton Marcorà, 24-26 ottobre 2018

Edizioni Università di Trieste
2019

INDICE

Abstracts	VII
Autori del volume	XV
Premessa	XVII
PAOLO MASTANDREA <i>Il Tardo-antico nel Post-moderno.</i> <i>Introduzione a 'Il calamo della memoria' VIII</i>	1
FEDERICO M. PETRUCCI <i>Lezioni platoniche. Riuso dei dialoghi ed etica pratica</i> <i>nel Platonismo post-Ellenistico</i>	25
ANNA MOTTA <i>L'incostante presenza di uno schema isagogico:</i> <i>il caso della vita auctoris</i>	47
JEAN-BAPTISTE GUILLAUMIN <i>Sources anciennes et lecteurs tardo-antiques: quelques réflexions</i> <i>sur le projet littéraire d'Aviénus dans l'Ora maritima</i>	65
MARTINA VENUTI <i>Latebat inter nugas meas libellus ignobilis.</i> <i>Il rompicapo enciclopedico del Griphus di Ausonio</i>	101
GIANCARLO MAZZOLI <i>Corniger Hesperidum (Prud. c. Symm. II 606)</i>	125
UMBERTO ROBERTO <i>Sui rapporti tra l'aristocrazia senatoria di Roma</i> <i>e la cultura costantinopolitana: contatti, contaminazioni e</i> <i>reimpiego di tradizioni storiografiche (V-VII sec.)</i>	139
ARIANNA GULLO <i>Ekphrastic motifs in late antique epitaphs</i> <i>from Book 7 of the Greek Anthology</i>	173

ROBERTO MORI <i>L'inno seduliano A solis ortus cardine: un percorso tra memoria letteraria e 'autocitazioni'</i>	195
LUCIANA FURBETTA <i>Lucrezio in Draconzio e nei carmina di Avito di Vienne</i>	215
FABIO GASTI <i>Compilazioni esegetiche: Agostino, Isidoro e altri</i>	285
GIANFRANCO AGOSTI <i>Giochi letterari nelle iscrizioni metriche tardoantiche e bizantine</i>	305
Indice dei nomi antichi, medievali, bizantini, rinascimentali, moderni dei poeti, degli scrittori e delle opere anonime	327
Indice dei manoscritti	336
Indice delle iscrizioni	336

ABSTRACTS

PAOLO MASTANDREA

Il Tardo-antico nel Post-moderno. Introduzione a 'Il calamo della memoria' VIII

Nella prima parte del saggio si delinea un quadro sommario del dibattito intorno alla 'New Late Antiquity', dove l'interpretazione storiografica appare oggi profondamente divisa. Nel séguito, si rileggono alcune pagine dei *Saturnalia* di Macrobio, per contestare le conclusioni cui sono giunti insieme (2011) l'ultimo editore-commentatore dell'opera e chi ha scritto *The Last Pagans of Rome*.

The paper begins with an overview of the debate about the concept of 'New Late Antiquity', that has so deeply divided scholarship. In the second section, we'll consider some passages in Macrobius's Saturnalia, to contest the conclusions jointly reached by the most recent critical editor and commentator of the text and by the author of the very popular The Last Pagans of Rome.

FEDERICO M. PETRUCCI

Lezioni platoniche. Riuso dei dialoghi ed etica pratica nel Platonismo post-Ellenistico

Il fine di questo contributo è dimostrare che la pratica di scuola dei Medioplatonici era caratterizzata da almeno tre elementi che non emergono, o emergono solo a fatica, dagli scritti esegetici. In primo luogo, saranno analizzate le testimonianze che indicano come lo stesso stile di Platone fosse offerto come modello di retorica a destinatari interessati, con tutta probabilità, a questo particolare aspetto. In secondo luogo, ci si soffermerà sul modo in cui l'etica Platonica era riformulata e ripensata, al fine di renderla normativa ed efficace rispetto alla quotidianità. Infine, verranno brevemente discusse alcune testimonianze relative all'ordine di lettura dei dialoghi, dalle quali si intravede una dimensione prettamente scolastica e didattica del Platonismo, volta in modo specifico all'educazione etica individuale degli allievi. Da tutto ciò emergerà come l'insegnamento e la pratica di scuola nel Medioplatonismo avessero come interesse primario quello di stabilire un'etica pratica fondata sul riuso degli scritti di Platone, che potesse competere in modo efficace nel 'mercato filosofico' dell'età imperiale.

The aim of this paper is to show that the Middle Platonists' schools practice was characterised by (at least) three features which do not emerge from exegetical writ-

ings. First, I shall analyse testimonies indicating how Plato's style was proposed as a rhetorical model to the students, who were mostly interested in such a aspect. Second, I shall consider the way in which Plato's ethical model was reshaped in order to transform it in a normative set of conducts helpful in the everyday life. Finally, I shall briefly discuss some testimonies related to the dialogues' reading order, suggesting a very practical dimension of school activity and individual education. From all this, I will show that Middle Platonist school practice and teaching had as key goal the establishment of a model of practical ethics, which was grounded on the re-use of Plato's texts and had as a goal the achievement of a leading role in the 'philosophical market' of the Imperial age.

ANNA MOTTA

L'incostante presenza di uno schema isagogico: il caso della vita auctoris

Obiettivo di questo *paper* è esaminare la *vita auctoris*, come parte delle questioni isagogiche, al fine di valutare la sua importanza negli schemi di lettura dei dialoghi di Platone. Se da una parte la *vita auctoris* è un elemento isagogico imprescindibile prima dello studio dei dialoghi, dall'altra la *Vita di Platone* non è usata con costanza nelle premesse ai singoli dialoghi o nella premessa al commento del primo dialogo curricolare e talvolta circola separatamente rispetto al primo testo dell'ordine di lettura e talaltra si trova incorporata a questo. Per indagare come la *Vita di Platone* venga usata nelle classi dove si insegnava Platone si terranno in considerazione non solo il Commento all'*Alcibiade* di Proclo e quello di Olimpiodoro e i *Prolegomena* alla filosofia di Platone, ma anche testi biografici usati nelle scuole di retorica da maestri pagani e cristiani.

The aim of this paper is to examine the vita auctoris, within the context of the isagogical questions, in order to evaluate its relevance in relation to the reading schemes for Plato's dialogues. While the vita auctoris seems to be an essential isagogical element that comes before the study of the dialogues, the Life of Plato is not consistently used in the prefaces to individual dialogues or to the commentary on the first curricular dialogue. Sometimes it is circulated separately from the first text in the reading order of the dialogues, while at other times it is incorporated into this text. In order to investigate how the Vita Platonis was employed in classes where Plato was taught, I will examine not only the Commentary on the Alcibiades by Proclus and that by Olimpiodorus, along with the Prolegomena to Platonic philosophy, but also some biographical texts used in grammar schools by pagan and Christian teachers.

JEAN-BAPTISTE GUILLAUMIN

Sources anciennes et lecteurs tardo-antiques: quelques réflexions sur le projet littéraire d'Aviénus dans l'Ora maritima

Dans l'*Ora maritima*, poème en trimètres iambiques composé dans le troisième quart du IV^e s., Aviénus fournit une description des côtes dont la partie conservée va de Gibraltar à Marseille, avec un excursus sur la façade Atlantique et un autre sur le cours du Rhône. L'une des particularités du poème réside dans l'ancienneté revendiquée de ses sources et dans la mention de toponymes très rares. Si le mouvement général de la description a conduit par le passé à l'hypothèse de l'utilisation d'un périple archaïque interpolé, qu'Aviénus n'aurait fait qu'adapter en latin, les chercheurs tendent généralement maintenant à lui rendre la responsabilité de la compilation et de l'organisation du poème. En étudiant la technique de composition, les jeux érudits et intertextuels, nous proposons de lire l'*Ora maritima* comme un poème ancré dans une esthétique tardo-antique qui reflète les goûts des milieux aristocratiques païens de la seconde moitié du IV^e s.

In the Ora maritima, a poem in iambic trimeters composed in the third quarter of the fourth century, Avienus gives a description of the sea coasts from Gibraltar to Marseille (for the preserved part), with an excursus on the Atlantic facade and another on the course of the Rhône. One of the peculiarities of the poem is the claimed archaism of its sources and the use of very rare toponyms. Although the general movement of the text has led in the past to hypothesize the use of an old interpolated periplus which Avienus would only have adapted in Latin, scholars now tend to hold him responsible for the compilation and organization of the poem. By studying the composition technique as much as the learned and intertextual games, I suggest to read the Ora maritima as a poem based on late antique aesthetics which reflect tastes of the pagan aristocracy of the second half of the fourth century.

MARTINA VENUTI

Latebat inter nugas meas libellus ignobilis. Il rompicapo enciclopedico del Griphus di Ausonio

Composto da una densa prefazione in prosa (una lettera dedicatoria di Ausonio a Simmaco) e da novanta complicati esametri, tutti giocati intorno al numero tre, il *Il Griphus ternarii numeri* si presenta come un vero e proprio rompicapo. Nel presente contributo ci si propone di presentare l'opera nel suo insieme, come indissolubile unione della parte in prosa e di quella in versi, e di indagare, attra-

verso alcuni saggi, i meccanismi che ne muovono la composizione, per arrivare se possibile a definirne meglio la natura.

Made up of a prose preface (a dedicatory letter from Ausonius to Symmachus) and of 90 difficult hexameters dwelling on variations of number three, Ausonius' Gripphus ternarii numeri is considered by scholars as a true riddle. This paper aims at considering the work in its entirety, as the indivisible ensemble of prose and poetry sections, and at explaining its literary intent.

GIANCARLO MAZZOLI

Corniger Hesperidum (*Prud. c. Symm. II 606*)

L'emistichio *corniger Hesperidum* ricorre in Prudenzio, *c. Symm. II 606*, nel corso d'una rassegna di fiumi che designano, ai quattro punti cardinali, le estreme periferie della barbarie civilizzata da Roma nel segno di Cristo. È un chiaro trapianto da *Aen. VIII 77* ma non può – nonostante l'unanime opinione degli interpreti – alludere, come nel passo virgiliano, al Tevere. Vi si oppongono ragioni sintattiche, semantiche e soprattutto ideologiche. Il rapporto geografico con la localizzazione del mito delle Esperidi e la presenza di rilevanti antecedenti letterari greci e latini inducono a ravvisare il referente nell'idronimo libico *Triton*, con evidente richiamo metonimico alla figura mitologica del trombettiere del dio Nettuno. Un motivo di attualità politica rende ancora più probabile l'allusione: l'*Hesperidum Triton* era stato da poco ricordato da Claudiano celebrando Stilicone vittorioso anche in Africa col favore degli dei pagani (cf. in partic. *Stil. cons. 1, 252*); nell'evocarlo nuovamente, Prudenzio reinterpreta polemicamente in un'ottica cristiana i meriti bellici del potente generale.

The hemistich corniger Hesperidum occurs in Prudentius, c. Symm. II 606, within a review of rivers that designate, at the four cardinal points, the extreme outskirts of the barbarity civilized by Rome in the sign of Christ. It's a clear transplant from Aen. 8.77 but cannot – despite the unanimous opinion of the interpreters – allude, as in the Virgilian passage, to the Tiber. There are opposing syntactic, semantic and above all ideological reasons. The geographic relationship with the localization of the myth of the Hesperides and the presence of relevant Greek and Latin literary antecedents lead us to recognize the referent in the Libyan hydronym Triton, with evident metonymic reference to the mythological figure of the trumpeter of the god Neptune. A motif of political actuality makes the allusion even more probable: the Hesperidum Triton had recently been remembered by Claudian, celebrating Stilicho victorious also in Africa with the favor of the pagan gods (cf. espec. Stil. cons. 1,

252); in evoking it again, Prudentius polemically reinterprets the military merits of the powerful general from a Christian point of view.

UMBERTO ROBERTO

Sui rapporti tra l'aristocrazia senatoria di Roma e la cultura costantinopolitana: contatti, contaminazioni e reimpiego di tradizioni storiografiche (V-VII sec.)

La storiografia e la cultura costantinopolitana di V e VI secolo conservano numerosi testi che lasciano ipotizzare una trasmissione di documenti, brani e interessi storiografici tra il *milieu* culturale dell'aristocrazia senatoria tardoromana e l'aristocrazia senatoria e la burocrazia di Costantinopoli. In particolare, la cultura costantinopolitana conserva tradizioni storiografiche che, da una parte, riportano l'interpretazione degli ambienti senatori tradizionalisti di Roma sulla fine dell'impero d'Occidente, il declino di Roma come centro del potere mondiale, la responsabilità di imperatori incapaci di affrontare i gravi problemi dell'impero; dall'altra, discutono questi eventi ricollegandoli a oracoli e profezie della tradizione pagana. Scopo del contributo è analizzare alcuni passi tratti da Giovanni Lido, Giovanni di Antiochia e una fonte di Giorgio Cedreno che consentono di verificare questa trasmissione di frammenti di storiografia tradizionalista tra Occidente e Oriente tra V e VI secolo.

Historians and intellectuals in fifth and sixth century Constantinople preserved evidence which supports the hypothesis of a transmission of texts and documents between the contemporary senatorial Roman aristocracy and the Constantinopolitan senatorial aristocracy and bureaucracy. In different passages these authors in Constantinople show knowledge of western historiographical traditions on fall of the Roman western Empire, on the decline of Rome and his power, on the mistakes of incapable emperors or rulers. As far as the tragic events of the Fall of the western Empire are concerned, it is possible to read in these authors prophecies and oracular texts of the ancient pagan wisdom. The aim of this paper is to analyse some emblematic passages in John Lydus (mid.-6 c.), John of Antioch (early 7 c.) and in an anonymous source of George Cedrenus; on the other hand, to explain their interest for the pagan interpretation of these events.

ARIANNA GULLO

Ekphrastic motifs in late antique epitaphs from Book 7 of the Greek Anthology

Il presente contributo prende in esame un gruppo di epitafi tardoantichi con-

servati nel VII libro dell'*Antologia Greca*. Il lavoro si propone di analizzare i tratti efrastici di questi epigrammi, per alcuni dei quali l'origine epigrafica è praticamente certa. Lo studio di questi testi sconsiglia, ancora una volta, dall'intraprendere qualsiasi tentativo di risolvere l'annoso problema dell'origine epigrafica di epigrammi trasmessi solo per tradizione medievale, e suggerisce spunti di riflessione a proposito della tendenza a incapsulare l'epigramma in rigide sottocategorie, che perdono efficacia alla luce della presente analisi.

My chapter examines a group of late antique epigrams preserved in Book 7 of the Greek Anthology. The work aims to analyse the ekphrastic features shown by these epigrams, for some of which the original inscriptional destination is basically certain. The study of these texts warns off, once again, any attempt to solve the old problem of the epigraphic origin of epigrams transmitted only through medieval tradition, and suggests to reflect on the tendency to arrange epigram in rigid sub-categories, which loose effectiveness just in the light of this analysis.

ROBERTO MORI

L'inno seduliano A solis ortus cardine: un percorso tra memoria letteraria e 'autocitazioni'

L'articolo analizza il carme abbecedario *A solis ortus cardine* di Sedulio, mettendone in evidenza i nuclei fondanti dal punto di vista tematico e ipotizzando alcuni richiami, anche formali, a salmi, inni latini composti precedentemente, altre opere dello stesso autore. Il sistema delle allusioni non sembra coinvolgere in maniera massiccia i grandi classici della tradizione pagana. Leggere l'inno alla luce dell'opera esametrica di Sedulio e della sua successiva rielaborazione in prosa permette al lettore moderno di comprendere appieno quali siano gli schemi mentali con cui l'autore interpreta la Scrittura e su quali questioni teologiche egli insista maggiormente.

My paper analyses Sedulius' A solis ortus cardine: I underline the most important topics from a thematic point of view, but at the same time I study some stylistic references to psalms, previous Latin hymns and other works by the same author. The system of allusions seems to involve only in a few cases the traditional pagan poets. Reading the hymn looking at Sedulius' hexametrical poem and his prose reworking allows the modern reader to fully understand his mental schemes: because of these conceptual structures the author interprets the Bible and insists on some specific theological questions.

LUCIANA FURBETTA, *Lucrezio in Draconzio e nei carmina di Avito di Vienne*

Nel contributo vengono presentati i risultati dei primi sondaggi effettuati in maniera sistematica nel *De laudibus Dei* di Draconzio e nel *De spiritalis historiae gestis* composto da Avito di Vienne finalizzati a rilevare la presenza del modello lucreziano e le differenti modalità e funzioni di riuso. Dopo una selezione di *loci* significativi tratti dai due poemi e una disamina dell'insieme dei dati emersi, ci si sofferma in particolare sul commento di Drac. *laud.* I 1-28; 138-148; 164; 437-458 e di Alc.Av. *carm.* I 17-31: IV 3-109; 155-164.

The paper presents the results of the first screening carried out systematically in the De laudibus Dei of Dracontius and in the De spiritalis historiae gestis composed by Avitus of Vienne aimed at detecting the presence of the Lucretian model and the different modalities and functions of reuse. After a selection of significant loci taken from the two poems and an examination of the set of data emerged, we dwell in particular on commentary of Drac. laud. I 1-28; 138-148; 164; 437-458 and of Alc. Av. carm. I 17-31: IV 3-109; 155-164.

FABIO GASTI

Compilazioni esegetiche: Agostino, Isidoro e altri

L'esame dell'interpretazione di un episodio del *Primo libro di Samuele* (2,1-10) da parte di Agostino in *ciu.* XVII e di successive posizioni a riguardo di Isidoro, Beda e Rabano Mauro intende riflettere sul fenomeno della circolazione, della ripresa e della variazione del materiale esegetico fra tarda antichità e medioevo. Il confronto dei passi in questione anzitutto offre una chiara documentazione del precoce magistero agostiniano e della diffusa ricezione della sua produzione, e inoltre testimonia l'atteggiamento sicuramente compilatorio che connota la scrittura degli esegeti successivi, basata sulla tendenza a derivare materiale da Agostino selezionando dalla fonte a seconda del contesto di scrittura e della destinazione della rispettiva opera.

The Augustine's interpretation of an episode of the First Book of Samuel (2,1-10) in ciu. XVII and the exegetical ways subsequently proposed by Isidorus, Beda and Rhaban Maurus allows to analyze the phenomenon of the circulation, compilation and variation of exegetical items between Late Antiquity and the Middle Age. The comparison of the quoted passages both offers a clear documentation of the early Augustine's magisterium and of the reception of his literary and theological pro-

duction, and also testifies to the compilatory attitude, characteristic of the compositional aspects of the prose of the subsequent esegetes; the analysis also illustrates the tendency to derive selected material from Augustine depending on the writing context and on the destination of the work.

GIANFRANCO AGOSTI

Giochi letterari nelle iscrizioni metriche tardoantiche e bizantine

Il lavoro si occupa di alcuni dei più frequenti giochi letterari nelle iscrizioni metriche tardoantiche e bizantine. Vengono esaminati casi di giochi etimologici sul nome del *laudandus*, accompagnati da figure di suono (allitterazioni, assonanze etc.), sia in iscrizioni funerarie che epidittiche (*I.Chr.Mac.* 60 = *ICG* 3070; *SGO* 02/06/13 = 266 *Samama*; *LSA* 2636 = *BE* 2012.450; un'iscrizione da *Gortyna*; *GR* 117 *Rhoby*; *SGO* 11/01/01), esempi di poetismi accompagnati dalla loro esegesi (*SEG* *LVI* 824), e di acrostici (*GR* 98 *Rhoby*). Significativamente, vari tipi di *wordplay* sono presenti anche in testi apparentemente meno curati (ad es. *SGO* 22/14/04 = *IGLS* *XV* 186, o *IGLSyr* 785 = *TR* 22 *Rhoby*). Alla luce degli indizi sulla fruizione orale dei carmi epigrafici (un esempio eloquente è *GR* 106 *Rhoby*), si può concludere che nelle iscrizioni gli artifici stilistici erano indirizzati ad enfatizzare punti importanti del testo, rivestendo una funzione semantica, che era attivata proprio dalla lettura performativa.

The paper deals with some of the most frequent literary plays in late antique and Byzantine metric inscriptions. Examples of etymological wordplays on the name of the laudandus are discussed, as well as alliterations, assonances and similar soundplays both in funerary and epideictic inscriptions (I.Chr.Mac. 60 = ICG 3070; SGO 02/06/13 = 266 Samama; LSA 2636 = BE 2012.450; an inscription da Gortys; GR 117 Rhoby; SGO 11/01/01). A few cases of literary wordplays are taken into account, such as rare poetical words reused by the authors with their exegesis (SEG 56.824). One relevant exemple of acrostic is analysed (GR 98 Rhoby). Remarkably enough, wordplays are attested also in lower level texts (e.g. SGO 22/14/04 = IGLS XV 186, o IGLSyr 785 = TR 22 Rhoby). Since the content of metrical inscriptions was probably known through oral performance (an eloquent example is GR 106 Rhoby), it can be inferred that wordplays aimed at emphasizing crucial aspects of the text, with a semantic function, which was activated by the performative reading.

AUTORI DEL VOLUME

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

FEDERICO M. PETRUCCI: Professore associato di Storia della filosofia antica
Università di Torino – federicomaria.petrucchi@unito.it

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

JEAN-BAPTISTE GUILLAUMIN: Maître de conférences en latin
Université Paris IV - Sorbonne – jean-baptiste.guillaumin@sorbonne-universite.fr

MARTINA VENUTI: Ricercatrice di Lingua e letteratura latina
Università Ca' Foscari di Venezia – martina.venuti@unive.it

GIANCARLO MAZZOLI: Professore emerito di Letteratura latina
Università di Pavia – giancarlo.mazzoli@unipv.it

UMBERTO ROBERTO: Professore ordinario di Storia romana
Università Europea di Roma – umberto.roberto@unier.it

ARIANNA GULLO: Fellow in Byzantine Studies
Dumbarton Oaks, Washington – ariannagullo87@gmail.com

ROBERTO MORI: Dottore di ricerca in Filologia classica
Università Statale di Milano – mori.roberto@gmail.com

LUCIANA FURBETTA: Docente a contratto di Grammatica latina
Università di Trieste – lfurbetta@units.it

FABIO GASTI: Professore associato di Filologia classica e tardoantica
Università di Pavia – fabio.gasti@unipv.it

GIANFRANCO AGOSTI: Professore associato di Filologia classica e tardoantica
Università La Sapienza di Roma – gianfranco.agosti@uniroma1.it

PREMESSA

Dopo sette edizioni incardinate all'Università di Trieste, l'ottavo *Calamo della Memoria* è approdato nella veneziana Ca' Foscari, sotto la direzione comune di Luca Mondin, Lucio Cristante e Massimo Gioseffi: un cambio di sede nel segno della continuità per un appuntamento che resiste ai cambiamenti del tempo e delle circostanze, mantenendo intatte la libertà di ricerca e quell'atmosfera da seminario allargato che tanto piace a chi vi partecipa. Oggi come quindici anni fa, il *Calamo* è infatti un luogo in cui studenti e professori, studiosi esordienti e ricercatori provetti, filologi 'puri' e cultori di altre materie si confrontano sul mondo tardoantico senza steccati disciplinari.

Su quest'ultimo punto la presente edizione del *Calamo* ha centrato un nuovo obiettivo: aprire i suoi lavori agli storici della filosofia antica, qui rappresentati da Federico M. Petrucci, autore di un importante contributo dedicato all'uso 'pratico' di Platone nella vita quotidiana delle scuole filosofiche post-ellenistiche (p. 25-46), e Anna Motta, che alle p. 47-64 illustra il ruolo 'strategico' della *vita auctoris* nei commentatori di Platone di V e VI secolo. Ed è proprio il *pensiero* tardoantico il vero tratto comune di tutti gli interventi raccolti in questo volume: anche laddove si parli di questioni apparentemente minime (una *varia lectio*, una correzione testuale, un nesso finora trascurato o mal interpretato), le ricadute di questi dettagli filologici sono sempre e comunque *filosofiche*, poiché aprono squarci nella visione del mondo di autori che vivono il loro tempo da protagonisti. Emblematico il caso del nesso prudenziano *corniger Hesperidum* (c. *Symm.* II 606), di cui Giancarlo Mazzoli (p. 125-138) ricostruisce la trama dei riferimenti antichi (Virgilio) e contemporanei (Claudiano) nell'ottica antipagana dell'autore; è lo stesso procedimento allusivo che troviamo sul fronte opposto, *pace* lo scetticismo di Alan Cameron:

All too often, having inferred, usually on the basis of just one or two passages, that one of these writers is a pagan, some critics at once take the further steps of assuming that he must therefore have been hostile to Christianity, assign him to "pagan circles", and then look for signs of covert polemic. The polemic is always covert, never open, because (we are assured) pagans did not dare to speak their mind openly¹.

Queste modalità polemiche, che già Luciano Lenaz (parlando di Marziano Cappella) aveva definito «enigmatiche e sfuggenti, [...] segnali che i lettori avrebbero potuto avvertire e intendere»², sono in realtà riscontrabili *ovunque* negli autori

¹ A.Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, 206.

² L.Lenaz, *Nota a Mart. Cap. II 145*, «Latomus» XXXIX (1980), 726-735.

non-cristiani della tarda antichità: lo conferma, una volta di più, la lettura di alcuni passi di Macrobio presentata da Paolo Mastandrea nel suo intervento introduttivo (p. 1-24), dove si instaura un parallelo fra la condizione dei pagani nell'epoca post-teodosiana e quella degli intellettuali italiani sotto il Fascismo, quando l'unico modo per esprimere il proprio dissenso era appunto l'allusività. Impossibile non pensare ad Eugenio Montale che nel 1925 – anno di avvio delle prime 'Leggi fascistissime' – scelse la casa editrice del liberale Piero Gobetti per pubblicare la sua prima raccolta, quegli *Ossi di seppia* in cui l'unica possibilità concessa ai poeti è l'affermazione di «ciò che *non* siamo, ciò che *non* vogliamo», fino ad arrivare, nel fatidico anno 1939, all'uscita delle *Occasioni*, quando «nell'ora che abbuia, sempre più tardi» l'ebrea Dora Markus assiste inerme all'ascesa di «una fede feroce» che «distilla veleno».

Mutatis mutandis, questi meccanismi si ritrovano pressoché identici in un autore come Avieno, la cui *Ora maritima* è qui analizzata da Jean-Baptiste Guillaumin (p. 65-99). Ancora una volta la polemica anticristiana si legge fra le righe, se è vero che il viaggio del poeta tocca luoghi puntualmente ricordati per altari e templi dedicati alle divinità pagane; monumenti di cui spesso resta solo il ricordo, come per Gades (la mitica Tartesso; v. 270-274):

Multa et opulens ciuitas
 aeuo uetusto, nunc egena, nunc breuis,
 nunc destituta, nunc ruinarum agger est.
 Nos hic locorum, praeter Herculaneam
 solemnitatem, uidimus miri nihil.

Laddove in passato (*aeuo uetusto*) sorgeva una *opulens ciuitas*, ora (*nunc*) vi è solo un *ruinarum agger* sul quale, tuttavia, aleggia ancora l'*Herculanea solemnitas*: uno scenario che ricorda i *diruta gymnasia* menzionati da Marziano Capella (IX 899), luoghi un tempo dedicati all'educazione dei giovani e oramai *nuda atque frigida*, come sottolineato con soddisfazione da Agostino (*epist.* 118, 2,9). Quello stesso Agostino che dichiara senza alcun imbarazzo di non conoscere a fondo la lingua greca (*conf.* I 14) in un brano che troppe volte è stato elevato a simbolo di un'intera epoca, mentre non è altro che una presa di posizione contro le modalità di insegnamento (l'*Homerus amarus* ingurgitato *saeuis terroribus ac poenis*) di una lingua che *tutti* gli uomini di cultura del tempo *dovevano* conoscere. E va da sé che un progetto letterario come quello dell'*Ora maritima* – sottilmente anticristiano nel suo continuo richiamo all'antichità contro la *nouitas* del presente – non può che richiamarsi alla tradizione greca dei peripli, da Ecateo di Mileto a Dionigi Periegeta: fonti talvolta lontanissime nel tempo (si risale fino al VI-V secolo a.C.) che tuttavia si dimostrano ancora produttive nella tarda antichità, a dispetto di tutti i falsi miti della decadenza culturale.

È dunque un mondo perfettamente bilingue quello in cui si muovono politici e intellettuali di IV, V, VI e financo VII secolo, come evidenzia l'analisi storica di Umberto Roberto incentrata sui rapporti tra l'aristocrazia senatoria di Roma e la cultura costantinopolitana (p. 139-171): Oriente e Occidente, nonostante la frattura politica di quest'ultimo, mantengono una indiscutibile unità culturale proprio in virtù delle loro classi dirigenti, che trovano nella storiografia uno strumento di affermazione identitaria. In questi ambienti non è sempre facile distinguere 'pagani' e 'cristiani', come per i poeti del VII libro dell'*Antologia Palatina* su cui si sofferma Arianna Gullo (p. 173-193) descrivendo le tecniche dell'*ekphrasis*: in almeno uno degli epigrammi sepolcrali analizzati (AP VII 337, v. 7-8 ἐς οὐρανίας γὰρ ἀταρπούς ψυχή παπταίνει σῶμ' ἀποδυσσάμενη) si ritrova infatti «a possible Christian echo» (p. 181), ma «the theme of the separation of body and soul is already attested in Homer» (*ibid.*). Segnali inequivocabili di un lento e progressivo assorbimento della 'vecchia' tradizione nella nuova cultura cristiana che Luciana Furbetta commenta in un ampio e sistematico dossier (p. 215-283) dedicato alla significativa presenza, in Draconzio e Avito, di un 'ateo' come Lucrezio.

In questa ottica si colloca anche Sedulio, di cui Roberto Mori (p. 195-214) illustra l'inno *A solis ortus cardine*, destinato a immensa fortuna nel Medioevo: un testo nel quale convivono riferimenti 'antichi' e 'nuovi' classici come Giovenco, Ilario di Poitiers, Prudenzio, Ambrogio e naturalmente la *Bibbia*. Sarà proprio la lettura della *Bibbia*, impossibile da comprendere senza adeguati commenti, a garantire una sostanziale sopravvivenza dell'antica filologia nel medioevo cristiano, grazie all'esempio dei Padri della Chiesa: di Agostino in particolare, e soprattutto della sua influenza nelle esegesi alle Sacre Scritture di Isidoro, Beda e Rabano Mauro, si occupa Fabio Gasti alle p. 285-304.

Insistere unicamente sulla logica dell'incontro-scontro di civiltà, tuttavia, non renderebbe giustizia alla letteratura di un'epoca che fa dell'ironia e del *lusus* una chiave di volta della sua poetica: Gianfranco Agosti, alle p. 139-160, offre una interessante panoramica su isopsefie, palindromi, giochi sillabici, etimologici e fonici nelle iscrizioni in versi tardoantiche e bizantine; Martina Venuti, alle p. 101-124, delinea la rete infinita di riferimenti letterari nel *divertissement* numerologico del *Griphus ternarii numeri* di Ausonio. Espressioni artistiche che nella seconda metà dell'Ottocento erano simbolo, agli occhi di un pur compiaciuto Paul Verlaine, dell'«Empire à la fin de la décadence, / qui regarde passer les grands Barbares blancs / en composant des acrostiches indolents / d'un style d'or où la langueur du soleil danse» e che oggi, invece, rivelano la piena vitalità di un mondo che non può più essere imbrigliato nelle rigide categorie della «crisi».

Vanni Veronesi

PAOLO MASTANDREA

Il Tardo-antico nel Post-moderno.
Introduzione a 'Il calamo della memoria' VIII

Dopo quattordici anni e sette edizioni passate a Trieste, dove la serie era nata nel 2004, il Calamo fa trasloco in laguna; qui ci auguriamo possa vivere a lungo e continuare a svolgere con successo le sue attività. Per questo, grazie in primo luogo a Lucio Cristante e ai colleghi che hanno lavorato con lui fino ad ora.

Argomento di studio per i "Calamari" – il *witz* di Giancarlo Mazzoli non perde sapore, se cambia porto di mare – rimane l'ampia produzione intellettuale generatasi entro il tempo e gli spazi del mondo romano post-classico. Dall'ultima età antoniniana in poi, mentre su milioni di cittadini si abbattano disgrazie collettive senza sosta (epidemie e carestie, terremoti e catastrofi naturali, crisi economiche e sconfitte militari), una dinamica impreveduta aggredisce la realtà sociale e istituzionale dell'impero; dietro un apparente immobilismo della facciata, essa arreca dapprima le incrinature, poi la rottura e infine la frammentazione dell'unità politica, spinge verso i paralleli sviluppi dei regni latino-germanici in Occidente e dell'autocrazia orientale proto-bizantina.

Il fascino intrinseco di quei grandi scenari in dissoluzione avrà giocato la sua parte: certo i nostri regolari incontri di storici e filologi, professori e studenti, studiosi specialisti e appassionati comuni di letteratura, poesia, arte, istituzioni di cultura, scuole di pensiero, correnti religiose della tarda antichità, hanno fornito spunto per dibattiti non inutili – a giudicare dalla rinomanza e circolazione dei contributi, pubblicati a stampa o consultabili liberamente online. Di là sono sortiti rapporti nuovi e misti tra le persone, motivi di reciproca curiosità scientifica, scambi informativi e investigativi tra i ricercatori, tematiche meritevoli di indagini originali o ulteriori approfondimenti: citerò soltanto il caso della speculare rinascita d'interesse, intersezione e reciproca attrazione tra le letterature bilingui dell'impero, che dura fino all'ultima età giustiniana grazie alla convergenza degli aristocratici italiani emigrati a Costantinopoli, delle istituzioni educative della città regia, dei suoi colti burocrati, chiamati a rispondere alle necessità comportate dalla parziale riunificazione della *res publica* dopo la riconquista delle aree latinofone occidentali.

Nella nostra tradizione erudita, una cruciale dicotomia separava la ricerca intorno alla storia dei dogmi e all'esegesi dei testi (apologetici, agiografici, patristici) relativi alla Chiesa antica, dalla stragrande maggioranza degli studi che s'occupava-

vano di tutto il resto, servendosi in modo pressoché esclusivo di fonti profane. Bipartizione inveterata, risalente almeno all'umanesimo quattrocentesco: e ancora ben vigorosa, se nelle università italiane (per fare un solo esempio) l'insegnamento di 'Letteratura latina cristiana' e quello di 'Letteratura latina' tout-court si ritrovano in *settori scientifico-disciplinari* distinti – quasi che diversi ne fossero gli statuti epistemologici. Sotto tale angolatura, l'aspetto forse più lusinghiero dei convegni del Calamo, in questi anni, è stata proprio l'opportunità concessa agli scambi di idee su tematiche trasversali, svolti in un campo neutrale rispetto a qualsiasi regolata e controllata geografia delle province accademiche. Elencherò alcuni degli accoppiamenti che offrivano più immediati riscontri speculari e pluridisciplinari vie di fuga: l'incrocio dei generi; il bilinguismo greco-latino; il testo in versi e in prosa (o prosimetrico), mentre la ricerca intertestuale ormai si estende e si pratica direttamente online su *corpora* e archivi digitalizzati; la compresenza di approcci filologici (tecnici, quantitativi) e letterari (estetici, qualitativi), all'indirizzo di autori tanto canonici quanto minori o minimi, nobili o ignobili, ecclesiastici o profani, interrogati coi medesimi strumenti e le stesse modalità.

Ci soffermeremo più avanti sulla complessa natura dei rapporti fra *paganesimo* e cristianesimo, ma sin d'ora bisogna evocare il ruolo fondamentale esercitato da Arnaldo Momigliano nel corso della sua vita allo scopo della rimozione dei muri posticci¹. Nella bibliografia secondaria prodotta durante gli ultimi decenni, col risorgere dell'interesse per il mondo tardoantico, stanno finalmente cedendo le demarcazioni di confine più vistose: erano steccati immaginari, barriere artificiali quantunque durevoli da secoli, che invano il genio naturale di Gibbon e il suo dotto capolavoro avevano provato a togliere di mezzo, sul finire del Settecento. Si viveva allora un'altra fra le maggiori fratture storiche della nostra civiltà. Il primo volume di *Decline and Fall* esce nel 1776 e l'ultimo nel 1788: a marcare due vigilie prossime, allacciate ad eventi non meno 'epocali' come il crollo del primo impero coloniale inglese e la crisi generalizzata degli antichi regimi nell'Europa continentale. Gibbon se ne andò dal mondo per una banale infezione nel 1794: fosse vissuto ancora una dozzina d'anni, avrebbe potuto assistere di persona alla *vera* 'caduta senza rumore' del Sacro Romano Impero, il Reich *veramente* millenario fondato da Carlo Magno.

A differenza di quello che potrebbe credersi, fino alla stagione del positivismo di secondo Ottocento / primo Novecento, *Decline and Fall* non valse come paradigma interpretativo generale; non costituì il modello storiografico per gli studi sulla tarda antichità; neppure servì di ostacolo all'incipiente infatuazione

¹ Proprio all'indomani della morte del maestro, Lellia Ruggini lo ricordava come chi «si era adoperato, da sempre, per l'abbattimento delle barriere disciplinari» (Cracco Ruggini 1989, 183).

romantica per un fantasioso medioevo da melodramma; anzi, a fronte dell'aprezzamento amorevole delle élites illuministe e cosmopolite², in patria e fuori da subito si rovesciò sull'opera e sul suo autore una pioggia di contumelie; i detrattori benpensanti, sia laici che uomini di Chiesa, erano scossi da tanta audace franchezza, tacciando di irreligiosità soprattutto i capitoli 15 e 16, dove si lega il declino di Roma all'espansione del cristianesimo istituzionalizzato³. Ma Gibbon non era affatto un *miscreant* intransigente: dapprima influenzato da Giannone e Voltaire, in filosofia si potrebbe definire un tipico deista dell'epoca, e in politica un conservatore, comunque sensibilissimo alle critiche rivolte da Edmund Burke alla rivoluzione francese.

Pure da noi la *History* suscitò precoce interesse e contrastanti passioni. Già nel 1789 (luogo di stampa Pisa, ma Venezia) vedeva la luce la prima traduzione italiana, a cura di Angelo Fabroni⁴; era stata preceduta (Roma 1784) da una *Confutazione dell'esame critico del cristianesimo fatto dal signor Eduardo Gibbon* composta dallo storico di fiducia di Pio VI – l'altrimenti irrequieto Nicola Spedalieri. Nella Milano della Restaurazione questo pamphlet avrebbe funto più tardi (1820-1824) da foglia di fico sulla ristampa a cura di Nicolò Bettoni⁵; che scrive per giustificarsene:

Altra cosa ora debbo soggiungere. Lo scetticismo di Odoardo Gibbon in materia di religione, ha tirato addosso a lui molte veementi censure. Tra suoi avversari, splende primissimo Nicola Spedalieri, celebre Autore dei *Diritti dell'Uomo*, e rivale ben degno di starsi a fronte di un tanto storico e filosofo. Per tranquillare le menti, ed opporre, come altri dice, l'antidoto al veleno, ho messo infine al capitolo 16.º il Compendio della Confutazione di Gibbon, scritta dall'Apologista della Chiesa Romana. Le tre Lettere dirette ai signori Foothed e Kirk, Inglesi cattolici, seguiranno il capitolo 25.º, e con ciò sarà provveduto ai timori dei più riguardosi.

² La traduzione francese della parte iniziale dell'opera pubblicata in lingua originale nel 1776 usciva a Parigi già l'anno successivo, a cura di Leclerc de Sept-Chênes; non stupisce la celerità, che è quasi un doveroso tributo alla francofilia dell'autore. Occorrerà attendere del tempo per la prima traduzione in tedesco, Frankfurt und Leipzig 1800; ancora più a lungo per la spagnola di José Mor de Fuentes, Barcelona 1842.

³ Nel 1783 l'opera finì una volta per tutte entro l'*Index librorum prohibitorum*, dove la Congregazione romana aveva riposto gli scritti di Voltaire e dei maggiori Illuministi. Lo studio classico sull'argomento è di McCloy 1933, ma si veda anche Womersley 1997.

⁴ Il frontespizio recita: *Istoria della decadenza e rovina dell'Impero Romano*, tradotta dall'Inglese di Edoardo Gibbon, Pisa, A spese di Silvestro, e Fratelli Gatti Stampatori di Venezia, 1789. Notizie sul libro ci offre Infelise 2000, 351 nt.

⁵ Sulla figura del Bettoni, e su questa sua impresa editoriale, vd. Berengo 1980, 63-65; 165.

Questo accadeva giusto negli anni in cui a Londra le meticolose espurgazioni dell'editore Thomas Bowdler – certo senza volerlo – innalzavano Gibbon al livello di Shakespeare, assicurando a quest'altra gloria della letteratura nazionale inglese lo stesso (in verità onorifico) trattamento del Bard of Avon⁶.

Abbiamo parlato di cose trascorse da un pezzo, perché non vadano dimenticate. Al presente, gli sforzi degli specialisti per sfuggire ai nuovi stereotipi e riportare ai dati oggettivi la discussione sulla tarda antichità hanno rischiato di fallire, tra elefantiasi della bibliografia e preavvisi di esplosione della mole. Però il tema della *Intolerance*, che stava alla base di quel lontano conflitto (oggi si chiamerebbe una 'guerra culturale'), non si contiene più entro il giro angusto delle riviste specializzate e degli autorizzati ai lavori; suscita emozioni profonde, esercita fascino civile sopra un pubblico vasto – e di più oltreatlantico, dove fu il kolossal di Griffith ad aprire la via hollywoodiana a una conoscenza di massa, dove ancora c'è gente pronta a discutere di libri come *Confessions of a Born-Again Pagan* oppure *Pagans and Christians in the City*. La materia è dunque oggetto di «Public History», segno di una collettiva percezione del problema, conferma di un serpeggiare del disagio latente, simbolo del senso di ansia e paura specularmente rappresentati dai contemporanei capolavori della sequela filmica di Denys Arcand⁷.

E a proposito di date e coincidenze emblematiche: anche questo declinante 2018 costituisce un anniversario da celebrare, giungendo a mezzo secolo preciso

⁶ Robusti atteggiamenti di reazione romantica e spiritualistica, più o meno dichiaratamente avversi alle idee di Gibbon, mostrano per esempio libri come *Der Fall des Heidenthums* di Heinrich Gottlieb Tzschirner (Leipzig, Barth, 1829), o la *Histoire de la destruction du paganisme en Occident* di Auguste-Arthur Beugnot (Paris, Didot, 1835). Nel ben diverso clima del razionalismo positivista si colloca invece il fortunatissimo lavoro di Gaston Boissier, *La fin du paganisme: étude sur les dernières luttes religieuses en occident au quatrième siècle* (Paris, Hachette, 1891); spesso riedito, tradotto in varie lingue (tra cui: *La fine del mondo pagano*, Milano, Sugarco, 1989), emulato da altri come Gilbert E.A. Grindle, *The Destruction of Paganism in the Roman Empire from Constantine to Justinian* (Oxford, Blackwell, 1892), o Samuel Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire* (London, Macmillan, 1899²). Il migliore studio complessivo uscito nella prima metà del Novecento è quello di Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-romischen Heidenthums* (Heidelberg, Winter, 1929²; ne è stata fatta una traduzione inglese col titolo *The last days of Greco-Roman paganism*, Amsterdam, North Holland Pub. Co., 1978).

⁷ Aperta dal regista canadese nel 1986 con *Le déclin de l'empire américain*, continuata da *Les invasions barbares* (2003) e *L'âge des ténèbres* (2007) e felicemente conclusa, per ora, da *La chute de l'empire américain* (2018). I libri cui si fa riferimento sono: Steven D. Smith, *Pagans and Christians. Culture Wars from the Tiber to the Potomac*, Grand Rapids, Eerdmans, 2018; Anthony T. Kronman, *Confessions of a Born Again Pagan*, New Haven-London, Yale UP 2016.

dalla traduzione italiana dei saggi raccolti in volume a cura di Arnaldo Momigliano su *Il Conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV* (Torino, Einaudi, 1968). La conferenza di cui il libro pubblicava gli atti a stampa aveva avuto luogo al Warburg Institut di Londra, dieci anni prima; e appunto alla commemorazione di quell'evento espressamente si richiamava un altro, folto convegno di studi tenutosi al Monastero di Bose nell'ottobre del 2008; con il che gli organizzatori ribaltavano l'impostazione neo-gibboniana dello storico piemontese, per significare un freddo ripensamento sin dalla allusività del titolo scelto: *Pagani e cristiani in dialogo. Tempi e limiti della cristianizzazione dell'Impero romano (IV-VI secolo d. C.)*. Sul medesimo tema, però calcolando i tempi a partire dalla data di pubblicazione del testo originale (Oxford, Clarendon Press, 1963), era in precedenza intervenuto Augusto Fraschetti, con *Trent'anni dopo 'Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV'*: elegante prolusione ad un convegno di Rende (novembre 1993) su «Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma» (Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, 5-14).

Allora, fu colloquio o conflitto? libera discussione tra eguali, volenterosi di pacifiche intese, o contrapposizione di fanatismi reciproci? o sorda coercizione della libertà altrui, ricorrendo ad un uso asimmetrico della forza? E in che clima politico ciò avvenne: tra la generale indifferenza dei ceti inferiori, così come degli aristocratici tradizionalisti, pronti ad accettare dopo Costantino qualsiasi novità comportata dalle leggi imperiali in materia religiosa? o nella collettiva renitenza ad obbedirvi, in un amalgama di protesta sotterranea, di acredine a mezza voce che raramente sfociò in uno scontro aperto, ma ad entrambi impose meschini compromessi? In ogni modo, *Cristianesimo e paganesimo* – ribadiva nel suo intervento conclusivo Salvatore Calderone: lo studioso coetaneo e conterraneo, forse l'amico più consentaneo di Santo Mazzarino – sono concetti e forme male assimilabili tra loro; restava sicuro (p. 330) che «nella dimensione della storia le due 'categorie' rappresentano i poli dialettici e conflittuali di una rivoluzione profonda delle strutture del mondo antico».

È chiaro come taluni avanguardismi storiografici abbiano tratto una (più o meno conscia) ispirazione dal cosiddetto postmodernismo. Da oltre due secoli, superando vari ostacoli di percorso, la *modernità* coincideva in larga misura con l'affermazione della dottrina liberale, che pone al proprio centro gli ideali umani di ragione e di progresso; è ovvio: si tratta di lasciti provenienti dalle rivoluzioni settecentesche e dall'*Encyclopédie*, dal positivismo e dalla sociologia del XIX e XX secolo. Ma questi principî, che dopo un paio di guerre mondiali sembravano oggettivamente condivisi, se non proprio universalmente acquisiti, sono invece posti in dubbio, negati e respinti (dopo il 1989, in misura più accentuata); quasi non esistesse altra possibile narrazione storica che tendenziosa, suggestiva, unilaterale:

sicura latrice di istanze distorte, velleitarie⁸. Come succede con altri atteggiamenti contrari agli indirizzi consolidati nelle comunità scientifico-accademiche, è ovvio che chi sostiene invece la bontà delle strutture sociali e politiche, basate finora su principi razionalistici, tende a descrivere gli avversari come reazionari oscurantisti, sostenitori retrogradi di teorie fasulle e ingannevoli.

Le critiche più schiette, e a mio parere più efficaci, alle ‘nuove’ interpretazioni applicate al mondo tardoantico, sono venute da un archeologo inglese dai vasti interessi, Bryan Ward-Perkins. Con la reazione post-modernista dell’ultimo Novecento – originata, alimentata, assecondata da due storici della cultura che sembrano aver guardato in prevalenza alla parte orientale dell’impero – si è quasi imposta l’idea che non di *decline and fall* debba parlarsi per Roma, ma piuttosto di *transition, transformation, accommodation*. In definitiva nulla di così grave e drammatico, come fino agli anni ’70 eravamo portati a credere, si sarebbe abbattuto su quanti vissero allora la propria esistenza. Fra le tante reazioni caute, a volte imbarazzate ma infine essenzialmente cedevoli dinanzi al revisionismo di importazione nel campo degli studi tardo-antichi, Ward-Perkins ha inteso di contro riproporre la realtà cruda, avvalorata da solide prove documentali e materiali, dello sfacelo⁹ – un quadro spesso negato negli scorsi decenni, magari per amor di contraddizione, o inconfessato spirito di provocazione verso la storiografia di comune matrice ‘illuministica’, che nel secolo scorso fu rappresentata da figure di maestri (anche assai diversi tra loro) quali Ferdinand Lot e André Piganiol, John B. Bury e Norman H. Baynes, Andreas Alföldi e Johannes Straub, Santo Mazzarino e Arnaldo Momigliano.

Se accettiamo le sin troppo franche parole di Ward-Perkins, riconosciamo in Peter Brown lo storiografo «brillante e dotato di una penna felice» divenuto il guru di un movimento intellettuale quasi-mistico; ma in questa compagnia di New Ager amanti della tarda antichità, un analogo ruolo negli studi sopra le letterature dello stesso periodo ha certamente svolto Alan Cameron¹⁰. Entrambi i professori

⁸ L’anno di nascita del postmodernismo è generalmente indicato dalla letteratura accademica nel 1979, quando Jean-François Lyotard pubblicò *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (subito tradotto da Feltrinelli, 1981). Nel fortunato pamphlet si proclama che i tempi presenti smascherano e mettono fine a una lunga era in cui tre *grands récits* (illuminismo, idealismo, marxismo) ispiravano i valori e condizionavano le prospettive della cultura occidentale.

⁹ Irronpe alla memoria quel celebre distico di Massimiano elegiaco (5,115-116) in cui la giovane ‘filosofessa’ greca si adira con il maturo amante italiano per la sua impotenza sessuale. Il dramma è ambientato a Costantinopoli, ma la lamentazione si proietta sul piano cosmico: *Illa furens: «Nescis, ut cerno, perfide, nescis: / non fleo priuatam, sed generale chaos».*

¹⁰ Ward-Perkins 2010, 7; il quale era disposto a concedere che i discorsi di Brown fun-

hanno ottenuto larghi ascolti, ma il secondo – nonostante molte conclusioni ai problemi da lui toccati lungo mezzo secolo di attività siano spesso rilanciate come altrettanti *ipse dixit* – ha trovato più vive resistenze. Ne ragioneremo tra poco, sopra una campionatura di esempi offerti proprio da lui.

Sullo sfondo dell'attuale dibattito sulla qualità del lavoro storiografico, in particolare sugli obblighi imposti dalla realtà a fronte dei disinvolti sdoganamenti suggeriti dal cosiddetto *story telling* – dove l'assenza di ideologia è solo postulata e presunta – vorrei porre alcune basi di discussione generale, poi discutere una minuscola antologia di testi presi da Macrobio e altri scrittori coevi.

Allo scopo di individuare il miglior punto di vista sulle contrapposte definizioni *conflitto / dialogo* – in fondo a loro volta animate da sentimenti incompatibili sul valore da dare ai termini *tolleranza / intolleranza* – rileggeremo alcuni passi dei *Saturnalia*, dialogo di natura enciclopedica composto verisimilmente nel decennio 431-440. Il suo autore, Macrobius Ambrosius Theodosius, *vir clarissimus et illustris*, è identificabile con un magistrato di alto rango, proveniente da una famiglia che fu al servizio degli imperatori occidentali per più generazioni¹¹. Appena posa gli occhi su quest'opera (oppure sull'altra: un commento al *Somnium Scipionis*, anch'esso dedicato al figlio adolescente)¹², il lettore avverte che Macrobio si colloca nell'alveo della tradizione neoplatonica latina, senza scopi diversi da quelli nobilmente dichiarati: conservare come un raro scrigno quanta più memoria del patrimonio culturale della Grecia e di Roma, in ogni campo – storico e politico, letterario e scientifico, filosofico e religioso. Ciò non poteva procedere separato da una sommersa polemica verso i tempi nuovi, densi di minacce per la sopravvivenza stessa del mondo civile: l'*animus* è quello del patriota, difensore della 'città terrena' reale dagli attacchi esterni, forse

zionassero meglio per l'Oriente (*ibid.* 206-209): ma già i primi lavori di Anthony Kaldellis dedicati alle opinioni religiose di Procopio e Giovanni Lido (cito qui soltanto gli articoli brevi Kaldellis 2003 e Kaldellis 2004) smentivano questa parte della teoria. Si aggiunga ora Tóth 2017, e sull'altro versante Cameron 2016 (vd. *infra*, nt. 39). Occorre ricordare che il prof. Cameron è scomparso nell'estate del 2017.

¹¹ La documentazione è tutta raccolta da Mastandrea 2010, 217-224; li avanzo l'ipotesi che il (Macrobio) Longiniano prefetto di Roma (400-402) e del pretorio d'Italia (406-408) sia il padre dello scrittore.

¹² È il caso appena di accennare come del trattato ciceroniano (eccetto l'ultima parte del VI libro, conservata dai codici di Macrobio) andò perduto l'unico testimone superstite nell'alto medioevo; quasi per ulteriore beffa del destino (Vessey 2012, 167), i monaci bobbiesi dilavarono la pergamena dell'attuale *Vat. Lat. 5757* e sopra i caratteri onciali del *De re publica* vergarono nel VII secolo il commento ai *Salmi* di Agostino - da noi leggibile in centinaia di altri manoscritti.

anche contrariato nel vedere altri che impegnavano la loro autorità per deviare le attese dell'uomo verso una celeste 'città di Dio'¹³.

Nel suo poderoso compendio intitolato agli 'ultimi pagani di Roma' (2011) Alan Cameron destinava ampie sezioni del libro¹⁴ a tirare la somma delle proprie idee su temi quali l'appartenenza religiosa di Macrobio e l'energia residua tra i contemporanei di atteggiamenti volti a contrastare la cristianizzazione della società romana. Quelle che in una prima fase apparivano idee futuristiche e controcorrente¹⁵, erano nel frattempo divenute maggioritarie (se non proprio dominanti assolute) entro la *scholarship* anglo-americana. Al punto che Robert Kaster, presentando nel medesimo anno 2011 l'edizione Loeb dei *Saturnalia*, non solo recepiva il postulato generale di Cameron¹⁶, ma in perfetta e parallela sintonia si accordava con lui per riprodurre nei rispettivi lavori un elenco di cinque motivi ritenuti utili a corroborare l'ipotesi. Mi permetto di abbozzare i singoli punti così:

- 1) il nome Theodosius, scelto per Macrobio dai suoi familiari all'atto di nascita, doveva comportare legami stretti con un imperatore che proprio in quegli anni faceva chiudere i templi e proibiva i culti tradizionali: dunque ben difficilmente gli stessi genitori saranno stati dei 'pagani'.
- 2) Macrobio ricopriva nel 430 l'elevata posizione di prefetto al pretorio d'Italia e Africa, al servizio di una ormai «thoroughly Christianized imperial administration». Donde l'impossibilità da parte sua di esibire atteggiamenti e manifestare idee eterodosse, sotto qualunque forma.

¹³ Non per caso il tema è presente in tutti i carteggi epistolari scambiati tra Agostino e i suoi corrispondenti "pagani" - Massimo di Madaura (*epist.* 16-17), Longiniano (*epist.* 233-235), Volusiano (*epist.* 132, 135, 137); si veda l'ottimo lavoro di Kahlos 2009, 127-133; 212-214; per Nettario di Calama in particolare ora Bermon 2011. Ho altrove ipotizzato che le opere maggiori dei due autori tradizionalmente considerati 'pilastri del medioevo', siano in rapporto tra loro - nel senso che i *Saturnalia* offrano al *De ciuitate dei* una risposta indiretta, relativa al giudizio da esprimere sul senso di *res publica* come teorizzato e formulato da Cicerone (Mastandrea 2015, 83-88).

¹⁴ Addirittura l'intero capitolo 7, «Macrobius and the 'pagan' culture of his age» 231-272; il cui ultimo paragrafo si apre con queste parole (265): «So was Macrobius himself a pagan? Surely not - at any rate not a committed pagan».

¹⁵ Alludo a quella sorta di proto-manifesto dedicato a *Paganism and Literature in Late Fourth-Century Rome* che nel lontano agosto del 1976 udirono i partecipanti al 23° Entretien sur l'Antiquité classique, trattandosi il tema generale «Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident».

¹⁶ Kaster 2011 XXI-XXII: «I am persuaded that Macrobius [...] was probably a Christian and was certainly writing for an audience he assumed to be Christian».

- 3) Dall'inizio alla fine dei *Saturnalia*, un unico personaggio negativo disturba la fine atmosfera del banchetto; pur portando il nome (parlante?) di Evangelo, non risparmia malumori e sgradevolezze neppure al soave Pretestato – l'ospite più autorevole; e mette sotto accusa tra l'altro una presunta *inscitia Vergiliana* in materia di diritto pontificale (*Sat.* III 10,2): *et nos – inquit – manum ferulae aliquando subduximus, et nos¹⁷ cepimus pontificii iuris auditum: et ex his quae nobis nota sunt Maronem huius disciplinam iuris nescisse constabit*. Cameron prende alla lettera le astiose espressioni, dunque commenta¹⁸: «no one can have given classes on pontifical law as late as the fourth century [...] This is surely the perspective of a Christian, accustomed to catechetical classes for young Christians and taking it for granted (mistakenly) that pagans too routinely received instructions in the elements of their religion».
- 4) Macrobio elenca in *Sat.* I 16,6 i diversi tipi di festività romane (fisse, mobili, straordinarie, e in più i giorni di mercato ciclici e ricorrenti); i loro nomi sono *stativae, conceptivae, imperativae* e infine *nundinae*, cioè le feste degli abitanti dei villaggi e delle campagne che vi si incontrano per i loro affari e traffici di merci: *Nundinae sunt paganorum itemque rusticorum, quibus conueniunt negotiis uel mercibus prouisuri*. Ad avviso di Cameron, *itemque rusticorum* sarebbe soltanto una specie di glossa¹⁹ introdotta per definire meglio *paganorum* e prevenire dal possibile equivoco i contemporanei, alle orecchie dei quali il termine suonava ormai in tutt'altro senso.
- 5) Tra i motti di spirito di grandi personaggi dell'antichità, recitati da vari partecipanti al banchetto di Macrobio, spicca la triviale freddura emessa dall'imperatore Augusto all'atto di apprendere che il re della Giudea, il suo amico Erode, aveva mandato a morte per l'ennesima volta uno dei propri figli (*Sat.* II 4,11):

Cum audisset inter pueros quos in Syria Herodes rex Iudaeorum intra bimum iussit interfici filium quoque eius occisum, ait: 'Melius est Herodis porcum esse quam filium'.

¹⁷ Fin qui s'estende la tacita ripresa di un verso di Giovenale (I 15): *et nos ergo manum ferulae subduximus, et nos eqs.*

¹⁸ Cameron 2011, 271.

¹⁹ Egli rinvia alla voce del *ThlL* (VII/2, 538, 6 ss.) redatta da H.-O.Kroener [1967], secondo cui *itemque* è impiegato «ap. recentiores fere mera vi copulae».

Risulta chiara al principio la contaminazione narrativa del macabro aneddoto con il racconto della strage degli innocenti riportato nel vangelo di Matteo (2,16):

Tunc Herodes, uidens quoniam illus esset a Magis, iratus est ualde et mit-
tens occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus eius
a bimatu et infra, secundum tempus quod exquisierat a Magis.

Scrivo a tale proposito Cameron²⁰: «Augustus cannot have known the gospel of Matthew, nor does Matthew say that Herod's own son was included. It must be a Christian adaptation of an original joke alluding to Herod's well-attested execution of three of his adult sons. But Macrobius writes as though he could expect his readers to take the story for granted. If this falls short of proof that he was a Christian, it makes it hard to believe that he was writing for pagans». In effetti, parrà sensato riferire al tempo di Augusto solo l'ultima parte della notizia²¹ – salvo immaginarsi che l'imperatore presagisse quanto Matteo avrebbe scritto molto tempo più tardi; o in alternativa che sia tutto vero, e corrisponda alla realtà degli avvenimenti. Ma c'è ben altro da intravedere in questo racconto, come diremo.

Agli enunciati di Cameron e Kaster ha da poco e puntualmente risposto Christopher Jones; delle controdeduzioni del professore di Harvard, i lettori apprezzeranno da soli l'efficacia scorrendo le pagine dal titolo «Was Macrobius a Christian?», in appendice al suo agile *Between Pagan and Christian*²²; ne riprenderemo i singoli passaggi intrecciando le idee conclusive e altre analoghe con l'apporto di ulteriori documenti e (speriamo) conclusivi argomenti. Meriterà inoltre accennare a un paio di questioni cui poteva darsi risposta pronta e sicura ancora prima che venissero agitate da protagonisti ed epigoni della «New Late Antiquity»²³. Mi riferisco alle presunte simpatie per il cristianesimo da parte di Rufio Antonio Volusiano: cioè del più insigne fra i senatori romani della generazione successiva ai saggi a banchetto²⁴ – la stessa cui appartiene l'autore dei *Saturnalia*. Anche con questo esempio si è cercato di elevare un puro postulato alla dignità di attestazione o di prova che ogni 'resisten-

²⁰ Cameron 2011, 271.

²¹ Veramente qualcuno ha provato ad avanzare ipotesi diverse: si veda Maselli 2007, e in particolare la sua conclusione a p. 648. Gli eruditi settecenteschi amarono vedere nel passo di Macrobio una prova testimoniale esterna a favore della veridicità del vangelo di Matteo: (molto parziale) documentazione in Cameron 2011, 271 nt. 158.

²² Jones 2014, 151-157.

²³ La definizione appartiene a Ward-Perkins 2010; ma se ne veda la ripresa nella elaborata, non amichevole critica di Canetti 2010, 101 nt. 1.

²⁴ "Volusianus" 6, in *PLRE II*; era figlio di Ceionio Rufo Albino (dialogante dei *Saturnalia*) e amico del poeta Rutilio Namaziano (I 167-178).

za pagana' era spontaneamente cessata (quanto meno tra le classi sociali superiori), a soli cinquant'anni dalle prime leggi religiose di Teodosio; insomma, Cameron e Kaster non hanno dubbi che, dopo il «triumph of Christianity», Macrobio scrivesse «for an audience he assumed to be Christian». Qui Jones ha buon gioco nel sostenere che il termine *audience* è fuorviante, se distolto da un ambito artistico-performativo dove si giochi un'immediata interazione col pubblico²⁵. E invece, al pari della *Historia Augusta*, o dell'epitome liviana di Ossequente, o di altri scritti concepiti nella cerchia dell'aristocrazia senatoria romana, i *Saturnalia* non ebbero circolazione alcuna, restando *anecdota* tra le carte di archivi familiari per vari decenni o addirittura per più di un secolo²⁶. Il passaggio ha valore emblematico, perché Volusiano fu considerato *gentilis* dai suoi più stretti congiunti e durante l'intero corso della vita – fino alla spettacolare 'conversione', simultanea al battesimo impartitogli sul letto di morte, il 6 gennaio del 437, a Costantinopoli, per i buoni uffici della nipote (e presto futura santa) Melania²⁷. Intorno alle precedenti opinioni religiose del personaggio siamo invece informati grazie ad un dossier epistolare, esplorato con insuperabile perizia da Peter Brown nella sua giovanile biografia di Agostino.

A pochi mesi dal sacco di Alarico, un circolo di nobili 'emigrati' a Cartagine si riuniva per discutere su temi retorico-letterari, filosofici e anche religiosi; erano giovani non privi di cultura e curiosità intellettuale; furono proprio talune loro critiche e ironie sui dogmi cristiani, giunte alle orecchie del vescovo di Ippona, a provocare la genesi del *magnum opus et arduum*²⁸. Conosciamo per certo il nome del più autorevole di quei dialoganti, protesi agli apici del governo imperiale; ma si è pure azzardata l'ipotesi²⁹ che il novero dei senatori allora presenti in Africa comprendesse lo stesso Macrobio: successore immediato di Volusiano nella prefettura

²⁵ Jones 114; a proposito di Volusiano vedi anche 82 e 182 nt. 10; 93 e 183 nt. 7; Rebillard 2015, 301-303.

²⁶ Dei *Saturnalia*, che sono dedicati al figlio Eustazio, nessuno dimostra certa conoscenza prima del commento ai *Salmi* di Cassiodoro, come ribadisce Mondin 2017, 162-163; la citazione di *in psalt.* 10, I *Macrobius quoque Theodosius in quodam opere suo gentem dicit Cylicranorum fuisse iuxta Heracleam constitutam, composito nomen ἄπὸ τοῦ κύλιχος, quod poculi genus una littera immutata calicem dixit* (cf. *Macr. Sat.* V 21,18) non consente «di stabilire se appartenga alla redazione originaria, completata e dedicata a papa Vigilio a Costantinopoli nei primi mesi del 548, o alla revisione fattane a Vivarium tra il 560 e il 580».

²⁷ Definitivo in proposito è il racconto di Geronzio, agiografo di Santa Melania (*Vita Latina*, §§ 53-55, ora nell'edizione Coco 2013, 73-77); e significative le parole dette da Volusiano a favore dell'allora patriarca di Costantinopoli, che si era recato da lui per guadagnarlo alla vera fede su richiesta della nipote (53,7): «Se avessimo due o tre persone come il santo vescovo Proclo, a Roma non ci sarebbe nessun pagano».

²⁸ Ottime pagine su «The Making of the Book» si leggono in O'Daly 1999, 27-38.

²⁹ Dietro suggerimento della ricostruzione di Brown 2005, 303.

del pretorio³⁰, i cui *Saturnalia* offrirebbero una trasfigurazione artistica di ‘veri’ colloqui (in una cornice narrativa retrocessa a quando i culti antichi erano ancora leciti) e insieme una velata contestazione alla fosca immagine del passato di Roma offerta dal *De ciuitate dei* e dalle *Historiae aduersus paganos* di Orosio.

Come si accennava, ogni informazione in nostro possesso viene da un carteggio triangolare fra Agostino, Marcellino e Volusiano; quest’ultimo, secondo quanto affermava Brown (p. 301), «era al servizio di imperatori cristiani e pertanto non libero di esprimere la propria opinione». E una preziosa conferma che le cose stessero proprio così ci arriva dalle poche battute confidenziali della *subscriptio* autografa³¹ all’epistola 135, in cui la madre del giovane si associa ai saluti rivolti ad Agostino e al suo segretario, manifestando timore per gli eventuali eccessi di franchezza – quasi a volerne scusare in anticipo la licenza:

[et alia manu] Incolumen uenerationem tuam diuinitas summa tueatur, domine uere sancte ac merito uenerabilis pater. <Domna mater large salutatur. Da ueniam temeritati quam ipse esse iussisti. Te domnum meum Possidium cum meis ueneror>.

Si noterà invece una certa cautela insita nella scelta dell’astratto *diuinitas*, che è protocollare, ma dalla dedica sull’arco di Costantino a Roma in poi esprimeva un monoteismo concettuale valido universalmente³²; latore di un messaggio di rivendicazione di libertà religiosa per tutti, secondo un atteggiamento che il senato non smetterà di professare per oltre due secoli a venire³³.

³⁰ Dalla *inscriptio* di *CTh* II 6,33, (Macrobio) Teodosio risulta in carica il 15 febbraio del 430: proprio in quell’anno, alla fine di agosto, morì Agostino, entro le mura di Ippona assediata dai Vandali. La successione dei *Praefecti praetorio Italiae et Africae* qui nominati si trova a p. 1248 di *PLRE* II.

³¹ In parte esclusa dal testo: trascrivo fra parentesi uncinata le parole escluse senza motivo dal testo e messe in apparato da A. Goldbacher (CSEL 44, 1904, p. 92). Per l’importanza della ricostruzione integrale della *subscriptio* ai fini di una conoscenza dei rapporti interpersonali fra i soggetti coinvolti nel carteggio mi permetto di rinviare a Mastandrea 1984.

³² L’iscrizione esprime i sentimenti del senato, il quale a Costantino vittorioso chiede il perdono per l’appoggio dato a Massenzio: *Imp(eratori) Caes(ari) Fl(auio) Constantino Maximo P(io) F(elici) Augusto S(enatus) P(opulus) Q(ue) R(omanus) quod instinctu diuinitatis mentis magnitudine cum exercitu suo tam de tyranno quam de omni eius factione uno tempore iustis rem publicam ultus est armis arcum triumphis insecnem dicauit*. L’esito favorevole è venuto dalla decisione della *diuinitas*: ma il termine è ambiguo, perché in tale monoteismo inclusivo poteva riconoscersi qualunque suddito dell’impero; Lenski 2008. Una lettura comparata (e sofisticata) di questi documenti famosi, come di altri che seguiranno, è offerta ora da Canella 2017, 69s.; 262-265 e *passim*.

³³ Quindi ben oltre il tempo della *relatio tertia* (composta nell’anno 384) e delle celebri

Tenendosi lontano da ogni nostalgica illusione giuliana di ‘rinascita’ del paganesimo antico (senza per questo rinunciare all’esigenza di *libertas* propria della dignità senatoria – o solo umana), nei *Saturnalia* l’autore offre della religione tradizionale l’immagine di un sistema chiuso, refrattario ad istanze innovative³⁴. L’assenza di Mitra, dio popolare e ‘militante’, dal panorama della teocrazia solare (*Sat.* I 17-24)³⁵, invocata da Cameron e Kaster quale prova della freddezza di uno scrittore supposto cristiano verso i culti orientali, potrà segnalare appunto l’abbandono dei sogni di rivincita, non certo l’accettazione di una attualità di intolleranza oppressiva che appare invece discretamente ma fermamente deprecata³⁶.

Ho pure rilevato altre volte come Macrobio introduca alterazioni minuscole e pressoché impercettibili su alcuni testi di riuso (in particolare, le *Lettere morali* di Seneca e le *Notti Attiche* di Gellio), tuttavia sufficienti a rivelarci la sensibilità più segreta di chi reimpiega le parole scritte da altri, tacendo di regola la propria fonte. Che intervenga sottilmente per piegare in senso politeistico (e insomma tradizionalista) il linguaggio dello stoicismo classico, ovvero per canzonare un episodio tragico assai popolare del Vangelo, l’autore persegue scopi denigratori della nuova religione, con metodica malizia. Insomma, dove lo studioso britannico riteneva di trovare conferme alla propria tesi che l’opera sia stata composta da un cristiano per altri cristiani, mi pare si celino solo indizi dei fini ideologici perseguiti da Macrobio, dei tenaci sentimenti di avversione che trapelano dai modi di una resistenza passiva, di un antagonismo non dichiarato.

Riprendiamo ora i cinque punti della rassegna di Cameron e Kaster, per opporre obiezioni inedite (o meno nuove, ma sinora ignorate) ad argomenti in qualche caso ‘circolari’.

- 1) Non avrei dubbi che a Macrobio il nome diacritico di Teodosio fosse imposto dalla sua famiglia per ragioni di ossequio dinastico: ma calcolando la data di nascita del futuro enciclopedista intorno al 380, esse nulla pertengono

parole di Simmaco oratore (10): *Quid interest qua quisque prudentia uerum requirat? uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum*; fino alla lettera a Giustiniano, firmata dal re Teodato, redatta dal prefetto al pretorio d’Italia Cassiodoro (*var.* X 26,4): *cum diuinitas patiatur diuersas religiones esse, nos unam non audemus imponere. Retinemus enim legisse nos uoluntarie sacrificandum esse domino, non cuiusquam cogentis imperio: quod qui aliter facere temptauerit, euidenter caelestibus iussionibus obuiauuit.*

³⁴ È lo stesso quadro ben noto, tracciato da Agostino nei primi dieci libri del *De ciuitate dei* (ad es. Ries 2006, 186-187).

³⁵ Si tratta del maestoso discorso del pontefice Pretestato, i cui contenuti (se crediamo alle mai smentite risultanze della *Quellenforschung* ottocentesca) derivano da Porfirio di Tiro per il tramite del neoplatonico latino Cornelio Labeone.

³⁶ Rinvio ancora a Jones 2014, 156s.

alla svolta religiosa e al crescendo di leggi coercitive di cui dovette apparire responsabile Graziano (cioè il vescovo Ambrogio), più di Teodosio allora agli inizi del suo regno. In ogni caso, le carriere di numerosi alti magistrati di quegli anni³⁷ mostrano che, fatta salva la fedeltà all'imperatore, era ancora accettabile una dissociazione tra idee personali del privato cittadino e vita pubblica dell'ufficiale: parla chiaro a mio avviso l'esempio già sopra richiamato di Longiniano, prefetto di Roma e poi prefetto al pretorio d'Italia (morì a Pavia nell'agosto del 408, vittima del colpo di stato contro Stilicone)³⁸.

- 2) Ha gioco facile Christopher Jones a ricordare il fatto che dei 'criptopagani' ricoprono ancora alte cariche intorno al 430: ricordiamo che Macrobio è preceduto e seguito alla guida della prefettura d'Italia da due figli di partecipanti al banchetto: il più volte citato Volusiano e Nicomaco Flaviano junior (i cui rispettivi genitori erano Rufio Albino e appunto Flaviano senior, suicida dopo la sconfitta del fiume Frigido, nel settembre del 394). Occorre aggiungere che le testimonianze convergono sulla permanenza di *Hellenes* (veri o presunti, comunque tali denominati) persino ai vertici del governo nella parte orientale; resistono ad ogni pressione, talvolta pagano con la vita, ma conservano la loro identità per tempi assai lunghi, sicché Anthony Kaldellis ha potuto scrivere – con bella audacia – che «the last pagans of Constantinople survived the reign of Justinian»³⁹.

³⁷ Penso in primo luogo ai prefetti urbani di Roma, così ben indagati nella prosopografia di Chastagnol 1962 (che si ferma purtroppo alla morte di Onorio).

³⁸ Mastandrea 2010, 219-223; e più approfonditamente, Mastandrea 2010b.

³⁹ L'espressione allude manifestamente al titolo del libro di Cameron 2011, sul quale il bilancio conclusivo è formulato in questi termini (Kaldellis 2014, 366): «It reattributes to Christians cultural activities that were regarded as aspects of a late fourth-century *pagan revival*, refutes the existence of that revival, and has the pagan community fade away sooner with hardly a whimper. His last pagans of Rome seem to lack a group identity or any interest in their gods and traditions; they were but Christians waiting to happen. This picture will be contested. It will also prove impossible to export to New Rome, where Hellenic traditions, especially intellectual, remained strong in the era of Justinian, who long after the time of Phokas and the construction of Hagia Sophia, had to purge the pagans again late in his reign, in 562. Under Tiberios II, more trials ensued in Constantinople in 577, of pagans from eastern cities, which led to protests over their acquittal, and there were more troubles with pagans again under Maurikios». La risposta di Cameron 2016, 282, non è affatto remissiva; comunque, né Kaldellis né Cameron tengono conto abbastanza delle intersezioni fra aristocrazia occidentale e burocrazia orientale che si realizzarono nella Costantinopoli di Giustiniano durante la guerra in Italia; in questo senso, lo studio di Bjornlie 2013 mantiene assai più di quello che promettono il titolo e il sottotitolo.

- 3) Come altri ancora hanno bene intuito⁴⁰, il passo non autorizza sovra-interpretazioni: significa semplicemente che nei programmi educativi e nella prassi scolastica tardo-imperiale c'era posto per studi antiquari di cultura religiosa; il che del resto è testimoniato da una pagina delle *Notti Attiche*, quando Gellio scrive nella prefazione (§ 13):

Quod erunt autem in his commentariis pauca quaedam scrupulosa et anxia uel ex grammatica uel ex dialectica uel etiam ex geometrica, quodque erunt item paucula remotiora super augurio iure et pontificio, non oportet ea defugere quasi aut cognitu non utilia aut perceptu difficilia⁴¹. Non enim fecimus altos nimis et obscuros in his rebus quaestionum sinus, sed primitias quasdam et quasi libamenta ingenuarum artium dedimus, quae uirum ciuilitate eruditum neque audisse umquam neque attigisse, si non inutile, at quidem certe indecorum est.

Dunque, già una delle fonti predilette dei *Saturnalia* riteneva opportuno che al *uir ciuilitate eruditus* non mancasse almeno un'infarinatura in materia di antico diritto augurale e pontificale.

- 4) Contro l'ipotesi stravagante di Cameron e Kaster, avanzata per giustificare l'adozione da parte di Macrobio del giro di frase *nundinae [...] paganorum itemque rusticorum, quibus conueniunt* eqs., Jones ha obiettato che sarebbe bastato poco – cioè semplicemente omettere il primo sinonimo – e tutto scorreva liscio. Ha senz'altro ragione: pare una forzatura attribuire a questo esempio il valore di prova che il nuovo senso traslato di *paganus* aveva espulso dal *sermo communis* qualsiasi traccia di significato etimologico e originale del termine, per certificare in tal modo che dopo il 430 l'enciclopedista scrive da cristiano che si rivolge a lettori cristiani. Con tutto ciò, resta l'impressione che invece l'intento sia proprio distinguere nello specifico gli abitanti dei *pagi* dai *rustici* isolati; allegherei un ulteriore motivo, di ordine grammaticale e lessicale, utile a definire la questione – scottante in generale, al di là del caso allo studio.

Sono numerosi i contesti dove *itemque* non appare una mera zeppa con valore copulativo⁴², ma è chiamato a distinguere, e insieme correlare, gli

⁴⁰ MacRae 2016, 122; 200 nt. 128.

⁴¹ Questo stesso luogo di Gellio fu ripreso e compendiato da Macrobio, in analogia posizione di esordio (*Sat. praef.* 11).

⁴² I due termini appaiono interscambiabili, per esempio, in apertura al libello *De correctione rusticorum*, scritto dal vescovo Martino di Braga oltre un secolo più tardi: *Epistolam tuae*

elementi di una lista⁴³; a marcare differenze certe anziché sovrapporre piatte analogie. Basta uno sguardo agli usi stilistici dell'avverbio enclitico entro le pagine del dialogo⁴⁴ per isolare alcuni luoghi dirimenti e avvalorare così il nostro assunto.

In *Sat.* I 6,14 si evoca un episodio preciso nella secolare evoluzione storica della *toga praetexta*, cioè la riforma (introdotta al tempo della guerra annibalica) di antichissime cerimonie riparatrici: *Acta igitur obsecratio est pueris ingenuis itemque libertinis, sed et uirginibus patrimis matrisque pronuntiantibus carmen*. I ragazzi liberi e i figli dei liberti erano dunque (almeno sino ad allora) due categorie ben diverse, come chiarisce il seguito: *ex quo concessum ut libertinorum quoque filii, qui ex iusta dumtaxat matrefamilias nati fuissent, togam praetextam et lorum in collo pro bullae decore gestarent*.

Poco più avanti, in *Sat.* I 10,19, si nominano assieme il dio Saturno e la moglie, cui sono dedicati giorni di festa rispettivi e ben distinti: *Hanc autem deam Opem Saturni coniugem crediderunt, et ideo hoc mense Saturnalia itemque Opalia celebrari, quod Saturnus eiusque uxor tam frugum quam fructuum repertores esse credantur*.

In *Sat.* I 17,40, entro l'exkursus del pontefice Pretestato ove tutte le divinità sono riportate a Helios secondo la teocrazia neoplatonica, si dice che il Sole era chiamato anche Lykos: ne dà testimonianza la città di Licopoli nella Tebaide, *quae pari religione Apollinem itemque lupum, hoc est λύκον, colit, in utroque solem uenerans*.

Qualche riga sotto, al § 45, è la volta di Apollo 'dio pastore', i cui templi sono ovunque: *Praeterea aedes, ut ouium pastoris, sunt apud Camirenses Ἐπιμηλίου, apud Naxios Ποιμνίου itemque deus ἀρνοκόμης colitur, et apud Lesbios Νάπαιος; et multa sunt cognomina per diuersas ciuitates ad dei pastoris officium tendentia*.

sanctae caritatis accepi, in qua scribis ad me ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum uenerationis plus daemoniis quam deo persoluunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum uel pauca de multis ad te scripta dirigerem.

⁴³ Assimilabili ma diseguali, e comunque non identici. L'ottima discussione di Manacorda 1994, 80s., riguarda un luogo di Varrone (*rust.* II 6,5) e si basa principalmente su materiali documentari tardorepubblicani, ma si sa quanto le scelte linguistiche di Macrobio siano condizionate a loro volta dal massiccio impiego di un vocabolario 'anacronistico'.

⁴⁴ Con massima comodità, sulle pagine a stampa delle concordanze di Marina Sáez 1997, 619s.

Potrebbero darsi vari esempi dai libri successivi (benché alcuni segmenti di testo siano estratti *ad verbum* da prosatori repubblicani): mi limiterò a *Sat.* V 15,9, dove Macrobio enumera vari guerrieri etruschi e liguri presenti nella rassegna navale del decimo dell'*Eneide*, tra cui *Astur itemque Cupauo et Cinirus, insignes Cycni Phaethontisque fabulis, nullam pugnae operam praestant, cum Alaesus et Sacrator ignotissimi pugnent, et Atinas ante non dictus*. Anche qui, all'evidenza il nesso *itemque* non ha valore troppo lontano dalle congiunzioni, ma certo distingue nettamente un personaggio dall'altro.

- 5) L'aneddoto che riguarda il figlio (o il maiale...) di Erode nasconde in realtà elementi preziosi ai fini di un corretto giudizio sulle opinioni religiose di Macrobio; offre persino indizi – sin qui trascurati – che confermano le ipotesi avanzate oltre mezzo secolo fa, rispettivamente, da Alan Cameron, sulla datazione dei *Saturnalia* (1965), e da Peter Brown, sui rapporti fra quest'opera e il *De ciuitate dei* (1967); nessuna prova contiene invece a favore della presunta fede cristiana dell'enciclopedista, o della sua *audience*, laddove getta una lieve (ma non innocua) sfumatura di discredito sulla figura di Augusto. Il successore di Cesare, che sin dalla *Apologia* di Melitone di Sardi, dunque già presso le comunità organizzate ai tempi di Marco Aurelio doveva godere di carisma provvidenziale in virtù del sincronismo tra l'incarnazione del Logos e l'istituzione dell'Impero⁴⁵, è rappresentato qui come un uomo immorale, beffardo, persino spietato dinanzi alla tenera fiaba del massacro dei innocenti⁴⁶. A ciò avevo tentato di dare una spiegazione, ipo-

⁴⁵ Sarà invece Orosio a gettare le basi dell'ideologia teocratica dominante nei secoli del Medioevo occidentale, appunto sfruttando la contemporaneità dell'avvento di Gesù Cristo e della pace di Augusto, fondatori della Chiesa e dell'Impero. Sull'argomento si trova ora ricca documentazione presso Zecchini 2016; ma quanto alla chiusa del suo articolo (263), secondo cui Orosio si sarebbe esposto «all'insofferente rimprovero di Agostino, che gli ricordò come Cristo si fosse incarnato non sotto Augusto ma sotto Erode», riporto qui le parole iniziali di *ciu.* 18: *Regnante ergo Herode in Iudaea, apud Romanos autem iam mutato rei publicae statu imperante Caesare Augusto et per eum orbe pacato, natus est Christus eqs.* Non vi scorgo una polemica, ma solo l'ottica 'giudeocentrica' del contesto, che fa da sfondo pure all'annesso racconto di Sulpicio Severo in *chron.* II 27: *Tum Herodes alienigena, Antipatri Ascalonitae filius, regnum Iudaeae a senatu et populo Romano petiit accepitque. Hunc primum Iudaei externum regem coeperunt habere. Etenim iam aduentante Christo necesse erat secundum uaticinia prophetarum suis eos ducibus priuari, ne quid ultra Christum exspectarent. Sub hoc Herode, anno imperii eius tertio et XXX, Christus natus est Sabino et Rufino consulibus, VIII Kal. Ianuarias...* un potere secolare parallelo a quello spirituale della Chiesa.

⁴⁶ Una mordace irriverenza si estende nelle pagine di Macrobio ai familiari di Augusto, e tocca in modo particolare la figlia, Giulia maggiore; Arrigoni 2017 (sui passi di Macrobio: 102).

tizzando che la greve *boutade* servisse ad evocare le difficoltà dottrinali che Agostino incontrò nell'ultima fase della sua vita, in ambito di controversie sul peccato originale e questione del pedobattesimo⁴⁷. Cameron, fino a un certo punto, ha ragione: Macrobio scrive come se chi legge conoscesse già la vicenda della strage di Erode dal racconto di Matteo (e dei vangeli apocrifi); questo tuttavia non comporta che l'autore, o suo figlio Eustazio, o eventuali altre persone cui l'opera era destinata, 'aderissero' al cristianesimo; la storiella dimostra solo la diffusione, e aggiungerei la stretta attualità di un episodio della narrazione evangelica che nei primi decenni del V secolo poteva fornire esca alla polemica contro Pelagio e Celestio – le cui dottrine e persone subirono dure sanzioni dalle leggi imperiali⁴⁸.

Uno di questi decreti, databile con buona approssimazione all'autunno del 418, è indirizzato da Costanzo III al prefetto di Roma; la carica era all'epoca ricoperta dal nostro solito Volusiano: un nome che dobbiamo chiamare in causa per l'ennesima volta quale possibile 'intermediario' fra Macrobio e Agostino. Ecco il testo:

Imp. Constantius Volusiano PV. Quae quum praeteritae superstitionis, tum recentis, plena uanitatis iamdudum corrigi iusseramus, quotidianis insinuationibus maiora fieri nuntiantur. Et quoniam discordia animos commouet populorum, ea, quae iamdudum iusseramus, praecipimus iterari. Vnde his lectis, eximietas tua, omnes, qui dei inuidet pietati, diligenter inquirat, et eos faciat statim e muris urbis expelli; ita tamen,

⁴⁷ La popolare festa dei *Pueri innocentes*, fissata al 28 dicembre - cioè all'interno del ciclo natalizio che avrebbe dovuto soppiantare i Saturnali - fu promossa da Agostino per sostenere il più possibile la nuova pratica del battesimo precoce degli infanti: Mastandrea 2015, 101s., ivi bibliografia. Quale attualità mantenessero le dispute *de baptismo paruulorum* negli anni successivi all'*excidium Urbis* si ricava dall'interno del *dossier Marcellinus*: Aug. *epist.* 139,3; Rebillard 2015, 301-303; e sempre Moreau 1973, 45; 77-91, in particolare p. 85, per l'inevitabile attrazione esercitata dalla dottrina pelagiana sul paganesimo colto (e *vice versa*), scambiato pochi anni prima che Volusiano fosse chiamato ad eseguire le condanne imperiali contro gli eretici in veste di *praefectus urbanus*. Nella percezione, o nella propaganda, dei cattolici intransigenti, il campo avverso si configurava come un blocco unitario dove si ritrovavano tutte le forme di alterità religiosa; si veda solo Aug. *serm.* 62,18 (citato con altri esempi nel bel libro di Shaw 2011, 273; e prima da Kahlos 2007, 68): *Sciatis autem, carissimi, murmura illorum coniungere se cum haereticis, cum Iudaeis. Haeretici, Iudaei et pagani unitatem fecerunt contra unitatem.*

⁴⁸ Una completa documentazione e accurata discussione è offerta da Rinolfi 2014 - per quanto non mi paia accettabile lo spostamento in avanti della data al 421; pensa piuttosto all'autunno del 418 Marcos 2013, 330s.

ut ne intra centesimum quidem lapidem habeant licentiam consistendi. Caelestium quoque magis ac magis ex urbe pelli mandamus; constat enim iisdem e medio sublatis gratiam et concordiam tenere ueterem firmitatem. Sane deinceps si tale quicquam fuerit nuntiatum, officium praestantiae tuae capitali sententiae subdendum esse cognosce. Non enim patimur impunitum esse, praecepta nostra executionis negligentia proterari. Vale, parens carissime atque amantissime. [et adiecta subscriptio] Impleatur quod iussimus, quia hoc famae tuae expedit.

A giustificare il provvedimento sono invocati anzitutto, e come sempre, motivi di ordine pubblico; ma se colpisce l'ordinaria crudeltà con cui si intende punire (*capitali sententiae subdendum esse cognosce*) chi ometta di applicare la legge, o la applichi con poca determinatezza, l'esortazione della clausola autografa (*Impleatur quod iussimus* eqs.) non deve affatto sembrare una cerimoniosa cortesia: suona piuttosto come un rimprovero incalzante, in aggiunta alle terribili minacce verso il magistrato e il personale dell'ufficio prefettizio di Roma espresse nel corpo della lettera. Quasi a scongiurare il pericolo di uno scarso entusiasmo nella esecuzione dei compiti da parte di Volusiano.

Di recente, lo storico bizantinista Anthony Kaldellis si è domandato: «How Perilous Was it to Write Political History in Late Antiquity?»⁴⁹. Questo interrogativo fa da titolo ad un saggio dagli orizzonti ampi, che muove dalle vicende di Procopio e dell'età giustiniana per estendere lo studio a pregressi casi di letterati dissidenti, a partire dal tempo di Costantino; la sua lettura fornisce dati di fatto in tale quantità (e di tale qualità) che rende difficile il contraddire le conclusioni dell'autore: «we have to invest more in learning to read between the lines, but also in reading silences».

In effetti i bravi ottimisti di oggi, adottando chiavi interpretative post-moderne per applicarle al mondo tardo-antico, sono inclini a distogliere lo sguardo dai tanti piccoli segni di una protesta, o indizi di un malessere; ma in carenza di prove chiare di opposizione al cristianesimo, sembra davvero troppo pretendere che i «pagan intellectuals», soffocati da un sistema repressivo che non lasciava margine alcuno a una libera scelta religiosa e proibiva gli antichi culti sotto pena capitale, deponessero ogni prudenza nicodemica o dissimulazione onesta, affrontando il martirio come potevano prescrivere Cipriano di Cartagine, o Giovanni Calvino, o i Gesuiti missionari nel Giappone del Seicento⁵⁰.

⁴⁹ Kaldellis 2017. La citazione data per esteso qui sotto viene dalla p. 58 dell'articolo.

⁵⁰ Secondo rigidi canoni religiosi, ovviamente, neppure la 'vergine Ipazia' avrebbe subito un *martirio*; e infatti lo nega, puntualmente, Cameron 2016 (tra sbotti di aperta animosità:

Tempo fa m'ero azzardato a dire che, per quanti sono nati e vissuti fra Gran Bretagna e Nord America, manca la memoria ambientale di cosa sia un totalitarismo⁵¹; ora invece scrive Kaldellis: «Just because pagan authors did not complain explicitly about Christian persecution of pagan intellectuals does not mean that intellectual debates were being carried out in a courteous and safe environment of polite disagreement. Self-censorship challenges modern readings that stick 'safely' to the surface of what is reported out of fear of 'overinterpreting' them. Silences do not reliably prove absences. They are rather useful photo-negatives of territory that has yet to be mapped. How many potential *Secret Histories* were not written?».

Per concludere. Le voci *decadenza* o *declino* contengono già il senso della *trasformazione* – che è termine adiaforo. Ma su fenomeni culturali tanto vasti quanto 'la fine del mondo antico', la deontologia professionale e una comune onestà intellettuale richiedono da parte di ogni studioso lo sforzo educativo di bilanci chiari, orientamenti etici equilibrati e non equilibristici, e magari giudizi storici imparziali – dandosi per scontato che provengono da punti di osservazione diversi. Farò un esempio solo, da manuale di letteratura. Faltonia Proba, la poetessa romana che alla metà del IV secolo compose il famoso centone virgiliano, nella anonima *praefatio*⁵² è accreditata di saper offrire ai lettori un *Maronem mutatum in melius* (v. 3-4). Ne sembra convinto in buona fede chi scriveva, l'avranno creduto molti pii lettori a quei tempi: ma dove più si troverebbe oggi un critico, così ligio a principi morali di ispirazione religiosa, da sostenere che la povera parafrasi *de laudibus Christi* sia da preferire al poema originale – in quanto 'intriso di paganesimo'?

verso Gibbon, verso Bertrand Russell) nel suo ultimo libro; dove già il titolo formulare del capitolo 9 «Hypatia: Life, Death, and Works» comporta una critica allusiva, ma ostile, ad ogni fantasia di sacrilega assimilazione della filosofessa alle *vere* eroine dei martirologi cristiani.

⁵¹ Mastandrea 2015, 88 s.. Avrei pur dovuto ricordare il clima di conformismo culturale e autocensura nel periodo del maccartismo, e mi limitavo invece all'esempio dell'Italia degli anni trenta, dove sarebbe stato assurdo chiedere a un magistrato o a un prefetto, a un professore universitario o a un alto ufficiale dell'Esercito, se fosse fascista: nessuna alternativa era data. Ogni comune cittadino obbediva a leggi che negavano le libertà più elementari, mentre chi osava esprimere idee irregolari rischiava il confino di polizia, o guai peggiori. Un piccolo numero di dissidenti aveva potuto emigrare, in Francia, in Inghilterra, nelle Americhe, ma la stragrande maggioranza degli altri erano solo antieroi acquattati, timorosi, semisilenziosi; però onesti, capaci di pensare e talvolta anche di scrivere. Beninteso, a persone di alto rango, a figure di reputazione internazionale - per esempio ad un ex-ministro della Pubblica Istruzione e senatore del Regno come Benedetto Croce - era concesso molto più che ad altre persone; anche il pensatore napoletano si sarà però ingegnato di moderare preventivamente il linguaggio, quando stampava un articolo o parlava in pubblico.

⁵² Composta da un familiare della nobildonna, forse il nipote Anicio Petronio Probo, cos. 405 (Mastandrea 2001).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arrigoni 2017

S.Arrigoni, *La figura di Ottaviano in Prudenzio: il matrimonio con Livia (c. Symm. I 245-270)*, «Incontri di Filologia Classica» XV (2015-2016), 95-114.

Berengo 1980

M.Berengo, *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Torino 1980.

Bermon 2011

E.Bermon, *Le Songe de Scipion dans la correspondance entre Sant Augustin et Nectarius de Calama*, «Les Études philosophiques» XCIX (2011/4), 521-542.

Bjornlie 2013

M.S.Bjornlie, *Politics and Tradition Between Rome, Ravenna and Constantinople: A Study of Cassiodorus and the Variae, 527-554*. Cambridge 2013.

Brown 2005

P.Brown, *Agostino d'Ipbona*. Nuova edizione ampliata, Torino 2005² [trad. di Id., *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley-Los Angeles 2000²; 1^a ed. London 1967].

Cameron 2011

A.Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2011.

Cameron 2016

A.Cameron, *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, Oxford-New York 2016.

Canella 2017

T.Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia 2017.

Canetti 2010

L.Canetti, recensione a Ward-Perkins 2010, in «Storica» XLVI (2010), 101-120.

Chastagnol 1962

A.Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962.

Coco 2013

Geronzio, *Vita latina di Santa Melania*, Introduzione, traduzione e note di L.Coco, Roma 2013.

Cracco Ruggini 1989

L.Cracco Ruggini, *Omaggio ad Arnaldo Momigliano*, Como 1989.

Infelise 2000

M.Infelise, *L'editoria veneziana del Settecento*, Milano 2000.

Jones 2014

Ch.P.Jones, *Between Pagan and Christian*, Cambridge, Ma-London 2014.

Kahlos 2007

M.Kahlos, *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Burlington, NJ 2007.

Kahlos 2009

M.Kahlos, *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London 2009.

Kaldellis 2003

A.Kaldellis, *The Religion of Ioannes Lydos*, «Phoenix» LVII (2003), 300-316.

Kaldellis 2004

A.Kaldellis, *Identifying Dissident Circles in Sixth-Century Byzantium. The Friendship of Prokopios and Ioannes Lydos*, «Florilegium» XXII (2004), 1-17.

Kaldellis 2014

A.Kaldellis, *The Making of Hagia Sophia and the Last Pagans of New Rome*, «Journal of Late Antiquity» VI (2014), 347-366.

Kaldellis 2017

A.Kaldellis, *How Perilous Was it to Write Political History in Late Antiquity?*, «Studies in Late Antiquity» I (2017), 38-64.

Kaster 2011

Macrobius' *Saturnalia*, I, Edited and translated by R.A.Kaster, Cambridge, Ma-London 2011.

Lenski 2008

N.Lenski, *Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome*, «Journal of Late Antiquity» I (2008), 204-257.

MacRae 2016

D.MacRae, *Legible Religion: Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Cambridge, Ma-London 2016.

Manacorda 1994

D.Manacorda, *Gli aselli dossuarii di Varrone*, in J.Carlsen - P.Ørsted - J.E.Skydsgaard (ed.), *Landuse in the Roman Empire*, Rome 1994, 79-90.

Marcos 2013

M.Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, in *Lex et religio*. «XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)», Roma 2013, 317-344.

Marina Sáez 1997

R.M.Marina Sáez - J.F.Mesa Sanz, *A Concordance to the Saturnalia of Ambrosius Theodosius Macrobius*, Hildesheim 1997.

Maselli 2007

G.Maselli, *Macrobio, Augusto e la 'strage degli innocenti'*, «Bollettino di Studi Latini» XXXVII (2007), 643-648.

Mastandrea 1984

P.Mastandrea, *Soscrizioni alia manu nell'epistolario di Agostino*, «Orpheus» n.s. V (1984), 452-457.

Mastandrea 2001

P.Mastandrea, *L'epigramma dedicatorio del Cento Vergilianus di Proba (AL 719d Riese²). Analisi del testo, ipotesi di datazione e identificazione dell'autore*, «Bollettino di Studi Latini» XXXI (2001), 565-578.

Mastandrea 2010

P.Mastandrea, *Appunti di prosopografia macrobiana*, «Athenaeum» XCVIII (2010), 205-226.

Mastandrea 2010b

P.Mastandrea, "Longinianus", in *Augustinus-Lexicon*, III/7-8, Basel 2010, 1061-1065.

Mastandrea 2011

P.Mastandrea, *Vita dei principi e Storia Romana, tra Simmaco e Giordane*, in L.Cristante – S.Ravalico (ed.), *Il calamo della memoria IV. Riuso di testi e sistema letterario nella tarda antichità IV*. «Atti del IV Incontro internazionale, Trieste, 28-30 aprile 2010», Trieste 2011, 207-245.

Mastandrea 2015

P.Mastandrea, *Agostino e Macrobio, due modi opposti di vedere il passato (e il futuro)*, in S.Ratti (ed.), *Une Antiquité tardive noire ou heureuse?*, Besançon 2015, 79-102.

McCloy 1933

S.T.McCloy, *Gibbon's Antagonism to Christianity and the Discussions that It Has Provoked*, London 1933

Mondin 2017

L.Mondin, *Sullo scrittoio di Ennodio: la trama allusiva della Paraenesis didascalica*, in L.Cristante – V.Veronesi (ed.), *Il calamo della memoria VII*. «Atti del VII Incontro internazionale, Trieste, 29-30 settembre 2016», Trieste 2017, 147-176.

Moreau 1973

Madeleine Moreau, *Le dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin*, Paris 1973.

O'Daly 1999

G.O'Daly, *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Oxford 1999.

Rebillard 2015

E.Rebillard, *Late Antique Limits of Christianness: North Africa in the Age of Augustine*, in E.Rebillard – J.Rüpke (ed.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington DC 2015.

Ries 2006

J.Ries, *I Cristiani e le Religioni*, tr. it. Milano 2006.

Rinolfi 2014

C.Rinolfi, *Sinergie fra Impero e Chiesa nella lotta contro le eresie pelagiana e*

nestoriana, Diritto @ Storia XII, 2014 [<http://www.dirittoestoria.it/12/pdf/Rinolfi-Sinergie.pdf>].

Shaw 2011

B.D.Shaw, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge-New York 2011.

Tóth 2017

A.J.Tóth, *John Lydus as pagan and Christian*, in Marianne Sághy - E.M. Scholman (ed.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th-8th centuries)*, Budapest 2017, 59-68.

Vessey 2012

M.Vessey, *A Companion to Augustine*, London 2012.

Ward-Perkins 2010

B.Ward-Perkins, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, tr. it., Roma-Bari 2010 [ed. orig. Oxford 2005].

Womersley 1997

D.Womersley (ed.), *Religious Scepticism. Contemporary Responses to Gibbon*, Bristol 1997.

Zecchini 2016

G.Zecchini, *Augusto dopo Augusto. Alcune riflessioni sulla fortuna di Augusto nell'antichità*, «Maia» LXVIII (2016), 231-244.

FEDERICO M. PETRUCCI

Lezioni Platoniche.

Riuso dei dialoghi ed etica pratica nel Platonismo post-Ellenistico*

Premessa

Una tra le affermazioni generali sul Medioplatonismo, o Platonismo post-Ellenistico, più celebri e fortunate – anche perché sostanzialmente vera – è quella per cui, in attesa dell'unificazione teorica dovuta a Plotino e alla sua grande eredità, nessuno dei Platonici dell'età Imperiale riuscì a imporre un suo modello filosofico: il Platonismo post-Ellenistico fu un campo di battaglia tra interpretazioni talvolta completamente divergenti della filosofia di Platone¹. Se ci si attiene in modo stretto ai dibattiti teorici che videro opporsi figure come Plutarco, Tauro, Attico, Alcino, su temi filosofici cruciali come la generazione del cosmo, lo statuto della causalità divina o la provvidenza, la descrizione appena richiamata, resa celebre da Heinrich Dörrie, è senz'altro corretta: è possibile narrare la storia del Platonismo post-Ellenistico snodandola tra specifiche polemiche teoriche, argomenti anche piuttosto complessi, appropriazioni di nuclei filosofici di altre scuole². E tuttavia, in questo contributo mi prefiggo di suggerire che tale dimensione teorica, certamente la più interessante per lo storico della filosofia, non può e non deve fagocitare l'interesse per la vita pratica dei maestri di Platonismo, e che i metodi e gli approcci attuati nelle scuole non possono essere appiattiti sul dibattito appena descritto, perché questo rischia di oscurare aspetti di grande rilievo del movimen-

* Sono grato a tutti i partecipanti al 'Calamo' per le loro preziose osservazioni, e in particolare ad Anna Motta, che ha letto una prima versione di questo contributo offrendomi preziosi consigli.

¹ Per una ricognizione sul Medioplatonismo cf. soprattutto Dillon 1977; Dörrie - Baltés 1993; Bonazzi - Donini - Ferrari 2015; Lakmann *et al.* 2017; Boys-Stones 2018.

² Ciò non vuol dire, evidentemente, che ci sia una convergenza tra gli studiosi circa la definizione di questo movimento filosofico. Al contrario, voci autorevoli hanno criticato fortemente l'uso stesso di questa categoria (ad es. Frede 1987 e recentemente Catana 2013), e in generale ogni tentativo di definire in senso positivo il Medioplatonismo attraverso un *set* di dottrine sembra essere destinato a fallire. Altrove ho proposto che la possibilità di unificare il Medioplatonismo come movimento filosofico con tratti propri risiede nell'identificazione di una metodologia esegetica: cf. Petrucci 2018a, partic. cap. 4.

to filosofico in questione, e in particolare un riuso mirato del testo di Platone³. In altri termini, se da un lato rimane vero che il Platonismo post-Ellenistico può essere rappresentato, a livello di ricerca e trattatistica, come il luogo di un dibattito che oggi si potrebbe definire ‘accademico’ o ‘intellettuale’, dall’altro sarebbe scorretto pensare che le modalità, i termini e le finalità di questo dibattito fossero le stesse anche nella vita quotidiana delle scuole di Platonismo, che queste ultime fossero gestite secondo una logica di pura ricerca, o più semplicemente che tale dibattito intellettuale esaurisse assolutamente gli interessi dei Medioplatonici.

Al contrario, credo sia possibile dimostrare che la pratica di scuola fosse caratterizzata da almeno tre elementi che non emergono, o emergono solo a fatica, dagli scritti esegetici dei Medioplatonici⁴, elementi specifici e apparentemente non connessi tra loro, e che invece a mio avviso vanno a delineare una concezione complessiva peculiare dell’attività di scuola. In primo luogo, analizzerò le testimonianze che indicano come lo stesso stile di Platone fosse offerto come modello di retorica a destinatari che probabilmente erano interessati soprattutto a un simile aspetto: Platone è autorità anche in relazione al discorso retorico. In secondo luogo, mi soffermerò sul modo in cui l’etica Platonica era riformulata e ripensata al fine di renderla normativa ed efficace rispetto alla quotidianità. Infine, discuterò brevemente alcune testimonianze relative all’ordine di lettura dei dialoghi che lasciano intravedere una dimensione prettamente scolastica e didattica del Platonismo, volta in modo specifico all’educazione etica individuale degli allievi. Da tutto ciò emergerà come l’insegnamento e la pratica di scuola nel Medioplatonismo avessero come interesse primario quello di stabilire e diffondere un’etica pratica fondata sugli scritti di Platone, ma accessibile anche a quella maggioranza di studenti che non sarebbero mai arrivati alle vette filosofiche testimoniate nella maggior parte della trattatistica tradata. Ma c’è anche dell’altro, perché, come emergerà, lo strumento

³ In realtà, l’elaborazione filosofica medioplatonica è stata spesso associata alla nozione di *scholasticism* (è questa, in fondo, la prospettiva adottata da Dillon 1977, prima monografia comprensiva dedicata ai Medioplatonici). Ciò che voglio sostenere, tuttavia, è qualcosa di molto diverso: il contenuto e i metodi della filosofia medioplatonica vanno ben al di là di un’esegesi scolastica - come mostrato in modo decisivo da Boys-Stones 2018 -, ma ciò non deve escludere un livello specifico dell’attività filosofica, quello della pratica di scuola, o un’attenzione per la vita pratica. Le ragioni di tutto questo emergeranno alla fine di questo contributo. In generale, un precedente per l’approccio che propongo qui può essere rintracciato in Roskam 2009. Per una ricognizione sull’etica medioplatonica cf. Linguisti 2015.

⁴ A questi tre aspetti va aggiunto quello dei metodi dell’esegesi di singoli passi di Platone: come ho dimostrato in Petrucci 2018b, a mio avviso i metodi dell’analisi testuale impiegati nelle esegesi scritte non coincidono con quelli che venivano applicati nelle scuole. Su questo aspetto, per un’interpretazione diversa, cf. partic. Ferrari 2001.

fondamentale che i Platonici impiegavano per questa educazione alla quotidianità era, proprio come nel caso della loro produzione teorica, il testo di Platone, che diviene così oggetto di un fenomeno di riuso estremamente specifico e peculiare.

1. *Platone il retore*

Una delle difficoltà fondamentali nel ricostruire un quadro vivo dell'attività scolastica nel Platonismo post-Ellenistico consiste nel fatto che le fonti a nostra disposizione, già scarse, sono generalmente testi esegetici solo apparentemente destinati a lettori non specializzati o privi di un particolare *background* filosofico. Un esempio efficace in questo senso è rappresentato dal *Didaskalikos* di Alcino. Quest'opera è stata a lungo considerata come un manuale di Platonismo e, con un'indebita proiezione di una nozione ampia e scolastica di 'manuale', esso è stato pensato come base didattica e introduttiva rispetto allo studio di Platone. In realtà, come riconosciuto in tempi relativamente recenti⁵, quest'opera era destinata a una *readership* molto meno ingenua e filosoficamente impreparata di quanto si sia indotti a pensare dal genere letterario. Un ulteriore esempio è ben rappresentato dall'*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* di Teone di Smirne, opera che apparentemente si propone di fornire nozioni matematiche di base, ma che, a uno sguardo più attento, è rivolta a chi abbia già una preliminare conoscenza di Platone e dunque già disponga di alcune cognizioni in ambito matematico, e in generale risponde a una precisa agenda filosofica ed esegetica⁶.

In questo quadro, la possibilità di avere un accesso reale alla pratica nelle scuole di Platonismo post-Ellenistico sembrerebbe ridotta al minimo. E tuttavia, vi sono poche ma significative testimonianze – la cui sopravvivenza è legata a casi sostanzialmente fortuiti – che consentono di avere un accesso quasi diretto a classi di insegnamento di Platonismo. Il caso più significativo in questo senso è rappresentato dalle testimonianze su Tauro di Beirut, maestro di Platonismo ad Atene nel secondo quarto del II secolo d.C., offerte da un suo allievo poi divenuto celebre, Aulo Gellio. Tali testimonianze sono state analizzate in modo accurato da Marie-Luise Lakmann in una monografia del 1995, che ha tracciato un interessante e attento ritratto di Tauro seguendo le 'indicazioni' di Gellio⁷. C'è però un aspetto

⁵ Contro la visione tradizionale (cf. ad es. Witt 1937, 1-7), cf. Whittaker 1990, XIII-XXXI.

⁶ Cf. Petrucci 2012.

⁷ Oltre a Lakmann 1995, su Tauro cf. Gioè 2002, 285-293 - e i commenti specifici alle testimonianze presenti nel volume -, Ferrari 2015, Petrucci 2018a (che adotto per la numerazione e la selezione dei suoi testi). Su Gellio e il suo rapporto con Tauro cf. inoltre Gersh 1986, I 199-207; Holford-Strevens 1988; Vardi 2001 and 2004; Heutsch 2011.

che Lakmann nella sua ottima monografia ha a mio avviso frainteso e che si rivela cruciale per la presente indagine: si tratta della posizione di Tauro rispetto alla retorica e, in parallelo, di Platone rispetto ai retori classici. Lakmann (p. 115-119), seguendo un filone piuttosto autorevole⁸, ha sostanzialmente negato che Tauro avesse un reale interesse per lo stile di Platone, e dunque che l'insegnamento del Platonico potesse riguardarlo e concentrarsi su esso; in questa sezione vorrei invece dimostrare che in realtà è probabile che Tauro, a giovani già educati nella retorica e con ogni plausibilità interessati più alla retorica che alla speculazione filosofica, proponesse Platone come modello superiore finanche a Demostene, e lo facesse per precise ragioni didattiche e filosofiche⁹.

Il passo fondamentale per la questione è il T12 di Tauro:

[1] *Symposium* Platonis apud philosophum Taurum legebatur. [2] Verba illa Pausaniae inter conuiuas amorem uice sua laudantis, ea uerba ita prorsum amauius, ut meminisse etiam studuerimus. [3] Sunt adeo, quae meminimus, uerba haec: 'Πᾶσα γὰρ πράξις ὧδε ἔχει· αὐτὴ ἐφ' αὐτῆς πραττομένη οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά· οἶον <ὁ> νῦν ἡμεῖς ποιοῦμεν, ἢ πίνειν ἢ ἄδειν ἢ διαλέγεσθαι. Οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ <καθ' αὐτὸ> καλὸν οὐδέν, ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῆ, τοιοῦτον ἀπέβη· καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν· οὔτω δὴ καὶ τὸ ἐρᾶν, καὶ ὁ Ἔρωσ οὐ πᾶς ἐστὶν καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλ' ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν'.

[4] Haec uerba ubi lecta sunt, atque ibi Taurus mihi 'heus' inquit 'tu, rhetorice', - sic enim me in principio recens in diatribam acceptum appellitabat existimans eloquentiae unius extundendae gratia Athenas uenisse - 'uidesne' inquit 'ἐνθύμημα crebrum et coruscum et conuexum breuibisque et rotundis numeris cum quadam aequabili circumactione deuinctum?' [5] habesne nobis dicere in libris rhetorum uestrorum tam apte tamque modulate compositam orationem? sed hos' inquit 'tamen numeros censeo uideas ὁδοῦ πάρεργον. [6] Ad ipsa enim Platonis penetralia ipsarumque rerum pondera et dignitates pergendum est, non ad uocularum eius amoenitatem nec ad uerborum uenustates deuersitandum'.

[7] Haec admonitio Tauri de orationis Platonicae modulis non modo non repressit, sed instrinxit etiam nos ad elegantiam Graecae orationis uerbis Latinis adfectandam; [8] atque uti quaedam animalium parua et uilia ad imitandum sunt, quas res cumque audierint uiderintue, petulantia, proinde nos ea, quae in Platonis oratione demiramur, non aemulari quidem, sed lineas umbrasque facere ausi sumus. Velut ipsum hoc est, quod ex isdem illis uerbis eius effinximus: [9] 'Omne' inquit 'omnino factum sic sese habet [...]

⁸ Cf. ad es. Gersh 1986, I 212, e più recentemente Karamanolis 2007, 376.

⁹ In generale, sul rapporto (spesso definito nei termini di *quarrel*) tra filosofia e retorica in età imperiale cf. Lauwers 2015, 15-40.

Gellio descrive esplicitamente una lezione tenuta da Tauro in cui si legge un passo tratto dal discorso di Pausania del *Simposio* (180e4-181a6). Dopo la lettura, Tauro si rivolge direttamente a Gellio, con toni apparentemente sprezzanti nei confronti di chi, come molti altri allievi, ha specifici interessi per la retorica, e da un lato sembra sottolineare la perfezione stilistica del brano di Platone, dall'altro enfatizza che qualsiasi analisi stilistica, nel caso di Platone, rappresenta comunque un ὁδοῦ πάρεργον rispetto alla comprensione del nucleo filosofico espresso in uno stile tanto perfetto. Chiuso l'aneddoto, Gellio sottolinea a sua volta l'elevatissimo livello stilistico del passo e ne propone una traduzione latina. Ora, la virtuale totalità dei commentatori ha insistito sulla discrasia tra il tono sprezzante di Tauro nei confronti sia del *rhetoricus* Gellio sia dei modelli di retorica ritenuti eccellenti dai più e il proposito, attuato da Gellio, di tradurre in buono stile il passo Platonico: Gellio avrebbe sostanzialmente tradito l'invito di Tauro a dedicarsi alla filosofia abbandonando la retorica. Una simile lettura sembra in realtà basata proprio sul presupposto implicito per cui i Platonici, coinvolti nel loro dibattito 'accademico', non avessero altri interessi se non la speculazione sui temi convenzionalmente visti come filosofici e disprezzassero di fatto la retorica, finanche quella espressa dai dialoghi. E tuttavia, è piuttosto facile notare come l'interpretazione convenzionale del passo porti a contraddizioni evidenti. In primo luogo, risulterebbe del tutto irrazionale la disposizione del materiale proposta da Gellio. Come più volte notato dalla critica, Gellio presenta il proprio maestro in modo ideologicamente orientato, facendone una sorta di modello di morale, filosofia e didattica¹⁰. Se questo è vero, si può realmente vedere nella traduzione latina del passo di Platone un tradimento dell'ammonizione di Tauro? In altri termini, davvero si può pensare che Gellio avrebbe presentato la posizione di Tauro, peraltro nella forma di un ammonimento personale, semplicemente al fine di tradirla subito dopo in un modo così esplicito e aperto? Nel caso in cui Tauro si fosse realmente schierato contro l'analisi retorica di Platone, probabilmente Gellio avrebbe taciuto su questa posizione; se anche si ammettesse una distorsione volontaria del pensiero di Tauro su questo aspetto da parte di Gellio, si dovrebbe in ogni caso concludere che il passo, per come proposto da Gellio, non potrebbe in nessun modo testimoniare a favore di uno scontro frontale dell'allievo nei confronti del maestro, uno scontro che anzi Gellio evidentemente esclude per ragioni ideologiche. Dunque, l'unica lettura sensata non può che puntare nella direzione opposta: l'ammonimento di Tauro deve essere interpretato in modo tale da risultare coerente con il proposito di Gellio di tradurre il passo di Platone in latino.

¹⁰ Cf. partic. Vardi 2001.

Ora, il richiamo di Tauro può essere ricondotto a due posizioni, tra loro articolate. In primo luogo, il passo del *Simposio* è oggettivamente un modello di eccellenza retorica, tanto da non essere neanche comparabile con i testi di quegli autori che sono generalmente – a torto – visti come autorità in ambito retorico. In secondo luogo, nel caso specifico del passo di Platone, dunque della scuola di filosofia, all'analisi stilistica e all'apprezzamento per l'eccellenza della forma deve seguire necessariamente un livello di indagine più profondo, che mira al cuore della dottrina di Platone superando la pur eccellente superficie formale¹¹. Il punto fondamentale qui è che questi due aspetti non si escludono in nessun modo, e la valorizzazione del primo non penalizza un appropriato svolgimento del secondo. L'ammonimento di Tauro mira proprio a escludere che l'attenzione sia concentrata *solo* sull'aspetto formale del testo di Platone, ma al contempo mette in guardia anche dal ritenere che altri autori 'classici' siano ritenuti superiori a Platone dal punto di vista della forma retorica. Ciò che emerge da questo passo, dunque, è in realtà una lode dello stile di Platone, della sua retorica prestata alla filosofia, dunque un invito a dedicarsi ad essa a condizione di non trascurare poi il contenuto filosofico dei dialoghi. Se questo è vero, il proposito di Gellio di tradurre il passo non ha nulla di contraddittorio rispetto all'ammonimento del maestro, anzi lo segue nel riconoscere l'eccellenza del discorso platonico in quanto tale. Dunque, Tauro è un maestro di Platonismo che, all'interno della quotidianità della propria scuola, affronta il testo di Platone non solo per estrarne un sistema, o per polemizzare con istanze teoriche diverse dalle proprie, ma anche per convincere i suoi allievi, molti dei quali principalmente interessati alla retorica, che l'autorità *massima* per coltivare anche questo interesse non sono i retori classici, ma i testi di Platone.

Questa conclusione è rafforzata da un altro aneddoto narrato da Gellio, ovvero T10 di Tauro:

[1] Incessebat quempiam Taurus philosophus seuera atque uehementi obiurgatione adulescentem a rhetoribus et a facundiae studio ad disciplinas philosophiae transgressum, quod factum quiddam esse ab eo diceret inhoneste et improbe. At ille non ibat infitias fecisse, sed id solitum esse fieri defendebat turpitudinemque delicti exemplorum usu et consuetudinis uenia deprecabatur. [2] Atque ibi Taurus isto ipso defensionis genere irritator: 'homo' inquit 'stulte et nihili, si te a malis exemplis auctoritates et rationes philosophiae non abducunt, ne illius quidem Demosthenis uestri

¹¹ Può essere notato incidentalmente che, benché i Medioplatonici tendessero a identificare come portavoce di Platone soprattutto Socrate, Timeo, lo Straniero di Elea e l'Ateniese (cf. Diog. Laert. III 52, con Tarrant 2000, 27-31), a Pausania sembra essere riconosciuto uno statuto privilegiato rispetto ad altri personaggi dei dialoghi: cf. ad es. Plut. *Erot.* 752B e 764B.

sententiae tibi in mentem uenit, quae, quia lepidis et uenustis uocum modis uincta est, quasi quaedam cantilena rhetorica facilius adhaerere memoriae tuae potuit? [3] Nam si me' inquit 'non fallit, quod quidem in primori pueritia legerim, uerba haec sunt Demosthenis aduersus eum, qui, ut tu nunc facis, peccatum suum peccatis alienis exemptum purgatumque ibat: 'Σὺ δὴ μὴ λέγε, ὡς γέγονε τοῦτο πολλάκις, ἀλλ' ὡς οὕτω προσήκει γίνεσθαι οὐ γάρ, εἴ τι πῶποτε μὴ κατὰ τοὺς νόμους ἐπράχθη, σὺ δὲ τοῦτο ἐμιμήσω, διὰ τοῦτο ἀποφύγοις ἂν δικαίως, ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον ἀλίσκοιο-ὡσπερ γάρ, εἴ τις ἐάλω, σὺ ταῦτα οὐκ ἂν ἔγραψας, οὕτως, ἐὰν σὺ νῦν δίκην δῶς, ἄλλος οὐ γράψει'. [4] Sic Taurus omni suasionum admonitionumque genere utens sectatores suos ad rationes bonae inculpataeque indolis ducebat.

Tauro critica qui un giovane che, dopo aver studiato retorica, si avvicina alla filosofia: l'oggetto della critica consiste nel fatto che il giovane ha commesso un'azione errata e si è poi giustificato richiamando il fatto che anche altri avevano compiuto la stessa azione¹². Tauro, in modo perfettamente coerente con la rappresentazione moralistica fornita da Gellio, vede una simile scappatoia come profondamente sbagliata, e nell'attaccarla fa appello a due modelli autorevoli che sanzionano l'argomento del suo studente. Un riferimento è esplicito: Tauro cita un passo di Demostene (*Aduersus Androtionem* 7), in cui un simile atteggiamento è fortemente criticato. Tuttavia, l'avviso di Demostene è richiamato come un *second best*: Tauro assume che il giovane, interessato alla retorica, abbia presente questo celeberrimo passo e sia attratto dalla sua bellezza formale, ma un avviso meglio fondato a condanna dell'atteggiamento sanzionato sarebbe stato rintracciabile in Platone, se il giovane ne avesse conosciuto i testi. Da questo aneddoto devono essere tratte due indicazioni. In primo luogo, il richiamo a Demostene implica che il giovane sia criticato per il fatto di conoscere il testo di Demostene ma non averne colto il contenuto, il che propone un evidente parallelismo con il passo discusso in precedenza: Tauro condanna in ogni caso una lettura superficiale dei testi, ma nel caso di Platone questo è severamente più grave, perché la profondità del pensiero del maestro è incomparabile rispetto a quella di Demostene. In secondo luogo, è importante sottolineare che il riferimento al passo di Demostene non ne implica la superiorità neanche in termini di persuasività formale: semplicemente, il giovane retore non conosce Platone, dunque è opportuno rifarsi a Demostene per attuare una correzione necessaria. Ciò vuol dire che nella versione di Tauro della tradizio-

¹² Dörrie 1973, 30 ha invece proposto che la ragione del biasimo da parte di Tauro sia proprio la conversione del giovane alla filosofia; oltre a non esserci una base testuale per questa lettura, essa risulta in generale completamente contraddittoria rispetto al ruolo privilegiato che viene attribuito alla filosofia da Tauro e in generale dai Platonic: in nessun caso risulta credibile che chi si converta alla filosofia (in particolare, a quella Platonica!) sia da biasimare.

nale ‘contesa’ tra Platone e Demostene¹³ nessuno scarto favorisce Demostene su Platone, né da un punto di vista di guida nell’azione immediata (su questo tornerò nella sezione seguente), né da un punto di vista formale: al contrario, è probabile che il mettere i giovani a contatto con gli scritti di Platone implicasse renderli consapevoli anche della loro eccellenza formale e della loro utilità pratica.

Benché qualche cenno alla superiorità formale dello stile di Platone sia rintracciabile in Plutarco, è notevole che altri Platonici militanti tacciano su questo tema – e, è tanto banale quanto importante sottolinearlo, se non avessimo avuto la peculiare testimonianza di Gellio non avremmo avuto notizia neanche del ruolo giocato dal tema nell’insegnamento di Tauro. È però significativo che lo stesso tema, e in particolare l’insistenza sull’eccellenza dello stile di Platone, compaia nelle opere di due figure liminari, ispirate dal Platonismo ma non definibili filosofi militanti, ovvero Apuleio e Massimo di Tiro¹⁴. Apuleio sottolinea infatti che Platone ha fondato la filosofia non solo per le sue dottrine, ma anche per la forma dei suoi discorsi (*De Plat.* I 185-188), e non a caso enfatizza che il vero filosofo e il vero retore coincidono – e lo fa, peraltro, riecheggiando chiaramente un passo del *Gorgia* (463a-d)¹⁵. Massimo si spinge ad affermare che lo stile di Platone è finanche migliore di quello di Omero, che a sua volta è il poeta migliore (*Or.* 11,1; 17,3-5), ma al contempo all’eccellenza stilista corrisponde quella dei contenuti (26,1-4). Non posso analizzare direttamente questi testi in questo contributo¹⁶, ma è importante enfatizzare che l’idea per cui lo stile di Platone è retoricamente eccellente – e che dunque il suo studio possa portare a una superiore competenza retorica – emerge in opere che si potrebbero definire ‘divulgative’, o comunque non destinate a un pubblico di specialisti in filosofia.

Tutto questo conduce a una prima conclusione. Nella diffusione della filosofia di Platone, a livello didattico ma anche a quello di divulgazione, la valorizzazione del contributo filosofico dei dialoghi e l’invito a studiarli attentamente in relazione ai loro contenuti filosofici in classe non sono alternativi a, o incompatibili con, un approccio diverso, che pone l’accento su un aspetto, quello retorico e formale, che per molti studenti doveva rappresentare un oggetto di interesse quotidiano e pratico ben maggiore. In altri termini, nella pratica di scuola i Platonici non op-

¹³ Su questa contesa cf. Lakmann 1995, 173-175 e Dörrie - Baltes 1990, 369-376. Essa compare anche in III 13.

¹⁴ Al di fuori del contesto della filosofia platonica cf. Hermipp. fr. 72, Cic. *Brut.* 121, *orat.* I 89, *off.* I 3-4.

¹⁵ Peraltro, in *apol.* 15 Apuleio propone una sua versione della contesa tra Platone e Demostene. A ciò può essere aggiunto, ad esempio, il caso di Aristide Quintiliano: cf. Sheppard 1980, 118.

¹⁶ Sul tema del rapporto tra filosofia e retorica in Massimo cf. Lauwers 2015.

ponevano il pensiero di Platone agli interessi quotidiani degli studenti, ma paradossalmente miravano a mostrare che Platone poteva essere un'autorità anche in questo ambito. Ciò indica al contempo una prima dimensione di riuso del testo di Platone, che è certamente concepito come una forma – anzi, la forma migliore – di produzione letteraria (sulla base, ad esempio, di *Phaed.* 61a3-4), ma certamente non come modello da impiegare nella didattica quotidiana della retorica. Il testo autorevole è così trasfigurato e la sua natura letteraria è piegata alle nuove esigenze imposte dal contesto dell'età post-Ellenistica, senza che in questo modo se ne tradisca la profondità filosofica.

2. Platone e l'etica della quotidianità

T10 di Tauro può però anche servire a introdurre un altro aspetto del riuso del testo di Platone all'interno dell'attività di scuola, ovvero il tentativo di ricavare dai dialoghi una precettistica platonica, o almeno una serie di linee guida relative a occasioni della vita quotidiana virtualmente svincolate dalla conoscenza dei relativi fondamenti teoretici. In effetti, al di là della natura moralistica della posizione di Tauro, su cui Gellio potrebbe aver insistito in conformità con la sua agenda, rimane il fatto che in T10 Platone viene rappresentato come l'autorità che giustifica la sanzione morale di un atteggiamento specifico: in questo contesto Tauro non sembra alludere all'etica platonica come sistema teorico, ma a una sua applicazione immediata e pratica.

Questo è confermato da un altro passo delle *Notti Attiche*, alla cui base va individuato ancora l'insegnamento di Tauro¹⁷, ovvero T22:

[1] Ex insula Creta quispiam aetatem Athenis agens Platonicum esse se philosophum dicebat et uiderier gestibat. [2] Erat autem nihili homo et nugator atque in Graecae facundiae gloria iactabundus et praeterea uini libidine adusque ludibria ebriosus. [3] Is in conuiuuiis iuuenum, quae agitare Athenis hebdomadibus lunae sollemne nobis fuit, simulatque modus epulis factus et utiles delectabilesque sermones coeperant, tum silentio ad audiendum petito loqui coeptabat atque id genus uili et incondita uerborum caterua hortabatur omnes ad bibendum idque se facere ex decreto Platónico praedicabat, tamquam Plato in libris, quos de legibus composuit, laudes ebrietatis copiosissime scripsisset utilemque esse eam bonis ac fortibus uiris censuisset; ac simul inter eiusmodi orationem crebris et ingentibus poculis omne

¹⁷ Questa sezione non compare nelle raccolte dei testi di Tauro di Lakmann 1995 e Gioè 2002; ma cf. Tarrant 1996 e Petrucci 2018a, 199-201.

ingenium ingurgitabat fomitem esse quendam dicens et ignitabulum ingenii uirtutisque, si mens et corpus hominis uino flagraret. [4] Sed enim Plato in primo et secundo de legibus non, ut ille nebulo opinabatur, ebrietatem istam turpissimam, quae labefacere et inminuere hominum mentes solet, laudauit, sed hanc largiorem paulo iucundioremque uini inuitationem, quae fieret sub quibusdam quasi arbitris et magistris conuiuiorum sobriis, non inprobauit. [5] Nam et modicis honestisque inter bibendum remissionibus refici integrarique animos ad instauranda sobrietatis officia existumauit reddique eos sensim laetiores atque ad intentiones rursum capiendas fieri habiliores, et simul, si qui penitus in his adfectionum cupiditatumque errores inessent, quos aliqui pudor reuerens conelaret, ea omnia sine graui periculo libertate per uinum data detegi et ad corrigendum medendumque fieri oportuniora. [6] Atque hoc etiam Plato ibidem dicit non defugiendas esse neque respuendas huiusmodi exercitationes aduersum propulsandam uini uiolentiam neque ullum umquam continentem prorsum ac temperantem satis fideliter uisum esse, cuius uita uictusque non inter ipsa errorum pericula et in mediis uoluptatum inlecebris explorata sit. [7] Nam cui libentiae gratiaeque omnes conuiuiorum incognitae sint quique illarum omnino expers sit, si eum forte ad participandas eiusmodi uoluptates aut uoluntas tulerit aut casus induxerit aut necessitas compulerit, deleniri plerumque et capi neque mentem animumque eius consistere, sed ui quadam noua ictum labascere. [8] Congrediendum igitur censuit et tamquam in acie quadam cum uoluptariis rebus cumque ista uini licentia comminus decernendum, ut aduersum eas non fuga simus tuti nec absentia, sed uigore animi et constanti praesentia, moderatoque usu temperantiam continentiamque tueamur et calefacto simul refotoque animo, si quid in eo uel frigidae tristitiae uel torpentis uerecundiae fuerit, deluamus.

Il sedicente Platónico rappresentato nel brano non fa semplicemente un riferimento generico all'etica di Platone, ma si appoggia a sezioni specifiche delle *Leggi* con una finalità mirata, quella di giustificare una (cattiva) abitudine legata alla quotidianità: la sua passione per il vino è giustificata interpretando alcuni passi delle *Leggi* come se essi consentissero – o finanche incoraggiassero – l'ebbrezza sfrenata. Sullo sfondo del passo gioca naturalmente una polemica 'ideologica' dello stesso Gellio, che rivendica il magistero di Tauro e dunque un'appropriate formazione presso la scuola platonica di Atene: nel far questo, Gellio costruisce un antagonista evidentemente esterno alla scuola, che usa in modo scorretto il testo di Platone. Ciò potrebbe però indurre a pensare che l'operazione sullo sfondo debba essere intesa come una disputa esegetica relativa alla corretta lettura di sezioni platoniche. In realtà, benché l'oggetto della contesa sia l'interpretazione corretta di un passo, all'esegesi teorica subentra qualcosa di diverso, ovvero un riuso mirato di sezioni testuali per costruire un modello di norme di comportamento applicabili nell'esperienza quotidiana. Queste norme hanno certamente un *background*

teorico nell'etica platonica, ovvero la dottrina della *metriopatheia*¹⁸, ma l'aspetto cruciale che il passo evidenzia è il fatto che esse possono essere argomentate in modo ampiamente accessibile e recepite come precetti, senza necessariamente inquadrarle in modo esplicito nello sfondo teorico a cui sono riconducibili. In effetti, ciò che Tauro/Gellio afferma può essere ridotto alle seguenti posizioni, tutte ricavate dalle *Leggi* di Platone:

- Bere in modo eccessivo è da condannare;
- Bere in modo moderato porta invece vantaggi:
 - nello svolgere le occupazioni quotidiane;
 - nell'emotività degli individui in relazione alle azioni e alle relazioni;
 - nella preparazione ad affrontare in modo consapevole la sfida posta dai piaceri.

Ciascuno dei vantaggi qui elencati potrebbe essere spiegato teoricamente alla luce di elementi di psicologia ed etica medioplatoniche¹⁹, ed evidentemente un'analisi filosofica di tali contenuti deve condurre in questo senso. Ciò è facilmente verificabile nel caso di Tauro, a cui altrove sono attribuite elaborazioni teoriche di argomento etico a favore della *metriopatheia* e, prevedibilmente, contro l'etica stoica²⁰. E tuttavia, T22 testimonia che Tauro proponeva ai suoi allievi, prima ancora che una discussione teorica, una guida pratica alla vita quotidiana basata sul testo di Platone: per contrastare il Platonico impostore non sono richiamate le dottrine in questione, ma è proposta una lettura quasi precettistica dei primi libri delle *Leggi*, che evidenzia le conseguenze pratiche e i vantaggi delle posizioni di Platone.

Nella scarsità di testimonianze sull'attività scolastica medioplatonica risulta estremamente arduo estendere la ricerca di impostazioni affini. Fortunatamente tracce della volontà di usare Platone come autorità per atteggiamenti corretti da applicare nel quotidiano permangono in un'opera che, almeno dal punto di vista drammatico, è per lo più configurata come una conversazione colta di carattere non tecnico, ovvero le *Convivales Quaestiones* di Plutarco²¹. In particolare, c'è un oggetto di riflessione che segnala a mio avviso la possibilità di individuare un approccio pedagogico e in qualche modo divulgativo, vale a dire il trattamento

¹⁸ Cf. Donini 1982, 111-113; Michalewski 2015, 220; Boys-Stones 2018, cap. 18.

¹⁹ Ad esempio, come detto, la dottrina della *metriopatheia*, ma anche diversi modelli psicologici ad essa correlati: cf. ad es. Petrucci 2019.

²⁰ Cf. Petrucci 2018a, 12-15.

²¹ Una recente e ricca collezione di articoli su numerosi aspetti della letteratura simposiale plutarca è Ribeiro Ferreira 2009. In generale, sul rapporto tra teoria e prassi in Plutarco, cf. Ferrari 2008 e Bonazzi 2012.

riservato alla fruizione della musica²². La scelta di questo tema è promettente, perché in opere che potrebbero definirsi teoriche, come le *Platonicae quaestiones* o il *De animae procreatione in Timaeo*, Plutarco sembra affermare che la dimensione autentica e pura della musica è quella intelligibile, legata a rapporti numerici e poi rispecchiata nell'armonia dell'anima e del cosmo. Un corollario di questa posizione sembra essere che l'esperienza musicale sia in realtà da condannare, perché rappresenterebbe un accesso inautentico alla musica, e la ragione di tale inautenticità starebbe evidentemente nell'instabilità delle percezioni e nel loro legame con le passioni (*De tuenda sanitate praecepta* 133F; *De cohibenda ira* 456B-C). La posizione risultante da queste considerazioni pare non solo rigoristica, ma anche difficilmente applicabile nella vita pratica: se in fondo si può immaginare un filosofo che, aderendo in modo stretto ai principi morali che egli stesso ha isolato seguendo Platone, si astiene da un *set* di esperienze pratiche, è ben più difficile pensare che *gli allievi* di una scuola di Platonismo, o uomini colti che frequentano cerchie intellettuali, abbraccino un'istanza filosofica rigoristica a tal punto da restringere radicalmente le proprie esperienze quotidiane al solo fine di darle seguito. In questo modo, in altri termini, il testo di Platone produrrebbe posizioni filosofiche coerenti in linea teorica, ma non attrattive – o addirittura impraticabili – dal punto di vista dell'agire quotidiano, quell'agire in cui inevitabilmente gli allievi delle scuole erano immersi e che dovevano gestire nei rispettivi contesti sociali. Una simile conseguenza sarebbe estremamente grave: nel 'mercato filosofico' dell'età post-Ellenistica²³ il Platonismo uscirebbe immediatamente sconfitto proprio perché proporrebbe posizioni troppo distanti da quelle che consentono una guida efficace alle esistenze individuali, e di conseguenza i dialoghi platonici finirebbero per perdere ogni tipo di interesse pratico e di efficacia etica.

È in funzione di questa difficoltà che alcuni passi plutarchei, tratti proprio dalle *Convivales Quaestiones*, sembrano giocare un ruolo cruciale e aprire a un'etica pratica ben meno rigida. In VII 5, ad esempio, il dialogo sembra condurre in modo piuttosto lineare a una condanna dell'esperienza musicale: nel contesto di un simposio, un *performer* virtuoso produce musica di tale intensità da condurre l'uditorio a uno stato assimilabile all'invasamento, il che sembrerebbe mostrare la pericolosità del fenomeno musicale in generale, proprio perché la *performance* artistica pare eseguita secondo i migliori *standard* tecnici. Ma a questo punto, dove ci si aspetterebbe una condanna dell'esperienza musicale da parte di Lampria, 'portavoce' di Plutarco nella conversazione conviviale, si trova una riflessione ben più moderata e articolata (707D-E):

²² Sul tema cf. partic. García López 2002, Roskam 2009, Blank 2011.

²³ Cf. Tarrant 2007 e, per una ricognizione ampia, Trapp 2007.

ἡδόμενον δὲ μίμοις καὶ μέλεσι καὶ ψδαῖς κακοτέχνοις καὶ κακοζήλοις ἔξεστι
μετάγειν ἐπὶ τὸν Εὐριπίδην καὶ τὸν Πίνδαρον καὶ τὸν Μένανδρον, ἵποτιμῶ
λόγῳ ἀλμυρὰν ἀκοήν' ὡς φησὶν ὁ Πλάτων ἀποκλυζόμενον.'

Lampria non nega che l'esperienza musicale sia ammissibile nei suoi necessari tratti sensibili e piacevoli, ma afferma che occorre operare una selezione delle esperienze da affrontare: a seguito di tale selezione l'esperienza musicale può giocare un ruolo positivo nella vita dell'individuo e non c'è nessun motivo per astenersene. La necessità di operare una valutazione e una selezione tra le esperienze musicali è, in modo significativo, ricondotta a una formulazione platonica tratta dal *Fedro* (243d4-5). Ora, come il λόγος a cui Platone fa riferimento è il criterio che deve guidare la valutazione dei tipi di follia, nella ripresa plutarchea esso non può coincidere con la musica – ovvero, Plutarco non sostiene che occorre rendere la musica razionale: al contrario, per mantenere un parallelo con il passo di Platone, Plutarco deve vedere qui il λόγος come il criterio che porta a selezionare correttamente, dunque razionalmente, le esperienze musicali positive, che quindi non perdono di per sé la loro intrinseca componente irrazionale.

La stessa prospettiva conduce a considerare circostanze specifiche nelle quali l'ascolto selettivo di musica è non solo ammesso, ma visto come opportuno proprio per la sua lieve piacevolezza, come in VII 7,711A:

τῷ γὰρ ὄντι παίζοντα δεῖ παίζειν καὶ μήτε δαπάνης πολλῆς μήτε τῶν πρὸς
ἄλλα χρησίμων καιρῶν ὠνεῖσθαι τὸ ῥαθυμεῖν, ἀλλ' ἐν πότῳ καὶ ἀνέσει τῶν
τοιούτων ἀπογεύεσθαι καὶ σκοπεῖν ἅμα τερπόμενον, εἴ τι χρήσιμον ἐξ αὐτῶν
λαβεῖν ἔστιν.

Queste posizioni possono in realtà essere rintracciate in un certo numero di altre sezioni plutarchee, e, in modo interessante, esse si collocano in opere moralistiche o pedagogiche (ad es. *Praec. Ger.* 822C; *De Alex. Fort.* 334E-335A; *Lyc.* 21). Certamente esse rappresentano un nucleo teorico molto significativo per una serie di ragioni: la possibilità che la musica possa influenzare positivamente l'anima umana conduce, ad esempio, verso un modello psicologico complesso, in cui razionalità e irrazionalità sono distinte e richiedono educazioni diverse ma interagiscono nella vita psichica dell'essere umano²⁴. Questo aspetto ha grande rilievo, perché le più approfondite spiegazioni di Plutarco sulle ragioni filosofiche che garantiscono le sue indicazioni pratiche svelano come siano la cosmologia, la

²⁴ Non a caso, questa linea di indagine viene sviluppata in alcuni scritti di carattere marcatamente teoretico, come il *De virtute morali* o le *Platonicae Quaestiones*. Per la relazione specifica tra queste dimensioni cf. Petrucci 2019.

psicologia e l'epistemologia di Platone a poter fondare i diversi spunti moralistici in questione: in altri termini, proprio nell'occuparsi di grandi questioni filosofiche Platone ha fornito, per implicazione, le linee guida di una filosofia pratica ben precisa, che è compito del maestro di Platonismo far emergere. Tuttavia, questo rapporto di dipendenza, benché in sé fondamentale dal punto di vista della spiegazione psicologica ed epistemologica degli effetti dell'esperienza musicale, non è vincolante rispetto alla possibilità di attingere, pur in modo superficiale e precettistico, ai nuclei di etica pratica in questione: Plutarco dissemina legittimamente scritti moralistici di precetti relativi alla vita pratica basati sulle opinioni di Platone, ma non è necessario approfondire in questi scritti le basi filosofiche per le quali Platone ammette questa o quella esperienza. Ciò che non viene meno, invece, è il richiamo costante al testo di Platone, come CQ VII 5 evidenzia: nell'argomento plutarco è Platone a indicare secondo quale criterio devono essere selezionate le esperienze musicali opportune. In breve, dunque, Plutarco propone un modello pratico che, pur radicato in un sistema etico teorico complesso, è capace di produrre, con un richiamo al testo di Platone, anche una precettistica immediata che consenta al Platonismo di sfuggire a un rigorismo cieco e svantaggioso. Un simile atteggiamento, peraltro, non è in nessun modo contraddittorio: mentre maestri di Platonismo e seguaci esperti di Platone, lettori meglio formati capaci di attingere a scritti più 'tecnici', possono – e desiderano – avere una visione filosoficamente completa, la fruizione dei precetti derivanti da questa visione è destinata proprio a coloro i quali non sono in grado di (o non sono interessati a) giungere a simili gradi di speculazione.

Tauro e Plutarco, dunque, ci forniscono la preziosa possibilità di individuare una dimensione del Medioplatonismo spesso oscurata dai grandi argomenti cosmologici e dalle argomentazioni tecniche: c'è un Medioplatonismo 'pratico', volto all'orientamento delle azioni quotidiane, che consiste in indicazioni specifiche su quale condotta adottare nella società; i luoghi in cui queste indicazioni trovano naturalmente spazio non sono trattati filosofici 'professionali', ma piuttosto contesti didattici in cui il maestro di Platonismo ha di fronte a sé una classe interessata a una filosofia pratica più che ad approfondimenti cosmologici, o testi che di fatto riproducono un simile dialogo e sono pensati per una *readership* non necessariamente composta da specialisti. C'è però un aspetto di cui Plutarco e Tauro programmaticamente non fanno a meno, e che anzi sfruttano in modo sistematico nel costruire una precettistica platonica: si tratta proprio del testo di Platone, che rimane la fonte di schemi comportamentali. Se questo è vero, siamo di fronte a una seconda tipologia di riuso radicale e trasfigurante del testo: è di fatto impossibile attribuire a Platone l'idea per cui i suoi dialoghi potessero avere la funzione di garantire una precettistica, il che è esattamente ciò che accade in Tauro e Plutarco.

3. Un'educazione su misura

Il quadro che si va delineando illumina una concezione della scuola filosofica particolare: i maestri di Platonismo applicano un atteggiamento didattico mirato agli interessi e alle esigenze dei loro allievi, chiarendo così che lo studio del testo di Platone non contribuisce solo alla formazione culturale e filosofica in generale, e non si colloca solo necessariamente al livello ipertecnico della speculazione teologica o cosmologica, ma va a toccare la vita concreta di ciascuno studente. In questo senso, il testo di Platone subisce un fenomeno di riuso mirato e finalizzato.

Tutto ciò trova un rispecchiamento formale in un aspetto cruciale della pratica di scuola, ovvero la selezione e la disposizione ordinata di un *set* di dialoghi da sottoporre alla lettura degli studenti²⁵. Certamente i Platonici si impegnarono, per importanti ragioni ideologiche, a produrre classificazioni ampie del *corpus*, che coinvolgevano tutti i dialoghi e fornivano un'immagine completa e unitaria della filosofia di Platone: di questa natura sono, ad esempio, la nota classificazione testimoniata da Diogene Laerzio (III 57-62) o quella, purtroppo irrimediabilmente corrotta nel corso della tradizione testuale, dell'*Isagoge* di Albino (cap. 3)²⁶. E tuttavia, al fianco di simili operazioni, due fonti indicano come i Medioplatonici fossero coscienti della necessità di predisporre un modello di lettura dei dialoghi accessibile e vantaggioso per ciascun allievo. Ciò emerge in modo evidente proprio nell'*Isagoge* di Albino (*Isag.* 4-5):

φαμὲν οὖν Πλάτωνος λόγου μὴ εἶναι μίαν καὶ ὠρισμένην ἀρχήν· εἰκέναι γὰρ αὐτὸν τέλειον ὄντα τελείῳ σχήματι κύκλου· ὡσπερ οὖν κύκλου μία καὶ ὠρισμένη οὐκ ἔστιν ἀρχή, οὕτως οὐδὲ τοῦ λόγου. Οὐ μὴν διὰ τοῦτο ὅπως οὖν ὡς ἔτυχεν ἐντευξόμεθα αὐτῷ· οὐδὲ γὰρ εἰ δέοι κύκλον γράφειν, ἀφ' οὐτινοσοῦν σημείου ἀρχόμενός τις γράφει τὸν κύκλον· ἀλλ' ἀφ' ἧς ἂν ἕκαστος ἡμῶν σχέσεως ἔχη πρὸς τὸν λόγον ἀρχόμενος ἐντεύξεται τοῖς διαλόγοις.

Albino critica esplicitamente chi ha sclerotizzato l'ordine di lettura dei dialoghi sulla base di caratteri relativi ai soli testi e sottolinea che da un lato il *corpus* ha la splendida condizione di un cerchio, ovvero consente di iniziare la lettura da qualsiasi dialogo, e dall'altro evidenzia come questo renda possibile adattare l'ordine di lettura dei dialoghi alle esigenze psicologiche di ciascun lettore, chiaramente sotto la guida del maestro. Se dunque di per sé il *corpus* può essere sottoposto a una sistematizzazione assoluta, basata sulla coerenza dottrinale o su aspetti in ge-

²⁵ Sul problema cf. ora la rassegna e la discussione di Boys-Stones 2018, 55-68.

²⁶ Su quest'ultima cf. in particolare Reis 1999 e i commenti di D'Ancona 2002. In generale sulla teoria del dialogo nella tradizione platonica cf. ora Motta 2018.

nerale teorici, d'altro canto nella pratica di scuola il maestro deve essere in grado di formulare un ordine mirato per ciascun suo allievo, basato sulla sua condizione specifica e tale da garantirgli il massimo guadagno etico. Un simile proposito non può evidentemente essere legato alla semplice trasmissione delle dottrine. Al contrario, l'assunzione di fondo deve essere che il contenuto dei dialoghi risponde in modo efficace alle diverse esigenze dei diversi lettori, e compito del maestro sarà quello di rendere il più efficace possibile questa corrispondenza: l'attività didattica del maestro di Platonismo è il veicolo che consente al testo di Platone di entrare in modo benefico nella quotidianità dei suoi lettori, e questa funzione si concretizza, dunque, nei termini di un riuscito.

Al contempo, la logica di questa operazione non porta a uno sbilanciamento eccessivo dei ruoli, perché è comunque il maestro a scegliere per il bene dell'allievo. Ciò emerge in modo esplicito da un'altra testimonianza gelliana sull'insegnamento di Tauro (T11, 8-11):

[8] Haec eadem super Pythagora noster Taurus cum dixisset: 'nunc autem' inquit 'isti, qui repente pedibus inlotis ad philosophos deuertunt, non est hoc satis, quod sunt omnino θεώρητοι, ἄμουσοι, γεωμέτρητοι, sed legem etiam dant, qua philosophari discant'. [9] Alius ait 'hoc me primum doce', item alius 'hoc uolo' inquit 'discere, istud nolo'; hic a *Symposio* Platonis incipere gemit propter Alcibiadae comisationem, ille a *Phaedro* propter Lysiae orationem. [10] 'Est etiam', inquit 'pro Iuppiter! qui Platonem legere postulet non uitae ornandae, sed linguae orationisque comendae gratia, nec ut modestior fiat, sed ut lepidior'. [11] Haec Taurus dicere solitus nouicios philosophorum sectatores cum ueteribus Pythagoricis pensitans.

Tauro si oppone con fermezza e veemenza a quegli allievi da poco che vogliono selezionare un ordine di lettura di dialoghi o passaggi dei dialoghi *solo* sulla base del piacere nella lettura o dell'interesse *esclusivo* per lo stile: il maestro cura individualmente la formazione dei suoi allievi e differenzia l'ordine di lettura, ma proprio per questo non può consentire che poi gli studenti, del tutto inesperti, producano scelte basate su ragioni errate. In entrambi i casi, dunque, si assiste a un meccanismo interessante: la didattica e la lettura del testo di Platone sono orientate all'educazione di ciascuno studente, sulla base delle sue esigenze, dai maestri, ma al contempo solo i maestri sono in grado di comprendere quale ordine sia il più vantaggioso per l'allievo. L'unica ragione che consenta di stabilire questo meccanismo risiede nell'attribuire al maestro non solo una competenza specifica legata a Platone e ai suoi testi, ma anche la capacità di 'leggere nell'anima' degli allievi, di coglierne debolezze e volizioni, e plasmare per loro una via di miglioramento morale basato sulla lettura di Platone. In altri termini, si ripropone qui il

rapporto già osservato nelle precedenti sezioni tra completa competenza filosofica e possibilità di riutilizzare selettivamente il testo di Platone con interessi mirati: è possibile ricavare un beneficio dallo studio di Platone anche solo attingendo progressivamente e selettivamente ai suoi scritti, e farlo sulla base di esigenze morali individuali, ma questa possibilità è garantita dal fatto che il *corpus* stesso è in sé completo e perfetto e che ci sia una figura, quella del maestro, che, conoscendo anche le vette teoretiche del pensiero di Platone, possa calibrare l'insegnamento in senso individuale. In questo senso, dunque, il riuso del testo di Platone è il tramite attraverso il quale il maestro di Platonismo può plasmare l'anima e il carattere degli studenti a molteplici livelli, non solo quello delle più alte cognizioni filosofiche, ma anche quello della condotta pratica, un livello accessibile a tutti solo a condizione che i testi di Platone acquisiscano un'efficacia e una funzione che originariamente non hanno.

4. *Alcune conclusioni: riuso del testo di Platone ed etica pratica nel Platonismo post-Elfenistico*

A fronte del ben noto interesse medioplatonico per grandi temi filosofici, è spesso risultato oscuro un aspetto ricorrente nelle classificazioni delle parti della filosofia proposte nei testi medioplatonici: all'interno della parte 'etica' della filosofia sono spesso individuate tre parti, una relativa all'etica 'teorica', una riguardante la vita pratica, e infine una parte politica²⁷. Mentre alcuni testi ben noti possono facilmente rappresentare un modello di 'etica teorica' – ad esempio, il *De virtute morali* plutarco – e alcuni studi si sono concentrati su una *Platonopolis* medioplatonica²⁸, è difficile cogliere quali pratiche e/o testi i Platonici potessero vedere come basi per un'etica pratica.

Credo che l'indagine che ho svolto possa in primo luogo aiutare a identificare questa dimensione. In effetti, attraverso le diverse prospettive qui adottate emerge un quadro coerente: i maestri di Platonismo, proprio in virtù della loro completa conoscenza della filosofia platonica, predispongono una serie di modalità di insegnamento di nuclei di filosofia pratica tali da rendere il testo di Platone una guida efficace anche per l'esistenza quotidiana di chi non diventerà mai un filosofo platonico. In breve, dunque, è possibile affermare che i Medioplatonici identificavano un approccio all'etica molto specifico sia per contenuti sia per forma: esso consisteva nel fornire all'interno del contesto scolastico, ad allievi interessati alla

²⁷ Cf. Bonazzi - Petrucci 2020.

²⁸ Cf. su tutti O'Meara 2003 e 2013.

filosofia senza volerne diventare dei tecnici, delle linee guida su come vivere; queste linee guida avevano le loro radici in un complesso sistema filosofico platonico e si sviluppavano da alcuni complessi nuclei teorici, tuttavia per poterle cogliere e applicare nessuna conoscenza teorica di questi nuclei era necessaria, ma solo la predisposizione ad accogliere in forma precettistica sezioni testuali dei dialoghi.

Tutto questo conduce alla domanda sul perché i Medioplatonici abbiano sentito l'esigenza di dotare la loro filosofia di una simile apertura alla vita pratica: in fondo, una cosa è ritagliare un ruolo teorico per l'azione all'interno di un sistema etico (compito assolto da un'etica teorica), un'altra è sviluppare uno specifico linguaggio e uno specifico spazio per trasmettere nozioni relative a questo ambito. Credo che la risposta più credibile a questa domanda conduca a un aspetto cruciale della filosofia post-Ellenistica, ovvero la continua lotta per la supremazia che le scuole filosofiche ravvivavano con polemiche, appropriazioni, scontri frontali. Se da un lato, al meglio delle nostre informazioni, la spinta teoretica dello Stoicismo si affievolisce a partire dalla fine del I secolo d.C. e i Platonici tendono notoriamente a servirsi di dottrine stoiche per elaborare i propri modelli cosmologici e teologici, dall'altro vale la pena di sottolineare che l'etica dei *kathekonta* e l'idea (pur dibattuta) per cui l'azione corretta può essere guidata da precetti e non richiede necessariamente una comprensione filosofica, presidi fondamentali dello Stoicismo²⁹, specialmente nella sua fase tarda, potevano garantire a questa scuola una 'presa sulla realtà' incomparabilmente superiore a quella che avrebbe avuto un Platonismo di pura teoresi. In altri termini, per vincere la guerra per la supremazia tra le scuole i Platonici dovevano dotarsi di una precettistica efficace, di un *set* di indicazioni etiche che avessero un immediato riflesso nella pratica. Proprio a tal fine, dunque, essi ricorsero allo strumento supremo di cui erano in possesso, il testo di Platone, che tuttavia venne in questo modo piegato a finalità specifiche e riutilizzato secondo esigenze e modalità completamente nuove e frutto di esigenze proprie della nuova epoca: pur senza privare il testo del maestro di una funzione teoretica alta, essi vi scoprirono nuove frontiere di utilità didattica e, in fondo, un nuovo orizzonte di lettura e fruizione. È proprio questa la sfida che i Platonici accettarono e, entro certi limiti, vinsero.

²⁹ Cf. partic. Ioppolo 2000.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Blank 2011

D.Blank, *Reading Between the Lies. Plutarch and Chrysippus on the Uses of Poetry*, «OSAP» XL (2011), 237-264.

Bonazzi 2012

M.Bonazzi, *Theoria and Praxis. On Plutarch's Platonism*, in Th.Bénaouil - M.Bonazzi (ed.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life After Plato and Aristotle*, Leiden-Boston 2012, 139-162.

Bonazzi - Donini - Ferrari 2015

M.Bonazzi - P.Donini - F.Ferrari, *Il Medioplatonismo*, «Rivista di Storia della Filosofia» LXIX (2015).

Bonazzi - Petrucci 2020

M.Bonazzi - F.M.Petrucci, *Baustein 231*, in Ch.Pietsch, *Der Platonismus in der Antike. Platonische Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020 [c.s.].

Boys-Stones 2018

G.Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to 250 AD. A Study and Collection of Sources in Translation*, Cambridge 2018.

Catana 2013

L.Catana, *The Origin of the Division Between Middle Platonism and Neoplatonism*, «Apeiron» XLVI (2013), 166-200.

D'Ancona 2002

C.D'Ancona, Recensione a Reis 1999, «Mnemosyne» LV (2002), 613-226.

Dillon 1977

J.Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977.

Donini 1982

P.Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, Torino 1982.

Dörrie 1973

H.Dörrie, *L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jhs. N. Chr.*, «Kairos» N.F. XV (1973), 24-35 [= in H.Dörrie, *Platonica Minora*, Wiesbaden, 310-323].

Dörrie - Baltes 1990

H.Dörrie - M.Baltes, *Der Platonismus in der Antike, II: Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36-72*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

Dörrie - Baltes 1993

H.Dörrie - M.Baltes, *Der Platonismus in der Antike, III: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

Ferrari 2001

F.Ferrari, *Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del Timeo*, «Athenaeum» LXXXIX (2001), 525-574.

Ferrari 2008

F.Ferrari, *Moderatismo etico e controllo delle passioni in Plutarco*, in G.Giardina (ed.), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Catania 2008, 135-162.

Ferrari 2015

F.Ferrari, *Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del Timeo*, in L.Cardullo – D.Iozzia (ed.), *Bellezza e Virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Acireale 2015, 307-319.

Frede 1987

M.Frede, *Numenius*, in ANRW II 36,2 (1987), 1034-1075.

García López 2002

J.García López, *La μουσική τέχνη en Plu. Quaestiones convivales (Mor. 612C-748D)*, in L.Torraca (ed.), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli-Roma 2002, 303-314.

Gersh 1986

S.Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, Notre Dame 1986.

Gioè 2002

A.Gioè, *Filosofi Medioplatonici del II secolo d.C.*, Napoli 2002.

Heutsch 2011

Ch.Heutsch, *Die Macht der Memoria. Die Noctes Atticae des Gellius im Licht der Erinnerungskultur des 2. Jahrhunderts n.Chr.*, Berlin 2011.

Holford-Strevens 1988

L.Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, London 1988.

Ioppolo 2000

A.M.Ioppolo, *Decreta e Praecepta in Seneca*, in A.Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Napoli 2000, 13-36.

Lakmann 1995

M.-L.Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leiden 1995.

Lakmann et al. 2017

M.-L.Lakmann et al., *Platonici Minores 1. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr. Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden-Boston 2017.

Lauwers 2015

J.Lauwers, *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry in the High Roman Empire. Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals*, Leiden-Boston-Köln 2015.

Linguiti 2015

A.Linguiti, *L'etica medioplatonica*, in Bonazzi - Donini - Ferrari 2015, 359-379.

O'Meara 2003

D.O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.

O'Meara 2013

D.O'Meara, *Preparing Platonopolis – Political Philosophy in Middle Platonism*, in Ch.Pietsch (ed.), *Ethik des antiken Platonismus*, Stuttgart 2013, 283-290.

Michalewski 2015

A.Michalewski, *The Reception of Aristotle in Middle Platonism: from Eudorus of Alexandria to Ammonius Sacca*, in A.Falcon (ed.), *Brill Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 2015, 218-237.

Motta 2018

A.Motta, *λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli 2018.

Petrucci 2012

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

Petrucci 2018a

F.M.Petrucci, *Taurus of Beirut: The Other Side of Middle Platonism*, London-New York 2018.

Petrucci 2018b

F.M.Petrucci, *Wie man eine Platonstelle deutet: exegetische Strukturen im Mittelplatonismus*, «Philologus» CLXIII (2018), 55-91.

Petrucci 2019

F.M.Petrucci, *A Homeopathic Remedy for the Human Soul. The Ethical Import of the Experience of Music in Plutarch (and Other Middle Platonists)*, «Ancient Philosophy» XXXIX (2019), c.s.

Reis 1999

B.Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos. Prolegomena, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung*, Wiesbaden 1999.

Ribeiro Ferreira 2009

J.Ribeiro Ferreira et al. (ed.), *Symposion and philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009.

Roskam 2009

G.Roskam, *Educating the Young... Over Wine? Plutarch, Calvenus Taurus, and Favorinus as Convivial Teachers*, in Ribeiro Ferreira 2009, 369-384.

Sheppard 1980

A.Sheppard, *Studies on the 5th and 6th essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980.

Tarrant 1996

H.Tarrant, *Platonic Interpretation in Aulus Gellius*, «GRBS» XXXVII (1996), 173-193.

Tarrant 2000

H.Tarrant, *Platonist Educators in a Growing Market: Gaius, Albinus, Taurus, Alcinous*, in R.W.Sharpley – R.Sorabji (ed.), *Greek and Roman Philosophy 100BC– 200AD*, London 2007, 449-465.

Trapp 2007

M.Trapp, *Philosophy in the Roman Empire. Ethics, Politics, and Society*, Aldershot/ Burlington VT, 2007.

Vardi 2001

A.Vardi, *Gellius against the Professors*, «ZPE» CXXXVII (2001), 41-54.

Vardi 2004

A.Vardi, *Genre, Conventions, and Cultural Programme in Gellius' Noctes Atticae*, in L.Holford-Strevens – A.Vardi (ed.), *The World of Aulus Gellius*, Oxford 2004, 159-187.

Whittaker 1990

J.Whittaker, *Alcinous. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990.

Witt 1937

R.E.Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Amsterdam 1937.

ANNA MOTTA

L'incostante presenza di uno schema isagogico:
il caso della *vita auctoris**

1. *Introduzione: instabilità isagogiche*

Figure esegetiche che fanno la loro – non prima ma certamente più chiara – comparsa negli ambienti di scuola della tarda antichità, gli schemi isagogici si costituiscono di elementi pregiudiziali, ossia di questioni preliminari e propedeutiche allo studio delle opere di un autore. Forse una delle più interessanti caratteristiche degli schemi isagogici è quella di avere elementi instabili, cioè permeabili al cambiamento: infatti, in quanto inseriti in testi o sezioni di testi ‘funzionali’, cioè testi tecnici e atti a essere ‘usati’ dal maestro di scuola piuttosto che a essere ‘letti’, gli schemi possono adeguare alcune delle proprie questioni al destinatario e allo scopo che il maestro si propone di raggiungere. Ciò sembra valere a diversi livelli del *cursus studiorum* delle discipline scolastiche della tarda antichità, del quale si prenderà qui in considerazione soprattutto il segmento filosofico. Come mostrano studi recenti, in particolare sulla base delle indicazioni del neoplatonico Proclo, il quale dà un decisivo impulso all’applicazione di tali schemi nell’esegesi di Platone – esegesi che costituisce il vertice dell’istruzione filosofica –, i maestri sono ‘abbastanza’ liberi di preferire alcuni elementi ad altri¹. È dunque difficile individuare un unico e sempre costante gruppo di questioni e di soluzioni a tali questioni che orienti la lettura di Platone e dei dialoghi costituendone uno schema fisso: ciò è evidente anche solo osservando – come si farà a breve – due diversi schemi di lettura suggeriti per uno stesso dialogo platonico da Proclo e da Olimpiodoro.

Se da una parte è difficile individuare schemi fissi, dall’altra – come accennato – non è impossibile ipotizzare i motivi di questa variabilità². È infatti abbastanza chiaro che ci si trova di fronte a una instabilità ‘intenzionale’, cioè legata alla ‘flessibilità’ dell’insegnamento e decisa dal maestro a scopi didattici: una sorta di ‘criterio di saggezza’ – come lo definisce Albino nel II sec. d.C. – caratterizza l’insegnamento

*Sono profondamente grata a Lucio Cristante e Luca Mondin, le cui osservazioni a margine del mio intervento hanno consentito di migliorare la prima versione di questo saggio. Le traduzioni dei testi greci, ove non diversamente specificato, sono mie.

¹ Cf. Hadot 1990 e Motta 2019.

² Cf. Procl. *in R.* I 5,3-5 Kroll.

di ogni maestro, che valuta le qualità naturali, l'età, l'intenzione, la disposizione e le contingenze materiali di ogni discente³. E se per Albino ci sono diversi ordini di lettura dei dialoghi, non si può escludere che secoli dopo questi e/o altri aspetti influenzino la scelta e l'uso di schemi di lettura diversi⁴. Obiettivo di questo *paper* è dunque esaminare una sola delle questioni isagogiche affrontate nei testi della tarda antichità – e cioè la *vita auctoris* –, al fine di valutare la sua pertinenza negli schemi di lettura dei dialoghi di Platone alla luce della sua ossimorica 'incostante presenza'. Infatti, pur rivelandosi un elemento isagogico imprescindibile prima dello studio dei dialoghi, la vita non è usata con costanza nelle premesse ai singoli dialoghi o nella premessa al commento del primo dialogo curricolare. La *vita auctoris* ha – per essere precisi – fondamentalmente una instabile collocazione introduttiva: essa appare all'inizio dello studio di un nuovo gruppo di scritti curricolari, ma talvolta circola separatamente rispetto al primo testo dell'ordine di lettura e talaltra si trova incorporata a questo. Prova immediatamente evidente di ciò è il fatto che la biografia di Platone sia uno degli elementi isagogici in grado di distinguere la premessa metodologica del *Commento all'Alcibiade* di Proclo da quello di Olimpiodoro, contribuendo alla nascita di due diversi schemi di lettura del dialogo.

Esiste un preciso ordine di lettura dei dialoghi platonici che i Neoplatonici attribuiscono a Giamblico: esso prevede che il perfezionamento morale – fine del *cursus* filosofico – avvenga attraverso lo studio di un selezionato gruppo di dialoghi divisi in due cicli. Il primo ciclo si compone di *Alcibiade*, *Gorgia*, *Fedone*, *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Fedro*, *Simposio* e *Filebo*, mentre il secondo è costituito da due dialoghi teologici, cioè i perfetti *Timeo* e *Parmenide*⁵. Il cammino didattico così scandito consente il raggiungimento dei diversi gradi di virtù secondo la serie post-porfiriana e si apre con l'*Alcibiade*. Nel *fr. in Alc.* 1 Dillon di Giamblico – riportato da Proclo (*in Alc.* 11,12-17) – l'*Alcibiade* è il dialogo che contiene 'come in un seme' (ὡσπερ ἐν σπέρματι) tutto ciò che appartiene al primo ciclo di lettura, e cioè l'intera filosofia di Platone (τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίαν)⁶. Due sono i commenti continui a questo dialogo che possediamo, il primo attribuito a Proclo e il secondo a Olimpiodoro. Nel suo *Commento all'Alcibiade* Proclo discute preliminarmente tre questioni: lo σκοπός (7,9-12 Segonds), la τάξις (11,1-17 Segonds) e la divisione del testo in sezioni tematiche (11,18-12,14 Segonds). La giustificazione di uno schema di lettura ridotto a così pochi elementi è data dall'esistenza di una precedente e probabilmente più approfondita tratta-

³ Alb. *Intr.* V 149,26-31 Reis.

⁴ Cf. Motta 2018a, 69, 82-89.

⁵ Cf. Anon. *Proll.* 26,18-21 Segonds - Westerink.

⁶ Sulla fortuna di questo dialogo cf. Tarrant - Renaud 2015.

zione delle questioni isagogiche legate con buona verosimiglianza all'intero *corpus* degli scritti di Platone. Tale trattazione potrebbe essere avvenuta in un perduto scritto procliano introduttivo a Platone e ricco di questioni preliminari spendibili in maniera diversa a seconda del momento didattico. Olimpiodoro, nel suo *Commento all'Alcibiade*, discute invece cinque punti: il βίος del filosofo, lo σκοπός (3,3-4 Westerink), l'utilità (χρήσιμον) del dialogo (9,21-10,17 Westerink), il posto attribuito all'*Alcibiade* nella τάξις di lettura degli scritti (10,18-11,6 Westerink), e infine la divisione del dialogo in tre nuclei (ἐλεγκτικόν, προτρεπτικόν, μαιευτικόν: 11,7-12,16 Westerink). Oltre all'utilità, al *Commento all'Alcibiade* di Proclo manca il βίος, che non si può escludere facesse parte della generale introduzione allo studio di Platone e dei dialoghi, citata dal commentatore alessandrino Davide (Elia) con il titolo Συνανάγνωσις⁷, cui – come già accennato – lo stesso Proclo si riferisce con la più generica locuzione ἐν ἄλλοις proprio in questo commento⁸. Del resto, i *Prolegomena* a Platone – ossia l'unica introduzione neoplatonica generale a Platone e ai suoi scritti pervenutaci – sembrano ispirarsi per struttura e contenuti direttamente al perduto scritto procliano⁹. E nei *Prolegomena* il βίος del filosofo è ampiamente trattato.

Nelle pagine che seguiranno si proverà a dimostrare come, nonostante la sua instabile presenza nelle premesse metodologiche ai dialoghi, la *vita di Platone* possa essere considerata un elemento imprescindibile dello schema isagogico alla base della lettura neoplatonica di Platone. A tal fine si inizierà costruendo un confronto con alcune delle vite di autori non filosofi letti nelle scuole così da provare a riflettere sugli aspetti dell'evoluzione del genere biografico nella tarda antichità e sul suo peculiare uso isagogico neoplatonico (§ 2). Si procederà a delineare la forma che accomuna le biografie di autori curricolari nelle scuole di retorica e – tenendo conto dell'importanza e dell'incidenza della formazione retorica dei filosofi – la differente relazione tra forma e contenuto che caratterizza la *vita di Platone* nelle scuole di neoplatonismo (§ 3). Il contributo si chiuderà offrendo una riconsiderazione dell'essenza storico-filosofica del βίος del filosofo nel suo legame con la dottrina, quella dottrina incentrata attorno all'Uno che è ciò che rende la questione biografica un elemento 'stabile' e logicamente prioritario nella gerarchia dello 'schema base' adottato dai maestri per la lettura di Platone (§§ 4 e 5).

⁷ Cf. Dav. (El.), in *Cat.* 107,24-26 Busse. Per una sintesi delle posizioni della critica cf. Motta 2018b, 151 n. 25.

⁸ Cf. Procl. in *Alc.* 10,3-5 Segonds e in *R.* I 6, 1-4 Kroll. Su tale questione cf. Mansfeld 1994, 28.

⁹ Cf. Motta 2014, 51-53 e Motta 2018b.

2. Platone e le vite di 'altri' auctores: un primo confronto

La vita neoplatonica di Platone è contenuta nelle pagine 1, 1-3, 2 del *Commento all'Alcibiade* di Olimpiodoro, cioè nella premessa metodologica al dialogo, e nelle pagine 1, 13-6, 27 degli anonimi *Prolegomena* alla filosofia di Platone. I due testi, molto vicini l'uno all'altro cronologicamente e per 'affinità autoriali'¹⁰, fanno parte dell'isagogica neoplatonica, ma solo i *Prolegomena* inseriscono *esplicitamente* la biografia tra le questioni pregiudiziali (28, 1-4 Segonds – Westerink):

Καὶ μέχρι μὲν τούτων ἔστω τὰ προτέλεια τῆς συναναγνώσεως τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας ἐν ἑνδεκα κεφαλαίοις περικλεισθέντα ἐνὶ μὲν τῷ περιέχοντι τὴν ἱστορίαν τοῦ φιλοσόφου.

E fino a questo punto siano le lezioni introduttive alla filosofia di Platone ridotte a undici punti capitali: nel primo rientra la vita del filosofo.

Il *Commento all'Alcibiade* di Olimpiodoro e i *Prolegomena* appartengono a generi letterari diversi. Il primo è appunto il commento continuo a un dialogo ritenuto oggi spurio, ma che fu autentico per i Neoplatonici, la cui funzione – come quella della biografia di Platone – è di costituire una porta di accesso al nucleo dottrinale del pensiero platonico, pensiero che appare un sistema metafisico-teologico, cioè un sistema in cui le cause sono anche divinità. I *Prolegomena* invece sono propriamente uno scritto introduttivo a Platone e alla sua filosofia in cui vengono elencate e discusse tutte le undici questioni pregiudiziali che possono essere diversamente riprese, qualora ritenuto opportuno, nelle premesse metodologiche di ogni singolo dialogo. Nel caso della premessa all'*Alcibiade* le questioni isagogiche sono più specificamente riferite al dialogo in questione e lo schema che ne deriva è, di conseguenza, ridotto. Tuttavia, nonostante ciò, il βίος trova uno spazio essenziale che rimarca, seppur non esplicitamente, la sua imprescindibilità proprio perché legato allo σκοπός di quel dialogo che, racchiudendo tutti gli altri, contiene il senso stesso della ricerca filosofica. Come si legge nel *de Mysteriis* (10,1.10-12 des Places) di Giamblico, il ritorno al vero sé e la conoscenza di sé – che è di fatto lo σκοπός dell'*Alcibiade* – si accompagna alla conoscenza degli dèi, in un percorso che da morale diventa teologico, poiché è in grado di condurre con la purificazione dell'anima all'assimilazione al divino, ossia al fine stesso della filosofia.

La relazione che lega il *Commento all'Alcibiade* e i *Prolegomena* non è pertanto completamente assimilabile a quella che lega la *vita di Virgilio* e i commenti donatiano e serviano alle opere del poeta latino. Benché la premessa del *Commento all'Alci-*

¹⁰ Su questo aspetto cf. Motta 2014 e Motta 2018b

biade sia l'unico esempio di premessa a un dialogo che include la biografia platonica nello schema di lettura e – come accade per la *praefatio* all'*Eneide* di Servio (in tutto solo 16 righe vs. le 175 della premessa di Olimpiodoro)¹¹ – la biografia funge da introduzione all'intera opera del filosofo in quanto inserita nel testo che apre lo studio delle opere dell'autore, i *Prolegomena* non sono uno scritto interamente biografico come la *vita di Virgilio* di Donato, compendio della perduta *vita Vergilii* di Svetonio e quindi opera biografica in senso stretto. I *Prolegomena* sono uno scritto tecnico che fa dell'aspetto biografico una soltanto delle questioni preliminari trattate. Dunque, la *vita di Virgilio* non circola semplicemente in maniera separata dai suoi scritti come accade alle agiografie – con intento indubbiamente diverso¹² –, ma ne è isolata, sia che venga inclusa nella *praefatio* sia che costituisca un'opera indipendente, come nel caso di quella di Foca¹³. *Grammaticus* vissuto tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, autore di una *vita Vergilii*, Foca lega esplicitamente i fatti meravigliosi della nascita del poeta latino a quelli del sacro Platone (*in sacro Platone*: Phoc. *carm. de Verg.* 55-56 ed. Brugnoli) e dichiara – a differenza delle altre vite virgiliane qui menzionate – l'intento del racconto biografico (*carm. de Verg.* 21-24; ed. e trad. Brugnoli 1984):

[...] Retegenda vita est / vatis Etrusci modo, qui perenne / Romulae voci
decus adrogavit / carmine sacro.

Ora bisogna render palese la vita del vate Etrusco che con il suo poema sacro
conquistò alla lingua Romulea un'eterna gloria.

Alla vita neoplatonica di Platone non accade né che il suo intento sia così lontano dalla propedeutica alla lettura dei testi né che sia uno scritto totalmente indipendente dal resto del *corpus* platonico. Anche quando essa è trattata nei *Prolegomena*, la vita viene integrata nella discussione isagogica, che – come si vedrà – è una discussione eminentemente filosofica, e viene resa parte essenziale dello 'schema base' dedicato a Platone, schema che, come altri nel *curriculum* filosofico,

¹¹ L'ordine seguito da Servio, infatti, è *Eneide-Bucoliche-Georgiche*, mentre in Elio Donato è *Bucoliche-Georgiche-Eneide*.

¹² Il comune intento di autori come Gerolamo, Paolino di Nola, Sulpicio Severo, Prudenzone, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Teodoreto di Cirro è collocare le narrazioni della santità cristiana all'interno dello spazio letterario greco-romano reinventando, riscrivendo e risemantizzando episodi e contenuti del patrimonio letterario e filosofico classico così che possano essere usati come propaganda degli ideali ascetici fra le classi più alte che, nello stesso periodo, si stanno convertendo al cristianesimo. Su ciò cf. Rubenson 2000. Sulla relazione tra biografie pagane e cristiane cf. Urbano 2013, 27-31.

¹³ Su Foca cf. Mondin 2008, in part. 330 n. 3. Per un quadro completo sugli scritti biografici dedicati a Virgilio cf. Ziolkowski - Putnam 2008, 179-467.

prevede la narrazione biografica. Un utile esempio è rappresentato dalla *vita di Epitteto*, autore letto e commentato all'inizio del *curriculum* delle scuole neoplatoniche. L'allievo di Epitteto, Arriano, pone il βίος del maestro all'inizio della raccolta delle sue lezioni e, seguendo probabilmente quello che dovette essere l'intento di Trasillo, mira a offrire col βίος un aiuto pratico allo studio. Eppure quando Simplicio, nella premessa del commento all'*Encheiridion* (4-17 ed. Hadot), annota che chi raccolse le *Diatribes* scrisse anche attorno alla vita e alla morte di Epitteto, lascia intendere che ora il βίος possa offrire più di un semplice aiuto pratico alla lettura. Simplicio non invita a trarre insegnamenti da semplici aneddoti o a lasciarsi affascinare dalle gesta dell'uomo Epitteto, ma a ricavare modelli comportamentali in grado di ricondurre l'uomo al filosofo, la vita alla dottrina. La parola chiave della premessa metodologica simpliciana è 'apprendere' (μαθεῖν, *In Ench. proem.* 7 ed. Hadot), e il concetto chiave è che la vita dei maestri di filosofia è una esortazione a *predisporre* l'anima ad accogliere il vero dall'arte di vivere¹⁴, perché è il modo di vita di un filosofo ad assegnare il giusto valore al suo λόγος.

Diverso è l'uso che del βίος fa Eusebio¹⁵, primo autore cristiano a essersi cimentato col genere biografico: si vedano *HE VII 32, 25 ed. des Places*

Ὅν ὁποῖός τις ἦν καὶ ὅθεν ὀρμώμενος, οὐ σμικρὰς ἂν γένοιτο δηλοῦν ὑποθέσεως· ἕκαστα δὲ τοῦ κατ' αὐτὸν βίου καὶ ἧς συνεστήσατο διατριβῆς, τοὺς τε κατὰ τὸν διωγμὸν ἐν διαφόροις ὁμολογίαις ἀγῶνας αὐτοῦ καὶ ὃν ἐπὶ πᾶσιν ἀνεδήσατο τοῦ μαρτυρίου στέφανον, ἐν ἰδίᾳ τῇ περὶ αὐτοῦ διειλήφαμεν ὑποθέσει.

Quale uomo egli [sc. Panfilo] fosse e da dove provenisse, non sarebbe *argomento da poco* mostrarlo, ma ogni particolare della sua vita e della scuola che egli fondò, le lotte che sostenne durante la persecuzione in diverse confessioni e la corona del martirio che infine cinse, li abbiamo narrati in dettaglio *in un'opera particolare*¹⁶ su di lui (trad. Migliore 2001).

e *MP 11,3 ed. Violet*

¹⁴ A commento del lemma di *Alcibiade I* 106d4-e2, Proclo specifica che la μάθησις ha la funzione di risvegliare le proprie intellezioni, mentre la εὔρεσις indica l'azione dell'anima di trovare se stessa e le ragioni che sono in lei. Sulla distinzione e relazione tra μάθησις e εὔρεσις, cf. Gritti 2008, 27-28.

¹⁵ Sull'importanza di Eusebio, riconoscibile come il primo autore cristiano a essersi cimentato col genere biografico, cf. Monaci Castagno 2013.

¹⁶ L'opera cui Eusebio si riferisce sono le *Memorie di Panfilo*, suo maestro. Tali *Memorie* furono effettivamente scritte, perché la loro circolazione è attestata da Gerolamo: cf. *Hier. vir. ill.* III 81 ed. Ceresa-Gastaldo.

Οὐ τὰ λοιπὰ τῆς ἀρετῆς κατορθώματα, μακροτέρας ὄντα διηγήσεως, ἐπ'ιδίας τῆς τοῦ κατ'αὐτὸν ὑποθέσεως βίου γραφῆ ἔν τρισὶν ἤδη πρότερον ὑπομνήμασι παραδεδώκαμεν.

Le altre sue [sc. di Panfilo] azioni virtuose richiedono un racconto troppo lungo; le abbiamo riportate in uno scritto di memorie in tre libri, *il cui argomento specifico è la vita di costui* (trad. Monaci Castagno 2013).

In questi due testi del vescovo di Cesarea, che pure tendono a far emergere la *rilevanza* del racconto biografico, e nelle vite virgiliane si percepisce chiaramente la volontà di isolare la biografia dell'autore non solo in uno scritto indipendente dal *corpus*, ma anche dalla discussione intorno al suo pensiero. Queste biografie tardo-antiche, pur quando concepite come letture preliminari, appaiono prive di un intento *filosoficamente* isagogico. Per spiegare cosa si intenda per isagogica filosofica bisogna guardare all'*Isagoge* porfiriana, ossia all'introduzione ad Aristotele e alle *Categorie*. Benché priva di reali schemi isagogici, l'*Isagoge* di Porfirio ha contribuito alla definizione degli schemi nelle scuole neoplatoniche, perché di fatto mostra che cosa è un punto essenziale e dunque che cosa è necessario porre come punto essenziale *per comprendere la dottrina* di un autore in una determinata opera (Porph. *Intr.* 1,3-5 ed. Busse).

Il βίος diventa un elemento isagogico – cioè aiuta a comprendere la dottrina – quando entra a far parte di una struttura logico-gerarchica (p.e.: i punti capitali dei *Prolegomena*) in grado di saldare la narrazione dei fatti biografici a un preciso sistema metafisico-teologico. Ciò che manca a testi biografici fin qui citati è il legame con una precisa dottrina, legame che implica il riconoscimento di una più chiara funzione del βίος. Rispetto agli autori delle biografie non filosofiche, sia Olimpiodoro sia l'Anonimo dei *Prolegomena* puntualizzano l'essenzialità e l'importanza *filosoficamente* isagogica della sezione biografica in virtù della sua relazione proprio con la dottrina: cf. *Olymp. in Alc.* 2,14-15 Westerink

Φέρε δὲ καὶ τὸ γένος εἴπωμεν τοῦ φιλοσόφου, οὐ πολυηκοῖας χάριν, ἀλλ'ὠφελείας καὶ παιδεύσεως μᾶλλον τῶν προσιόντων αὐτῷ.

Trattiamo adesso della nascita del nostro filosofo, non per accumulare notizie, ma per contribuire al maggior profitto e all'educazione di coloro che si accostano a lui.

e Anon. *Proll.* 1,13-15 Segonds – Westerink

Ἔτι δ'ἂν μᾶλλον ἀγασθείημεν τὴν τούτου φιλοσοφίαν, εἰ τὴν τε ἱστορίαν καὶ τὸ εἶδος τῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ὑφηγησώμεθα.

Proveremmo ancora più ammirazione per la sua filosofia, se mostrassimo gli aspetti peculiari della sua vita e il carattere della sua filosofia.

3. Forma e contenuti di cruciali passaggi curricolari

Nei testi curricolari delle scuole di retorica la vita dell'autore, pur non rientrando esplicitamente tra le questioni isagogiche e, di conseguenza, non essendo incorporata in figure esegetiche, contiene indicazioni che rimandano all'incremento di profitto didattico ricavabile dallo studio non della vita ma delle opere del suo protagonista. Nella *vita di Demostene* (2.3, p. 297 Westermann), il retore Zosimo di Ascalona introduce il passaggio dallo studio di Isocrate a quello di Demostene con un interessante riferimento all'opportunità, per coloro che sono stati iniziati alla retorica con Isocrate, di passare al peana. Con il riferimento al componimento che celebra Apollo salvatore, Zosimo presenta questa fase del *curriculum* come la possibilità di partecipare pienamente ai riti misterici. Anche il retore Marcellino fa uso di una immagine simile all'inizio della *Vita di Tucidide* (5.1, p. 186 ed. Westermann) e marca così il passaggio dalla semplice iniziazione, cui conducono le divine orazioni di Demostene, a ciò che è il cuore dei *riti* cui il *curriculum* porta (τῶν Θεουκιδίδου τελετῶν ἐντός).

L'immagine dell'iniziazione ai misteri non appartiene però soltanto alle scuole di retorica che la usano per legare la fine di un percorso all'inizio di un altro e più complesso stadio del *curriculum*, ma anche al *curriculum* filosofico e alle sue fasi¹⁷, come emerge in particolare dai due testi che utilizzano il βίος nello schema di lettura. Uno è *Olymp. in Alc.* 1,1-7 Westerink:

Ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἀρχόμενος τῆς ἑαυτοῦ θεολογίας φησίν· ‘πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, σημεῖον δὲ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· ἐγὼ δὲ τῆς τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας ἀρχόμενος φαίην ἂν τοῦτο μειζόνως, ὅτι πάντες ἄνθρωποι τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας ὀρέγονται, χρηστὸν παρ’ αὐτῆς ἅπαντες ἀρύσασθαι βουλόμενοι καὶ κάτοχοι τοῖς ταύτης νόμασιν εἶναι σπουδάζοντες καὶ τῶν Πλατωνικῶν ἐνθουσιασμῶν πλήρεις ἑαυτοὺς καταστήσοντες.

All'inizio del suo trattato di Teologia, Aristotele dice: ‘Tutti gli uomini tendono per natura al sapere, prova di ciò è la gioia nelle sensazioni.’ All'inizio della filosofia di Platone io vorrei dire qualcosa di più, che tutti gli uomini tendono alla filosofia di Platone, poiché tutti vogliono trarre da essa quanto è utile, e sono impazienti di essere ispirati dalla sua fonte e placano la loro sete una volta ricolmi degli invasamenti platonici.

¹⁷ Cf. Marin. 13,4-6 Saffrey - Segonds.

L'altro è Anon. *Proll.* 1,1-6; 26 Segonds – Westerink:

Ὁ μὲν δαιμόνιος Ἀριστοτέλης τῆς θεολογικῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ἀρχόμενος πάντας ἀνθρώπους ἔφη τοῦ εἰδέναι ἐφίεσθαι, καὶ τούτου πίστιν τὴν τῶν αἰσθήσεων ἔλεγεν ἀγάπησιν· διὰ τοῦτο γὰρ τὰς αἰσθήσεις ἀγαπῶμεν, ἵνα γινώσκωμεν τι· φαίην δ' ἂν ἐγὼ τὴν Πλάτωνος τοῦτο πεπονθέναι.[...] Θεῖος δὲ ἦν ὁ Πλάτων καὶ Ἀπολλωνιακός.

Il demonico Aristotele, all'inizio del suo trattato sulla Teologia, disse che 'tutti gli uomini desiderano sapere' e affermava che 'prova di ciò è la gioia nelle sensazioni': in effetti per tal motivo amiamo le sensazioni, per conoscere qualcosa. Io potrei pertanto dire di provare ciò per la filosofia di Platone. [...] Divino era Platone e apollineo.

Benché l'immagine sia pressoché la stessa, nelle scuole di retorica essa è una figura di pensiero, una metafora, mentre nelle scuole neoplatoniche essa chiarisce preliminarmente l'oggetto di studio: la teologia platonica è infatti fuor di metafora una mistagogia (ἡ Πλάτωνος μυσταγωγία: Marin. 13,9 Saffrey – Segonds), una iniziazione ai misteri¹⁸ di quel divino Platone che i Neoplatonici introducono quasi con una sorta di peana. Olimpiodoro prima e l'Anonimo poi ne ripercorrono la vita, celebrandola e ricordando che Platone custodisce anche con il nome di Apollo un legame e che la sua vita è fatta di segni, sogni, attività e intenti (cioè la cura delle anime) che rimandano ad Apollo salvatore. Il teonimo Apollo indica l'assenza della molteplicità (Anon. *Proll.* 1,52-53 Segonds – Westerink), rimanda all'Uno, così come la *vita di Platone* riproduce una *scala virtutum* che – sulla falsariga della più nota *scala amoris* del *Simposio* (211b7-d1) –, come servendosi di gradini e con un ordine di acquisizione delle virtù che evita eccessi¹⁹, riconduce all'Uno, e dà all'Uno oltre che un valore metafisico anche una funzione didatticamente etica.

La *vita di Platone* è inoltre la storia stessa della filosofia, della filosofia dell'Uno, storia che dai Presocratici confluisce al vertice del sistema metafisico, cioè a Platone e che – seguendo la storia delle scuole ellenistiche, che a lui succedono – da lui defluisce²⁰. Probabilmente per i Neoplatonici se si potesse individuare un 'criterio' di storicizzazione esso sarebbe Platone stesso, *terminus a quo* e *ad quem*: Platone non è semplicemente un corpo unitario di scritti ma è egli stesso (con la sua vita) sim-

¹⁸ Si può affermare che la teologia platonica trascende la teologia del demonico Aristotele, perché il Principio Primo che essa contempla, l'Uno, trascende l'Intelletto ed è il Primo Dio. Cf. Procl. *Theol. Plat.* I 3,13,6-23 Saffrey – Westerink.

¹⁹ Cf. Marin. 13,6-10 Saffrey – Segonds.

²⁰ Cf. Anon. *Proll.* 7,1-8,31 Segonds – Westerink e Plot. V 1 [10],9.10-14 Henry – Schwyzer.

bolo di quella unità dottrinale cui i suoi scritti rimandano, di *quel* Principio primo da cui tutto proviene e a cui ciclicamente – come la nota teoria neoplatonica delle cause mostra – tutto torna. Così la via anagogica verso l'Uno indicata dai dialoghi è interpretabile come la via di purificazione tracciata da Apollo per Platone, una via che – come spiega l'etimologia del nome del dio²¹ – rimanda all'Uno. Questo aspetto divino che non toglie agli aneddoti della *vita di Platone* verosimiglianza è quella meraviglia che nel *Teeteto* indica il principio della filosofia (155d2-4):

Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.

È tipico del filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia. Infatti *non c'è altro principio della filosofia* che questo (trad. Ferrari 2011).

E la meraviglia della vita di Platone non può che essere *filosoficamente* l'inizio dello studio della sua dottrina, una vita che è un protrettico a far vivere i testi e dunque a vivere filosoficamente così come ha fatto Platone.

4. *L'essenza della biografia di Platone: μίμησις, aemulatio e λόγος*

Benché esistano analogie nell'uso e nella collocazione delle vicende biografiche di un autore all'interno e all'esterno degli schemi, le differenze contenutistiche e l'assenza o la presenza di una relazione tra realtà storica e filosofia che rimandi al nucleo della dottrina platonica, e dunque all'Uno, segnano effettivamente il divario tra maestri di grammatica e maestri di filosofia. Ed è dunque la relazione tra biografia e filosofia e non tra βίος e ἱστορία²² ad agire nel *Commento all'Alcibiade* di Olimpiodoro e nei *Prolegomena*, affinché il βίος di Platone acquisti dignità isagogica all'interno degli schemi filosofici. Infatti, nel caso di Platone non si tratta né di scrivere un panegirico, né semplicemente di scrivere una metafora sul potere divinizzante della filosofia – come nel caso della *vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato²³ –, ma di rinsaldare attraverso un discorso analogico il legame filosoficamente intimo tra βίος e λόγος²⁴. La *vita di Apollonio* si veste invero dell'ideale

²¹ Cf. Motta 2018a, 28-29.

²² Sulla relazione tra biografia e storiografia cf. l'ancora fondamentale Momigliano 1971.

²³ Cf. Del Corno 1978, 40-43.

²⁴ Non sembra applicabile del tutto alla *vita di Platone* di Olimpiodoro quanto scrive Cox Miller 2000, 236 su Eunapio (citando Kirschner 1984, 106): «Philosophers no less than monks could be subjected to the metaphorizing process that forms part of the hagi-

pitagorico di vita senza permettere all'intero nucleo della filosofia di Pitagora di plasmarla. Invece la *vita di Platone* di Olimpiodoro e dell'Anonimo dei *Prolegomena* è intrisa del nucleo delle acquisizioni dottrinali (neo)platoniche e concorre a definire i caratteri del λόγος platonico. Gli interessi letterari e pedagogici dei Neoplatonici non restano pertanto estranei alle convinzioni filosofiche e vengono espressi nella ridefinizione degli episodi biografici.

Questo aspetto accentua il fatto che con Olimpiodoro e l'Anonimo dei *Prolegomena* non si è di fronte al medesimo intento che spinge Trasillo a scrivere un'introduzione a Platone costituita da un βίος e dall'elenco delle opere²⁵, intento che – come accennato – si trasforma in una sorta di modello editoriale in diversi ambiti. L'operazione olimpiodorea e quella dell'autore dei *Prolegomena*, dal punto di vista della finalità in vista della quale vengono plasmati i contenuti, non è neppure interamente accostabile a quella porfiriana²⁶, che consente di iscrivere Plotino tra i classici preponendo alla lista dei suoi lavori un βίος esemplare. Platone non ha alcun bisogno di essere iscritto tra i classici del pensiero, perché Platone è un classico; tuttavia la sua vita ha bisogno di trovare giustificazione del suo uso filosofico nel contesto scolastico, ha bisogno che la retorica si metta al servizio della filosofia. E del resto è ampiamente attestato che i filosofi si formino alle scuole di retorica²⁷.

Nella sua biografia di Porfirio, Eunapio riporta che Porfirio seguì per intero e con encomiabili risultati tutto il *curriculum* educativo; esso comprendeva lo studio della retorica con Longino, maestro dal quale Porfirio tendeva però a distinguersi perché il maestro non mostrava adeguata sensibilità filosofica²⁸:

VS 4, 1, 3, 1-3 Giangrande Τυχών δὲ τῆς προσηκούσης παιδείας, ἀνά τε ἔδραμε τοσοῦτον καὶ ἐπέδωκεν, ὡς - Λογγίνου μὲν ἦν ἀκροατῆς - καὶ ἐκόσμηι τὸν διδάσκαλον ἐντὸς ὀλίγου χρόνου.

Dopo aver ricevuto l'educazione che gli si addiceva, avanzò e progredi così tanto da fare in breve tempo onore – egli era discepolo di Longino – anche al maestro (trad. Civiletti 2007).

ographical impulse of biographical writing in the fourth century. Certainly, Eunapius has no doubt that “to master paideia was to embark upon the pagan vocation of holiness”».

²⁵ Cf. D.L. III 1. Su Trasillo cf. Tarrant 1993 e Mansfeld 1994, 58-107.

²⁶ Scrive Lamberton 2001, 434 che il risultato del lavoro di Porfirio sulla vita del maestro è «a unique document, arguably the most reliable account of an ancient philosopher to come down to us from his own time».

²⁷ Cf. p.e. Heath 2003a.

²⁸ Cf. anche Porph. *Plot.* 17,4-15 Henry - Schwyzer.

VS 4, 1, 4, 5-7 Giangrande Παρ'εκείνω δὴ τὴν ἄκραν ἐπαιδεύετο παιδείαν, γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἀπάσης ὥσπερ ἐκείνος, ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς.

Presso di lui [sc. Longino] ricevette la massima istruzione, pervenendo, come il suo maestro, al sommo grado di conoscenza di tutta la grammatica e la retorica (trad. Civiletti 2007).

Questa breve notazione sulla formazione dei maestri di filosofia è importante per capire la relazione tra le due discipline e l'uso condiviso eppure diverso che fanno della biografia. Nelle scuole di retorica i classici sono studiati per essere presi a esempio. Parlare di μίμησις nel contesto didattico non vuol dire – come sottolinea lo pseudo-Dionisio²⁹ (*Rh.* 393,18-20 Usener) – suggerire agli allievi di “imitare” pedissequamente un autore classico. Come per gli allievi delle scuole di retorica, i quali non devono “imitare” ciò che Demostene ha detto, ma devono esercitarsi a “prendere a esempio” l'arte con cui l'oratore ha detto quel qualcosa, così gli aspiranti Platonici devono riflettere sugli insegnamenti di vita di Platone³⁰, che – come raccontano Olimpiodoro (*in Alc.* 2,17-21 Westerink) e i *Prolegomena* (1,16-19 Segonds – Westerink) – prese a esempio Solone (κατὰ ζῆλον προγονικόν e κατὰ μίμησιν αὐτοῦ) quando decise di mettere per iscritto il proprio pensiero politico. In buona sostanza la μίμησις letteraria – come spiega anche Longino³¹ (*Subl.* 14 ed. Russel) – suggerisce non di dire ciò che un autore classico ha detto, ma come un determinato autore l'avrebbe detto, cioè suggerisce come far proprio un modello. Il βίος nelle scuole della tarda antichità accoglie la lezione sulla μίμησις per diventare esso stesso una lezione di corretta μίμησις, una questione di propedeutica alla valutazione dei testi. Il miglior modo di preparare alla lettura del testo di un autore non può che essere fornire preliminarmente agli studenti gli strumenti per interiorizzarne l'esempio letterario senza diventarne pedissequi ripetitori. Le scuole tardo-antiche, probabilmente sulla base delle indicazioni di Quintiliano – che connette chiaramente i suggerimenti sulla lettura dei testi a quelli sulla μίμησις (*inst.* X 2,14) –, organizzano la lettura delle opere così che esse incidano anche sul modo di intendere la vita di un autore. L'allievo impara a far proprie determinate abilità mettendo in pratica precetti e osservazioni forniti dai modelli. Così, allo stesso modo in cui la pratica mimetica si rivela fondamentale

²⁹ Sullo pseudo-Dionisio e l'*Ars Rhetorica* cf. Heath 2003b.

³⁰ Su ciò gioca un ruolo determinante Plutarco, le cui *Vite parallele* – forse le più note biografie filosofiche dell'antichità, in grado di offrire ai biografi della tarda antichità il modello teorico per questo genere letterario – mettono il lettore nella condizione di guardare al protagonista, quando positivo, a un modello da prendere a esempio: cf. Duff 1999, 5-6 e 71-78.

³¹ Su Longino cf. Heath 1999.

per l'esercizio retorico, essa appare fondamentale per affrontare quegli esercizi filosofici connessi alle virtù che consentono un reale progresso spirituale.

Fin qui si sono osservate le analogie tra la didattica retorica e quella filosofica, analogie che costituiscono solo una parte della storia. Ai Neoplatonici, infatti, non basta mantenere l'attenzione *sulla forma dei discorsi* ma è fondamentale spostarla *sull'essenza delle cose* (cf. Dam. *vita Is.* = *Ep. Phot.* 39 Zintzen), e l'essenza e il fine della vita di Platone da prendere a modello sono collegabili allo σκοπός del primo dialogo del *curriculum*. L'isagogica tardo-antica non è soltanto una preoccupazione metodologica: essa mostra l'interesse pedagogico e psicagogico dei maestri, interesse che è il riflesso di un sistema filosofico ben definito in cui la filosofia è un'arte di vivere. A conferma di ciò c'è il fatto che il βίος appare nel *Commento all'Alcibiade* immediatamente prima della definizione dello σκοπός, la più importante delle questioni pregiudiziali, quella attorno a cui non ruota soltanto tutto il dialogo, ma ruotano tutti gli elementi isagogici che Olimpiodoro inserisce nel suo schema di lettura (*in Alc.* 4,4-7 Westerink):

Ὁ Σωκράτης οὐ μόνον ἀνάγειν σπουδάζει τὰ παιδικά, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς αὐτῆς ὁδοῦ ἧς καὶ αὐτὸς ἀνήχθη· λέγεται δὲ πρὸς φιλοσοφίαν ἐλθεῖν ἐκ τοῦ Πυθικοῦ γράμματος τοῦ 'γνώθι σαυτόν'.

Socrate non si dedica solo a guidare verso l'alto i giovani, ma si dedica anche a farlo attraverso quella stessa via seguendo la quale anche lui è stato condotto verso l'alto: infatti si dice che sia giunto alla filosofia dall'iscrizione pitica 'Conosci te stesso'.

Se Socrate non ha potuto indagare gli esseri senza dedicarsi prima alla riflessione sul sé, come mostra la sua stessa vita, allo stesso modo *il percorso personale* di Platone, che nella tarda antichità si intreccia e talvolta quasi si confonde con quello di Socrate³², prepara alla sua stessa opera. Quest'opera, presentata agli studenti, appare un'opera di perfezionamento interiore che inizia con il riconoscimento del vero sé e procede con l'acquisizione delle diverse virtù. Ma soprattutto, dalla vita di Platone emerge come Socrate non sia solo una figura letteraria da collocare in un preciso contesto drammatico: Socrate è la figura della coscienza, la rappresentazione dell'inizio del processo filosofico, della possibilità che diventa capacità di un progresso morale, che non solo Platone, non solo l'interlocutore dialogico, ma anche ogni aspirante filosofo deve prendere a esempio. Una delle più straordinarie particolarità della *vita di Platone*, e che la vita di Platone comunica agli studenti, risiede nel fatto che in essa si vede Platone stesso intrecciare la sua vita con quella

³² Cf. Motta 2013.

dei suoi personaggi: così Platone diventa il protagonista letterario dell'intera storia della filosofia che assume contorni teologico-metafisici, diventa cioè – come Socrate nei suoi dialoghi – un personaggio che mette sulla scena della vita la sua stessa dottrina. Platone è θεῖος ἀνὴρ³³, uomo legato ad Apollo, al suo oracolo e a Socrate, cioè a quel maestro di virtù la cui vera sapienza nell'*Apologia* (21a) è indicata proprio dall'oracolo della Pizia; Platone è l'uomo consacrato ad Apollo come i cigni di cui parla il *Fedone*³⁴ (85b4-6); Platone è un'anima alata come quelle di cui si legge nel *Fedro* (248a1-d4); Platone è medico, figlio di Apollo e dunque fratello di Asclepio, che si serve del farmaco dell'insegnamento morale come avviene nel *Gorgia* (521a2-522e8); Platone è il cigno incatturabile dei dialoghi teologici, che vede il futuro, e il suo pensiero, affidato al testo scritto, è fonte inesauribile di domande e di dibattiti per i cacciatori di dottrine.

5. Annotazioni conclusive: la vita di Platone e la vita del platonismo

Alla luce di ciò la biografia di Platone non può che essere stata inclusa dai Neoplatonici nello 'schema base' sul filosofo come un elemento stabile, perché sostiene l'operazione di rendere Platone coerente con se stesso e i suoi insegnamenti dottrinali coerenti con le metodologie didattiche utilizzate dai maestri. Lo 'schema base' che accoglie il βίος svolge la sua funzione stabilmente sia che il racconto biografico si trovi nella generale introduzione agli scritti sia che venga inserito nella premessa metodologica del primo dialogo del primo ciclo, perché solo in questo dialogo, che invita a guardare al vero sé, esso ha senso di essere discusso. La biografia di Platone non può che essere un momento cruciale, perché attraverso di essa i commentatori dimostrano che Platone esiste assieme al platonismo e il platonismo assieme a Platone, che il platonismo è Platone e Platone è il platonismo. Di conseguenza, il βίος non funge da semplice aiuto alla lettura, ma è l'*essenziale* porta d'accesso all'intero sistema storico-filosofico platonico. Inoltre, la biografia deve essere nello schema base e nella prima questione da affrontare nella gerarchia logica dei punti capitali, perché consente di stabilire un legame implicito tra Platone e i Platonici, maestri che guidano l'intero cammino esegetico degli studenti in quanto appaiono con la loro vita e si dichiarano con i loro insegnamenti eredi legittimi di Platone e non improbabili cacciatori di uccelli. È importante affermare preliminarmente la *legittimità* della loro operazione di interpretazione

³³ Sulla divinità di Platone nei *Prolegomena* cf. Palumbo 2018. Sul θεῖος ἀνὴρ nella tarda antichità cf. l'ancora fondamentale Fowden 1982.

³⁴ Per il riuso del passo platonico cf. Motta 2014, 55-63.

del pensiero di Platone, perché tale legittimità non risiede più nell'appartenenza all'Academia, ma nel vivere una vita filosoficamente platonica, nel *prendere a esempio* Platone. Scrive Olimpiodoro nel suo *Commento al Gorgia* (45.2, p. 234, 10-13 Westerink):

Καὶ ἐμοῦ ἐὰν κατηγορήσωσι, διὰ τί τοὺς νέους διδάσκω, πότε πεισθήσονται ὅτι ὑπὲρ τοῦ συμφέροντος αὐτῶν, ἵνα γένωνται καλοὶ καὶ ἀγαθοί;

E se dovessero accusarmi perché insegno ai giovani, sarebbero mai persuasi del fatto che lo faccio nei loro interessi, affinché possano divenire uomini eccellenti?

È qui che Olimpiodoro – che insegna in una scuola pagana aperta ai cristiani e che sente il peso del controllo del potente vescovato alessandrino sul suo insegnamento³⁵ – evidenzia come il paradigma della vita di Socrate possa essere applicato *dai* maestri e *ai* maestri, come esso non appartenga solo alla storia ma alla filosofia, come cioè sia un modello universale per quegli uomini che a Socrate intendono rifarsi. L'esperienza di vita di Socrate raccontata nel *Gorgia* da Platone si trasforma nel modello di vita filosofica, poiché la sua esperienza di maestro è continuamente rivissuta da coloro che pongono al centro della propria vita insegnamento e verità. E Olimpiodoro esplicita questa sua personale vicinanza, durante le sue lezioni, per indicare l'eredità filosofica che estrapola e raccoglie da una storia di vita che è storia di vita universale, che è la storia di tutti quei filosofi contro i quali – come insegna Platone nell'*Apologia* (23d2-9) – si suole dire sempre le solite cose. Si potrebbe, a questo punto, accogliere l'idea che negli scritti neoplatonici la *vita di Platone* abbia una sorta di priorità logica nella gerarchia degli altri elementi dello 'schema base', perché essa è utile a indicare chi sono gli eredi del testamento spirituale di Platone nel rapporto di μίμησις, ossia di *aemulatio*, che si stabilisce innanzitutto tra il Maestro e i maestri.

³⁵ Cf. Gritti 2012, 25-35.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Brugnoli 1984

G.Brugnoli, *Foca: vita di Virgilio*; Introduzione, testo, traduzione e commento, Pisa 1984.

Civiletti 2007

Eunapio, *Vite di filosofi e sofisti*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di M.Civiletti, Milano 2007.

Cox Miller 2000

P.Cox Miller, *Strategies of Representation in Collective Biography. Constructing the Subject as Holy*, in T.Hägg – P.Rousseau (ed.), *Greek Biography and Paganism in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 209-254.

Del Corno 1978

Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D.Del Corno, Milano 1978.

Duff 1999

T.Duff, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999.

Ferrari 2011

Platone, *'Teeteto'*. Introduzione, traduzione e commento a cura di F.Ferrari, Milano 2011.

Fowden 1982

G.Fowden, *The Pagan Holy Man in the Late Antique Society*, «Journal of Hellenic Studies» CII (1982), 33-59.

Gritti 2008

E.Gritti, *Proclo. Dialettica, anima ed esegesi*, Milano 2008.

Gritti 2012

E.Gritti, *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpiodoro Alessandrino al 'Gorgia'*, Roma 2012.

Hadot 1990

Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I.Hadot, I, Leiden-New York-København-Köln 1990.

Heath 1999

M.Heath, *Longinus On Sublimity*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» XLV (2000), 43-74.

Heath 2003a

M.Heath, *Porphyry's Rhetoric*, «Classical Quarterly» LI (2003), 141-166.

Heath 2003b

M.Heath, *Pseudo-Dionysius 'Art of Rhetoric' 8-11: Figured speech, declamation, and criticism*, «American Journal of Philology» CXXIV (2003), 81-105.

Kirschner 1984

R.Kirschner, *Vocation of Holiness in Late Antiquity*, «*Vigiliae Christianae*» XXXVIII (1984), 105-124.

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.

Migliore 2001

Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, a cura di F.Migliore, Roma 2001.

Momigliano 1971

A.Momigliano, *The development of Greek biography: four lectures*, Cambridge MA 1971.

Monaci Castagno 2013

A.Monaci Castagno, *Eusebio biografo. I bioi di Eusebio nel quadro agiografico tardoantico*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, II, Roma 2013, 77-90.

Mondin 2008

L.Mondin, *Foca, Marziale e la poetica dell'epitome: la prefazione all'Ars de nomine et uerbo (con un saggio di commento)*, «*Incontri triestini di Filologia Classica*» VII (2007-2008), 329-354.

Motta 2013

A.Motta, *Socratismo neoplatonico o neoplatonismo socratico? Alcune considerazioni sulla figura di Socrate nella tarda antichità*, in F.de Luise – A.Stavru (ed.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin 2013, 354-361.

Motta 2014

A.Motta (ed.), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014.

Motta 2018a

A.Motta, *Λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli 2018.

Motta 2018b

A.Motta, *Platone nelle università del mondo antico. Gli appunti di un anonimo studente della metà del VI sec. d.C.*, «*Intersezioni*» XXXVIII/2 (2018), 145-168.

Motta 2019

A.Motta, *Gli schemata isagogica e la questione metafisico-letteraria dello skopos*, in C.Natali - E.Cattanei (ed.), *Studi sul Medioplatonismo e il Neoplatonismo*, Roma 2019, 73-99.

Palumbo 2018

L.Palumbo, *Platone divino maestro in un testo isagogico tardo-antico*, «Incontri di Filologia Classica 2016-2017», XVI (2018), 129-144.

Rubenson 2000

S.Rubenson, *Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography*, in T.Hägg - P.Rousseau (ed.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, 110-139.

Tarrant - Renaud 2015

H.Tarrant - F.Renaud (ed.), *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge 2015.

Tarrant 1993

H.Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca and London 1993.

Urbano 2013

A.P.Urbano, *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, Washington D.C. 2013.

Ziolkowski - Putnam 2008

J.M.Ziolkowski - M.C.J.Putnam (ed.), *The Virgilian Tradition: The First Fifteen Hundred Years*, New Haven-London 2008.

JEAN-BAPTISTE GUILLAUMIN

Sources anciennes et lecteurs tardo-antiques:
quelques réflexions sur le projet littéraire d'Aviénus dans l'*Ora maritima**Introduction*

Composée dans le troisième quart du IV^e s., sans que la date puisse être précisée avec certitude¹, l'*Ora maritima* du poète deux fois proconsul Aviénus² est une œuvre énigmatique par sa forme autant que par son contenu. Comme l'indique le titre, qui rappelle celui d'une œuvre perdue de Varron³, il s'agit d'une description des régions maritimes, qui présente la particularité d'être composée en trimètres iambiques. D'après le prologue, où l'auteur détaille ses intentions (v. 1-79), le poème devait aboutir à une description du Pont-Euxin, en réponse à une question du jeune dédicataire, Probus, dont il veut satisfaire la curiosité intellectuelle. Pour-

¹ Pour une synthèse des connaissances sur la biographie d'Aviénus et les hypothèses de datation de ses œuvres, on consultera en particulier Soubiran 1981, 7-39, ainsi que Raschieri 2010a, 9-32: ces deux synthèses introductives fournissent les références bibliographiques nécessaires. Par ailleurs, on trouvera dans Fiedler 2011 une bibliographie exhaustive de tous les travaux consacrés à Aviénus et à son œuvre de 1900 à 2011. Plus récemment, Dorfbauer 2012 a proposé une utile et complète mise à jour des hypothèses bibliographiques, même si nous ne partageons pas toutes ses conclusions.

² On connaît ces éléments du cursus politique d'Aviénus par plusieurs inscriptions: une invocation du poète à la déesse étrusque Nortia dans laquelle il se présente lui-même comme *gemino proconsulis auctus honore* (CIL VI, 537 = ILS 2944 = CLE 1530 = Soubiran 1981, 293); une inscription grecque mentionnant son proconsulat d'Achaïe (CIA III, 1, 635); une inscription africaine découverte dans les années 1960 à Bulla Regia, longtemps non publiée et même égarée (AE 2002, 1676), mais récemment retrouvée sur le site (voir AE 2012, 1872). Le nom même du proconsul poète soulève une difficulté: comme l'a montré Cameron 1967, 392-393, puis Cameron 1995, il faut vraisemblablement considérer *Avienius* (plutôt qu'*Avienus*) comme un sobriquet (*signum*) et, par conséquent, le nommer *Postumius Rufus Festus signo Avienius* (appellation retenue par la PLRE I, 336). Comme Soubiran 1981, 19, nous continuons, par commodité, à désigner le poète en utilisant «le nom d'Aviénus sous lequel les latinistes le connaissent depuis des siècles».

³ Servius cite en effet un *De ora maritima* varronien (Aen. I 108; 112; V 19; VIII 710): sur cette œuvre et sur les autres mentions antiques qui pourraient y faire allusion, voir Schanz - Hosius I, 1927⁴, 569.

tant, le décalage entre cette annonce liminaire et le contenu disponible est très net, puisque les 713 vers conservés mènent le lecteur de la zone du Déroit de Gibraltar jusqu'à Marseille, avec un excursus vers les rivages atlantiques et l'Extrême Occident et un autre sur le cours du Rhône depuis sa source. Si vraiment le poème a existé un jour sous sa forme complète, il devait donc avoir des dimensions bien plus étendues que la partie que nous pouvons encore en lire, qui ne doit d'ailleurs sa sauvegarde qu'à l'édition *princeps* procurée par Vettore Pisani à Venise en 1488: de fait, une autre particularité de ce poème est qu'il n'est transmis par aucun manuscrit conservé – contrairement aux deux autres grands poèmes d'Aviénus que sont la traduction amplifiée des *Phénomènes* d'Aratos et celle de la *Périégèse* de Denys, pour lesquels on dispose d'une tradition manuscrite, même si elle est très restreinte⁴. On ne lui connaît du reste guère de postérité tardo-antique ou médiévale⁵. Au-delà de ces éléments concernant la forme du poème, une autre question fondamentale a suscité une ample bibliographie depuis la fin du XIX^e s.: il s'agit du rapport d'Aviénus à ses sources. En effet, dès le prologue et à plusieurs reprises au sein du poème, ce dernier insiste sur l'ancienneté et la variété des auteurs utilisés. Sans aucun doute, de nombreux éléments présentés dans le poème remontent à un état fort ancien de la connaissance géographique, ce qui a conduit certains spécialistes du texte à formuler l'hypothèse d'un périple archaïque du VI^e s. av. J.-C. qui aurait été diversement remanié et mis en vers à l'époque hellénistique: Aviénus, conformément à la méthode suivie dans ses deux autres poèmes, n'aurait alors assuré qu'une traduction latine agrémentée de quelques menues modifications ou ajouts de son cru. Ce point de vue, popularisé par l'édition d'A.Schulten⁶, a eu des conséquences considérables sur la manière d'appréhender le texte, présenté notamment comme le témoignage le plus ancien sur l'Espagne⁷. Toutefois,

⁴ Dans la préface de l'édition *princeps*, imprimée en 1488 par Antonio de Strata, Vettore Pisani indique que le manuscrit utilisé a été prêté par Giorgio Valla. Les recherches textuelles menées sur les poèmes d'Aviénus ont montré que cette édition *princeps* ne descend pas du manuscrit de Vienne (Palat. 107, du X^e s.), mais se rattache au même archétype (voir Soubiran 1981, 76-84).

⁵ Les très rares parallèles parfois mis en évidence ne paraissent pas assez marqués pour prouver une utilisation directe et suivie du poème. En revanche, il semble que l'on trouve plusieurs références à sa traduction des *Phénomènes* d'Aratos et à celle de la *Périégèse* de Denys dans la latinité tardive: voir Raschieri 2010a, 29-32 et Raschieri 2010b, 339-340.

⁶ Dans son édition de 1922 (reprise la même année avec une traduction espagnole, puis rééditée en 1955 et encore utilisée par Murphy 1977), A.Schulten utilise trois niveaux typographiques correspondant au périple archaïque supposé, aux remaniements hellénistiques et aux ajouts qui seraient propres à Aviénus.

⁷ Le poème a été édité et réédité sous le n. 1 dans les *Fontes Hispaniae Antiquae* (Schulten

eu égard à la grande culture d'Aviénus, qui apparaît dans l'*Ora maritima* comme dans les ajouts propres aux deux traductions conservées, une compilation composée par ses soins à partir de sources diverses ne paraît pas improbable: cette conception, développée par A. Berthelot⁸, a été reprise plus récemment par F.J. González Ponce⁹. Du reste, quelle que soit la réponse apportée à cette «question aviénienne¹⁰», l'œuvre gagne à être replacée dans le contexte de sa composition et de sa première réception, si l'on veut en saisir toute la portée. C'est du moins le point de vue qui sous-tend nos travaux en cours pour une édition critique dans la Collection des Universités de France¹¹.

On s'intéressera donc ici au projet littéraire d'Aviénus, fondé sur le recours délibéré à des connaissances anciennes et bien ancré dans le goût antiquaire de l'époque. On pourra d'abord mettre en évidence le parti pris d'archaïsme qui apparaît explicitement dans les intentions d'Aviénus, puis analyser l'interaction entre les sources anciennes et leur mise en œuvre poétique, qui fait appel à des références intertextuelles caractéristiques de la poésie latine tardo-antique. Ces éléments serviront à mieux cerner le profil des lecteurs à qui s'adresse Aviénus et, plus généralement, le contexte intellectuel ambiant.

1. *Les intentions d'Aviénus dans l'Ora maritima: un parti pris d'archaïsme*

Pour saisir les intentions d'Aviénus dans l'*Ora maritima*, on peut se fonder en premier lieu sur ce qu'il annonce dès le prologue, et compléter ces éléments par d'autres passages du poème. De manière générale, on note une insistance sur

1922 puis 1955), ainsi que dans les *Testimonia Hispaniae Antiqua* (Mangas - Plácido 1994), même si ces derniers critiquent la théorie du périple originel dans l'introduction.

⁸ Berthelot 1934, qui critique fondamentalement la thèse de Schulten 1922 et insiste sur la pluralité des sources susceptibles d'avoir été utilisées.

⁹ González Ponce 1995: nuançant l'utilisation du terme «périple» à propos de l'*Ora maritima*, cet ouvrage insiste sur la technique «scénographique» d'enchaînement des descriptions et sur les liens que l'on peut établir avec l'esthétique littéraire tardo-antique.

¹⁰ Issue de la différence radicale de point de vue entre Schulten 1922 et Berthelot 1934, mais formulée ainsi pour la première fois en catalan par Villalba i Varneda 1986, 19-27 («La "qüestió avienea"»), la 'question aviénienne' constitue maintenant une étape presque obligée dans les introductions des travaux concernant l'*Ora maritima*: voir en particulier le développement de González Ponce 1995, 19-26 («La cuestión avienea vista por la crítica») et la préface d'Antonelli 1998, 9-10, qui maintient l'hypothèse de l'unicité de la source.

¹¹ Édition réalisée en collaboration avec Gwladys Bernard, MCF en histoire romaine à l'Université Paris VIII, à paraître. Dans cette communication sont utilisés le texte et la traduction de cette édition en cours de préparation.

l'ancienneté des matériaux utilisés et un goût pour l'énumération d'auteurs dont l'archaïsme devait être immédiatement perçu par un lecteur du IV^e s. ap. J.-C.

1.1. *L'insistance sur l'ancienneté*

Dans le prologue, Aviénus annonce qu'il va répondre à une question de son dédicataire Probus¹² en lui présentant la configuration d'une région qu'il a trouvée dans «des pages anciennes» (*uetustis paginis*, v. 9). Il loue le goût de l'étude présent chez son destinataire, qui «s'est toujours abreuvé à grands traits aux lettres et aux arcanes des anciens» (*litteras / hiantibusque faucibus ueterum abdita / hausisse semper*, v. 16-18). À partir de ces sources anciennes, le rôle du poète consiste donc à révéler au lecteur des connaissances «secrètes» (*secretum rerum*, v. 22) et «profondes» (*profunda*, v. 23), en se fondant sur une «légitimité venue de loin et tirée des autorités» (*haec fides / petita longe et eruta ex auctoribus*, v. 78-79). L'ancienneté des sources est donc immédiatement mise en relation avec l'idée d'un dévoilement de connaissances qu'il faut arracher à l'oubli.

Dans le reste du poème, l'insistance sur l'ancienneté est rappelée à de multiples reprises par la récurrence d'adjectifs comme *uetus* (six occurrences, v. 402, 468, 498, 507, 682 et 695, et une utilisation du substantif *ueteres* au v. 17), *uetustus* (deux occurrences, v. 262 et 271, et deux occurrences du substantif *uetusti*, v. 193 et 292), *priscus* (neuf occurrences, v. 142, 245, 276, 312, 514, 585, 594, 701 et 712, plus une occurrence du substantif *prisci*, v. 109), *antiquus* (une occurrence, v. 91) ou *casuus* (une occurrence, v. 591). Dans la plupart de ces passages, l'adjectif est employé pour caractériser l'ancienneté d'un toponyme (avec le nom *nomen* aux v. 262, 468, 498, 507, *usus* aux v. 402 et 585, *mos* au v. 682, *fama* au v. 591, voire avec une expression comme *aeuum antiquius dixit*, v. 91) ou pour insister sur l'époque ancienne à laquelle se rattache une description (avec les noms *aeuum* au v. 271, *aetas* au v. 276, *dies* au v. 245), parfois mise en opposition avec un état présent signalé ensuite par l'adverbe *nunc*, qui insiste sur le contraste¹³.

1.2. *Les auteurs cités*

Cette insistance sur l'ancienneté se matérialise également dans la mention des auteurs présentés comme sources des descriptions. Dès le prologue, Aviénus annonce qu'il s'est inspiré de Salluste pour sa description du Pont-Euxin (qui n'est

¹² Sur les hypothèses concernant l'identité de ce Probus, voir plus loin, p. 84.

¹³ Sur le statut de ce *nunc*, qui est parfois interprété comme la transcription du présent d'une source ancienne (mais qui produit néanmoins un effet poétique certain), voir plus loin, p. 92.

pas conservée), mais, après sept vers qui insistent sur l'autorité de l'historien (v. 33-40), il précise qu'il a ajouté «de nombreux éléments empruntés aux travaux de très nombreux auteurs» (*multa... ex plurimorum sumpta commentariis*, v. 40-41), dont il donne immédiatement la liste: Hécátée de Milet (v. 42), Hellanicos de Mytilène (v. 43), Philéas, graphié *Phileus*¹⁴ (v. 43), Scylax de Caryanda (v. 44), «Pausimaque de Samos» (v. 45), Damastès (graphié *Damastus*)¹⁵ de Sigée, «Bacoris de Rhodes» (v. 47), Euctémon d'Athènes (v. 47-48), Cléon de Sicile (v. 48), Hérodote (v. 49) et Thucydide (v. 50).

Cette accumulation produit donc une impression à la fois d'autorité et d'ancienneté. Salluste, qui fait partie du «quadrigé» d'Arusianus Messius, au dire de Cassiodore¹⁶, apparaît à l'époque d'Aviénus comme un modèle de langue classique, au même titre que Tércence, Virgile et Cicéron. La description du Pont-Euxin en question figurait dans le troisième livre des *Histoires*, que l'on ne conserve plus que par fragments¹⁷, mais qui semble avoir eu encore une grande influence à l'époque d'Aviénus, si l'on en juge par le nombre de citations fournies par des auteurs comme Ammien Marcellin, qui s'en inspire pour sa propre description (XXII 8,4-48), ou encore par Servius et Servius Danielis¹⁸. Quant aux géographes et historiens grecs énumérés ensuite, ils renvoient le lecteur à un passé lointain, puisqu'ils se situent tous aux VI^e-V^e s. av. J.-C., du moins pour ceux que l'on connaît par ailleurs (ce qui n'est pas le cas de Pausimaque de Samos ni de Bacoris de Rhodes, dont on a ici la seule mention conservée, si du moins on se fie au texte transmis). Si plusieurs de ces noms figurent parmi les *auctores* de Pline (c'est le cas d'Hécátée, d'Hellanicos, de Damastès et d'Euctémon), on en retrouve d'autres au sein de listes du même type chez plusieurs géographes grecs: ainsi, outre le Pseudo-Scymnos (qui mentionne Cléon au v. 118 et Hérodote au v. 127) et Dionysios fils de Calliphon (qui mentionne Philéas au v. 33), Marcien d'Héraclée, dans un contexte tardo-antique plus proche de celui d'Aviénus, évoque Philéas, Cléon et Scylax¹⁹. On a parfois dit qu'Aviénus se contentait de transcrire maladroitement le prologue d'une œuvre perdue, qui lui aurait fourni l'ensemble de ces noms; il semble pourtant tout aussi légitime de sup-

¹⁴ La même graphie est reprise au v. 695, ce qui incite à ne pas corriger le texte.

¹⁵ On peut faire pour *Damastus* la même remarque que, ci-dessus, pour *Phileus*. Dans la mesure où la même forme réapparaît au v. 372, on considère la graphie en question comme propre à Aviénus.

¹⁶ *Inst.* I 15, 7.

¹⁷ Fr. 82-99 Ramsey 2015 = 61-70 Maurenbrecher 1891.

¹⁸ Voir par exemple les références fournies par Ramsey 2015, *ad loc.* (296-308); plus généralement, on constate l'importance de leur présence dans l'*index fontium* de cette édition, p. 579-590.

¹⁹ *Epit. Men.* 2, GGM I, 565, respectivement l. 32, 33 et 37.

poser qu'il a composé lui-même, à partir de plusieurs sources dont il pouvait disposer, une liste aussi imposante qu'archaïsante. Certains des auteurs mentionnés ici réapparaissent plus loin dans le poème: ainsi Euctémon est mentionné de nouveau aux v. 337 et 350²⁰, Damastès/*Damastus* au v. 372, Scylax au v. 372 et Philéas/*Phileus* au v. 695, où il est du reste qualifié de *uetus*.

Plusieurs autorités qui ne figurent pas dans cette liste initiale sont par ailleurs citées plus loin dans le poème. C'est le cas d'un Dionysius mentionné au v. 331 à propos de la limite entre la Libye et Tartessos: il s'agit vraisemblablement de Denys le Périégète, qu'Aviénus connaît bien pour l'avoir traduit²¹; même si Denys (qui écrit au II^e s. ap. J.-C.) ne relève pas d'une antiquité aussi lointaine que les autres sources grecques citées, son *auctoritas* tardo-antique est considérable²².

Une autre source qui ne figure pas dans le prologue mais que l'on trouve ensuite à plusieurs reprises oriente le lecteur vers une autre aire géographique: il s'agit du navigateur carthaginois (semi-légendaire) Himilcon (v. 117, 383 et 412), peu connu par ailleurs, et dont Pline²³ indique qu'il fut chargé d'une mission d'exploration des côtes atlantiques de l'Europe en même temps qu'Hannon explorait les côtes africaines (peut-être à la fin du VI^e s. av. J.-C.). Le compte-rendu de l'expédition d'Hannon a été affiché (ou consacré?)²⁴ au temple de Ba'al Hammon à Carthage; on conserve par ailleurs un texte grec qui se présente comme étant une traduction de ce compte-rendu (*GGM* I 1-14), même s'il doit s'agir d'un remaniement assez éloigné. Faut-il supposer, pour Himilcon également, un compte-rendu punique puis une adaptation ou réécriture grecque qui aurait été perdue par ailleurs? On pourrait aussi envisager, comme le fait L. Antonelli²⁵, la présence à Carthage d'une inscription monumentale ou d'une tradition orale qu'Aviénus aurait

²⁰ On retrouve *Atheniensis Euctemon* au v. 350; en revanche, au v. 337, il est appelé *Amphipolis urbis incola Euctemon* (avec une correction, puisque l'édition *princeps* transmet *hoc demon*). Il semble toutefois s'agir du même personnage, qui pourrait avoir pris part à la fondation d'Amphipolis (voir Antonelli 1998, 173), de même qu'Hérodote est appelé au v. 49 «Hérodote de Thourioi» en référence à son rôle dans la fondation de cette colonie.

²¹ On peut mettre en relation le sujet abordé avec deux passages de la *Périégèse* de Denys, v. 10-11 puis 174-177, traduits par Aviénus dans la *Descriptio*, respectivement v. 22 et 263-265.

²² Sur le succès du texte, voir Marcotte 2000a, LIII. Van de Woestijne 1961, 19, n. 1, suggère qu'Aviénus a pu trouver les poèmes d'Aratos et de Denys, qu'il a traduits et adaptés, dans un même manuscrit: plusieurs manuscrits des *Phénomènes* d'Aratos transmettent en effet aussi le poème de Denys (Van de Woestijne renvoie à Martin 1956, 235, 238, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 250, 256, 262).

²³ *Nat.* II 169. Pline cite également Hannon et Himilcon comme *auctores* pour le livre V.

²⁴ Voir Marcotte 2000a, XXV.

²⁵ Antonelli 1998, 39-40 et n. 7.

pu connaître lors de son proconsulat d'Afrique. Quoi qu'il en soit, la mention des énigmatiques «annales puniques» (*Punicorum annalibus*, v. 414), d'où proviendraient les éléments attribués à Himilcon, cherche à donner l'impression d'une maîtrise de sources oubliées par ailleurs, qu'Aviénus prend le soin d'étudier pour les offrir à son destinataire (*edidimus tibi*, v. 415).

Enfin, Aviénus consacre plusieurs vers à une présentation élogieuse de Juba II, roi de Maurétanie, dont il évoque le pouvoir, la proximité avec le *princeps Octavianus* et le goût pour la littérature (v. 277-280). Juba n'apparaît pas à proprement parler comme la source d'une affirmation géographique, mais son autorité illustre la puissance passée de Gadès, dont «il se sentait fort honoré d'être le duumvir» (*inlustriorem semet urbis istius / duumviratu crederet*, v. 282-283). S'il n'est pas impossible de supposer une référence à un passage d'une œuvre perdue de Juba (dont on connaît le goût pour l'encyclopédisme, puisqu'il apparaît lui aussi parmi les *auctores* de Pline), cette mention honorifique fait sans doute penser davantage à une inscription épigraphique²⁶, voire numismatique²⁷, dont Aviénus aurait eu une connaissance directe.

Ce tableau des sources explicites – ou plutôt des autorités – invoquées dans l'*Ora maritima* permet de mettre en évidence plusieurs catégories: des sources livresques grecques (essentiellement des VI^e-V^e s. av. J.-C., à l'exception de Denys) dont l'énumération rappelle d'autres textes géographiques, une source latine utilisée seulement dans la partie sur le Pont-Euxin, dont nous ne disposons pas (Salluste), des sources puniques au statut problématique mais sur lesquelles insiste Aviénus (Himilcon et les «annales puniques») et une connaissance, par un support incertain, de l'intérêt manifesté par Juba II pour Gadès. Malgré la disparité entre ces différentes autorités, celles-ci confirment globalement l'impression d'une recherche d'ancienneté et de rareté: en ne faisant appel ni à Pline, ni à Strabon, ni à Ptolémée, ni d'une manière générale aux sources qui auraient fourni une description du monde plus précise et plus en rapport avec les connaissances du IV^e s. ap. J.-C., Aviénus affirme un projet poétique de sauvegarde de connaissances anciennes et rares, dont on analysera plus loin la portée culturelle²⁸.

1.3. Des noms géographiques rares et archaïques

Cette tonalité générale se vérifie dans le contenu géographique lui-même: lorsque l'on étudie les toponymes et les ethnonymes, on se rend compte que

²⁶ Schulten 1922, 95 (citant *CIL* 2, 3417, qui témoigne de la conservation d'une telle inscription à Carthagène), repris par Antonelli 1998, 168.

²⁷ Voir Bernard 2018, 241-242.

²⁸ Voir ci-dessous, p. 76-79.

presque la moitié sont des hapax complets, et que presque un quart correspondent à des formes inconnues par ailleurs, mais susceptibles d'un rapprochement phonétique avec des noms transmis par d'autres sources²⁹. Ainsi, à l'étrangeté des toponymes inconnus s'ajoute l'étrangeté de formes inattendues pour désigner des villes, fleuves ou peuples connus par ailleurs sous une appellation proche; parmi bien d'autres exemples (dont le relevé exhaustif sera proposé dans l'édition en préparation), on peut citer *Attagus* pour l'Aude au v. 589 (fleuve appelé ailleurs Ἄταξ/*Atax*³⁰), *Cimenice regio* pour les Cévennes au v. 622 (ailleurs Κέμμενον ὄρος / *Ceuennae* / *Cebennae*³¹), *Naro* pour Narbonne au v. 587 (ailleurs Νάρβων/*Narbo*³²), ou encore les *Berybraces* au v. 485 (peuple des environs des Pyrénées d'ordinaire appelé Βέβρυκες³³). Quant aux noms propres cités par Aviénus et connus par ailleurs, ils le sont parfois uniquement par l'intermédiaire d'extraits attribués à des historiens grecs anciens: c'est le cas des Élésysces (v. 586), peuple de la région de Narbonne, qui n'est connu par ailleurs que par un fragment d'Hécatée de Milet

²⁹ Cette étude, menée dans le cadre de la préparation de l'édition critique, concerne l'ensemble des toponymes et ethnonymes cités dans la description géographique proprement dite (on exclut donc, par exemple, la mention des cités d'origine des auteurs grecs mentionnés comme sources). Dans l'état provisoire de ce travail, sur 161 toponymes et ethnonymes, 77 sont des hapax complets (on y inclut une vingtaine de toponymes fondés sur des formes identifiables - adjectifs grecs ou latins, noms de dieux -, mais inconnus par ailleurs pour les lieux en question) et 37 sont des hapax susceptibles d'être rapprochés de formes attestées. Le *Barrington Atlas* rend bien compte de cette spécificité en proposant pour certaines de ses cartes (n° 15, puis 24-27, correspondant au sud de la Gaule et à l'Espagne) une liste spécifique des toponymes transmis par Aviénus.

³⁰ Pour l'appellation traditionnelle, Strab. IV 1,6; IV 1, 14; Ptol. II 10,2; Tibul. I 7,4; Mela II 5,81; Lucan. I 403; Plin. *nat.* III 32, etc.

³¹ Pour l'appellation traditionnelle, Strab. II 5,18; III 2,8; IV 1,1-3, etc.; Ptol. II 8,4; Caes. *Gall.* VII 8, 2; VII 56, 2; Mela II 5, 4; Plin. *nat.* III 31; IV 105, etc. Pour la plupart des auteurs latins, les manuscrits présentent les variantes *Geb-*, *Geh-*, *Ceh-*, mais rien de commun avec la forme qui apparaît chez Aviénus.

³² La forme traditionnelle se trouve chez Polybe, III 39,8 et dans les extraits de 34,6 et 10 cités par Strab. II 4,2 et IV 2,1; Caes. *Gall.* VII 7,2-4; *civ.* I 37,1; II 21,5; Mela II 5,75; II 5,81; Plin. *nat.* III 32, etc. Pour ce cas précis, on a parfois fait l'hypothèse d'une faute de copie ayant abouti à *Naro* dans le texte transmis, mais la présence d'une forme *Neroncen* sur des monnaies datant des débuts de la romanisation a conduit à postuler un toponyme **Nero* (Barrauol 1973, 55) qui pourrait étayer la forme transmise.

³³ Voir v. 485; la forme Βέβρυκες se trouve chez le Pseudo-Scymnos, v. 201, chez Dion Cassius, fr. 56,2 Boissevain, ainsi que chez Étienne de Byzance, s. u. Βεβρύκων (ἔθνη δύο). Sil. III 420s. fait de Bébryx le père de Pyréné.

cité par Étienne de Byzance³⁴, ainsi que de la *Sicana ciuitas* (v. 479), citée également par Hécateé de Milet d'après Étienne de Byzance³⁵. Dans certains cas, une même ville est appelée de deux noms, correspondant à deux «strates» chronologiques³⁶: le changement de nom est aussi une manière d'insister sur l'ancienneté du site. Ces quelques remarques portant sur les toponymes et ethnonymes confirment l'utilisation de sources anciennes par Aviénus, et traduisent plus généralement une recherche d'appellations susceptibles d'étonner le lecteur tardo-antique, qu'il s'agisse d'hapax ou de formes inattendues correspondant à des archaïsmes.

Ces différents éléments montrent que l'*Ora maritima* est une œuvre délibérément archaïsante, valorisant la rareté et l'ancienneté des sources (en tout cas lorsqu'elles sont citées) et jouant sur les effets de surprise que provoquent les noms généralement peu connus qui servent de matériau à la description. La cohérence entre les intentions exprimées dans le prologue et leur réalisation au sein du poème incite à récuser le point de vue consistant à ne voir dans Aviénus qu'un adaptateur servile de sources anciennes: l'archaïsme est en effet assumé et, sans aucun doute, recherché. En cela, l'*Ora maritima* s'inscrit dans un projet poétique à part entière et ne saurait être réduite, comme on l'a fait parfois, au simple statut de compilation de fragments de textes perdus ou de traduction d'une source unique interpolée à partir d'un noyau ancien. De fait, par cet intérêt très prononcé pour le passé, le poème d'Aviénus s'inscrit bien dans les goûts de l'époque et doit être lu avant tout comme une œuvre littéraire de la seconde moitié du IV^e s.

2. Une mise en œuvre poétique inscrite dans une esthétique tardo-antique

Si l'*Ora maritima* a souvent été lue pour son contenu et pour les éléments géographiques archaïques qu'elle véhicule, seule une prise en compte des aspects poétiques et esthétiques de l'œuvre, en lien avec le contexte d'écriture, permet d'en saisir les enjeux littéraires, qui ne sont du reste pas sans conséquence sur son interprétation historique. Cette approche, mise en œuvre par F.J.González Ponce³⁷, a introduit une réorientation salutaire au sein des travaux de recherche

³⁴ *FGrHist* 1 F 53 = Steph. Byz. s. u. Ἐλισσοκοί.

³⁵ *FGrHist* 1 F 45 = Steph. Byz. s. u. Σικάνη.

³⁶ Par exemple Tartessos/Gadir (v. 267-270), correspondance bien attestée par ailleurs (voir par exemple Sall. *Hist.* 2, fr. 7 Ramsey 2015 = 5 Maurenbrecher 1891; Plin. *nat.* IV 120; Avien. *orb. terr.* 610-616, ici plus précis que son modèle); Malaca/Mainaké (v. 426-427), où l'équivalence se double d'une approximation sur le site (voir Antonelli 1998, 177); Théliné/Arles (v. 689-690), où *Theline* est un hapax.

³⁷ González Ponce 1995, en particulier dans le quatrième chapitre de la seconde par-

sur le poème. En nous inspirant en partie de ses conclusions, nous étudierons ici trois aspects qui nous semblent caractéristiques du projet poétique d'Aviénus: la question de l'inscription ou non de l'*Ora maritima* dans un genre littéraire; l'esthétique du 'collage' qui préside à la juxtaposition des éléments descriptifs; le recours constant à des jeux sur le langage et à un intertexte poétique permettant d'étayer le contenu érudit tout en établissant une connivence avec le lecteur lettré.

2.1. *Quel genre littéraire?*

Il est généralement rassurant de pouvoir classer une œuvre dans un genre littéraire, afin de mieux en saisir les intentions, les références ou la tonalité. Cette approche peut en effet se révéler féconde, à condition toutefois de ne pas forcer l'appartenance à un genre défini de manière trop large, comme on l'a parfois fait avec la notion de 'périple' appliquée à l'*Ora maritima*.

Ainsi, en intitulant son édition de 1922 *Avieni ora maritima (Periplus Massiliensis saec. VI. a. C.)*, A. Schulten a imposé pour longtemps l'idée selon laquelle le poème d'Aviénus, utilisant de manière suivie un périple du VI^e s. av. J.-C., relèverait de la périplographie. En quelque sorte, Aviénus, guidé par sa source archaïque interpolée, aurait composé un périple sans même en être nécessairement conscient. Ce parti-pris a une influence sur l'édition même du texte: si l'*Ora maritima* est un périple, alors le principe unidirectionnel doit être scrupuleusement appliqué, et il faut donc modifier la place de certains vers qui semblent aller contre ce principe³⁸. Par ailleurs, pour le commentaire, cette interprétation interdit de faire l'hypothèse d'un retour en arrière, ou d'une incursion à l'intérieur des terres, ce qui pourtant paraît parfois s'imposer. De fait, il est clair que dans certains passages Aviénus a intégré des notices contradictoires, ou en tout cas qu'il n'a pas établi entre elles la cohérence absolue qu'aurait nécessité une description linéaire soucieuse d'exactitude géographique³⁹.

tie, «El "periplo" de Avieno a la luz de las corrientes estéticas de la literatura grecolatina tardía», p. 115-128.

³⁸ Voir notamment, chez Schulten 1922, le déplacement des v. 205-211 (sur l'Anas/Guadiana) après 240, récusé par Berthelot 1934, 74, ou encore celui du v. 469 (sur le fleuve *Canus*, dont le nom a parfois été corrigé en *Sicanus*) avant le v. 465.

³⁹ À propos des v. 205-261, correspondant au sud-ouest de l'Espagne, Berthelot 1934, 79, a une formule qui résume bien le problème: «C'est une gageure de prétendre retrouver dans ce texte la traduction, même interpolée et surinterpolée, d'une "connaissance des côtes" rédigée par un marin phénicien ou massaliote. Il s'agit, comme Aviénus a pris soin de l'annoncer, d'une œuvre rédigée par lui-même, où il s'est amusé à reproduire les notes colligées dans de vieux auteurs. Parmi ces notes, plusieurs sont empruntées à des périples ou écrits analogues, mais ils n'ont pas fourni à l'auteur son canevas, dans toute cette partie du poème».

Comme l'a montré F.J.González Ponce au terme d'une étude des périples antiques⁴⁰, les caractéristiques formelles de l'*Ora maritima*, en particulier les techniques descriptives, ne semblent pas permettre d'inscrire totalement le poème dans le genre du périple, ce qui explique l'utilisation de guillemets pour désigner «El "periplo" de Avieno» dans toute la seconde partie de l'ouvrage⁴¹. Il y a certes des points communs entre l'*Ora maritima* et les textes qualifiés de «périples», notamment la progression générale de la description selon un fil conducteur qui suit globalement les côtes, ou encore des références à des autorités relevant du domaine de la périplographie⁴², mais un certain nombre de divergences empêchent de rattacher formellement le poème d'Aviénus au genre littéraire du périple.

On peut alors interroger une autre particularité formelle de l'*Ora maritima* pour établir un rapprochement avec des œuvres géographiques grecques: il s'agit de l'emploi du trimètre iambique. De fait, ce vers relativement peu courant dans la poésie didactique apparaît dans la *Periodos* du Pseudo-Scymnos (fin du II^e s. av. J.-C.⁴³) ainsi que dans la *Description de la Grèce* de Dionysios, fils de Calliphon (début du I^{er} s. av. J.-C.). Mieux, les v. 16-49 du Pseudo-Scymnos attribuent la première utilisation didactique du trimètre iambique à un «philologue attique», dans lequel on reconnaît Apollodore, ce qui est confirmé par la *Souda* et par Strabon⁴⁴; ce mètre serait un gage de clarté et permettrait de mémoriser plus facilement le contenu⁴⁵. Dans la mesure où, par ailleurs, l'*Ora maritima* partage plusieurs dé-

⁴⁰ Voir en particulier la première partie, «El *periplo* griego antiguo» (González Ponce 1995, 30-78). Les «périples littéraires» étudiés sont énumérés dans l'ordre chronologique et présentés ensuite dans le détail (62-76): *Périple* d'Hannon (IV^e s. av. J.-C.? la datation est très problématique, voir Marcotte 2000a, XXV), *Périple* du Pseudo-Scylax (deuxième moitié du IV^e s. av. J.-C., voir aussi Marcotte 2000a, XXVI-XXVII), *Périple de la Mer Érythrée* (I^{er} s. av. J.-C., voir aussi Marcotte 2000a, XXX-XXXI), *Périple du Pont-Euxin* d'Arrien de Nicoméde (années 130 ap. J.-C., voir aussi Marcotte 2000a, XXXI-XXXII), *Stadiasme de la Grande Mer* (III^e s. ap. J.-C., voir aussi Marcotte 2000a, XLIX-LIII), *Périple de la Mer Extérieure* et *Építome du périple de la Mer Intérieure de Ménippe de Pergame* de Marcien d'Héraclée (V^e s. ap. J.-C.), *Périple du Pont Euxin* du Pseudo-Arrien (VI^e s. ap. J.-C.?, voir aussi Marcotte 2000a, XXXII-XXXIV).

⁴¹ González Ponce 1995, 79-128.

⁴² Philéas, Cléon et Scylax, cités par Aviénus, sont également évoqués par Marcien d'Héraclée au début de l'*Építome de la périégèse de Ménippe*: voir ci-dessus, p. 69 et n. 19.

⁴³ Voir Marcotte 2000a, 11-16 (entre 133 et 109 d'après l'interprétation que l'on peut faire de l'adresse à Nicoméde).

⁴⁴ *Souda*, s. u. Ἀπολλόδωρος (où il est question de τραγιάμβοι); Strab. XIV 5,22, attribuée à Apollodore une χωρογραφία ἐν κωμικῷ μέτρῳ.

⁴⁵ Sur l'utilisation du trimètre iambique par Apollodore et le lien de ce dernier avec le Pseudo-Scymnos, voir Marcotte 2000a, 24-28.

tails rares avec ces deux poèmes (surtout avec le Pseudo-Scymnos), il est plausible qu'Aviénus les ait connus et s'en soit servi⁴⁶.

Si la structure générale de l'*Ora maritima* peut rappeler celle d'un périple, en revanche la forme métrique et certains détails témoignent d'une réminiscence de la poésie didactique iambique d'époque hellénistique, dont Aviénus paraît être le seul représentant latin. Ce goût d'Aviénus pour l'iambe est du reste confirmé par deux passages de Servius qui lui attribuent une réécriture iambique des *fabulae virgiliennes*⁴⁷. À défaut de pouvoir situer l'*Ora maritima* dans un genre littéraire précis, on peut donc établir un rapprochement formel avec la *periodos* iambique hellénistique, qui apparaît comme une source d'inspiration probable.

2.2. Une esthétique du collage

Dans la partie de son étude qu'il consacre à la place de l'*Ora maritima* dans l'esthétique littéraire tardo-antique⁴⁸, F.J.González Ponce insiste sur la place de l'archaïsme et sur une technique descriptive qu'il qualifie de «scénographique»⁴⁹. Cette technique, qui permet d'expliquer l'aspect étonnant de la composition, est mise en relation avec le goût de l'époque pour la vignette, c'est-à-dire pour une esthétique de la miniature et de la *varietas* qui prend souvent la forme d'une composition fragmentaire⁵⁰. Ainsi, le mouvement parfois non linéaire de la description, le glissement d'un plan temporel à un autre voire l'inclusion d'éléments mytholo-

⁴⁶ Outre l'évocation de Cléon et d'Hérodote chez le Pseudo-Scymnos et celle de Philéas chez Dionysios fils de Calliphon, Marcotte 2000a, 92-93, relève trois concordances entre Aviénus et le Pseudo-Scymnos contre le reste de la tradition, à propos des Colonnes d'Hercule qui correspondraient à deux îles du détroit (Ps.-Scymn. 143-146 = Avien. *ora* 350-356), à propos de l'étain alluvionnaire de Tartessos (Ps.-Scymn. 162-166 = Avien. *ora* 291-293, avec un élément correspondant chez Steph. Byz., s. u. Ταρτησσός) et du promontoire océanique d'Oestrymnis (Ps.-Scymn. 188-190 = Avien. *ora* 90-93).

⁴⁷ Serv. *Aen.* 10, 272 (*Auienus, qui iambis scripsit Vergiliis fabulas*); *Aen.* 10, 388 (*Auienus, qui totum Liuium iambis scripsit*); Murgia 1970 a montré qu'il fallait probablement lire derrière *Liuium* une corruption de *Vergilium*. L'identité entre cet Aviénus (avec la variante *Auienus* ou *Abien(i)us* dans les manuscrits) et notre poète, réfutée par Cameron 1967, 394 *sq.*, est défendue par Soubiran 1981, 34-35.

⁴⁸ González Ponce 1995, 115-128 («El "periplo" de Avieno a la luz de las corrientes estéticas de la literatura grecolatina tardía»).

⁴⁹ Cette technique est présentée de manière générale aux p. 126-128 («La técnica descriptiva escenográfica»). Elle est mise en œuvre dans l'appendice (139-202) sur l'ensemble du poème, réparti en douze «scènes».

⁵⁰ Sur la définition générale de cette esthétique, ramenée aux tendances «néo-alexandrines» de la poésie tardo-antique, voir Charlet 1988, 77-78.

giques pourraient être interprétés comme une marque de cette esthétique plus que comme une maladresse dans le maniement des sources.

Au-delà de ce principe «scénographique» structurant, qui permet de lever les difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on tente de lire l'*Ora maritima* comme un périple et qui explique la succession d'éléments dans un ordre parfois inattendu, le poème se caractérise par un mélange de différentes approches, à la fois géographiques, historiques (avec plusieurs plans chronologiques), mythologiques et étymologiques, que l'on peut ramener, en quelque sorte, à une esthétique du collage⁵¹. On peut à cet égard étudier un extrait du long développement consacré aux Colonnes d'Hercule, qui est sans doute l'un des plus caractéristiques de cette manière d'écrire (v. 341-374). Ce passage définit d'abord, de manière attendue et conformément à des sources écrites (*legimus*), les Colonnes d'Hercule comme la limite des deux continents⁵². Selon la tradition la plus répandue (qui a déjà été présentée plus haut dans le poème, v. 86-88), les colonnes d'Hercule sont ensuite assimilées aux éminences rocheuses appelées Calpé du côté européen et Abila du côté africain (v. 343-345), avec des précisions étymologiques, peu connues par ailleurs, sur lesquelles nous reviendrons⁵³ (v. 345-349). Mais une hypothèse contradictoire, attribuée à Euctémon d'Athènes, est ensuite longuement présentée (v. 350-369): les Colonnes seraient en réalité deux îles du Détroit distantes de trente stades (v. 355) et particulièrement inhospitalières, sur lesquelles se trouveraient, au milieu de forêts, des temples et autels consacrés à Hercule (v. 358); d'après Euctémon toujours, il serait impie de s'attarder sur ces îles, et il conviendrait donc d'y venir en barque, d'y faire un sacrifice et d'en repartir très rapidement⁵⁴; elles seraient en outre difficilement accessibles en raison de la faible profondeur et de la présence d'une vase abondante, au point que les v. 366-369 fournissent une sorte de guide pour y accéder «si l'on y tient vraiment» (*sed si uoluntas forte quem subegerit / adire fanum*): il convient alors de déposer toute cargaison sur l'«Île de la Lune» pour pouvoir voguer ensuite à la surface des flots sur une embarcation allégée. Après ce développement pittoresque qui insiste sur les conditions de navigation et sur le culte particulier rendu à Hercule, Aviénus revient aux dimensions du détroit,

⁵¹ Le mot est employé par González Ponce 1995, 19.

⁵² *Hic Herculanæ stant columnæ, quas modum / utriusque haberi continentis legimus* («Là se dressent les colonnes d'Hercule, qui sont considérées comme la limite de chacun des deux continents, d'après nos lectures», v. 341-342).

⁵³ Voir ci-dessous, p. 79-80.

⁵⁴ Cette rapidité, liée au risque d'impiété, est mimée par le rythme des v. 359-361: *inuehi aduenas rate, / deo litare, abire festino pede: / nefas putatum demorari insulis* («les étrangers s'y font amener en barque, sacrifient au dieu et partent rapidement: on considère comme sacrilège de demeurer dans ces îles»).

à partir de deux autres sources: Damastès, qui lui attribue sept stades (v. 370-372) et Scylax, qui lui attribue la même largeur que le Bosphore (v. 372-374).

Sans entrer dans le détail de ce passage⁵⁵, on peut toutefois relever qu'il se caractérise par une variation dans la description comme dans les dimensions rapportées. Si la question de la nature des Colonnes d'Hercule était discutée dans l'Antiquité⁵⁶, l'assimilation aux monts Calpé (Gibraltar) et Abila (Djebel Musa probablement) paraît dominer la tradition latine⁵⁷. Or, en donnant la parole à Euctémon au discours indirect pendant une quinzaine de vers (v. 350-363), prolongés par plusieurs vers qui développent la même description (v. 364-369), Aviénius fait coexister avec l'opinion principale sur les Colonnes une hypothèse qui nie leur assimilation aux deux rochers nommés précédemment et en fait, au contraire, deux îles, que l'on peine d'ailleurs à situer si l'on se reporte à la géographie du Déroit⁵⁸. Loin d'être une hypothèse mentionnée en passant, cette représentation anachronique attribuée à Euctémon donne lieu à une description pittoresque des conditions de navigation aux abords de ces deux îles, qui aboutit même à une sorte de conseil donné aux navigateurs désireux de fréquenter les sanctuaires de ces îles; pourtant, pour un navigateur téméraire qui souhaiterait prendre l'*Ora maritima* comme guide, le plus difficile serait de les trouver... Lorsque Aviénius, après cette description, reprend l'expression «Colonnes d'Hercule» (v. 370), on ne sait plus s'il évoque Calpé et Abila ou la théorie insulaire d'Euctémon. Par ailleurs, on relève au total, en l'espace de quelques dizaines de vers, trois évaluations des dimensions du déroit qui sont toutes très éloignées de la réalité⁵⁹: trente stades pour Euctémon⁶⁰ (soit un peu moins de 6 km.); sept stades pour Damastès (soit un peu moins d'1,4 km.); la largeur du Bosphore pour Scylax (c'est-à-dire une mesure encore inférieure, qu'Hérodote fixait à quatre

⁵⁵ Sur les représentations du Déroit chez Aviénius, voir également Bernard - Guillaumin, à paraître.

⁵⁶ Voir notamment Strabon III 5,5.

⁵⁷ Mela I 5,27 et II 6,95; Plin. *nat.* III 4; Ampelius 7,2; Solin 23,13; Mart. Cap. VI 624 (avec *Abinna* au lieu de *Abila* chez les trois derniers).

⁵⁸ Voir les hypothèses formulées par Marcotte 2000a, 156-158, à propos de l'évocation de deux îles chez le Pseudo-Scymnos, v. 143. L'île de la Lune rappelle sans doute la mention d'une «île d'Héra» chez Strabon III 5,5 (passage dont le texte est problématique), à mettre en relation peut-être avec le Promontoire de Junon ou d'Héra correspondant au Cap Trafalgar chez Mela II 6,96 et Ptolémée II 4,5.

⁵⁹ La largeur minimale du Déroit est de 14 km. environ.

⁶⁰ Cette largeur est donnée également par le Pseudo-Scymnos (v. 143-145), qui mentionne aussi deux îles, dans la tradition attribuée par Aviénius à Euctémon. En revanche, ce dernier s'en tient à cette seule description.

stades)⁶¹. Aviénus préfère donc multiplier des références divergentes et manifestement erronées – mais anciennes – plutôt que de recourir à des sources plus récentes comme Strabon ou Pline⁶², qui lui auraient donné une approximation plus cohérente. L'exactitude géographique est donc laissée de côté au profit de l'archaïsme; par ailleurs, la mention du Bosphore à propos des Colonnes d'Hercule permet sans doute d'établir un lien schématique entre les extrémités occidentale et orientale de la Méditerranée, et de rappeler ainsi l'ampleur descriptive du poème telle qu'elle est annoncée dans le prologue.

Les différentes descriptions contradictoires qui coexistent dans ce passage fournissent donc un bon exemple de la progression «scénographique» appliquée à la description du lieu, pour reprendre l'expression de F.J.González Ponce; le lieu n'est pas l'objet d'une description géographique scientifique, mais le prétexte d'une multiplication d'entités descriptives relevant de tonalités variées. Par ailleurs, cette esthétique de la *uarietas* est complétée par tout un jeu érudit qui met en œuvre aussi bien l'étymologie que les références intertextuelles.

2.3. Contenu érudit et intertexte poétique

Ainsi, dans ce même passage, on remarque un goût pour l'étymologie qui ne se dément pas ailleurs dans le poème. *Abila* est en effet expliqué par la signification punique qu'Aviénus lui attribue («haute montagne») et *Calpe* par son sens grec («cruche»). Si l'on ne trouve pas ailleurs de passage confirmant explicitement cette étymologie d'*Abila*, l'expression *mons praealtus*, utilisée par Mela (I 5,27) pour désigner *Abila*, pourrait relever de l'allusion étymologique eu égard à la probable maîtrise de la langue en question par l'auteur⁶³. Quant à *Calpe*, le terme désigne en effet, en grec (κάλπις = κάλπη), un vase ou une urne. Même si le texte d'Aviénus est problématique à cet endroit⁶⁴, on y décèle une allusion à la forme ronde

⁶¹ Hdt. IV 85. Le Bosphore mesure en effet entre 600 et 800 m. de largeur.

⁶² Strab. II 5,19 indique une largeur de 70 stades. Pline, *nat.* III 3-4, donne d'abord 5 milles (7,4 km.) d'après Turranius Gracilis, puis précise que Tite-Live et Cornélius Népos évoquent une largeur comprise entre 7 et 10 milles (entre 10,35 et 14,8 km.). Martianus Capella (VI 623) reprend les trois mesures pliniennes.

⁶³ Hypothèse formulée par Bérard 1902, 254. Pomponius Mela indique en effet plus loin (II 6,96) qu'il est originaire d'une colonie de «Phéniciens transférés d'Afrique» en Espagne (*transuecti ex Africa Phoenices*), *Tingentera* (c'est-à-dire sans doute *Iulia Traducta*, voir Silberman 1988, VII-VIII).

⁶⁴ Le texte transmis par l'*editio princeps* pour les v. 348-349 (*species caua / teretesque uisu nuncupatur et iugi*) n'est intelligible qu'au prix de plusieurs corrections: on édite généralement, d'après une conjecture de Saumaise 1629, 287, *species caui / teretisque uisu nuncupatur urcei*.

et creuse du rocher, voire, plus spécifiquement, à la grotte qui s'y trouve, et qui est connue en particulier de Pomponius Mela⁶⁵; dans l'Antiquité tardive, l'étymologie de Calpé est peut-être transmise également dans le corpus des scolies anciennes à Juvénal, où l'on trouve la glose *urnae similis mons*⁶⁶. La pratique érudite de l'étymologie, relativement fréquente dans les textes géographiques et utilisée à bien d'autres reprises dans l'*Ora maritima*, permet donc ici à Aviénus de matérialiser le contact entre deux zones linguistiques (par le recours au punique puis au grec): il peut ainsi mettre en évidence la limite entre les deux continents (Afrique, Europe), tout en apportant des éléments descriptifs complémentaires sur un mode plus allusif.

Par ailleurs, au sein même de ce développement étymologique, Aviénus recourt à une allusion lettrée en mentionnant Plaute à propos du sens de l'adjectif *barbarus*; contrairement à ce que pourrait attendre le lecteur, l'adjectif désigne ici, de manière très claire, la langue latine⁶⁷ (*barbaro... id est Latino*, v. 346-347). Pour un lecteur familier de Plaute comme l'étaient encore certains contemporains d'Aviénus, la référence est évidente: de fait, l'expression *Maccus / Plautus uortit barbare* apparaît dans deux prologues plautiniens⁶⁸, et l'on trouve dans le *Miles* une allusion à un *poeta barbarus* désignant Névius⁶⁹. La référence littéraire sert donc ici à établir une connivence avec le lecteur. Elle permet aussi, sans doute, de jouer avec l'image du latin, langue de culture et d'administration hégémonique à l'époque d'Aviénus, qui se trouve ramenée ici à son statut archaïque, presque pré-littéraire. Cette appellation paradoxale renvoie donc, une nouvelle fois, à un passé lointain tout en illustrant indirectement le projet de l'auteur: adapter des sources anciennes en latin, à la manière d'un Névius ou d'un Plaute, malgré toute la distance chronologique qui le sépare de ces deux poètes. C'est pour la même raison qu'Aviénus recourt à plusieurs reprises à des termes ou à des formes archaïques⁷⁰ permettant de matérialiser dans la langue poétique le goût du passé lointain qui transparaît constamment dans le poème.

⁶⁵ Mela II 6,95: *Is mirum in modum concauum*. Comme le souligne Silberman 1988, 226, Silius Italicus, V 395-397, y fait également une brève allusion.

⁶⁶ *Schol. ad Iuv.* 14,276, p. 223, 5 Wessner.

⁶⁷ Cataudella 1989 voit dans cet adjectif une allusion à une langue locale par opposition au punique, au prix d'une intervention lourde sur le texte (*id est corrigé en sed non*); cette interprétation ne nous semble pas nécessaire eu égard précisément aux jeux lettrés d'Aviénus.

⁶⁸ *As.* 11; *Trin.* 19.

⁶⁹ Plaut. *Miles* 211; l'allusion était restée célèbre comme le montre la définition de *barbari* par Festus dans l'épitomé de Paul Diacre (p. 32, 14-15 Lindsay): *Barbari dicebantur antiquitus omnes gentes, exceptis Graecis. Vnde Plautus Naeuium poetam Latinum barbarum dixit.*

⁷⁰ On peut relever en particulier l'emploi du verbe *oggannire* (v. 23), de l'infinitif passif *ducier* (v. 35), du nom *duellum* (v. 258) ou encore de la forme *ollis* (v. 358 et 377). Pour l'étude des archaïsmes, voir en particulier Wolff 2006, 370.

Mais au-delà du raffinement poétique et de l'insistance sur le passé, il semble que certaines références intertextuelles, par leurs implications, jouent un rôle dans la construction même des images employées. Différentes réminiscences virgiliennes, en particulier, apparaissent dans le poème⁷¹; malgré les contraintes métriques liées au trimètre iambique, on relève en particulier une reprise d'un vers des *Géorgiques* à propos des chèvres qui paissent dans le territoire des Cynètes⁷² (v. 218-221):

Hirtae hic capellae et multus incolis⁷³ caper
 dumosa semper intererrant caespitum:
 castrorum in usum et nauticis uelamina
 productiores et graues setas alunt.

Ici, les habitants voient des chèvres hirsutes et de nombreux boucs errer continuellement parmi ces terres broussailleuses: pour les usages des camps et l'habillement des marins, ces animaux produisent des poils longs et épais.

Le v. 220 (*castrorum in usum et nauticis uelamina*) est une reprise, aussi directe que le permet le changement de mètre, de *georg.* 3, 313: *usum in castrorum et miseris uelamina nautis*, où il est question du bouc de Cinyps (Libye) et de l'utilisation que l'on fait de ses poils. Cette mention des «usages des camps» et de «l'habillement des marins» n'est pas plus précise chez Aviénus que chez Virgile; il est toutefois probable qu'Aviénus fasse écho à une tradition encyclopédique développée en lien avec ce vers, qui est cité par Columelle à propos de la tonte des chèvres⁷⁴ et commenté précisément par Servius et par le Servius Danielis⁷⁵. Même si Avié-

⁷¹ Voir Daigl 1903, 24-25; González Ponce 1995, 86-87. Dans le cadre de la nouvelle édition critique en cours de préparation, nous proposerons un relevé systématique des références intertextuelles.

⁷² Correspondant manifestement au *Cuneus ager* de Pomponius Mela (III 1,7), au sud-ouest de la péninsule ibérique, entre le Cap Saint-Vincent et l'embouchure de l'Anas (Guadiana).

⁷³ On conserve ici la leçon *incolis* de l'édition *princeps*, plutôt que les corrections proposées (*incolit* ou *hic olens*): ce même datif pluriel est employé à plusieurs autres reprises dans le poème (v. 95, 232 et 635).

⁷⁴ Colum. VII 6,2.

⁷⁵ Servius *ad loc.*: *IN VSVM autem CASTRORVM ideo dixit, quia de ciliciis et poliuntur loricae et teguntur tabulata turrium, ne iactis facibus ignis possit adhaerere. Et bene laudat capellas, dicens ciliciorum usum et in mari et in terra prodesse mortalibus, hoc est in duobus elementis concessis hominibus.* Servius Danielis: *Et aliter: VSVM IN CASTRORVM, quod inde tormenta fiant, itemque cilicia, quae Celsus ait retulisse Varronem ideo sic appellari, quod usus eorum in Cilicia ortus sit.* Varron évoque en effet cette

nus est légèrement antérieur, on peut penser que l'expression virgilienne utilisée, malgré son caractère allusif, évoquait chez lui comme chez ses lecteurs des images précises d'un emploi technique du *cilicium*, en particulier dans les machines de guerre ou dans le revêtement des tours.

Dans un autre passage, où il est question des barques à fond plat utilisées par les navigateurs d'«Estrymnis⁷⁶» pour le transport de l'étain et du plomb⁷⁷, Aviénus donne quelques précisions sur leur construction (v. 103-107):

Non his carinas quippe pini texere
uel acere mos est⁷⁸, non abiete, ut usus est,
 curuant faselos, sed rei ad miraculum
 nauigia iunctis semper aptant pellibus
 corioque uastum saepe percurrunt salum.

Car ils n'ont pas l'habitude de fabriquer des carènes par un assemblage de pin ou d'érable, ils n'utilisent pas le sapin, selon l'usage, pour produire des chaloupes creuses, mais, chose étonnante, ils construisent toujours leurs navires en assemblant des peaux, et c'est sur du cuir qu'ils parcourent souvent la vaste mer.

On pourrait penser que ces trois bois de construction (pin, érable, sapin) sont choisis au hasard par Aviénus pour obtenir une formulation rhétorique qui lui permette ensuite de mieux mettre en évidence, par contraste, le cuir utilisé par les Estrymniens. Or ces trois bois sont précisément ceux que mentionne Virgile dans

utilisation dans les *Res rusticae* II 11,11 (*capra e pilis ministrat ad usum nauticum et ad bellica tormenta et fabrilis uasa*).

⁷⁶ Cet hapax, qui peut sans doute être rapproché des Ὠστίμ(ν)οί mentionnés par Pythéas au dire de Strabon (I 4,5; IV 4,1), ou encore des Ὀσίμιοι de Strabon (IV 4,1) ou des *Osismi* de César (*Gall.* II 34; III 9; VII 75), désigne une région de l'Extrême Occident (pointe de la Bretagne?) dont la localisation est quelque peu confuse dans le poème.

⁷⁷ Aspect connu de Pline, *nat.* IV 104; VII 206; XXXIV 156.

⁷⁸ Le texte du début du v. 104 est ici le résultat de plusieurs corrections, l'édition *princeps* ayant *Facere morem* (amétrique et hors syntaxe). La correction *fecere morem*, suggérée par Pithou 1590, 475, rétablit la métrique, mais suppose une construction peu usuelle (ellipse de *sibi* et construction avec l'infinitif *texere*). L'idée de faire apparaître ici le nom de l'érable à l'ablatif (tribraque *acere*) remonte à Nonius 1607, 298; cette interprétation a généralement été reprise par les éditeurs, que la correction retenue soit *acereue*, *et acere* ou *uel acere*, que nous proposons en supposant une confusion sur l'abréviation traditionnelle de *uel*.

la description du cheval de Troie au début du chant II de l'*Énéide*⁷⁹. Les commentateurs antiques s'étonnaient de cette alternance dans la description: Servius en fait une interprétation symbolique⁸⁰ et, dans les *Saturnales* de Macrobe, le jeune poète Aviénius – qui n'est pas notre poète – demande s'il s'agit d'une licence poétique ou d'une volonté de Virgile⁸¹. Par ailleurs, l'emploi du verbe *texere* peut être mis en relation avec le commentaire par Servius Danielis de l'expression *sectaque intexunt abiete costas*, employée dans ce même passage (*Aen.* II 16) à propos des pièces de bois entremêlées au sein du cheval de Troie: le verbe *intexere* (pour le cheval) est en effet justifié par l'emploi de *texere* pour les bateaux, en lien avec le nom *textrinum* (chantier naval); l'expression *naues texi dicuntur* réapparaît du reste quelques lignes plus loin, toujours chez Servius Danielis, à propos de l'emploi métaphorique des *cauernae* (*Aen.* II 19). Enfin, même si la correspondance est moins exacte, on peut noter que l'on retrouve le pin, l'épicéa et l'érable dans le discours où Cybèle évoque, devant Jupiter, les bois qu'elle a donnés à Énée pour la fabrication de sa flotte⁸². Il ne serait donc pas invraisemblable que la formulation de ces quelques vers de l'*Ora maritima*, de prime abord anodine, prenne comme référence implicite certains débats exégétiques sur le passage de l'*Énéide* consacré au cheval de Troie et sur l'analogie avec la construction des navires. Dans ce cas, à travers le clin d'œil lettré, Aviénius pourrait insister d'autant plus efficacement sur l'étrangeté des Cœstrymniens, qui n'utilisent précisément pas les matériaux en question et pas même du bois, mais du cuir.

Dans ces deux exemples, l'intertexte virgilien invite le lecteur à mobiliser des représentations techniques issues de la tradition du commentaire érudit: cet arrière-plan dispense donc Aviénius de développer des aspects présents en creux dans la seule allusion à des passages de Virgile.

Quelles que soient les sources géographiques utilisées dans l'*Ora maritima*, ces différents éléments montrent bien qu'il s'agit d'un poème original qui ne peut être appréhendé correctement que si on le situe dans son époque: derrière le contenu descriptif apparaît en effet une esthétique caractéristique de la poésie latine de la seconde moitié du IV^e s., avec des effets de *uarietas*, une recherche stylistique de l'archaïsme et des références intertextuelles qui agrémentent la description et véhiculent parfois des images implicites comme autant de discrètes harmoniques.

⁷⁹ On trouve en effet *secta abiete* (II 16), *trabibus acernis* (II 112) et *pineae claustra* (II 258-259).

⁸⁰ Serv. *Aen.* II 16.

⁸¹ Macr. *Sat.* VI 9,13 (derniers mots du livre VI, qui se termine sur une lacune). Le jeune Aviénius des *Saturnales* est sans doute le fabuliste Avianus (Cameron 1967, 393).

⁸² *Aen.* IX 83-92. Bien que Servius affirme (*Aen.* IX 88) que l'on n'utilise pas d'érable pour la construction des navires, Tiberius Claudius Donatus (*ad loc.* vol. II, p. 198, l. 21-23 Georgii) est d'un avis contraire.

Loin de n'être qu'un traducteur et compilateur servile, Aviénus apparaît comme un *poeta doctus* qui s'adresse à des lecteurs lettrés partageant la même culture et le même goût antique.

3. Pour qui écrit Aviénus?

Pour mieux saisir la portée du poème, il convient donc de se demander pour qui écrit Aviénus, en cherchant à préciser l'horizon d'attente des premiers lecteurs. Cette approche, fondamentale pour l'ensemble des poèmes d'Aviénus, a déjà été menée précisément par A. Raschieri⁸³, dont on reprendra ici certaines conclusions.

3.1. Un dédicataire, Probus

Parmi les trois grands poèmes conservés d'Aviénus, l'*Ora maritima* est le seul qui soit adressé à un dédicataire, nommé Probus. Le vocatif *Probe* revient ainsi à quatre reprises: trois fois dans le prologue (v. 1, 24 et 51) et une fois, après correction, à un moment important pour la structure de l'œuvre, puisque Aviénus y justifie une longue digression sur le cours du Rhône depuis sa source (v. 632). Les passages en question donnent quelques indications sur son identité, mais malheureusement pas assez pour que l'on puisse l'associer de manière indubitable à un personnage historique. Aviénus, qui insiste sur son âge avancé (*prolixa die*⁸⁴, v. 7), se fait un devoir de répondre précisément à la curiosité de ce jeune homme cultivé⁸⁵ qu'il considère comme son fils; la formule employée, *liberum temet loco / mihi esse amoris sanguinisque uinculo* (v. 14-15), laisse même entendre qu'il existe un lien de parenté entre le poète et son dédicataire. Cet aspect est confirmé quelques vers plus loin par l'allusion au «devoir de père» (*parentis officium*, v. 26) que constitue la rédaction du poème.

On a souvent identifié ce dédicataire à Sextus Claudius Petronius Probus⁸⁶:

⁸³ Raschieri 2007, 2010a, 20-32 et 2010b («Avieno e i suoi lettori»).

⁸⁴ Malgré les différentes hypothèses qui ont pu être formulées, c'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre l'expression: voir Soubiran 1981, 10, n. 2.

⁸⁵ L'éloge de ses lectures et de son goût du savoir est fait aux v. 16-21.

⁸⁶ «Probus 5» dans la *PLRE* I, 736-740 (voir aussi l'arbre généalogique, *stemma* 23, 1144). Sur cette identification et les objections possibles, voir la synthèse de Soubiran 1981, 9-11 et de Raschieri 2010a, 20-22. Si Cameron 1995, 258, mentionne cette identification avec un certain scepticisme, il y revient plus tard avec une plus grande assurance: «The Probus to whom the poet Rufius Festus Avienius dedicated his *Ora maritima* was surely Petronius Probus» (Cameron 2011, 365). Voir également Dorfbauer 2012, 265-267.

né vers 328-330, cet homme politique de premier plan (proconsul d'Afrique en 358, plusieurs fois préfet du prétoire entre 364 et 383, consul en 371), a fait l'objet d'une notice d'Ammien Marcellin⁸⁷ et a été l'un des correspondants de Symmaque⁸⁸; il semble par ailleurs avoir joué un rôle important dans la vie intellectuelle de l'époque, si l'on en croit les mentions élogieuses conservées par l'épigraphie⁸⁹ et celles dont il fait l'objet chez Ausone et chez Claudien⁹⁰. Il est généralement présenté comme chrétien en raison de son épitaphe⁹¹, du soutien qu'il accorda à Ambroise⁹² et de l'éloge que fait Prudence de la *gens Anicia*⁹³, mais ces éléments ne prouvent pas nécessairement une adhésion de longue date au christianisme⁹⁴. On a parfois songé également au troisième fils de ce personnage, Anicius Petronius Probus, consul en 406⁹⁵ mais, comme le relève J. Soubiran⁹⁶, il serait étonnant dans ce cas de voir Aviénus passer sous silence la glorieuse ascendance de son dédicataire et vouloir même apparaître comme une sorte de père adoptif. Une troisième possibilité serait que le dédicataire d'Aviénus ne corresponde à aucun Probus connu: J. Soubiran, sans trancher, semble accorder quelque crédit à cette hypothèse qui peut avoir des répercussions sur la datation d'Aviénus⁹⁷.

⁸⁷ Amm. XXVII 11, qui formule des reproches sur son caractère et sur sa pratique du pouvoir.

⁸⁸ Symm. *epist.* I 56-61 (des années 370 à 384), qui évoquent un lien d'*amicitia*; en II 30,2 dans une lettre à Nicomaque Flavien datée de 389, Symmaque fait allusion à Probus (le même, selon toute vraisemblance), mais en des termes plus négatifs qui pourraient refléter les difficultés de Symmaque après l'exécution de Maxime (Callu 1972, 173).

⁸⁹ CIL VI 1751 = ILS 1265 (*litterarum et eloquentiae lumini*); CIL V 3344 = ILS 1266 (*disertissimo atque omnibus rebus eruditissimo patrono*).

⁹⁰ Auson. *epist.* 9 Green, Dräger (= 10 Prete = 11 Mondin), composée probablement en 372 (voir en particulier Mondin 1995, 152-153, Dräger 2015, 444); Claud. 1, 29-37 (*Panegyricus Olybrio et Probino consulibus*), composé pour le consulat des deux fils de Petronius Probus, en 395).

⁹¹ CIL VI 1756b = CLE 1347b, qui évoque un baptême reçu sur son lit de mort.

⁹² D'après Paulin de Milan, v. *Ambr.* 8.

⁹³ Prud. c. *Symm.* I 551.

⁹⁴ Ainsi, Cameron 2011, 233, se montre réservé sur cette question: «The truth is that all we know about Probus's Christianity is that he was baptized on his deathbed. There is no evidence that he was an active member of the Christian community in his lifetime».

⁹⁵ C'est l'opinion notamment de Schulten 1922, 78. Voir «Probus 11» dans la *PLRE* II, 913-914 (présenté comme un «zealous Christian»).

⁹⁶ Soubiran 1981, 11.

⁹⁷ Soubiran 1981, 11 et 39, où il admet que la chronologie proposée (qui place «vers 352» la rédaction de l'*Ora maritima*) puisse être abaissée de 0 à 25 ans si on renonce à l'identification à Sextus Petronius Probus.

On notera par ailleurs qu'une autre dédicace figure dans l'édition *princeps*; il s'agit d'un bref poème de 31 hexamètres dans lequel Aviénus s'adresse à un certain *Flavianus Myrmeicus, uir clarissimus*, pour lui demander qu'il lui envoie des grenades de ses propriétés d'Afrique. Ce poème⁹⁸, sans rapport manifeste avec la poésie didactique qui constitue le reste de l'œuvre, a pu être placé en tête du recueil des œuvres d'Aviénus pour une édition tardo-antique. On a suggéré de voir, dans ce *Flavianus Myrmeicus*, Nicomaque Flavien, vicaire d'Afrique en 376-377, ou encore un autre Flavien proconsul d'Afrique en 358-361 mais, là encore, en l'absence d'autre élément de comparaison (en particulier sur le nom *Myrmeicus*), on ne peut formuler aucune hypothèse certaine⁹⁹.

En l'absence de certitude concernant l'identité des dédicataires d'Aviénus, la seule conclusion que l'on puisse tirer de l'observation de la dédicace de l'*Ora maritima* est que l'auteur, adressant son œuvre à un jeune homme qu'il considère intellectuellement comme son fils, s'inscrit dans une tradition encyclopédique remontant à Caton et encore bien illustrée dans l'Antiquité tardive¹⁰⁰. Cette tradition implique la transmission d'un savoir dans le cadre d'une culture partagée qui repose sur des références implicites.

3.2. La culture du dédicataire

La difficulté que l'on rencontre pour identifier historiquement le dédicataire de l'*Ora maritima* n'interdit pas d'essayer d'en faire le portrait intellectuel pour mieux saisir, au-delà du personnage de Probus, l'horizon d'attente des premiers lecteurs du poème, qui devaient partager les mêmes références.

On peut sans doute déceler des éléments intéressants dès la formulation de la question initiale attribuée à Probus, qui sert de prétexte au poème. Ce dernier a en effet demandé à Aviénus comment il était possible de connaître le «golfe de la Mer Taurique» (*Taurici ponti sinus*, v. 2). Si l'expression employée peut paraître de prime abord étonnante¹⁰¹, elle est pourtant chargée de références: elle rappelle

⁹⁸ Publié par Holder 1887 sous le n° I et dans l'*Anthologie latine*, n° 876 Riese. Voir également l'étude de Franzoi 2001.

⁹⁹ Sur les différentes hypothèses et la bibliographie correspondante, voir la synthèse de Soubiran 1981, 9. Voir également Raschieri 2010a, 20 et 2010b, 332.

¹⁰⁰ On songe en particulier, malgré les différences formelles, à Martianus Capella et à Macrobie (dans les *Saturnales* comme dans le *Commentaire au Songe de Scipion*): dans ces différents cas, l'œuvre encyclopédique est adressée au fils.

¹⁰¹ Au point qu'on a parfois corrigé, à tort à notre avis, *sinus* en *situs* (à partir du v. 33, où l'on trouve l'expression *situs [Maeotici] aequoris*). Cette correction, retenue par Holder 1887 et Schulten 1922, a bénéficié d'une large diffusion.

que le Pont-Euxin était souvent présenté comme «courbé en forme d'arc¹⁰²», à la suite sans doute du développement qui figurait dans le livre III des *Histoires* de Salluste¹⁰³, encore bien connu à l'époque d'Aviénus puisqu'il inspire Ammien Marcellin dans sa description du *situs Pontici sinus* (22, 8) et puisqu'Aviénus lui-même indique quelques vers plus loin qu'il l'a utilisé comme source¹⁰⁴. Mais on peut sans doute aller un peu plus loin en considérant que l'insertion de la formule *Taurici ponti sinus* en fin de trimètre iambique pouvait aussi rappeler le v. 9 du célèbre poème 4 de Catulle (*Ponticum sinum*), qui présente la particularité, bien connue des grammairiens tardo-antiques, d'être composé d'iambes purs. Le simple énoncé liminaire de la question de Probus, dans les deux premiers vers, nous semble donc faire appel à toute une série de références qui établissent une sorte de langue commune lettrée entre Aviénus et son dédicataire, susceptible naturellement de «décoder» les allusions savantes, comme il pourra le faire ensuite pour les nombreux marqueurs intertextuels étudiés plus haut¹⁰⁵. Nul doute que les lecteurs pour qui écrit Aviénus étaient susceptibles d'en faire autant.

Dans la suite du poème, la deuxième personne réapparaît à de nombreuses reprises. Si on laisse de côté le prologue, on relève plusieurs types d'emplois: certaines occurrences s'apparentent à un «tu» de généralisation appliqué à des éléments descriptifs¹⁰⁶ et ne correspondent donc pas directement à une présence du dédicataire au sein du poème; on peut donc en faire l'économie ici. D'autres, en revanche, constituent véritablement une apostrophe et rappellent périodiquement la situation d'énonciation: ces occurrences servent soit à baliser la structure du poème par des renvois internes¹⁰⁷, soit à anticiper la réaction du lecteur pour justifier un développement qui pourrait paraître étonnant ou inapproprié, soit enfin à prendre à témoin sa culture. Ainsi, au moment où il évoque le fleuve «Théodore¹⁰⁸», Aviénus précise que son lecteur ne doit pas s'étonner d'entendre un nom grec dans ces lieux barbares (456-458). Lorsqu'il mentionne les Tylagiens, Daliternes et Clahilques,

¹⁰² Manil. IV 755 (*sinuatus in arcus*); Mela I 19, 102 (*formam Scythici arcus*); Val. Flac. IV 728 (*Scythicum... sinuatus in arcum*).

¹⁰³ Si du moins on en croit Servius, *Aen.* III 533.

¹⁰⁴ Voir ci-dessus, p. 69.

¹⁰⁵ Voir ci-dessus, p. 80 sq.

¹⁰⁶ Au v. 153, par exemple, il est question des dimensions d'Ophiussa comparées à celles du Péloponnèse avec l'expression *quantam iacere Pelopis audis insulam*; plus loin, on trouve à deux reprises (v. 176 et 318) la formulation d'un mouvement à la deuxième personne.

¹⁰⁷ Par exemple v. 317-318 (*quem tibi ... / dixeram*); 396 (*sed nos loquemur maximos tibi quattuor [sinus]*); 415 (*edidimus tibi*); 631 (*tibi disseram*).

¹⁰⁸ Ce fleuve, qui semble avoir comme équivalent le Θεόδωρος du Ps. Arist. *Mir. ausc.* 833 b 15, correspond probablement au *Tader* de Plin. *nat.* III 9 et 19.

peuples des Alpes fort peu connus, il reconnaît que ce sont «des noms assez durs qui blessent l'oreille» (*dura sat uocabula / aurem... uulnerantia*, v. 676-677), mais que leur mention est nécessaire pour des raisons scientifiques, *ob studium tuum / nostramque curam* (v. 678-679). Quand il aborde la région des bouches du Rhône, il remarque que le lieu réclame de plus amples développements et demande à Probus d'accepter que sa plume s'attarde sur ce point¹⁰⁹. Dans ces différents cas, Probus se voit attribuer la place de premier lecteur, susceptible d'être étonné par certains aspects du poème qui apparaissent comme autant de marques du projet poétique d'Aviénus: intérêt pour les noms propres et goût de la digression par association d'idées. Enfin, l'exkursus vers les sources du Rhône amène Aviénus à une mystérieuse «Colonne du Soleil» d'où est censé sortir le fleuve (v. 644); cette montagne est si élevée qu'elle cache le soleil même à midi, ce qui conduit à un développement sur le mouvement de l'astre (v. 651-673). Autant que l'on puisse en juger d'après le texte, passablement ampoulé et de surcroît corrompu à cet endroit¹¹⁰, il s'agit d'expliquer le retour du soleil à l'est pendant la nuit autrement que par la représentation commune d'un coucher et d'un trajet circulaire sous la terre; or ce développement est introduit par la formule *Scis nam fuisse eiusmodi sententiam / Epicureorum* («Car tu sais que la théorie des Épicuriens affirmait...», v. 651-652), qui relève sans aucun doute d'une volonté de donner à l'affirmation une coloration doxographique ancienne et étonnante (l'emploi de l'infinitif parfait *fuisse* indique clairement qu'il s'agit d'une école philosophique du passé). On ne formulera pas ici d'hypothèse sur le statut historique de cette doctrine, qui soulève d'intéressantes questions¹¹¹, mais on se contentera de relever que la deuxième personne *scis* prend à témoin le dédicataire, et insiste ainsi sur son intérêt pour l'histoire des conceptions philosophiques.

La présence de Probus au sein du poème est donc récurrente: au-delà même du prologue, la deuxième personne permet de marquer les temps importants de la structure tout en insistant sur certains aspects qui devaient intéresser ou étonner particulièrement les premiers lecteurs, nourris des mêmes références intertextuelles et susceptibles d'avoir les mêmes réactions que Probus face au poème.

¹⁰⁹ Si du moins c'est bien le sens qu'il faut restituer pour le v. 632, inintelligible en l'état dans l'édition *princeps: stili immorantis pater tractatu improbe* (où il faut peut-être lire *Stili immorantis patere tractum, mi Probe*).

¹¹⁰ L'édition *princeps* indique en effet une lacune de plusieurs vers (quatre?) à partir du v. 657.

¹¹¹ Comme le relève Müllenhoff 1870, 77, l'idée que le soleil ne passe pas sous la terre (plate) mais tourne autour d'elle et se trouve caché par ses parties les plus élevées a été développée par Anaximène de Milet (voir par exemple DK 13 A 7 = Hippol. *Ref.* I 7, 6). Le lien avec les Épicuriens ne semble pas attesté par ailleurs.

3.3. La culture de l'aristocratie païenne?

On peut donc considérer que l'*Ora maritima* est profondément ancrée dans la culture littéraire des aristocrates romains de la seconde moitié du IV^e s. et que ce poème, qui nous paraît déroutant par sa forme, par ses anachronismes et par sa structuration, établissait un rapport de connivence avec les lecteurs lettrés contemporains d'Aviénus. Mais le jeu littéraire est-il la seule raison d'être de l'*Ora maritima*? Peut-on y déceler une portée intellectuelle plus précise?

Si l'on étudie les références philosophiques et religieuses qui apparaissent dans l'ensemble des poèmes d'Aviénus, on y relève des éléments caractéristiques de la culture des milieux aristocratiques païens, marquée par un syncrétisme généralisé qui tend souvent vers une forme d'hénothéisme néoplatonisant. On peut s'en rendre compte en particulier d'après les ajouts par rapport au modèle grec dans la traduction d'Aratos comme dans celle de Denys le Périégète. Ainsi, dans le proème des *Aratea*, Jupiter apparaît comme le *pater primus* (v. 5), *aetheris ignis astrorumque uigor* (v. 7-8), puis *numerus celsi modulaminis* (v. 9), qui assure le *foedus* garantissant la cohérence du monde (v. 15), ou encore *flos et flamma animae* (v. 12), puis *sexu immixtus utroque* (v. 26); ces différents exemples, tout comme la tonalité hymnique, rappellent donc la divinité syncrétique faite d'éléments platoniciens, stoïciens, orphiques et chaldaïques (entre autres) qui est invoquée dans certains hymnes néoplatoniciens latins¹¹²: on songe en particulier à celui de Tibérianus (intitulé dans les manuscrits *Carmen Platonis de Deo* et généralement édité comme *Carmen IV*), composé probablement au début du iv^e s., et d'inspiration manifestement porphyrienne¹¹³. Dans la *Descriptio orbis terrae*, l'insistance sur Apollon, qui ajoute des éléments au texte source, n'est pas sans rappeler la théologie solaire, très en vogue dans les milieux païens de l'époque¹¹⁴; on peut également comparer certaines formulations consacrées à Apollon dans la *Descriptio* et à Jupiter dans les *Aratea*¹¹⁵. Ce syncrétisme à tendance hénothéiste est cohérent avec l'invocation adressée par Aviénus à la déesse étrusque de la Fortune, Nortia,

¹¹² Voir La Bua 1999, 367-373; Raschieri 2010a, 23-24; Guillaumin (à paraître), «L'hymne au dieu cosmique dans la latinité tardive: une synthèse d'éléments (néo)platoniciens?».

¹¹³ Voir Mattiacci 1990 pour la présentation, l'édition critique et le commentaire de ce poème.

¹¹⁴ Comme le souligne Marcotte 2000b, 203-204. Sur les différents aspects de la théologie solaire dans l'Antiquité tardive, voir la mise au point de Lecerf 2014.

¹¹⁵ Comme le note Raschieri 2010a, 23, à propos des vers *magni gratia mundi / astrorum genitor, lucis sator et uigor aethrae (orb. terr. 1308-1309)* et *mundi calor, aetheris ignis / astrorumque uigor, perpes substantia lucis (Arat. 7-8)*.

conservée par une inscription¹¹⁶: de fait, les derniers païens, dans leur syncrétisme généralisé, recourent également à l'antique religion étrusque comme à un «dernier rempart» contre le christianisme, pour reprendre l'expression de D. Briquel¹¹⁷. Par ailleurs, en précisant dans la *Descriptio*, à la première personne, qu'il a vu «souvent le dieu lui sourire [...] au milieu de ses autels parfumés d'encens¹¹⁸», Aviénus insiste sur le maintien d'une présence du culte païen dans le temple de Delphes. On a donc, avec Aviénus, un bon représentant des milieux aristocratiques de la «réaction païenne», qui utilise les ressorts de la poésie pour tenter de sauvegarder un héritage philosophique et religieux.

Cette étude du contexte a conduit D. Marcotte à formuler une hypothèse intéressante à propos d'un détail de la *Descriptio*: relevant une insistance sur Émèse et Daphné (v. 1077-1093) qui ne figure pas dans le modèle grec, il a mis en relation cette particularité d'Aviénus avec le passage du *Misopogon* (357 c-d puis 360 d-361 c) dans lequel Julien, revenant sur l'incendie du temple d'Apollon à Antioche en octobre 362, vante le paganisme des habitants d'Émèse, qu'il qualifie même de «ville sainte» pour mieux l'opposer à Antioche. La rédaction de la *Descriptio* serait donc à situer en 363, ou guère plus tard. Cette hypothèse donnerait donc à l'*Ora maritima*, qui est postérieure à la *Descriptio*¹¹⁹, un *terminus post quem* après 363¹²⁰. Une rédaction postérieure au règne de Julien nous amènerait donc dans les cercles d'aristocrates païens de la génération de Prétextat, dont Aviénus pouvait être à peu près contemporain, bien qu'il ne soit jamais mentionné dans les textes conservés liés à ces milieux intellectuels (chez Symmaque par exemple). Dans ce cas, une dédicace de l'*Ora maritima* à Sextus Petronius Probus paraît moins plausible, moins en raison du christianisme supposé de ce dernier¹²¹ qu'en raison des dates: étant plusieurs fois préfet du prétoire dans les années 360 et consul en 371, Probus n'a sans doute plus à cette époque l'éthos du jeune homme assoiffé de savoir qui apparaît dans l'*Ora maritima*.

Ce contexte permet en tout cas de donner un sens plus précis aux principaux aspects du projet poétique d'Aviénus dans l'*Ora maritima* déjà relevés. Ainsi, la recherche constante d'ancienneté, aussi bien dans les sources utilisées que dans le

¹¹⁶ Voir les références ci-dessus, n. 2; pour le texte, la traduction et le commentaire de cette inscription, voir Soubiran 1981, 292-296.

¹¹⁷ Briquel 1997.

¹¹⁸ *Orb. terr.* 603-604: *Illic saepe deum conspeximus adridentem, / inter turicremas hic Phoebum uidimus aras.*

¹¹⁹ On trouve en effet dans l'*Ora maritima* une allusion à des précisions géographiques données *in illo uolumine / quod de orbis oris partibusque fecimus*, v. 72-73.

¹²⁰ Sur tous ces éléments, voir Marcotte 2000b, 204-209. Cette datation entre encore bien dans la fourchette proposée par Soubiran 1981, 39 (voir ci-dessus, n. 97).

¹²¹ Voir ci-dessus, n. 94.

style du poème, peut être mise en relation avec l'encyclopédisme antiquaire que l'on retrouvera un peu plus tard, sous des formes différentes, dans les commentaires de Servius, dans les *Saturnales* de Macrobe ou chez Martianus Capella: l'ancienneté est un critère de légitimation des savoirs, dont la transmission est conçue comme une marque de fidélité à un passé prestigieux. Dans ce type d'approche compilatoire, les éventuelles contradictions entre les éléments transmis comptent moins que leur sauvegarde même: si l'on ajoute à cela l'esthétique de la *uarietas* qui parcourt la littérature tardo-antique, on comprend mieux l'organisation «scénographique», à première vue surprenante, qui structure la progression de l'*Ora maritima*.

Cet encyclopédisme païen porte un intérêt tout particulier aux cultes anciens: la description géographique archaïque entreprise dans l'*Ora maritima* permet ainsi de multiplier les références à des divinités inscrites dans le paysage soit par la simple mention d'un lieu qui leur est consacré¹²² (*sacer/sacratus*), soit par une allusion succincte à un temple ou à un autel (*fanum, templum, penetral, adytum, ara*¹²³). Cette présence récurrente des divinités traditionnelles comme points de repère dans le paysage décrit contraste par ailleurs avec les fréquentes mentions de cités totalement disparues ou n'offrant plus, dans le présent de la description, que l'aspect de ruines¹²⁴. On peut avoir, il est vrai, une lecture historique et «stratigraphique» de ces mentions, susceptibles d'avoir été extraites de sources anciennes constatant la disparition de cités encore plus anciennes, et s'efforcer de dater ainsi l'information d'Aviénus¹²⁵: d'un point de vue historique et archéologique, en effet, on peut montrer que certaines des ruines «présentes» de l'*Ora maritima* (signalées par l'adverbe *nunc*) ne peuvent pas correspondre au IV^e s. ap. J.-C., mais doivent

¹²² Voir en particulier v. 165 (île pélagienne consacrée à Saturne), v. 215-216 (roche consacrée à Saturne), v. 226 (cap consacré à Zéphyr), v. 429-430 (île consacrée à Diane), v. 495 (île consacrée à Minerve).

¹²³ Voir respectivement v. 261, 242, 304, 367 et 437 (*fanum*); 316, 359 (*templum*); 242, 316 (*penetral*); 243 (*adytum*); 359 (*ara*). Voir également notre étude à paraître, intitulée «Géographie et mémoire dans l'*Ora maritima* d'Aviénus».

¹²⁴ C'est le cas de huit cités ou régions anciennement habitées: «Herbus» (v. 244-247), Gadès (v. 270-272); les environs du «Cap de Vénus», correspondant au Cap de Gata, en Andalousie (v. 438-446); «Herna», dans la région des «Gymnètes», près du fleuve «Alebus» (463-466); Hemeroscopium (v. 476-478); «Lebedontia» (v. 509-511); «Cypsela» (v. 527-529); Besara/Béziers (v. 59-594). Les noms entre guillemets ci-dessus correspondent à des hapax, très fréquents dans l'*Ora maritima* (voir ci-dessus, n. 29).

¹²⁵ C'est la démarche suivie par Antonelli 1998, en particulier le chapitre 5, 71-84 («Una lettura stratigrafica»). Constatant le statut ambigu de ces mentions du présent, Schulten 1922, 39 notait déjà: «Interpolatoris sunt declamationes de oppidis olim florentibus nunc in ruinas conversis, aptae Avieno, antiquitatis laudatori».

être situées à une période plus ancienne¹²⁶; dans ce cas, on doit interpréter le *nunc* de l'*Ora maritima* comme la simple transcription d'un vōv d'une source ancienne, qui ne reflète donc pas le présent de l'auteur. Toutefois, d'un point de vue poétique, l'effet produit par l'accumulation de références au présent conduit nécessairement le lecteur (qui n'est sans doute pas familier de l'histoire ni de l'archéologie de tous les lieux décrits) à se représenter des paysages privés de leur vitalité de jadis. Les dieux évoqués, en revanche, ne sont presque jamais présentés au passé. L'exemple le plus parlant correspond également à l'endroit le plus important de la description, qui sert de point de départ et où Aviénus revient à plusieurs reprises: Gadès. La mention des ruines se double en effet d'un témoignage oculaire à la première personne, qui garantit ici que le présent est bien celui du poète (v. 270-274):

Multa et opulens ciuitas
aeuo uetusto, nunc egena, nunc breuis,
nunc destituta, nunc ruinarum agger est.
Nos hic locorum, praeter Herculaneam
solemnitatem, uidimus miri nihil.

Ce fut une cité peuplée et opulente à une époque ancienne, mais maintenant elle est pauvre, elle est exigüe, elle est à l'abandon; maintenant c'est un amas de ruines. Pour notre part, en ces lieux, mis à part le culte d'Hercule, nous n'avons rien vu de remarquable.

L'opposition entre un passé prospère et les ruines du présent est clairement marquée par la mise en évidence de l'ablatif *aeuo uetusto* en position de rejet et par l'anaphore de l'adverbe *nunc* suivi de mentions dépréciatives. En revanche, la *solemnitas Herculeana*, qui occupe une place remarquable d'un point de vue métrique (cinq syllabes de part et d'autre du rejet), est présentée par le poète, à la première personne, comme le seul élément digne d'intérêt. Par ailleurs, le choix du mot *solemnitas* n'est pas anodin: il évoque les *sollemnia sacra* de l'antique langue religieuse, désignant des rites célébrés à date fixe¹²⁷; le terme *sol(l)emnitatis* est très rare avant

¹²⁶ C'est le cas pour Béziers, en particulier, comme l'ont montré Ugolini - Olive 1987: l'archéologie atteste la présence de villas florissantes au IV^e s. et on sait qu'un concile arien s'y est tenu en 356. En revanche, d'un point de vue archéologique, la période de ruines peut être située au III^e s. et jusqu'au milieu du II^e s. av. J.-C.

¹²⁷ Ernout-Meillet 1984⁵, s. u. *sollemnis*, renvoyant à Fest. 466, 27 (et 467, 10) Lindsay (*sollemnia sacra... quae certis temporibus annisque fieri solent*); l'ancienneté de l'adjectif dans ce sens religieux est attestée par la citation de Caton ap. Fest. 466, 9: *sacra stata, sollemnia, sancta deseruisti*.

l'Antiquité tardive¹²⁸, mais on en trouve plusieurs occurrences, à l'époque d'Aviénus, pour désigner des rites païens ou chrétiens¹²⁹, et le mot va être par la suite généralisé dans son sens chrétien. Par l'emploi de ce terme, Aviénus semble donc vouloir insister sur l'aspect encore bien vivant du culte caractéristique de Gadès, consacré initialement à Melqart par les colons phéniciens, et adapté sous la forme d'un culte à Hercule, en lien avec l'identité mythologique de la région¹³⁰. Ainsi, la poétique des ruines se double, dans l'*Ora maritima*, d'une insistance sur la présence des divinités traditionnelles, qui continuent à jouer un rôle déterminant dans les paysages décrits.

Par ce type de mentions, l'esthétique développée dans le poème répond donc à l'horizon d'attente des lecteurs païens, qui veulent encore croire, dans les années 360-380, à une permanence des cultes ancestraux malgré les ruines ou la disparition de certains vestiges de l'ancien temps. Comme l'a bien montré A. Raschieri¹³¹, on peut de ce point de vue établir un rapprochement intéressant entre les poèmes géographiques d'Aviénus et le *De reditu* de Rutilius Namatianus, bien que les deux œuvres soient séparées par plusieurs décennies et, surtout, par le sac de Rome en 410, qui justifie d'autant plus la présence récurrente du motif des ruines chez le second¹³². Dans les deux cas en effet, un poète aristocrate ayant eu de hautes fonctions politiques, resté fortement attaché au paganisme, propose une géographie mentale agrémentée de références littéraires¹³³ qui invite le lecteur à un voyage dans un monde en partie hors du temps, où l'on peut encore rêver aux traditions et aux cultes anciens.

Conclusion

Poème unique en son genre, l'*Ora maritima* étonne par sa volonté explicite de recourir à des sources archaïques déjà perçues comme telles par les lecteurs

¹²⁸ Une occurrence chez Aulu-Gelle II 24,15.

¹²⁹ Voir par exemple, parmi d'autres occurrences, Amm. XXIII 3,7 (fête de la Grande Mère); le même mot est utilisé en XXVII 10,2 pour désigner une fête chrétienne (*Christiani ritus solemnitas*), probablement Pâques. Chez Servius, *sollemnitas* désigne régulièrement des rites traditionnels, comme les Lupercales (*Aen.* VIII 663) ou les rites des fétiaux (*Aen.* IX 52). Les nombreuses occurrences du terme chez Ambroise ou chez Augustin désignent généralement les rites chrétiens, mais peuvent également s'appliquer aux rites païens.

¹³⁰ Sur le temple d'Hercule à Gadès, voir Strabon III 5,3 et III 5,5 (où il est question des piliers d'airain qui seraient les véritables «colonnes d'Hercule» d'après Posidonius).

¹³¹ Raschieri 2007, 389-402.

¹³² Sur ce motif et sur les débats concernant son interprétation, voir Paschoud 1967, 164-165; Soler 2005, 259-260; Wolff - Soler 2007, XLIII-XLIV.

¹³³ «Un viaggio attraverso i testi», pour reprendre la formule appliquée au *De reditu* de Rutilius par Squillante 2005, 198, qui aurait tout son sens également pour Aviénus.

tardo-antiques; le poème surprend également par sa technique de composition, qui recourt plus à des associations d'idées qu'à une description linéaire à vocation scientifique. Face à une œuvre de ce genre, on peut avoir la tentation de disséquer les descriptions dans l'espoir d'y déceler des fragments archaïques, ou d'en faire une «stratigraphie» à la manière des archéologues; les approches de ce type peuvent certes être utiles pour mesurer l'ampleur de la documentation d'Aviénus, et, parfois, pour préciser la connaissance de tel ou tel détail géographique ancien, mais tendent à faire oublier certains aspects essentiels liés à la culture tardo-antique et à l'horizon d'attente des premiers lecteurs. De fait, nous espérons avoir montré que l'*Ora maritima* doit être située dans son contexte avant d'être éventuellement analysée pour les fragments qu'elle véhicule: c'est en effet le contexte intellectuel qui permet de comprendre, en lien avec la poétique tardo-antique, l'esthétique générale du «collage», qui pourrait passer de prime abord pour une compilation mal maîtrisée, ainsi que le goût pour le passé et pour les réminiscences littéraires. La recherche systématique de l'intertexte classique et de ses éventuelles autres utilisations ou interprétations tardo-antiques connues fournit donc de nouvelles perspectives sur le texte: c'est un des aspects que nous nous appliquons à développer dans le cadre de la nouvelle édition en préparation. On décèle ainsi dans l'*Ora maritima* la trace d'une esthétique de l'*aemulatio* et de la *retractatio* chère aux aristocrates lettrés de l'époque. Ce contexte de production de l'œuvre gagne par ailleurs à être mis en relation avec le premier contexte de réception, représenté dans le texte par la présence du dédicataire mais susceptible d'être étudié de manière plus large: il ne fait aucun doute que les contemporains d'Aviénus ne cherchaient pas dans l'œuvre une documentation géographique – ils avaient pour cela des manuels beaucoup plus performants –, mais plutôt une connivence intellectuelle d'ordre littéraire, par le partage de références classiques communes, et d'ordre culturel voire religieux, par l'intérêt pour une représentation du monde dans laquelle les divinités traditionnelles et leurs différents cultes ont encore leur place, fût-elle idéalisée par les artifices de la littérature.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Antonelli 1998

L.Antonelli, *Il periplo nascosto. Lettura stratigrafica e commento storico-archeologico dell'Ora maritima di Avieno*, Padova 1998.

Barrington Atlas

R.J.A.Talbert, *The Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton-Oxford 2000.

Barruol 1973

G.Barruol, *Les Elisyques et leur capitale, Naro/Narbo*, in *Narbonne. Archéologie et histoire*, 1: Montlaurès et les origines de Narbonne. «Actes du XLV^e congrès de la Fédération Historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, 14-16 avril 1972», Montpellier 1973, 49-63.

Bérard 1902

V.Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, I, Paris 1902.

Bernard 2018

G.Bernard, *Nec plus ultra. L'Extrême Occident méditerranéen dans l'espace politique romaine (218 av. J.-C. – 305 apr. J.-C.)*, Madrid 2018.

Bernard – Guillaumin [à paraître]

G.Bernard – J.-B.Guillaumin, *L'Extrême Occident et les Colonnes d'Hercule à travers l'Ora maritima d'Aviénus*, in Y.Dejugnat – F.des Boscs-Plateaux – A.Haushalter (ed.), *Regards croisés sur les représentations de Gibraltar*, Madrid [à paraître].

Berthelot 1934

Festus Avienus, *Ora maritima*. Édition annotée, précédée d'une introduction et accompagnée d'un commentaire par A.Berthelot, Paris 1934.

Briquel 1997

D.Briquel, *Chrétiens et haruspices: la religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris 1997.

Callu 1972

Symmaque, *Lettres*, tome 1 (livres I-II). Texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre Callu, Paris 1972.

Cameron 1967

A.Cameron, *Macrobius, Avienus, and Avianus*, «Classical Quarterly» XVII (1967), 385-399.

Cameron 1995

A.Cameron, *Avienus or Avienius?*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» CVIII (1995), 252-262.

Cameron 2011

A.Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.

Cataudella 1989

M.R.Cataudella, *Una tradizione "barbara" sulle Colonne d'Ercole?*, «Sileno» XV (1989), 145-159.

Charlet 1988

J.-L.Charlet, *Aesthetic Trends in Late Latin Poetry (325 – 410)*, «Philologus» CXXXII (1988), 74-85.

Daigl 1903

N.Daigl, *Avienus. Studien über seine Sprache, seine Metrik und sein Verhältnis zu Vergil*, diss. Erlangen 1903.

Dorfbauer 2012

L.J.Dorfbauer, *Der Dichter und zweimalige Proconsul Postumius Rufius Festus signo Avienius*, «Mnemosyne» LXV (2012), 251-277.

Dräger 2015

P.Dräger, *Decimus Magnus Ausonius. Sämtliche Werke, Band 3: Spätwerk aus Bordeaux*, Trier 2015.

Ernout – Meillet 1985⁴

A.Ernout – A.Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, Paris 1985⁴ [1931¹].

Fiedler 2011

M.Fiedler, *Postumius Rufius Festus signo Avienius 1900–2011*, «Lustrum» LIII (2011), 233-298.

Franzoi 2001

A.Franzoi, *L'epistola a Flaviano: un saggio di tecnica compositiva di Avieno "minore" (AL 876 Riese²)*, «Lexis» XIX (2001), 289-299.

GGM I

C.Müller, *Geographi Graeci Minores*, I, Paris 1855.

González Ponce 1995

F.J.González Ponce, *Avieno y el Periplo*, Écija 1995.

Guillaumein [à paraître]

J.-B.Guillaumein, *Géographie et mémoire dans l'Ora maritima d'Aviénus*, in A.Raffarin (ed.), *La mémoire en pièces: modalités d'élaboration de la mémoire dans les textes grecs et latins jusqu'à la Renaissance*, Paris [à paraître].

Guillaumein [à paraître]

J.-B.Guillaumein, *L'hymne au dieu cosmique dans la latinité tardive: une synthèse d'éléments (néo)platoniciens?*, in A.Galonnier, *La tradition du néoplatonisme latin au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris [à paraître].

Holder 1887

A.Holder, *Rufi Festi Avieni carmina*, Innsbruck 1887.

La Bua 1999

G.La Bua, *L'inno nella letteratura poetica latina*, San Severo 1999.

Lecerf 2014

A. Lecerf, *L'empereur Julien entre culte d'Attis, Oracles et théologie solaire*, in A. Lecerf – L. Saudelli – H. Seng (ed.), *Oracles chaldaiques: fragments et philosophie*, Heidelberg 2014.

Mangas – Plácido 1994

J.Mangas – D.Plácido, *Testimonia Hispaniae Antiqua*, I: Avieno, *Ora Maritima, Descriptio Orbis Terrae, Phaenomena*, Madrid 1994.

Marcotte 2000a

D.Marcotte, *Les géographes grecs. Introduction générale, Pseudo-Scymnos*, Paris 2000.

Marcotte 2000b

D.Marcotte, *Aviénus, témoin de Julien: pour une interprétation et une datation nouvelles de la Descriptio orbis terrae*, «Revue des Études Latines» LXXVIII (2000), 195-211.

Martin 1956

J.Martin, *Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos*, Paris 1956.

Mattiacci 1990

S.Mattiacci, *I carmi e i frammenti di Tiberiano. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Firenze 1990.

Maurenbrecher 1891

C.Sallusti Crispi *Historiarum reliquiae* edidit B.Maurenbrecher, Leipzig 1891.

Mondin 1995

Decimo Magno Ausonio, *Epistole*. Introduzione, testo critico e commento a cura di L.Mondin, Venezia 1995.

Müllenhoff 1870

K.Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*. Erster Band, Berlin 1870.

Murgia 1970

C.E.Murgia, *Avienus's Supposed Iambic Version of Livy*, «California Studies in Classical Antiquity» III (1970), 185-197.

Murphy 1977

J.P.Murphy, *Rufus Festus Avienus, Ora maritima, or description of the seacoast from Brittany round to Massilia*, Chicago 1977.

Nonius 1607

L.Nonius, *Hispania, sive populorum, urbium, insularum ac fluminum in ea accuratior descriptio*, Antverpiae 1607.

Paschoud 1967

F.Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967.

Pithou 1590

P.Pithou, *Epigrammata et poematia vetera*, Paris 1590.

PLRE

A.H.M.Jones – J.R.Martindale – J.Morris, *Prosopography of the Later Roman Empire, I. A.D. 260-395*, Cambridge 1971. *II. A.D. 395-527*, Cambridge 1980.

Ramsey 2015

J.T.Ramsey, *Sallust, Fragments of the Histories, Letters to Caesar*, Cambridge (Mass.)-London 2015.

Raschieri 2007

A.A.Raschieri, *Da Avieno a Rutilio Namaziano: spettatori e poeti del mondo tardo-antico*, «Cahiers du Centre Gustave Glotz» XVIII (2007), 389-402.

Raschieri 2010a

A.A.Raschieri, *L'Orbis terrae di Avieno*, Acireale-Roma, 2010.

Raschieri 2010b

A.A.Raschieri, *Autore e pubblico in età tardo-antica: Avieno e i suoi lettori*, «Pallas» LXXXIII (2010), 331-341.

Saumaise 1629

C.Saumaise, *Plinianae exercitationes in Caii Iulii Solini Polyhistora*, Paris 1629.

Schanz – Hosius 1927

M.Schanz – C.Hosius, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. I: Die römische Literatur in der Zeit der Republik*, München 1927⁴.

Schulten 1922

A.Schulten, *Avieni ora maritima (Periplus Massiliensis saec. VI. a. C.) adiunctis ceteris testimoniis anno 500 a. C. antiquioribus*, Barcelone-Berlin 1922 [version espagnole *Ora maritima, junto con los demás testimonios anteriores al año 500 a. de J. C., 1922¹, 1955²*].

Silberman 1988

Pomponius Mela, *Chorographie*. Texte établi et traduit par A.Silberman, Paris 1988.

Soler 2005

J.Soler, *Écritures du voyage. Héritages et inventions dans la littérature latine tardive*, Paris 2005.

Soubiran 1981

Aviénus, *Les Phénomènes d'Aratos*. Texte établi et traduit par J.Soubiran, Paris 1981.

Squillante 2005

M.Squillante, *Il viaggio, la memoria, il ritorno. Rutilio Namaziano e le trasformazioni del tema odeporico*, Napoli 2005.

Ugolini – Olive 1987

D.Ugolini – C.Olive, *Béziers et les côtes languedociennes dans l'Ora maritima d'Avienus (v. 586-594)*, «Revue archéologique de Narbonnaise» XX (1987), 143-154.

Van de Woestijne 1961

P.Van de Woestijne, *La Descriptio orbis terrae d'Avienus*, Brugge 1961.

Villalba i Varneda 1986

P.Villalba i Varneda, *Ruf Fest Aviè, Periple [Ora maritima]*, Barcelona 1986.

Wolff 2006

É.Wolff, *Avienus et la poésie didactique*, in C.Cusset (ed.), *Musa docta. Recherches sur la poésie scientifique dans l'Antiquité*, Saint-Étienne 2006, 363-376.

Wolff 2007

É.Wolff (avec la collaboration de S.Lancel pour la traduction et de J.Soler pour l'introduction), *Rutilius Namatianus, Sur son retour*, Paris 2007.

MARTINA VENUTI

Latebat inter nugas meas libellus ignobilis.
Il rompicapo enciclopedico del *Griphus* di Ausonio*

Il *Griphus ternarii numeri* può a buon diritto essere considerato un testo ‘re-spingente’. Composto da una densa prefazione in prosa (una lettera dedicatoria di Ausonio a Simmaco) e da novanta complicati esametri, tutti giocati intorno al numero tre, il *libellus* si presenta come un vero e proprio rompicapo e – forse proprio per questo – «non ha ancora avuto la fortuna di un’edizione e di un commento specifico»¹. La bibliografia, anche la più recente, ha affrontato aspetti precisi e circoscritti oppure, all’estremo opposto, molto ampi, senza però fornire uno studio complessivo che partisse dal testo². In questo quadro, la sezione poetica, spesso considerata – ed erroneamente – ‘parte a sé’ rispetto alla prefazione, appare trascurata³.

* Ringrazio sinceramente tutti i partecipanti alle giornate veneziane del *Calamo*, che si sono svolte nell’ottobre 2018: il presente lavoro ha tratto profondo beneficio dall’aperta e vivace discussione. Un debito particolare è nei confronti di Luca Mondin e di Paolo Mastandrea, per i preziosi consigli nella fase di revisione finale del lavoro.

¹ Piras 2014, 111. Anche il più recente volume dedicato ad Ausonio, curato da Wolff 2018, pur proponendo un bilancio generale sul *corpus* delle opere di questo autore, non offre alcun contributo specificamente dedicato al *Grifo*.

² Alla prima tipologia di studi appartengono il saggio di Piras 2014, dedicato alla sola prefazione e ottimo riferimento metodologico per affrontare il testo, nonché ‘antiche’ noterelle filologiche come quella di Owen 1933, che si concentra su un problema critico del v. 84, o di Françon 1951, che si occupa della famosa questione del ‘numero perfetto’ del v. 52. Alla seconda tipologia appartiene la maggioranza dei contributi che, impegnati nel tentativo di risolvere l’‘enigma’ del *Grifo*, hanno proposto di volta in volta letture a largo raggio. Tra questi, si possono citare: Cracco Ruggini 1989, che si è concentrata sulla data e sull’occasione del dono letterario dell’opera a Simmaco; Hernández Lobato 2007, che ha proposto una risposta ‘politica’ all’enigma, con l’idea che esso nasconda un omaggio ai tre Augusti (Valentiniano, Valente, Graziano); Lowe 2013, che, con una serie di spunti promettenti, sfumava questa prospettiva a vantaggio di una visione del testo come opera didattico-enciclopedica da parte di Ausonio *grammaticus* a beneficio del discepolo Graziano; Pegolo 2017, che ha offerto un’analisi filosofica del testo in senso neoplatonico.

³ Una notazione interessante in questo senso era contenuta nella parte introduttiva del lavoro di Lowe 2013, 335 («the preface is an integral part of the poem and the key to its interpretation»), anche se poi non sviluppata.

Nel presente contributo ci si propone dunque di presentare l'opera nel suo insieme, come indissolubile unione della parte in prosa e di quella in versi, e di indagare, attraverso alcuni saggi, i meccanismi che ne muovono la composizione, per arrivare se possibile a definirne meglio la natura⁴.

Un primo punto utile è costituito dal posizionamento del *Grifo* all'interno della complessa storia dei testi ausoniani. Tema intricato e ampiamente dibattuto, la tradizione manoscritta di Ausonio presenta diverse difficoltà: intanto, non esiste un codice che riporti in modo completo tutti i testi del *corpus* ausoniano; inoltre, alcune opere sono tramandate in forme e lunghezze varie; infine, alcuni testi sono contenuti in forma di *excerpta* entro manoscritti ancora differenti (il caso più noto è quello della *Mosella*)⁵.

Semplificando per comodità questo quadro, si può dire che la tradizione viene comunemente bipartita in due grandi famiglie (a loro volta articolabili in ulteriori sotto-divisioni, proposte e discusse da diversi studiosi)⁶:

- la famiglia Y, cui fanno capo V – codice Leidense, il più completo e autorevole testimone ausoniano (il famoso Voss. Lat. F. 111), databile al principio del IX secolo – e l'altrettanto noto P, codice parigino (Lat. 8500), che appartiene a Petrarca e fu da lui postillato. Si tratta dei due testimoni più antichi di Ausonio, gli unici non di epoca umanistica. A questi due codici è stato associato anche il tardo H (British Library, Harley 2613), databile al 1491⁷;
- la famiglia Z, che consiste in una trentina di manoscritti tardi di origine italiana e alla quale appartiene anche l'*editio princeps* stampata a Venezia nel 1472 a cura di Bartolomeo Girardini. Questa famiglia, fortemente con-

⁴ Ad oggi il *Grifo* è disponibile nell'edizione complessiva delle opere di Ausonio curata da Green 1991 e 1999 (testo critico con note in inglese), che qui si seguirà. L'unica versione italiana rimane ancora oggi Pastorino 1971. Si segnala inoltre il lavoro di Alvar Ezquerro, con traduzione e commento spagnoli, pubblicato nel 1990; infine, vanno citati i recenti volumi di Combeaud 2010 e di Dräger 2011, che propongono rispettivamente edizioni con traduzione francese e tedesca.

⁵ Uno *status quaestionis* relativo alla tradizione ausoniana è offerto da Green 1999, VII-XXIV, ma si vedano le sezioni introduttive di Mondin 1995, XXXVIII-LXIV (in particolare n. 91 e 98-100 per le indicazioni bibliografiche) e Di Giovine 1996, 31-32. Si segnala inoltre il recente contributo di Dolveck 2018, 87-111, che si concentra in particolare sulla tradizione delle opere greche.

⁶ Sulla sotto-suddivisione interna alle famiglie non esiste una posizione unanime della critica: per un maggior dettaglio si rimanda ancora a Di Giovine 1996, 31-32.

⁷ Green 1991, XLI; una nuova *recensio* di questa tradizione è ora offerta nell'introduzione di Dolveck 2015 alla sua edizione dei *carmina* di Paolino di Nola, a cui si rimanda.

taminata all'interno delle sue cinque sotto-famiglie, è la sola a trasmettere alcuni testi⁸.

Venendo ora al *Griphus*, esso è uno dei componimenti rappresentati in entrambe le famiglie poiché si trova sia in **V**, **P** e **H** (fam. *Y*) sia in **C**, **K**, **L** e **T** (fam. *Z*)⁹: guardando alla sua collocazione nelle raccolte, possiamo ricavare qualche dato. In **V** l'opuscolo è posto al principio del gruppo delle *Epistole*, che cominciano con la corrispondenza scambiata con Simmaco. Il *Grifo*, che a Simmaco è dedicato, funge cioè da introduzione a tali testi. Diversamente avviene invece nei codici di *Z*, dove esso si trova avvicinato a testi di altra natura, all'interno della produzione ausoniana più 'sperimentale' o, come direbbe Green, «gymnastic»¹⁰. In questo caso, il tipo di collocazione ci induce a pensare che il 'genere' del *libellus* sia stato immediatamente percepito, da chi ha ordinato i componimenti, come affine a quello di testi quali il *Technopaegnon*¹¹; testi a loro volta – certo – di difficile definizione, ma che ci rimandano alla produzione poetica dell'Ausonio gram-

⁸ Si citano qui i principali codici della famiglia *Z*, che individuano anche le sotto-famiglie: **C** (Padova, Bibl. Capit. C 64, 1468-1470), **K** (London, British Library, King's 31, 1475), **M** (Firenze, Magl. Conv. Soppr. J.6.29, 1385-1387 ca., a cui si aggiunge **L** - Firenze, Laur. 51.13 - suo apografo del 1490, utile per le parti perdute di **M**), **T** (Leiden, Voss. Lat. Q 107, 1470 ca.). L'*editio princeps*, che appartiene alla quinta sotto-famiglia, è *Ausonius. Opera. Ed. Bartholomaeus Girardinus*, Venetiis, 7.XII.1472 (cf. GW 3090; IGI 1097; Goff A1401; HC 2176). La famiglia *Z* presenta inoltre la particolarità di essere l'unica a trasmettere la totalità delle opere greche: vd. l'aggiornamento di Dolveck 2018.

⁹ Riguardo specificamente alla tradizione del *Grifo* andrà ricordato il lavoro, rimasto a mia conoscenza inedito, di Hosey 1970, che aveva approntato uno studio critico, offrendo la lista dei manoscritti testimoni del testo e fornendo indicazioni sul suo posizionamento all'interno delle raccolte da questi tramandate, nonché alcuni dati di collazione e un'ipotesi di stemma. Il dattiloscritto è attualmente reperibile online (https://ecommons.luc.edu/luc_diss/1026).

¹⁰ Green 1999, XV.

¹¹ La questione della diversa natura delle due raccolte (*Y* e *Z*) è stata oggetto di studio e di dibattito; si veda Mondin 1995, XL-XLV: una delle ipotesi fa derivare la famiglia *Y*, per quanto riguarda la serie delle *Epistole*, da una versione 'autoriale', tratta dall'archivio personale dell'autore. La seconda famiglia (*Z*) rappresenterebbe invece una corrispondenza raccolta 'artificialmente', con criteri editoriali, e realizzata nell'ambiente di Ausonio entro il 388. Le due famiglie, proprio per la loro differente natura, presentano caratteristiche diverse, che hanno fatto pensare - almeno limitatamente alle *Epistole* - a una doppia tradizione, con due linee indipendenti e parallele, prive di un archetipo comune. Recentemente, è ritornato sulla questione, offrendo un quadro aggiornato e parzialmente diverso, Dolveck 2015, 134-178, al quale si rimanda anche per la bibliografia.

tico e filologo: una produzione alla quale guardare, dunque, per definire meglio la natura del *Grifo*¹².

Ma che cos'è esattamente un *griphus*? Il titolo stesso – antico, testimoniato dalla tradizione manoscritta – pone qualche problema. Comunemente, gli studiosi hanno tradotto *griphus* con 'indovinello' o 'enigma'¹³. E così la critica si è impegnata sul testo *in primis* per tentare di dare risposta al mistero. Ma già Green definiva tale titolo «puzzling» e metteva l'accento sul paradosso per cui «although Ausonius was perfectly capable of composing riddles of the usual kind, he has not done so here»¹⁴.

Qualche elemento utile per superare l'*impasse* è ricavabile dalle attestazioni e dalla definizione di 'grifo' presenti nella tradizione. Il vocabolo greco γρίφος, di etimologia incerta, variante di γρίπος, indica la 'rete da pesca' e poi, metaforicamente, un 'intrico' e dunque un 'detto oscuro'¹⁵. Una falsa etimologia lo connette anche a γέρρον (pl. γέρρα), 'oggetto di vimini intrecciato', che in latino dà *gerra*, 'graticcio di vimini' (per cui vd. *infra*). Nella tradizione letteraria greca, il γρίφος è un indovinello specificamente speso in ambito simposiale¹⁶.

Una testimonianza interessante è l'esistenza di un περί γρίφων, trattato *Sugli indovinelli* attribuito a Clearco di Soli (IV-III sec. a. C.), perduto, di cui si conserva una piccola serie di frammenti nei *Deipnosophisti*¹⁷. Tra questi, il fr. 86 Wehrli (*Athen.* X, 448c-e) dà una definizione di γρίφος come un

πρόβλημα παισικόν, προστακτικόν τοῦ διὰ ζητήσεως εὔρειν τῆ διανοίᾳ τὸ
προβληθὲν τιμῆς ἢ ἐπιζημίου χάριν εἰρημένον

¹² Si vedano ad es. **K** (f. 35r *Technopaegnion*, f. 37v *Griphus*) o, disponibile *online* sul sito della Laureanziana, **L** (f. 186v *Technopaegnion*, f. 189r *Griphus*), dove i due testi risultano addirittura integrati, quasi che il *Grifo* fosse "parte" del *Technopaegnion*. Hosey 1970, 66-96 dà poi indicazioni precise sulla collocazione del *Grifo* entro la composizione delle miscellanee contenute nei vari testimoni. Nell'edizione Green (1991 e 1999) il *Grifo* occupa la posizione XV ed è collocato tra le *Eclogae* e la *Mosella*.

¹³ Pastorino 1971 traduceva con 'enigma'; Green 1991 (e già Evelyn White 1951) con 'riddle'; di recente Combeaud 2010 ha tradotto 'entrelacs' e così Dräger 2011 si è parzialmente distaccato dalla tradizione precedente proponendo 'das Netz' (rete), e non 'das Rätsel' (indovinello): un approccio che mi sembra andare nella direzione giusta, come già accennava Lowe 2013, 335 e come si vedrà.

¹⁴ Green 1991, 444.

¹⁵ Chantraine 1990 (1968), 237; Beekes 2010 (*Etymological Dictionary of Greek*), I, 286-287.

¹⁶ *ThLG* II 3, 787 [Dindorf].

¹⁷ Per un'introduzione all'autore e una bibliografia aggiornata su Clearco, Tsitsiridis 2013, 1-20.

problema divertente, che impone di cercare e trovare la soluzione facendo uso dell'acume e che viene proposto per assegnare un premio o una punizione (trad. R.Cherubina)

e propone poi la suddivisione in indovinelli «di lettera, di sillaba, di nome».

Utile anche il lungo fr. 63 Wehrli, sempre attribuito a Clearco e ricavato da un trattato *περί παροιμιῶν* (*Sui proverbi*) dove si descrivono le regole di svolgimento degli indovinelli «preferiti dagli antichi», che si configurano come giochi di pratica letteraria e abilità versificatoria che ricordano i più recenti stornelli (*Athen.* X 457e):

ἀλλὰ μᾶλλον τὰς τοιαύτας, τῷ πρώτῳ ἔπος <ῆ> ἰαμβεῖον εἰπόντι τὸ ἐχόμενον ἕκαστον λέγειν καὶ τῷ κεφάλαιον εἰπόντι ἀντειπεῖν τὸ ἐτέρου ποιητοῦ τινος, <ὄτι> εἰς τὴν αὐτὴν εἶπε γνῶμην· ἔτι δὲ λέγειν ἕκαστον ἰαμβεῖον. πρὸς τε τούτοις ἕκαστον εἰπεῖν ὅσων ἂν προσταχθῆ συλλαβῶν ἔμμετρον, καὶ ὅσα ἀπὸ τῆς τῶν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν ἔχεται θεωρίας...

un primo commensale recitava un esametro o un verso giambico e gli altri dovevano proseguire, a turno, ciascuno con il verso successivo; oppure ad uno che esponeva il senso generale di un passo, un secondo replicava con la citazione da un altro poeta, perché questo aveva espresso lo stesso concetto; o ancora dovevano recitare l'uno dopo l'altro un verso giambico. In aggiunta a questo, ciascuno era tenuto a declamare un verso di un numero prefissato di sillabe, oppure tanti versi quanti se ne potevano formare nel rispetto delle regole prosodiche... (trad. R.Cherubina)

Infine, è da menzionare il fr. 87 Wehrli (*Athen.* XIV 648f-649a), di nuovo proveniente dal trattato *περί γρίφων*, dove si richiama la sfida poetica di riuscire a mettere in versi un catalogo più o meno esaustivo di oggetti o nomi relativi a una certa categoria.

In sostanza, dunque, i *grifi* qui descritti sono giochi eruditi che hanno al centro la poesia, la parola, l'esegesi e la conoscenza dei testi: una definizione che non suona affatto fuori luogo pensando al testo di Ausonio.

Passando alla tradizione latina, il termine *griphus*, mutuato dal greco, sopravvive in un paio di casi, nei quali peraltro la lezione è molto incerta, a causa dello storpiamento del grecismo (*gripp-*; *cripp-*, *crepp-* etc.): si tratta, senza sorpresa, di Apuleio, *flor.* 9,28 (Hunink) *reficere poemata omnigenus apta virgae, lyrae, socco, coturno, item satiras ac <g>riphos* e di Gellio I 2,4

Is plerumque in convivio sermonibus, qui post epulas haberi solent, multa... de philosophiae doctrinis intempestive... disserebat... vocabulis haut facile cognititis, syllogismorum captionumque dialecticarum laqueis strepe-

bat, κυριεύοντας, ἡσυχάζοντας et σωρείτας aliosque id genus griphos neminem posse dicens nisi se dissolvere.

Queste occorrenze si trovano entro definizioni di ‘generi letterari’ dove i tratti dominanti sono l’*obscuritas* e un’ambivalenza del discorso giocata su arzigogoli di parole. Ma l’attestazione forse più interessante, anche perché più vicina cronologicamente ad Ausonio, è quella presente in Sacerdote Grammatico, dove, all’interno della trattazione dei vari tropi, il *griphus* è inserito nella definizione dell’*allegoria* come una sua sotto-specie (GLK VI 460 e ss. [*De tropis*]):

De allegoria. Allegoria est dictio aliud significans quam continetur in verbis... Huius species ex plurimis necessariae sunt septem, ironia, astismos, sarcasmos, antiphrasis, cacophemia, aenigma sive griphus, paroemia...

Aenigma vel griphus est dictio obscura, quaestio vulgaris, allegoria difficilis antequam fuerit intellecta, postea ridicula... Vergilius [ecl. 3, 105] de ore putei tris pateat caeli spatium non amplius ulnas

Come si vede, Sacerdote definisce piuttosto precisamente il *griphus*: una *dictio obscura* a cui viene associata una *quaestio vulgaris*, che ha tratti popolari. La chiave allegorica interpretativa è difficile, ma, per chi la intende, lascia poi il posto, una volta decodificata, alla leggerezza se non addirittura al riso (*ridicula*). In questa definizione da manuale, tra l’altro, l’esempio addotto all’argomentazione è tratto da Virgilio e dal suo celebre (e non risolto) ‘enigma ternario’, che funge così da modello ‘tradizionale’¹⁸.

Tenendo allora queste considerazioni sullo sfondo, è possibile avventurarsi nella lettura del testo.

Ausonius Symmacho

Latebat inter nugas meas libellus ignobilis; utinamque latuisset neque indicio suo tamquam sorex periret. hunc ego cum velut gallinaceus Euclionis situ chartei pulveris eruissem, excussum relegi atque ut avidus faenerator improbum nummum malui occupare quam condere. dein cogitans mecum, non illud Catullianum ‘cui dono lepidum novum libellum’, sed ἄμouσότερον et verius ‘cui dono illepidum, rudem libellum’, non diu quaesivi; tu enim occurristi, quem ego, si mihi potestas sit ex omnibus deligendi, unum semper elegerim. misi itaque ad te haec frivola gerris Siculis vaniora, ut cum agis

¹⁸ Sul quale si veda, per una sintesi del problema e delle possibili soluzioni proposte, Cucchiarelli 2012, 234-235.

nihil, hoc legas et, ne nihil agas, defendas. igitur iste nugator libellus, iam diu secreta quidem, sed vulgi lectione laceratus, perveniet tandem in manus tuas. quem tu aut ut Aesculapius redintegrabis ad vitam aut ut Plato iuvante Vulcano liberabis infamia, si pervenire non debet ad famam.

fuit autem ineptiolae huius ista materia. in expeditione, quod tempus, ut scis, licentiae militaris est, super mensam meam facta est invitatio, non illa de Rubrii convivio, ut Graeco more biberetur, sed illa de Flacci ecloga, in qua propter mediam noctem et novam lunam et Murenae auguratum ternos ter cyathos attonitus petit vates. Hunc locum de ternario numero ilico nostra illa poetica scabies coepit exsculpere, cuius morbi quoniam facile contagium est, utinam ad te quoque prurigo commigret et fucio tuae emendationis adiecto impingas spongiam, quae imperfectum opus equi male spumantis absolvat. ac ne me gloriosum neges, coeptos inter prandendum versiculos ante cenae tempus absolvi: hoc est dum bibo et paulo ante quam biberem. sit ergo examen pro materia et tempore. sed tu quoque hoc ipsum paulo hilarior et dilutior lege; namque iniurium est de poeta male sobrio lectorem abstemium iudicare.

neque me fallit fore aliquem qui hunc iocum nostrum acutis naribus et caperrata fronte condemnet negetque me omnia quae ad ternarium et novenarium numeros pertinent attigisse. quem ego verum dicere fatebor; iuste, negabo. quippe si bonus est, quae omisi non oblita mihi sed praeterita existimet. dehinc qualiscumque est, cogitet secum quam multa de his non reperisset si ipse quaesisset. sciat etiam me neque omnibus erutis usum et quibusdam oblati abusum. quam multa enim de ternario sciens neglexi: tempora et personas, genera et gradus, novem naturalia metra cum trimetris, totam grammaticam et musicam librosque medicinae, ter maximum Hermen et amatorem primum philosophiae Varronisque numeros, et quidquid profanum vulgus ignorat. postremo, quod facile est, cum ipse multa invenerit, comparet se atque me, occupatum cum otioso, pransum cum abstemio, iocum et ludum meum diligentiam et calumniam suam. alius enim alio plura invenire potest, nemo omnia. quod si alicui et obscurus videbor, apud eum me sic tuebere: primum eiusmodi epyllia, nisi vel obscura sint, nihil futura; deinde numerorum naturam non esse scirpum, ut sine nodo sint. postremo si etiam tibi obscurus fuero, cui nihil neque non lectum est neque non intellectum, tum vero ego beatus quod affectavi assequar, me ut requiras, me ut desideres, de me cogites. vale.

Ausonio dice di aver riesumato dalla polvere, tra le sue inezie, un *libellus ignobilis* e di averlo indirizzato a Simmaco perché potesse leggerlo e giudicarlo, decretandone la possibilità di vita (*aut ut Aesculapius redintegrabis ad vitam*) o l'opportunità di morte (*aut ut Plato iuvante Vulcano liberabis infamia, si pervenire non debet ad famam*). Passa poi a dichiarare apertamente la *materia* di questa

ineptiola: nel corso di una spedizione militare, durante una pausa dalle fatiche e in occasione di un simposio – che aveva permesso un clima di *licentia* tra i convenuti – era stato proposto un brindisi sulla scorta della famosa ode di Orazio (III 19) nella quale il poeta chiedeva di alzare tre volte i calici alla salute di Murena e del suo augurato (*de Flacci ecloga, in qua propter mediam noctem et novam lunam et Murenae auguratum ternos ter cyathos attonitus petit vates*). Queste l'occasione e l'ispirazione che indussero il poeta, allora presente e sollecitato da un'irrefrenabile *poetica scabies*, a comporre i versi *de ternario numero*. Nell'invio a Simmaco, l'augurio di Ausonio è che una simile *prurigo* prenda anche l'amico, che possa dunque perfezionare il componimento, ma anche che possa accoglierlo *hilarior et dilutior* dal momento che il poeta era, a causa del banchetto, *male sobrius* quando ha composto i versi. Ausonio aggiunge che è ben conscio che qualcuno, giudicando questo suo *iocus* con severità, storcerà il naso e condannerà peraltro l'autore per non aver esaurito davvero tutti gli argomenti attinenti al numero tre (*neque me fallit fore aliquem, qui hunc iocum nostrum acutis naribus et caperrata fronte condemnet negetque me omnia quae ad ternarium et novenarium numeros pertinent attigisse*). La risposta a questa accusa, vera ma ingiusta, è molto chiara: le mancanze non sono dimenticanza, ma voluta omissione, e il testo deve essere considerato nel suo carattere scherzoso. Segue un elenco di argomenti 'ternari' espressamente tralasciati nella trattazione poetica (*tempora et personas, genera et gradus, etc.*); la prefazione si chiude con l'insistenza sull'*obscuritas* come cifra necessaria a definire questo tipo di testi (*eiusmodi epyllia*) e dunque a decretare la loro felice riuscita: *si etiam tibi obscurus fuero... tum vero beatus*.

Giorgio Piras ha già sottolineato la presenza e declinazione del consueto *topos modestiae* ausoniano e l'uso di un lessico riduttivo (*libellus, versiculi, ineptiolae*)¹⁹, ma forse si può aggiungere qualche ulteriore elemento.

Ciò che caratterizza in modo evidente la *praefatio* è un impasto linguistico e stilistico che si gioca tra due estremi: una raffinata competenza filologico-letteraria, che si avvale di diversi giochi e numerose citazioni, e una continua allusività popolare e scherzosa. In questa tensione si situano ad esempio le diverse citazioni 'comiche', tratte dal repertorio di Plauto e Terenzio – un repertorio noto e diffuso a un livello scolastico, di per sé non particolarmente raffinato, dunque, ma che struttura letteralmente il testo, in un fitto, dotto intrico. A riprova di ciò, una vera e propria *Ringkomposition* terenziana incornicia la prefazione, che si apre con Ter. *Eun.* 1024 (*egomet meo indicio miser quasi sorex hodie perii*: ma in Ausonio è il *libellus* che diventa, pur metaforicamente, un sorcio) e si chiude con Ter. *Eun.* 193-194 (*dies noctisque me ames, me desideres,/ me somnies, me expectes, de me*

¹⁹ Piras 2014, 116-117; si veda anche Mattiacci c.s.

cogites), versi che Ausonio sfrutta per sottolineare il desiderio, quasi la bramosia, di entrare nei pensieri di Simmaco.

Plauto è invece utilizzato nel notissimo episodio dell'*Aulularia* (460-472) in cui l'avaro Euclione se la prende con il gallo-ladro perché ha raspatto con le unghie nel cortile dove è nascosto il tesoro: in un gioco comico di rovesciamento, Ausonio, tramite la citazione – che non è mai dichiarata, ma è evidente a ogni lettore –, paragona se stesso al gallo, che, raspendo, avrebbe riesumato dalla polvere il *libellus*. Va da sé che il *libellus*, per quanto presentato come *ineptiola*, è di fatto paragonato a un tesoro, al centro del desiderio generale. Ancora, evidentissimo (anche perché questa volta dichiarato) è il ribaltamento del celebre '*cui dono lepidum novum libellum*': sotto il *topos modestiae* di Ausonio, il ben noto *incipit* del *liber* catulliano si trasforma in un verso 'meno poetico (ἀμυσότερος) ma più vero': '*cui dono illepidum rudem libellum*'²⁰.

Infine, un'ulteriore, forse ancora più marcata manifestazione di questa tendenza è data dalla commistione di proverbi della tradizione popolare con doppi sensi e allusioni di carattere filologico. Un esempio è fornito da un'altra *Ringkomposition*: in principio il poeta fa riferimento alle *gerrae Siculae*, intese come 'frivolezze, vanità'. Questa accezione rimanderebbe a un aneddoto, riportato nelle fonti, secondo cui, durante l'assedio di Siracusa da parte degli Ateniesi, mentre gli assediati richiedevano molti 'graticci intrecciati' (*gerrae*) in senso proprio, i Siculi avrebbero risposto gridando metaforicamente, con scherno, '*gerrae gerrae*': da qui le *gerrae Siculae* sono sinonimo di 'ciance, inezie'²¹. Ovviamente, tale doppiezza nei livelli di senso riflette proprio quella del vocabolo γρίφος da cui siamo partiti, e al quale una parte della tradizione, erroneamente, associa l'etimologia della parola latina *gerra*²². Ma a questo si aggiunge un altro punto; nell'ultima parte della prefazione è infatti citato un secondo proverbio popolare, testimoniato in particolare dalla tradizione comica: *numerorum natura non esse scirpum, ut sine nodo sint*²³. Ancora una volta, creando un vero e proprio rompicapo, Ausonio gioca con un

²⁰ Il gioco catulliano, peraltro, non è isolato in Ausonio: la stessa rielaborazione del famoso verso incipitario del *liber* compare anche nel componimento di dedica, catalogato da Green 1991 tra le *Praefationes Varias* (I, 4), indirizzato a Drepanio, destinatario del *Technopaegnon* e del *Ludus septem sapientum*: cf. sul punto Piras 2014, 122-123. Riguardo al riuso catulliano, si vedano Mattiacci 2013, 47-61 e il recente studio di Morelli 2018, 46-48.

²¹ Otto 1971 (1890), 153. Si veda anche Natale 1843, I, 381, che fornisce una dettagliata e colorita descrizione dell'episodio.

²² Un approfondimento sulle connessioni e confusioni etimologiche del vocabolo latino *gerra(e)* si trova in *ThLL* VI, 2, 1930 [Blatt], 1950.70-1951.56.

²³ Otto 1971 (1890), 312-313, con esemplificazione che sopravvive in particolare in Plauto e Terenzio, e in autori di IV secolo come Agostino e Paolino di Nola.

elemento *vulgaris* (il detto popolare) e uno ‘etimologico’, poiché di nuovo di ‘nodi e intrecci’ si parla e *scirpus* è connesso dalla tradizione proprio all’enigma/*griphus*. In Gellio infatti leggiamo (XII 6,1)²⁴:

quae Graeci dicunt ‘*aenigmata*’, hoc genus quidam ex nostris veteribus ‘*scirpos*’ appellaverunt. Quale est quod nuper invenimus per hercle anticum, perquam lepidum, tribus versibus senariis compositum aenigma, quod reliquimus inenarratum, ut legentium coniecturas in requirendo acueremus. Versus tres hi sunt: *semel minusne an bis minus sit nescio, an utrumque eorum; ut quondam audivi dicier, Iovi ipsi regi noluit concedere.*

Questi continui giochi ausoniani creano allora un intreccio che si può definire ‘basso’ quanto a materia prima utilizzata (citazioni scolastiche, proverbi, etc.), ma sviluppato entro una dimensione retorica di alto livello, che risponde a una raffinata tecnica compositiva e finisce per avvolgere il lettore (e il dedicatario) in una rete di continuo, giocoso ingaggio, proprio come nelle intenzioni dichiarate alla fine della lettera (*quod affectavi assequar, me ut requiras, me ut desideres, de me cogites*).

Un altro aspetto, sul quale la critica si è in parte già soffermata, è costituito dalle informazioni extratestuali ricavabili da questa *praefatio*. Nella seconda sezione, infatti, l’autore dichiara l’occasione di composizione dell’opera, vale a dire il brindisi tra soldati impegnati in una *expeditio* militare. Tale spedizione è stata individuata nella campagna contro gli Alamanni del 369-370²⁵.

A questi dati di contesto, si aggiungono però un paio di considerazioni strettamente legate al testo: oltre all’occasione mondana che ha dato origine alla composizione, viene definita in questa sezione anche l’ispirazione letteraria che ha mosso l’autore. Un’ispirazione che, dapprima, è definita ‘in negativo’ (*non illa de Rubrii convivio, ut Graeco more biberetur...*) – con l’allusione a un ben noto passo delle *Verrine* di Cicerone, dove si descrive il sordido banchetto di Rubrio²⁶ –, e poi dichiarata apertamente: *sed illa de Flacci ecloga...*²⁷:

Da lunae propere novae,
da noctis mediae, da puer, auguris
Murenarum; tribus aut novem

²⁴ Il vocabolo *scirpus* è ricalcato proprio sul termine greco *griphus*: su questo Monda 2012 (in particolare 446).

²⁵ Gli studiosi sono sostanzialmente concordi su questo punto: si veda Piras 2014, 125. Non mancano però voci discordi: Dräger 2011, 315. Si vedano anche Bowersock 1986, 1-15 e Bruggisser 1993, 266-268.

²⁶ Cic. *Verr.* II 1,66.

²⁷ Hor. *carm.* III 19,9-15.

miscentor cyathis pocula commodis.
 Qui Musas amat imparis,
 ternos ter cyathos attonitus petet
 vates...

L'ode oraziana si presenta come un carme simposiale in cui il brindisi poetico è innalzato in onore dell'augurato di Murena, personaggio di non certa identificazione, probabilmente legato a Mecenate. La situazione è quella di una *cena aditialis*, alla quale partecipavano eruditi sodali. Il brindisi 'ternario' e misterioso viene introdotto da Orazio con un'adesione a modelli noti della tradizione greca, dove anche l'indicazione della quantità di bicchieri da consumare era elemento ricorrente, così come l'uso di numeri e riferimenti 'magici'²⁸. Ausonio riporta i versi oraziani tramite una sorta di parafrasi, che mette l'accento sul tema numerologico (*ternos ter cyathos attonitus petit vates*) e genera il suo impegno poetico intorno al numero tre (*hunc locum de ternario numero ilico nostra illa poetica scabies coepit excalpere*). È dichiaratamente l'esigenza esegetica ed erudita di collegarsi al brindisi oraziano a dare vita alla speculazione poetica del *Grifo*, che si configura dunque come un gioco nato da un'ode di Orazio espansa a dismisura: un'espansione che non si limita però alla questione del tre, pur con tutti gli annessi e connessi che seguiranno, ma che sviluppa anche lo spirito stesso di quell'ode, a sua volta da ricollegare a quella letteratura simposiale di tradizione greca cui abbiamo fatto riferimento *supra*. L'*incipit* della sezione in poesia del *Grifo*, con il suo triplo brindisi (*ter bibe vel totiens ternos*), conferma questo legame profondo e insieme sottolinea come i versi di questo *libellus* siano privi di senso se letti come oggetto separato rispetto alla prefazione.

Veniamo allora al poema: come si è detto, si tratta di 90 esametri dedicati a diversi temi connessi con il numero tre: temi enciclopedici che toccano gli argomenti più disparati (mitologia, filosofia, storia, meteorologia, poesia, matematica, diritto, retorica, medicina, musica, antiquaria, etc.)²⁹, ma dichiaratamente, secondo quanto si legge nella prefazione, senza pretese di esaustività. Inoltre – ed è un elemento che un poco sorprende –, i versi del *Grifo* non offrono una struttura regolare, dotata di una logica riconoscibile o di uno sviluppo, per così dire, matematico: «in this poem Ausonius is not systematic»³⁰. Questo testo – che nelle

²⁸ Nisbet-Rudd 2004, 227-236. Riguardo al tema numerologico e alla connessione tra *Grifo* e ode oraziana, si veda Mondin 2018, 22-25.

²⁹ Dräger 2011, 44-45 ha proposto una suddivisione dettagliata e una sorta di indice dei contenuti del testo.

³⁰ Green 1991, 449.

aspettative, forse sbagliate, potrebbe promettere, proprio per il tema numerologico, un prisma di perfezione – è invece di fatto un accumulo disordinato e sovrabbondante di quadri, come ora si vedrà con qualche esempio³¹. Da un punto di vista stilistico, allusione, perifrasi, assonanze – elementi che fanno parte del bagaglio tradizionale della letteratura enigmatica e popolare – sono certamente le cifre alla base della composizione, come già a partire dall'*incipit* è possibile apprezzare³²:

Ter bibe vel totiens ternos; sic mystica lex est
vel tria potanti vel ter tria multiplicanti
imparibus novies ternis contexere coebum.

Bevi tre volte o altrettante volte tre; il gioco è questo.
A chi beve tre volte o moltiplica tre per tre volte
tocca di comporre un cubo per mezzo di nove volte il numero dispari tre³³.

Per il senso di questi versi difficili i commentatori rimandano a un passo di Marziano Capella nel quale si alluderebbe al fatto che 3 è il primo ‘numero primo’ dispari a formare un cubo con il suo triplo ($3 \times 9 = 27$)³⁴. Tuttavia, la formulazione oscura di questo ‘brindisi ternario al cubo’ riprende con evidenza, come si diceva, il *carmen* oraziano citato nella prefazione come specifico spunto ispiratore della composizione e che dunque deve essere usato come chiave di lettura certa. I versi

³¹ Anche forse per questa caratteristica di irregolarità ci sono stati alcuni tentativi di intervento sul testo tesi a renderlo più conseguente o comprensibile, ad esempio tramite la congettura di dislocazioni di versi: vd. Green 1991, 449 relativamente all’ipotesi di Accursius di spostare i v. 7-10 dopo il v. 17. Nel presente lavoro – poiché mi propongo una prospettiva generale – ho scelto di rimanere fedele al testo secondo l’edizione Green 1999, pur conscia che numerosi luoghi critici, soprattutto nel poema, meriterebbero oggi ampi approfondimenti e forse alcuni interventi, che si rimandano ad altra sede.

³² L’anfibologia, l’allitterazione, la perifrasi portata all’eccesso per confondere e avvolgere il lettore sono tratti distintivi che il poema ha in comune con il ‘genere’ dell’enigma, in senso lato: si veda lo studio di Scarpanti 2010 sugli *aenigmata* tardo-latini.

³³ Propongo qui e nei passi seguenti la mia traduzione italiana.

³⁴ Mart. Cap. II 105 *numeri [ternarii] triplicatio prima ex imparibus κύβον gignit*. Pastorino 1971, 619, n. 1. Lo studioso rinvia qui a Evelyn White 1951, secondo cui il significato sarebbe: «non fermarti a tre o nove, ma completa il cubo bevendo ventisette coppe». Se considerata di per sé (non legata dunque al carme oraziano, come invece deve avvenire), questa spiegazione non ha molto senso: Green 1991, 449 parlava di «a bizarre line» ed evocava addirittura la possibilità di una lacuna che spiegasse meglio il riferimento al cubo, ma in questo caso, poiché il componimento poetico deve contare esattamente 90 esametri, come viene apertamente dichiarato in conclusione (cf. v. 90), bisognerebbe pensare a una improbabile interpolazione altrove.

di Ausonio partono da lì, un gioco esegetico sul testo di Orazio, che a sua volta volutamente si presentava con un andamento *mysticus*, caratterizzato cioè da una dimensione iniziatica e insieme da un linguaggio oscuro. A tal punto appare chiaro che «le fondement déclaré du *Griphus* est essentiellement exégétique»³⁵ che anche i moderni commentatori di Orazio rimandano proprio ad Ausonio per comprendere meglio il senso dei versi dell'ode³⁶. Ode che, con una nuova *Ringkomposition* enfatica, impronta di sé anche la fine del *Griphus* (v. 88), dove il brindisi ternario è nuovamente richiamato: tutto il componimento si tiene entro questo *iocus* e la *mystica lex* non è altro che quell'*allegoria, dictio obscura* e insieme scherzosa, di cui il grifo, secondo quanto diceva Sacerdote Grammatico, è una manifestazione³⁷.

Ecco allora che Ausonio propone una sovrabbondante variazione sul tema oraziano: comincia il catalogo di soggetti ternari, attinti da un patrimonio culturale di nozioni condivise.

Iuris idem tribus est quod ter tribus, omnia in istis:
forma hominis coepti plenique exactio partus
quique novem novies fati tenet ultima finis. (v. 4-6)

Nel tre ci sono le stesse facoltà che in tre volte tre, tutto sta in questo:
la figura di un essere umano appena formato e il termine di un parto maturo,
e la fine ultima data dal Fato, che contiene nove volte nove.

Il v. 4 funge da vera e propria introduzione, con una sorta di dichiarazione di principio: le stesse facoltà (*ius*) che risiedono nel 3 si trovano anche nel 3 volte 3 e tutto sta nel comprendere questo. I soggetti che verranno enumerati sono legati dal 3 come modulo di base che ne informa la natura, che si ritroverà, identica a se stessa, in tutte le manifestazioni multiple di quel modulo³⁸.

³⁵ Mondin 2018, 25.

³⁶ Nisbet-Rudd 2004, 235. Si veda anche Mondin 2018, 24-25: «le poème commence donc comme une glose explicative sur la valeur symbolique des préceptes conviviaux du Venousin, et continue en explorant le domaine de la triade et de ses multiples avec un catalogue de choses ou entités ternaires».

³⁷ Per il valore di *mysticus*, rimando a *ThLL* VIII, 1966 [Lumpe], 1759.70-81 e al significato di 'figurato, allegorico', che è tipicamente usato nell'esegesi tardoantica (si vedano nel *ThLL* gli esempi di Agostino, Fulgenzio, gli scolii a Stazio), per indicare il 'doppio senso' che la lettera del testo nasconde e che va dunque ricercato dal lettore. Green 1991, 449 si limitava per questo passo ad escludere un senso proprio, legato a un culto pagano o cristiano: «this should not be associated with Bacchus or any other pagan deity, or with Christianity».

³⁸ Il tema numerologico, all'interno di un gioco colto rivolto a un dotto amico, è peraltro presente nel *corpus* delle *Epistole*: si pensi alle *epist.* 10 e 14 Green (7 e 16 Mondin), *Ad*

Così si comincia con le età della vita: l'embrione che, secondo la *vulgata*, diventa feto (*forma homini coepti*) a tre mesi; il neonato che viene generato dopo una gravidanza di 3 x 3 mesi (*exactio pleni partus*) e l'*ultima finis* che il Fato impone all'età dell'uomo, fissata da una lunga tradizione a 81 (*i.e.* 9 x 9) anni³⁹. Il tema, di carattere sapienziale, è comune: lo stesso Ausonio lo visita specificamente in un altro componimento, l'*Ecloga 25 (De ratione puerperii maturi)*, che fa parte di una raccolta che proprio a quel patrimonio di cultura popolare condivisa attinge, toccando i nomi dei giorni e dei mesi, le stagioni, le fatiche di Ercole e così via. Da un punto di vista della forma, è interessante il fatto che l'esametro venga sfruttato, forse in chiave ironicamente straniata, nella sua dimensione di metro eroico: si veda l'andamento 'epico' di questi versi dove l'*ultima finis* è fissata dal Fato e il parto è, con una perifrasi altisonante, *exactio partus*. Tra l'altro *ultima finis* è clausola rara, che, tra i versi superstiti, troviamo solo in Ps. Cato, *Disticha* 1, 22-23 (*ne timeas illam quae vitae est ultima finis:/ qui mortem metuit, quod vivit, perdit id ipsum*), vale a dire una letteratura di nuovo di tipo popolare-sapienziale.

Dopo questa prima introduzione, che però permette di cogliere immediatamente l'andamento del testo, il tema ternario si sviluppa – come si diceva – proponendo un lungo elenco: mi soffermerò solo su qualche caso significativo.

I versi 7-10 sono dedicati a genealogie e iconografie mitologiche in cui il tre ha un ruolo importante: Ops e i suoi tre figli (Plutone, Nettuno, Giove); la triade Vesta, Cerere e Giunone; il fulmine a tre punte di Giove; Cerbero dalle tre teste, il tridente e le tre uova (Castore, Polluce, Elena) partorite da Leda. Tutti elementi, questi, che come è noto appartengono alla più diffusa cultura mitologico-enciclopedica tardoantica e che sono alla base delle varie interpretazioni morali-allegoriche di grammatici e commentatori, che proprio sul valore evocativo del tre basano la loro spiegazione⁴⁰.

Dopo il passaggio mitologico, il tema successivo è quello delle misure di longevità, di nuovo un grande classico della tradizione enciclopedica, che trova in Ausonio più di una espressione:

Vrsulum grammaticum Trevirorum e Theoni, che condividono diversi punti di contatto con il *Grifo*.

³⁹ La notizia risale a un'ampia tradizione di stampo platonico, ripresa nei testi latini: si veda ad es. Cens. 14-15 *Plato qui quadrato numero annorum vitam humanam consummari putavit, sed novenario qui complet annos octoginta et unum*.

⁴⁰ Diversi sono i casi che si potrebbero citare in Servio: oltre a *ecl.* VIII 75, si veda ad esempio *Aen.* I 133. Da menzionare, poi, il caso di Fulgenzio, che costituisce il punto di snodo di una tradizione di carattere mitografico, stratificata nel tardoantico e destinata a grande successo nei secoli successivi: *myth.* 18-27, con le *fabulae*, rispettivamente, di Giove, Giunone, Nettuno, Plutone, Tricerbero, Furie, Parche, Arpie, Proserpina, Cerere, Apollo, Muse. Si confronti anche, per affinità, Auson. *epigr.* 61.

Ter nova Nestoreos implevit purpura fusos
 et totiens trino cornix vivacior aevo;
 quam novies terni glomerantem saecula tractus
 vincunt aeripedes ter terno Nestore cervi;
 tris quorum aetates superat Phoebeius oscen;
 quem novies senior Gangeticus anteit ales,
 ales cinnameo radiatus tempora nimbo. (v. 11-17)

Tre volte nuova porpora ha riempito i fusi di Nestore
 e di altrettante volte tre è più longeva la cornacchia,
 che, se anche accumulasse nove volte tre età,
 i cervi dai piedi di bronzo la vincerebbero di tre volte tre Nestori.
 Ma le età di questi sono superate di tre volte dal corvo sacro a Febo,
 che l'uccello del Gange precede, più vecchio di nove volte,
 uccello raggianti nel suo nido profumato di cinnamomo.

In particolare, si confrontino questi versi del *Grifo* con quelli dell'*Ecloga* 22 (*De aetatibus animantium. Hesiodon*):

Ter binos deciesque novem super exit in annos
 iusta senescentum quos implet vita virorum.
 hos novies superat vivendo garrula cornix
 et quater egreditur cornicis saecula cervus.
 alipedem cervum ter vincit corvus et illum
 multiplicat novies Phoenix, reparabilis ales.

L'occorrenza di questo tema sapienziale assai fortunato è stata studiata da Massimo Gioseffi, che ne ha messo in luce il percorso tradizionale: alla base dei due testi ausoniani si trova un frammento esiodeo (fr. 304 M.-W.= 171 Rzach)⁴¹, trasmesso da Plutarco (*def. Orac.* 415c8-d1), la cui collocazione originaria rimane a oggi piuttosto incerta e che fu «noto lungo tutto il corso dell'antichità e come tale [è] tramandato, almeno in parte, da numerose fonti (anche latine). [...] Viene spontaneo supporre che il passo potesse essere noto [...] per la sua inclusione in qualche opera a carattere divulgativo, fors'anche a livello di semplice antologia e repertorio di γνῶμαι»⁴².

Nel *Grifo* il nucleo tematico è incastonato nel catalogo ternario: e così si parte dall'uomo – con Nestore, l'«esemplare» longevo per antonomasia, la cui vita tra-

⁴¹ Gioseffi 1994; Merkelbach-West 1967, 158-159, con l'elenco delle fonti in cui il frammento si trova, il confronto con Ausonio e anche con l'*Epigr. Bob.* 62, per cui si veda Nocchi 2016, 362-368.

⁴² Gioseffi 1994, 325.

dizionalmente arriva a coprire tre generazioni umane (tre volte i fusi filati dalle Parche)⁴³ –; si passa alla cornacchia (*cornix*), ai cervi *aeripedes*, al corvo sacro a Febo, fino ad arrivare alla Fenice, uccello *radiatus* del Gange, in una vera e propria *escalation* di longevità giocata su rapporti numerici legati al tre e ai suoi multipli⁴⁴.

Anche dai pochi versi portati finora come esempio, mi sembra che il meccanismo che sta alla base del testo risulti abbastanza chiaro: un sapere ‘fabuloso’ e tradizionale è inserito in un’allegoria scherzosa, che scaturisce dallo spunto fornito dal misterioso brindisi oraziano ed è rivolta direttamente al dotto amico dell’autore perché a sua volta si cimenti nel gioco letterario.

Se dunque il contenuto e lo spirito del testo appaiono evidenti, un ulteriore aspetto interessante da indagare sarà la forma con cui il *Griphus* si presenta: una forma che nei versi seguenti fornisce significativa prova di sé:

Tergemina est Hecate, tria virginis ora Dianae;
 tria Charites, tria fata, triplex vox, trinaa elementa.
 tris in Trinacria Sirenes et omnia ternae,
 tris volucres, tris semideae, tris semipuellae,
ter tribus ad palmam iussae certare Camenis,
 ore manu flatu buxo fide voce canentes. (v. 18-23)

Triplice è Ecate, tre volti ha Diana vergine,
 tre son le Cariti, tre i Fati, triplice è la voce, tre sono gli elementi;
 tre in Trinacria sono le Sirene e in tutto sono triplici:
 tre uccelli, tre semidee, tre semifanciulle;
 con tre volte tre Camene sono costrette a gareggiare per la palma,
 cantando con la bocca, la mano, il fiato, il flauto, la lira, la voce.

⁴³ Per le numerose fonti su Nestore, *RE* XVII, 108; *Der Neue Pauly* VIII, 2000, [Visser] s.v. Per paralleli e corrispondenze, anche all’interno della produzione ausoniana, Green 1991, 449-450; Dräger 2011, 320-321.

⁴⁴ Tra le fonti latine di queste misure di longevità, si segnala *Plin. nat.* 7, 153, che fa riferimento alla notizia esiodea delle età dei vari animali, rimandando a un’antica linea di tradizione mitografica e ‘leggendaria’: *Hesiodus fabulose, ut reor, multa de hominum aevo referens, cornici novem nostras attribuit aetates, quadruplum eius cervis, id triplicatum corvis et reliqua fabulosius in phoenice ac nymphis*. Per ulteriori indicazioni e bibliografia sulle fonti si vedano Gioseffi 1994, 323-327 e Canali-Nocchi 2011, 124-126. Anche nel frammento di Esiodo l’elemento numerico giocava un ruolo importante, essendo in quel caso ugualmente alla base di una sorta di indovinello: «gli animali citati sono tutti esempi conclamati di longevità, il carattere di indovinello è in netta evidenza, ma la chiave interpretativa - certo nascosta in quei rapporti numerici [...] - doveva apparire a sua volta facilmente rintracciabile, almeno in origine» (Gioseffi 1994, 327).

Questo brano segue immediatamente la serie involuta e faticosa dei calcoli sulle età degli animali longevi e si apre con una citazione virgiliana: *Tergeminamque Hecaten, tria virginis ora Dianae* (*Aen.* IV 511). Il verso del IV libro dell'*Eneide*, noto a tutti, giunge quindi particolarmente gradito al lettore, come un premio che lo ristori dallo sforzo che sta compiendo. Tale apparizione, quasi un'epifania virgiliana, marca il cambio di tema e svolge con evidenza il ruolo di elemento ordinatore nel flusso del catalogo: chi legge riconosce qualcosa di familiare e – per così dire – trova un appiglio sicuro prima di avventurarsi oltre. La serie che segue è infatti di nuovo caratterizzata, come ho sottolineato a testo, da un martellante e non facile elenco di elementi, accumulati in grande quantità e legati da una serie di assonanze, tutte basate sulla ripetizione del tre o di sue varianti: esemplare il v. 19, nel quale la *variatio* adatta le varie espressioni del tre alla desinenza dei soggetti a cui si riferiscono (*tris Charites, tria fata, triplex vox, trina elementa*). Il v. 23 chiude la sezione con un altro gioco: una serie asindetica di bisillabi che indicano le varie modalità possibili di una gara di musica (come quella che, secondo la tradizione, vide contrapposte le Sirene alle Camene/Muse)⁴⁵: *ore manu flatu buxo fide voce*. Si conferma dunque un sottile gioco tra la forma e il contenuto, con un'attenzione profonda anche all'elemento fonico; le assonanze sono parte integrante del gioco ausoniano, come emerge forse ancora più chiaramente nei versi successivi:

*Trina Tarentino celebrata trinocia ludo,
qualia bis genito Thebis trieterica Baccho.
tris primas Thraecum pugnas tribus ordine bellis
Iuniadae patrio inferias misere sepulcro.* (v. 34-37)

Tre volte si celebra per tre notti il ludo Tarentino,
come ogni tre anni a Tebe si festeggia Bacco nato due volte.
I tre primi combattimenti di Traci in tre duelli per ordine
i figli di Giunio inviarono, offerta funebre, alla tomba del padre.

In questi versi, dedicati ad alcuni giochi che si tenevano nell'antichità, l'allitterazione basata sempre sulla ripetizione del tre arriva a plasmare il contenuto stesso: i luoghi evocati sono scelti proprio perché i loro nomi giocano fonicamente con l'elemento ternario. Così, quasi come in una filastrocca, è chiamato in causa *Tarentum*, luogo vicino al Campio Marzio dove si svolgevano ludi celebrati per tre giorni e tre notti ogni cento anni; *Thebae* e i giochi triennali per Bacco 'nato due volte'; infine, i gladiatori *Thra(e)cii* che parteciparono ai primi combattimenti a Roma nel 265 a.C., con riferimento a un episodio noto della tradizione secondo cui i figli di Giunio Bru-

⁴⁵ Cf. Pausania IX 34,3 e *schol. Lycophr.* 653.

to, Marcio e Decio Bruto, avrebbero istituito per primi gli spettacoli gladiatorî⁴⁶. I tre toponimi (e dunque gli episodi) sono selezionati con cura, per generare una sorta di scioglilingua basato sulla 't' allitterante e come in altri casi comparabili nella produzione di Ausonio, questo *escamotage* sembra rimandare a un doppio principio: il dilettere e insieme il *docere*, quasi che l'elemento sonoro potesse aiutare, come una sorta di formulario, a una memorizzazione dei dati o almeno a fornire al lettore dei punti di orientamento all'interno del lungo catalogo⁴⁷. In questo senso, di nuovo un sostrato virgiliano potrebbe aver contribuito allo scopo: il v. 37 sembra far risuonare la clausola del noto verso *absenti ferat inferias decoretque sepulcro*, tratto dal celebre episodio di Eurialo e Niso (*Aen.* IX 215-216).

Ancora, sempre riguardo alla forma che la lingua assume in questo *Griphus*, cito un ultimo caso:

In physicis tria prima: deus, mundus, data forma.
tergenus omne genus: genitor, genetrix, generatum. (v. 48 s.)

Nella fisica tre sono i principi primi: dio, la materia, la forma data alla materia.
Ogni elemento generato ha una triplice generazione: colui che genera, colei che genera, la cosa generata.

Il v. 49 è introdotto da *tergenus*, vocabolo definito giustamente da Green «striking»⁴⁸: *hapax* in poesia, usato da Ausonio due volte nel *Griphus*, tale aggettivo dà in qualche misura la cifra stessa di questa produzione, che allarga i confini dell'uso della lingua e ne sfrutta al massimo i diversi piani, da quello lessicale a quello fonico a quello intertestuale. Ogni cosa generata contiene, di per se stessa e per il fatto stesso di essere generata, una triplicità (*tergenus*). Tale triplicità consiste, in ogni processo di procreazione, nella compresenza di un elemento di

⁴⁶ Ce ne dà notizia Val. Max. II 4,5 e 7 (passo nel quale è contenuta anche la menzione dei giochi tarentini, mentre i giochi gladiatorî sono evocati, ma i partecipanti non sono qualificati specificamente come Traci): *hoc postquam Valesius nuntiante servo accepit, omisso emendae arae proposito hostias nigras, quae antiquitus furvae dicebantur, Tarenti immolavit ludosque et lectisternia continuis tribus noctibus, quia totidem filii periculo liberati erant, fecit... Nam gladiatorium munus primum Romae datum est in foro boario App. Claudio Q. Fulvio consulibus. Dederunt Marcus et Decimus filii Bruti <Perae> funebri memoria patris cineres honorando. Athletarum certamen a M. Scauri tractum est munificentia.* La notizia si trovava anche in Livio, stando a *Per.* 16: *Decimus Iunius Brutus munus gladiatorium in honorem defuncti patris primus edidit.*

⁴⁷ Si pensi alla tecnica comparabile presente nel già citato *Technopaegnion* con la serie dei suoi monosillabi in clausola.

⁴⁸ Green 1991, 452.

generazione maschile (*genitor*), di un elemento di generazione femminile (*genetrix*) e di quello che da queste due componenti viene generato (*generatum*). Ecco allora che la lingua poetica ausoniana, muovendosi qui tra filologia e filosofia (il verso prende le mosse da una dichiarazione che attinge alla più diffusa tradizione neoplatonica)⁴⁹, pur all'interno di una poesia da alcuni considerata inutile o futile, svolge in realtà un ruolo importante nello spostare in avanti il limite della sperimentazione e della consapevolezza linguistica.

Concludo con un ultimo brano significativo, la chiusa del *Griphus*:

Ter bibe. tris numerus super omnia, tris deus unus.
hic quoque ne ludus numero transcurrat inertis,
ter decies ternos habeat deciesque novenos. (v. 88-90)

Bevi tre volte. Il numero tre è sopra ogni cosa, il tre è dio unico.
E perché questo gioco non si svolga con un numero di versi imperfetto,
ne abbia tre per dieci volte tre, o dieci per nove volte.

Dopo il lungo catalogo, il testo si conclude con questi versi, che completano programmaticamente la misura di 90 (3 x 10 x 3 oppure 10 x 9) esametri. Il componimento termina, come già notato, con un'evidente *Ringkomposition* (*Ter bibe*), che conferma la cornice oraziana entro cui l'autore ha sviluppato il proprio testo. Degna di nota e da sempre punto (controverso) di attenzione è la presenza dell'ultimo elemento ternario: *tris deus unus*, dove è inevitabile riconoscere un riferimento alla Trinità cristiana. Alcuni studiosi hanno indicato la posizione enfatica attribuita a tale elemento come la chiave di lettura complessiva per il testo, sostenendone un'ispirazione religiosa⁵⁰. Certo, l'accostamento di *deus* con *tris* e *unus* si staglia in questo verso finale e certamente non è irrilevante, considerando l'altezza cronologica e il contesto in cui questi versi furono composti. Tuttavia, a me sembra che tale menzione non sia altro che un ultimo elemento del catalogo ausoniano, un'allusione dove certo il dio dei Cristiani non poteva mancare, ma che qui non assume una particolare rilevanza, tanto più che una sua eventuale funzione di rilievo (in un senso o in un altro) non viene in nessun modo ulteriormente avvalorata⁵¹. Diversamente da quanto avviene, invece, nello pseudo-

⁴⁹ Cf. Apul. Plat. 1, 5: *Initia rerum esse tria arbitratur Plato: deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerumque formas, quas ideas idem vocat...*

⁵⁰ Si veda il commento di Dräger 2011, 334-335.

⁵¹ Significativo in questo senso è forse il fatto che Green 1991, 456 non commenti nemmeno il verso.

ambrosiano *Carmen de ternarii numeri excellentia*, il cui incipit suona *omnia trina vigent sub maiestate tonantis/ tres, pater et verbum, sanctus quoque spiritus, unum*. Il testo, considerato «eine spätere Spielerei von der Art des *griphus ternarii numeri* des Ausonius»⁵², è un componimento dedicato alla centralità del tre nella visione cristiana e in generale nell'esistenza dell'uomo, dove il luogo ausoniano si trova sviluppato. Una riflessione a sé merita infine *iners*, in riferimento al numero di versi del componimento: l'aggettivo sembra avere qui valore 'tecnico', relativo alla progressione numerica ternaria. Anche il numero dei versi deve rientrare nella facoltà del tre, deve 'reagire' alla restrizione imposta dal *ludus* e dunque essere 'giusto, perfetto' nella serie in cui si trova. A questo proposito si veda, all'interno dell'ispirazione oraziana, anche il parallelo, significativo, con un verso tratto dalla serie di precetti dell'*ars poetica* (445): *vir bonus et prudens versus reprehendet inertis*⁵³. Con i due versi conclusivi l'autore ribadisce la natura stessa del proprio testo, sottolineandone la forma di artificio e virtuosismo.

Ausonio consegna così al lettore la sarabanda ternaria del suo *Grifo*, dove fonti enciclopediche, scoliastiche e scolastiche del sapere condiviso emergono e si rincorrono in una tensione esegetica, divulgativa e mondanamente didascalica rivolta *in primis* all'amico Simmaco, ma anche a chi legge. Come si è visto, la forma e i suoni prendono piede avvolgendo il lettore non tanto con un vero e proprio enigma da risolvere, quanto piuttosto con un rompicapo – un γρίφος, una 'rete', come giustamente traduceva Dräger – da decodificare ed eventualmente da riprodurre, integrare, imitare, in un cimento versificatorio tra *sodales*. Non c'è una soluzione univoca a tale rompicapo perché non c'è domanda univoca: il gioco del lettore (la *mystica lex*) sta nel prendere il ritmo, sapendo passare da un argomento all'altro, riconoscendo i riferimenti più o meno dotti e godendo dei tecnicismi della lingua sapientemente plasmata da Ausonio⁵⁴.

⁵² Weyman 1975, 43.

⁵³ Cfr *ThLL* VII 1 [Rehm], 1943, col. 1313.20-28 con esempi tratti dall'uso dell'aggettivo nell'ambito di passi di critica letteraria.

⁵⁴ Su questo 'ingaggio' del lettore da parte di Ausonio e sul rapporto con Simmaco in questo senso, Pelttari 2011.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Edizioni, traduzioni e commenti

Alvar Ezquerra 1990

A.Alvar Ezquerra, *Décimo Magno Ausonio: Obras I y II*, Madrid 1990.

Combeaud 2010

B.Combeaud, D.M. Ausonii Burdigalensis *Opuscula Omnia. Ausone de Bordeaux. Œuvres complètes*, Bordeaux 2010.

Dräger 2011

P.Dräger, Decimus Magnus Ausonius, *Trierer Werke*, Trier 2011.

Evelyn White 1951

H.G.Evelyn White, *Ausonius. With an English Translation*, 2 voll., Cambridge MA 1951.

Green 1991

R.P.H.Green, *The Works of Ausonius*, Oxford 1991.

Green 1999

R.P.H.Green, *Decimi Magni Ausonii Opera*, Oxonii 1999.

Hosey 1970

C.Hosey, *A Critical Text of the Griphus, Fasti, and Selections from the Appendix to the Works of Decimus Magnus Ausonius*, Diss. Loyola University Chicago 1970.

Pastorino 1971

A.Pastorino, *Decimo Magno Ausonio, Opere*, Torino 1971.

Studi

Beekes 2010

R.Beekes – L.van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, 2 voll., Leiden 2010.

Bowersock 1982

G.W.Bowersock, *Symmachus and Ausonius*, in F.Paschoud (ed.), *Colloque genevois sur Symmaque*, Paris 1982, 1-15.

Bruggisser 1993

Ph.Bruggisser, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire*, Fribourg 1993, 266-269.

Canali – Nocchi 2011

L.Canali – F.R.Nocchi (ed.), *Epigrammata Bobiensia*, Soveria Mannelli 2011.

Chantraine 1990 (1968)

P.Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1990 (Paris 1968-1980).

Cracco Ruggini 1989

L.Cracco Ruggini, *Simmaco, Ausonio e l'enigma del numero tre*, in *Polyanthe-
ma. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza I*, Messina
1989, 167-176.

Cucchiarelli 2012

A.Cucchiarelli (ed.), Publio Virgilio Marone. *Le Bucoliche. Introduzione e com-
mento*, Roma 2012.

Di Giovine 1996

C.Di Giovine (ed.), Decimus Magnus Ausonius, *Technopaegnon*, Bologna 1996.

Dolveck 2015

F.Dolveck (ed.), Paulini Nolani *Carmina*, «*Corpus Christianorum. Series Lati-
na*» XXI, Turnhout 2015.

Dolveck 2018

F.Dolveck, *La tradition des œuvres grecques de Ausone*, in É.Wolff (ed.), *Auso-
ne en 2015: bilan et nouvelles perspectives*, Paris 2018, 87-111.

Françon 1951

M.Françon, *Ausone et le Premier Nombre Parfait*, «*Isis*» XLII/4 (1951), 302-
303.

Gioseffi 1994

M.Gioseffi, *Due note su Ausonio (Auson., ecl. 4, p. 99 Prete; Cent. vv. 101-31)*,
«*Maia*» n.s. XLVI (1994), 323-333.

Goldlust 2010

B.Goldlust, *Le statut de la culture grecque dans la poésie d'Ausone*, «*Lato-
mus*» LXIX (2010), 129-149.

Hernández Lobato 2007

J.Hernández Lobato, *Ausonio ante el enigma del número tres: política y poética
en el Griphus*, in G.Hinojo Andrés – J.C.Fernández Corte (ed.), *Munus quaesi-
tum meritis: homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca 2007, 455-462.

Lowe 2013

D.Lowe, *Triple Tripple: Ausonius' Griphus ternarii numeri*, in J.Kwapisz –
D.Petrain – M.Szymanski (ed.), *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in
Greek and Latin Poetry*, Berlin-Boston 2013, 333-350.

Mañas Núñez 1993

M.Mañas Núñez, *La crítica textual en las Annotationes in Gryphum Ausonii del
Brocense*, «*Anuario de estudios filológicos*» XVI (1993), 235-245.

Mattiacci 2013

S.Mattiacci, *Livre et lecteurs dans les épigrammes d'Ausone: la trace (ambiguë)
de Martial*, in M.F.Guipponi-Gineste – C.Urlacher-Becht (ed.), *La Renaissance
de l'épigramme dans la latinité tardive*, Paris 2013, 45-61.

Mattiacci c.s.

S.Mattiacci, *Ineptiae e il lessico riduttivo relativo alla poesia minore*, «Lexis» XXXVII (2019), 000-000.

Merkelbach – West 1967

R.Merkelbach – M.West (ed.), *Fragmenta Hesiodica*, Oxonii 1967.

Monda 2012

S.Monda, *Enigmi e indovinelli nella poesia scenica greca e latina*, in S.Monda (ed.), *Ainigma e Griphos. Gli antichi e l'oscurità della parola*, Pisa 2012, 99-124.

Mondin 1995

Decimo Magno Ausonio, *Epistole*. Introduzione, testo critico e commento a cura di L.Mondin, Venezia 1995.

Mondin 2018

L.Mondin, *Ausone grammairien*, in É.Wolff (ed.), *Ausone en 2015: bilan et nouvelles perspectives*, Paris 2018, 13-31.

Morelli 2018

A.M.Morelli, *Catulle est-il un "classique" pour Ausone? La connaissance et l'émulation de Catulle chez Ausone*, in É.Wolff (ed.), *Ausone en 2015: bilan et nouvelles perspectives*, Paris 2018, 43-62.

Natale 1843

V.Natale, *Sulla Storia Antica della Sicilia. Discorsi*, I, Napoli 1843.

Nisbet – Rudd 2004

R.G.M.Nisbet – N.Rudd, *A commentary on Horace: Odes. Book 3*, Oxford 2004.

Nocchi 2016

F.R.Nocchi, *Commento agli Epigrammata Bobiensia*, Berlin-Boston 2016.

Otto 1971 (1890)

A.Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890.

Owen 1933

S.G.Owen, *Notes on Ausonius*, «CQ» XXVII/3-4 (1933), 178-181.

Pegolo 2017

L.Pegolo, *El Griphus Ternarii Numeri de Ausonio: ¿juego retórico o miscelánea gnóstico-neoplatónica?*, «Nova Tellus» XXXV/1 (2017), 87-107.

Peltari 2011

A.Peltari, *Symmachus' Epistulae 1.31 and Ausonius' Poetics of the Reader*, «CPh» CVI (2011), 161-169.

Piras 2014

G.Piras, *Ludus e cultura letteraria: la prefazione al Griphus ternarii numeri di Ausonio*, in G.Piras (ed.), *Labor in studiis. Scritti di filologia in onore di P. Parroni*, Roma 2014, 111-141.

Scarpanti 2010

E.Scarpanti, *Gli aenigmata tardo-latini: strategie strutturali e semantiche*, «ASGM» n.s. V (2010), 195-202.

Sivan 1992

H.Sivan, *The Dedicatory Presentation in Late Antiquity: the Example of Ausonius*, «ICS» XVII (1992), 83-101.

Tsitsiridis 2013

S.Tsitsiridis, *Beiträge zu den Fragmenten des Klearchos von Soloi*, Berlin 2013.

Weyman 1975

C.Weyman, *Beiträge zur Geschichte der Christlich-Lateinische Poesie*, Hildesheim-New York, 1975.

Wolff 2018

E.Wolff (ed.), *Ausone en 2015: bilan et nouvelles perspectives*, Paris 2018.

GIANCARLO MAZZOLI

Corniger Hesperidum (Prud. c. *Symm.* II 606)

Il motivo di Roma pacificatrice e garante della *concordia* universale – che ha le sue radici simboliche nella costruzione dell’*ara Pacis* e nella chiusura del tempio di *Ianus Quirinus* celebrate nei cap. 12 e 13 delle *Res Gestae divi Augusti* – viene consacrato dalla profezia di Giove in Verg. *Aen.* I 291-296 e attraversa poi le letterature dell’età imperiale. Le linee essenziali sono già in Plinio il Vecchio, quando in *nat.* III 39 antepone alla descrizione geografica dell’Italia le sue *laudes* che, prima di ricantare motivazioni ecologiche di matrice varroniana (*r.r.* I 2,3-6) e virgiliana (*georg.* II 136-154), si focalizzano sulla funzione civilizzatrice ormai assolta a livello ecumenico dalla potenza di Roma¹:

nec ignoro ingrati ac segnis animi existimari posse merito, si obiter atque in transcurso ad hunc modum dicatur terra omnium terrarum alumna eadem et parens, numine deum electa quae caelum ipsum clarius faceret, sparsa congregaret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret ad conloquia et humanitatem homini daret breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret.

L’esistenza consolidata del tema è dimostrata *e contrario* dalle sue stesse polemiche demistificazioni, come quelle affidate a Nigidio Figulo in Lucano, I 670, *cum domino pax ista venit*, e, soprattutto celebre, al caledone Calgaco in Tacito, *Agric.* 30, *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*².

Dalla metà del II sec. il *Leitmotiv* della *pax Romana* riceve pieno investimento nella tradizione retorica degli ‘elogi di città’ (poi codificata in Menandro Retore) con l’orazione 26, *a Roma*, di Elio Aristide: pur riconoscendo il ricorso alla guerra come ‘patrio costume’ dei Romani, il greco – § 70 s. – celebra la grandezza della loro pace, ora che perfino i racconti inerenti a conflitti armati hanno assunto sapore mitico; e già nell’orazione *Rodiese* (25,55) esalta «quella grande pace e profonda quiete, che per buona sorte ha reso prospera la situazione dell’umanità intera». È stato ben rilevato³ come questa generalizzata visione irenica, strettamente legata

¹ Cf. Thraede 1991, 390s. n. 31.

² Cf. da ultimo Audano 2017, XXX-XL; 127-130.

³ Cf. Jones 2013, 63-67.

all'ideologia del principato e concordante con le dichiarazioni di vari altri autori del periodo, non tenga in realtà conto dei ricorrenti conflitti con popolazioni barbariche ai confini della vasta compagine imperiale: rimossi come vicende imputabili unicamente ad aggressioni esterne, in nulla intaccando dunque l'incondizionata vocazione pacifistica attribuita a Roma e a chi la governa. È un *cliché* che si rinnova e si rinforza anche nell'età successiva, come frequentemente attesta la letteratura dei *Panegyrici Latini*. Bastino un paio di esempi, dal panegirico a Costanzo Cesare, VIII [5] 20, 2:

tenet uno pacis amplexu Romana res publica quidquid variis temporum vicibus fuit aliquando Romanum, et illa quae saepe veluti nimia mole diffluerat magnitudo tandem solido cohaesit imperio.

e dal panegirico a Costantino, IV [10] 35, 3 s.:

placidam quippe rerum quietem et profundum Urbi otium gentes perdomitae condiderunt.

Con solo apparente paradosso, proprio da quando, per fare migliore fronte a minacce di guerra sempre più urgenti e di diversa provenienza, la riforma di Diocleziano destituisce l'Urbe d'ogni concreta funzione egemonica, la sua idealizzazione attinge le forme più compiute nell'immaginario della *Roma aeterna*.

Il classico saggio di Paschoud⁴ ha seguito le molteplici espressioni letterarie latine del tema, nei secc. IV e V, in prosa e in poesia, tra i pagani come tra i cristiani, che, dopo un iniziale rifiuto (cf. Iuvenc. *evang. praef.* 2,1s.), pure vi accedono, anche se da una ben diversa posizione ideologica.

Offre in proposito un importante osservatorio la celebre *affaire* dell'*ara Victoriae*, che ha nevralgici sviluppi proprio tra fine IV e inizi V sec., mettendo a fronte personalità letterarie, e non solo letterarie, di spicco: il *praefectus urbis* Simmaco, autore nel 384 della *relatio* 3 al giovane principe Valentiniano II, mirata a ricollocare a Roma, dinanzi alla sede del Senato, l'altare con la statua pagana della Vittoria, il vescovo di Milano Ambrogio intervenuto subito con successo a bloccare l'iniziativa con due energiche lettere (72 e 73 Zelzer) allo stesso principe e infine, quasi a vent'anni di distanza (402 o 403), il poeta cristiano, e in precedenza importante funzionario imperiale, Prudenzio, che rifonde la polemica nei due libri in esametri del *contra Symmachum*, attaccando in generale nel primo la religione pagana e contrapponendo puntualmente nell'altro gli argomenti della seconda lettera di Ambrogio a una perorazione che ancora avrebbe tenuto Sim-

⁴ Paschoud 1967.

maco in difesa dell'*ara* dinanzi ai nuovi giovani principi Onorio e Arcadio figli di Teodosio. Sulla storicità di questo ulteriore intervento del retore pagano si possono nutrire forti dubbi, e in generale su un reale nuovo riaccendersi dell'annosa *querelle*; ma, quand'anche si voglia assegnare alla discesa in campo di Prudenzio una preminente ragione letteraria, non si può non vederne l'attualità pensando al suo concreto intento di tener bene avvinto a sé e alla causa cristiana, intorno a un tema di emblematica rilevanza, il sostegno del plenipotenziario del tempo, il generale Stilicone, intensamente sollecitato in quegli stessi anni a favore del declinante paganesimo dall'operazione poetica di Claudiano.

In tutti questi interventi, pur da posizioni religiose polarmente opposte, la presenza simbolica di Roma, col suo passato e col suo presente, si spinge fino ad assumere parola e corpo allegorico tramite l'espedito retorico della prosopopea: così in Claud. *bell. Gild.* 28-200⁵ e nei tre autori coinvolti nell'*affaire Victoria*, per i quali rimando a un recente contributo di Kurt Smolak e all'ancor più recente saggio di Lydia Krollpfeifer, specifico su Prudenzio⁶.

Noi qui ci concentriamo su un punto nodale di *c. Symm.* II, che precede di poco la personificazione dell'*Urbs* riprendendo la replica di Ambrogio, *epist.* 73, 4-7, al primo argomento della *relatio* di Simmaco, 3,3: non agli dei pagani Roma deve i gloriosi successi delle sue vittorie militari, ma al valore delle sue legioni (v. 488-577). Ma Prudenzio si spinge oltre (v. 619-621): *hoc actum est tantis successibus atque triumphis / Romani imperii: Christo iam tunc venienti, / crede, parata via est.* «La vera causa della vittoria di Roma – sintetizza Lavarenne⁷ – è che Dio ha voluto riunire sotto l'autorità di questa città l'universo intero, perché il Cristo arrivasse in un mondo già unificato».

È in questa ottica che trova posto, per essere rivisitato in chiave finalistica cristiana, il *Leitmotiv* di Roma pacificatrice e garante della concordia universale⁸; e, sotto le parvenze della, ormai datata, polemica con Simmaco, si fanno chiare le motivazioni più attuali che guidano Prudenzio a riprenderla.

Aveva scritto, pochi anni prima, nel 400, Claudiano, celebrando Roma nel l. III della cosiddetta *laus Stilichonis* (*cons. Stil.* III 150-154; 159):

haec est in gremium victos quos sola recepit / humanumque genus communi nomine fovit / matris, non dominae ritu civesque vocavit / quos domuit nexuque pio longinqua revinxit. / Huius pacificis debemus moribus omnes, / [...] quod cuncti una gens sumus.

⁵ Cf. Cameron 1970, 363-367.

⁶ Cf. Smolak 2012, 330-337; Krollpfeifer 2017, in partic., per la prosopopea, 247 s.

⁷ Lavarenne 1948, 95.

⁸ Cf. Gnilka 2017, 313-316.

E Prudenzio, a sua volta, con larga profusione dell'immaginario poetico (593-612):

sola deum novit concordia, sola benignum / rite colit tranquilla patrem.
Placidissimus illum / foederis humani consensus prosperat orbi, / seditio-
ne fugat, saevis exasperat armis, / munere pacis alit, retinet pietate quieti./
Omnibus in terris quas continet occidialis / Oceanus roseoque Aurora il-
luminat ortu / miscebat Bellona furens mortalia cuncta / armabatque feras
in vulnera mutua dextras. / Hanc frenaturus rabiem deus undique gentes /
inclinare caput docuit sub legibus hisdem / Romanosque omnes fieri quos
Rhenus et Hister / quos Tagus aurifluus quos magnus inundat Hiberus /
corniger Hesperidum quos interlabitur et quos / Ganges alit tepidique la-
vant septem ostia Nili. / Ius fecit commune pares et nomine eodem / nexuit
et domitos fraterna in vincla redegit. / Vivitur omnigenis in partibus haud
secus ac si / cives congenitos concludat moenibus unis / Vrbs patria atque
omnes lare conciliemur avito.

E ancora ai vv. 619-623 il poeta pone in un fondamentale rapporto analogico⁹ questo quadro macrocosmico della *concordia Romana* con quello microcosmico, largamente allegorizzato nella *Psychomachia* (v. 726-822) mediante le allocuzioni di *Concordia* e di *Fides*, prima dell'edificazione del tempio dell'anima¹⁰.

Il tema celebrativo (che ritornerà, da lì a pochi anni, nell'ancor più celebre *laus Romae* di Rutilio Namaziano, I 63-67), è palesemente lo stesso in Claudiano e in Prudenzio e viene ugualmente sfruttato come *background* su cui far campeggiare la figura di Stilicone, che ha saputo estendere al presente le glorie civilizzatrici del passato di Roma; ma frontalmente opposta è la prospettiva religiosa in cui questi meriti vengono riconosciuti. La *laus Stilichonis* esordiva (*cons. Stil.* I 1s.): *continuant superi pleno Romana favore / gaudia successusque novis successibus augent*; e nel l. III, pochi versi dopo il citato elogio di Roma, Claudiano esclamava (v. 174): *hanc tu cum superis, Stilicho praeclare, tueris*. La replica cristiana di Prudenzio in *c. Symm.* II non potrebbe essere più perentoria, affidata com'è alla parola di Roma stessa nel corso della sua prosopopea: è nel nome e nel segno di *Deus unus Christus* (711) che il giovane principe Onorio, grazie alla virtù militare di Stilicone, ha vinto sui barbari e perciò gli si rivolge esultante: *scande triumphalem currum, spoliisque receptis, / huc Christo comitante veni!*

Per delineare nell'insieme la periferia della barbarie 'domata' – senza dubbio un «Idealbild»¹¹ – Prudenzio ricorre nel suo elogio di Roma a collaudati moduli poetici atti a marcare i quattro capi del mondo abitato, commisurati secondo i

⁹ Cf. Krollpfeifer 2017, 237-238 e già Herzog 1966, 113-117.

¹⁰ Cf. Gnilkka 2017, 315.

¹¹ Cf. *ibid.* 323.

punti cardinali in riferimento a un centro che è naturalmente l'Urbe civilizzatrice: dapprima solo, su larghissima scala, l'opposizione occidente-oriente, *Oceanus* vs *Aurora*, poi la vera e propria 'rosa' a quattro punte rappresentate qui non dai venti bensì, non meno topicamente, da fiumi, con le rispettive popolazioni ch'essi attraversano. Al settentrione, il *limes* dal Reno all'Istro, che più propriamente designa il corso orientale del Danubio; all'occidente, nella regione iberica il Tago, aurifero secondo il noto luogo comune, e l'Ebro definito *magnus*, possiamo ben credere stavolta per riscontro autoptico, essendo Prudenzio nato sulle sue rive, poi ancora il fiume *corniger* di cui dobbiamo ora specificamente occuparci. Quindi il Gange, a evocare i popoli d'oriente, e infine il caldo delta del Nilo, a rappresentare il sud del mondo abitato.

Che fiume è il *corniger Hesperidum*? L'attributo delle corna è tradizionale anche a livello iconografico per marcare la veemenza dei corsi fluviali: cf. Fest. p. 363, *taurorum specie simulacra fluminum, id est cun cornibus, formantur, quod sunt atrocita ut tauri* e Porph. ad Hor. *carm.* IV 14,25 *omnium fluminum genii taurino vultu, etiam cum cornibus, pinguntur propter impetus et fremitus ipsarum aquarum*. Anche Servio, ad *Aen.* VIII 77, spiega assimilando il fremito delle acque fluviali al muggito dei tori (o anche la curvatura delle rive a quella delle corna). Il tratto taurino – già in Soph. *Tr.* 507ss. per l'Acheloo e in Eur. *Ion* 1261 per il Cefiso – ricorre poi spesso tra i latini¹²: connota per esempio l'Eridano in Verg. *georg.* IV 371, l'Ofanto in Hor. *carm.* IV 14, 25 e, ripetutamente, ancora l'Acheloo in Ovidio (*am.* III 6,35; *epist.* 9,39; 15,265; *met.* VIII 882; IX 84). *Corniger* è, fra altre attestazioni¹³, l'epiteto anche di fiumi presenti nella 'rosa' prudenziana, come l'Istro (*Stat. Theb.* VII 76) e il Gange (*Sidon. carm.* 22,41); e ricordiamo pure il *Rhenus bicornis* ancora in Verg. *Aen.* VIII 727.

Quanto poi, specificamente, a *corniger Hesperidum*, traspare la testuale citazione del primo emistichio di *Aen.* VIII 77 *corniger Hesperidum fluuius regnator aquarum*. Siamo nel famoso episodio in cui Enea, affranto per la minaccia di guerra da parte delle popolazioni italiche, implora e ottiene il soccorso del dio Tiberino, che gli appare e gli assicura la facile navigazione controcorrente fin verso Evandro e i suoi Arcadi. La maestosa perifrasi virgiliana designa dunque il Tevere, che può ben esser definito «sovrano delle acque di *Hesperia*», cioè della 'terra occidentale': tale appare l'Italia dalla prospettiva del profugo da Troia.

E qui veniamo al *punctum dolens* della questione. Sotto la suggestione del flagrante trapianto virgiliano, gli interpreti del *locus* di Prudenzio convengono con stupefacente unanimità, per quanto mi risulti, nel riconoscere anche nel suo *cor-*

¹² Cf. *ThLL* IV, s. v. *cornu*, 966s.

¹³ Cf. *ibid.* s. v. *corniger*, 960.

niger Hesperidum il fiume di Roma. Così il *ThLL*¹⁴, così Lavarenne¹⁵, così Garuti¹⁶, così ancora Tränkle¹⁷, che chiosa la citazione con un reciso «gemeint ist der Tiber»¹⁸. Il risultato di questa identificazione è paradossale. Se ammettessimo l'intrusione del Tevere in mezzo agli altri fiumi del passo, tutti esotici e rappresentanti di popolazioni site ai quattro estremi dell'ecumene, saremmo astretti a riconoscere alla potenza pacificatrice e civilizzatrice di Roma il singolare *exploit* di aver fatto *inclinare caput*, divenendo Romani (*Romanos fieri*: v. 603 s.), anche a coloro *quos interlabitur* (v. 606) il presunto Tevere, come dire *in primis*... ai Romani stessi: e aggiungiamo pure che ben a fatica l'iberico Prudenzio avrebbe potuto riprendere, per la terra solcata dal fiume di Roma, quel connotato di occidentalità ascritte in Virgilio dalla prospettiva 'orientale' di Enea. Un evidente controsenso; e c'è almeno una studiosa, Maria Lühken, che nell'importante saggio dedicato all'inter-testo virgiliano e oraziano in Prudenzio¹⁹, pur finendo per accedere anch'ella alla *communis opinio*, ha palesato tutto il disagio d'una simile interpretazione. Ecco quanto scrive in proposito:

il Tevere viene indicato come *corniger Hesperidum* – una locuzione singolare e difficilmente comprensibile, in cui chiaramente viene ricordata *Aen.* 8, 77. Là si tratta altrettanto del Tevere, tuttavia il verso completo suona *corniger Hesperidum fluvius regnator aquarum*: *corniger* e *Hesperidum* vi sono chiaramente contrassegnati come aggettivi (avendo come termini di riferimento rispettivamente *fluvius* e *aquarum*); in Prudenzio viceversa sono impiegati assolutamente, e possono dunque essere considerati soltanto come sostantivi. Ciò procura difficoltà anzitutto per *Hesperidum*, perché il lettore gli associa automaticamente le mitiche guardiane delle mele d'oro, che qui tuttavia potrebbero difficilmente essere chiamate in causa. In *c. Symm.* 2, 606 non rimane nemmeno chiara l'esatta relazione sintattica tra le due parole *corniger Hesperidum*, mentre in Virgilio il genitivo *Hesperidum... aquarum* si spiega facilmente mediante la dipendenza da *regnator*.

In nota²⁰ la studiosa si mostra inoltre consapevole dello scarto semantico sussistente in *Hesperidum* tra l'accezione virgiliana, meramente sinonimica di *Italarum*,

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Lavarenne 1948, 179.

¹⁶ Garuti 1996, 191.

¹⁷ Tränkle 2008, 211 n. 226.

¹⁸ Nessuna considerazione in merito nel commento dedicato ai vv. 604-607 da Gnllka 2017, 322.

¹⁹ Lühken 2002, 39s.

²⁰ *Ibid.*, 40 n. 36.

e quella mitica, caricata nell'antichità di una connotazione di estrema occidentalità; e conclude ribadendo una volta di più il grosso sforzo esegetico che comporta l'uso assoluto e sostantivato di *corniger* nel senso del virgiliano *corniger fluvius*.

Considerazioni perfettamente condivisibili, e spiace solo che la Lühken non si sia spinta a trarne la debita, e pur trasparente, conseguenza, cioè l'assurdo ideologico d'un Tevere omologato da Prudenzio a una serie idronimica tutta là deputata a rappresentare le estreme periferie del mondo romanizzato. È il poeta stesso, duecento versi dopo, appena conclusa l'ampia e appassionata prosopopea di Roma (v. 655-768), a far definitiva chiarezza in proposito, confutando l'argomento di Simmaco inteso a far leva, contro la discriminazione dei pagani, sul tema della comune condizione umana. *Vivere commune est*, replica (v. 807), *sed non commune mereri*. E a conferma dapprima (v. 808-811), facendo mostra di aderire alla tesi dell'avversario, include anche i Romani in una lunga *cumulatio* con genti site ai quattro capi del mondo barbarico (*una omnes gradiuntur humo, caelum omnibus unum est / unus et oceanus, nostrum qui continet orbem*), salvo poi fissare drasticamente le incolmabili distanze (v. 816s. *sed tantum distant Romana et barbara, quantum / quadrupes abiuncta est bipedi, vel muta loquenti*): quanto distano gli animali dall'uomo, i muti da chi parla, tale è anche lo scarto che separa dai Romani i barbari (e dai cristiani i pagani).

Pace Lühken, è proprio da *Hesperidum* che può prendere avvio la *pars construens*, per identificare e situare adeguatamente il fiume *corniger* di *c. Symm. II 606*. Infatti nella misura in cui Prudenzio scorcia al primo emistichio il verso virgiliano, il genitivo *Hesperidum* è forzato a specificare una pertinenza locale, che altra non può essere se non quella del fiume che scorre là dove avevano avuto la loro mitica sede le custodi del giardino dalle mele d'oro destinato a subire l'impresa di Ercole.

Tuttavia sulla localizzazione del famoso *hortus* la tradizione antica è tutt'altro che unanime. Ne esamina alcune varianti, dislocate sulla costa africana al di qua e al di là delle colonne d'Ercole, uno studio di Sandro Stucchi, che muove da una importante premessa²¹:

giova ricordare che, per il nome stesso, le Esperidi rappresentano per i Greci l'Occidente, cioè il territorio costiero che rimane ad Ovest del punto massimo da essi raggiunto momento per momento in quella direzione.

È dunque una occidentalità relativa quella dell'*hortus Hesperidum*, percepita variamente nel corso del tempo e di conseguenza spostatasi progressivamente, per tappe, sempre più a ovest lungo le coste libiche, via via che vi avanzavano, a

²¹ Stucchi 1976, 19.

partire dall'Egitto e dall'età minoica, le conoscenze greche di quei territori; ma pur sempre occidentalità, come imprescindibile connotato mitico di qualunque suo possibile sito, indipendente dall'effettiva posizione geografica, e destinato in quanto tale a permanere stabile nella tradizione antica, anche romana e tarda, il che ben si concilia col fatto che, nel passo prudenziano, il fiume di cui ci occupiamo faccia gruppo col Tago e con l'Ebro.

Tra le varie localizzazioni tramandate²² possiede il più cospicuo *pedigree* letterario quella – presso Berenike, l'attuale Bengasi, in Cirenaica – che si incrocia con le testimonianze attinenti un altro sito di mitica ascendenza e discussa geografia lungo le coste libiche, la laguna Tritonide, con l'immissario che le dà nome, il fiume Tritone. Così secondo Erodoto, IV 178, che definisce *mezas* il fiume: sulle sue orme, Diodoro Siculo, III 53,4, Pomponio Mela, I 36, Plinio, *nat. V 28 palus vasta amnem Tritonem nomenque ab eo accipit*. Sono i luoghi in cui una tradizione, forse già esiodea²³, ambienta (cf. Aesch. *Eum.* 292s., Call. fr. 584 Pf. = Plin. *nat. V 28*; Ap. Rh. IV 1309-11; Lucan. IX 350-354) la nascita di Pallade Atena, che Catullo, 64, 396 definirà appunto *rapidi Tritonis era*, «signora del travolgente Tritone»; e sono i luoghi, inoltre, che, fin da Pindaro (*P.* 4,19-41) e da Erodoto (IV 179), sono posti in stretto rapporto con la saga argonautica. La vicenda trova poi ampio sviluppo nel racconto del l. IV di Apollonio Rodio, 1381ss., in immediato raccordo col mito delle Esperidi. Giasone e i suoi compagni, con prodigioso vigore e coraggio, trasportano sulle loro spalle per dodici giorni e notti la nave Argo attraverso il deserto libico fino a posarla nei bassi fondali della laguna per poi lanciarsi, tormentati dalla sete, alla ricerca d'una fonte: finché arrivano (v. 1396 ss.) alla 'sacra pianura' delle Esperidi, dove, appena il giorno prima, Eracle aveva ucciso il drago custode e depredato le mele d'oro. E non è la sola vicenda nautica a ricevere epica ambientazione in questo spazio. Provvede Lucano a trasferirla dal mito alla storia, narrando²⁴ l'avventurosa spedizione libica di Catone Uticense (cf. già Strab. XVII 3,20). Una parte delle navi, insieme all'eroico condottiero, riesce (IX 345 ss.) a scampare alla tempesta e alle insidiose secche delle Sirti e (v. 347) *torpentem Tritonis adit inlaesa paludem*. Nei suoi paraggi, ricorda il poeta sulle orme di Apollonio, si trova (v. 357 s.) *insopiti quondam tutela draconis, / Hesperidum pauper spoliatis frondibus hortus*: tale ormai il favoloso giardino dopo l'impresa erculea (v. 360-367).

Già nel *locus* erodoteo, ciò che a noi più interessa, la menzione dell'idronimo viene associata a quella del nume eponimo, che appare a Giasone, bloccato con la nave nella palude, e lo aiuta a disincagliarla in cambio d'un tripode in proprio onore.

²² Un riepilogo *ibid.*, 24s.

²³ Cf. De Biasi 2008, 114s. n. 49.

²⁴ Cf. Wick 2004, 128-137.

Nella letteratura classica Tritone, grande e vigoroso figlio di Poseidone e di Anfitrite secondo Hes. *theog.* 930-933, appare sempre più inquadrato nella funzione ufficiale di trombettiere del dio del mare, in grado di dominare la forza delle acque col suono potentissimo del suo strumento. Quale sia questo già bene apprendiamo dal famoso episodio virgiliano di Miseno, *Aen.* VI 156-235. Suo il corpo che giace esanime e insepolto sulla spiaggia del luogo che da lui trarrà, sulla costa campana, il nome. Col suo *aes*, col suo *lituus* era stato il valoroso trombettiere dei Troiani agli ordini prima di Ettore e poi di Enea: *sed tum, forte cava dum personat aequora concha, / demens, et cantu vocat in certamina divos, / aemulus exceptum Triton, si credere dignum est, / inter saxa virum spumosa immerserat unda* (v. 171-174). Nel corso dello sbarco sulla costa campana, non il suo *aes*, il suo *lituus* ha fatto risuonare sulle distese marine, ma, in un accesso di empia presunzione, ha provato a competere con gli dei con una *cava concha* rinvenuta lì per caso, provocando così il potente nume Tritone, che, sfidato nella sua principale prerogativa, l'ha fatto immediatamente annegare. Sui particolari, per così dire, tecnici dello strumento di Tritone ci ragguaglia a sua volta ampiamente l'immaginario Ovidio, *met.* I 333-338. Dopo il diluvio universale comminato da Giove alla colpevole umanità, quando si tratta ormai di preservare l'unica coppia di innocenti, Deucalione e Pirra, Nettuno incarica Tritone di domare l'ira del mare:

caeruleum Tritona vocat conchaeque sonanti
 inspirare iubet fluctusque et flumina signo
 iam revocare dato: cava bucina sumitur illi,
 tortilis in latum quae turbine crescit ab imo,
 bucina, quae medio concepit ubi aera ponto,
 litora voce replet sub utroque iacentia Phoebō.

Terrà ben presenti questi modelli di riferimento Lucano nell'episodio sopra descritto, associando in uno stesso spazio poetico i tratti mitograficamente più pertinenti dell'*hortus Hesperidum*, della palude Tritonide e della divinità eponima (IX 348-350):

hanc, ut fama, deus, quem toto litore pontus
 audit ventosa perflantem marmora concha
 [...] amat.

Prudenzio trova così spianata la strada all'acuto bisenso che governa il suo riu-so virgiliano, *corniger Hesperidum*, e gli restituisce, si noti bene, piena congruenza anche sintattica. La *cava concha* appartiene saldamente, insieme all'aspetto semi-pisciforme, al corredo iconico più irrinunciabile del dio Tritone, caratterizzandosi

in tutto non come una tromba ma come una *bucina*, un corno provvisto di grande sonorità. Dalla molta documentazione che si potrebbe ancora produrre, attingendo soprattutto alla poesia flavia, basti ricordare Hyg. *Astron.* II 23:

similis est historia de bucino Tritonis. Nam is quoque fertur, cum concham inventam excavasset, secum ad gigantas tulisse et ibi sonum quandam inauditum per concham misisse.

Nei *versus inserti* nella più tarda *Hist. Apoll. Reg. Tyri* (11, v. 17) leggeremo proprio così: *Triton terribili cornu cantabat in undis*²⁵; e dunque Prudenzio ha buon titolo a rappresentare *Triton*, in quanto nume, come *corniger*, dotato di corno; ma anche in quanto, come nel verso virgiliano da cui attinge, è il fiume di cui il dio è eponimo, dotato di corna. Abbiamo già visto i non pochi esempi di questo appellativo riferito a fiumi dalla impetuosa corrente; e tale è, o almeno tale il poeta vuol fare apparire, il suo *Triton*, definito peraltro ‘grande’ fin da Erodoto e ‘travolgente’ da Catullo: *corniger* perciò in senso proprio e per metonimia; e in *Hesperidum* si conferma una corrente funzione del genitivo di specificazione, a contrassegnare la pertinenza locale del fiume, nei paraggi del favoloso Giardino, e dunque la sua indiscutibile ‘occidentalità’, a fianco del Tago e dell’Ebro.

Ma c’è di più. La designazione del *Triton*, a fianco di fiumi di ben più tipico impiego letterario, potrebbe sembrare perfino eccentrica, nella stessa procedura di elegante enigma proposto all’intelligenza di colti lettori, mentre in realtà è al servizio d’una *ratio* ideologica di forte attualità, che ci riconduce una volta di più alla concreta destinazione politica del *c. Symm.* e alla stretta contrapposizione operata in tale prospettiva dal poeta cristiano nei riguardi del pagano Claudiano. Nelle opere claudiane, anteriori di pochissimi anni al *c. Symm.*, troviamo infatti non solo le più vicine evocazioni del nume eponimo²⁶, ma anche le due menzioni più recenti del fiume *Triton* nella stessa localizzazione libica contigua all’*hortus Hesperidum* e, ciò che più conta, in contesti politicamente significativi. All’inizio di *Hon. IV cos.*, recitato a Milano nel 398, Claudiano loda le imprese africane dell’avo del principe Onorio, il *comes* Teodosio il vecchio. Tra esse non manca di ricordare che, v. 36-38, *virgineum Tritona bibit [...] et vile virentes / Hesperidum risit, quos ditat fabula, ramos*: evidenti il richiamo alla credenza della nascita della vergine Pallade presso il fiume e il riecheggiamento dello spunto lucaneo circa l’aspetto ormai ‘storico’ del mitico *hortus*, spoglio dei suoi frutti d’oro. Giustamente Brunella Moroni nota²⁷ l’opportunità

²⁵ Cf. Kortekaas 2007, 150.

²⁶ *Hon. nupt* 132, *concha Libycum circumsonat aequor*; cf. inoltre *ibi* 180; *Hon. VI cos.* 378; *carm. min.* 30,127.

²⁷ Cf. Moroni 1993, 18.

di questa celebrazione in un momento, la guerra in Africa contro Gildone, cruciale per le fortune di Stilicone, e sottolinea il tentativo claudiano di presentare l'evento in corso senza le forti connotazioni religiose conferitegli negli ambienti cristiani. Addirittura flagrante questa operazione nel 400, nel l. I della *laus Stilichonis*, introdotto (*Stil. cons.* I 1-4), come già accennato, dall'affermazione del favore che gli dei superi del paganesimo continuano a elargire alle imprese romane: ultima, per l'appunto, quella del *bellum Gildonicum* risoltosi in pochi mesi col trionfo di Stilicone. Nel rievocarlo, v. 246 ss., il poeta, iniziando a passare in rassegna le forze che hanno militato dalla parte del ribelle africano, annovera (v. 251-253):

quos vagus umectat Cinyps et proximus hortis
Hesperidum Triton et Gir notissimus amnis
Aethiopum, simili mentitus gurgite Nilum.

Non può sfuggire come qui Claudiano offra al *locus* di Prudenzio il più immediato e calzante modello di riferimento per la presentazione di popoli barbarici tramite i fiumi che li bagnano²⁸ e soprattutto come l'emistichio, anch'esso iniziale di verso, *Hesperidum Triton*, direttamente preluda sul piano visivo (sebbene non sintattico, per via dell'*enjambement*) al *corniger Hesperidum* di Prudenzio. Anche in *c. Symm.* l'allusione alle genti del *Triton* – esse pure, tra le altre, costrette a *inclinare caput* alla potenza di Roma – copre uguale intento di lode a Stilicone, ma ben diversa è la cornice ideologica. Non i *superi* ma il *Deus* cristiano (*c. Symm.* II 602) ha così coronato, tramite il suo strenuo difensore, il disegno di pace alle frontiere tutte di Roma, e questo farà dire il poeta alla sua Urbe trionfante (II 690-693):

qui mihi praeteritam cladem veteresque dolores
inculcant iterum, videant me tempore vestro
iam nil tale pati: nullus mea barbarus hostis
cuspide claustra quatit.

Una rapida notazione, per concludere. Come in precedenza osservato, la Lühken, nel suo saggio sulla recezione di Virgilio e Orazio in Prudenzio²⁹, non riuscendo a decrittare il senso del trapianto virgiliano operato in *c. Symm.* 2, 606,

²⁸ Ma sintomaticamente proprio nel *de bello Gildonico*, 311 s. - ringrazio Paolo Mastandrea per avermelo segnalato - Claudiano offre a Prudenzio l'unico precedente anche della clausola esametrica *Rhenus et Hister*, appunto per significare l'assoggettamento a Roma delle popolazioni bagnate dai due fiumi; e imitazione da Claudiano è stata colta pure per il riferimento alle genti del Gange: cf. Gnilka 2017, 322.

²⁹ Cf. Lühken 2002, 39 s.: cf. *supra*, n. 19.

si riduceva a classificare quell'emistichio *corniger Hesperidum* tra i «bloße metrische Versatzstücke», mere tessere metriche di reimpiego valutabili unicamente come reminiscenze formali, «ohne inhaltliche Relevanz». Tutt'al contrario: a me pare uno dei più attraenti e riusciti esempi di quella funzione contrastiva del riuso prudenziano di Virgilio che già ricordavo nel mio intervento di due anni fa sulla *Psychomachia*³⁰, accostabile in certa misura alla tecnica centonistica, «al fine – rilevato da Pier Franco Beatrice, che cito³¹ – di costruire un discorso totalmente diverso dall'originale nel contenuto e nel significato».

³⁰ Cf. Mazzoli 2017, 60.

³¹ Beatrice 1981, 454.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Audano 2017

Tacito, *Agricola*, a c. di S.Audano, Santarcangelo di Romagna 2017.

Beatrice 1981

P.F.Beatrice, rec. a M.Smith, *Prudentius' Psychomachia. A Reexamination*, Princeton 1976, in «Gnomon» LIII (1981), 452-456.

Cameron 1970

A.Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.

De Biasi 2008

A.De Biasi, *Esiodo e l'occidente*, Roma 2008.

Garuti 1996

G.Garuti (ed.), Prudenzio, *Contra Symmachum*, L'Aquila-Roma 1996.

Gnilka 2017

Chr.Gnilka, *Prudentius Contra orationem Symmachi. Eine kritische Revue*, Münster 2017.

Herzog 1966

R.Herzog, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, München 1966.

Jones 2013

Chr.Jones, *Elio Aristide e i primi anni di Antonino Pio*, in P.Desideri - F.Fontanella (ed.), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, Bologna 2013, 39-67.

Kortekaas 2007

G.A.A.Kortekaas, *Commentary on the Historia Apollonii Regis Tyri*, Leiden-Boston 2007.

Krollpfeifer 2017

L.Krollpfeifer, *Rom bei Prudentius. Dichtung und Weltanschauung in «Contra orationem Symmachi»*, Göttingen 2017.

Lavarenne 1948

Prudence, III, *Psychomachie, Contre Symmaque*, texte établi et traduit par M.Lavarenne, Paris 1948.

Lühken 2002

M.Lühken, *Christianorum Maro et Flaccus. Zu Vergil -und Horazrezeption des Prudentius*, Göttingen 2002.

Mazzoli 2017

G.Mazzoli, *Prudenzio e Draconzio tra vizi e virtù*, in L.Cristante - V.Veronesi (ed.), *Il calamo della memoria VII. «Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale (Trieste, 29-30 settembre 2016)»*, Trieste 2017, 51-66.

Moroni 1993

B.Moroni, *Una rilettura del Panegirico di Claudiano per il quarto consolato di Onorio: i rapporti della corte milanese col senato e l'opposizione pagana dopo la battaglia del Frigido*, «Archivio Storico Lombardo» CXIX (1993), 11-44.

Paschoud 1967

F.Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin a l'époque des grandes invasions*, Roma 1967.

Smolak 2012

K.Smolak, *La città che parla*, in G.Moretti – A.Bonandini (ed.), *Persona ficta: la personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Trento 2012, 325-339.

Stucchi 1976

S.Stucchi, *Il Giardino delle Esperidi e le tappe della conoscenza greca della costa cirenaica*, «QAL» VIII (1976), 19-73.

Tränkle 2008

H.Tränkle (ed.), *Prudentius, Contra Symmachum. Gegen Symmachus*, Turnhout 2008.

Thraede 1991

K.Thraede, *Concordia Romana in den Antwort des Prudentius auf die dritte Relatio des Symmachus*, in E.Dassmann – K.Thraede (ed.), *Tesserae. Festschrift für Josef Engemann*, Münster 1991, 380-394.

Wick 2004

M.Annaeus Lucanus, *Bellum civile, liber IX*, Komm. v. Cl.Wick, München-Leipzig 2004.

UMBERTO ROBERTO

Sui rapporti tra l'aristocrazia senatoria di Roma
e la cultura costantinopolitana: contatti, contaminazioni
e reimpiego di tradizioni storiografiche (V-VII sec.)

Introduzione

Nonostante decenni di intense ricerche, conosciamo ancora poco della storiografia latina di V secolo, in particolare di ambito italiano e romano. Oltre al caso della *Historia Augusta*, che non intendiamo in questa sede approfondire, la rilevanza degli *Annales* composti da Virio Nicomaco Flaviano è sicuramente un punto di partenza utile per seguire alcune tracce di una produzione storiografica di ambito senatorio che è per noi perduta. E tuttavia, lo studio e la composizione di opere di storia proseguirono nella Roma di V secolo, dove ancora molto ricche erano le biblioteche. Temi e motivi di questa attività storiografica ebbero diffusione anche oltre l'ambiente dei circoli aristocratici e politici d'Occidente¹. Esiste infatti una suggestiva condivisione di motivi tra ambienti culturali, che è ben visibile per un lungo periodo storico. All'esiguità delle nostre conoscenze storiografiche, infatti, si contrappone la presenza di numerose e talora dettagliate informazioni sulle vicende dell'Occidente e di Roma negli storici dell'Oriente romano per il periodo tra l'età di Teodosio I e l'età di Odoacre. Queste informazioni emergono nei frammenti di Olimpidoro e Prisco, che furono entrambi in Occidente per qualche tempo; e più

¹ Sulla riabilitazione di Nicomaco Flaviano *senior* nel 431 cf. *CIL* VI 1783. Più in generale, le ricerche sulla *Historia Augusta*, su Ammiano Marcellino, su Nicomaco Flaviano e il gruppo dei Simmaci-Nicomachi, su Zosimo hanno consentito una maggiore e più chiara conoscenza dell'attività politica e culturale dell'aristocrazia romana di V secolo: cf. più recentemente sui rapporti tra Nicomachi-Simmaci e governo imperiale Callu 1997 e Hedrick 2000. Per lo *status quaestionis* sulla storiografia latina di ambito senatorio romano nel V secolo cf. alcuni saggi raccolti in Zecchini 1993 (*Da Nicomaco Flaviano a Memmio Simmaco. La fine della storiografia classica in Occidente*, 51-64) e Zecchini 2011 (*Ende und Erbe der lateinisch-heidnischen Geschichtsschreibung* [2009], 209-222; *L'Historia Augusta da Memmio Simmaco a Paolo Diacono* [2010], 223-229). Sugli *Annales* di Nicomaco Flaviano, composti negli ultimi anni del regno di Teodosio I e sul dibattito relativo alla presunta impostazione dell'opera e ai suoi eventuali contenuti, oltre a Schlumberger 1985, cf. pure Bleckmann 1995; Festy 1997, e i saggi in Ratti 2010.

tardi in Malco e Zosimo, che attinse ad Olimpiodoro per la seconda parte della sua opera. Le tradizioni sono pure note e riutilizzate nell'ambito della burocrazia palatina costantinopolitana durante il VI secolo, confluendo perfino nella tarda opera di Giovanni di Antiochia, autore di una *Historia chroniké* all'inizio del regno di Eraclio. È opportuno considerare che, attraverso questi autori, le notizie riecheggiano poi nella storiografia e nella cultura bizantina fino a tarda epoca; fino, ad esempio, a Giorgio Cedreno e Giovanni Zonara, autori di opere storiche nell'età dei Comneni.

C'è un altro aspetto significativo da sottolineare. Rispetto a un tema centrale per la riflessione storica come la fine dell'impero in Occidente, le tradizioni di ambito senatorio che giungono a conoscenza degli scrittori orientali presentano caratteri uniformi di interpretazione politica, culturale e religiosa. Dunque, più in generale, possiamo porre come presupposto complessivo della nostra analisi il fatto che tra fine V e VI secolo circolavano a Costantinopoli tradizioni, provenienti dalla consultazione di opere in latino o già in forma di trasmissione indiretta, che descrivevano da una prospettiva senatoria – tradizionalista e talora favorevole a motivi ricollegabili alla antica religiosità pagana – le ultime vicende dell'impero romano d'Occidente. La vivacità degli scambi culturali tra Roma, l'Italia e Costantinopoli nell'età di Giustiniano è ben nota e studiata. Questo fenomeno, tuttavia, è sicuramente verificabile anche durante l'intero V secolo. Già a partire dai primi anni di regno di Valentiniano III, la circolarità di informazioni e tradizioni caratterizza l'opera di Olimpiodoro di Tebe. Attraverso il gruppo di storici orientali che attinsero all'opera di Olimpiodoro – da Sozomeno a Filostorgio a Zosimo – conosciamo le vie di diffusione di queste tradizioni. E tuttavia, anche altri sono i canali di trasmissione di temi e questioni della storiografia romana e italiana nella cultura e nella storiografia costantinopolitana².

È appena il caso di osservare che la vitalità di queste tradizioni storiografiche conferma un dato evidente per il V e per i primi decenni del VI secolo: per tutto questo periodo, l'aristocrazia senatoria di Roma mantenne il suo ruolo, il suo prestigio, la sua ricchezza non solo a Roma e in Italia, ma anche nelle province d'Occidente e a Costantinopoli. Soprattutto dopo la morte di Valentiniano III (16 marzo 455), avvertita in Oriente come cesura epocale della storia dell'impero (talora insieme alla morte di Aezio), le grandi famiglie senatorie continuarono a governare l'Italia; la loro capacità di intervento e di manovra sembra perfino accresciuta dalla crisi dell'istituzione imperiale. Non a caso, la presenza di imperatori occidentali forti, orientati a un governo che restaurasse l'autorità imperiale

² Cf. Baldini 1998; Baldini 2004; Baldini 2010, 42-44. In generale su Olimpiodoro e l'importanza della sua opera storica, in quanto strumento di mediazione tra storiografia senatoria e cultura costantinopolitana, cf. pure Matthews 1970; Gillett 1993; Paschoud 2006, 143-151; Van Nuffelen 2013. Più recentemente, sulle modalità di trasmissione del testo: Stickler 2014.

e mantenesse contatti stretti con Costantinopoli, venne costantemente rigettata, anche e soprattutto per l'opposizione del senato di Roma. È possibile verificare questa contrapposizione nell'evoluzione dei governi di Maioriano (457-461), Antemio (467-472), Giulio Nepote (474-475)³.

In questo contributo, intendo presentare alcuni temi che possono essere ricollegati a queste tradizioni storiografiche di ambienti senatori romani, confluite poi nella storiografia e nella cultura costantinopolitana tra V e inizio del VII secolo. Presenterò i primi risultati di ricerche che sono ancora in corso e che, nei miei auspici, dovrebbero trovare sviluppo in uno studio complessivo sui rapporti storiografici e culturali tra gli ambienti legati all'aristocrazia senatoria di Roma e gli ambienti della burocrazia palatina di Costantinopoli in età tardoantica⁴.

Prima di analizzare i brani, è opportuno ribadire che dal V al VII secolo, nonostante le drammatiche vicende politiche e militari, l'unità culturale tra Occidente e Oriente non si interruppe. Vi erano sicuramente forze interne al dibattito culturale e religioso, al governo dell'impero, alla corte che spingevano per una rinuncia agli interventi in Occidente, divenuti troppo onerosi per l'impero romano d'Oriente. E tuttavia, nel periodo da Teodosio a Giustiniano, e fino alla dinastia di Eraclio, è possibile seguire l'impegno dei governi imperiali e di influenti gruppi dell'aristocrazia per conservare l'unità politica e culturale del mondo romano. Di conseguenza, nell'ecumene romana in età tardoantica, luoghi come Roma, Alessandria e Costantinopoli rappresentano nodi di contatto e di contaminazione tra le diverse culture dell'impero. In particolare, per quanto riguarda la conoscenza del latino e l'interesse alla cultura latina a Costantinopoli, è evidente che per tutto il periodo dal IV al VI secolo esistono personaggi che mediano questa conoscenza e ambienti dove il latino è conosciuto e parlato. Nel IV secolo sono ben attestati gli scambi culturali e politici tra l'aristocrazia senatoria romana e ambienti delle élites di Costantinopoli e dell'Oriente. Tra gli esempi più significativi v'è senz'altro l'esperienza di Temistio.

³ Per una introduzione alla cultura e all'autorappresentazione del ceto senatorio nel V secolo cf. Neri 2001; Callu 2001; Humphries 2003. Premesse fondamentali sono già negli ultimi decenni del IV secolo, per cui cf. ad esempio Cracco Ruggini 1972. Sulla forza dell'aristocrazia senatoria a Roma durante la seconda metà del V secolo cf. Roberto, c.d.s., con particolare riferimento all'intesa raggiunta tra il senato e il *magister* Ricimero. Per l'età di Odoacre e quella del regno ostrogoto cf. Piétri 1981; Cracco Ruggini 1996; Mastandrea 2011; più recentemente La Rocca - Oppedisano 2016. Sul ruolo dell'aristocrazia senatoria romana in età tardoantica cf. ovviamente anche Cameron 2011; e le diverse e condivisibili obiezioni alla sua ricostruzione contenute nei saggi del volume a cura di Lizzi Testa 2013.

⁴ Su alcune di queste tematiche cf. ad es. Mastandrea 2017. Gli eventi del VI secolo favorirono la circolazione dei testi e delle tradizioni tra Occidente e Oriente, con il trasferimento di libri e biblioteche da Roma e dall'Italia a Costantinopoli: cf. al riguardo Cavallo 1978, 218s.

Per lui, come per altri, l'aristocrazia romana rappresentava un punto di riferimento importante dal punto di vista culturale. Questi rapporti non vennero meno durante il V secolo. Abbiamo già accennato a Olimpiodoro, che fu sicuramente a Roma negli anni '20 del V secolo. Circa trenta anni più tardi, anche lo storico Prisco trascorse un periodo a Roma. E soprattutto, l'esperienza del regno di Antemio dimostra la vitalità dei contatti tra aristocrazia romana e ambienti costantinopolitani ancora a ridosso dei drammatici eventi che portarono all'eliminazione dello stesso Antemio nel 472 e, in breve, alla fine dell'impero in Occidente. Allorché, poco dopo il suo insediamento nel 467, Antemio venne celebrato in un panegirico commissionato a Sidonio Apollinare dalle più importanti famiglie senatorie di Roma, fu particolarmente celebrata l'educazione del principe venuto da Oriente. Scrive Sidonio che Antemio era al contempo studioso della filosofia e del pensiero greco e conoscitore della letteratura latina, anche di opere di storiografia⁵. Per l'età giustiniana abbiamo evidenza abbondante di contatti: alla corte di Giustiniano operano infatti personaggi come Triboniano, Giovanni Lido, Pietro Patrizio; e a Costantinopoli sono molti gli esuli in città a causa della guerra in Italia. Anche nel periodo tra la morte di Giustiniano e il regno di Eraclio (565-641), pur essendo evidenti i cambiamenti che trasformano le province dell'Oriente romano in impero bizantino, il latino resiste come lingua utilizzata a corte, nel palazzo e negli ambienti più direttamente collegati al potere imperiale. Ancora sotto Maurizio (582-602), è attestata la presenza di una comunità di diaspora latinofona; famiglie aristocratiche che avevano lasciato Roma e l'Italia devastate dalle guerre e dalle invasioni barbariche per ritirarsi in Oriente⁶. La conoscenza e la diffusione delle tradizioni che ora analizzeremo va compresa in questa complessiva cornice storica e culturale.

⁵ Sui rapporti tra Temistio e l'aristocrazia senatoria romana cf. Cracco Ruggini 1993, 41-46; e già Cracco Ruggini 1972, 177-184, sulla sintonia tra la politica di libertà religiosa auspicata da Temistio (per esempio nell'*orazione V* per Gioviano) e il pensiero al riguardo di Simmaco (per esempio nella *Relatio III*). Sulla descrizione, di grande interesse, degli autori latini studiati in gioventù da Antemio cf. Sidon. *carm.* 2,156-192. Più in generale: Oppedisano 2017; sull'affascinante periodo del regno di Antemio a Roma, dal 467-472, cf. gli atti di prossima pubblicazione di un convegno tenuto alla Scuola Normale di Pisa nel giugno del 2018: Oppedisano c.d.s. Sulle speranze suscitate dall'impegno di Antemio in alcuni ambienti culturali d'Oriente, soprattutto legati alla tradizione pagana, cf. Kaegi 1976; O'Flynn 1991; per l'opposizione alla sua politica culturale e religiosa cf. pure McLynn 2008.

⁶ Sui contatti tra aristocrazia senatoria romana ed esponenti del neoplatonismo greco nel V secolo, soprattutto nell'epoca di Valentiniano III e con particolare attenzione al *milieu* culturale dei *Saturnalia* di Macrobio, cf. ad esempio Mastandrea 2010, 214s. Sulla presenza del latino nella vita culturale di Costantinopoli nel periodo tra Maurizio ed Eraclio: Roberto, c.d.s. (2).

1. *La profezia di Scipione Emiliano*

Il sacco di Roma ad opera di Alarico a fine agosto del 410 fu un evento che trovò ridotta attenzione presso i contemporanei in Oriente. Soprattutto sul versante cristiano, l'interesse appare modesto. Da parte pagana, l'evento fu interpretato in chiave apologetica, come segno dell'ira degli dèi contro i governanti e i senatori convertiti al cristianesimo. Al riguardo, le testimonianze dirette a noi pervenute sono comunque esigue⁷. A distanza di diversi secoli dai fatti, c'è, tuttavia, un passo di Giorgio Cedreno, storico dell'età dei Comneni, che conserva una tradizione di grande fascino. Come noto, Cedreno scrisse una cronaca universale dalla creazione all'811. Per il periodo tra 811 e 1057, l'opera compila la cronaca di Giovanni Scilitza, Σύνοψις ἱστορίων, fino all'inizio del regno di Isacco I Comneno. Gli studiosi concordano nel datare la composizione agli anni tra la fine del secolo XI e l'inizio del XII⁸.

La visione dei fatti in Cedreno contamina tradizioni di natura diversa e offre un'interpretazione politica dell'evento; allo stesso tempo, questo giudizio si applica ad un evento percepito come epocale e simbolico nell'evoluzione della storia universale. Ecco il brano di Giorgio Cedreno (363,2, p. 577-578 Tartaglia):

Παρελήφθη δὲ ἡ Ῥώμη ὑπὸ Ἀλαρίχου τοῦ Γόθτου, τοῦ τῶν Οὐανδήλων ἐξάρχοντος, ἡ τοσαύτη καὶ τηλικαύτη καὶ παντὶ τῷ κόσμῳ περιβόητος, διαφυγοῦσα μὲν τὸ τοιοῦτον εἰς ἄπειρον ὡς εἰπεῖν τὸν αἰῶνα – χίλια γὰρ καὶ ῥξδ' ἔτη παρῳχίκει, ἐν οἷς αὐτὴν πειραθῆναι πολλῶν μειζόνων συνέβη πολεμίων –, νυνὶ δὲ ἀλούσης τῷ πεπρωμένῳ διὰ τῆς τῶν κρατούντων εὐθεΐας, εἶγε καὶ ἔστιν εἰπεῖν τι παρὰ τοῦτο γενέσθαι. Οἱ δὲ Σκηπίονα τὸν Ἀφρικανὸν ἐπικληθέντα φασίν, ὀπηνίκα καθήρει τὰ τῆς Καρθαγίνης τεῖχη, ἐπιδακρύσαντα εἰπεῖν ἐπὶ τῇ Ῥώμῃ τὸ Ὀμηρικὸν ἔπος ἐκεῖνο· «Ἔσεται ἡμᾶρ ὅταν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἱρή». τοῦτο νῦν εἰς πέρας ἤχθη, καὶ ἡ τοσαύτη τὸ κράτος, καὶ πάντα τὰ μέγιστα εὐπορήσασα καὶ πᾶσαν ὡς εἰπεῖν δουλωσαμένη τὴν οἰκουμένην, καθάπαξ ἠρήμωτο Ῥώμη. ἔπαθε δὲ τὴν τοιαύτην ἄλωσιν μηνὶ Αὐγούστῳ κς', ἰνδικτιῶνος θ', ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου ,εἴξε'. ἀκουσθέντος δὲ τούτου ἐν Ῥαβέννῃ ἀπήγγειλέ τις τῷ Ὀνωρίῳ δακρυρροῶν τε καὶ ποτνιόμενος· «Ἴδὲ δέσποτα, ἐάλω Ῥώμη ὑπὸ Ἀλαρίχου, τοῦ τῶν Οὐανδήλων ἀρχοντος». ὁ δὲ συσπασθεὶς καὶ τῷ χεῖρε κροτήσας ἔφη· «Ἴδὲ

⁷ Sulla questione cf. in generale Roberto 2012 e Roberto 2013. Una significativa eccezione sul versante cristiano è rappresentata da Filostorgio XII, 3; cf. il commento in Bleckmann - Stein 2015, 577-579; e Bleckmann 2007.

⁸ Si veda il testo nella nuova edizione critica: Tartaglia 2016. Per un inquadramento generale dell'opera cf. Maisano 1983; Tartaglia 2016, 13-33. Per il metodo di lavoro di Cedreno cf. Tartaglia 2007.

ἦν ἕως ἄρτι, καὶ πῶς παρελήφθη ὑπὸ τῶν Γότθων;»· ὁ δὲ στενάξας εἶπεν· «Οὐ τὴν ὄρνιν λέγω, δέσποτα, ἀλλὰ τὴν πόλιν»· ὁ δὲ ἀντέφη· «Εξέστησάς με, ἄνθρωπε· ἐγὼ ἐνόμιζον ὅτι τὴν ὄρνιθα λέγεις». εἶχε γὰρ ἀλεκτορίδα ἐφ’ ἣ ἠγάλλετο, ἦν περ ἐκάλει Ῥώμην· τοσοῦτον περιῆν αὐτῷ τὸ τῆς ἀβελτηρίας, ἵνα μὴ λέγω ἀνοίας τεκμήριον, καὶ οὐ θαυμαστὸν εἰ τοιοῦτος ὦν ἐβασίλευσεν, ἐπεὶ καὶ ἄλλοι τινὲς προηγῆσαντο Ῥώμης, ὧν τὰς πράξεις καὶ τὰς ἀλόγους ὀμάς ἀμήχανον ἀκοῆ παραδέξασθαι· τοὺς Νέρωνας καὶ τοὺς Ἀβίτους μοι νόει καὶ Γάλβας καὶ Ὁθωνας καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶ τούτων ἐσμός⁹.

Non è possibile considerare questo complesso testo come elaborazione originale di Cedreno. Al contrario, sembrano confluirci almeno due tradizioni sul sacco di Roma del 410, in una cornice evidentemente ostile al potere imperiale. Al termine del brano, infatti, la *Kaiserkritik* relativa ad Onorio si amplifica in una considerazione generale che coinvolge altri imperatori. E si tratta di affermazioni non comprensibili nella loro carica polemica nell’epoca di Cedreno. Piuttosto, è possibile ipotizzare che il nostro storico stia compilando in maniera precisa una fonte assai più antica e più vicina all’evento; una fonte che appare ricca di allusioni e riferimenti che appartengono a un *milieu* culturale molto diverso da quello di Costantinopoli sul volgere del secolo undicesimo¹⁰.

⁹ «Roma fu presa da Alarico il goto, capo dei Vandali, città tanto grande, tanto antica, celebre in tutto il mondo, che era scampata a questa sorte per così dire per un tempo infinito: erano trascorsi infatti 1160 anni, nei quali aveva sperimentato guerre molto più grandi. Ora era stata presa a causa della ingenuità dei governanti, secondo il suo destino, seppure sia possibile affermare che qualcosa avvenga contro di questo. Altri raccontano che Scipione detto l’Africano, quando distrusse le mura di Cartagine, piangendo pronunciò per Roma quel famoso verso: “Giorno verrà che Ilio sacra perisca”. Questo invero fu portato a compimento, e quella che tanto grande era per la sua potenza, e che tanto aveva prosperato, e per così dire aveva reso schiava l’intera ecumene, fu conquistata una volta per tutte. Fu presa il 26 del mese di agosto, indizione nona, nell’anno 5965 dalla fondazione del cosmo. Quando tale notizia si venne a sapere a Ravenna, qualcuno annunciò a Onorio, rompendo in pianti e lamentandosi: “O signore, Roma è stata presa da Alarico capo dei Vandali”. Allora quello, contorcendosi per il dolore e sbattendo le mani, disse: “ma era qui fino a poco fa, come è possibile che sia stata catturata dai Goti”? E quello gemendo affermò: “non parlo dell’uccello, o signore, ma della città”. Allora Onorio rispose: “Mi hai spaventato! Credevo infatti che parlassi dell’uccello”. Onorio possedeva infatti una gallina di cui si compiaceva, che aveva chiamato Roma. A tal punto spiccava in lui la stoltezza, per non dire il segno di follia. E non deve sorprendere che un uomo del genere potesse essere imperatore, poiché pure altri avevano governato Roma, le azioni e le folli brame dei quali è impossibile ascoltare: considera individui come Nerone, Avito, Galba, Otone, e quanti altri appartengano a questa schiera».

¹⁰ In generale sulle fonti di Cedreno cf. Tartaglia 2016, 19-23. Baldini 2010, 45-47,

Nella seconda parte del brano, la critica all'inefficienza e alla follia di Onorio, vero responsabile della caduta di Roma, è resa esplicita attraverso un celebre aneddoto – anch'esso ricco di allusioni – che ricorda il fraintendimento del principe, spaventato dalla possibilità che la sua amata gallina, chiamata *Roma*, fosse venuta meno. Onorio fu sollevato dalla notizia che non si trattava della sua bestiola, ma della città. L'aneddoto conferma nella concretezza del 'presunto' dato storico il riferimento alla εὐηθεία τῶν κρατούντων, l'inefficienza di quelli che comandano, che in un ciclo storico più che millenario (1160 anni) spiega la decadenza dell'impero, e di Roma stessa, attraverso la degenerazione degli uomini investiti del potere.

Nella dotta tessitura del frammento alla negatività di Onorio, emblema della decadenza, si contrappone nella prima parte il ricordo di un grande personaggio della storia repubblicana romana, Scipione Emiliano. In questo punto, la riflessione si eleva su un piano dotto e alto; un piano di storia universale che evoca il meccanismo della *translatio imperii*, attraverso la memoria di una tradizione molto celebre e presente in autori come Polibio, Diodoro Siculo, Appiano. Il testo conservato da Cedreno fa infatti riferimento alle lacrime di Scipione davanti a Cartagine in fiamme nel 146 a.C. Si comprende ovviamente il nesso di collegamento tra il disastro di Cartagine e quello di Roma. Il sacco di Alarico del 410 aveva infatti confermato i timori di Scipione: «Questo invero fu portato a compimento, e quella che tanto grande era per la sua potenza, e che tanto aveva prosperato, e per così dire aveva reso schiava l'intera ecumene, fu conquistata una volta per tutte».

Dunque Scipione aveva interpretato bene il corso della storia. Rievocando la sorte di Troia, e osservando quella di Cartagine, Scipione aveva formulato una sentenza profetica sul destino di Roma che, a distanza di tanti secoli, si era avverata. Non è ovviamente casuale che per criticare duramente l'incapacità di Onorio, l'anonima fonte scelga di contrapporre al principe teodosiano uno tra i più grandi uomini della repubblica; uno degli spiriti più elevati della storia romana, all'apice del suo splendore. Di nuovo, la contrapposizione Scipione/Onorio ripropone la critica generale al potere imperiale, in una forma molto dotta, ma inequivocabile per chi avesse una conoscenza anche esigua della storia romana. E allo stesso tempo, conferma l'importanza che la conoscenza e la celebrazione della storia repubblicana conservavano per una parte dell'aristocrazia senatoria nel V secolo, attraverso la memoria di personaggi e vicende che – come nel caso di Scipione Emiliano – assumevano valore emblematico, soprattutto in contrapposizione al

pensa ad una fonte originale occidentale, forse vicina alla cerchia romana dei Simmaci-Nicomachi; cf. pure Baldini 2004, 289-295. Sull'aneddoto cf. pure Io. Zonar. XIII 21,5 (98, 11 Büttner-Wobst). Per una trattazione più esaustiva sugli scopi del brano confluito in Cedreno cf. Roberto, c.d.s. (3).

declino di età imperiale. Visioni e idee evidentemente condivise negli ambienti costantinopolitani¹¹.

Un'interpretazione in chiave religiosa dell'aneddoto sulla gallina, con riferimenti alle potenzialità augurali degli uccelli, ha indotto alcuni studiosi a riconoscere all'origine di questa 'storiella' una provenienza occidentale, dagli ambiti del tradizionalismo pagano di Roma¹². Ma non è questo l'unico elemento che indica una trasmissione di tradizioni tra Occidente e Oriente. A mio parere, l'elemento di collegamento tra storiografia e pensiero politico d'ambito senatorio e cultura costantinopolitana è nella menzione di Scipione Emiliano come personaggio talmente sublime da essere in grado di formulare profezie poi avveratesi. Non c'è tuttavia solo un'allusione a Scipione come sommo esponente dell'età del regime consolare, considerata da alcuni esponenti della cultura palatina costantinopolitana come superiore all'età successiva del regime imperiale. Evidentemente, questo potere profetico di Scipione era legato alla benevolenza della divinità per i grandi spiriti, per gli uomini sapienti. Si tratta di un tema che appare condiviso da pagani e cristiani tra V e VI secolo – basti pensare ad alcuni passi della *Theosophia* di Tubinga confluiti in Malala e poi in Giovanni di Antiochia. E che ritorna in

¹¹ Cf. in generale Mastandrea 2017, 216-220. Per la rappresentazione della storia repubblicana nell'aristocrazia senatoria di Roma tardoantica cf. ad esempio Felmy 2001. Su alcuni aspetti della celebrazione della *libertas* senatoria tra V e VI secolo cf. pure Vitiello 2008; Vitiello 2015.

¹² L'aneddoto sulla gallina che illustra la stoltezza di Onorio proviene da ambienti dell'aristocrazia senatoria e pagana romana ostile alla dinastia teodosiana secondo Baldini 1993, 180 e Baldini 2010, 46s. Sebbene circoscritta al solo Procopio, di grande interesse è al riguardo l'interpretazione di Engels 2009, 122 e 127 sulla derivazione dell'aneddoto da ambienti pagani. Il puerile atteggiamento attribuito a Onorio rispetto alla catastrofe consumata a Roma nel 410 trova corrispondenza in un passo di Macrobio. In *Saturnalia* II 4,11, si riporta come alla notizia che Erode aveva fatto uccidere suo figlio, di appena 2 anni, Augusto avesse affermato: *melius est Herodis porcum esse quam filium*. La polemica di Macrobio è legata all'immagine di Augusto. La risposta del principe rivela infatti un atteggiamento triviale e volgare dell'imperatore celebrato dal cristianesimo come predestinato dalla provvidenza a realizzare l'egemonia di Roma sul mondo abitato in pieno sincronismo con l'incarnazione di Cristo. E non deve sfuggire che la polemica, come nel caso di Onorio, si estende al filone della *Kaiserkritik* dei circoli tradizionalisti e pagani di Roma che intendono sottolineare la mancanza di qualità morali degli uomini chiamati a governare sull'ecumene, fin dal tempo del primo principe tanto celebrato dai cristiani (e in realtà, già prima di lui, fin dal tempo di Giulio Cesare, eversore della libertà del popolo romano). Sul passo di Macrobio cf. Mastandrea 2015 e il contributo dello stesso Mastandrea in questo volume. Sulla rappresentazione cristiana di Augusto cf. Klein 2000; Opelt 1961; Conca 2012. In particolare per l'inserimento di Augusto nel contesto di esperienze teosofiche cf. Mecella 2012.

questo breve, ma importante testo. Il collegamento è dunque nell'ammirazione per Scipione Emiliano come modello perfetto di uomo di Stato e benefattore della comunità che per i suoi meriti viene premiato dalla divinità¹³. Si tratta di un tema ricollegabile al *Somnium Scipionis*, che trova nuova celebrazione in Occidente, ad esempio nei circoli frequentati da Macrobio; e riemerge con grande suggestione negli ambienti della burocrazia palatina con la citazione del *De re publica* di Cicerone nel περί πολιτικῆς ἐπιστήμης; e con la celebrazione di Scipione come uomo di Stato e profeta veritiero contrapposto all'inettitudine di Onorio nel frammento salvato da Cedreno¹⁴.

Non è il caso di avventurarsi in un temerario tentativo di *Quellenforschung*. È purtroppo impossibile determinare chi sia la fonte che viene utilizzata da Cedreno. Piuttosto, si può affermare che temi come la contrapposizione tra Scipione e Onorio, in quanto espressione di *Kaiserkritik*, l'analisi delle cause della decadenza della Roma d'Occidente, che è comunque conclusa, e l'interesse per la sapienza di antichi e illuminati pagani, come Scipione, indicano un ambito culturale costantinopolitano di fine V o prima metà del VI secolo. Un ambito probabilmente collegato al *milieu* della burocrazia palatina, dove la riflessione politica si intreccia allo studio delle istituzioni politiche e si concentra sul ruolo del *basileus*; e un ambito molto colto, che approfondisce le virtù dei grandi uomini del passato al di là della loro fede religiosa. Anche se non conosciamo i canali della trasmissione, l'ammirazione per Scipione Emiliano e le sue capacità profetiche è un elemento che mette in relazione gli ambienti occidentali – quelli dell'aristocrazia senatoria romana – della prima metà del V secolo con quelli della storiografia e della colta burocrazia orientale di fine V o VI secolo.

2. Le api di Valentiniano

Un secondo brano che intendiamo presentare si riferisce alla fine del regno di Valentiniano III (425-455), ultimo imperatore della dinastia teodosiana. Esiste infatti una tradizione che rappresenta Valentiniano non come un giovane inetto, in balia della madre, Galla Placidia, dei suoi potenti ministri, come il *magister* Aezio, degli eunuchi. Al contrario: Valentiniano è descritto come personaggio dal carattere forte e aggressivo; dotato di un'esuberanza giovanile e di un'inclinazione

¹³ Sulle capacità divinatorie di Scipione e la creazione di tradizioni leggendarie sul suo rapporto con la divinità cf. Walbank 1967; Gabba 1975. In particolare sul passo delle lacrime di Scipione davanti Cartagine cf. Ferrary 1988; e Guelfucci 2009, 416s., 419.

¹⁴ Sul περί πολιτικῆς ἐπιστήμης cf. Mazzucchi 2002. Per un'analisi del testo, e dell'ambiente culturale dove venne realizzato, cf. recentemente Licandro 2017.

alle passioni che si sviluppano nel tempo in atteggiamenti profondamente negativi; al punto che il suo governo tende a trasformarsi in una dura tirannide. Questa rappresentazione negativa di Valentiniano III è presente, ad esempio, in un passo della *Guerra vandalica* di Procopio (I 3,10):

Οὕτω μὲν Βαλεντινιανὸς τὸ τῆς ἐσπερίας παρέλαβε κράτος. Πλακιδία δὲ ἡ αὐτοῦ μήτηρ θηλυνομένην παιδείαν τε καὶ τροφήν τὸν βασιλέα τοῦτον ἐξέθρεψέ τε καὶ ἐξεπαίδευσε, καὶ ἀπ’ αὐτοῦ κακίας ἔμπλεως ἐκ παιδὸς γέγονε. Φαρμακεῦσί τε γὰρ τὰ πολλὰ καὶ τοῖς ἐς τὰ ἄστρα περιέργοις ὠμίλει, ἕς τε ἀλλοτρίων γυναικῶν ἔρωτας δαίμονιως ἐσπουδακῶς πολλῇ ἐχρήτο ἐς τὴν δίαιταν παρανομία, καίπερ γυναικὶ ξυνοικῶν εὐπρεπεῖ τὴν ὄψιν ἐς ἄγαν οὔση¹⁵.

Procopio utilizza, come altrove nella sua opera, una tradizione storiografica ostile a Valentiniano e a Galla Placidia. Certamente si insiste sulla cattiva educazione che Placidia diede a Valentiniano. Ma i tratti negativi del suo carattere si vollero, in età adulta, alle inclinazioni tipiche di un feroce tiranno. Da una parte, la fonte di Procopio insiste, infatti, sull’interesse del principe alle pratiche occulte, allo studio degli astri. Segnali di una frequentazione di ambienti pagani e paganeggianti che appare evidentemente in contrasto con la rigida osservanza ortodossa testimoniata per Galla Placidia. D’altra parte, l’inclinazione dispotica di Valentiniano è chiarita dalla sua mancanza di continenza, e dalla sua sfrenata passione per le donne, nonostante il matrimonio con Eudossia, donna di grande bellezza. Valentiniano è privo di una delle virtù cardini nella rappresentazione tardoantica di un comportamento politico retto, la *sophrosyne*. Al contrario, la sua ricerca dei piaceri sessuali è segno manifesto della sua natura dispotica, secondo una tradizione morale che caratterizza la rappresentazione del tiranno attraverso i secoli dell’antichità¹⁶.

La rappresentazione negativa del carattere di Valentiniano III è presente anche nella *Historia chroniké* di Giovanni di Antiochia, all’inizio del VII secolo. Giovanni dedica la sua *Historia* a una riflessione sugli aspetti più negativi del potere, con-

¹⁵ «In questo modo Valentiniano prese il potere della parte occidentale. Sua madre Placidia gli fece avere una educazione e uno stile di vita effeminati, e per questa ragione crebbe fin da bambino pieno di malvagità. Per lo più si trovava in compagnia di maghi e di uomini che indagano gli astri; e dedicandosi in modo straordinario ad amori con donne altrui, viveva in grande trasgressione, sebbene fosse sposato a una donna di straordinaria bellezza».

¹⁶ La tradizione negativa su Valentiniano III viaggia attraverso i secoli e riemerge nell’età dei Comneni in Cedreno (377,1, p. 592 Tartaglia) e Giovanni Zonara XII 25,20-21; cf. al riguardo Roberto 2018a. Sulla rinnovata visibilità politica e culturale di esponenti del paganesimo a Roma negli anni di Valentiniano III, soprattutto dopo la riconciliazione con Nicomaco Flaviano *iunior* del 431: Mastandrea 2010.

tra ponendo nel lungo arco della storia – descritta secondo le forme della cronaca universale – modelli di buon governo – come la repubblica romana – alle vicende più drammatiche di privazione della libertà e di dispotismo. Il tiranno – sia come cattivo governante, sia come usurpatore – è al centro della sua opera. E non a caso, gli ultimi frammenti dell'*Historia chroniké* si chiudono con l'usurpazione di Foca, il massacro di Maurizio e della sua famiglia, la liberazione dal tiranno attraverso l'avvento di Eraclio¹⁷.

In questa galleria di figure negative è molto significativo l'inserimento della tradizione pesantemente ostile a Valentiniano III. Sono due i frammenti che presentano questa rappresentazione. Un lungo frammento proviene dalla tradizione sicuramente giovannea degli *Excerpta Constantiniana de insidiis* (EI 85 = Io. Ant. fr. 293.1 Roberto); L'altro frammento proviene invece da una tradizione storiografica che riporta testi dalla *Historia chroniké* di Giovanni di Antiochia, gli *Excerpta Salmasiana* (Exc. Salm. II 82 = Io. Ant. Fr. 293.2). Pur trasmessa sotto il nome di Giovanni di Antiochia, la tradizione degli *Excerpta Salmasiana* è filologicamente meno affidabile di quella dei *Constantiniana*. Senza addentrarci nel problema della trasmissione degli *Excerpta* di Giovanni Antiocheno, ci concentreremo unicamente sul frammento 293.1, che è senza dubbio autentico testo della *Historia chroniké*¹⁸.

Il passo di Giovanni si apre con la congiura ordita dal potente Petronio Massimo, legato alla famiglia degli Anicii, per conquistare il potere. Massimo, tuttavia, comprese che per eliminare Valentiniano III occorreva prima uccidere Aezio, *magister e patricius*, e baluardo dell'impero. Dunque, il testo di Giovanni presenta in chiave positiva Aezio che è considerato unico difensore dell'impero. A questa valutazione si contrappone la negatività di Valentiniano III. Il principe non comprende la necessità di mantenere Aezio al potere per salvaguardare la sua stessa posizione. Al contrario, il carattere sfrenato e dispotico di Valentiniano emerge nella sua condivisione dei piani di Massimo e dell'eunuco Eraclio; e nella sua personale partecipazione alla congiura e all'omicidio. Scrive Giovanni (293.1, 8-23):

Ἵ Ο δὲ Βαλεντινιανός, ἐπειδὴ αὐτῷ ἐχρῆν γενέσθαι κακῶς τὸ τεῖχος τῆς ἑαυτοῦ ἀρχῆς καταλύοντι, προσίετό τε τοὺς λόγους Μαξίμου τε καὶ Ἡρακλείου καὶ διαρτῦει τῷ ἀνδρὶ τὸν θάνατον, ὅτε δὴ ὁ Ἄετιος ἐν τοῖς βασιλείοις

¹⁷ Per il testo di Giovanni di Antiochia e il contesto storiografico dell'opera cf. Roberto 2005.

¹⁸ Il frammento proveniente dagli *Excerpta Constantiniana* si trova anche nell'edizione di Giovanni di Antiochia che esclude tutte le tradizioni non sicuramente attribuibili (come ad esempio gli *Excerpta Salmasiana*): Mariev 2008, fr. 224. Per l'approccio dello studioso al testo di Giovanni Antiocheno cf. pure Mariev 2016. Sulla questione degli *Excerpta Salmasiana* cf. Bleckmann 2010.

ἐγίνετο κοινωνεῖν τῷ κρατοῦντι μέλλων ἐπὶ τοῖς βουλευμασιν, καὶ προνοίας χρυσίον εἰσάγειν πειρώμενος. ὡς δὲ τὰ περὶ τῶν πόρων Ἀέτιος προὔθηκε καὶ ἀναλογισμὸν ἐποιεῖτο τῶν ἐκ τῆς εἰσφορᾶς ἀθροισθέντων χρημάτων, ἀθρόον ὁ Βαλεντινιανὸς ἀνακραγῶν ἀνέθορέ τε τοῦ θάκου καὶ οὐκέτι ἔφη οἴσειν τοσαύταις ἐμποροῦμενος μοχθηρίαις· ἐπ’ αὐτὸν γὰρ φέροντα τὴν κακῶν αἰτίαν παρελέσθαι αὐτόν, ὡσπερ τῆς ἐφᾶς βασιλείας, καὶ τοῦ τῆς ἐσπέρας βούλεσθαι κράτους, παραδηλῶν ὡς δι’ ἐκείνον οὐκ ἦει τὸν Μαρκιανὸν ἐκβαλῶν τῆς ἀρχῆς. τὸ δὲ παράδοξον τῆς ὀργῆς ὡς ἀπεθαύμαζεν ὁ Ἀέτιος καὶ ἐπειράτο τῆς ἀλόγου κινήσεως ἀπαγαγεῖν αὐτόν, σπασάμενος ὁ Βαλεντινιανὸς τοῦ κολεοῦ τὸ ξίφος σὺν τῷ Ἡρακλείῳ ὥρμησεν, ἤδη καὶ αὐτοῦ τὴν κοπίδα εὐτρεπῆ ὑπὸ τὴν χλαμύδα φέροντος· πριμικήριος γὰρ τῶν κοιτώνων ἦν. Καὶ ἄμφω κατὰ τῆς Ἀετίου κεφαλῆς συνεχεῖς ἐπενεγκόντες πληγὰς ἀνείλον αὐτόν, πολλὰ ἀνδρὸς ἔργα διαπραξάμενον πρὸς τε ἐμφυλίου καὶ ὀθνείου πολέμου¹⁹.

È una rappresentazione che indica l’uso di una fonte del tutto ostile a Valentiniano III. Il principe è descritto come una bestia feroce, che perde ogni controllo e si avventa su Aezio, uccidendolo. È possibile pensare che Giovanni abbia caricato – secondo il suo stile – le tinte forti del racconto per impressionare i suoi lettori con la crudeltà del misfatto. E tuttavia, la sua descrizione utilizza gli stessi elementi negativi che abbiamo individuato nella tradizione presente in Procopio, Cedreno e Zonara. La negatività del principe, sfogata nell’uccisione a sangue freddo di Aezio, si scatena su un piano più generale nella rappresentazione delle azioni intraprese subito dopo l’assassinio (Io. Ant. 293.1, 34-38):

μετὰ δὲ τὸν Ἀετίου φόνον καὶ Βοήθιον ὁ Βαλεντινιανός, ὕπαρχον ὄντα, ἀνείλεν, ἐκείνῳ ἕς τὰ μάλιστα κεχαρισμένον. ὡς δὲ ἀτάφους αὐτοῦ ἐπὶ τὴν ἀγορὰν προὔθηκεν, εὐθέως τὴν γερουσίαν μετακαλεσάμενος πολλὰς τῶν

¹⁹ «Valentiniano, poiché era destino che cadesse nella sventura eliminando il baluardo del suo potere, condivise i propositi di Massimo ed Eraclio e preparò l’assassinio di Aezio, proprio quando questi fosse presente a palazzo per riunirsi in consiglio con il sovrano e per discutere il piano per l’entrata di denaro. E mentre Aezio esponeva i rendiconti delle entrate e stava facendo il calcolo delle risorse raccolte dalle tasse, improvvisamente Valentiniano iniziò ad urlare, balzò dalla sedia ed esclamò che non avrebbe più sopportato di essere insultato da tali nefandezze; disse, infatti, che, addossando su di lui la causa dei mali, Aezio intendeva privarlo, come del potere sull’Oriente, così pure del potere sull’Occidente, e affermava che solo per causa sua non andava a scacciare Marciano dal potere. Mentre Aezio assisteva sbalordito all’inaspettato eccesso d’ira, e tentava di distorglierlo da quell’impeto insensato, Valentiniano sguainò la spada dal fodero e si avventò insieme ad Eraclio, che portava il pugnale già pronto sotto il mantello (era infatti un *primicerius sacri cubiculi*). Entrambi vibrarono molti e ripetuti colpi sulla testa di Aezio e uccisero quest’uomo, che aveva compiuto molte azioni di valore in guerre interne ed esterne».

ἀνδρῶν ἐποιεῖτο κατηγορίας, εὐλαβούμενος μή πως διὰ τὸν Ἀέτιον ἐπανάστασιν ὑπομείνοι²⁰.

Insieme ad Aezio fu ucciso anche il prefetto Boezio, che lo accompagnava. Questo ulteriore omicidio si inserisce in una strategia politica di Valentiniano che ne conferma la brutalità e l'inclinazione tirannica. Ben consapevole del suo crimine, Valentiniano scese dal Palatino e si recò nel Foro. Qui diede ordine di lasciare i cadaveri insepolti alla vista di tutti; poi convocò il senato. I dettagli sulla morte di Aezio durante una riunione sul Palatino il 21 settembre del 454 e sulle vicende che seguirono subito dopo indicano che Giovanni sta utilizzando la tradizione di una fonte romana contemporanea ai fatti e molto ben informata. Una tradizione che forse arriva a Giovanni attraverso Prisco di Panio. La derivazione occidentale delle notizie pervenute in Giovanni mi sembra infatti confermata dal dettaglio macabro del destino dei cadaveri di Aezio e Boezio subito dopo il massacro. Infatti, l'immagine dei due corpi insepolti ritorna con pregnanza iconografica in un documento prodotto nell'ambito della corte imperiale. Si tratta dei *Consularia Ravennatia*, a loro volta tradizione dei *Consularia Italica*. I frammenti di *Consularia Ravennatia* a noi pervenuti sono conservati nella metà di un foglio manoscritto della Biblioteca capitolare della Cattedrale di Merseburg (*Dombibliothek* ms. 202). Il testo è databile al secolo XI, ma custodisce frammenti della più antica tradizione a noi nota dei *Consularia Ravennatia*, una lista consolare con brevi informazioni di carattere cronachistico composta in ambito palatino a Ravenna. Il testo manoscritto è con ogni probabilità copia di un originale dell'inizio del VI secolo²¹.

Per il V secolo i *Consularia Ravennatia* conservano un'interpretazione dei fatti che rinvia agli ambienti della corte imperiale. E si tratta di tradizioni ostili ad Aezio. Questo appare evidente, ad esempio, nella iperbolica rappresentazione della distruzione di Aquileia ad opera di Attila, in coincidenza con il *dies Alliensis*, il 18 luglio 452. Come noto, molte fonti stigmatizzarono l'inattività di Aezio in occasione dell'invasione di Attila. Gli Unni ebbero modo di devastare le città del Nord Italia senza essere ostacolati dall'esercito comitatense. Non a caso, all'immagine di *Aquileia fracta* segue poco più avanti la rappresentazione della fine violenta di Aezio: *His consulibus occisi sunt Romae Aetius patrici[us] et Boetius praefectus X kal. Oct.* La notizia dell'evento è integrata da un'illustrazione a penna dove sono

²⁰ «Dopo l'assassinio di Aezio, Valentiniano uccise pure Boezio, che era prefetto, uomo a quello particolarmente caro. Fece esporre i loro cadaveri insepolti nel Foro, e subito convocò il senato e si mise a lanciare molte accuse contro di loro, temendo di dover fare fronte a una rivolta a causa di Aezio».

²¹ Cf. sul testo dei *Consularia*: Bischoff - Koehler 1952; Tavano 1994. Sulla tradizione dei *Consularia Italica* cf. in generale Burgess - Kulikowski 2013, 178-180.

rappresentati i due cadaveri di Aezio e Boezio che giacciono al suolo insepolti. La cruda immagine è stata spiegata come conseguente all'esecuzione di due personaggi che erano stati condannati per un presunto tentativo di usurpazione del potere. Ai lettori dei *Consularia* non doveva sfuggire che Aezio e Boezio vennero, appunto, esposti insepolti per ordine imperiale. La notizia dei *Consularia* trova conferma in Giovanni che parla dei cadaveri insepolti dei due personaggi (ἄταφοι)²².

La corrispondenza tra i *Consularia* e Giovanni di Antiochia riguarda dunque un fatto che impressionò molto i contemporanei e si conservò nelle tradizioni storiografiche arrivate pure in Oriente. E la fonte che confluisce in Giovanni è particolarmente interessata ai rapporti tra il despota Valentiniano e il senato. Subito dopo aver compiuto l'efferato assassinio del *magister*, Valentiniano scatena la sua violenza anche nei confronti dell'aristocrazia senatoria. Fa gettare i cadaveri sanguinolenti di Aezio e del prefetto Boezio nella piazza del Foro, davanti agli occhi dei senatori e li convoca per intimidirli. Valentiniano non intende giustificare il suo atto; intende, invece, spaventare i senatori. La tradizione storiografica, attenta a questi aspetti, è dunque a mio parere collegata al senato. Dopo la morte di Aezio, la natura tirannica di Valentiniano III si rivolge contro l'assemblea senatoria: il principe pretende obbedienza e sottomissione, e teme una rivolta. Ed infatti, conseguenza di questo comportamento sconsiderato e violento fu un'altra congiura, questa volta ai danni di Valentiniano III²³.

Ancora una volta, la tradizione occidentale confluita in Giovanni di Antiochia conosce nel dettaglio i fatti. Petronio Massimo chiamò Optila e Thraustila, ufficiali di Aezio, rivelò loro la colpevolezza di Valentiniano, evidentemente celata ai *buccellari* di Aezio, e concordò con loro i termini della congiura. Giovanni racconta che il 16 marzo del 455:

Ἡμερῶν δὲ διαγενομένων οὐ πολλῶν, ἐδόκει τῷ Βαλεντινιανῷ ἵππασθῆναι κατὰ τὸ Ἄρεος πεδίον, ὀλίγοις ἅμα δορυφόροις, καὶ τοῖς περὶ τὸν Ὀπτήλαν καὶ Θραυστήλαν. ὡς δὲ ἀποβάς τοῦ ἵππου ἐπὶ τὴν τοξείαν ἐχώρει, ἐνθαδὶ ἐπέθεντο Ὀπτήλας καὶ οἱ περὶ αὐτόν, καὶ τὰ παραιωρημένα αὐτοῖς ἐλκύσαντες ξίφη

²² Sul carattere ostile ad Aezio dei *Consularia Ravennatiae* cf. Bischoff - Koehler 1952, 9.

²³ Del resto, il tema del coinvolgimento dell'aristocrazia senatoria di Roma nel governo dell'Italia e dell'Occidente permane una questione urgente nella riflessione anche degli ambienti della burocrazia palatina costantinopolitana. Ad esempio, sul dibattito nel periodo immediatamente precedente alla scelta di Giustiniano di inviare Narsete in Italia per portare a termine la guerra in Italia cf. Mastandrea 2005-2006. Intorno agli anni '40 del V secolo, Valentiniano III decise di tornare stabilmente a risiedere, con la sua corte, a Roma. Da qui l'importanza della sua relazione con il senato e l'aristocrazia della città; come introduzione al tema cf. Gillett 2001; Humphries 2012.

ώρμησαν. καὶ ὁ μὲν Ὀπτήλας κατὰ τοῦ κροτάφου παίει τὸν Βαλεντινιανόν, ἐπιστραφέντα δὲ ἰδεῖν τὸν πατάξαντα δευτέραν κατὰ τῆς ὄψεως ἐπαγαγὼν καταβάλλει· ὁ δὲ Θραυστήλας τὸν Ἡράκλειον καθεῖλεν, καὶ ἄμφω τε τὸ διάδημα τοῦ βασιλέως καὶ τὸν ἵππον λαβόντες ἐς τὸν Μάξιμον ἀπέτρεχον. εἶτε δὲ πρὸς τὴν ἀδόκητον τόλμαν, εἶτε δὲ καὶ τὴν ἐν τοῖς πολέμοις τῶν ἀνδρῶν δόξαν τῶν παρόντων ἐπτοημένων, ἀκίνδυνος αὐτοῖς ἡ ἐπιχείρησις ἦν²⁴.

Anche la morte di Valentiniano avviene in un 'crescendo' di brutalità. E la suggestiva complessità della tradizione senatoria confluita nella narrazione di Giovanni appare evidente anche nell'ultima frase dedicata alla morte di Valentiniano. Ricorda, infatti, Giovanni:

δαιμόνιον δέ τι ἐπὶ τῷ Βαλεντινιανοῦ θανάτῳ συνέβη. μελισσῶν γὰρ ἔσμός ἐπιγενόμενος τὸ ἐς τὴν γῆν ἀπ' αὐτοῦ ῥυέν αἷμα ἀνιμήσατο καὶ ἅπαν ἐμύζησεν. τελευτᾷ μὲν οὖν ὁ Βαλεντινιανὸς ἔτη βιώσας ἑπτὰ καὶ τριάκοντα²⁵.

Alla narrazione dettagliata dei fatti, si unisce una interpretazione religiosa e di valore storico della vicenda. La scena è di grande intensità drammatica. Sul cadavere di Valentiniano che giace a terra scende uno sciame di api che si poggia a succhiare il sangue del principe. La rappresentazione è di importante valore simbolico. In tutta la tradizione pagana, infatti, il connubio tra sciami d'api e *imperatores* (in quanto, personaggi dotati dell'*imperium*) è ricorrente e si afferma come presagio altamente negativo. Questo apparente dettaglio si deve invece valutare come una traccia dell'ambito culturale e religioso che produsse questa narrazione passata poi a Giovanni di Antiochia. Si tratta, infatti, di un tema che richiama ambienti tradizionalisti del senato di Roma, dove evidentemente l'interpretazione della storia contemporanea avviene anche attraverso gli strumenti della più antica tradizione pagana. Il riferimento alle api che succhiano il sangue del principe

²⁴ «Trascorsi non molti giorni, l'imperatore decise di fare una cavalcata in Campo Marzio con poche guardie, e con Optila e Traustila. Sceso da cavallo, si stava preparando al tiro con l'arco, quand'ecco che subito si fecero sotto Optila e i suoi uomini, sguainarono le spade sospese ai fianchi, e si lanciarono all'assalto. Optila colpì Valentiniano alla tempia, e mentre quello accennava a voltarsi per vedere chi lo avesse colpito, di nuovo gli sferrò un fendente sul viso e lo abbatté. Traustila intanto uccise Eraclio, poi entrambi corsero da Massimo, avendo preso con sé il diadema e il cavallo dell'imperatore. Quelli che erano presenti rimasero attoniti sia per l'incredibile audacia, sia pure per la fama guerriera di costoro, e l'impresa riuscì loro senza pericolo».

²⁵ «Alla morte di Valentiniano avvenne pure un prodigio divino. Sopraggiunse infatti uno sciame di api, attinse il sangue sgorgato da quello in terra e lo succhiò interamente. Dunque Valentiniano morì all'età di trentasette anni». Sul passo cf. pure Roberto 2018a, 474-483.

conferma attraverso un presagio il significato epocale della morte di Valentiniano, ultimo rappresentante della dinastia di Teodosio e Valentiniano I. Si tratta di un presagio nefasto dal chiaro valore religioso. La divinità invia le api a indicare prossima sventura. E infatti, il frammento di Giovanni si chiude con un evento avvertito pienamente nella sua drammatica portata dall'aristocrazia senatoria: il sacco vandalo di Roma che si protrasse dal 2 al 16 giugno del 455²⁶.

È interessante sottolineare che ancora in ambito ravennate abbiamo menzione di un altro brano relativo ai presagi negativi che anticiparono la morte di Valentiniano III. Il passo era presente nella *Chronica* di Massimiano, arcivescovo di Ravenna (546-557), e confluì poi nel *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* (§ 42) di Agnello, nella prima metà del IX secolo (p. 201, l. 440-445, ed. Mauskopf Deliyannis): *Qui* (sc. *Valentinianus*) *XXX. et unum annis imperio durans, Romae occisus est in loco qui uocatur ad Laurum. Galla uero non uidit necem filii quia antea Romae obiit V. Klas. Decembris. Apparuit post haec stella in caelo ardens per dies XXX, et capta et fracta est Aquileia ab Hunnis. Arsit Rauenna Idus Martii, et multae opes ab igne crematae sunt*²⁷.

Ancora una volta tradizioni di ambito senatorio romano o vicine ad ambienti di corte ravennate (i *Consularia*, ma anche le informazioni confluite nella *Chronica* di Massimiano, nella prima metà del VI secolo) trasmettono presagi e segni che interessano storici e uomini di cultura a distanza di più di un secolo a Costantinopoli. Uomini che non dobbiamo necessariamente identificare come di fede pagana. Questi segni di valore profetico potevano essere pienamente percepiti da lettori imbevuti di cultura antica e consapevoli delle antiche tradizioni pagane. Ancora all'inizio del VII secolo, come mostrano anche altri frammenti della sua opera, Giovanni di Antiochia e il suo pubblico sono nel novero di questi lettori. E alcuni decenni prima, a metà del VI secolo, Giovanni Lido e i suoi lettori condividevano questo interesse per l'interpretazione di antichi prodigi e oracoli.

3. *Giovanni Lido, i Libri Sibillini e le statue di Roma*

Tra i segni più evidenti della presenza di tradizioni occidentali, e romane, tra le fonti dello storico Olimpiodoro, che scrisse da contemporaneo sugli anni del regno

²⁶ Sui presagi negativi legati alle api cf., ad esempio, Liv. XXI 46,2. In particolare sul destino di Druso Maggiore, morto in circostanze drammatiche e del tutto inattese, dopo il manifestarsi di alcuni presagi cf. Dio Cass. LIV 33,2, Obseq. 72; e Plin. *nat.* XI, 55. Cf. Macinnes 2000.

²⁷ Sul *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* cf. Mauskopf Deliyannis 2006. Sull'opera di Massimiano e il passo in questione cf. Van Hoof 2016, 259-263.

di Onorio e fino poi al 425, v'è l'insistenza sul tema della potenza apotropaica delle statue degli dèi. In particolare, in diversi episodi, Olimpiodoro riferisce della capacità dei sacri simulacri di difendere le città dagli attacchi e dalle devastazioni dei barbari. D'altra parte, per gli esponenti di una visione apologetica pagana della storia (come ad esempio Eunapio e Zosimo), l'empietà dei cristiani verso le sacre statue genera la vendetta e il castigo degli dèi. Oltre alle vicende relative alla morte di Stilicone e di sua moglie Serena, Zosimo ricava da Olimpiodoro un altro passo significativo. Durante l'assedio di Roma alla fine del 408, i senatori furono sottoposti a un'ingente richiesta di denaro da parte di Alarico e si trovarono in grave difficoltà. Si decise allora di spogliare le statue e, in parte, di fondere preziosi simulacri (V 41,6-7):

Τὸ γὰρ ἐλλείπον ἀναπληρῶσαι διὰ τοῦ κόσμου τοῦ περικειμένου τοῖς ἀγάλμασιν ἔγνωσαν, ὅπερ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τὰ τελεταῖς ἀγίαις καθιδρυθέντα καὶ τοῦ καθήκοντος κόσμου τυχόντα διὰ τὸ φυλάξαι τῇ πόλει τὴν εὐδαιμονίαν ἀΐδιον, ἐλαττωθείσης κατὰ τι τῆς τελετῆς ἄψυχα εἶναι καὶ ἀνεέργητα. Ἐπεὶ δὲ πανταχόθεν ἔδει τὰ φέροντα πρὸς ἀπώλειαν τῆς πόλεως συνδραμεῖν, οὐκ ἀπεκόσμησαν τὰ ἀγάλματα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐχώνευσάν τινα τῶν ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου πεπονημένων, ὧν ἦν καὶ τὸ τῆς Ἀνδρείας, ἣν καλοῦσι Ῥωμαῖοι Virtutem· οὐπὲρ διαφθαρέντος, ὅσα τῆς ἀνδρείας ἦν καὶ ἀρετῆς παρὰ Ῥωμαίοις ἀπέσβη, τοῦτο τῶν περὶ τὰ θεῖα καὶ τὰς πατρίους ἀγιστείας ἐσχολακῶτων ἐξ ἐκείνου τοῦ χρόνου προφητευσάντων²⁸.

Traendo dalla sua fonte Olimpiodoro, Zosimo, attivo all'inizio del VI secolo, conserva questa visione che, in chiave evidentemente apologetica, rappresenta la reazione degli ambienti pagani alla dura legislazione rivolta anche contro i simulacri e i templi degli dèi. Questa visione polemica riemerge anche in altri esponenti della storiografia e della cultura costantinopolitana di VI secolo, provenienti dagli stessi ambienti burocratici di Olimpiodoro e Zosimo. Ancora una volta, l'interesse per questa tematica rivela la presenza di tradizioni occidentali d'ambito tradizionalista, per noi ormai perdute, ma trasmesse alla cultura costantinopolitana di VI secolo, soprattutto di ambito palatino. In questi ambienti, le tradizioni vengono

²⁸ «Stabilirono di completare quanto mancava attraverso gli ornamenti che decoravano le statue. Questa cosa non significava altro che le statue collocate per le sacre cerimonie, e onorate di conveniente ornamento a motivo del custodire pace perpetua alla città, erano senza vita e inefficaci, dal momento che le sacre cerimonie erano gradualmente venute meno. Poiché, tuttavia, era necessario che da ogni parte si contribuisse alla rovina della città, non solo privarono le statue degli ornamenti, ma ne fusero perfino alcune fatte di oro e di argento, tra le quali era anche quella del Valore, che i Romani chiamano *Virtus*. Distrutta questa statua, svanì quanto di valore e coraggio era presso i Romani, come avevano profetizzato da quel tempo quelli che si dedicavano alle cose divine e ai patri cerimoniali religiosi».

recuperate e, in modo significativo, ripensate. Ne abbiamo un esempio suggestivo in un passo di Giovanni Lido, *De mensibus* (4,145), opera realizzata verso la metà del VI secolo. Anche nel brano di Lido la sacralità delle statue è posta in diretto collegamento con la forza e la conservazione di Roma. Scrive Lido:

Ἵτι χρησμός ἐκ τῶν Σιβυλλείων ἐδήλου, μέχρι τότε Ῥωμαίοις φυλάττεσθαι τὴν βασιλείαν, ἄχρις ἂν τῶν ἀγαμάτων τῆς πόλεως φροντίζωσιν· ὅς δὴ χρησμός καὶ πεπέρασται· τοῦ γὰρ Ἀβίτου πύματον βασιλεύσαντος τῆς Ῥώμης καὶ ἀγάλματα χωνεῦσαι τολμήσαντος, πόρρω τῆς Ἰταλίας ἢ βασιλεία²⁹.

La citazione di un antico oracolo contenuto nei *Libri Sibyllini* è posta dalla notizia di Lido in riferimento a un preciso fatto storico. Lido, infatti, allude a un'improvvisa decisione di Avito, imperatore di stirpe gallica venuto a Roma nell'autunno del 455, dopo il terribile sacco di Genserico. In seguito alle devastazioni operate in piena tranquillità per quattordici giorni, i Vandali avevano già trafugato molti simulacri, intaccando il patrimonio delle statue nell'Urbe. Al suo arrivo Avito trovò una città sconvolta dalla carestia e in grande turbolenza. Aveva con sé un contingente di Visigoti che lo scortavano. Posto davanti alla necessità di pagare i suoi mercenari, e privo di denaro, decise di aggiungere altra devastazione a quanto già fatto dai Vandali. L'impressione del suo intervento è ancora conservata da Giovanni Lido, a distanza di circa un secolo dagli avvenimenti. Del resto, la memoria andò oltre Lido: del misfatto di Avito parla anche Giovanni di Antiochia. In questo modo la sua *Historia chroniké* si conferma nodo importante per la trasmissione di queste tradizioni sulle vicende degli ultimi anni dell'impero d'Occidente; e, attraverso Giovanni, questa tradizione si diffonde nella cultura bizantina, almeno fino alla metà del X secolo (epoca di ricezione del testo negli *Excerpta historica Constantiniana*). Ricorda Giovanni di Antiochia (fr. 294,1-7):

Ἵτι Ἀβίτου βασιλεύσαντος τῆς Ῥώμης, καὶ λιμοῦ κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν γενομένου, ἐν αἰτία τὸν Ἄβιτον ὁ δῆμος ποιησάμενος, ἠνάγκασε τοὺς ἐκ Γαλατίας αὐτῷ συνεισφρήσαντας συμμάχους ἀπάγειν τῆς Ῥωμαίων πόλεως. ἀπέμπε δὲ καὶ τοὺς Γότθους, οὓς ἐπὶ τῇ σφετέρᾳ ἐπήγετο φυλακῆ, χρημάτων αὐτοῖς ποιησάμενος διανομὴν ἐκ τῶν δημοσίων ἔργων, τοῖς ἐμπόροις χαλκὸν ἀποδόμενος· οὐ γὰρ χρυσίον ἐν τοῖς βασιλικαῖς ταμείοις ἔτυχεν ὄν. ὅπερ τοὺς Ῥωμαίους πρὸς στάσιν διανέστησεν, ἀφηρημένους τοῦ τῆς πόλεως κόσμου³⁰.

²⁹ «Un oracolo dei *Libri Sibyllini* indicava che i Romani avrebbe custodito l'impero fino al momento in cui si fossero presi cura delle statue della città. Ed invero l'oracolo si realizzò. Infatti, quando verso la fine fu imperatore Avito a Roma e osò fondere le statue, il potere imperiale si allontanò dall'Italia». Per il testo cf. Wuensch 1898.

³⁰ «Mentre Avito governava come imperatore a Roma, si verificò una carestia; allora il

Dal punto di vista dell'informazione storica, accostando il passo di Lido al testo di Giovanni di Antiochia si chiarisce che tra i materiali in bronzo consegnati dall'imperatore Avito ai mercanti v'erano anche statue. Dal momento che la notizia arriva a Giovanni Lido e Giovanni di Antiochia, si conferma l'attenzione per questa tradizione nell'ambito della cultura costantinopolitana. Osserviamo, infatti, che in Lido si parla di un oracolo sul destino di Roma, come città, e della *basileia* in Occidente; e si attribuisce la decadenza dell'impero d'Occidente all'empia manipolazione e distruzione delle antiche statue. Senza necessariamente pensare a una sua adesione al paganesimo, Lido preserva un testo dove si registra palesemente un atteggiamento apologetico a difesa degli antichi culti³¹.

L'aggancio al fatto storico di Avito – un imperatore che agì con disprezzo della tradizione, superando per questo perfino la malvagità del barbaro Genserico – è chiarito dal contesto storiografico di Giovanni di Antiochia³². L'attribuzione di questo testo a un ambiente tradizionalista e aristocratico romano è confermata da altre notizie che possediamo sulla vicenda. In particolare, l'impressione dello scempio a Roma è testimoniata da un documento pressoché contemporaneo. Si tratta della *Novella 4 De aedificiis publicis* dell'imperatore Maioriano, datata 11 luglio 458. A distanza di poco tempo dagli eventi, l'intervento imperiale sollecita a preservare per il futuro le antiche vestigia urbane:

Nobis rem publicam moderantibus volumus emendari, quod iam dudum ad decolorandam Urbis venerabilis faciem detestabamur admitti. Aedes si quidem publicas, in quibus omnis Romanae civitatis consistit ornatus,

popolo considerò Avito come responsabile e lo costrinse ad allontanare dall'Urbe gli alleati della Gallia con i quali era entrato. Congedò pure i Goti, che portava come sua guardia personale, dopo aver distribuito loro denaro ricavato dalle opere pubbliche: ne aveva infatti consegnato il bronzo ai mercanti, poiché non c'era oro nelle casse imperiali. Questo fatto incitò alla rivolta i Romani, derubati dell'ornamento della città».

³¹ Sul tema cf. Machado 2009; e Machado 2010; in generale Chuvin 1991, 246-232. L'importanza delle antiche statue come segno della grandezza e della maestà di Roma e come apotropaico baluardo per la sua salvezza è un tema condiviso attraverso i secoli dalla Tarda antichità al Medioevo, tra Occidente e Oriente. Tra i documenti più interessanti al riguardo si veda, ad esempio, quanto ancora affermato dal *Magister Gregorius* nella sua *Narratio de mirabilibus Urbis Romae*, opera realizzata tra la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo, soprattutto nel § VIII: *de multitudine statuarum*; cf., al riguardo, Nardella 1997, 64-68 sulla leggenda della *salvatio civium*. Ringrazio il collega Luigi Sperti per questa interessante segnalazione. La leggenda della *salvatio civium* passa pure alla cultura araba: cf. già Guidi 1878, 184s.

³² Sulla cultura di Lido e il suo atteggiamento verso la tradizione antica e il paganesimo cf. in particolare gli studi interessanti, anche se non sempre condivisibili nei risultati, di Kaldellis 2004; Kaldellis 2005. Più in generale: Maas 1992.

passim dirui plectenda urbani officii suggestione manifestum est: dum necessaria publico operi saxa finguntur, antiquarum aedium dissipatur speciosa constructio, et ut parum aliquid reparetur, magna diruuntur. Hinc iam occasio nascitur, ut etiam unusquisque privatum aedificium construens per gratiam iudicum in Urbe positorum praesumere de publicis locis necessaria et transferre non dubitet, cum haec, quae ad splendorem urbium pertinent, adfectione civica debeant etiam sub reparatione servari. Idcirco generali lege sancimus, cuncta aedificia, quae vel in templis aliisque monumentis a veteribus condita propter usum vel amoenitatem publicam surrexerunt, ita a nullo destrui atque contingi [...]»³³.

Nell'indicare la necessità di tutelare l'ornamento della città, l'*ornatus civitatis*, il testo della *Novella* richiama un'esigenza che è espressa anche dalla ricostruzione della rivolta contro Avito in Giovanni di Antiochia. A suo giudizio, infatti, l'insurrezione della popolazione ebbe inizio quando, oltre alla fame e alle privazioni, l'imperatore gallico realizzò l'empio attentato al κόσμος τῆς πόλεως. Del resto, uno storico più tardo di ambito gallico, Gregorio di Tours (*Historia Francorum* II 11), recupera dalle sue fonti la notizia che a guidare la rivolta contro Avito furono i senatori, che aizzarono il popolo di Roma:

Avitus enim unus ex senatoribus – valde manifestum est – civis Arvernus, cum Romanum ambisset imperium luxuriosae agere volens, a senatoribus proiectus, apud Placentiam urbem episcopus ordenatur. Conperto autem, quod adhuc indignans senatus vita eum privari vellit, basilica sancti Iuliani Arverni martyriscum multis muneribus expetivit. Sed impleto in itinere vitae cursu, obiit, delatusque ad Brivatinsem vicum, ad pedes antedicti martyriscum est sepultus³⁴.

³³ Per la traduzione e il commento del passo cf. Oppedisano 2013, 286 e 144-156: «Mentre siamo noi a governare la cosa pubblica, vogliamo che sia corretto quanto già prima deploravamo fosse commesso per scolorire la città venerabile. È cosa evidente infatti che gli edifici pubblici, nei quali è racchiuso tutto il decoro della città di Roma, sono ovunque rovinati su deprecabile iniziativa dell'ufficio urbano. Col pretesto che i blocchi di pietra si rendono necessari per un'opera pubblica, si mandano in rovina le magnifiche strutture degli antichi edifici, e si distruggono opere grandiose per ripararne di meschine. Per questo, si verifica il caso che chiunque, costruendo un edificio privato, non esiti a prelevare e a trafugare dai luoghi pubblici quanto gli è necessario, grazie al favore dei giudici che si trovano a Roma, sebbene ciò che contribuisce allo splendore delle città per amore civico dovrebbe essere non solo conservato ma anche restaurato. Perciò, con una legge generale, stabiliamo che tutti gli edifici e le cose che, all'interno dei templi o di altri monumenti, sono state costruite dagli antichi per l'utilità e per il piacere pubblico, non siano da alcuno distrutti e nemmeno toccati [...]».

³⁴ Sulla questione si vd. Roberto 2017. Cf. in generale sulla legislazione *de operibus publicis* Lizzi 2001.

L'eco funesta della devastazione di Roma e delle antiche statue – non più ad opera di un sovrano barbarico, ma di un Augusto, proclamato tuttavia da altri barbari, e sostenuto dal suo prefetto urbano – trova dunque una prima manifestazione nella legislazione di Maioriano, che registra lo sconcerto del senato e del popolo romano per la vicenda; e si cristallizza poi in una tradizione storiografica di ambito senatorio che giunge attraverso forme diverse prima a Giovanni Lido, più attento all'interpretazione degli oracoli; e poi a Giovanni di Antiochia, più attento al dato storico e politico. Ancora una volta: recuperando questa tradizione occidentale, la cultura legata alla burocrazia costantinopolitana appare interessata a una rilettura tradizionalista in chiave apologetica delle vicende che portarono al declino di Roma; preserva il valore di antichi oracoli e profezie; descrive il comportamento dei cattivi principi, resi empì dalle loro tendenze dispotiche e dalla perdita dei valori della tradizione; soprattutto, conferma il grande interesse per le sorti della Roma d'Occidente, e per l'azione del suo senato. Un interesse capace di unire la burocrazia palatina di Costantinopoli e i rappresentanti delle grandi famiglie senatorie romane presenti in città negli anni conclusivi della guerra greco-gotica³⁵.

4. Giovanni Lido e Lucio Giunio Bruto, inventore del consolato

Tra i mediatori più importanti della sintonia culturale tra colta burocrazia palatina di Costantinopoli e aristocrazia senatoria romana nella prima metà del VI secolo v'è sicuramente Giovanni Lido. Molto interessante per la nostra indagine è un brano del Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας (*De magistratibus populi Romani*) che presenta le origini del consolato³⁶.

Occorre premettere che il giudizio di Lido sul consolato risente del dibattito sul ruolo della magistratura nella tarda età di Giustiniano. Affrontando la questione nella lunga durata della storia romana, Lido presenta il consolato come un'efficace

³⁵ La condanna del dispotismo imperiale è un tema che connette la storiografia senatoria romana di V secolo alla cultura palatina costantinopolitana. In generale, a motivare l'attenzione di quest'ultimo ambiente è la deriva dispotica degli imperatori di VI secolo e, in modo particolare, di Giustiniano. Sul tema cf. Mastandrea 2017, 221s. Di grande interesse, al riguardo, anche il giudizio favorevole per il periodo repubblicano della storia di Roma, ad esempio in una digressione di Zosimo: Mazza 1997. Sulla condivisione di interessi sul destino di Roma tra ambienti burocratici d'Oriente e famiglie senatorie d'Occidente cf. Mastandrea 2005-2006, 324-326.

³⁶ Sul brano cf. più diffusamente Roberto 2018b. Il Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας (*De magistratibus populi Romani*) fu composto negli anni dal 554 al 559. Per l'edizione di riferimento del *De magistratibus* cf. Dubuisson - Schamp 2006.

forma di governo che consentì ai Romani di affrancarsi dalla tirannide, ultima fase degenerata della monarchia arcaica, custodendo il valore supremo della libertà³⁷. Non c'è tuttavia in Lido una contrapposizione tra regime degli ὕπατοι e βασιλεία; e neppure una polemica antimonarchica svolta attraverso la celebrazione dell'età tra la fine di Tarquinio il Superbo e Giulio Cesare. Tralasciando questa visione, l'equilibrio e la moderazione del potere consolare sono invece considerati come modello di comportamento per il principe che ambisce ad esercitare una *basileia* vantaggiosa per l'impero e garante della libertà dei sudditi³⁸. È soprattutto la riflessione storica di Lido sulle origini del consolato che ci interessa in questa sede. In un passo di grande valore, si ricorda la genesi della magistratura, evocando la memoria di Lucio Giunio Bruto (*De mag.* I 31,4-6):

Ὅς δὲ βραδύνων Ἀθήνησι διὰ τοὺς νόμους σὺν τοῖς μετ' αὐτοῦ πρὸς τοῦτο σταλεῖσιν ὑπὸ Ῥωμαίων ἦται τὸν θεὸν ὁδὸν ὑποδείξει καὶ | συλλαβεῖν αὐτῶ πρὸς τοῦτο, ἔχρησεν αὐτῶ τὸ δαιμόνιον, εἰ τῆς | πατρίδος ἐπιβὰς πρὸ πάσης τάξεως τὴν μητέρα περιπτύξεται καὶ λιπαρῶς περιβάλοι, περιέσται τοῦ σκοποῦ. Καὶ δὴ ἐπανελθὼν ἐν τῇ Ῥώμῃ καὶ τὴν γῆν περιβαλὼν (αὕτη δὲ μήτηρ τῶν πάντων), ἠλευθέρωσε Ῥωμαίους τυραννίδος, ἀρχὴν ἐξευρῶν παρ' οὐδενὶ τῶν ἐθνῶν γνωριζομένην, καὶ εἰ παρ' Ἑβραίοις Δανιὴλ ὁ προφητῶν θεϊότατος ὑπάτων παρὰ Ἀσσυρίοις γενομένων ποτὲ μνημονεύει. Οὐδὲ γὰρ οὕτως αὐτὸς ἐπὶ τῆς Ἑβραϊδος ἀπέθετο φωνῆς, ὡς Ἀριστέας λέγει, ἀλλ' οἱ ἐρμηνεύσαντες παρὰ Πτολεμαίῳ τὰ λόγια ποτε ἀντὶ δυναστῶν καὶ βουλευτῶν ὑπάτους εἶπον, μήπω τότε παρὰ Ῥωμαίοις ἀνισχύουσης τῆς ἀρχῆς καὶ παρὰ πᾶσιν ἐπὶ τῷ καινῷ μεγέθει τῆς ἀρχῆς θαυματομένης³⁹.

³⁷ Cf. Io. Lyd. *De magistratibus* I 29: Τοσοῦτους ἄρχοντας τὰ Ῥωμαίων ἰθῦναι ὑπὸ τοῖς ῥήξιν ἐπὶ τοὺς τρεῖς καὶ τεσσαράκοντα καὶ διακοσίους ἐνιαυτοὺς ἐφ' ὅσους οἱ ῥήγες ἐκράτησαν, ἢ καθ' ὅλον ἱστορία παραδέδωκεν· καὶ τὸ λοιπὸν ὡσπερ ἐν σκότῳ τὸ τῆς ἐλευθερίας ἐξέλαμψεν ὄνομα («Questi governanti diressero gli affari dei Romani sotto i re, per i 243 anni durante i quali dominarono i re, tramandano gli storici nel complesso. E per il periodo successivo, il nome della libertà risplendette come nelle tenebre»); cf. pure II 8,1-2.

³⁸ Cf. Io. Lyd., *De mag.* II 8,3: Ὁ δὲ ἡμέτερος πατήρ τε ἅμα καὶ βασιλεὺς ἡμερώτατος ταῖς μὲν ἐπανορθώσει τῶν πραγμάτων καὶ δωρεαῖς | τῶν ὑπηκόων ὑπατός ἐστιν ἐφ' ὅσον ἐστίν, τῇ δὲ στολῇ γίνεται ὅταν κοσμεῖν τὴν τύχην ἐθελήσοι, βαθμὸν ἀνώτερον βασιλείας τὴν ὑπατον τιμὴν ὀριζόμενος («Il nostro padre e sovrano, il più clemente, per il miglioramento delle cose e per i benefici verso i sudditi è un console, per tutto il tempo che è in carica, ma indossando la veste del console lo diviene quando abbia desiderio di ornare la sua posizione, definendo la carica consolare come un grado superiore rispetto alla *basileia*»).

³⁹ «Attardandosi ad Atene per lo studio delle leggi, insieme a quelli inviati con lui dai Romani per questo scopo, domandò alla divinità di mostrargli la via e di assisterlo in questo scopo. Gli rispose la divinità che avrebbe raggiunto il suo fine se giunto in patria avesse, prima di altre cerimonie, abbracciato la madre e l'avesse stretta vigorosamente. E quello,

Come già nel passo del *De mensibus*, e altrove nella sua opera, Lido coglie con attenzione il collegamento tra un evento politico, l'istituzione del consolato, e l'intervento della divinità. C'è infatti un δαιμόνιον che suggerisce a Bruto, senatore romano, in missione ad Atene per lo studio delle leggi, l'invenzione della nuova magistratura. Bruto è dunque investito dalla divinità della sua missione di fornire ai Romani uno strumento di organizzazione della *politeia* superiore a quello di tutti gli altri popoli. Nella sua funzione di πρῶτος εὑρετής scelto dalla divinità Bruto è da Lido presentato come un mediatore tra culture. A questo punto si innesca un altro aspetto di grande interesse. Secondo Lido, il consolato nasce come forma di superiore governo politico attraverso la mediazione tra sapienza politica greca e romana. La divinità propizia questo incontro che, appunto, porta all'invenzione di «una forma di potere non conosciuta da alcuno degli altri popoli». Già nei tempi remoti della storia romana, Bruto è il simbolo di una connessione forte tra Roma e Atene, tra uomini sapienti che discutono insieme delle migliori forme di *politeia*. Con questa luminosa rappresentazione, Lido riconduce ai secoli lontani – e alle più grandi conquiste politiche delle due civiltà – l'unità tra cultura greco-ellenistica e cultura romana, secondo la visione della storia e la mentalità dei gruppi che rappresentavano il pubblico dei suoi lettori nella Costantinopoli di Giustiniano. Con l'aiuto della divinità, Bruto realizza una sintesi che viene presentata come un modello per la *basileia* di Giustiniano. A definire più nettamente la genesi greco-romana del consolato come forma superiore di *politeia*, Lido inserisce una importante precisazione. Bruto è davvero πρῶτος εὑρετής del consolato. L'esistenza di presunti consoli presso gli Assiri, secondo le affermazioni attribuite al profeta ebraico Daniele – si badi, colui che aveva anche indicato la *Parousia* del Cristo – è del tutto smentita da Lido. L'anacronismo di traduttori greci del passo della Bibbia alla corte dei Tolemei ha inserito nella tradizione l'erronea equivalenza tra consiglieri e consoli presso gli Assiri. Come altrove nell'opera, il dato filologico ed erudito rivela in realtà un significato politico e culturale di ampio respiro. Non potevano esistere ὑπατοι presso gli Assiri. In una visione che respinge la *translatio studii* dagli Assiri ai Greci, l'invenzione del consolato è presentata come conquista culturale e politica

tornato a Roma e avendo abbracciato la terra (questa infatti è la madre di tutti), liberò i Romani dalla tirannide, inventando una forma di governo non conosciuta da alcuno degli altri popoli, anche se presso gli Ebrei il più divino tra i profeti, Daniele, ricorda consoli esistenti un tempo tra gli Assiri. Nei fatti, Daniele non dice così in lingua ebraica, come afferma Aristeo; piuttosto coloro che hanno tradotto questo testo al servizio di Tolemeo parlano di consoli al posto di principi o consiglieri, anche se la magistratura a quel tempo non era ancora emersa presso i Romani e non era ammirata da tutti per la nuova grandezza». Sul passo cf. Dubuisson - Schamp 2006, I.2, DX-DXIV; Maas 1992, 83s.

dell'incontro tra sapienza greca e sapienza romana, grazie alla sintesi geniale di un senatore romano ispirato dalla divinità in Grecia⁴⁰.

In conclusione. La trasmissione e la rielaborazione di tradizioni storiografiche di ambito senatorio romano nella cultura e nella storiografia di Costantinopoli e dell'Oriente romano tra V e VII secolo è confermata dall'evidenza di numerosi brani. Come indicano gli esempi esaminati in questa sede, è importante sottolineare che questi testi presentano analogie significative negli interessi, nella costruzione del discorso, nei riferimenti culturali e religiosi. Per indicare alcuni aspetti generali:

- L'attenzione è rivolta a vicende legate alla storia politica della città di Roma; soprattutto in riferimento alla questione delle cause e dei fatti che portarono al collasso dell'impero d'Occidente e al declino dell'Urbe. Era questo un tema evidentemente molto discusso presso l'aristocrazia senatoria romana.
- Nell'ottica di una più generale riflessione sulle cause della decadenza, un ruolo fondamentale assume il giudizio sugli uomini investiti del potere, dall'imperatore ai suoi funzionari. Il tema della *Kaiserkritik* è questione centrale, che collega gli autori e i fruitori delle tradizioni di ambito senatorio agli ambienti della burocrazia palatina costantinopolitana. Come indicano i casi di Onorio, Valentiniano III, Avito, gli imperatori non rispettosi della tradizione e inclini a un dispotismo odioso accentuano con i loro misfatti la grave crisi dell'impero. Soprattutto, non reggono il paragone con i grandi personaggi della storia più antica di Roma. Attraverso la loro inettitudine si manifesta uno dei segni più chiari del declino.
- A questi interessi per l'azione negativa degli uomini si lega l'attenzione a oracoli e segni capaci di presagire la rovina. Occorre qui fare una precisazione. Mentre nel caso degli ignoti autori di queste tradizioni di V secolo è possibile ancora pensare a esponenti del paganesimo, è importante tener presente che nell'Oriente romano la ricezione dei brani non avviene generalmente in ambiente pagano. Ci sono sicuramente scrittori ancora dichiaratamente pagani, come Eunapio, Olimpiodoro, Zosimo; ma in altri storici e uomini di cultura del VI secolo – o del principio del VII – emerge una forte tensione a conoscere e giudicare l'attendibilità delle profezie e delle interpretazioni espresse dalla sapienza dei pagani. Si pensi al destino di testi come gli oracoli contenuti nella *Teosofia di Tubinga*; o all'interesse di Giovanni Lido (e Giovanni di Antiochia) per la sapienza degli Etruschi⁴¹.

⁴⁰ Per la descrizione delle virtù di Bruto, come la *σωφροσύνη*, che giustificano la scelta della divinità cf. Roberto 2018b, 389-394.

⁴¹ In un suo passo (fr. 145.2.73-77), dopo aver presentato l'interpretazione etrusca dei

L'interesse di questi personaggi non appare limitato dall'eventuale appartenenza alla fede cristiana. Al contrario: l'approccio appare chiaramente indirizzato a recuperare la sapienza pagana, ad ogni livello – anche quello degli oracoli e delle profezie – per trovare una sintonia armonica tra antichi pagani e cristiani.

prodigi che anticiparono lo scoppio della guerra civile tra Mario e Silla, Giovanni di Antiochia afferma la sostanziale attendibilità degli indovini etruschi: ταῦτα μὲν οὖν εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει, σκοπεῖν παρήμι, καίτοι λαβόντος ἐκ τῶν ἐπιγενομένων πιθανότητά τινα τοῦ λόγου. τῶ γὰρ ὄντι ἐκ τοῦδε τὰ Ῥωμαίων λογιζομένῳ ἢ τε πολιτεία πρὸς τὸ χεῖρον ἅπασα μεταπέπτωκε καὶ ἄνθρωποι φαύλοις χρησάμενοι τρόποις ἤνθησαν. Più in generale, sull'interesse alla sapienza etrusca in età giustiniana cf. Briquel 1997.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Baldini 1998

A.Baldini, *Eunapio, Olimpiodoro ed una tradizione occidentale post-flaviana*, «RSA» XXVIII (1998), 149-181.

Baldini 2004

A.Baldini, *Ricerche di tarda storiografia (da Olimpiodoro di Tebe)*, Bologna 2004.

Baldini 2010

A.Baldini, *Un nucleo di fronda storiografica nel senato di Roma tra IV e VI secolo*, in G.Bonamente – R.Lizzi Testa (ed.), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV e VI sec. d.C.)*, Bari 2010, 31-49.

Bischoff – Koehler 1952

B.Bischoff – W.Koehler, *Un'edizione illustrata degli Annali ravvenati nel basso impero*, «StudRomagn», III (1952), 1-17.

Bleckmann 1995

B.Bleckmann, *Bemerkungen zu den 'Annales' des Nicomachus Flavianus*, «Historia» XLIV (1995), 83-99.

Bleckmann 2007

B.Bleckmann, *Krisen und Krisenbewältigung: Die Eroberung Roms durch Alarich in der Darstellung Philostorgos*, in H.Scholten (hrsg.), *Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen*, Köln-Weimar-Wien 2007, 97-109.

Bleckmann 2010

B.Bleckmann, *Der salmasische Johannes Antiochenus: ein Versuch zur Bestimmung seines Profils für die Geschichte der Spätantike*, in L.Galli Milič – N.Hecquet-Noti (ed.), *Historiae Augustae Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud septuagenarii*, Bari 2010, 51-62.

Bleckmann – Stein 2015

B.Bleckmann – M.Stein (hrsg.), *Philostorgios, Kirchengeschichte, II. Kommentar*, Paderborn 2015.

Briquel 1997

D.Briquel, *Chrétien et Haruspices. La religion étrusque dernier rempart du paganisme romain*, Paris 1997.

Burgess – Kulikowski 2013

R.W.Burgess – M.Kulikowski, *Mosaics of Time. The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD*, I, Turnhout 2013.

Callu 1997

J.-P.Callu, «*Quellenforschung*» et bibliothèques familiales, in G.Bonamente – K.Rosen (ed.), *Historiae Augustae Colloquium Bonnense*, Bari 1997, 71-84.

Callu 2001

J.-P.Callu, *Être Romain après l'Empire (475-512)*, in A.Barzanò et alii (ed.),

- Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, Roma 2001, 283-297.
- Cameron 2011
A.Cameron, *The last pagans of Rome*, Oxford 2011.
- Cavallo 1978
G.Cavallo, *La circolazione libraria nell'età di Giustiniano*, in G.C.Archi (ed.), *L'imperatore Giustiniano. Storia e Mito*, Milano 1978, 201-236.
- Chuvin 1991
P.Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1991.
- Conca 2012
F.Conca, *Augusto nella storiografia bizantina*, «Paideia» LXVII (2012), 91-105.
- Cracco Ruggini 1972
L.Cracco Ruggini, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo)*, in *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, Pisa 1972, 177-300.
- Cracco Ruggini 1993
L.Cracco Ruggini, *Politici intellettuali di Roma fra IV e VI secolo: connotazioni ideologiche della cultura greca in Occidente*, in F.Conca – I.Gualandri – G.Lozza (ed.), *Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV-VI) tra Oriente e Occidente*. «Atti del Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi», Napoli 1993, 41-58.
- Cracco Ruggini 1996
L.Cracco Ruggini, *Nobiltà e potere nell'età di Boezio*, in S.Roda (ed.), *La parte migliore del genere umano. Aristocrazie, potere e ideologia nell'occidente tardoantico*, Torino 1996, 105-140.
- Dubuisson – Schamp 2006
Jean le Lydien, *Des magistratures de l'État romain*, I-II, texte établi, trad. et comm. par M.Dubuisson et J.Schamp, Paris 2006.
- Engels 2009
D.Engels, *Der Hahn des Honorius und das Hündchen der Aemilia. Zum Fortleben heidnischer Vorzeichenmotivik bei Prokop*, «A&A», LV (2009), 118-129.
- Felmy 2001
A.Felmy, *Die Römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike: Zum Umgang lateinischer Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts n.Chr. mit den exempla maiorum*, Berlin 2001.
- Ferrary 1988
J.-L.Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Paris-Rome, 1988.

Festy 1997

M.Festy, *Le début et la fin des 'Annales' de Nicomaque Flavien*, «Historia» XLVI (1997), 465-478.

Gabba 1975

E.Gabba, *P. Cornelio Scipione Africano e la leggenda*, «Athenaeum» LIII, 1975, 3-17.

Gillett 1993

A.Gillett, *The Date and Circumstances of Olympiodorus of Thebes*, «Traditio» XLVIII (1993), 1-29.

Gillett 2001

A.Gillett, *Rome, Ravenna and the last Western Emperors*, «PBSR» LXIX (2001), 131-167.

Guelfucci 2009

M.-R.Guelfucci, *Troie, Carthage et Rome: les larmes de Scipion*, in M.Fartzoff – M.Faudot – É.Geny – M.-R.Guelfucci (ed.), *Reconstruire Troie. Permanence et renaissances d'une cité emblématique*, Besançon 2009, 407-424.

Guidi 1878

I.Guidi, *La descrizione di Roma nei geografi arabi*, «Archivio della Società romana di storia patria» I (1878), 173-218.

Hedrick 2000

C.W.Hedrick, *History and Silence: purge and rehabilitation of memory in late Antiquity*, Austin 2000.

Humphries 2003

M.Humphries, *Roman Senators and Absent Emperors in Late Antiquity*, «AAAH» XVII (2003), 27-46.

Humphries 2012

M.Humphries, *Valentinian III and the city of Rome (425-455). Patronage, Politics, Power*, in L.Grig – G.Kelly (ed.), *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford 2012, 161-182.

Kaegi 1976

W.Kaegi, *Gli storici protobizantini e la Roma del tardo V secolo*, «RSI» LXXXVIII (1976), 5-9.

Kaldellis 2004

A.Kaldellis, *Identifying Dissident Circles in Sixth-Century Byzantium: The Friendship of Prokopios and Ioannes Lydos*, «Florilegium» XXI (2004), 1-17.

Kaldellis 2005

A.Kaldellis, *Republican Theory and political dissidence in Ioannes Lydos*, «Byzantine and Modern Greek Studies» XXIX (2005), 1-16.

Klein 2000

R.Klein, *Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur*, in R.von

- Haehling (hrsg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Darmstadt 2000, 205-236.
- La Rocca – Oppedisano 2016
 A.La Rocca – F.Oppedisano, *Il senato romano nell'Italia ostrogota*, Roma 2016.
- Licandro 2017
 O.Licandro, *Cicerone alla corte di Giustiniano: "Dialogo sulla scienza politica" (Vat. Gr. 1298): concezioni e dibattito sulle formae rei publicae nell'età dell'assolutismo imperiale*, Roma 2017.
- Lizzi 2001
 R.Lizzi, *Paganesimo politico e politica edilizia: la cura Urbis nella tarda antichità*», in G.Crifò – S.Giglio (ed.), *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XIII Convegno Internazionale in memoria di André Chastagnol*, Napoli 2001, 671-707.
- Lizzi Testa 2013
 R.Lizzi Testa (ed.), *The strange death of Pagan Rome*, Turnhout 2013.
- Maas 1992
 M.Maas, *John Lydus and the Roman Past: Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*, London and New York 1992.
- Machado 2009
 C.Machado, *Religion as antiquarianism: pagan dedications in late antique Rome*, in J.Bodel – M.Kajava (ed.), *Dediche sacre nel mondo greco e romano. Diffusione, funzioni, tipologie*, Roma 2009, 331-354.
- Machado 2010
 C.Machado, *Public Monuments and Civic Life: the End of the Statue Habit in Italy*, in P.Delogu – S.Gasparri (ed.), *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i barbari e l'Occidente romano*, Turnhout 2010, 237-257.
- Macinnes 2000
 D.Macinnes, *Dirum Ostentum: bee swarm prodiges at Roman military camps*, in C.Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, X, Brussels 2000, 59-69.
- Maisano 1983
 R.Maisano, *Note su Giorgio Cedreno e la tradizione storiografica bizantina*, «RSBS» III (1983) (= *Miscellanea Agostino Pertusi*, III), 227-248.
- Mariev 2008
 S.Mariev, *Ioannis Antiocheni Fragmenta quae supersunt omnia*, Berlin 2008.
- Mariev 2016
 S.Mariev, *John of Antioch reloaded: a tutorial*, in M.Meier – Ch.Radtki – F.Schulz (ed.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas. Author – Werk – Überlieferung*, Stuttgart 2016, 253-265.

Mastandrea 2005-2006

P.Mastandrea, 'Armīs et legibus'. *Un motto attribuito a Iamblichus nei Romana di Iordanes*, «Incontri triestini di filologia classica» V (2005-2006), 315-328.

Mastandrea 2010

P.Mastandrea, *Appunti di prosopografia macrobiana*, «Athenaeum» XCVIII (2010), 205-226.

Mastandrea 2011

P.Mastandrea, *Vita dei principi e storia romana, tra Simmaco e Giordane*, in L.Cristante – S.Ravalico (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. IV, Trieste 2011, 207-245.

Mastandrea 2015

P.Mastandrea, *Agostino e Macrobio, due modi opposti di vedere il passato (e il futuro)*, in S.Ratti (ed.), *Une Antiquité tardive noire ou heureuse?*, Besançon 2015, 79-102.

Mastandrea 2017

P.Mastandrea, *Caesareanea tempora e Historia Augusta (Vita Aureliani 6, 4). Su certe periodizzazioni della storia romana proposte dagli scrittori tardoantichi*, in L.Cristante – V.Veronesi (ed.), *Il calamo della memoria VII*, Trieste 2017, 205-227.

Matthews 1970

J.F.Matthews, *Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A.D. 407-425)*, «JRS» LX (1970), 79-97.

Mauskopf Deliyannis 2006

Agnellus Ravennatis, *Liber Pontificalis ecclesiae Rauennatis*, ed. D.Mauskopf Deliyannis, Turnhout, 2006.

Mazza 1997

M.Mazza, *La cosiddetta «digressione antimonarchica» in Zosimo I, 5, 2-4. Qualche breve nota ed un'ipotesi*, in U.Criscuolo – R.Maisano (ed.), *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, Napoli 1997, 669-686.

Mazzucchi 2002

C.M.Mazzucchi, *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus. Iteratis curis quae extant in codice Vaticano palimpsesto*, ed. C.M.Mazzucchi, Milano 2002.

McLynn 2008

N.McLynn, *Crying Wolf: the Pope and the Lupercalia*, «JRS» XCVIII (2008), 161-175.

Mecella 2013

L.Mecella, ἦν γὰρ μυστικὸς ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεὺς: *Giovanni Malala e il ruolo del principato augusteo nella storia universale*, «Paideia» (LXVIII) 2013, 349-374.

Nardella 1997

C.Nardella, *Il fascino di Roma nel Medioevo. Le «meraviglie di Roma» di maestro Gregorio*, Roma 1997.

Neri 2001

V.Neri, *Cives e peregrini nella Roma tardoantica: l'esaltazione dell'origo Romana*, in A.Barzanò et alii (ed.), *Identità e valori, fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica*, Roma 2001, 257-281.

O'Flynn 1991

John M. O'Flynn, *A Greek on the Roman Throne: the Fate of Anthemius*, «Historia», XL (1991), 122-128.

Opelt 1961

I.Opelt, *Augustustheologie und Augustustypologie*, «JbAC», IV (1961), 44-57.

Oppedisano 2013

F.Oppedisano, *L'impero d'Occidente negli anni di Maioriano*, Roma 2013.

Oppedisano 2017

F.Oppedisano, *L'insediamento di Antemio (467 d.C.)*, «Aevum», XCI (2017), 241-263.

Oppedisano c.d.s

F.Oppedisano (ed.), *Procopio Antemio imperatore di Roma*, c.d.s.

Paschoud 2006

F.Paschoud, Eunape, Olympiodore, Zosime, *Scripta minora*, Bari 2006,

Piétri 1981

Ch.Piétri, *Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odacre et de Théodoric*, «MEFRA» XCIII (1981), 417-467 [poi in Id., 'Christiana respublica': éléments d'une enquête sur le christianisme antique, Rome 1997].

Ratti 2010

St.Ratti, *Antiquus Error. Les ultimes feux de la résistance païenne*, Turnhout 2010.

Roberto 2005

Ioannis Antiocheni *Fragmenta ex Historia chronica*, introduzione, edizione critica e traduzione a cura di U.Roberto, Berlin-New York 2005.

Roberto 2012

U.Roberto, *Il giudizio della storiografia orientale sul sacco di Roma e la crisi dell'Occidente: il caso di Olimpiodoro di Tebe*, in A.Di Berardino – G.Pilara, L.Spera (ed.), *Roma e il sacco del 410. Realtà, interpretazione e mito*, Roma 2012, 59-79.

Roberto 2013

U.Roberto, *Alarico e il sacco di Roma nelle fonti dell'Oriente romano*, in H.Harich-Schwarzbauer – K.Pollmann (hrsg.), *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, Berlin-Boston 2013, 109-130.

Roberto 2017

U.Roberto, *Dépouiller Rome ? Genséric, Avitus et les statues en 455*, «RH», DCLXXXIV (2017), 775-801.

Roberto 2018a

U.Roberto, *Gli «ultimi pagani» e la crisi dell'impero d'Occidente: impegno politico e influenza culturale alla corte di Valentiniano III e Antemio*, in S.Destephen – B.Dumézil – H.Inglebert (ed.), *Le prince chrétien. De Constantin aux royautés barbares (IV^e-VIII^e siècle)*, Travaux et Mémoires, 22/2, 2018, 463-488.

Roberto 2018b

U.Roberto, *Giovanni Lido sul consolato. Libertà, sophrosyne e riflessione storico-politica a Costantinopoli (metà VI-inizio VII Secolo)*, «Lexis» XXXVI (2018), 384-404.

Roberto, c.d.s.

U.Roberto, *Periclitans Italia: caratteri di aggregazione sociale e culturale nell'Italia al tempo di Ricimero* in V.Neri – B.Girotti (ed.), *Le identità regionali nell'impero tardoantico*, c.d.s.

Roberto, c.d.s. (2)

U.Roberto, *Sulla conoscenza del Latino nell'Oriente romano nel periodo tra Maurizio ed Eraclio (582-641): il caso degli storici-funzionari e di Giovanni di Antiochia*, in A.Garcea – M.Rosellini – L.Silvano (ed.), *Le Latin à Byzance*, c.d.s. (2).

Roberto, c.d.s. (3)

U.Roberto, *Scipione Emiliano, Onorio e il sacco di Roma del 410. Un passo conservato da Giorgio Cedreno sulla fine degli imperi*, in E.Amato et alii (ed.), *Les Historiens fragmentaires de langue grecque à l'époque impériale et tardive*, c.d.s. (3).

Schlumberger 1985

J.Schlumberger, *Die verlorenen Annalen der Nicomachus Flavianus: Ein Werk über Geschichte der römischen Republik oder der Kaiserzeit?*, in J.Straub (ed.), *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1982/1983*, Bonn 1985, 305-329.

Stickler 2014

T.Stickler, *Das Geschichtswerk des Olympiodor von Theben*, in B.Bleckmann – T.Stickler (hrsg.), *Griechische Profanhistoriker des fünften nachchristlichen Jahrhunderts*, Stuttgart 2014, 85-102.

Tartaglia 2007

L.Tartaglia, *Meccanismi di compilazione nella Cronaca di Giorgio Cedreno*, in F.Conca – G.Fiacadori (ed.), *Bisanzio nell'età dei Macedoni. Forme della produzione letteraria e artistica*, Milano 2007, 239-255.

Tartaglia 2016

Georgii Cedreni *Historiarum Compendium*, ed. critica a cura di L.Tartaglia, Roma 2016.

Tavano 1994

S.Tavano, *Aquileia fracta est*, in S.Blason Scarel (ed.), *Attila Flagellum Dei?*, Roma 1994, 36-38.

Van Hoof 2016

L.Van Hoof, *Maximian of Ravenna Chronica*, «SEJG» LV (2016), 259-276.

Van Nuffelen 2013

P.van Nuffelen, *Olympiodorus of Thebes and Eastern Triumphalism*, in Ch.Kelly (ed.), *Theodosius II and His Age*, Cambridge 2013, 130-152.

Vitiello 2008

M.Vitiello, *Last of the Catones. A profile of Symmachus the Younger*, «AnTard» XVI (2008), 297-315.

Vitiello 2015

M.Vitiello, *Emperor Theodosius' Liberty and the Roman Past*, «HSCPh» CVIII (2015), 571-620.

Walbank 1967

F.W.Walbank, *The Scipionic Legend*, «PCPhS», CXCI (1967), 54-69.

Wuensch 1898

R.Wuensch, *Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus*, Leipzig 1898.

Zecchini 1993

G.Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993.

Zecchini 2011

G.Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardoantica II. Dall'Historia Augusta a Paolo Diacono*, Roma 2011.

ARIANNA GULLO

Ekphrastic motifs in late antique epitaphs
from Book 7 of the *Greek Anthology*

1. *Introduction*

This chapter focuses on a small group of late antique epitaphs, preserved in Book 7 of the *Greek Anthology*. These poems show the distinctive features of those epigrams belonging to the ekphrastic sub-category that is characterised by descriptions of monuments or works of art¹. The aim of this chapter is to explore and analyse the ekphrastic features of these late antique epitaphs.

Funerary epigrams, whether they are real or fictitious, may easily display ekphrastic features, because of the reference to the presupposed monumental context: therefore, they exert a descriptive function². However, the descriptive aspect of funerary epigrams, like that of ekphrastic epigrams, is a very relative concept. For usually epigrams mention at most a detail of the work, enough to enable the reader to recognise and mentally visualise the monument. The work is basically ‘described’ by allusion. They are not in the least interested in supplying iconographic information or offering very detailed descriptions, which is the essential prerequisite for evoking mental images. The most obvious reason is the traditional brevity of epigram. Another explanation could be the desire of reproducing an impression of reality, by following the original epigraphic tradition. This lack of particular information is the focus of recent reader-response studies influenced by the enactivist theory of cognition³, which show a different, and cognitively more sensible, view on the imageability of ekphrastic texts. The novelty of these studies lies in the idea of readerly visualization as an embodied response on the part of the reader, which does not rest on detailed mental images: although we talk about ‘visualization’, this is very often an experiential process based on the construction of scenarios in terms of a range of sensorimotor affordances⁴.

¹ For the blending of these themes see VÉrilhac 1978-1982, II, § 170, 390s.

² However, apart from extremely rare exceptions, real funerary monuments or reliefs are not actually ‘described’ by their inscriptions: see Rossi 2001, 19f.

³ See, e.g., Troscianko 2013; Cave 2016.

⁴ For a successful and convincing application of this theory to the episode of the chariot race in Homer’s *Iliad* 23 see Grethlein - Huitink 2017.

The distinctive technical elements of ekphrastic epigram⁵ are precisely paralleled in the ‘ekphrastic’ epitaphs of Book 7 of the *Greek Anthology*: first of all, the use of the so-called *verba videndi*, usually in the imperative or as participle, is very frequent⁶; another characteristic feature is the mention of the material (stone, metal, marble) of which the work – the funerary monument or the gravestone – is made⁷. Just as typical is the reference to the artist, usually in the vocative, with a proper or common name⁸; the ‘poietic’ verb that indicates the artistic act seems to belong to this subgenre too⁹: sometimes the words that designate the work itself or refer to the artistic technique used are also employed¹⁰. The comments on the

⁵ A survey of several of the distinctive ekphrastic elements has been conducted by Manakidou 1993, 254ff. She provides a very detailed classification, even if sometimes questionable, by dividing the elements into various categories: positive judgements on the virtuosity of the artist or the work of art in general; the expression of amazement and the theme of *Lebendigkeit*; the technical terms (that I have separated into artists, works and artistic verbs); the indication of the material.

⁶ The reader/passersby is invited to look at the grave or the tombstone: see, e.g., [Simon.] AP VII 511,1 = ‘Simon.’ FGE LXXV 1006; Leon. AP VII 422,1 = HE XXII 2092 ὀρώντες; Antip.Sid. AP VII 425,1 = HE XXX 380 λεύσσω; Id. AP VII 427,1 = HE XXXII 396 ἴδω and δέδορκα; Anon. AP VII 322,1 ὄρα; Anon. AP VII 330,1 ἐσορᾶς; Anon. AP VII 337,3 δερκόμενος and 7 ἄθρησον; Leont. AP VII 579,1 = VII Giommoni ὄρᾶς; Agath. AP VII 589,8 = 10 Viansino δερκόμεθα; Id. AP VII 602,2 = 23 Viansino δέρκομαι and 8 = 23 Viansino δερκόμενος; Anon. AP VII 695,1 Ὀρᾶς. See also Call. AP VII 522 = 15 Pf. = HE XL 1227, where the act of reading and the process of recognition of the dead are implied.

⁷ See, e.g., [Simon.] AP VII 344,2 = ‘Simon.’ FGE LXXXIII(a) 1023 τάφω λαΐνω; Anyt. AP VII 649,2 = HE VIII 693 = 8,2 Geoghegan τάφω τῷδ’ ἐπὶ μαρμαρίνω; Ariston AP VII 457,7-8 = HE II 792-793 σῆμα / λαΐνον; Alc.Mess. AP VII 429,2 = HE XVI 97 πέτρος; Antip.Sid. AP VII 424,1 = HE XXIX 370 ἐπὶ σταλίτιδι πέτρᾳ; Id. AP VII 427,2 = HE XXXII 397 λίθου; Meleag. AP VII 428,19 = HE CXXII 4678 πέτρος; Diod.Tars.? AP VII 700,1-2 = Diod. GPh IX 2148-2149 οἰκία [...] / λάινα; Id.? AP VII 701,4 = Diod. GPh X 2157 λάινον [...] τάφον; Anon. AP VII 338,1 λιθίνα and 5 λάινα; Anon. AP VII 564,5 χάλκειον [...] τύπον; Anon. AP VII 363,1 μετάλλου; Christian 2015, 288ff. See also Agath. AP VII 602,1 = 23 Viansino κηρόν.

⁸ See Jul.Aegypt. AP VII 565,1 ζωγράφος.

⁹ See, e.g., Pers. AP VII 730,2 = HE VII 2884 γραπτός; Leon. AP VII 422,2 = HE XXII 2093 γλυπτόν; Alc.Mess. AP VII 429,3 = HE XVI 98 λαοτύποις σμιλαις κεκολαμμένον and 9 = HE XVI 104 τύποιο; Antip.Sid. AP VII 353,2 = HE XXVII 357 γλυπτῆν; Id. AP VII 424,2 = HE XXIX 371 γλυπτόν and ἐχάραξε; Id. AP VII 425,10 = HE XXX 389 τεῦξε; Id. AP VII 427,2 = HE XXXII 397 τμαθέν; Anon. AP VII 279,2 = FGE LIII 1285 ζωγραφέων; Tull.Gem. AP VII 73,3 = GPh I 2344 περιγράφει; Alph. AP VII 237,1 = GPh VI 3542 χάρασσε and 5 = GPh VI 3546 ἔγγραφε; Anon. AP VII 330,3 τεῦξεν; Anon. AP VII 338,3 τετεύχεται. See also Tull.Gem. AP VII 73,1 = GPh I 2342 θές (2x).

¹⁰ See, e.g., [Simon.] AP VII 344,2 = ‘Simon.’ FGE LXXXIII(a) 1023 τάφω; Pers. AP VII

artistic beauty of the work are no less technical: these are often expressed by compound adjectives with the prefix *εὖ-*. Usually the *topoi* are the praise of the ability of the artist, the high level of representation reached by art and finally, and indeed above all, eulogy of the life-likeness achieved, to the extent that the representation seems alive and real¹¹. The custom of praising the work, which belongs to the epigraphic tradition, also indirectly honours the person who erected it: this aspect was further emphasised when the inscription was read aloud by the passerby¹².

In Book 7, besides funerary monuments and tombstones, the subjects are also funerary images (carved in relief or painted)¹³ or statues¹⁴. A particular case of 'ekphrastic' epitaphs is represented by the group of sepulchral riddles (AP 7.421-

730,2 = HE VII 2884 τύπος; Leon. AP VII 422,2 = HE XXII 2093 τύμβος; Ariston AP VII 457,7 = HE II 792 σῆμα; Antip.Sid. AP VII 423,5 = HE XXVIII 366 σταλοῦχος ὄδ' [...] τύμβος; Id. AP VII 424,1 = HE XXIX 370 ἐπὶ σταλίτιδι πέτρᾳ; Id. AP VII 425,1 = HE XXX 380 ἐπὶ σάματι and 10 = HE XXX 389 στάλα; Id. AP VII 426,1 = HE XXXI 390 τάφον; Id. AP VII 427,1 = HE XXXII 396 στάλα; Meleag. AP VII 421,2 = HE V 4009 στάλας; Id. AP VII 428,1 = HE CXXII 4660 στάλα and 7 = HE CXXII τύμβος; Anon. AP VII 169,1 = FGE LXVIII 1360 τύπος; Anon. AP VII 279,3 = FGE LIII 1286 μνήμα; Tull.Gem. AP VII 73,5 = GPh I 2346 στάλα; Alph. AP VII 237,5 = GPh VI 3546 σῆμα; Diod.Tars.? AP VII 700,1 = Diod. GPh IX 2148 οἰκία; Id.? AP VII 701,4 = Diod. GPh X 2157 τάφον; Anon. AP VII 338,2 στάλα and 3 σᾶμα; Anon. AP VII 564,5 χάλκειον [...] τύπον; Anon. AP VII 330,1 σορόν and 3 σῆμα; Anon. AP VII 337,1 and 7 τύμβος; Anon. AP VII 363,1 τύμβος; Jul. Aegypt. AP VII 605,1 σορόν; Agath. AP VII 589,8 = 10 Viansino γραφίδων; Id. AP VII 602,1 = 23 Viansino τύπον and 8 = 23 Viansino εἰκόνα. See also Antip.Sid. AP VII 425,10 = HE XXX 389 σύμβολα; Meleag. AP VII 421,2 = HE V 4009 σύμβολον and 12 = HE V 4019 σύμβολα; Id. AP VII 428,19 = HE CXXII 4678 σύμβολα. For animals carved, painted or put on the tombs see Gullo (forthcoming) on Anon. AP VII 62.

¹¹ See, e.g., Anyt. AP VII 649,3-4 = HE VIII 694-695 = 8,3-4 Geoghegan; Anon. AP VII 279 = FGE LIII 1284; Anon. AP VII 338; Jul.Aegypt. AP VII 565. See also Anon. AP VII 363,1 ἐυγλύπτοιο; Jul.Aegypt. AP VII 605,1 εὐλαίγγα.

¹² See Skiadas 1972, 81f.; Ecker 1990, 146 n. 437. At any rate, it is self-evident that praise of the monument, however much it is written schematically and stylised in traditional phrasings, falls in the epigraphic conventions used in Late Antiquity. In late antique epigrams characterised by descriptions of buildings, the celebration of the current splendour in opposition to the past squalor represents a typical epigraphic pattern (see Agosti 2010, 170f.).

¹³ See, e.g., Pers. AP VII 730 = HE VII 2883; Aemil. AP VII 623 = GPh I 53; Jul.Aegypt. AP VII 565; Leont. AP VII 579 = VII Giommoni; Agath. AP VII 589 = 10 Viansino; Id. AP VII 602 = 23 Viansino. Seemingly images are alluded to in Philet. AP VII 481 = HE II 3028 and Paul.Sil. AP VII 606 = 8 Viansino. For the opposition between the (formerly alive) deceased and their lifeless images see Vêrilhac 1978-1982, I, on Agath. 74,1-4 = AP VII 589, 62.

¹⁴ See, e.g., Anyt. AP VII 649 = HE VIII 692 = 8 Geoghegan.

429), which were originally collected in the *Garland* of Meleager¹⁵: these poems by various epigrammatists discuss and explain enigmatic symbols sculpted or painted on the tombs, and aim at illustrating the most relevant features of the deceased and his life.

The distinctive features outlined above can be found in the ‘ekphrastic’ epitaphs of any epoch collected in Book 7, including the late antique ones which I shall analyse in this chapter.

2. Anonymous ‘ekphrastic’ epitaphs

In this section of my chapter I will focus on a group of anonymous epitaphs, which, except for Anon. *AP* VII 363, were originally collected in the epigraphic sylloge put together by the μαγίστωρ Gregory of Campsa in the ninth century¹⁶, and ultimately reached the *Greek Anthology*. Gregory of Campsa was in touch with Constantine Cephalas when Cephalas was teacher at the school of the *Nea Ekklesia*, opened in 880 in Constantinople. Scholars generally agree in assigning these poems to Late Antiquity, but their precise dating is difficult: however, their lemmata provide at least information on their provenance.

Let us start from Anon. *AP* VII 338¹⁷, the epitaph¹⁸ of Pericles of Magnesia (according to the lemma in **P**¹⁹, which indicates it as the place of burial). The untimely dead was a good hunter²⁰:

Ἄδε τοι, Ἀρχίου υἱὲ Περικλεες, ἃ **λιθίνα** ᾿γὼ
 ἔστακα **στάλα** μνάμα κυναγεσίας,
 πάντα δέ τοι περὶ **σάμα τετεύχεται**, ἵπποι, ἄκοντες,
 αἰ κύνες, αἰ στάλικες, δίκτυ ὑπὲρ σταλίκων,
 αἰαῖ, **λάινα πάντα· περιτροχάουσι** δὲ θῆρες·
 αὐτὸς δ’ εἰκοσέτας νήγρετον ὕπνον ἔχεις. 5

¹⁵ For the idea that the ‘speaking’ signs carved are alive and real, as though they were addressing the reader/passersby, see, in particular, Antip.Sid. *AP* VII 423,1-4 = *HE* XXVIII 362-365; Id. *AP* VII 424,7-10 = *HE* XXIX 376-379; Id. *AP* VII 425,1 = *HE* XXX 380 λεύσων; Id. *AP* VII 425,3-8 = *HE* XXX 382-387; Id. *AP* VII 426,1-2 = *HE* XXXI 390-391.

¹⁶ See Cameron 1993, 110f.; Lauxtermann 2003, 72ff. and 90f.

¹⁷ The texts of the Greek epigrams are those of Beckby 1967-1968, II. All translations are my own.

¹⁸ *GVI* 1433.

¹⁹ *Heidelb. Pal. Gr.* 23, mid-tenth century.

²⁰ For epitaphs of hunters see Gullo (forthcoming) on Isid.Aeg. *AP* VII 156 = *GPh* I 3881.

I, this stone stele, am erected for you,
 Pericles, son of Archias, as a record of your hunting.
 All images are carved around your tomb: horses, javelins,
 dogs, stakes and the nets on them.
 Alas!, they are all of stone; the beasts run about free,
 but you, at twenty years old only, sleep the unwaking sleep of death.

For topic and style I would assume that, rather than late antique, this is an epigram from the early Imperial age. The work (l. 2 στάλα and l. 3 σᾶμα) and the material of which the work is made (l. 1 λιθίνα and l. 5 λάινα) are specified. The 'poietic' verb also appears (l. 3 τετεύχεται).

The artistic image of the wild beasts (l. 5 θῆρες), represented alive, as though they were running about the tomb (l. 5 περιτροχάουσι)²¹, is opposed to the stillness of death: the likeness of the stone or the painting to the living being represented is a common ekphrastic theme. It is used to praise the ability of the artist and the realism of his works, which appear so realistic to the extent of seeming 'alive'²². However, there is ambiguity on purpose here, in accordance with the epigrammatic game: for one may infer that the phrasing περιτροχάουσι δὲ θῆρες²³ (l. 5) rather refers to actual wild animals, which can finally run about free, because they do not fear the hunter anymore²⁴ (conventional epigrammatic motif: see ll. 5-6)²⁵. It is evidently the *pointe*

²¹ The compound verb περιτροχάω («run about», see περιτρέχω) occurs, always in the same metrical position, in Call. *Del.* 28 (see Mineur 1984 *ad loc.*, 76); Arat. 815 (see Kidd 1997 *ad loc.*, 457); Nonn. *D.* V 448 (hunting dogs); Paul.Sil. *S.Soph.* 876 περιτροχάουσι δὲ κύκλοι. It also occurs in Nonn. *D.* XXXVII 155. The adjective περίτροχος and the adverb ἐπιτροχάδην are already attested in Homer (respectively *Il.* XXIII 455 and *Il.* III 213; *Od.* XVIII 26), like perhaps the verb τροχάω too, which could be already present in *Od.* XV 451 (manuscripts are divided between ἄμα τροχόωντα and ἀματροχόωντα though): it is afterwards used in Hellenistic poetry; see also τροχάζω; συντροχάζω occurs, for example, in Meleag. *AP* VII 417,4 = *HE* II 3987 (the verb is characteristic of prose: see *LSJ*, s.v., and the form *συντροχάω). Apollonius Rhodius has ἐπιτροχάει (*IV* 1266, with Livrea 1973 *ad loc.*, 358, even though I would put into perspective the idea that it is an Apollonian formation; 1606).

²² For a particularly effective artistic representation of animals see Apul. *met.* V 3-4 (Psyche arrives at Cupid's palace): *parietes omnes argenteo caelamine conteguntur, bestiis et id genus pecudibus occurrentibus ob os introeuntium. Mirus prorsum homo, immo semi-deus vel certe deus, qui magna artis suptilitate tantum efferavit argentum.*

²³ See Antip.Sid. *AP* VII 426,1 = *HE* XXXI 390 Εἰπέ, λέον, φθιμένιοι τίνος τάφον ἀμφιβέβηκας.

²⁴ Note also the pun περί σᾶμα (l. 3) ~ περιτροχάουσι (l. 5), which undoubtedly contributes to increasing the ambiguity.

²⁵ The idea that wild beasts are not afraid anymore and become bolder after the death of

of the poem. However, the former interpretation is likely the most suitable to the context: the verb *περιτροχάουσι* here refers to the images of the wild animals carved on the tomb, not to real-life animals in the flesh. A very interesting comparison is offered by Posidipp. *AP* 275 = *HE* XIX 3154 = 142 A.-B., where the statue of the *Καιρός* is described busy running non-stop: at l. 3 the expression *αἰεὶ τροχάω* is found.

Anon. *AP* VII 363, which Peek 1955 considers a real inscription (*GVI* 1777), is an epitaph in hexameters for Zenodotus, enrolled in the Roman army as one of the *equites singulares Augusti* (l. 5 *ἵππεὺς μὲν γὰρ ἔην βασιλῆιος*)²⁶:

† Τετμενάνης ὄδε τύμβος ἐνγλύπτιο μετάλλου ἦρωος μεγάλου νέκυος κατὰ σῶμα καλύπτει, Ζηνοδότου· ψυχὴ δὲ κατ' οὐρανόν, ἦχί περ Ὀρφεύς, ἦχι Πλάτων, ἱερὸν θεοδέγμονα θῶκον ἐφεῦρεν. ἵππεὺς μὲν γὰρ ἔην βασιλῆιος ἄλκιμος οὗτος, 5 κύδιμος, ἀρτιεπής, θεοεἰκελος· ἐν δ' ἄρα μύθοις Σωκράτεος μίμημα παρ' Αὔσονίοισιν ἐτύχθη. παισὶ δὲ καλλείψας πατρώιον αἴσιον ὄλβον, ὠμογέρων τέθνηκε, λιπῶν ἀπερείσιον ἄλγος εὐγενέεσσι φιλοισὶ καὶ ἄστυ καὶ πολιῆταις. 10

† ... † This tomb of polished metal
conceals the body of a great hero,
Zenodotus: his soul reached the sacred seat
in heaven, where Orpheus and Plato are.
He was knight in the service of the Emperor, brave,
renowned, eloquent, godlike; in his speech he looked
like a copy of Socrates among the Italians.

their enemy, the hunter, is a common epigrammatic *topos*: see Mnasalc. *AP* VII 171 = 12 Seelbach = *HE* VIII 2631; Anon. *AP* VII 546,5-6 = *FGE* XLVI 1256-1257; Agath. *AP* VII 578,5-6 = 72 Viansino. In votive epigrams the theme is slightly varied: the hunter cannot threaten his victims anymore because he offered the tools of the trade, his weapons, to the deity (see Call. *AP* VI 121 = 62 Pf. = *HE* LXI 1321; see also Jul.Aegypt. *AP* VI 26,3-4). More broadly, the theme probably comes from Soph. *Phil.* 951-960 and 1146-1162: the protagonist's sorrow and shame of having become by now the prey of those beasts that he used to terrify and hunt are here emphasised. The converse theme is found in the epitaph for the dog Lycas, ascribed to Simonides ('Simon.' *FGE* LXIX 982) by its source (Poll. V 48), but more or less unanimously considered the work of Simias of Rhodes: the dog, even dead, keeps on scaring the other animals, in an (ironic) analogy with Cerberus and other characters such as Timon the misanthrope, the iambic poets Hipponax and Archilochus or the philosopher Heraclitus, protagonists of several funerary epigrams collected in Book 7 and centered on their antisocial behaviour.

²⁶ See Gullo (forthcoming) *ad loc.*

He left to his children his father's just fortune,
 he died while still a vigorous old man, leaving infinite sorrow
 to his noble friends, city and citizens.

The epigram is clearly late, as one may argue from the reference to late antique Neoplatonism (ll. 3-4)²⁷, style and diction (numerous compounds, which are mostly rare and attested in Nonnian school poetry). Moreover, it is sufficient to look at the clausula of each line to notice that the anonymous author of *AP VII 363* follows the 'new' rules of the Nonnian hexameter, as for the accentuation determined by the end syllable of the line. I would then propose to date it between the fourth and the fifth century CE.

In the first line the name of the work is present (τύμβος). Thus, for example, the material of which the work is made is specified (l. 1 μετάλλου). Nor is the traditional praise of the beauty of the work of art omitted (l. 1 εὐγλύπτοιο)²⁸. The word μέταλλον, which originally indicates properly the «quarry» or «mine», here probably means «marble» or «bronze» (see *LSJ*, s.v., II.: «mineral»; «metal»): the adjective εὐγλυπτος²⁹ («polished») fits both these two latter meanings; however, even because of the corruption at the beginning of the first line, it is not possible to identify the material of which Zenodotus' tomb was made.

Anon. *AP VII 330* is an inscription³⁰ for a family tomb as yet unoccupied³¹:

Τὴν σορόν, ἣν ἔσοράς, ζῶν Μάξιμος αὐτὸς ἑαυτῷ
 θῆκεν, ὅπως ναίη παυσάμενος βίотου·

²⁷ For l. 7 Σωκράτεος μίμημα παρ' Αὐσονίοισιν ἐτύχθη see Christod. 96 οἶα Ζεὺς νέος ἄλλος ἐν Αὐσονίοισιν (Caesar; for similar phrasings see Gullo [forthcoming] on Anon. *AP VII 691,1* Ἀλκηστis νέη); *SEG LXI 1058*, ll. 2-3 (prose epitaph of Kyriion, Nicomedia, third-fourth century CE or later) Κυρίων, Ἡσιόδου ζηλωτὰ κὲ Ἀρχιλόχου ὀρεκτὰ, τῆς τε Μενανδρίου πλησίον / (εὐ)επίης κὲ Ξενοφοντίου, with Agosti 2016, 138ff.

²⁸ For the syntagm εὐγλύπτοιο μετάλλου see Anon. *AP I 98,3* ἀμετρήτοιο μετάλλου (in the same metrical position).

²⁹ For the compound εὐγλυπτος see Nonn. *D. XVIII 85* (δόρυ); Christod. 1 (βωμός): in both passages the word occurs in the same metrical position as *AP VII 363,3*; it curiously re-appears in Constantine of Rhodes: see *LBG*, s.v. See also the form εὐγλυφής in Damoch. *AP VI 63,4* = I Giommoni (κάλαμοι), with Giommoni 2017 *ad loc.*, 201; *IG XIV 2003,4* = *SEG XXX 1197* (Artena, Rome, second-third century CE), where it qualifies ἄεθλα (for εὐγλυφος see *LBG*, s.v.). For other compounds in -γλυπτος see Buck - Petersen 1945, s.v., 505; for those in -γλυφος (more numerous) see *ibid.*, s.v., 407f.

³⁰ *GVI 274* = Merkelbach-Stauber, *SGO III 16/34/30*.

³¹ For this typology of epitaphs, which is originally epigraphic, see Gullo (forthcoming) on Anon. *AP VII 228* = *HE XLIV 3846*.

σύν τε γυναικὶ Καληποδίῃ **τεῦξεν** τόδε **σῆμα**,
ὡς ἵνα τὴν στοργὴν κῆν φθιμένοισιν ἔχοι.

The coffin that you see was set here by Maximus
during his life for himself to dwell in it after death.
He erected this monument for his wife Calepodia as well,
so that even among the dead he might have her love.

The lemma in the Palatine manuscript, written by C, indicates that it is an inscription found at Dorylaion, Phrygia. The phrasing ὡς ἵνα (l. 4), introducing a final clause, is a redundant pleonasm: this hardly accurate stylistic trait betrays the inscriptional nature of the poem. As for the ekphrastic features, the mention of the work is present (l. 1 σορόν and l. 3 σῆμα). In addition, the ‘poietic’ verb (l. 3 τεῦξεν) appears. It is worth drawing the attention to l. 1 and, particularly, to the relative clause ἦν ἔσορᾶς, which falls in the distinctive element of the presence of the verb ‘to see’: for parallels see, e.g., Merkelbach-Stauber, *SGO* I 01/19/37,29-30 (Didyma, 286-293 CE) αὐτός μοι καὶ κόσμον, ὄν εισοράας, κάμε τεύχων / κεῖνος ὁ καὶ πάσης Ἀσίδος ἀνθύπατος; Merkelbach-Stauber, *SGO* I 03/02/36 (Ephesus, Imperial age) τοῦτον ὄν εισοράας τύπον ὄρθιον, Ἀντωνεῖνου / Δωρόθεος πετέλη θήκατο κρυπτομένον.

Anon. *AP* VII 337³², which comes from Megara according to the lemma, celebrates the rather conventional qualities of Harmonia, nobility, gentle character and virtue (l. 6)³³:

Μὴ με θοῶς, κύδιστε, παρέρχεο **τύμβον**, ὀδίτα,
σοῖσιν ἀκοιμήτοις ποσσὶ, κελευθοπόρε·
δερχόμενος δ’ ἐρέεινε, τίς ἢ πόθεν; Ἀρμονίαν γὰρ
γνώσσει, ἥς γενεὴ λάμπεται ἐν Μεγάρῳις;
πάντα γὰρ, ὅσα βροτοῖσι φέρει κλέος, ἦεν ιδέσθαι, 5
εὐγενίην ἐρατήν, ἥθεα, σωφροσύνην.
τοίης τύμβον ἄθρησον· ἐς οὐρανίας γὰρ ἀταρπούς
ψυχὴ παπταίνει σῶμ’ ἀποδυσαμένη.

Noblest wayfarer, do not pass too quickly
by this tomb with your tireless feet;
look on it and ask who and from where the dead is. You will
know that here lies Harmonia, whose family shines forth in Megara.
For in her all the things which bring fame to mortals could be observed,
a loveable nobility, a gentle character and virtue.

³² *GVI* 1310.

³³ See Gullo (forthcoming) *ad loc.*

Observe the tomb of such a woman: her soul,
deprived of the body, gazes at the heavenly paths.

The poem closes on a possible Christian echo, although the theme of the separation of body and soul is already attested in Homer³⁴. The kind of work ‘described’ is specified at l. 1 (τύμβον). The *verba videndi* are massively present and variously employed: see l. 3 δερκόμενος; l. 5 ιδέσθαι; l. 7 ἄθρησον; l. 8 παπταίνει; in particular, δερκόμενος and ἄθρησον, in the participle and imperative respectively, supply remarkable ekphrastic traits to the epigram.

3. Epigrams originally collected in the Cycle of Agathias

In AP VII 565, by the sixth-century CE epigrammatist Julian the Egyptian, the life-likeness of the dead’s representation renews her beloved ones’ sorrow, when they look at her portrait:

Αὐτὴν Θειοδότην ὁ ζωγράφος. αἶθε δὲ τέχνης
ἤμβροτε καὶ λήθην δῶκεν ὀδυρομένοις.

The painter portrayed Theodote just as she was. If only his art
had failed him and he had given forgetfulness to those who
[mourn for her!]

Hence, the artist is blamed, because his work is considered too effective in the deceased’s representation. Here a typical ekphrastic *topos* is reversed: for usually, in the ekphrastic epigrams, the artist is blamed for the scarce adherence of the artwork to reality, like in Paul.Sil. *AP*l 77,1-2 = 27 Viansino; Id. *AP*l 277 = 29 Viansino; Anon. *AP*l 78 = Paul.Sil. 28 Viansino; Anon. *AP*l 352,1-2. On the contrary, when the work of art reproduces the subject very well or even, in some cases, outdoes nature, the artist is highly praised. In Julian’s poem the desire for forgetfulness is likewise paradoxical, because it contrasts with the institutional aim of the funerary monument, which should guarantee the eternal record of the dead. At l. 1 the common name of the artist appear (ὁ ζωγράφος). In the same line, the phrasing consisting of αὐτός (in the accusative) + the name of the dead / personified allegory that is portrayed (in the accusative as well) + ὁ ζωγράφος, is typical of the ekphrastic epigrams: see Zenob. *AP* IX 711,1 Αὐτὴν Γραμματικὴν ὁ ζωγράφος; Anon. *AP*l 326,1 Αὐτὸν Πυθαγόραν ὁ ζωγράφος (in both cases the phrasing occurs in the same metrical position as in

³⁴ See Gullo (forthcoming) on Anon. *AP* VII 61,1-2 = ‘Speus.’ *FGE* I(a) 1046-1047.

AP VII 565,1). For the idea by which grief is renewed through looking at the dead's representation one could compare an inscription from Amorgos of the mid-fifth century BCE (*CEG* 153), where the statue of a young girl, *Bitte*, stands in place of her as μητρι δακρυτὸν ἄχος, and an early Hellenistic epigram by Perses (*AP* VII 730 = *HE* VII 2883), on a representation of Mnasylla and her husband Aristoteles mourning over their daughter Neotima who died in childbirth³⁵.

Let us consider another epigram by Julian the Egyptian, *AP* VII 605:

Σοὶ σορὸν εὐλάιγγα, Ῥοδοί, καὶ τύμβον ἐγείρει
 ῥύσιά τε ψυχῆς δῶρα πένησι νέμει
 ἀντ' εὐεργεσίης γλυκερός πόσις, ὅτι θανοῦσα
 ὠκύμορος κείνῳ δῶκας ἐλευθερίην.

Your sweet husband raises a coffin made of precious stone and a tomb
 for you, Rhodo, and distributes presents to poor people to save
 [your soul,
 in exchange for the good you did to him: for by dying
 early you gave him his freedom.

In this poem a husband celebrates his newly found freedom as a widower by erecting a magnificent tomb for his former wife Rhodo, thanking her for dying so early: it is clearly a satirical epigram, which exploits a very old theme (the pains of marriage), first attested in iambic poetry and very common in comedy. Moreover, the second line interestingly shows a clear clue, if not of the poet's, at least of the dead's Christianity (and possibly of her husband's too). More broadly, this satirical poem may mock Justinian's puritan self-representation and programme of reforms advancing moral behavior, which particularly affects Agathias' epigrams, as well as the strict legislation concerning divorce over the years 542-566 CE³⁶. Reference to both the name of the work and its beauty is made in the first line (σορὸν εὐλάιγγα): in particular, the comment on the preciousness and magnificence of the coffin is made in the form of a rare compound adjective characterised by the prefix εὐ- (l. 1 εὐλάιγγα)³⁷.

³⁵ The parents are dead, and the representation is for their tomb.

³⁶ McCail 1968, 78; see also McCail 1969, 95f.; Garland 2011, 153f.

³⁷ The compound («made of precious stone») is a Nonnian neologism based upon λαίγξ, which occurs twice in Homer (*Od.* V 433; VI 95: see *Lfgre*, II, s.v. λαίγγες, c. 1617f.). It is frequent in the *Dionysiaca* - see Agosti 2003a on Nonn. *P.* V 35 ἐν εὐλάιγγι δὲ νηῶ, 376, and Franchi 2013 on Nonn. *P.* VI 181 εὐλάιγγος ἔσω νηοῖο, 471 (in Nonn. *P.* XIX 217 the adjective is applied to τύμβος) -, and indicates the finess of luxury materials, stone or marble.

Peek 1955 considers AP VII 579 = VII Giommoni, by the sixth-century CE poet Leontius Scholasticus, to be an inscription³⁸:

Πέτρου ὄρας ῥητήρος ἀεὶ γελώωσαν ὀπωπὴν,
 ἐξόχου εἰν ἀγοραῖς, ἐξόχου ἐν φιλίῃ.
 ἐν δὲ Διωνύσου θηεύμενος ὤλετο μῦνος,
 ὑψόθεν ἐκ τέγεος σὺν πλεόνεσσι πεσῶν,
 βαιὸν ἐπιζήσας, ὅσον ἤρκεσε. τοῦτον ἔγωγε 5
 ἄγριον οὐ καλέω, τὸν δὲ φύσει θάνατον.

You see the ever-smiling face of Peter the rhetor,
 excellent in speech, excellent in friendship.
 While looking at a performance in the theatre,
 although he fell from the roof with others, he was
 the only one who died, after surviving a short time, but enough.
 I do not call this death violent, but natural.

It concerns an image which should be a memorial to Peter³⁹, praised by Leontius as a brilliant friend and as a lawyer⁴⁰: his death was seemingly due to a fall from above during a performance at the theatre. The accident, perhaps caused by the collapse of the facility, involved many other people, all survived though: for Peter was the only one who died. The *incipit* of the poem is the same of Leont. *AP* 37 = XV Giommoni, on an image in honour of Peter Barsymes, honorary consul in 542 and *praefectus praetorio Orientis* in 543-546 and 556-562 or 556-565⁴¹.

The reference to the smiling face of the dead (l. 1 ἀεὶ γελώωσαν ὀπωπὴν), whether it is a sculpture or a portrait, is a conventional motif, especially in sixth-century CE epigrams⁴²: see, e.g., *GVI* 1794,1-2 = *GG* 251 = 38 Vérilhac (Cassino, first-second century CE) ἔχει δ' ἠδεῖαν ὀπωπὴν / ἔνδον τῶν μορφῶν. Like in Leontius' poem, the verb 'to see' (l. 1 ὄρας) is routinely used in inscriptions to draw the attention

³⁸ *GVI* 821.

³⁹ See *PLRE* III/B s.v. Petrus (11), 1002. See also Giommoni 2017, 157ff.

⁴⁰ In the sixth century CE the word ῥήτωρ likely means lawyer: see Gullo (forthcoming) on Agath. *AP* VII 552,4 = 8 Viansino ῥήτορος, with further bibliography and parallels. For the bipartite structure of the pentameter (l. 2), which presents the two hemiepe as exactly parallel, see Gullo (forthcoming) on Etrusc. *AP* VII 381,4 = *GPh* I 2293.

⁴¹ On the epigram and the dedicatee see lastly Giommoni 2017, 172ff.

⁴² See McCail 1969, 91; Baldwin 1979, 6 = 1984, 372. Cameron - Cameron 1966, 16 think it is an allusion to the fact that in the sources Peter is called πρᾶύς ('gentle'): actually this is just typical phrasing of late antique funerary eulogy in epitaphs for illustrious men such as officials and the like (see Robert 1948, 15 n. 7 and 16).

of the passerby on the statue or the image of the deceased adorning the funerary monument: see *GVI* 627,1 = Samama 175 (epitaph of a physician, Thasus, second-third century CE) Ἀντίοχον Σωτήραν ὀράτε, ὃς ἐνθάδε κείμε; Robert, *Hell.* IV 22-23 B 1 ἀρχὸν ὀραῖς Θεόδωρον (epigram carved on the base of one of the statues erected in honour of Theodorus, proconsul of Achaia, 379-395 CE); Merkelbach-Stauber, *SGO* I 03/02/32,1-2 (inscription for the base of the statue for Scholastikia, who donated money for renovating a bath, Ephesus, end of the fourth century CE) † τύπον γυναικὸς εὐσεβοῦς λίαν σοφῆς / Σχολαστικίας μοι τοῦτο·ν ὧ̃ ξένη βλέπεις; Merkelbach-Stauber, *SGO* I 03/02/11,1 (epigram for the monument base of the proconsul Flavius Anthemius Isidorus, Ephesus, ca. 430 CE) † ὄρχαμον Ἰσιόδωρον ὀραῖς Φαρίης ἀπὸ γαίης; Merkelbach-Stauber, *SGO* I 02/14/05,1 (inscription for the monument base of the *praefectus praetorio* Constantine, Laodicea, 457 CE) Κωνσταντῖνον ὀραῖς ὕπατον καὶ ὕπαρχον ἀγητόν⁴³.

At first glance, the same pattern might be shown in the following epigram by Paul the Silentiary (*AP* 7.606 = 8 Viansino)⁴⁴:

Πρηῦς, ἐλευθερίην ἐπιεμένος, ἠδὺς **ιδέσθαι**,
 ἐν βίῳτῳ προλιπὼν υἰέα γηροκόμον,
 τύμβον ἔχει Θεόδωρος ἐπ' ἐλπίδι κρέσσονι μοίρης,
 ὄλβιος ἐν καμάτοις, ὄλβιος ἐν θανάτῳ.

Kind, clothed in free spirit, sweet of aspect,
 leaving alive a son who looked after his old age,
 Theodorus has a burial, in hope of a better fate,
 happy in his labour and happy in his death.

The deceased, Theodorus⁴⁵, may be identified with the dead to whom Julian the Egyptian dedicates *AP* VII 593-594⁴⁶: Julian's Theodorus is a grammarian and school teacher, who will be remembered forever not for his material, sepulchral monument, but for his written work. However, there is no evidence to confirm this hypothesised identification. Paul's epitaph is inspired by conventional Christian sentiments: the hope of a better fate (l. 3) is nothing but the hope for salvation and life after death, attained to by the virtuous conduct of former earthly life. However, here the expression ἠδὺς ιδέσθαι cannot refer to the artistic image of the

⁴³ For the corresponding Latin formulae see *aspicis* and *aspice* (Citroni 1975 on Mart. I 24,1 *Aspicis*, 83f.).

⁴⁴ *GVI* 485.

⁴⁵ See *PLRE* III/B s.v. Theodorus (53), 1261.

⁴⁶ Cameron - Cameron 1966, 13; Schulte 1990, 77.

dead: for it is clearly alluding to the gentle character of Theodorus, reflected in his loveable facial expression and aspect.

A case in which the use of the verb ‘to see’ certainly indicates the presence of a representation is Anon. *AP* VII 695, which was undoubtedly inscribed originally:

Ὅρᾱς πρόσωπον Κασσίας τῆς σώφρονος.
εἰ καὶ τέθνηκε, ταῖς ἀρεταῖς γνωρίζεται
ψυχῆς τὸ κάλλος μᾶλλον ἢ τοῦ σώματος.

You see the face of virtuous Cassia.
Even if she is dead, the beauty of her soul rather
than of her body is recognisable by her virtues.

The verb ‘to see’ (l. 1 Ὅρᾱς) is put in a very emphatic position, at the very beginning of the poem. It refers to the image of the dead’s face in the funerary monument or gravestone, whether carved or painted. The dead, a woman named Cassia, is praised for her σωφροσύνη, a rather usual compliment for women in literary and epigraphic epitaphs of any age⁴⁷. A nun with the same name lived in the ninth century⁴⁸. However, this epitaph looks much earlier: for the lines are not pure dodecasyllables, but iambic trimeters; word accentuation and metrical *ictus* mostly do not coincide, and the second line has twelve syllables. Peek 1955 assigns the poem⁴⁹ to the *Garland* of Philip, which seems hardly possible: I would situate the poem in the late antique period. The dead protagonist remains unknown throughout.

Let us consider one more similar example, Agath. *AP* VII 602 = 23 Viansino = 37 Vérilhac, an epitaph for the young Eustathius, who died twenty-four days after having reached his fifteenth year⁵⁰. Seemingly, the poem refers to an ‘encausto’ painting adorning Eustathius’ funerary monument:

Εὐστάθιε, γλυκερὸν μὲν ἔχεις τύπον, ἀλλὰ σε κηρὸν
δέρκομαι, οὐδ’ ἔτι σοι κείνο τὸ λαρὸν ἔπος
ἔζεται ἐν στομάτεσσι· τεῆ δ’ εὐάνθεμος ἦβη,
αἰαῖ, μασιδίη νῦν χθονός ἐστι κόνις.

⁴⁷ See Gullo (forthcoming) on Anon. *AP* VII 331,4 σωφροσύνης. For the (not ironic) theme by which the beauty of the soul is superior to that of the body see Gullo (forthcoming) on Jul.Aegypt. *AP* VII 599.

⁴⁸ See Krumbacher 1891, 322; Impellizzeri, 294ff. and 447f.; *ODB*, II, s.v. Kassia, 1109f.

⁴⁹ *GVI* 617.

⁵⁰ See *PLRE* III/A s.v. Eustathius (5), 470f.; see also Cameron - Cameron 1966, 10; Cameron 1977, 46f.; McCail 1969, 91 n. 21.

πέμπτου καὶ δεκάτου γὰρ ἐπιψάσας ἐνιαυτοῦ 5
 τετράκις ἕξ μόνους ἔδρακες ἡελίου·
 οὐδὲ τεοῦ πάππου θρόνος ἤρκεσεν, οὐ γενετῆρος
 ὄλβος. πᾶς δὲ **τεὴν εἰκόνα δερκόμενος**
 τὴν ἄδικον Μοῖραν καταμέμφεται, οὐνεκα τοίην,
 ἃ μέγα νηλεῖς, ἔσβεσεν ἀγλαΐην. 10

Eustathius, you have a sweet image, but I see
 you in wax, and no longer does your pleasant speech
 sit in your mouth. Alas, your blooming youth
 is now vain dust of earth.
 For after having just reached your fifteenth year
 you saw only six suns for four times.
 Neither your grandfather's throne kept off death, nor
 your father's wealth. Everyone, looking on your image,
 blame unjust Moira, because, ah!
 very pitiless, she quenched such beauty.

Like in Leontius' poem on Peter's image (AP VII 579 = VII Giommoni), whose face is described as ever-smiling, Eustathius' τύπος is γλυκερός. The *verbum videndi* δέρκομαι occurs twice (ll. 2 and 8). In addition, there is also reference to the material of which the work is made (l. 1 κηρόν) and to the kind of work (l. 1 τύπον; l. 8 εἰκόνα).

In these last cases showing the presence of the *verba videndi* (AP VII 579 = VII Giommoni; Agath. AP VII 602 = 23 Viansino; Anon. AP VII 695), the verb has the dead's proper name or a physical characteristic as object. Here, another ekphrastic feature has to be always understood, the life-likeness of the work of art (and, thence, the traditional praises of the artist's skill): for 'seeing the dead' (or his smile), carved in stone or painted, implies that one is looking on a very realistic representation, as though the deceased were alive. The only thing missing in the work of art is the ability to speak (Agath. AP VII 602,2-3 = 23 Viansino).

Our last example is Agath. AP VII 589 = 10 Viansino = 74 VÉrilhac, an epitaph for Eustorgius, a student of law presumably from Antioch:

Μηδὲν ἀπαγγείλειας ἐς Ἀντιόχειαν, ὀδίτα,
 μὴ πάλιν οἰμώξῃ χεῦματα Κασταλῆς,
 οὐνεκεν ἑξαπίνης Εὐστόργιος ἔλλιπε μοῦσαν
 θεσμῶν τ' Αὐσονίων ἐλπίδα μαψιδίην,
 ἔβδόματον δέκατόν τε λαχῶν ἔτος· ἐς δὲ κονίην 5
 ἤμειφθη κενεὴν εὐσταχὺς ἡλικίη.
 καὶ τὸν μὲν κατέχει χθόνιος τάφος, ἀντὶ δ' ἐκείνου
 οὐνομα καὶ **γραφίδων χρώματα δερκόμεθα.**

Do not announce, traveller, to Antioch,
 so that the Castalian stream do not mourn again,
 how Eustorgius suddenly left the arts
 and the unattained hope of Roman law
 at the age of seventeen. His flourishing youth
 was changed to empty dust.
 A tomb beneath the earth has him, and instead of him
 we see his name and the colours of his portrait.

Like McCail 1969, 91 n. 21 observed, here Agathias refers to a funerary portrait: the mention of the χρώματα (l. 8), the pigments, cannot be anything but a reference to a painting. Moreover, the genitive γραφίδων in the same line confirms it is a painting. Therefore, both the work and the technique are specified. The use of the verb ‘to see’ (the work of art) routinely appears (l. 8 δερκόμεθα). Cameron 1970, 22, believes that the epigram is a real inscription, which celebrates by traditional conventions young Eustorgius. For l. 2 we can compare, e.g., [Mosch.] *Epitaph.Bion.* 70-75 τοῦτό τοι, ὦ ποταμῶν λιγυρώτατε, δεῦτερον ἄλγος, / τοῦτο, Μέλη, νέον ἄλγος [...] / [...] / [...] / [...] νῦν πάλιν ἄλλον / υἷα δακρύεις καινῶ δ’ ἐπὶ πένθει τάκη. Castalia, a spring by Daphnae (= Harbiye), a neighborhood in south-western Antioch, Syria, was close to a famous temple of Apollo, built by Seleucus I: according to the legend, the spring had prophetic powers (see Amm. XXII 12,8; Vêrilhac 1978-1982, I, 111 and n. 1; Agosti 2003b, 549f.); it is less famous than the homonymous, well-known one in Delphi. In our context, the idea by which the spring Castalia in Antioch may renew its grief (πάλιν) because of Eustorgius’ death is, first of all, connected with the image of Nature taking part in mourning⁵¹. It may be explained this way: the spring Castalia in Delphi originates from the mythological suicide of a woman, Castalia, harassed by Apollo; she fled away from him by throwing herself into the spring (see Lact. on Stat. *Theb.* I 697-698). On the basis of this learned allusion, the spring Castalia of Agathias’ poem, whether it is the one in Antioch or the one in Delphi, pours tears by definition, if the ‘younger sister’ can identify with the older one for magic sympathy. It is not necessary to think about a confusion, on the part of Agathias, between the two springs.

The closure of the poem (ll. 7-8 ἀντὶ δ’ ἐκείνου / οὔνομα καὶ γραφίδων χρώματα δερκόμεθα) recalls with lexical points of contact to Call. *AP VII* 271,3-4 = 17 Pf. = *HE XLV* 1247-1248 ἀντὶ δ’ ἐκείνου / οὔνομα καὶ κενεὸν σῆμα παρερχόμεθα: see in particular ll. 7-8 ἀντὶ δ’ ἐκείνου / οὔνομα ~ Call. *AP VII* 271,3-4 = 17 Pf. = *HE XLV* 1247-1248 ἀντὶ δ’ ἐκείνου / οὔνομα; Agathias reworks the typical opposition of

⁵¹ See Gullo (forthcoming) on Anon. *AP VII* 10,7-8 = *FGE XXXI* 1172-1173 ἐπωδύραντο δὲ πέτραι / καὶ δρύες.

the epitaphs for shipwrecked men between the unburied body and the cenotaph; instead, he opposes the tomb and the name of the dead with his portrait, the only things of Eustorgius that survive⁵². However, a new interpretation of this opposition in Callimachus' epigram had already been offered by Antipater of Sidon in *AP VII 467,7-8 = HE LIV 538-539* ἀντὶ δὲ σεῖο / στάλα καὶ κωφὰ λείπεται ἄμμυ κόνις (on Artemidorus, dead at twelve years old), which Agathias likely had in mind too. The closeness of Agathias' poem to Callimachus' poem, indeed dedicated to a shipwrecked man, is further emphasised by the (converse) use of another conventional theme in epitaphs men perished at sea (ll. 1-6): this is the request, on the part of the dead or the tomb, to inform the family about his or her death.

The analysis of the poems carried out warns off any attempt to apply to epigram rigid subcategorisations, which surely lose effectiveness in light of this investigation. Potentially, any epigrammatic subgenre could flexibly host features which are typical of others, as I have shown through my work.

4. Conclusions

Seven out of the eleven poems examined in this chapter are considered to be inscriptions by Werner Peek and other scholars⁵³: nonetheless, seven are undoubtedly too many. On one hand, an originally inscriptional destination can be surely assumed for those epigrams coming from the epigraphic sylloge of Gregory of Campsa, and is plausible for the poem dedicated to Cassia (Anon. *AP VII 695*), even because they are all anonymous; on the other hand, for those poems first collected and published in Agathias' *Cycle* it is difficult to reach the same conclusion. However, for none of these eleven poems considered do we have any material evidence to prove that they were originally carved on stone.

As I have shown in this contribution, all these epigrams, whether they were originally inscribed or not, show the same ekphrastic features with no exception. Therefore, it is impossible to determine unambiguous criteria which may help to classify each of them as literary or epigraphic⁵⁴, and in the case of the sepulchral poems it is even more difficult: in them different means of expression can be found in both the literary and epigraphic sphere, merged in a unique reference code and language, both formal and thematic.

⁵² On the new interpretation of Callimachus' epigram by Agathias see now the detailed analysis of Valerio 2013, 97f.

⁵³ Anon. *AP VII 338*; Anon. *AP VII 363*; Anon. *AP VII 330*; Anon. *AP VII 337*; Leont. *AP VII 579 = VII Giommoni*; Paul.Sil. *AP VII 606 = 8 Viansino*; Anon. *AP VII 695*.

⁵⁴ See Garulli 2012, 30 and n. 74-75.

Previously the neat distinction between real inscriptions, fixed on stone and waiting for any passerby, and fictitious epigrams, circulating in search of a certain reader or an audience, was considered essential: for it implied the arrangement of the different textual functions under the anthropological, cultural and semi-ological profile. Today, in light of all the studies on and considerations of Greek epitaphs, the same distinction seems fruitless. The epigraphic hypothesis is due to remain a hermeneutic *crux* in most cases: without any documentary evidence and unambiguous and indisputable criteria it is basically impossible, and even useless, to speculate on the inscriptional origin of a single epigram.

I believe it remains absolutely true what Alan Cameron⁵⁵ observed on this topic: «commentators on the epitaphs preserved in the Anthology like to debate which are ‘real’ and which are ‘literary’, as though a distinction could be made on the basis of their form or tone alone».

⁵⁵ Cameron 1995, 180.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

Agosti 2003a

G.Agosti, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Quinto*, introduzione, testo critico, traduzione e commento, Firenze 2003.

Agosti 2003b

G.Agosti, *La conversione della fonte Castalia in un pannello del mosaico della chiesa di di Qasr el-Lebia*, in D.Accorinti – P.Chuvin, *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, 541-564.

Agosti 2010

G.Agosti, *Saxa loquuntur? Epigrammi epigrafici e diffusione della paideia nell'Oriente tardoantico*, «AnTard» XVIII (2010), 163-180.

Agosti 206

G.Agosti, *Epigrafia metrica tardoantica e democratizzazione della cultura*, in L.Cristante – V.Veronesi (ed.), *Forme di accesso al sapere in età tardoantica e altomedievale VI*. «Raccolta delle relazioni discusse nell'incontro internazionale di Trieste, 24-25 settembre 2015», Trieste 2016, 131-147.

Baldwin 1979

B.Baldwin, *Leontius Scholasticus and His Poetry*, «ByzSlav» XL (1979), 1-12 [= Baldwin 1984, 367-378].

Baldwin 1984

B.Baldwin, *Studies on Late Roman and Byzantine History, Literature & Language*, Amsterdam 1984.

Beckby 1967-1968

H.Beckby, *Anthologia Graeca. Griechisch-Deutsch*, I-IV, München 1967-1968.

Buck – Petersen 1945

C.D.Buck – W.Petersen, *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives*, Chicago 1945.

Cameron 1977

A.Cameron, *Some Prefects called Julian*, «Byzantion» XLVII (1977), 42-64.

Cameron 1993

A.Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993.

Cameron – Cameron 1966

A.Cameron – A.Cameron, *The Cycle of Agathias*, «JHS» LXXXVI (1966), 6-25.

Cameron 1970

A.Cameron, *Agathias*, Oxford 1970.

Cave 2016

T.Cave, *Thinking with Literature. Towards a Cognitive Criticism*, Oxford 2016.

Christian 2015

T.Christian, *Gebildete Steine: Zur Rezeption literarischer Techniken in den Versinschriften seit dem Hellenismus*, Göttingen 2015.

Citroni 1975

M.Citroni, M.Valerius Martialis, *Epigrammaton liber primus*, Firenze 1975.

Ecker 1990

U.Ecker, *Grabmal und Epigramm: Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung*, Stuttgart 1990

Franchi 2013

R.Franchi, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Sesto*, introduzione, testo critico, traduzione e commento, Bologna 2013.

Garland 2011

L.Garland, *Public Lavatories, Mosquito Nets and Agathias' Cat: the Sixth-century Epigram in its Justinianic Context*, in L.Garland – G.Nathan (eds.), *Basilica. Essays on Imperium and Culture in Honour of E. M. and M. J. Jeffreys*, Brisbane 2011, 141-158.

Garulli 2012

V.Garulli, *BYBLOS LAINEE. Epigrafia, letteratura, epitafio*, Bologna 2012.

Geoghegan 1979

D.Geoghegan, Anyte, *The Epigrams. A Critical Edition with Commentary*, Roma 1979.

Giommoni 2017

F.Giommoni, *Νέης γενετῆρες ἀοιδῆς. Gli epigrammi dei "minori" del Ciclo di Agazia*, Alessandria 2017.

Gow – Page 1965

A.S.F.Gow – D.L.Page, *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams (HE)*, I-II, Cambridge.

Gow – Page 1968

A.S.F.Gow – D.L.Page, *The Greek Anthology: The Garland of Philip (GPh)*, I-II, Cambridge.

Grethlein – Huitink 2017

J.Grethlein – L.Huitink, *Homer's vividness: an enactive approach*, «JHS» CXXXVII (2017), 67-91.

Gullo (forthcoming)

A.Gullo, *Antologia Palatina. Epigrammi funerari (Libro VII). Introduzione e commento*, Pisa (forthcoming).

Hansen 1983-1989

P.A.Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca (CEG)*, I-II, Berolini et Nova Eboraci 1983-1989.

Impellizzeri 1975

S.Impellizzeri, *La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio*, Firenze-Milano 1975.

Kidd 1997

D.Kidd, *Aratus, Phaenomena*, Cambridge 1997.

Krumbacher 1891

K.Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1891.

Lauxtermann 2003

M.D.Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres*, I, Wien 2003.

Livrea 1973

E.Livrea, *Apollonii Rhodii Argonauticon liber IV*, Firenze 1973.

Manakidou 1993

F.Manakidou, *Beschreibung von Kunstwerken in der hellenistischen Dichtung*, Stuttgart 1993.

Martindale 1992

J.R.Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire (PLRE) III*, Cambridge 1992.

McCail 1968

R.McCail, *Three Byzantine Epigrams on marital Incompatibility*, «Mnemosyne» XXI (1968), 76-78.

McCail 1969

R.McCail, *The Cycle of Agathias: New Identifications Scrutinised*, «JHS» LXXXIX (1969), 87-96.

Merkelbach – Stauber 1998-2004

R.Merkelbach – J.Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten (SGO)*, I-V, Stuttgart-München-Leipzig 1998-2004.

Mineur 1984

W.H.Mineur, *Callimachus, Hymn to Delos*, Leiden 1984.

Page 1981

D.L.Page, *Further Greek Epigrams (FGE). Epigrams before A.D. 50 from the Greek Anthology and other sources, not included in 'Hellenistic Epigrams' or 'The Garland of Philip'*, revised and prepared for publication by R.D. Dawe and J. Diggle, Cambridge 1981.

Peek 1955

W.Peek, *Griechische Vers-Inschriften (GVI)*, Berlin 1955.

Peek 1960

W.Peek, *Griechische Grabgedichte (GG)*. Griechisch und Deutsch, Berlin 1960.

Pfeiffer 1949-1953

R.Pfeiffer, *Callimachus*, I-II, Oxford 1949-1953.

Robert 1948

L.Robert, *Hellenica*, IV, Paris 1948.

Rossi 2001

L.Rossi, *The Epigrams Ascribed to Theocritus: A Method of Approach*, Leuven-Paris-Sterling 2001.

Samama 2003

E.Samama, *Les médecins dans le monde grec: sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève 2003.

Shulte 1990

H.Schulte, *Julian von Ägypten*, Trier 1990.

Skiadas 1972

A.D.Skiadas, *Ἐπὶ τύμβῳ. Ein Beitrag zur Interpretation der griechischen metrischen Grabinschriften*, in G.Pfohl (hrsg.), *Inschriften der Griechen*, Darmstadt 1972, 59-84.

Troscianko 2013

E.T.Troscianko, *Reading. imaginatively: the imagination in cognitive science and cognitive literary studies*, «Journal of Literary Semantics» XLII (2013), 181-198.

Valerio 2013

F.Valerio, *Agazia e Callimaco*, in D.Gigli Piccardi – E.Magnelli (edd.), *Studi di poesia greca tardoantica*. «Atti della Giornata di Studi, Università degli Studi di Firenze, 4 ottobre 2012», Firenze 2013, 87-107.

Vérilhac 1978-1982

A.-M.Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ ΑΩΠΟΙ. Poésie funéraire*, I-II, Athènes 1978-1982.

Viansino 1963

G.Viansino, Paolo Silenziario, *Epigrammi*, Torino 1963.

Viansino 1967

G.Viansino, Agazia Scolastico, *Epigrammi*, Milano 1967.

ROBERTO MORI

L'inno seduliano *A solis ortus cardine*:
un percorso tra memoria letteraria e 'autocitazioni'

1. *Gli inni seduliani: premessa*

Oltre ad essere l'autore di una parafrasi biblica in esametri, chiamata *Carmen Paschale* (da qui in poi *CP*), e di una sua successiva rielaborazione in prosa nota come *Opus Paschale*¹, Sedulio si è anche dedicato alla composizione di due inni sacri: *Cantemus, socii, domino* e *A solis ortus cardine*.

Springer² ricorda come nel Medioevo Sedulio fosse inserito nel canone dei grandi autori di inni cristiani, insieme con Ambrogio e Prudenzio, e quanto questi due carmi avessero avuto successo. Nel terzo quarto del X secolo l'arcivescovo di Canterbury durante una visione in un momento di intensa preghiera percepisce un coro di vergini cantare proprio il primo degli inni seduliani. Quanto al secondo inno, esso viene interamente citato da Alcuino negli *Officia per ferias*, in cui egli stabilisce per ogni singolo giorno della settimana salmi, inni, litanie e orazioni a uso liturgico; le prime sette strofe dell'inno sono destinate al periodo natalizio, alcune delle successive vengono cantate per la festività dell'Epifania³.

Non stupisce, quindi, che gli inni accompagnino in moltissimi manoscritti l'opera principale di Sedulio: stando ai dati forniti da Springer⁴, in 135 casi, oltre al *Carmen Paschale*, è presente anche l'inno primo, mentre il secondo compare – prevalentemente accanto a *Cantemus, socii, domino*, molto raramente in sostituzione di quest'ultimo – 71 volte. Ci sono poi codici che, pur non contenendo né *Carmen* né *Opus Paschale*, riportano uno o entrambi gli inni, fatto che dimostra che questi ultimi hanno avuto nel corso dei secoli una circolazione indipendente dalle altre due opere: a tal proposito sorprende che solamente quattro dei codici inventariati da Springer racchiudano il primo inno e solo tre entrambi, mentre sono ben 154 i manoscritti in cui è presente unicamente l'inno secondo. In particolare, si può leggere *A solis ortus cardine* in un numero impressionante di breviam-

¹ Mori 2013, 17-35.

² Springer 2013, XXI-XXII.

³ Per maggiori dettagli sulla fortuna dell'inno si rimanda a Springer 1987, 69-75.

⁴ Springer 1995.

ri benedettini, cluniacensi o cistercensi presenti nelle biblioteche di tutta Europa: nella maggior parte dei casi l'inno è diviso in due, a testimonianza della fruizione in momenti diversi del calendario liturgico. Infatti, ancora oggi le prime strofe si recitano nella Liturgia delle Ore durante le lodi mattutine nella festività del Natale, mentre alcune strofe dall'ottava alla tredicesima sono proposte come inno da cantare per i vesperi il giorno dell'Epifania. Va ricordato altresì che nel rito mozarabico l'inno, suddiviso in più parti, era cantato in varie occasioni liturgiche⁵.

Numerosissime sono anche le edizioni a stampa del *Carmen Paschale* di Sedulio sin dalla fine del XV secolo: è facilmente intuibile come lo stesso destino, anzi una diffusione decisamente maggiore, sia stato seguito da inni che erano ormai entrati nella liturgia.

Cantemus, socii, domino è un inno di 110 versi in distici elegiaci, con una particolarità che fin da subito denota un certo gusto dell'autore per l'elemento virtuosistico: sul modello di Pentadio, il primo emistichio dell'esametro di ciascun distico è infatti identico al secondo emistichio del pentametro⁶. Si tratta di un inno di gloria al Signore che grazie alla morte e alla resurrezione ha salvato gli uomini dal peccato originale, con una struttura di per sé statica: di fatto senza citare nomi propri, vengono elencati nell'esametro figure dell'Antico Testamento cui rispondono, nel pentametro, altrettanti personaggi o situazioni del Nuovo Testamento con i quali stabiliscono un rapporto di varia natura (causa-effetto, prefigurazione-inveramento, opposizione ecc.). Si formano così diverse coppie: Adamo-Cristo, Eva-Maria, Caino-Giuda, antica e nuova alleanza, Isacco-Gesù, Giacobbe-ebrei, il patriarca Giuseppe e Cristo, l'agnello della Pasqua ebraica e Gesù, l'acqua del Mar Rosso e quella del battesimo, la manna del deserto e il corpo di Cristo, Davide-Cristo e così via. Nulla di nuovo: Sedulio sfrutta tutte le potenzialità dell'interpretazione figurale anche nel *Carmen Paschale*, in cui tra il primo libro dedicato all'Antico Testamento e i successivi quattro che hanno per protagonista Cristo si instaura da questo punto di vista un felice dialogo, anche a livello intertestuale⁷. A partire dal v. 55 – siamo esattamente a metà dell'inno – il poeta elenca e spiega brevemente i momenti chiave della vicenda umana di Gesù: concepimento nonostante la verginità di Maria, miracoli, passione, resurrezione, vittoria sulla morte, liberazione dal peccato, ascensione, presenza di Gesù tra gli uomini, ritorno di Cristo.

⁵ Walpole 1922, 150 ricorda che «the stanzas A-E were appropriated in diem sanctae Mariae, FG were used at Christmas, HILN at the Epiphany, KMOP in *allisione infantium*, QRS on the *dominica in Lazaro* (the 3rd Sunday in Lent), TVXYZ in *cena Domini*».

⁶ Su questo inno si veda in particolare Springer 2013, 184-194, e relativa bibliografia.

⁷ Si consideri ad es. l'interpretazione figurale di Mosè nel *Carmen Paschale* (Mori 2015).

A solis ortus cardine è invece un carme abbecedario: dalla A alla Z, le strofe, ognuna di quattro dimetri giambici, sono in tutto ventitré, quasi il triplo rispetto a quelle degli inni ambrosiani. Come è noto, gli abbecedari cristiani, che riprendono in un certo senso il genere dei salmi alfabetici ebraici dell'Antico Testamento⁸, sono stati composti sia in Oriente – basti pensare al carme I 20,30 di Gregorio di Nazianzo in ventiquattro trimetri giambici, che inizia con il verso Ἀρχὴν ἀπάντων καὶ τέλος ποιῶ Θεόν e termina con Ὡ τίς φυλάξει ταῦτα, καὶ σωθήσεται;⁹ – sia in Occidente: nel mondo latino ricordiamo i carmi I 35 e II 15 delle *Instructiones* di Commodiano, in ventitré esametri; *Ante saecula qui manes* e *Fefellit saevam Verbum factum te caro* di Ilario di Poitiers, rispettivamente in strofe asclepiadee seconde (quattro versi in cui si alternano due volte un gliconeo e un asclepiadeo minore) e in senari giambici raggruppati in strofe di due versi; l'anonimo salmo responsoriale *Pater qui omnia regis*, prodotto in terra africana all'inizio del IV secolo; il salmo contro i donatisti di Agostino, la cui struttura portante è costituita da venti strofe in prosa ritmica, che guardano ormai alla metrica di tipo accentativo, alternate al ritornello *vos qui gaudetis de pace, modo vero iudicate*; l'inno alfabetico *Audite omnes amantes Deum* di ventitré strofe di tetrametri trocaici catalettici in onore di S. Patrizio, frutto della penna del vescovo irlandese Secondino (372-457 d.C.).

È proprio dalla fine del IV secolo, con Secondino e con Sedulio, che questo genere secondo Paola Marone perde la sua connotazione ancora elitaria e inizia a rivolgersi a un uditorio più ampio, entrando nella liturgia¹⁰. Dopo il nostro autore, si cimentano in composizioni abbecedarie anche Fulgenzio con il suo *Psalmus contra Vandalos arrianos*¹¹, Venanzio Fortunato con le ventitré strofe di quattro dimetri giambici ciascuna dedicate al vescovo Leonzio (*carm.* 1,16), il monaco irlandese del VI secolo Columba di Iona (cui è stato attribuito l'inno *Altus prosator*¹²), ed altri ancora¹³.

⁸ Piatti 1950, 281-315.

⁹ Palla - Marchetti 2012. Per un panorama dei carmi acrostici cristiani nel mondo greco cf. Giannarelli 2003.

¹⁰ L'affermazione di Marone 2008 è veritiera se, come tutto fa credere, si riferisce nello specifico all'uso di carmi abbecedari - non di inni in generale - all'interno della liturgia; è superfluo ricordare come già con Ilario di Poitiers e soprattutto con Ambrogio l'inno liturgico fosse diventato uno dei generi di poesia cristiana più diffusi tra tutti i livelli della popolazione (diversa, invece, è la finalità degli inni di Prudenzio, il cui alto tasso di letterarietà fa sì che essi rimangano più legati alla sfera privata e dunque a una fruizione scritta).

¹¹ Si veda a tal proposito Isola 1983.

¹² Stevenson 1999.

¹³ Ricordo qui Teodofrido - monaco a Corbie nel VII secolo - con i *Versus de sex aetatis*

2. A solis ortus cardine: *caratteristiche generali e prime dieci strofe*

L'inno di Sedulio, dal punto di vista contenutistico, è una *summa* degli eventi che hanno per protagonista Gesù: dopo l'esortazione a cantare il mistero dell'Incarnazione (strofa 1), il poeta si sofferma sullo scopo – la salvezza degli uomini – per il quale Gesù si è fatto uomo (strofa 2), per poi dedicare ben due strofe alla verginità di Maria (3-4). A questo punto Sedulio ricorda come la nascita del Messia fosse stata annunciata dall'arcangelo Gabriele e da Giovanni ancora nel ventre di Elisabetta (strofa 5).

Gesù è finalmente nato: giace in un umile giaciglio (strofa 6), riceve prima l'omaggio degli angeli e dei pastori (strofa 7), poi quello dei Magi (strofa 9); nel frattempo (strofa 8) Sedulio rivolge una dura apostrofe a Erode, al quale chiede retoricamente perché tema la venuta di Cristo; segue, nella decima strofa, la descrizione della strage degli innocenti.

Con il solito salto temporale che contraddistingue tutte le narrazioni della vita di Gesù basate sui Vangeli, troviamo Cristo adulto che riceve il battesimo (strofa 11) e compie miracoli sanando infermi (strofa 12), mutando l'acqua in vino alle nozze di Cana (13), guarendo senza vederlo il servo di un ufficiale romano (14), facendo camminare Pietro sulle acque (15), resuscitando Lazzaro (16), curando l'emorroissa (17) e il paralitico (18).

Le strofe successive riguardano gli eventi prossimi alla morte di Gesù: vengono infatti citati il tradimento di Giuda (19), la flagellazione e la crocefissione (20), la resurrezione (21). Seguono otto versi in cui il poeta esorta tutti a cantare per celebrare la vittoria di Cristo sugli inferi e sul demonio.

L'inno – con la sua struttura quadripartita: cinque strofe dedicate ai momenti precedenti alla nascita, altrettante all'infanzia di Gesù, dieci alle vicende della vita da adulto dal battesimo alla morte, tre al mistero della resurrezione – non vuol essere però solamente un riassunto degli eventi principali dell'esistenza terrena di Cristo; al contrario, in ogni blocco la parte narrativa è sempre associata (talvolta esplicitamente, più spesso in maniera velata) a una breve spiegazione, a un'allusione dal sapore didascalico. Lo stesso procedimento che Sedulio adopera nel *Carmen* e nell'*Opus Paschale* è dunque qui riproposto, seppur condensato in virtù della brevità e dell'esiguo numero dei versi.

Analizziamo ora le prime strofe, quelle che sono state successivamente scorporate dal testo integrale per essere recitate durante le preghiere del Natale¹⁴:

et mundi principio di venticinque strofe e la *Rubisca* e l'*Adelphus adelpha* dell'inizio del IX secolo in area irlandese (sui due componimenti vd. Howlett 1998 e Howlett 1999).

¹⁴ Riporto il testo latino come si presenta in Springer 2013: con la sola eccezione del v.

A solis ortus cardine Adusque terrae limitem Christum canamus principem, Natum Maria virgine.	
Beatus auctor saeculi Servile corpus induit, Ut carne carnem liberans Non perderet quod condidit.	5
Clausae parentis viscera Caelestis intrat gratia, Venter puellae baiulat Secreta quae non noverat.	10
Domus pudici pectoris Templum repente fit Dei, Intacta nesciens virum Verbo creavit filium.	15
Enixa est puerpera Quem Gabrihel praedixerat, Quem matris alvo gestiens Clausus Iohannes senserat.	20
Faeno iacere pertulit, Praesepe non abhorruit, Parvoque lacte pastus est, Per quem nec ales esurit.	
Gaudet chorus caelestium, Et angeli canunt Deum, Palamque fit pastoribus Pastor creatorque omnium ¹⁵ .	25

43, esso è identico a quello dell'edizione CSEL del 1885 a cura di Huemer. Normalmente nei testi ad uso liturgico le strofe 1-7 sono seguite come conclusione dalla dossologia *Iesu, tibi sit gloria, / qui natus es de Virgine, / cum Patre et almo Spiritu, / in sempiterna saecula*. Non essendo opera di Sedulio, la ricordo solo in nota.

¹⁵ «Da dove sorge il sole fino all'estremità della terra cantiamo Cristo Signore, nato dalla Vergine Maria. Il santo creatore del mondo ha vestito un corpo mortale per non mandare in rovina ciò che ha creato, liberando la carne con la carne. La grazia celeste penetra nel grembo dell'intatta genitrice, il ventre di una ragazza reca dentro di sé segreti che non

La materia cantata – ciò vale per l'intero inno, non solo per le prime strofe – è ovviamente tratta dal Nuovo Testamento: come fa per la composizione dei libri 2-5 del *Carmen Paschale*, Sedulio segue sostanzialmente il racconto dell'evangelista Matteo, inserendo però all'interno del poema scene e dettagli desunti da altri testi neotestamentari, a partire dal racconto giovanneo della resurrezione di Lazzaro; non a caso Moretti Pieri ipotizza che nella stesura della parafrasi biblica l'autore si sia servito di una 'armonia' evangelica¹⁶.

Fin dal primo verso dell'inno, tuttavia, c'è un fortissimo richiamo – già messo in evidenza da Huemer – anche a un passo veterotestamentario, vale a dire *Ps* 113,3¹⁷ *a solis ortu usque ad occasum*, in cui il salmista esorta tutti a lodare il nome del Signore dovunque sulla Terra: con questa allusione l'autore inserisce subito il carne all'interno di un genere letterario ben preciso, quello degli inni sacri che hanno nei Salmi, dunque nella Bibbia, il loro modello. Giustamente Springer ricorda anche altri due passi biblici simili¹⁸, mentre non cita i vv. 1139-1140 dell'*Hercules furens* senecano che però presentano a mio avviso un insieme di parole, vale a dire *sub ortu solis an sub cardine / glacialis ursae*, troppo significativo per essere ignorato: nulla vieta di pensare che l'elaborazione originale di Sedulio sia per così dire frutto di stimoli diversi, che provengono tanto dalla sua conoscenza delle Scritture quanto dal patrimonio classico che ha ben presente¹⁹.

conosceva. La dimora di un petto pudico diventa improvvisamente il tempio di Dio; colei che, non toccata, non conosceva uomo concepì con il Verbo un figlio. La puerpera partorì colui che Gabriele aveva predetto, colui che Giovanni - chiuso nel ventre della madre - aveva percepito esultando. Tollerò di giacere nel fieno, non disdegnò una mangiatoia, si nutrì di semplice latte colui grazie al quale nemmeno un uccello ha fame. Gode il coro dei celesti e gli angeli cantano Dio, si manifesta ai pastori il pastore e creatore di tutto». La traduzione, se non è specificato altrimenti, è di chi scrive.

¹⁶ Moretti Pieri 1969, 220.

¹⁷ Si tratta di *Ps* 112,3 secondo la numerazione della *Septuaginta*: ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου μέχρι δυσμῶν.

¹⁸ *Is.* 45,6 *ab ortu solis et ab occidente* e *Ml.* 1,11 *ab ortu enim solis usque ad occasum* (Huemer 2013, 203 n. 2).

¹⁹ Se allarghiamo lo sguardo ai versi senecani immediatamente precedenti e successivi a quelli riportati, scopriamo che si tratta di un brano in cui Ercole, parlando a se stesso, si chiede: *Quis hic locus, quae regio, quae mundi plaga? / Ubi sum? sub ortu solis, an sub cardine / glacialis ursae? Numquid Hesperii maris / extrema tellus hunc dat Oceano modum?* L'eroe tragico si domanda insomma, spaesato, in quale parte del mondo si trovi: invece di elencare posti precisi, fa riferimento ai punti cardinali che delimitano la Terra da est a ovest passando per il nord. È inoltre qui presente anche la nozione di limite (*modus*), esattamente come in Sedulio; d'altra parte, Seneca tragico è noto a diversi autori della tarda antichità, tra cui Claudiano, Prudenzio, Avito, Draconzio, Ennodio, Boezio (vd. Schubert

Nella seconda strofa vale la pena di soffermarci innanzitutto sulla frase *servile corpus induit* del v. 6. Il richiamo alle Sacre Scritture – questa volta a *Fil* 2,6-7²⁰ – è di nuovo evidente, tuttavia dal punto di vista formale lo schema, anche metrico, per la composizione del verso sembra essere stato Prud. *cath.* 11,45 *mortale corpus induit*, già segnalato dall'editore dello CSEL e non a caso appartenente a un inno per il Natale. Nello stesso testo al v. 53 Prudenzio adopera, per descrivere l'incarnazione, l'espressione *Sermone carnem glutinans*, che possiamo accostare al v. 7 del nostro inno *ut carne carnem liberans*²¹. Non solo Sacre Scritture quindi: anche gli inni cristiani composti precedentemente – come è normale – costituiscono una delle fonti di cui Sedulio si serve per l'elaborazione del proprio carme.

Terza, quarta e quinta strofa parlano del mistero dell'Incarnazione: Maria è una *clausa parens* (v. 9), tuttavia la grazia celeste entra nel suo grembo e dà via al concepimento. Il passo presenta delle consonanze con il brano del *Carmen Paschale* in cui si descrive il parto di Maria: la madre di Gesù è definita *noua virgo* in *CP* II 31, *intacta* in II 36 e *innuba virgo* II 39-40. Ciò che ci interessa di più però sono i versi immediatamente successivi: in *CP* II 41-47 infatti Gesù lascia gli *intemerata viscera templi* costituiti dal grembo di Maria e *illaesum vacavit iter* [...] *clausa ingrediens et clausa relinquens*. Il concetto espresso è esattamente lo stesso dell'inno; se nell'opera in esametri, però, il poeta ha la possibilità di spiegare diffusamente che cosa intende e di insistere sul concetto di verginità di Maria, nell'inno questo obiettivo è affidato soprattutto al lessico: sintagmi come *clausae parentis viscera* (v. 9), *venter puellae* (v. 10), *domus pudici pectoris* (v. 13), il sostantivo *templum* (v. 14), il nesso *intacta nesciens virum* (v. 15) vanno tutti nella stessa direzione. Sedulio anticipa insomma nel testo in esametri (emblematica è la coppia *clausa*

2015, 74). Una precisazione lessicale: è vero che di solito l'espressione *cardo caeli* o *cardo mundi* indica il nord o il polo nord, ma quando accanto al sostantivo vi è un aggettivo o un complemento di specificazione diverso può assumere il significato di 'punto cardinale' generico (si pensi a *cardine ab occiduo* in Lucan. IV 672, in cui indica l'ovest, o a *medio cardine* del verso successivo, sintagma che designa il mezzogiorno). Sembra invece essere solamente una coincidenza la somiglianza di *adusque terrae limitem* con Auson. *ep.* 9,75 *Ab usque Rheni limite*. Quanto al sintagma *princeps Christus*, esso è già riscontrabile in Prudenzio (*cath.* 10,32; *c. Symm.* I 287-288) e Paolino di Nola (*carm.* 15,346 e 21,638), oltre che nello stesso *Carmen Paschale* II 252.

²⁰ Springer 2013, 2013 n. 6: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus*.

²¹ Per quanto concerne il sintagma *carne carnem liberans* ritengo opportuno segnalare anche Paul. Nol. *carm.* 24,584-586 *permanens/ in carne carnem vincat et vivat deo, / peccata carnis opprimens* in trimetri giambici.

ingrediens et clausa relinquens) più che nell'inno il dogma della verginità perpetua di Maria, che viene sancito ufficialmente nel secondo concilio ecumenico di Costantinopoli del 553²².

Dal punto di vista testuale in queste strofe non mancano altre somiglianze con testi classici e cristiani: l'espressione *parentis viscera / caelestis intrat gratia* (v. 9-10) ricorda l'analogo sintagma *in parentis viscera intravit suae / derior aetas* che possiamo leggere all'inizio del secondo atto dell'*Octavia* pseudosenecana (v. 416-417)²³; i v. 13-14 *domus pudici pectoris / templum repente fit Dei* fanno pensare a Prud. *cath.* 4,16-17 [*spiritus*] *intrat pectora candidus pudica / quae templi vice consecrata rident*; il v. 16, *Verbo creavit filium*, può essere messo in relazione, anche dal punto di vista metrico – si tratta di metri giambici – oltre che per la posizione incipitaria, con Prud. *perist.* 10,339 *Verbo creavit omniformem machinam, / virtus paterna semper in verbo fuit*.

Ci sono poi termini che, tra loro associati, si trovano in poesia solo all'interno delle opere seduliane: mi riferisco a *caelestis gratia* del v. 10 (cf. *CP* II 243) e a *enixa*²⁴ *puerpera* (cf. *CP* II 63: invocazione alla Vergine, che al v. 66 e seguenti è apostrofata con le parole *quae ventre beato / gaudia matris habens cum virginitatis honore*). Se è comprensibile che uno scrittore abbia un bagaglio privilegiato di immagini, parole e modi di dire che sente propri e per questo motivo adopera in situazioni e opere diverse, è anche vero che nel secondo dei casi citati viene il dubbio che Sedulio, parlando dello stesso argomento, vale a dire il parto di Maria e la

²² La dottrina della verginità perpetua di Maria - ricorda Springer 2013, 66 - diventa popolare già nel IV secolo: su questo aspetto si veda in particolare Hunter 1993. È interessante notare, però, come solo nel carme Sedulio insista sulla verginità prima, durante e dopo il parto di Maria, mentre nell'inno egli sembrerebbe sottolineare semplicemente la verginità della fanciulla prima del parto; lo stesso accade nell'*Opus Paschale*, parafrasi in prosa del carme, dove significativamente il sintagma *clausa ingrediens et clausa relinquens* viene per così dire ridimensionato in *ingressus clausis visceribus et conceptus est et creatus* (*OP* II 3). Sorge il sospetto che Macedonio, presbitero dedicatario del carme che ha poi chiesto all'autore di riscriverlo in prosa, non abbia apprezzato una posizione così netta in una questione ancora controversa.

²³ A pochi versi di distanza, all'interno di questa sezione in cui Nerone ricorda la successione delle età di esiodea e virgiliana memoria, compare la vergine Astrea (v. 424): lo sottolineo perché a volte i poeti tardoantichi non citano né alludono volontariamente a un precedente, ma riecheggiano inconsapevolmente, a causa di meccanismi di associazione, brani ormai da loro interiorizzati; quello qui discusso, con il collegamento dato dalla descrizione di un passo in cui a un certo punto compare una divinità vergine, potrebbe essere uno di questi casi.

²⁴ Springer 2013, 204 n. 17 ricorda che nei breviari *enixa est* è emendato in *enititur* per evitare lo iato.

Lumen requirunt lumine, 35
Deum fatentur munere.

Katerva matrum personat,
Collisa deflens pignora,
Quorum tyrannus milia
Christo sacravit victimam²⁹. 40

La prima delle tre strofe in questione si apre con il nome proprio di Erode³⁰, apostrofato prima in qualità di *hostis impius*, come già in Prud. *ditt.* 113-14 *impius innumeris infantum caedibus hostis / perfurit Herodes*, e poi associato a un *tyrannus* al v. 39³¹: a lui l'autore rivolge, secondo uno stilema già presente anche in CP II 84 (*Quid furis, Herodes?*) e in CP II 127 (*Quis tibi tunc, lanio, cernenti talia sensus?*), una domanda retorica: perché temere Cristo, visto che Egli non si interessa dei regni terrestri né priva coloro che li possiedono ma dona solo quelli celesti?

A comprenderlo prima di tutti sono alcuni saggi provenienti da Oriente, quei magi che, seguendo la stella, giungono a Betlemme e nel bambino davanti a loro riconoscono (*fatentur*) il manifestarsi di Dio: i v. 35 e 36, cioè il terzo e il quarto verso della strofa in cui Sedulio 'spiega' gli eventi narrati nei primi due, sono simmetrici e insistono proprio sul concetto di luce – attraverso la stella essi giungono alla vera luce del mondo, cioè Cristo – e su quello dell'epifania divina, di cui i doni sono simbolo³². Va da sé che nel poliptoto *lumen... lumine* è riecheggiata l'espressione $\phi\omega\varsigma \ \epsilon\kappa \ \phi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ del simbolo niceno e del successivo credo niceno-costantinopolitano: sappiamo infatti che una delle costanti dell'opera di Sedulio è il convinto antiarianesimo che lo spinge a sottolineare, anche in maniera apparentemente ridondante e in contesti in cui non si parla esplicitamente del rapporto tra le tre Persone divine, elementi in accordo con l'ortodossia cattolica.

Erode vede nel bambino una minaccia e compie una vera e propria strage: un alto numero di madri si dispera (si noti l'uso dei preverbi intensivi nelle forme

²⁹ «Erode, empio nemico, perché temi la venuta di Cristo? Colui che offre regni celesti non toglie quelli mortali. Andavano i Magi, attraverso il loro cammino, seguendo la stella che li precede; con la luce cercano la luce, con i doni riconoscono Dio. Una folla di madri grida, piangendo i figli uccisi, migliaia dei quali il tiranno sacrificò come vittime per Cristo».

³⁰ Sulla metrica vd. Springer 20013, 204 n. 29.

³¹ Erode è detto *tyrannus* anche in Iuvenc. I 252; I 267; II 462; III 52; Sedul. CP II 74; II 102; Arator. *hist. apost.* I 351. Sulla figura del tiranno nella poesia latina tardoantica si veda Zarini 2013.

³² Cf. CP II 89-96: *Ergo alacres summo servantes lumina caelo / fixa magi sidusque micans regale secuti / optatam tenuere viam, quae lege futura / duxit adorantes sacra ad cunabula gentes. / Thesaurisque simul pro religione solutis, ipsae etiam ut possint species ostendere Christum, aurea nascenti fuderunt munera regi, / tura dedere Deo, myrram tribuere sepulchro.*

personat e deflens) per l'uccisione dei propri figli, ma Gesù si salva. Sedulio ritrae i neonati uccisi dal re come dei veri e propri martiri: non a caso il v. 40 *Christo sacravit victimam* con cui si chiude questa sezione ha indubbie affinità con il v. 16 dell'inno *Victor, Nabor, Felix* attribuito ad Ambrogio, che a proposito dei tre santi afferma che la Chiesa *Christo sacravit milites*.

3. Le strofe sulla vita di Gesù da adulto

Inizia a questo punto una sezione interamente dedicata ai miracoli compiuti da Gesù da adulto, dopo aver ricevuto il battesimo: anche nel *Carmen Paschale* la parte dedicata ai *mirabilia* è la più significativa dal punto di vista quantitativo, tanto da occupare gli interi terzo e quarto libro e dare in alcuni manoscritti il titolo – o il sottotitolo – alla parafrasi seduliana, a volte denominata appunto *mirabiulium divinorum libri*³³. Questo il testo latino della sezione presa in esame:

Lavacra puri gurgitis
Caelestis agnus attingit,
Peccata quae non detulit³⁴
Nos abluendo sustulit.

Miraculis dedit fidem, 45
Habere se Deum patrem,
Infirma sanans corpora
Et suscitans cadavera.

Novum genus potentiae:
Aequae rubescunt hydriae, 50
Vinumque iussa fundere
Mutavit unda originem.
Orat salutem servulo
Nixus genu centurio,

³³ Vd. Mori 2013, 18 per ciò che concerne il titolo e Mori 2013, 27 per quanto riguarda la sintesi del contenuto dell'opera.

³⁴ Il v. 43 nell'edizione Huemer 1885 è *peccata qui mundi tulit*, come riportano alcuni manoscritti; tuttavia - sostiene Springer 2013, 205 n. 43 - questa espressione, nota ai copisti a partire da *Gv* 1,29, è *lectio facilior* rispetto a *peccata quae non detulit*, che conserva anche l'antitesi, figura tra le predilette da Sedulio: «the one who himself bore no sin, took up ours instead. Given the poet's passion for this particular figure, it seems more prudent to stick with the majority reading».

Credentis ardor plurimus Extinxit ignes febrium.	55
Petrus per undas ambulat Christi levatus dextera: Natura quam negaverat Fides paravit semitam.	60
Quarta die iam fetidus Vitam recepit Lazarus, Mortisque liber vinculis Factus superstes est sibi.	
Rivos cruoris torridi Contacta vestis obstruit, Fletu rigante supplicis Arent fluenta sanguinis.	65
Solutus omni corpore, Iussus repente surgere, Suis vicissim gressibus Aeger vehebat lectulum ³⁵ .	70

Gesù, agnello celeste, riceve il battesimo presso il fiume Giordano: l'episodio è talmente noto che basta un'allusione ai *lavacra puri gurgitis*³⁶ per renderlo immediatamente intellegibile ai fedeli nella sua dimensione narrativa: a questa, come al solito, Sedulio affianca un breve commento di natura didascalica, vale a dire il

³⁵ «L'agnello celeste entrò in lavacri di acqua pura, con il battesimo ci liberò da peccati che non compì. Per mezzo dei miracoli diede la prova che aveva come padre Dio, sanando corpi malati e resuscitando i morti. Straordinario genere di potenza! Le acque della brocca diventano rosse e, ricevuto l'ordine di versare vino, il liquido mutò il carattere originario. Un centurione in ginocchio implora salvezza per un suo servo, il profondo ardore del credente estinse i fuochi della febbre. Pietro cammina sull'acqua sollevato dalla mano di Cristo: la fede preparò il sentiero che la natura aveva negato. Il quarto giorno, ormai fetido, Lazzaro riacquistò la vita e, libero dai vincoli della morte, divenne superstite a se stesso. La veste, appena toccata, blocca i flutti di caldo sangue; i rivoli di sangue si seccano al pianto che riga il volto della supplice. Pur privo di ogni capacità motoria, ricevuto l'ordine di alzarsi subito, il malato con i propri passi - non il contrario! - trasportava il suo lettuccio».

³⁶ L'espressione è già stata utilizzata, in riferimento al battesimo di Giovanni, anche da Iuvenc. III 680 *Iohannes, puro qui gurgite lavit*. In CP II 148-151 si chiarisce lo stesso concetto espresso nell'inno: *Agnus / ecce Dei veniens peccatum tollere mundi. 'Tollere' cum dicit, quod non habet, hoc mihi tollit, / non mala ut ipse gerat, sed ut ipse nocentia perdat*.

fatto che attraverso l'istituzione del battesimo Cristo si fa carico dei nostri peccati e ci libera da questi; per secoli, infatti, la Chiesa ha somministrato il battesimo a catecumeni adulti che, con il battesimo, vengono purificati dei peccati – non solo da quello originale – compiuti in precedenza.

Sono però i miracoli che Cristo compie a testimoniare che è figlio di Dio: egli non solo cura gli infermi (*infirmi sanans corpora*, scrive l'autore, riprendendo quanto già Ambrogio aveva detto nell'inno *Intende, qui regis Israel* al v. 27: *infirmi nostri corporis*), ma soprattutto resuscita i morti. Già nella parafrasi in esametri, del resto, un posto di primo piano occupano sia la figlia di Giairo sia Lazzaro, prefigurazioni della resurrezione di Cristo stesso.

E d'altra parte anticipazione di ciò che accadrà a Gesù sul Golgota, quando dal suo costato trafitto scorgeranno acqua e sangue, sono anche le nozze di Cana, cui Sedulio dedica l'intera tredicesima strofa, che si apre con la constatazione che quanto leggiamo nei Vangeli è inusitato e straordinario: dal punto di vista stilistico ricordo che, se l'espressione di meraviglia, l'accostamento *mutavit... unda* e il verbo *rubescere* sono già presenti ai v. 4 (*mirabile!*), 5-6 e 7 del *Carmen Paschale*, è tuttavia all'innografia precedente che l'autore si ispira per l'immagine delle *hydriae* piene di acqua e poi di vino³⁷.

Il secondo miracolo cui Sedulio allude è, secondo i commenti, la guarigione di un servo paralizzato di un ufficiale romano di Cafarnao, che ha nei confronti di Gesù una fede così grande da permettere un risanamento a distanza (cf. *Mt* 8,5-13): rispetto al dettato evangelico – fa notare Springer³⁸ – l'autore dell'inno inserisce il vivido dettaglio del centurione inginocchiato e insiste sull'apparente paradosso in base al quale l'ardore della fede del romano spegne quello della febbre, di cui pure non si fa menzione nei Vangeli, del suo servo. L'episodio non è ricordato nel *Carmen Paschale*, dove tuttavia si cita un evento analogo: il ritorno alla piena salute del figlio di un altro funzionario, questa volta di nuovo a Cana, che supplica Gesù di guarire il bambino dalla febbre che lo sta conducendo alla morte (cf. *Gv* 4,46-54 e *CP* III 12-22)³⁹. È dunque legittimo chiedersi, a mio avviso, se nell'inno Sedulio, seguendo l'ordine dei miracoli già selezionati per la parafrasi in esametri,

³⁷ Cf. Hil. *hymn.* 25 *vinum quod deerat hydriis mutari aquam iubet* e Ambr. *hymn.* 8,15 *vel hydriis plenis aquae*.

³⁸ Springer 2013, 205, n. 54 e n. 56.

³⁹ *Post regulus nato quidam moriente rogabat / flebilis et supplex Dominum, quo viseret aegrum / febre laborantem puerum trepidamque vetaret / labi animam de sede sua. Tunc larga potestas, / credenti quae nulla negat nec dona retardat, / velocem comitata fidem, sermone salutem / concedens facili: vivit iam filius, inquit, / perge, tuus. Quantum imperii fert iussio Christi! / Non dixit «victurus erit» sed «iam quia vivit» / more Dei, qui cuncta prius quam nata videndo / praeteritum cernit quidquid vult esse futurum.*

non faccia riferimento a questo episodio giovanneo piuttosto che a quello desunto dal Vangelo di Matteo: la parola *centurio*, infatti, potrebbe essere stata utilizzata per indicare un romano in senso lato al posto del più appropriato *regulus* di CP III 12, che riprende il *τις βασιλικός* / *regulus* evangelico; il riferimento alla febbre del bambino sarebbe pertinente e consentaneo a quanto si legge in Giovanni, senza bisogno di ipotizzare dunque un'innovazione seduliana; anche il dettaglio del funzionario inginocchiato (*nixus genu*) troverebbe una corrispondenza con gli aggettivi *fleblis* et *supplex* che Sedulio utilizza in CP III 13.

La quindicesima strofa corrisponde all'episodio di Gesù che cammina sul lago (cf. Mt 14,22-32, ma anche Gv 6,16-21) e fa muovere sull'acqua anche Pietro: la fede sovverte le leggi della natura, esattamente come è avvenuto nella vicenda descritta nei quattro versi precedenti. È questo un concetto importante, che lo stesso autore esplicita anche in CP III 224-229 in cui sottolinea che il primo degli apostoli *amicam / doctus habere fidem Christumque agnoscere semper* e che per questo motivo è sorretto dalla mano di Cristo (*quem dextra levavit / labentem domini, nil tanto in gurgite passum, / cui portus fuit illa manus, pelagique viator / libera per vitreos movit vestigia campos*).

Al v. 61, riprendendo di fatto lo stesso *incipit* di Iuvenc. IV 334 (*quarta dies*), in cui si descrive il medesimo episodio, inizia la rievocazione della resurrezione di Lazzaro sul modello di Gv 11,1-44. Rispetto alla lunga descrizione del *Carmen Paschale*⁴⁰, in questo contesto vengono ricordate per ovvie ragioni pochi particolari: il fatto che fosse morto da quattro giorni (cf. CP IV 272 *iam quarto sine luce die*), che il corpo fosse *fetidus* (cf. CP IV 274 *corruptum tabo exhalbat odorem*) e che, libero ormai dalle catene della morte⁴¹, diventa superstite a se stesso (cf. CP IV 290 *posthumus exstat et haeres*).

Proseguendo l'itinerario spirituale dei miracoli compiuti grazie alla fede incondizionata di chi li richiede (Maria a Cana, il funzionario romano, Pietro, le sorelle di Lazzaro), Sedulio affronta ora l'episodio dell'emorroissa, citato da tutti i sinottici proprio come esempio di fede salvifica⁴²; non a caso nei Vangeli vengono ricordate le parole di Gesù «la tua fede ti ha salvata!». Anche ora, come ha fatto con Lazzaro, Sedulio insiste sull'elemento negativo – il gran flusso di sangue che la donna perde – che grazie all'intervento miracoloso viene cancellato e per così dire sovvertito: attraverso l'uso di un nuovo paradosso (si tratta del quarto, dopo l'ardore della fede che sconfigge quello della febbre, il percorso sull'acqua che ribalta le leggi della natura,

⁴⁰ Sulla resurrezione di Lazzaro nel *Carmen Paschale* si veda Mori 2017.

⁴¹ L'espressione *vincula mortis*, che in un certo senso traduce *τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου* di At 2,25, è presente in poesia prima di Sedulio in Opt. Porf. *car. m.* 24,19; Damas. *car. m.* 9,3; Paul. Nol. *car. m.* 22,66 e 31,221.

⁴² Per l'analisi di questo episodio nel *Carmen Paschale* vd. Mori 2013, 74-81.

la resurrezione che fa sì che Lazzaro sia l'erede di se stesso), l'autore sostiene che i rivoli di sangue si seccano al pianto che riga il volto della supplice⁴³.

L'ultimo prodigio ricordato in questa sezione è la guarigione del paralitico di Mt 9,1-8, narrata anche dagli altri sinottici. Nel *Carmen Paschale* questo evento⁴⁴, coerentemente con la successione dei fatti presente nei Vangeli, è narrato prima della resurrezione della figlia di Giairo e dell'episodio dell'emorroissa, mentre nell'inno segue quest'ultimo: l'uomo è *solutus omni corpore* (cf. CP III 89-93 *vivum portantes iamque cadaver / bis bina cervice viri lectoque cubantem / vix hominem, cui vita manens sine corporis usu / mortis imago fuit, resolutaque membra iacebant / officii deserta suis*), ma Cristo gli ordina di alzarsi (cf. CP III 98 *Surge – ait – et proprium scapulis attolle grabatum*) e di portare a casa da sé la propria barella, sulla quale fino a quel momento qualcun altro lo aveva trasportato: l'avverbio *vicissim* enfatizza l'ultimo paradosso di questa serie⁴⁵.

4. Morte e resurrezione: le strofe T-Z

Ed ecco la descrizione degli ultimi istanti di vita di Gesù e della sua resurrezione:

Tunc ille Iudas carnifex Ausus magistrum tradere, Pacem ferebat osculo, Quam non habebat pectore.	75
--	----

Verax datur fallacibus, Pium flagellat impius, Crucique filius innocens Coniunctus est latronibus.	80
---	----

Xeromurram post sabbatum
Quaedam vehebant compares,
Quas allocutus angelus
Vivum sepulchro non tegi.

⁴³ L'espressione *rivos cruoris* è mutuata a *rivis cruoris* di Prud. *perist.* 5,12: medesima è la posizione all'interno del gambo; *fluenta sanguinis* potrebbe invece ricordare Prud. *cath.* 12,137-138 *sanguinis / fluenta (fluenta* è tuttavia parola che ricorre a proposito delle perdite di sangue dell'emorroissa anche in CP III 124)

⁴⁴ Cf. CP III 89-102.

⁴⁵ La vicinanza di *aeger* e *lectulus* è presente già in Prud. *cath.* 9,69 *gestat et suum per urbem laetus aeger lectulum*.

Ymnis venite dulcibus, 85
 Omnes canamus subditum
 Christi triumpho tartarum,
 Qui nos redemit venditus.

Zelum draconis invidi
 Et os leonis pessimi 90
 Calcavit unicus Dei
 Seseque caelis reddidit⁴⁶.

Il tradimento di Giuda, qualificato come *carnifex*⁴⁷, è l'oggetto della diciannovesima strofa: dell'apostolo si mette in luce soprattutto la doppiezza morale che gli fa compiere un gesto, il bacio, in aperta contraddizione con i suoi sentimenti. Troviamo lo stesso schema anche in *CP V* 64-68, in cui l'autore parla di miele e veleno, di tradimento *sub imagine*, di amicizia simulata e *fraude amica*, di pace che congiura con le spade e di un lupo che porge baci truculenti a un mite agnello.

Anche la strofa successiva è piena di antitesi: Cristo verità – non c'è bisogno di ricordare *Gv* 14,6 *ego sum via et veritas et vita* – è consegnato a dei mentitori (*generatio fallax*, si dice in *CP V* 297 a proposito di coloro che non credono che Gesù sia risorto e pensano che il corpo sia stato trafugato nottetempo dai discepoli); uomini empi flagellano il pio per eccellenza; un innocente è crocifisso e associato a dei ladri. Come ricorda Springer, McGill suggerisce che nella stesura di queste due strofe Sedulio sia stato influenzato dai sermoni di Agostino⁴⁸.

⁴⁶ «Allora Giuda, quel carnefice, osando tradire il maestro, portava con un bacio la pace che non aveva nel cuore. L'uomo della verità è consegnato ai mentitori, l'empio flagella il pio e, crocifisso, l'innocente è associato ai ladri. Dopo il sabato delle donne in gruppo portavano arida mirra, ma un angelo annunciò loro che, ormai vivo, Cristo non era più coperto dal sepolcro. Venite con dolci inni, cantiamo tutti il Tartaro sconfitto dal trionfo di Cristo, che, venduto, ci ha riscattato. L'unico figlio di Dio calpestò la gelosia del serpente invidioso e la bocca dell'orrendo leone e ritornò in cielo».

⁴⁷ In *CP V* 56-62 Sedulio usa tutta la sua fantasia apostrofando Giuda in questo modo: *Tune cruenta, ferox, audax, insane, rebellis, / perfide, crudelis, fallax, venalis, inique, / traditor immitis, fere proditor, impie latro, / praevious horribiles comitaris signifer enses?* L'aggettivo *carnifex* è invece adoperato per designare la folla di Giudei che non crede alla resurrezione di Gesù: contro di loro l'autore rivolge una dura invettiva in *CP V* 303-314. D'altra parte, anche per Sedulio valgono in un certo senso le considerazioni che Deproost 1989, 137 riserva ad Aratore, all'interno della cui opera Giuda incarna «toute la communauté criminelle des juifs, dont il est comme l'archétype»: non stupisce quindi quest'uso dell'aggettivo. Vd. anche Châtillon 1963.

⁴⁸ Cf. McGill 2012.

L'ultima vera strofa a carattere narrativo è quella in cui Sedulio ricorda la resurrezione di Cristo attraverso l'annuncio che l'angelo fa alle donne andate a rendere omaggio al suo corpo nel sepolcro con della mirra essiccata (*xeromurra* è un evidente grecismo, composto dalla parola 'mirra' e dall'aggettivo ξηρός, secco⁴⁹): non lo trovano perché Egli, come narrano tutti i Vangeli, è vivo.

Nei quattro versi successivi compaiono due verbi, *venite* e *canamus*, con cui l'autore si rivolge all'uditorio: fatta eccezione per l'apostrofe a Erode, l'unico altro verbo coniugato a una persona diversa dalla terza è il congiuntivo esortativo *canamus* del v. 3, che ritorna qui in una sorta di *Ringkomposition*. È il richiamo, rivolto ai credenti, a cantare tutti dolci inni con cui testimoniare la propria fede nella resurrezione e nell'azione salvifica di Cristo⁵⁰: il Tartaro è definitivamente sconfitto, come del resto si afferma anche nel passo corrispondente del *Carmen paschale*, (V 276-277) in cui, rivolgendosi alla morte, Sedulio la sfida con la frase *dic, ubi nunc, tristis victoria, dic ubi nunc sit, Mors, stimulus horrenda tuus?*, chiaro calco di 1 Cor 15,54-55, ripreso anche da Tertulliano *resurr.* 54. Ribadisce lo stesso concetto, mediante immagini già presenti nei salmi (*Ps* 90,13 «Camminerai su aspidi e vipere, schiacterai leoni e draghi»⁵¹), anche l'ultima strofa: il Figlio unigenito di Dio debella in un colpo solo peccato⁵² e morte, poi ascende al cielo.

5. Conclusioni

Dall'indagine effettuata emerge come Sedulio, pur attingendo prevalentemente alla materia neotestamentaria (non solo i quattro Vangeli, ma anche le epistole paoline), non disdegna riferimenti all'Antico Testamento, anzi se ne serve per dare maggior vigore a quanto afferma: è il caso dei Salmi, modello di tutti gli inni cristiani successivi e dunque ipotesto che, con la sua presenza in filigrana, fornisce fin da subito, per così dire, un sigillo di garanzia, in quanto l'autore si inserisce all'interno del genere letterario consapevole che è da questa fonte che tutto è sca-

⁴⁹ Si tratta di un *hapax*, come ricorda Springer 2013, 206 n. 85: secondo lo studioso la forma è comunque da preferire all'espressione *Ch(isto) myrrham* (con il nome proprio abbreviato tramite monogramma) presente in alcune edizioni a stampa.

⁵⁰ L'accostamento tra l'aggettivo *dulcis* e la parola inno compare anche nello pseudoambrosiano *Iesu corona virginum*, dove al verso 12 si parla di *virgines* che *hymnosque dulces personant*.

⁵¹ Si tratta di *Ps.* 91,13 secondo la numerazione della *Septuaginta*: ἐπ' ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα.

⁵² Nell'apostrofe alla morte di *CP V* 276-248, citata poco fa, si dice esplicitamente che la morte è nata *semine vipereo culpa genitrice*.

turito. Come in una sorta di cornice, dunque, sia il primo verso sia l'ultima strofa mostrano un fortissimo legame con la tradizione dei salmi.

Tuttavia, l'autore è altrettanto cosciente di procedere all'interno di un percorso che in Occidente non può prescindere da Ilario di Poitiers e soprattutto da Ambrogio e Prudenzio: se il primo è infatti uno degli inventori del genere del carne abbecedario in lingua latina, abbiamo avuto modo di constatare che diversi sono i riferimenti metrici e testuali agli inni del vescovo di Milano e a quelli del poeta spagnolo, che costituiscono due modelli imprescindibili per chi voglia cimentarsi nello stesso genere.

Sembrano invece molto pochi i sintagmi che potrebbero essere intesi come riferimento inconsapevole o più marcata allusione al mondo classico, almeno rispetto a quanto avviene nel *Carmen Paschale*: nella parafrasi biblica Sedulio è in costante emulazione con i grandi modelli dell'epica classica – massimamente Virgilio e Lucano, ma anche Ovidio e i poeti di età flavia – oltre che con Giovenco, suo principale punto di riferimento in ambito cristiano; nell'inno analizzato, invece, sembra che reminiscenze inconsapevoli o allusioni volute siano tutte all'interno di un gioco intertestuale che coinvolge pochissimi autori cristiani.

Ciò che però ho tentato di mettere in luce in queste pagine sono soprattutto i vantaggi, per il lettore moderno, di decifrare l'inno anche in relazione all'opera in esametri di Sedulio. In primo luogo, la struttura è analoga: alla narrazione fa sempre seguito in entrambi i testi una spiegazione didascalica; ovviamente nel *Carmen Paschale* il metro consente di essere molto più dilatati sia nella prima sia nella seconda sezione, mentre nell'inno tutto è condensato in poche parole.

In secondo luogo, i procedimenti adoperati nell'interpretazione degli episodi evangelici sono gli stessi e si basano prevalentemente su concetti che stanno a cuore anche al Sedulio della parafrasi: l'insistenza sulla verginità di Maria, l'aderenza all'ortodossia in funzione antiariana, la selezione di episodi che possano iscriversi all'interno di un percorso a tappe tra prefigurazione e invero, la presenza massiccia di miracoli come prove di fede. Si crea così un fertile gioco intertestuale che rende ancora più chiaro il pensiero dell'autore e che ci potrebbe aiutare a cogliere meglio alcune allusioni, come nel caso dell'episodio del *centurio* della quattordicesima strofa, oltre a fornire qualche spunto per un possibile tentativo di cronologia relativa all'interno dell'opera seduliana: se è infatti certo che l'*Opus* è successivo al *Carmen*, da qualche elemento emerso nel corso del commento – mi riferisco al riferimento alla verginità perpetua di Maria, presente nell'opera in esametri ma poi ridimensionata nella prosa e di cui non c'è traccia nell'inno – si potrebbe ipotizzare che anche *A solis ortus cardine* sia successivo al *Carmen*.

Se però queste 'citazioni' siano volute dal poeta, che torna ciclicamente su se stesso come ha già fatto quando ha riscritto in prosa il *Carmen Paschale*, in una sorta di autocompiacimento, non saprei dire con certezza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Châtillon 1963

F.Châtillon, *Arator déclamateur antijuiif I: approches*, «Revue du Moyen Age latin» XIX (1963), 5-128.

Deproost 1989

P.A.Deproost, *La mort de Judas dans l'Historia Apostolica d'Arator*, «REAug» XXXV (1989), 135-150.

Giannarelli 2003

E.Giannarelli, *Acrostici alfabetici cristiani greci*, in S.M.Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Firenze 2003, 263-282.

Howlett 1995

D.R.Howlett, *Five experiments in textual reconstruction and analysis*, «Peritia» IX (1995), 30-48.

Howlett 1996

D.R.Howlett, *Rubisca: an edition, translation and commentary*, «Peritia» X (1996), 71-90.

Huemer 1885

Sedulii Opera omnia, ed. J.Huemer, Vindobonae 1885.

Hunter 1993

D.G.Hunter, *Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome*, «J ECS» I (1993), 47-71.

Isola 1983

Fulgenzio, *Psalmus contra Wandalos Arrianos*. Traduzione e commento a cura di A.Isola, Torino 1983.

Marone 2008

P.Marone, *Gli antichi abecedari cristiani*, Roma 2008.

McGill 2012

R.McGill, *Enacting Completeness. Sedulius' Hymn II and its Liturgical Adaptation*, Dissertation, Boston University 2012.

Moretti Pieri 1969

G.Moretti Pieri, *Sulle fonti evangeliche di Sedulio*, «AATC» XXXIX (1969), 125-234.

Mori 2013

R.Mori, *Sedulio: tra prosa e poesia. L'Opus Paschale e il Carmen Paschale*, Padova 2013.

Mori 2015

R.Mori, *Il personaggio di Mosè nell'opera parafrastica di Sedulio*, in F.Gasti – M.Cutino (ed.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V*, Pavia 2015, 59-72.

Mori 2017

R.Mori, *La résurrection de Lazare dans le Carmen Paschale de Sédulius*, in J.-M. Vercruyse (ed.), *La résurrection de Lazare*, Arras 2017, 79-89.

Palla – Marchetti 2012

R.Palla – M.Marchetti, *Dall'alpha all'omega: pillole di saggezza. Un carme abecedario di Gregorio Nazianzeno*, in S.Monda (ed.), *Ainigma e griphos. Gli antichi e l'oscurità della parola*, Pisa 2012, 163-181.

Piatti 1950

T.Piatti, *I carmi alfabetici della Bibbia chiave della metrica ebraica?*, «Biblica» XXXI (1950).

Schubert 2015

W.Schubert, *Seneca the Dramatist*, in A.Heil – G.Damschen (ed.), *Brill's Companion to Seneca*, Leiden 2013, 73-93.

Stevenson 1999

J.Stevenson, *Altus Prosator*, «Celtica» XXIII (1999), 326-368.

Springer 1987

C.P.E.Springer, *Sedulius' A Solis Ortus Cardine: The Hymn and Its Tradition*, «Ephemerides Liturgicae» CI (1987), 69-75.

Springer 1995

C.P.E.Springer, *The Manuscripts of Sedulius. A Provisional Handlist*, Philadelphia 1995.

Springer 2013

C.P.E.Springer, *Sedulius, The Paschal Song and Hymns*, Atlanta 2013.

Walpole 1922

A.S.Walpole, *Early Latin Hymns with Introduction and Notes*, Cambridge 1922.

Zarini 2013

V.Zarini, *La figure du tyran dans la poésie latine de l'Antiquité tardive*, in L.Boulègue – H.Casanova-Robin – C.Lévy (ed.), *Le Tyran et sa postérité dans la littérature latine de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2013, 203-218.

LUCIANA FURBETTA

Lucrezio in Draconzio e nei *carmina* di Avito di Vienne**Premessa*

In un contributo del 2002 incentrato sull'analisi di *Drac. laud.* I 437-453 Wolfgang Speyer rilevava riprese di alcuni passi del quinto libro del *De rerum natura*, osservando le modalità di inclusione e l'interesse della presenza dell'intertexto¹. Ipotesi e pista di ricerca suggerite dallo studioso non sono state raccolte dalla critica successiva e a questa indagine circoscritta non hanno fatto seguito altri studi specifici, né tentativi di ricognizioni complessive finalizzate a indagare consistenza e modalità di riuso del modello lucreziano² nei versi di Draconzio. Ad oggi, infatti, per chi si accosta alla lettura del testo del poeta africano, Lucrezio non ha grande rilievo tra gli *auctores* e i referenti poetici di volta in volta evidenziati³. Stesso disinteresse si riscontrava per il *De spiritalis historiae gestis* di Alcimo Avito, fino a quando nel 1999 la pubblicazione del primo volume dell'edizione di Nicole Hecquet-Noti⁴ ha portato all'attenzione degli studiosi le tracce del *De rerum natura* registrate nel corposo apparato di *loci similes*. *Loci* che non sono però stati ancora oggetto di una verifica critica, né di una elaborazione tesa a individuare l'effettiva consistenza della presenza del modello lucreziano e la sua funzione nel disegno complessivo dell'opera di Avito. Quelli che vengono presentati in queste pagine sono i risultati dei primi sondaggi effettuati in maniera sistematica nel *De laudibus*

* Sono grata a Lucio Cristante e a Luca Mondin per le loro osservazioni e i preziosi consigli che molto hanno contribuito a migliorare questo studio.

¹ Cf. Speyer 2002; per le considerazioni dello studioso in merito ai versi che fanno parte del *tableau* relativo alla creazione di Adamo ed Eva e alla loro permanenza nel giardino dell'Eden cf. *passim* § 2.3. Già Stella 1985-1986, 205 n. 38 aveva evidenziato lo scarso interesse della critica e la sottovalutazione dell'influenza del modello lucreziano in Draconzio.

² In merito per un profilo generale che non contempla però né Draconzio, né Avito: Alfonsi 1978, 297-309; Landolfi 2010, 482-485.

³ Come si vedrà nelle pagine successive sono pochi (e tutti da verificare) i *loci* rilevati sia nelle esigue concordanze (compresa quella approntata da Barwinski 1887) disponibili nelle edizioni critiche, sia nelle note dell'edizione del *De laudibus Dei* curata da Claude Moussy (cf. Moussy - Camus 1985; Moussy 1988).

⁴ Cf. Hecquet-Noti 1999 (per i *carmin.* I-III); 2005 (per i *carmin.* IV-V); 2011 (per il *carmin.* 6).

Dei e nel *De spiritalis historiae gestis* sulla scorta di alcune domande guida: 1) quale e quanto Lucrezio emerge dallo *screening* e dalla lettura complessiva delle opere dei due poeti; 2) se si tratti prevalentemente di corrispondenze univoche (derivanti quindi direttamente da Lucrezio) o se prevalga un riuso mediato dal filtro di *auctores* come Virgilio, Ovidio o di precedenti come l'*Alethia*⁵; 3) se l'inclusione di elementi lucreziani sia coerente all'interno dei *libelli* avitiani e dei *carmina* di Draconzio o intermittente e circoscritta; 4) se si possa rintracciare complessivamente una selezione di *tableaux* o *loci* ricorrenti e come si esplichino nello specifico il riuso; 5) quali siano le forme di inclusione nel tessuto narrativo, con quali modalità e soprattutto grado di allusività 'entri' il testo lucreziano nella costruzione poetica e quale rapporto si instauri di volta in volta tra intertesto, contesto e messaggio.

1. I dati raccolti: presentazione e quadro d'insieme

I dati raccolti derivano sia dalla ricerca di occorrenze e co-occorrenze lessicali⁶, sia da analisi mirate su porzioni dei due testi nelle quali per immagini e contenuto o almeno per affinità e colorazione d'insieme ci si poteva attendere una presenza lucreziana o una memoria 'larga', un riecheggiamento anche privo di puntuali richiami testuali. In merito a quest'ultimo punto, i passi in questione – sui quali ci si sofferma più dettagliatamente nei paragrafi successivi 2 e 3 – si riducono sostanzialmente alla creazione (quindi alla *materia* del primo carme di entrambi i poemi) e per Avito ad alcuni versi del *carm. IV De diluvio mundi*.

Di seguito sono riportati i *loci* più significativi tra tutti quelli raccolti (quelli già individuati e solo segnalati dalla critica sono indicati dal segno *), ordinati secondo la successione dei libri lucreziani e contraddistinti in: (a) riprese *ad verbum* univoche (cioè quelle per le quali l'unico modello poetico è Lucrezio); (b) sintagmi

⁵ Un componimento questo (attribuito al retore marsigliese Claudio Mario Vittorio e databile attorno alla metà del V sec. d.C.) che costituisce un precedente significativo al quale si rifanno (con modalità differenti) sia Draconzio che Avito (in merito per Avito si veda quanto rilevato da Roberts 1980; Cutino 2009, 215-222; per Draconzio le osservazioni in Smolak 1972; Moussy - Camus 1985, 64-65) e dal confronto con il quale emergono - relativamente al riuso del testo lucreziano - analogie e differenze che consentono di considerare la presenza di Lucrezio in una porzione quantitativamente e qualitativamente di per sé non trascurabile nel panorama poetico tardoantico.

⁶ L'indagine è stata condotta tramite l'ausilio delle banche dati: *Library of Latin Texts, Monumenta Germaniae Historica, Tesserae* (www.tesserae.caset.buffalo.edu) e in particolare delle funzioni di ricerca di occorrenze e co-occorrenze lessicali e metrico-verbali disponibili in *Musisque deoque* (www.mqdq.it).

che condizionano la struttura dei versi di Draconzio e Avito per impostazione d'insieme; (c) combinazioni lessicali la cui selezione e inclusione nell'esametro dipende con un buon grado di sicurezza dall'esempio lucreziano; (d) *loci* la cui dipendenza dal *De rerum natura* è suggerita dall'inclusione di tessere lessicali non univoche, ma riconducibili per contesto o immagini a una memoria del modello.

1. **Drac. Romul. II 74** accipit et flammam hominum divumque voluptas ~
Lucr. I 1 Aeneadam genitrix, hominum divumque voluptas (*) (a)
2. **Drac. laud. I 164** et mare navigerum quatitur spumantibus undis ~
Lucr. I 3 quae mare navigerum, quae terras frugiferentis (*) (a)
3. **Drac. laud. I 351** ire per arboreos saltus camposque virentes ~
Lucr. I 18 frondiferasque domos avium camposque virentis (a)
4. **Drac. laud. III 221** Taurica per Colchos crudelis virginis ara ~
Lucr. I 84 Aulide quo pacto Triviai virginis aram (a)
5. **Alc.Av. carm. I 21** fulsere alterno solis lunaeque meatu ~
Lucr. I 128 nobis est ratio, solis lunaeque meatus (*) (d)
6. **Drac. laud. I 284** promitur omne genus pecudum, genus omne ferarum ~
Lucr. I 163 armenta atque aliae pecudes, genus omne ferarum (cf. Verg. georg. III 480) (d)
7. **Drac. laud. I 27** inde potens generata manet natura creatrix (cf. laud. II 76) ~
Lucr. I 363 contra autem natura manet sine pondere inanis (a)
8. **Drac. laud. II 85** ossibus et nervis, pinguescunt intro medullae; **II 120** ossibus et nervis resoluta carne relectis; **Orest. 399** ossibus et nervis deflexos cornibus arcus ~
Lucr. I 866 ossibus et nervis sanieque et sanguine mixto (*) (a)
9. **Alc.Av. carm. IV 624** Protulit excussum madefacto ex aethere signum ~
Lucr. I 1089 atque ideo totum circum tremere aethera signis (d)
10. **Alc.Av. carm. IV 431** insanas hominum mentes vix tangere terror ~
Lucr. II 14 o miseris hominum mentes, o pectora caeca! (c)
11. **Drac. laud. I 271** adfuit: intactis senuissent floribus herbae; **laud. I 255** sexta dies folium ramis et floribus herbas ~
Lucr. II 33 tempora conspergunt viridantis floribus herbas (cf. V 1396; Ov. am. III 5,9 ecce petens variis immixtas floribus herbas; met. V 266 antraque et innumeris distinctas floribus herbas) (d)

12. **Drac. Romul. VIII 455** molliter intendunt omnes *per inane vagari* ~
Lucr. II 105 cetera, quae porro magnum *per inane vagantur* (cf. II 109 multaue
 praeterea magnum *per inane vagantur*; II 83 nam quoniam *per inane vagantur*,
 cuncta necessest) (*) (a)

13. **Alc.Av. carm. 6,209** quo pariendus erat: praecessit *membra voluntas* ~
Lucr. II 276 donec eam refrenavit *per membra voluntas* (*) (a)

14. **Drac. Romul. V 65** sponte petens tormenta, cruces, *per membra, per artus* ~
Lucr. II 282 cogitur interdum flecti *per membra per artus* (*) (a)

15. **Alc.Av. carm. V 702** litore iactantur tum *taetra cadavera* toto ~
Lucr. II 415 in naris hominum, cum *taetra cadavera* torrent (*) (a)

16. **Alc.Av. carm. IV 109** carmine mentito Grai *cecinerē poetae* (cf. *carm.* 6,409) ~
Lucr. II 600 hanc veteres Graium docti *cecinerē poetae* (cf. V 327; 405; VI 754) (a)

17. **Drac. laud. II 803** *certatim resonant et palmis tympana pulsant* ~
Lucr. II 618 *tympana tenta tonant palmis et cymbala circum* (*) (b)

18. **Drac. laud. III 4** sideris *innumeri numerus* quem non latet omnis ~
Lucr. II 1054 seminaque *innumero numero* summaque profunda (*) (b)

19. **Drac. laud. I 107** *donec in extremos gemitus recidente ruina* ~
Lucr. II 1116 *donec ad extremum* crescendi perfica finem (cf. *Stat. Theb.* V 416
donec ab extremae cuneo ratis Aesone natus) (d)

20. **Drac. laud. III 27** et *natura* parens *per tempora cuncta ministrat* ~
Lucr. II 1149 quod satis est neque quantum opus est *natura ministrat* (cf. *Ambr.*
nat.rer. 75 *umida materia rerum natura ministrat*) (d)

21. **Alc.Av. carm. I 141** nec quod forte premens prohibet *natura videri* ~
Lucr. III 35 hasce secundum res animi *natura videtur* (c)

22. **Drac. laud. III 729** sed veniam sperare licet. *Res ipsa probavit / quod vivus sum* ~
Lucr. III 47 iactari causa quam quod *res ipsa probetur* (cf. *Paul.Petric. Mart.* IV
 114 ... *res ipsa probavit*) (c)

23. **Alc.Av. carm. II 272** fulsit et obscenos *senserunt corpora motus*; **III 89** arguit
 obscenus quia turpia *corpora motus* ~
Lucr. III 379 *corpora sensiferos motus in corpore*, tanta (b)

24. **Alc.Av. carm. II 191** corporeos pariter sensus *oculosque patentes* ~

- Lucr. III 655** servat humi vultum vitalem *oculosque patentis* (cf. V 724; Stat. *Ach.* I 247) (c)
25. **Alc.Av. *carm.* IV 478** *consequitur letoque fugam deprendit inanem* ~
Lucr. III 929 *consequitur leto nec quisquam expergitus exstat* (a)
26. **Alc.Av. *carm.* II 313** *adiuratoris contempsit murmura serpens* ~
Lucr. III 1032 *et contempsit equis insultans murmura ponti* (c)
27. **Alc.Av. *carm.* III 367** *linquentem caulas turpique errore vagantem* ~
Lucr. III 1052 *atque animi incerto fluitans errore vagaris* (*) (c)
28. **Drac. *laud.* III 309** *defendit quos flamma nocens, vel nulla potestas* ~
Lucr. IV 66 *quam quae tenuia sunt, hiscendist nulla potestas* (d)
29. **Drac. *laud.* I 60** *despiciunt proprii generis servare figuras*; **Alc.Av. *carm.* II 394** *servavitque suam species decepta figuram* ~
Lucr. IV 69 *quo fuerint et formai servare figuram*; **IV 556** *servat enim formatu-ram servatque figuram* (a)
30. **Drac. *laud.* I 70** *et discit perferre diem, violare serenum* ~
Lucr. IV 135 *cernimus et mundi speciem violare serenam* (c)
31. **Alc.Av. *carm.* II 72** *sumitur exterior simulata fronte figura* ~
Lucr. IV 298 *atque ea continuo rectam si fronte figuram* (c)
32. **Alc.Av. *carm.* III 324** *et violare fidem mortalibus omnia certant* ~
Lucr. IV 463 *quae violare fidem quasi sensibus omnia quaerunt* (*) (b)
33. **Alc.Av. *carm.* III 407** *suscipe, qui non vis moriendi crescere causas, crescere causas* ~
Lucr. IV 842 *haud igitur potuere utendi crescere causa* (*) (c)
34. **Drac. *laud.* III 323** *dicere si valeam, vero sermone probabo* ~
Lucr. V 155 *quae tibi posterius largo sermone probabo* (a)
35. **Drac. *laud.* II 653** *sic licet unius genitor post saecla creati* ~
Lucr. V 791 *sustulit, inde loci mortalia saecla creavit* (c)
36. **Alc.Av. *carm.* IV 199** *tutantur mundique inter discrimina servant* ~
Lucr. V 924 *foedere naturae certo discrimina servant* (a)
37. **Drac. *laud.* I 439** *simpliciter pecudum ritu vel more ferarum* ~
Lucr. V 932 *vulgivago vitam tractabant more ferarum* (d)

38. Alc.Av. *carm.* IV 559 contentus solito *labentia flumina tractu* ~
 Lucr. V 1216 perpetuo possint aevi *labentia tractu* (cf. Lucr. I 1004) (c)
39. Alc.Av. *carm.* II 366 atque ignota prius demittere *murmura caelum* ~
 Lucr. V 1221 contremittit et magnum percurrunt *murmura caelum?* (a)
40. Alc.Av. *carm.* IV 157 *flammeus ardor* aget vasto nec cedit hiatu ~
 Lucr. V 1252 quidquid id est, quacumque e causa *flammeus ardor* (a)
41. Alc.Av. *carm.* 6,411 atque aliena tuo commendas *carmina cantu* ~
 Lucr. V 1380 ante fuit multo quam levia *carmina cantu* (a)
42. Alc.Av. *carm.* 6,544 denique producto certatim *gloria fertur* ~
 Lucr. VI 8 divulgata vetus iam ad caelum *gloria fertur* (a)
43. Alc.Av. *carm.* 6,235 nox erat in superis lucemque *inferna videbant* ~
 Lucr. VI 187 ne tibi sit frudi quod nos *inferne videmus* (c)
44. Drac. *laud.* I 210 cuncta salutifero rident *elementa vapore* ~
 Lucr. VI 312 confluere ex ipso possunt *elementa vaporis* (cf. V 599 ex omni mundo quia sic *elementa vaporis*) (b)
45. Alc.Av. *carm.* IV 161 inque suas redeant undarum *pondera sedes* ~
 Lucr. VI 574 et recipit prolapsa suas in *pondera sedis* (cf. Cypr.Gall. *iud.* 333 ... regis invasit pondere sedes) (c)
46. Drac. *laud.* I 425 temporis esse vices noscentes *luce diurna*; Orest. 493 et claro privata die sub *luce diurna* ~
 Lucr. VI 848 esse apud Hammonis fanum fons *luce diurna* (cf. VI 873) (c)

Per entrambi i poeti la modalità di inclusione più consistente è quella rappresentata da una combinazione di elementi lessicali in porzioni di testo limitate, attivata per associazione di immagine; una combinazione che si presenta prevalentemente sotto forma di riprese *ad verbum* univoche (a). Per un buon numero di queste si rileva piena coerenza nella resa dell'immagine e affinità complessiva di contesto; si possono vedere tra gli altri esempi⁷ il n. 4 relativo al v. 221 di *laud.* III.

⁷ Gli esempi 1-3; 7 e 12 sono analizzati nel § 2; i n. 16, 40 nel § 3. Il testo del *De rerum natura* è citato secondo l'edizione Bailey 1947 e controllato sulla base di Flores 2002-2009. Per i *Romulea* di Draconio ci avvaliamo di Bouquet-Wolff 1995 e Wolff 1996; le edizioni di riferimento per il *De laudibus Dei* sono Moussy - Camus 1985; Moussy 1988, per i *carmina* di Avito: Hecquet-Noti 1999; 2005; 2011.

Il verso *Taurica per Colchos crudelis virginis ara* è inserito all'interno del *tableau* dove Draconzio si riferisce alla contrapposizione tra il martirio di Daniele (che non avviene grazie alla sua fede nella misericordia di Dio) e il crudele sacrificio imposto dal culto di Diana. Il passo mostra un'inequivocabile ripresa con minima variazione della clausola lucreziana *virginis aram*, presente in Lucr. I 84 (*Aulide quo pacto Triviai virginis aram*) all'interno del famoso episodio del sacrificio di Ifigenia, che il poeta africano mostra qui di utilizzare per riferirsi allo stesso personaggio del mito, ma in riferimento al ruolo di Ifigenia in Tauride come sacerdotessa di Diana⁸. A questo esempio si aggiungono sia il *locus* riportato al n. 8, dove il sintagma *ossibus et nervis* in riferimento alla composizione dei corpi ricorre nel solo precedente lucreziano nella stessa sede metrica, sia il *locus* registrato al n. 25, dove nel *De diluvio mundi* Avito, riferendosi alla fuga dalla furia delle acque che imperversano nel mondo, introduce nel v. 478 un sintagma (*consequitur letoque fugam deprendit inanem*) che ricorre esclusivamente in Lucr. III 929 (*consequitur leto nec quisquam expergitus exstat*, nel quale il poeta definisce l'interruzione della vita cui consegue una dispersione di materia), sia l'esempio n. 39. Quest'ultimo mostra come il riuso della clausola *murmura caelum* – la quale ricorre altrove nella forma *murmure caeli* – consenta di ricondurre il verso di Avito a una memoria di Lucr. V 1221 dove si fa ironicamente riferimento alla volontà degli dèi che si manifesta con il tuono, mentre in Avito l'immagine dell'imminente sconvolgimento del cielo è inserita nel *tableau* relativo al castigo inflitto da Dio alla città di Sodoma.

Per questa modalità di inclusione (a) la campionatura tiene conto anche delle riprese *ad verbum* sicuramente desunte da Lucrezio ma che, a differenza delle precedenti, sono svincolate da associazioni di immagine o da affinità di contesto con passi del *De rerum natura*. Lo si constata ad esempio al n. 14, dove la successione *per membra per artus* in fine di verso è applicata da Draconzio nella *controversia de statua viri fortis* all'immagine del condannato che si sottopone alla pena e non

⁸ Deludendo le attese del lettore, il quale forse si aspetterebbe un *pendant* alla figura di Daniele e quindi un corrispettivo mitico della vittima pura e innocente da sacrificare, Draconzio opera uno slittamento (funzionale alla resa del messaggio) e focalizza la *comparatio* non sulla figura della vittima (Daniele-Ifigenia), bensì su quella della divinità: Dio misericordioso (*Tonans*) - Diana. In merito, la piccola divagazione sul mito (v. 220-221, per i quali cf. Arevalo 1791, *ad l.*; Simons 2005,88-93) è funzionale a enfatizzare la divergenza tra le due forme di devozione e di fede. In questo contesto la ripresa della clausola è ancor più significativa perché in Lucrezio, come è noto, il sacrificio di Ifigenia è l'*exemplum* della *religio scelerosa* e degli *impia facta* che ne conseguono (cf. Lucr. I 83). Quella *scelerosa religio* cui il poeta cristiano si oppone fermamente tramite la condanna degli *exempla* del mito pagano portata avanti in maniera esplicita in tutto *laud.* III.

mantiene alcun legame logico con il *locus* lucreziano relativo al movimento della materia all'interno dei corpi. Ugualmente al n. 15 il sintagma lucreziano *taetra cadavera* (di cui non si hanno altre occorrenze) è estrapolato dalla spiegazione della differenza dei corpuscoli che sotto forma di effluvi colpiscono le narici dell'uomo suscitando sensazioni differenti ed è applicato da Avito ai cadaveri degli egiziani che hanno inseguito gli ebrei⁹.

Un certo numero di occorrenze (b) riguarda invece la ripresa di tessere lucreziane (*iuncturae*, sintagmi etc.) che sono rifuse nel verso sulla base di un'affinità di immagine, ma all'interno di un contesto non rapportabile all'ipotesto. Così ad esempio il n. 17, dove il riferimento a timpani e cembali del corteo di Cibele nel passo del secondo libro del *De rerum natura* è riutilizzato nell'insieme da Draconzio per descrivere il coro di ringraziamento guidato da Mosè per l'uscita dall'Egitto¹⁰. Nell'esempio n. 23 invece l'immagine lucreziana della sensazione provocata dal movimento dei corpuscoli è riecheggiata in un verso dove Avito (*carm.* II 272) descrive i primi effetti del peccato originale e la vergogna che subentra nei protoplasti alla visione della nudità dei corpi. Similmente nel *locus* n. 44 il nesso *elementa vapore* è utilizzato in *laud.* I 210 in riferimento allo splendore del sole nel quarto giorno della creazione, facendo eco alle immagini lucreziane dove esso è inserito in riferimento al fuoco e al sole, ma non per descriverne l'origine, bensì il ruolo nella formazione dei fenomeni celesti e atmosferici. Meno evidente appare invece il retaggio lucreziano nell'esempio n. 32, dove il sintagma *violare fidem* seguito a poca distanza da *omnia* – e più in generale la combinazione *viol* fid* omn** – ha come unico referente per il verso avitiano *Lucr.* IV 463, dove ci si riferisce però al rapporto conflittuale tra la percezione sensoriale e quella mentale che porta al venir meno nella fiducia della percezione fisica. Al contrario, in Avito la formulazione è rifusa in un passo dove il ricorrente riferimento alla condizione mortale e peccaminosa dopo la cacciata dal Paradiso rappresenta un tradimento delle leggi della natura.

Questo esempio rivela la tendenza di entrambi gli autori (maggiormente Draconzio) a impostare il verso rifacendosi a combinazioni o tasselli lessicali desunti da *loci* lucreziani (c) con i quali non sussistono punti di contatto (per contesto o immagini) che possano giustificare una specifica associazione mnemonica. Tra gli esempi riportati¹¹ ci soffermiamo brevemente sul n. 26: Avito, riferendosi alle arti magiche conseguenti al peccato di Adamo ed Eva, incentra l'attenzione sui Marsi,

⁹ In merito *infra* § 3, paragrafo al quale si rimanda anche per il commento dell'esempio n. 41.

¹⁰ Sul passo draconziano e la risemantizzazione dell'immagine si vedano le osservazioni in Mastandrea 2014, 70-72.

¹¹ Si vedano i n. 10, 19, 21-22, 24, 26-27, 30-31, 33, 35, 38, 43, 45-46.

la loro abilità con i rettili e quindi sull'immagine del serpente stesso. La selezione e combinazione al v. 313 di verbo e sostantivo *contempsit murmura* trovano come unico riscontro Lucr. III 1032 (*et contempsit equis insultans murmura ponti*), ma non sono ad esso rapportabili perché Lucrezio si riferisce alla capacità di schernire e solcare senza paura le distese marine. All'inclusione di un sintagma lucreziano non corrisponde così alcun aggancio contestuale e il riuso nasce da una sorta di automatismo che tradisce conoscenza estesa e interiorizzazione del modello, affiorando senza intenti allusivi nell'impostazione d'insieme del verso. Similmente in *carm.* III 367 (cf. es. n. 27) il poeta modella la clausola *errore vagantem* su esempio di Lucr. III 1052, senza interferenze con il contesto perché Lucrezio si riferisce al vagare della mente, mentre in Avito è il gregge (cioè la discendenza umana) che vaga nel peccato. Procedimento simile si constata anche in *Drac. laud.* I 70 (es. n. 30) dove la clausola *violare serenum* condizionata dall'unico esempio che si trova in Lucr. IV 135 (*violare serenam*) è applicata *mutatis mutandis* in un verso dove il poeta africano inserisce l'immagine degli spiriti che escono dall'Erebo contaminando il mondo, mentre nel passo del *De rerum natura* si fa riferimento a nubi che velano il cielo sereno.

Infine sono riportati anche alcuni casi incerti nei quali la presenza del testo lucreziano non è univoca (d) perché immagine e combinazione lessicale o sintattica ricorrono anche altrove; così gli esempi n. 9, 11, 20, 37 (cf. § 2) e, più significativo di tutti, il n. 6. Draconzio in *laud.* I 284 ricorre alla formulazione *omne genus pecudum, genus omne ferarum* (presente anche in *laud.* I 458) che stando a Moussy – Camus 1985, 283 sarebbe «un souvenir» di Verg. *georg.* III 480 *et genus omne neci pecudum dedit, omne ferarum*, «agrémenté d'une anaphore supplémentaire (*genus*) et d'un chiasme, pour paraphraser *Gen.* 1,25 : *et fecit Deus bestias terrae iuxta species suas, et iumenta et omne reptile terrae in genere suo*». Per quanto il contesto virgiliano possa essere coerente e Virgilio *auctor* di scuola ben presente come modello nelle opere di Draconzio¹², quello che ci sembra agire qui come referente privilegiato (alla luce dell'indagine della quale abbiamo schematizzato i dati salienti) è piuttosto Lucr. I 163 *armenta atque aliae pecudes, genus omne ferarum*, la cui presenza si coglie in filigrana ampliando il confronto con i versi successivi: *Drac. laud.* I 284-285 *promitur omne genus pecudum, genus omne ferarum / inter prata vagum nullo custode per herbas; 292-293 sed ne cuncta simul passim per cuncta fuissent, / distribuit loca certa Deus et tempora fixit*. L'immagine draconziana riferita alla presenza di animali nel mondo ormai popolato di esseri viventi che non rispondono ancora a un padrone/custode (e per i quali Dio stabilisce e provvede luoghi distinti) riprende *mutatis mutandis* il concetto espresso in Lucr. I

¹² Cf. Moussy - Camus 1985, 57-58 (con bibliografia).

159-164¹³, dove si spiega appunto la generazione e proliferazione per specie e sedi specifiche in un contesto dimostrativo antitetico rispetto alla creazione *ex nihilo* descritta nel testo genesiaco (cf. e.g. Lucr. I 180-191). Nel passo non si concretizza un'*oppositio in imitando* del precedente lucreziano, quanto una contaminazione tra la spiegazione e la suggestione che ne deriva e l'eco del passo di Virgilio (riutilizzato in *Proba cento* 312 in una sezione relativa alla punizione del diluvio universale), che di per sé rielabora il precedente lucreziano¹⁴. Nell'intersezione mnemonica dei due modelli – indotta e supportata dalla necessità di tradurre nel verso il contenuto di *Gn* 1,25 – sembra così scaturire uno sbilanciamento (per contesto e affinità d'insieme) verso il passo lucreziano, la cui presenza sotterranea, nascosta nelle pieghe del testo, si combina alla memoria del passo virgiliano¹⁵.

Questa veloce rassegna 'fotografa' il quadro disarticolato che si presenta con i dati raccolti per entrambi i poeti¹⁶. Le modalità di riuso sono tali da confermare una forma di lettura e interiorizzazione del testo lucreziano, la cui presenza

¹³ *Nam si de nilo fierent, ex omnibu' rebus / omne genus nasci posset, nil semine egeret. / E mare primum homines, e terra posset oriri / squamigerum genus et volucres erumpere caelo; / armenta atque aliae pecudes, genus omne ferarum, / incerto partu culta ac deserta tenerent.*

¹⁴ Il verso virgiliano è inserito nel *tableau* relativo alla pestilenza nel Norico (cf. *georg.* III 470-485) e il passo risente del precedente lucreziano; in particolare il verso successivo al nostro – dove Virgilio concentra l'immagine del morbo che infetta le acque e pascoli (v. 481 *corrumpitque lacus, infecit pabula tabo*) – si richiama a Lucr. VI 1125-1127 (*haec igitur subito clades nova pestilitasque / aut in aquas cadit aut fruges persidit in ipsas / aut alios hominum pastus pecudumque cibatus*). Si veda in merito Della Corte 1986b, 70.

¹⁵ A questa memoria va forse affiancata una possibile reminiscenza di Ps.Cypr. *resurr.* 68 in contesto pertinente perché riferito alla creazione del mondo. Meno coerente invece l'unica attestazione poetica pienamente affine con la formulazione draconziana: Calp. *ecl.* 2,10 *affuit omne genus pecudum, genus omne ferarum*, inserita in un contesto non rapportabile (si tratta degli animali che assistono all'agone tra Astaco e Ida; per il commento: Vinchesi 2014, 173).

¹⁶ Per quanto riguarda i *Romulea* e gli altri componimenti draconziani i dati emersi dalla nostra indagine sono numericamente inferiori (come trapela dalla selezione che abbiamo presentato) rispetto al *De laudibus Dei*, ma importanti perché permettono di constatare la continuità della presenza e del riuso dell'intertesto lucreziano indipendentemente dalla *materia* trattata dal poeta. Questo dato, per quanto provvisorio, è sostanzialmente in linea con quanto rilevato finora dalla critica, che recentemente si è concentrata soprattutto sui *Romulea*. Della corposa bibliografia, comprensiva di un buon numero di commenti (per un quadro si veda Stoehr-Monjou 2015), ci limitiamo a ricordare Díaz de Bustamante 1978 e Zwierlein 2017 nei quali il ridotto numero di *loci* lucreziani menzionati va ulteriormente ridimensionato (dopo verifica abbiamo perciò preso in considerazione solo le occorrenze univoche e maggiormente significative).

sembra affiorare soprattutto a un livello superficiale e riguardare prevalentemente la struttura del verso in sé (la percentuale di corrispondenze in clausola ne è un indizio)¹⁷. Si tratta sostanzialmente di tasselli che non si ricompongono in un insieme che rievochi con chiarezza e immediatezza il referente lucreziano in porzioni di testo estese e connesse tra loro. Dal momento che l'intertesto lucreziano appare prevalentemente riutilizzato con queste modalità, ci si chiede se si crei con esso – almeno in alcuni passi – una forma (anche solo ridotta) di vera allusione o di interazione più profonda.

2. Sondaggi sulla presenza dell'intertesto lucreziano nel *De laudibus Dei* di Draconzio

2.1. *Drac. laud. I 1-28*

Iniziando da Draconzio, i passi utili per una verifica in tal senso sono l'inno iniziale e alcuni versi sulla creazione narrata nel primo libro del *De laudibus Dei*. Il poema inizia con una *laus* all'Onnipotente nella quale Draconzio, dopo essersi brevemente rivolto al lettore esortandolo a una lettura meditata, si riferisce all'universo che con tutti i suoi elementi rende grazie a Dio:

Qui cupit iratum placidumve scire Tonantem,
hoc carmen, sed mente legat, dum voce recenset.
Agnoscet quem templa poli, quem moenia caeli
auctorem confessa suum veneranter adorent.
Quinque plagae septemque poli sol luna triones 5
sidera signa noti nix imber grandio pruinae

¹⁷ In merito oltre ai dati che si ricavano dall'analisi dei passi nei §§1-3 si può aggiungere che le clausole lucreziane *primordia rerum*, *moenia mundi* e soprattutto *machina mundi* (per la fortuna di quest'ultima *iunctura* vd. Galzerano 2018) sono assenti in Avito e in Draconzio (a eccezione del nesso *mundi machina* inserito con *ordo verborum* differente e non in clausola in *Drac. Romul. X 499*). Al contrario esse restano vitali in testi e contesti presenti ai due autori, ad esempio in *Paul.Nol. carm. 22,150 (scribe creatarum verbo primordia rerum)*; *Ps.Hil.Pict. gen. 28 (iam tum disponens nascentia moenia mundi)*; *evang. 57* (per il riuso di tessere lucreziane nei componimenti attribuiti a Ilario di Poitiers: Smolak 1973a; Kreuz 2006,192-193; Pollmann 2010). *Exordia rerum* (altrettanto filosoficamente connotata in contesto cosmogonico) è meno vitale ma si trova ad esempio in *Agrestio, carm. 37 (condidit ex nihilo faciens exordia rerum)* come retaggio lucreziano (cf. Smolak 1973b, *ad l.*) e condiziona *exordia rebus* di Avien. *Arat. 176* e *Paul.Nol. carm. 32,174* e forse sulla scorta di quest'ultimo *Drac. laud. II 29* (unica altra attestazione poetica).

fulmina nimbus hiems tonitrus lux flamma procellae
caelum terra iubar chaos axis flumina pontus
vel quicquid natura dedit praecepta creare,
hoc agit et sequitur variis sub casibus iras 10
et pia vota Dei...

Il v. 1 racchiude nell'immagine dell'*iratus et placidus Tonans* il messaggio sotteso a tutta la narrazione e l'antitesi rappresenta icasticamente la figura del Dio che punisce le colpe e al contempo del Dio misericordioso; due volti opposti e complementari dell'azione divina nella storia umana, che il poeta associa in continuazione senza ricorrere mai all'una o all'altra separatamente¹⁸. Se il verso iniziale non reca traccia di allusioni specifiche, quanto elementi propri del processo di risemantizzazione di immagini come quella del *placidus Tonans*¹⁹, al contrario il v. 2 mostra consonanza con *Sedul. carm.pasch.* I 37 (*haec mihi carmen erit: mentes huc vertite cuncti*), benché il concetto del *legere mente* con formulazioni simili del sintagma ricorra ad esempio in Ovidio²⁰ (cf. *trist.* II 275 *sic igitur carmen, recta si mente legatur* e *Pont.* I 2,8 *durus et aversa cetera mente legas*: quest'ultimo passo meno affine). Il v. 3, a fronte di un'apparente colorazione lucreziana, risulta di fatto esente da una memoria esplicita del *De rerum natura* mostrando piuttosto una combinazione di tessere (*moenia caeli*) riconducibili al modello ovidiano²¹ e il riuso di nessi (come *templa poli*) funzionale all'indicazione generica degli spazi e dei confini celesti che rendono lode al Creatore, mentre il v. 4 mostra un'analogia stringente con i versi finali del *Carmen Paschale* di Sedulio (nello specifico con V 431 *vestigii calcare suis veneranter adorant*). La *laus vera* e propria della

¹⁸ Per un quadro d'insieme sul *De laudibus Dei* e per il ruolo della misericordia divina che costituisce il *fil rouge* del poema, oltre alle osservazioni in Rapisarda 1955 e Romano 1959, si veda De Gaetano 2009, 241-315.

¹⁹ L'unico precedente poetico è *Mart.* VII 99,1, mentre *Tonans* è utilizzato per riferirsi a Dio da Prudenzio (cf. *apoth.* 171; *ham.* 669); per uno studio approfondito sugli epiteti di Dio in Draconzio vd. Stella 1987; cf. anche Stella 1999 per un'indagine sulle innovazioni lessicali nel poema draconziano.

²⁰ Autore questo, cui Draconzio ricorre con frequenza e puntualità in tutti i suoi componimenti. In merito vd. Bouquet 1982; 1995; più recentemente con attenzione alla *Satisfactio* Fielding 2017, 89-127; Filosini 2018 e per i *Romulea*: Stoehr-Monjou 2018.

²¹ Cf. *Ov. met.* II 401 *at pater omnipotens ingentia moenia caeli / circuit* (all'interno dell'episodio di Fetonte). La clausola è ripresa senza analogia di contesto da Paul.Nol. *carm.* 17,151-152 (*mun-do fugiens ad alti / moenia caeli*) e poi da Victorin. *Christ.* 124. *Moenia caeli* è inoltre *iunctura* che varia il nesso lucreziano *moenia mundi*, nesso assente nei versi di Draconzio (come in Avito) e utilizzato come retaggio lucreziano in Ps.Hil.Pict. *gen.* 78; *evang.* 57.

creazione e della potenza di Dio inizia al v. 5 con un'enumerazione asindentica, nella quale sono menzionati gli elementi (e poco più avanti la natura stessa) che seguono obbedienti *variis sub casibus iras et pia vota Dei*. All'interno di questa breve sezione, dove il poeta anticipa il contenuto del canto insistendo fin dai primi versi sull'azione e sulla potenza di Dio sulle creature e il mondo, si insinua, come una scheggia, un richiamo a Lucrezio. Al v. 6 infatti l'associazione dei sostantivi *nix, grandio* e *pruinae* ha come unico precedente *Lucr. VI 529 omnia, nix venti grandio gelidaeque pruinae*²². La combinazione, che di per sé potrebbe essere anche casuale - tanto più all'interno di un'*accumulatio* - è forse supportata da un ricordo d'insieme dei v. 527-534. Lucrezio ha spiegato come l'*umor pluvius* salga da tutti i corsi d'acqua, si raccolga nelle nubi e ricada sulla terra (v. 495ss.). Dopo aver fatto riferimento al formarsi delle piogge, alla ricaduta dell'*umor* e al risplendere del sole, egli accenna quindi all'arcobaleno e poi tira le fila della spiegazione: tutti i fenomeni (che sono elencati) una volta conosciute le proprietà sono facilmente comprensibili nella loro origine e dinamiche, v. 527-534:

Cetera quae sursum crescunt sursumque creantur,
 et quae concrescunt in nubibus, omnia, prorsum
omnia, nix venti grandio gelidaeque pruinae
 et vis magna geli, magnum duramen aquarum, 530
 et mora quae fluvios passim refrenat aventis,
 perfacilest tamen haec reperire animoque videre
 omnia quo pacto fiant quareve creentur,
 cum bene cognoris elementis reddita quae sint.

Si ha cioè implicitamente un'esortazione al lettore che deve osservare e comprendere le caratteristiche di ogni fenomeno per capire come esso si determina. La combinazione di questi elementi nel passo lucreziano potrebbe aver innescato il riecheggiamento in Draconzio, dove lo sviluppo è antitetico e l'esortazione al *legere mente* (v. 2) si concretizza nel riconoscimento con un atto di fede - esattamente quello che Lucrezio contesta e cerca di sradicare nei versi richiamati -, un atto di fede cui dà voce la *laus* di tutti gli elementi che rispondono al volere di Dio Creatore dimostrandone la grandezza. A questa eco - che si esplica nel verso con la minima inclusione di due tessere lessicali - si può aggiungere forse un ulteriore

²² Combinazione simile si trova poi nella *Satisfactio* al v. 79 (cf. v. 79-80 *nubibus aggestis pluviae nix grandio pruinae / gignuntur, vicibus igne vapore gelu*), passo che mostra punti di contatto anche con *laud.* II 213-215 (*te tonitrus hiemesque tremunt, te grandio procellae, / te glacies nimbi que pavent, te spiritus omnis / personat, imber hiems pelagus nix frigus et aestas*) per il quale Moussy 1988, 345-346 vede un influsso del salmo 148 e di *Dan.* 3,64-70.

indizio: la presenza di Dio che distribuisce o toglie *pro meritis* e introduce il nodo della punizione per il peccato. A tal proposito l'associazione dell'epiteto *Tonans* (per quanto desematizzato ed entrato nell'uso dei poeti cristiani) conserva traccia – almeno a livello di suggestione innata e ‘automatica’ – del legame originario con l'immagine del dio *iratus* che scaglia il fulmine e che punisce. Immagine e azione che Lucrezio confuta riferendosi alla formazione dei fulmini nello stesso sesto libro, nel *tableau* precedente al passo che abbiamo già richiamato. Ai v. 379-422 in tono ironico infatti Lucrezio – come ragionamento per smontare la superstizione e l'idea che il fulmine, espressione della punizione del tonante Giove, si abbatta sul malvagio – adduce una serie di interrogative per far riflettere il lettore sulle conseguenze indistinte del fenomeno per malvagi e innocenti. Una sistematica e raffinata distruzione del mistero dei *portenta* quella introdotta e argomentata dal poeta, che culmina nell'*enumeratio* degli accadimenti naturali che devono essere compresi con la ragione; quei *portenta* che nei successivi v. 29-117 draconziani non sono spiegati, né ridotti nella loro dimensione devastante, bensì piegati alla funzione di segni di avvertimento, indizi del vicino castigo e moniti per cambiare costume di vita: cf. v. 39-42 ... *dare signa reis natura iubetur / ne lateant mortale genus quaecumque propinquent, / praemonet ante pius quam <mittat> tanta pericla, / prodigiis signisque docens elementa fatigat*; v. 90-91 *sed qui terret, amat; sic indulgentia poenam / praeventit et nullos capiunt tormenta reatus*²³. Così, per quanto nel prologo l'associazione delle immagini celesti e della *laus* all'Onnipotente siano riconducibili a schemi sostanzialmente entrati nell'uso²⁴, la presenza con-

²³ La sezione relativa ai *portenta* (v. 44-81) non presenta complessivamente tracce significative di una memoria del *De rerum natura*; si notano però consonanze univoche al v. 60 dove la clausola *servare figuras* è direttamente riconducibile a Lucr. IV 69 con minima variazione, così come al v. 70 la clausola ha come unico precedente (*violare serenam*) Lucr. IV 135, entrambi con differente accordo sintattico e minima coerenza contestuale (si tratterebbe perciò - data l'univocità dei riscontri - di un condizionamento del modello che agisce meramente a livello di impostazione metrico-prosodica). Si può inoltre notare che ai v. 49-56 e 115-116 Draconzio utilizza un procedimento sostanzialmente rapportabile nella forma a quello lucreziano, applicando all'andamento cletico un modulo retorico assertivo basato sulla successione di interrogative retoriche con le quali accompagna la menzione dei *portenta*. Oltre alla suggestione del modello è qui da intravedere un retaggio della formazione giuridica che trapela proprio al v. 51 con il riuso puntuale di una formula (*noxae caput sequitur*) per definire il principio di responsabilità nossale in merito alla nascita di neonati deformi, dato che Draconzio attribuisce al monito divino (in merito: Santini 2006, 121-123, più in generale sulle «situazioni giuridiche nelle opere cristiane» del poeta vd. p. 121-186).

²⁴ Oltre alla produzione innica (in particolare quella di Ambrogio e Prudenzio) anche il ricorso (nei versi successivi) a *mirabilia* e *portenta* è sostenuto non solo dal vincolo della tradizione letteraria pagana, ma soprattutto dalla base scritturale (basti il diluvio o le acque

testuale delle stesse associazioni nella pericope del *De rerum natura* alla quale è riconducibile la tenue traccia del v. 6 non è forse del tutto casuale e può essere spia di un sotterraneo riecheggiamento *in opponendo* della dimostrazione lucreziana, al quale si aggiunge un possibile ricordo d'insieme (suggerito quest'ultimo nelle note dell'edizione Moussy – Camus, ma senza altre osservazioni) dei v. 1188-1193 del quinto libro. Passo questo dove Lucrezio introduce una stoccata polemica, commiserando la stirpe dei mortali che ha attribuito agli dèi e alla loro *acerba ira* gli effetti dei fenomeni naturali:

In caeloque deum sedis et templa locarunt,
 per caelum volui quia nox et luna videtur,
luna dies et nox et noctis signa severa 1190
noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes,
nubila sol imbres nix venti fulmina grando
et rapidi fremitus et murmura magna minarum.
 O genus infelix humanum, talia divis
 cum tribuit facta atque iras adiunxit acervas! 1195
 Quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis
 vulnera, quas lacrimas peperere minoribu' nostris!
 Nec pietas ullast velatum saepe videri
 vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras
 nec procumbere humi prostratum et pandere palmas 1200
 ante deum delubra nec aras sanguine multo
 spargere quadrupedum nec votis nectere vota,
 sed mage pacata posse omnia mente tueri.

Anche in questo caso (come nel passo già ricordato del sesto libro) si ha un'enumerazione degli stessi elementi con la correlazione tra manifestazione del fenomeno fisico, azione divina e punizione. I versi sono ancora più significativi perché si collocano all'interno di un brano nel quale Lucrezio si riferisce all'origine della *religio* e anticipano l'intervento diretto del poeta che concentra nei successivi v. 1198-1203 il senso di tutto il passo, opponendo alla devozione cieca – che ren-

del Mar Rosso e più in generale i miracoli naturalistici come ad esempio i miracoli del lago di Tiberiade; cf. Mandile 2011, 119-234, in particolare per un quadro sintetico sulla cristianizzazione dei *mirabilia* si vedano le p. 119-137). Draconzio potenzia infatti molteplici suggestioni che gli derivano dal testo biblico (come l'acqua che si tinge del sangue al v. 64 o il mare che si ritira inaridito ai v. 80-81) accentuando i fenomeni tradizionali come parti mostruosi (ad esempio esseri biforini, cf. v. 45-46) e fenomeni naturali (ad esempio boati dal suolo, eclissi, cf. v. 76-77) ricorrenti nella tradizione profana (rilevati nelle note di Moussy - Camus 1985, 246-254).

de l'uomo angosciato dalla paura dell'azione divina punitiva nelle manifestazioni della natura – una *mens pacata* capace di discernere le cause dei fenomeni, nelle quali la negazione di qualsiasi intervento superiore è netta²⁵. Il riecheggiamento lucreziano nei vv. 5-8 di Draconzio così ricomposto (e che forse si allarga al rovesciamento dell'immagine del *mente tueri* di v. 1193, cui si contrappone idealmente il *mente legere* di *laud.* I 2 nel senso di meditare nel profondo per contemplare l'azione di Dio) sarebbe perciò riconducibile a due passi del V e del VI libro del *De rerum natura* coerenti e in dialogo tra loro, dove la correlazione tra enumerazione di elementi e fenomeni celesti con l'azione e l'ira divina si configura come una sorta di modulo fisso in contesto dimostrativo polemico. Una correlazione *mutatis mutandis* alla base dell'impostazione del proemio del *De laudibus Dei* che ha però esito e intenti diametralmente opposti, in funzione della dimostrazione dell'azione divina nel mondo e nella storia di esso e dell'uomo.

La possibilità che in questi versi iniziali sia attiva (al di là di queste tenui tracce lessicali) una reminiscenza dei versi lucreziani ci sembra inoltre supportata da quanto segue. Ai vv. 9-10 il discorso prosegue puntualizzando sul fatto che tutto ciò che nella vita dell'uomo deriva dalla natura (malattie, sventure, gioie etc.) proviene da Dio che elargisce *pro meritis morum* e ugualmente toglie, senza fretta di punire i colpevoli, lasciando ampi margini di ravvedimento, inviando segni e *portenta* che funzionano da presagio. Su questi Draconzio apre ai vv. 43-114 un'ampia digressione incorniciata da una breve premessa nella quale si afferma che Dio non vuole la morte dei peccatori. Quindi segue ai vv. 115-117 l'intervento dell'autore, il quale ribadisce che Dio vuole la salvezza dell'umanità e ha creato l'uomo dandogli il potere sulle opere compiute. Il prologo si conclude così con un ritorno all'immagine del *Creator* misericordioso, focalizzando l'attenzione sul secondo elemento della connotazione iniziale (*iratus et placidus Tonans*) e introducendo la narrazione dei sei giorni della creazione. Nel v. 9 Draconzio fa riferimento all'azione della *natura*; dato questo del tutto assente dal *Genesi*, dove non c'è alcuna mediazione e Dio si avvale degli esseri già creati per dar seguito all'opera e alla proliferazione del mondo. Il poeta sembra perciò adottare un punto di vista differente insinuando nella narrazione l'immagine della *natura* attiva che crea per ordine di Dio seguendo il volere. Camus, nelle note dell'edizione curata insieme a Moussy, ipotizza che qui agisca «un héritage de la pensée profane» sulla base di modelli pagani che si sovrappongono nel *background* del poeta all'esegesi del passo genesiaco, e ritiene quindi che egli lavori principalmente sulla traccia del salmo 148 – si tratterebbe di una sorta di parafrasi e *retractatio* moderna del salmo – risentendo però di retaggi propri della formazione profana e delle conoscenze scientifiche del tempo

²⁵ Per il commento del passo lucreziano: Costa 1984, 133-136.

e quindi mescolando reminiscenze filosofiche e letterarie differenti²⁶. Tra queste, il concetto di *natura creatrix* (esplicitato al v. 27) è sicura derivazione lucreziana. Camus non si sbilancia nell'ipotizzare l'intenzionalità o meno di tale operazione e si limita a evidenziare che si tratta qui di un *héritage* (come tale sarebbe inconscio) e a puntualizzare che la *natura* per gli esegeti cristiani è generalmente concepita come un'entità che esiste al di fuori di Dio, in quanto creatura sottomessa al di sopra delle altre e che risponde alla volontà superiore del *conditor et fons naturae*²⁷. Procedendo con ordine: il ricordo del salmo 148 appare verosimile e pertinente soprattutto all'impostazione cletica dell'insieme²⁸, ma più che un *héritage* indistinto ci sembra che nei v. 18-28 si possa individuare una sotterranea e coerente presenza lucreziana, che funziona da *fil rouge* per la costruzione del primo *tableau*. Il passo preso in considerazione fa infatti da *pendant* alla sezione iniziale e il poeta introduce i nuclei tematici che funzionano come chiave di lettura del primo libro e come raccordo interno ai tre canti:

Omnia quae veniunt, bona gaudia tristia saeva,
descendunt ex arce Dei, de sede Tonantis,
qua pietas aeterna manet, lux spiritus ardor 20
arce, ubi dicuntur laudes sine fine perennes,
et merito, quia fine carens primordia nescit
rerum causa Deus. Taetrum chaos igne resolvens
igne creata fovet; nam totum flamma vaporat
et flammae pascuntur aquis, quibus omnia constant 25
nubibus et radiis solis pascentia anhelii.
Inde potens generata manet natura creatrix,
intra se retinens quicquid per saecula refundit.

²⁶ Cf. Moussy - Camus 1985, 237 e 238: «Dracontius semble donc s'être essayé dans les vers 3 à 10 à une paraphrase, ou plutôt à une 'retractatio' moderne des dix premiers versets du Psaume 148. L'hymne de l'Universe s'y exprime à travers des représentations scientifiques ou des notions philosophiques qui appartiennent au fonds culturel de l'époque et dans un langage qui doit plus à la poésie classique qu'au modèle biblique». Ad es. per il v. 5 e il riferimento alle regioni superiori del cielo, le costellazioni e i pianeti si richiama Plin. *nat.* II 102.

²⁷ In merito alla complessa definizione e visione della *natura* / *Natura* in ambito pagano e successivamente nell'elaborazione cristiana è ancora utile Pellicer 1966, 319-322; per la visione della *natura* nel componimento draconziano vd. Speyer 1988, 276-279 e in particolare Deproost 2016.

²⁸ I v. 6 e 7 riprendono il versetto 8 del salmo *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius*, così come i v. 9-10 richiamano i versetti 9-10 *montes et omnes colles, ligna fructifera et omnes cedri, bestiae et universa pecora serpentes et volucres pennatae* (cf. Moussy - Camus 1985, 237).

Al v. 18 viene enunciato il principio dell'*omnia veniunt ex arce Dei*, cui fa seguito la *pietas aeterna*. A livello di selezione e combinazione metrico-lessicale il v. 20 appare influenzato da Paul.Nol. *carm.* 32,255 (nel quale compare lo stesso nesso *aeterna pietas* che non presenta occorrenze poetiche anteriori), così come al v. 21 il secondo emistichio (*laudes sine fine perennes*) è frutto di un accostamento che si richiama prevalentemente a precedenti poetici cristiani²⁹. Tra questi riecheggiamen- ti si insinuano, come nel passo precedente, tasselli che derivano in maniera univoca (almeno per quanto riguarda la formulazione) da Lucrezio. Al v. 18 infatti all'inizio dell'esplicitazione di un concetto che – come si constata alla semplice lettura – non può trovare nessun punto di contatto con la visione lucreziana, anzi le è totalmen- te antitetico, la formulazione adottata nella prima parte dell'esametro ricorda con puntualità quella di Lucr. VI 610 *omnia quo veniant ex omni flumina parte*. Esten- dendo la ricerca a tutte le forme di *omnis* in prima sede e del verbo *venio* in seconda o terza posizione con elemento interposto e stessa configurazione metrica si hanno come esempi antecedenti al verso draconziano l'esametro di Lucrezio e poi Ov. *epist.* 7,23 (*omnia si veniant nec di tua vota morentur*). Il referente più plausibile sembra essere proprio il verso di Lucrezio, richiamato con una variazione minima e parzialmente affine al contesto perché ci si riferisce all'equilibrio delle acque che non sovrastano il mondo in quanto assorbite dal sole³⁰. Un tema questo che Dra- conzio riprende peraltro nei versi successivi relativi alla creazione del mondo (cf. *infra*). Si tratta indubbiamente di una consonanza che potrebbe essere in linea di principio un'interferenza o poco più, perché tutti gli elementi sono sintatticamente molto ricorrenti, ma depono a favore il fatto che il verso sia inserito nello stesso sesto libro del *De rerum natura* dal quale proviene l'immagine della *grando* e delle *pruinae* già ricordata come modello soggiacente ai v. 5-6³¹.

²⁹ Il nesso *laus perennis* conosce un'attestazione in un frammento ciceroniano e poi in Sil. XV 392 ma non sono *loci* rapportabili, mentre l'occorrenza in Prud. *apoth.* 563 (*haec nos in domini virtute et laude perenni*) è alla base anche di Alc.Avit. *carm.* IV 191 (*angelicus sine fine chorus, qui laude perenni*).

³⁰ Per nulla coerente invece il passo ovidiano dove il verso (per il quale peraltro esiste la *v.l.*: *omnia ut eveniant*) è indirizzato da Didone a Enea ricordandogli che non troverà più una moglie come lei.

³¹ Ulteriore indizio a favore può essere l'utilizzo dello stesso schema nella costruzione dell'emistichio in *Romul.* VIII 60 *obvia dum veniunt, quibus omnia clausa patescunt*, che varia Lucr. IV 727 *obvia cum veniunt, ut aranea bratteaque auri*, unico precedente (alla base anche di Rust.Help. *trist.* 22,3 *obvia cum venit, luctus in gaudia vertit*). I contesti non sono rapportabili, ma l'esempio conferma in sostanza l'impressione che deriva dall'insie- me delle occorrenze e co-occorrenze riportate nel § 1 (in particolare la tipologia c) e più in generale l'importanza del modello lucreziano nella costruzione del verso di Draconzio.

Ai v. 22-23 l'immagine nel suo insieme con l'enfasi su Dio immortale che non conosce origine e il ricorso a vocaboli quali *primordia* e *causa rerum* indurrebbe a ipotizzare una memoria lucreziana, invece accostamento lessicale e contesto si devono a una rielaborazione di molteplici suggestioni tra le quali: Ov. *met.* XV 67-68 *dictaque mirantum magni primordia mundi / et rerum causas et, quid natura, docebat* (nella sezione che precede il discorso di Pitagora; il nesso *rerum causas* compare nel primo emistichio del verso come in Draconzio e nel solo Prosp. *in-grat.* 743), Paul.Nol. *carm.* 22,35 (= *carmina varia*, p. 566-572 ed. Dolveck) *nosse moves causas rerum et primordia mundi*, 149-151 ... *cane grandia coepta tonantis / scribe creatarum verbo primordia rerum / et chaos ante diem primaeque crepuscula lucis* (passi nei quali si trovano combinate le stesse immagini cui ricorre Draconzio con accostamenti lessicali simili)³² e soprattutto Prud. *cath.* 4,8-10 *expers principii carensque fine / rerum conditor et repertor orbis, / fons vitae liquida fluens ab arce*³³. La piccola spiegazione della prima creazione della luce che scaccia il

Quest'ultima si riflette - stando all'analisi di Raschieri 2015, 349-351- soprattutto nell'utilizzo sia delle parole con configurazione a doppio spondeo in linea con l'uso lucreziano evitando la collocazione nel secondo e quarto piede e in fine di verso, sia delle parole con configurazione peone secondo utilizzate, come in Lucrezio, tra primo e secondo piede e tra il secondo e il terzo. Dati questi che vanno a puntualizzare e completare il quadro delineato da Ceccarelli 2008, 202-203.

³² Si noti come il verso sia inserito in un contesto chiaramente polemico nel quale Paolino attacca esplicitamente la teoria di Epicuro sull'origine delle cose dagli atomi, l'esistenza di innumerevoli mondi e del vagare degli atomi nel vuoto, cui dà voce poetica Lucrezio. In particolare nei v. 35-37 Paolino riutilizza lessico e combinazioni di immagini (qui contraddistinte a livello grafico) che come si vedrà ricorrono anche in Draconzio, cf. Paul.Nol. *carm.* 22,35-44 (= *carmina varia*, p. 566-572 Dolveck) *nosse moves causas rerum et primordia mundi: / ne vagus innumeros, Epicuri somnia, mundos, / quos atomis demens per inane parentibus edit, / irritus in vacuum spatiato pectore quaeras. / Legifer antiquo venerandus nomine Moyses, / compositum prima referens ab origine mundum / instituyente deo, curas tibi solvet inanes, / formatumque hominem limo et spiramine sacro / afflatum referens, cuius sis munere cunctis / celsior in terra spirantibus, ipse docebit*. Il possibile riecheggiamento dei versi di Paolino è tanto più interessante se si considera che il componimento del Nolano è un piccolo manifesto programmatico di poetica cristiana indirizzato all'amico Giovio e la *recusatio* dell'elaborazione epicurea/lucreziana si distingue nel *tableau* iniziale del testo inserendo il richiamo/riuso dell'intertesto in una prospettiva decisamente antifrastica e polemica.

³³ Questo passo prudenziano è un possibile referente anche per il v. 5 della *Satisfactio* dove Draconzio richiama l'idea del *fine carens* proprio in riferimento a Dio: *principio seu fine carens et temporis expers* (la clausola *temporis expers* compare solo in Rust.Help. *benef.* 14; per il commento vd. Di Stefano 2013, 136, la quale segnala le occorrenze draconziane).

*taetrum chaos*³⁴, della vita nei corpi attraverso il fuoco e quindi del calore dei raggi del sole che scaldano tutto e fanno evaporare le acque presenta forse un ricordo delle più estese descrizioni lucreziane; un ricordo il cui indizio potrebbe essere la clausola del v. 25 *omnia constant*³⁵. Il referente lucreziano è infine manifesto nei v. 27-28 dove Draconzio ribadisce il ruolo della *natura* accentuando quanto già espresso al v. 9. Il sintagma *manet natura creatrix* è una sorta di centone di elementi lucreziani: la clausola (unico dato rilevato dalla critica in tutta la pericope) è ripresa univoca di Lucr. I 629 (*cogere consuisset rerum natura creatrix*), II 1117 (*omnia perduxit rerum natura creatrix*) e V 1362 (*ipsa fuit rerum primum natura creatrix*) ed è utilizzata in relazione all'azione della natura nel tenere distinti i *semina* per zone e forme specifiche per le quali continua la generazione della medesima specie. Alla ripresa della clausola si combina il sintagma *natura manet* che si trova in Lucr. I 363 (e poi in Manil. I 129; IV 303) dove la natura sussiste priva di peso: *contra autem natura manet sine pondere inanis*³⁶. Se nel v. 27 si ha una ripresa puntuale di Lucrezio, al v. 28 il confronto con il referente continua in maniera allusiva: l'immagine della *natura* che trattiene *inter se quicquid per saecula refundit* allude ai *semina* dai quali si propagano all'infinito gli esseri. L'unico elemento che pone su un piano antitetico il dialogo dei due versi con Lucrezio è *generata* (v. 27) con cui Draconzio riporta tutto sul piano della creazione per mano di Dio, dove la *natura* è in sottordine *generata* e *creatrix* per ordine divino. Si spiega così quanto anticipato al v. 9 con *quicquid* (presente anche al v. 28) *dedit natura praecepta creare*.

Le riprese puntuali e le allusioni dei v. 27-28 si configurano come una sorta di punta dell'*iceberg* che conferma la presenza in filigrana dell'intertesto lucreziano in tutta la sezione iniziale; una presenza che emerge a tratti con indizi che rivelano

³⁴ Nesso che trova altra attestazione poetica solo in *Hymn. Christ.* 73,7 (ed. Walpole).

³⁵ La clausola presenta solo sette attestazioni sicure prima di Draconzio, di cui 4 lucreziane (I 588; II 337; 694; 724), due ovidiane (*ars* III 89; *met.* XV 258) e Manil. II 749. Tra i *loci* non lucreziani l'unico affine sembra Ov. *met.* XV 258 *haec translata illuc, summa tamen omnia constant*, dove si fa riferimento al numero delle particelle che costituiscono le *formae* e che rimane costante (si tratta quindi di una consonanza con Lucrezio, perché in tutti i *loci* del *De rerum natura* dove compare la clausola si ribadisce che i caratteri delle singole forme nelle quali si riuniscono gli elementi e le particelle permangono).

³⁶ L'immagine del peso del vuoto o del movimento in esso suggestiona Draconzio anche in *Romul.* VIII 455, dove la clausola (*molliter intendunt omnes per inane vagari*) varia - ma senza attinenza di contesto - la lucreziana *per inane vagantur* di Lucr. II 105 *cetera, quae porro magnum per inane vagantur* e 109 *multaque praeterea magnum per inane vagantur*. Il poeta riprende infatti la formulazione svincolandola dal senso specifico (i versi lucreziani spiegano la scomposizione e aggregazione degli atomi in forme e moti) e la applica per descrivere il movimento delle colombe in cielo (il modello lucreziano per la clausola *per inane vagari* in *Drac. Romul.* VIII è ricordata senza spiegazioni nella breve nota di Wolff 1996, 159).

non una semplice colorazione d'insieme, ma una memoria più radicata, attivata verosimilmente dall'associazione per immagini connesse tra loro e che nel testo lucreziano convergono nella dimostrazione dei fenomeni naturali e fisici e delle loro dinamiche nel 'sistema' di formazione del mondo e degli esseri. In merito la selezione dei passi lucreziani che affiorano con evidenza alternante in tutta questa prima parte del *De laudibus Dei* non è piegata (né dettata) da un confronto intenzionale dialettico con l'intertesto, quale quello presente, ad esempio, nella *precatio* che precede i tre libri dell'*Alethia* di Mario Vittorio. In questo testo l'inclusione del modello lucreziano è ricompresa, come in Draconzio, nella struttura cletica incipitaria, ma a fini apologetici e didascalici. Il riuso di elementi tratti dal *De rerum natura* all'interno dell'inno iniziale del *De laudibus Dei*³⁷ (per quanto in filigrana) consente di aggiungere un tassello al quadro generale delle modalità con le quali si insinua la presenza dell'intertesto lucreziano nella poesia tardoantica. Proprio all'interno dell'inno filosofico di tipo cleanteo esso sembra infatti aver trovato fertile campo di applicazione a partire dalla prima sperimentazione compiuta in ambito latino nel *carm.* 4 di Tiberiano. Se questi – come evidenziato dalla critica³⁸ –, sfruttando l'impostazione cleantea, aveva spostato l'ambito di applicazione sul piano metafisico e cosmogonico con ascendenze neoplatoniche, è solo grazie all'elaborazione di Mario Vittorio nella *precatio* dell'*Alethia* che avviene una completa cristianizzazione, in parte preceduta dall'*oratio matutina* nell'*Ephemeris* di Ausonio. I contatti tra il carme di Tiberiano, il testo di Ausonio e la *precatio* di Mario Vittorio sono già stati ampiamente dimostrati dalla critica³⁹, come anche l'influsso e le tracce del modello lucreziano nella colorazione arcaica e nell'impostazione del modulo cletico⁴⁰. L'assorbimento del riuso dell'intertesto lucreziano all'interno della struttura cletica per il tramite di inni sul modello inaugurato da Tiberiano⁴¹ piegati anche in funzione programmatica (come il proemio degli *Aratea* di Avieno)

³⁷ Sulla presenza e la funzione di moduli e strutture innodiche come elemento caratterizzante del poema draconziano si rimanda allo studio di Stella 1988.

³⁸ Cf. Agozzino 1972 e soprattutto il commento di Mattiacci 1990, 157-199.

³⁹ Per una ricostruzione puntuale si rimanda a Cutino 2009, 17-36 (con bibliografia), il quale delinea una sintesi dei rapporti individuati dalla critica tra i testi menzionati e mette in luce l'elaborazione presente nella *precatio* di Mario Vittorio.

⁴⁰ L'importanza di Lucrezio è rilevata ed esemplificata da Agozzino 1972 (in particolare cf. p. 195-201) e puntualizzata nel commento di Mattiacci 1990.

⁴¹ Si consideri che già Agozzino 1972 rilevava una ripresa del *carm.* 4 di Tiberiano nei versi iniziali della *Satisfactio* di Draconzio, alla quale Stella 1987, 104-105, 117 ha aggiunto *Drac. laud.* II 31 dove ricorre la clausola *mundique superstes* che ha come unico referente il v. 8 di Tiberiano e *laud.* II 65 ~ Tiberian. *carm.* 4,22. Dati questi recepiti e sviluppati (cf. e.g. *laud.* II 106 ~ Tiberian. *carm.* 4,8 e *laud.* II 24 ~ Tiberian. *carm.* 4,9) da Mattiacci 1990, 168-170.

approda a una forma di specializzazione in ambito cristiano a fini liturgici o meno (Ausonio), con (Mario Vittorio) o senza (Draconzio) intento apologetico e dimostrativo. La presenza di elementi lucreziani in questo *tableau* iniziale del *De laudibus Dei* sarebbe dunque motivata non solo dalla conoscenza e interiorizzazione del modello, ma anche ‘sostenuta’ dalla forza delle precedenti elaborazioni in ambito cristiano e in particolare di versificazione biblica. Tra queste l’*Alethia* è esempio di connubio tra parafrasi del testo sacro, esegesi e rielaborazione poetica con impostazione e dimensioni proprie dell’epica e decisa funzione didascalica e come tale aveva le caratteristiche per ‘entrare’ nella formazione del poeta cristiano. Draconzio potrebbe insomma rifarsi e attenersi a una sorta di prassi implicitamente codificata in contesto incipitario programmatico nella *precatio* di Mario Vittorio.

2.2. *Drac. laud. I 138-148*

La ricerca di tracce che possano funzionare da indizi di una memoria più o meno nascosta del *De rerum natura* in *laud.* I si estende al racconto vero e proprio dei sei giorni della creazione. In merito Draconzio adotta una strategia narrativa che mostra in più punti tratti innovativi rispetto al poeta dell’*Heptateuchos*, a Mario Vittorio e allo stesso Avito⁴² e tra gli altri elementi risalta in particolare la scelta di anticipare la creazione e descrizione del giardino dell’Eden all’interno del *tableau* relativo al terzo giorno. Ai v. 117-137 la creazione della luce e l’inizio dell’opera di Dio con la vittoria sulle tenebre dà adito all’inserimento di una sezione che assume i tratti di un inno alla luce, scandito dall’anafora del sostantivo *lux* all’inizio di ogni verso e (più o meno simmetricamente) all’inizio o all’interno di ogni secondo emistichio, creando così una sorta di ritmo interno⁴³. L’impostazione dei versi e la combinazione delle immagini attinge *in toto* a modelli scritturali, il cui influsso si

⁴² Per un quadro d’insieme oltre a Gamber 1899 e Smolak 1975 si veda (soprattutto per un confronto sulle differenti modalità di *manipulation* del testo biblico) Roberts 1985, 107-135.

⁴³ *Prima dies nam lucis erat, mors una tenebris: / lux datur ante polos, lux clari causa diei, / lux iubar aethereum, lux noctis limes et umbris, / lux facies rerum, dux lux cunctis elementis, / lux genitis per cuncta color, lux gratia solis, / lux decus astrorum, lux aurea cornua lunae, / lux fulgor caeli, lux et primordia mundi, / lux splendor flammae, lux magni temporis index, / lux opus Auctoris primum, lux cardo pudoris, / lux honor agricolis, requies lux omnibus aegris, / lux aevi media est, lux quae dat tempora metis.* A livello di impostazione e costruzione dei singoli esametri si può notare come si allenti il ricorso alla combinazione di clausole riconducibili a memorie puntuali (a eccezione dell’ovidiana *primordia mundi* di v. 124) e si rilevi maggiore libertà e originalità compositiva, riflesso di un’elaborazione ancorata principalmente al testo biblico e all’esegesi di esso. Sul passo si rimanda all’analisi di Deproost 2016; per i v. 115-128 si veda in particolare Nosarti 2015.

sovrappone alla parafrasi e all'*amplificatio* dell'immagine in *Gn* 1,3-5⁴⁴ e nel passo risultano assenti echi riconducibili a Lucrezio, al contrario di quanto avviene invece rispetto al resoconto della materia biblica nei successivi giorni della creazione⁴⁵. Questi impegnano il poeta su un versante differente, ponendolo a confronto con paradossi come il fenomeno delle acque sopracelesti descritto ai v. 138-148:

Altera quippe dies caeli convexa meretur et supra caelos ingentia flumina dantur ac dominatur aqua glomeratis fluctibus alma	140
ignibus aethereis caelesti sede locatis. Unda beata nimis, meruit quae tecta polorum, celsa favore Dei, iussu suspensa Tonantis. Limitibus contenta suis elementa morantur nec flammis restringit aqua glaciemve reponit	145
flammeus ignis aquae: servant sub lege tenorem incompacta suum, non impugnata vicissim; non discreta quidem, sed nec permixta morantur.	

Stando alle note dell'edizione Moussy – Camus, la costruzione del passo mostrebbe divergenze e illogicità sia rispetto a *Gn* 1,6-8, sia all'idea coeva di rappresentazione dell'universo e del rapporto tra i differenti elementi e la loro collocazione dei pesi e della materia. In primo luogo, Draconzio omette la puntualizzazione presente in *Gn* 1,1 *in principio creavit Deus caelum et terram* e inizia il resoconto dei sei giorni ampliando con l'inno alla luce il contenuto di *Gn* 1,3-5, escludendo così la questione della successiva creazione del firmamento, che negli esegeti aveva suscitato una serie di riflessioni relative al senso del dettato biblico, alla distinzione stessa tra *caelum* e *firmamentum* e la rispettiva priorità temporale nell'ordine della creazione. In secondo luogo, Draconzio inventa l'immagine degli *ingentia flumina* collocati al di sopra del cielo con la quale egli dà icasticamente corpo all'indicazione generica nel testo genesiaco dell'immensa mole di acqua *supra firmamentum* (cf. *Gn* 1,6-8; *Ps* 103,3; 148,4). Oltre all'immagine dei *flumina*, anche la formulazione *convexa caeli* (che non trova corrispondenza nella Bibbia) sembra introdurre nel testo una difficoltà: come nota Camus (cf. *ad l.*, p 266) è contro

⁴⁴ *Dixitque Deus fiat lux et facta est lux et vidit Deus lucem quod esset bona et divisit lucem ac tenebras appellavitque lucem diem et tenebras noctem factumque est vespere et mane dies unus*; oltre alle suggestioni che derivano dall'elaborazione esegetica di Ambrogio (ma anche dalla traduzione rufiniana del commento di Basilio) Draconzio sembra richiamarsi anche al Nuovo Testamento e in particolare a *Io I Epist.* 1,5; *Io* 12,36 e 46, in merito cf. Moussy - Camus 1985, 259-265.

⁴⁵ Cf. Speyer 1996; Smolak 1972; Evenepoel 1995.

ogni verosimiglianza che una volta convessa possa costituire un bacino di raccolta delle acque. Inoltre la seconda parte della descrizione relativa alla presenza *caelesti sede* di fuochi eterni accanto alle acque risente, secondo gli editori, di sovrapposizioni contrastanti, perché Draconzio combina al motivo delle acque sopracelesti quello della lotta cosmica tra acqua e fuoco e il principio aristotelico della qualità dei singoli elementi che perdurano senza commistioni, ma il tutto appare rifuso nel *tableau* senza tentativi di accordo, né spiegazioni che possano conciliare gli spunti cosmologici profani e il testo biblico. In sostanza: «notre poète n'est pas un physicien, et domine mal les notions scientifiques qu'il utilise ; mais son effort maledroit pour exprimer en langage 'moderne' la cosmologique archaïque de la Bible alimente malgré tout sa louange émerveillée de croyant devant un ordre de la création qui est miracle» (cf. Moussy – Camus 1985,268).

Un'indagine approfondita del passo sembra gettare una luce differente sull'operazione poetica di Draconzio, il quale non propone una spiegazione tecnico-scientifica dei singoli momenti della creazione perché questa rimane al di fuori degli intenti e dell'approccio del testo nell'operazione di poeticizzazione della *materia* genesiaca e nelle *laudes* della misericordia e dell'azione di Dio nel mondo e nella storia. L'assenza di un tentativo di conciliazione delle immagini e l'impostazione narrativa con la focalizzazione sui singoli elementi non riflette né un disinteresse nei confronti dei nodi esegetici che accompagnano il dettato biblico, né un'incapacità del poeta, quanto (a nostro avviso) una scelta narrativa precisa ancorata alla memoria e all'emulazione di ipotesti, la cui selezione e riuso non sono casuali e forniscono al contempo ispirazione e strumento per tradurre in versi ciò che l'esegesi aveva elaborato (in questo caso specifico per spiegare il fenomeno delle acque sopracelesti). Da questi modelli, come si vedrà, Draconzio mutua sia elementi che servono alla resa della singola immagine, sia l'attitudine di fondo nell'approccio al mistero degli accadimenti presenti nei singoli giorni della creazione scientificamente non supportabili; un approccio che condiziona inevitabilmente la strategia di presentazione e ampliamento dei singoli quadri narrativi. Le apparenti incongruenze e illogicità con le coeve teorie scientifiche e filosofiche profane e l'invenzione di immagini estranee al testo genesiaco si spiegano e si risolvono nell'interazione di intertesti differenti, tra loro connessi dalla presenza in filigrana di un riuso del testo lucreziano. Procedendo con ordine, occorre innanzitutto puntualizzare che, per quanto distaccata dall'ipotesto biblico, la pericope relativa ai vv. 138-148 approda al principio fondamentale della divisione degli elementi; un principio che di per sé rappresenta un'aggiunta non necessaria all'ipotesto biblico, così come ben oltre, con una semplice *amplificatio*, Draconzio introduce l'immagine della distinzione tra fuoco e acque sopracelesti. Infatti in *Gn* 1,6-8 si dice semplicemente: *dixit quoque Deus fiat firmamentum in medio*

aquarum et dividat aquas ab aquis et fecit Deus firmamentum divisitque aquas quae erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum et factum est ita vocavitque Deus firmamentum caelum et factum est vespere et mane dies secundus. La combinazione dell'immagine della volta celeste, della divisione delle acque terrestri e sopracelesti con quella dei fuochi eterei e quindi della delimitazione delle aree di influenza degli elementi si trova in particolare nella spiegazione che dei versetti fa Ambrogio nell'*Hexameron*. Nello specifico Ambrogio – dopo aver riconosciuto che *quae omnia vis divina inconprehensibilis humanis mentibus et ineffabilis sermonibus nostris voluntatis suae auctoritate contexuit* (cf. *hex.* II 1,1) e aver puntualizzato sulla necessità di ammettere la verità delle Scritture tramite la contemplazione senza gli insegnamenti della filosofia⁴⁶ – inizia la spiegazione del passo genesiaco riferendo e confutando le teorie profane con particolare riferimento al problema dell'esistenza di più cieli. L'enumerazione delle differenti ipotesi è finalizzata all'ammissione della credibilità della creazione di due cieli a opera di Dio (il problema è posto appunto dalla distinzione presente in *Genesi* tra creazione di *caelum* e *firmamentum* e la differenza tra i due). Tra le teorie riassunte in *hex.* II 3,5 compare l'allusione a quella dell'esistenza di innumerevoli mondi e cieli elaborata da Democrito, ripresa da Epicuro e cui dà voce Lucr. II 1053-1066⁴⁷. Un'allusione che non dà luogo – questo il dato per noi di rilievo – a un netto rifiuto, ma che al contrario è piegata (senza approdare a un'adesione) a una sorta di dimostrazione 'tecnica' che giova all'interpretazione dell'eccezionalità del contenuto del testo sacro:

Alii vero innumeros caelos et mundos esse adserunt, quos inrident sui - non enim nobiscum illis maior quam cum suis pugna est - qui geometricis numeris et necessitatibus contendunt probare quod aliud caelum esse non possit, nec pati naturam, ut aut secundum aut tertium sit, nec operatoris vir-

⁴⁶ Cf. *hex.* II 1,3: *vos igitur quaeso ut naturaliter aestimare quae dicimus probabiliter ac simplici mente et sedulo ingenio pensare dignemini, non secundum philosophiae traditiones et inanem seductionem suasoriae veri similia colligentes, sed secundum regulam veritatis, quae oraculis divini sermonis exprimitur et contemplatione tantae maiestatis fidelium pectoribus infunditur.*

⁴⁷ *Vndique cum versum spatium vacet infinitum / seminaque innumero numero summaque profunda / multimodis volitent aeterno percita motu, / hunc unum terrarum orbem caelumque creatum, / nil agere illa foris tot corpora materiai; / cum praesertim hic sit natura factus, et ipsa / sponte sua forte offensando semina rerum / multimodis temere incassum frustra coacta / tandem coluerunt ea quae coniecta repente / magnarum rerum fierent exordia semper, / terrai maris et caeli generisque animantum. / Quare etiam atque etiam talis fateare necesse est / esse alios alibi congressus materiai, / qualis hic est, avido complexu quem tenet aether.*

tutem idoneam, ut multos caelos faceret. Et quis non hanc eorum artificem facundiam inrideat, qui cum ex una atque eadem causa plura eiusdem generis ab hominibus fieri posse non abnuant, de creatore omnium dubitent, utrum plures caelos facere potuerit, de quo scriptum est: Dominus autem caelos fecit et alibi: Omnia quaecumque voluit fecit. Quid enim difficile ei cui velle fecisse est? Fluitat igitur illis impossibilitatis ratio, cum de deo disputant, cui vere dicitur quia impossibile nihil tibi est⁴⁸.

Dalla spiegazione della distinzione tra le acque terrestri e quelle sopracelesti Ambrogio passa al collegamento con il fuoco, argomento che impegna *hex.* II 3,12, nel quale le obiezioni alle differenti teorie sull'equilibrio tra fuoco/acqua sono affrontate a partire dal principio che il comando di Dio ha imposto misura e delimitazione delle aree di influenza tra i due elementi. Questi si controllano ed equilibrano a vicenda nelle rispettive sedi: *Ergo sicut necessaria ignis creatura, ut ordinata et disposita permaneant caelique clementia temperet aquarum rigorem, ita etiam aquarum redundantia non superflua, ne alterum altero consumeretur, quia nisi conveniens utriusque mensura sit, sicut ignis aquam exsiccat ita et aqua restinguit ignem.* A ben guardare, la traccia seguita da Draconzio nell'accorpamento della sequenza delle immagini – estranee al passo genesiaco – appare dettata dall'impostazione dell'argomentazione ambrosiana, dalla quale derivano il collegamento dell'immagine della creazione del firmamento, della divisione e collocazione delle acque sopracelesti con quella del fuoco etereo e la delimitazione dell'azione di fuoco e acqua⁴⁹. Più che parlare di aggiunte o invenzioni rispetto al testo biblico, nei vv. 138-148 di Draconzio si deve perciò rintracciare una sorta di traduzione, di *mise en vers*, del passo esegetico. Una traduzione che procede sia tramite l'inclusione di tessere e riecheggiamenti di modelli profani (cf. *infra*), sia di un referente poetico coerente per ispirazione e contenuto, quale i vv. 63-84 del primo libro dell'*Alethia*.

Alla parafrasi del passo biblico Mario Vittorio combina sia suggestioni riconducibili all'esegesi ambrosiana, sia riflessioni che guidano il lettore nella comprensione del significato della creazione e, qui come altrove, consentono al poeta di introdurre nella narrazione elementi teologico-dottrinali:

⁴⁸ Cf. Banterle 1979, *ad l.*, al quale si rinvia complessivamente per l'individuazione dei riecheggiamenti di modelli profani e soprattutto di contatti, analogie e divergenze del testo ambrosiano con esempi come l'*Hexameron* di Basilio.

⁴⁹ Va incluso nel quadro d'insieme ad esempio l'influsso dell'esegesi esameronale di Basilio (ripresa in Ambrogio), così come non sono da escludere anche retaggi della riflessione aristotelica e neoplatonica; in merito si rimanda a Deproost 2016, 238-241. Per un quadro d'insieme sull'interpretazione negli esegeti e le implicazioni filosofiche sul tema della formazione del firmamento e delle acque sopracelesti si veda la sintesi di Moreschini 2016.

Rursum mane novum: primo iam vespere pulso
reddita lux nituit, cum se firmissima moles
fluctibus a mediis concreto corpore tendens 65
extulit et duro late solidata rigore
divisas suspendit aquas gelidumque profundum
axibus obiecit calidis seque aequore saepto
nixa superfudit rebus, quas circite vasto
clausit, et antiquum spoliavit nomine caelum 70
Forsitan hic aliquis sic secum errore perito
disserat: “aetheriis ne desint pabula flammis
et nimius calor ima petens alimenta sequendo
exurat mortale genus caelumque coruscum
non possint terrena pati, subiecta deorsum est 75
machina firma poli quae, dum nos protegit umbra,
et velatur aquis.” Talis sed quaerere causas
mens fuge nostra procul; plus sit tibi credere semper
posse deum quicquid fieri non posse putatur.
Et magnum pelagus super astra et sidera ferri 80
ipsorum ratione proba, qui credere nolunt
et mundum pendere volunt, quem conditor ipse
incomprendibili semper ratione gubernans
gestet et immenso constantem pondere volvat

Senza addentrarsi nell'analisi puntuale dei versi⁵⁰, nell'insieme essi riflettono un influsso di quanto elaborato da Ambrogio. Nello specifico per l'articolato riferimento alla costituzione del firmamento Mario Vittorio richiama *hex. II 3,11*, dove campeggia la contraddizione di quanti (tra i profani) ritengono che la terra sia sospesa nell'universo, ma non ammettono la possibilità dell'esistenza di acque sopracelesti perché il loro peso sarebbe eccessivo (*deinde quid obstat, si confiteantur quia aqua super caelos suspensa sit? Nam quo verbo dicunt terram in medio esse suspensam et immobilem manere, cum utique gravior sit quam aqua?*). L'immagine del fuoco ai v. 71-75 e l'ipotesi che Dio abbia scelto di collocare le acque al di sopra del cielo e di porre come copertura il firmamento per non lasciar ardere la terra sottostante, sembrano richiamare *hex. II 3,12*⁵¹: *Deinde cum ipsi dicant volui orbem caeli stellis arden-*

⁵⁰ Per un commento lemmatico si rimanda a Hovingh 1955, 109-110; D'Auria 2014, *ad l.*

⁵¹ Il passo è richiamato da Hovingh 1955, 109; una prima ricognizione dei contatti tra l'*Alethia* e le omelie ambrosiane si trova in Maurer 1896, 1-60 (in particolare per il passo in questione cf. p. 25-31) ridimensionata dalla critica successiva a partire da Ferrari 1912 e poi Hovingh stesso, il quale ha messo in luce la stretta dipendenza di Vittorio dall'elaborazione agostiniana più che dall'esegesi di Ambrogio (per questo aspetto e in merito alla posizione di Vittorio nel quadro delle polemiche postpelagiane vd. Cutino 2009, 77-95).

tibus refulgentem, nonne divina providentia necessario prospexit, ut intra orbem caeli et supra orbem redundaret aqua, quae illa ferventis axis incendia temperaret? Propterea quia exundat ignis et fervet, etiam aqua exundavit in terris, ne eas surgentis solis et stellarum micantium ardor exureret et tenera rerum exordia insolitus vapor laederet. Le analogie si estendono alla precisazione del contrasto tra il gelo delle acque divise, e all'immagine della volta *machina firma poli* che come sostegno e protezione copre il mondo con la sua ombra (cf. *hex.* II 3,15 *et vocavit firmamentum caelum, ut videatur supra generaliter dixisse in principio caelum factum, ut omnem caelestis creaturae fabricam comprehenderet, hic autem specialem firmamenti huius exterioris soliditatem, quod dicitur caeli firmamentum*), ma per l'approccio esegetico d'insieme – con l'esplicitazione della priorità della fede alla verità del testo biblico e l'esortazione a desistere dal ricercare cause razionali per spiegare l'opera miracolosa di Dio – Vittorio si discosta nettamente dal modello (*tales sed quaerere causas mens fuge...*), e se Ambrogio aveva tentato una conciliazione con le teorie profane, per Vittorio la cesura è netta⁵². L'intrusione di *tesserae* lucreziane contraddistingue coerentemente (anche in relazione all'ipotesto ambrosiano) tutto il passo; la *iunctura concreto corpore* (v. 65) è ripresa univoca di *Lucr.* V 466, 468 e 495; *non posse putatur* di v. 79 è modellato sulla clausola *non posse putetur* di *Lucr.* V 756 (cf. Hovingh 1960, *ad l.*), mentre al v. 80 *sidera ferri* richiama il v. 649 dello stesso libro lucreziano. Il prelievo e il riuso del nesso *concreto corpore* si accompagna a un'analogia di contesto perché i v. 466 e 468 sono inseriti all'interno della spiegazione della divisione dalla terra dell'*aether ignifer* e dei fuochi celesti che si raccolgono in alto addensandosi fino alla formazione del cielo che racchiude e copre tutto, cf. v. 457-470:

⁵² Moussy - Camus 1985, 266 richiamano i v. 71-79 di Mario Vittorio come confronto per dimostrare come nel retore marsigliese si riscontri lo stesso disinteresse scientifico presente nel passo draconziano; in realtà più che mai nel caso di Mario Vittorio ci sembra che l'ottica sia diversa e l'approccio del poeta trovi un ancoraggio preciso sia nella tradizione esegetica ampiamente assimilata, cui l'impostazione didascalica del componimento dà voce poetica, sia nella precedente elaborazione cristiana, dove il connubio tra poesia, Bibbia e teologia si concretizza con forme e modalità compositive differenti come emerge dall'esempio dei carmi di Paolino di Nola (sull'importanza dell'esempi di Paolino per la compenetrazione tra strategie poetiche ed elementi teologico-sapientziali basti il rinvio a Nazzaro 2015). Per quanto riguarda in concreto la riscrittura poetica di *Gn* 1,1-8 la chiave di lettura e l'interpretazione proposta da Vittorio è quella del riconoscimento dell'azione della Trinità; si tratta sostanzialmente di una cesura netta tra la scienza profana e la verità del testo sacro. Alla visione scientifica e razionalista (comprese tutte le teorie fisiche e filosofiche attorno alla creazione del cosmo e degli esseri viventi) Mario Vittorio oppone l'onnipotenza di Dio che rende tutto possibile e giustificabile (per un quadro d'insieme sulla presenza della visione cosmologica cristiana e le soluzioni narrative adottate da Mario Vittorio in *aleth.* I e in Draconzio si veda Nodes 1993, 90-118).

... Ideo per rara foramina terrae
 partibus erumpens primus se sustulit aether
 ignifer et multos secum levis abstulit ignis,
 non alia longe ratione ac saepe videmus, 460
 aurea cum primum gemmantis rore per herbas
 matutina rubent radiati lumina solis
 exhalantque lacus nebulam fluviique perennes,
 ipsaque ut interdum tellus fumare videtur;
 omnia quae sursum cum conciliantur, in alto 465
corpore concreto subtexunt nubila caelum.
 Sic igitur tum se levis ac diffusilis aether
corpore concreto circumdatus undique <flexit>
 et late diffusus in omnis undique partis
 omnia sic avido complexu cetera saepsit. 470

mentre il v. 495 (nel quale il nesso compare nella stessa posizione all'interno del verso) è riferito nello specifico alla terra e alla sua stabilizzazione: v. 495-496 *sic igitur terrae concreto corpore pondus / constitit atque omnis mundi quasi limus in imum*. Tutta la spiegazione lucreziana che si innesta sulla dimostrazione della coesistenza di *semina* di forma, consistenza e qualità differenti all'interno di tutte le sostanze, è dunque coerente con l'immagine della costituzione della volta celeste presente in *Genesi* e ancor più con la spiegazione che ne danno gli esegeti e come tale entra nel verso integrandosi naturalmente con la spiegazione appena introdotta da Mario Vittorio. Poco più avanti, analoga modalità di riuso si riscontra al v. 80 dove la clausola *sidera ferri* richiama il v. 649 dello stesso libro lucreziano. L'operazione di allusione è in linea con quanto si rileva nella dimostrazione ambrosiana in *hex.* (cf. *supra*, p. 239-240) ma, diversamente da Ambrogio, Vittorio ritorna sull'immagine delle acque sopracelesti esortando se stesso e il lettore a desistere dall'indagare quanto solo la fede alla verità del testo biblico può aiutare a comprendere e quindi a riconoscere che l'impossibile esiste in quanto dettato dalla volontà e azione di Dio nella creazione, senza necessità di indagarne le cause. All'esortazione si combina immediatamente anche un'ulteriore stoccata polemica contro coloro che ritengono che il mondo sia sospeso nell'universo (v. 82). Quella che sembra essere una tirata generica contro le teorie cosmogoniche profane si configura però – a un livello meno 'epidermico' del testo – come un attacco diretto al cuore dell'elaborazione lucreziana. L'*enjambement* che collega i v. 80-81 racchiude infatti la clausola *sidera ferri* in un passaggio nel quale Vittorio suggerisce un'analogia tra divisione e innalzamento delle acque rispetto alla massa dura della terra; dato questo alla base sia del fenomeno delle acque sopracelesti narrato nel testo genesiaco, sia delle teorie profane secondo la *ratio* degli stessi che (*ipsorum... qui*) consideravano il mondo sospeso nell'universo. La clausola *sidera ferri* è uti-

lizzata da Lucrezio verso la fine della spiegazione del meccanismo del movimento degli astri, del loro rapporto di distanza dagli elementi terrestri e del moto vorticoso del cielo. Nello specifico la clausola si colloca all'interno di un'interrogativa tesa a convincere il lettore che 'bisogna credere' che il movimento degli astri avvenga per spostamenti grazie a venti alterni, cf. *Lucr. V 643-649*:

Et ratione pari lunam stellasque putandumst,
 quae volvunt magnos in magnis orbibus annos,
 aeribus posse alternis e partibus ire. 645
 Nonne vides etiam diversis nubila ventis
 diversas ire in partis inferna supernis?
 Qui minus illa queant per magnos aetheris orbis
 aestibus inter se diversis sidera ferri?

L'incomprensibilità dell'attuarsi dei singoli fenomeni è così risolta tramite la dimostrazione di quanto stabilito dalla *sancta sententia Democriti*⁵³, che Lucrezio utilizza per spiegare ciò che non si può capire con la semplice ragione (cf. v. 614-615 *nec ratio solis simplex <et> recta patescit, / quo pacto aestivis e partibus aegocerotis*). Il discorso sul moto degli astri si pone in continuazione logica con quanto dimostrato ai v. 466s. che abbiamo già ricordato e dedicati alla divisione di cielo e terra; segue quindi la spiegazione *motibus astrorum quae sit causa* (v. 509) all'interno della quale si ha l'esposizione della convinzione della terra immobile al centro dell'universo sospesa nell'aria⁵⁴, cf. v. 534-539: *terraque ut in media mundi regione quiescat, / evanescere paulatim et decrescere pondus / convenit, atque aliam naturam subter habere / ex ineunte aevo coniunctam atque uniter aptam / partibus aeriis mundi quibus insita vivit. / Propterea non est oneri neque deprimit auras*. Nei v. 80-82 di Vittorio la combinazione di riuso puntuale della clausola lucreziana e della stoccata polemica contro *qui credere nolunt et mundum pendere volunt* profila dunque un'allusione sottile a tutta la dimostrazione lucreziana, cui il poeta oppone la verità dell'azione di Dio davanti alla quale nessuna dinamica naturale può essere considerata impossibile. Verità che idealmente fornisce anche una risposta all'insistita ricorrenza nel testo lucreziano dell'affermazione della difficoltà di poter capire esattamente cause e meccanismo dei fenomeni descritti e spiegati (cf. e.g. v. 526-529; 614-615; 620). Se, come sembra verosimile, nei due versi di Vittorio l'obiettivo polemico è Lucrezio, lo spunto lucreziano è riassorbito nel tessuto

⁵³ Cf. v. 620-624 *non, inquam, simplex his rebus reddita causast. / Nam fieri vel cum primis id posse videtur, / Democriti quod sancta viri sententia ponit, / quanto quaeque magis sint terram sidera propter, / tanto posse minus cum caeli turbine ferri.*

⁵⁴ Per un quadro esaustivo sulla cosmogonia lucreziana vd. l'introduzione di Salemme 2010.

del testo con una raffinata duplicità: all'allusione in negativo per rifiutare la teoria democritea si combina infatti un recupero in positivo dell'intertesto, trattenendo solo il dato utile all'esposizione del dato 'scientifico' (o almeno non discorde) ai fini della descrizione dei fenomeni presenti nel *Genesis*, in linea – *mutatis mutandis* – con l'allusione a Lucrezio presente in Ambr. *hex.* II 3,5⁵⁵.

Se ci si sofferma ora a esaminare i punti di contatto tra i versi di Draconzio e quelli di Mario Vittorio si può rilevare come alla traccia del testo esegetico (l'*Hexameron* di Ambrogio) si combini l'emulazione del passo dell'*Alethia*. Nello specifico, l'immagine del gelo dell'acqua che non viene sciolto dal calore (*laud.* I 145-146) amplifica il v. 67 di Mario Vittorio (e riprende anche la combinazione gelo/acqua presente in Ambrogio). Inoltre, quel riferimento ai *flumina* sopracelesti che la critica giudica illogico, deriva verosimilmente da una suggestione del v. 80, dove Vittorio concentra tutto il fenomeno nella formulazione *magnum pelagus super astra et sidera* e in Draconzio si ha una sorta di variazione rispetto al passo dell'*Alethia*. Se, come già anticipato (cf. *supra*, p. 240-241), al modello esegetico dell'*Hexameron* di Ambrogio si combina la memoria del passo di Mario Vittorio, nel quale ugualmente si rilevano echi dell'elaborazione ambrosiana, le scelte lessicali e la descrizione dettagliata della dinamica del fenomeno di delimitazione dell'azione degli elemen-

⁵⁵ A ulteriore conferma della presenza attiva del modello lucreziano si può notare come in *aleth.* II 117 ricorra nuovamente la clausola *sidera ferri* (si tratta dell'unico altro caso oltre a Prud. *apoth.* 615, nel quale non c'è però attinenza di contesto con il *locus* lucreziano). Il verso è inserito all'interno della sezione relativa alla scoperta da parte dei protoplasti dell'uso del fuoco e dei metalli (*aleth.* II 100-162) che Mario Vittorio imposta a partire proprio dall'esempio di Lucr. V 1241-1275 (per un'analisi si veda Cutino 2009, 147-152; Kuhn - Treichel 2016, 265-275; per la presenza di riecheggiamenti del *De rerum natura* nell'*Alethia* si veda inoltre Weber 2013). In linea più generale, se anche in questi v. 64-80 si deve rintracciare una presenza dell'intertesto lucreziano, quest'ultimo si colloca in maniera del tutto peculiare accanto ai due grandi *auctores* Virgilio e Ovidio, cui ricorrono i poeti (così anche l'autore dell'*Heptateuchos* o quello del *Metrum in Genesisin*) per tradurre in versi la *materia* della creazione combinando esegesi e parafrasi del testo genesiaco con le conoscenze scientifiche implicite e sottese alle cosmogonie profane, in qualche misura comprese nella sfera dell'*epos*. In Vittorio il connubio tra poesia profana e Bibbia si conferma sotto tutti gli aspetti (anche e soprattutto laddove la *mise en vers* della *materia* genesiaca richiedeva un maggior sbilanciamento sul versante fisico e scientifico) di carattere strettamente strumentale. Lo dimostra bene la modalità di riuso e inclusione dell'intertesto lucreziano, verso il quale Vittorio - pur trattenendo qualche spunto utile alla resa poetica - si pone in ottica polemica opponendo al messaggio del *De rerum natura* la verità e la dimostrazione dell'onnipotenza divina (sulle modalità di approccio a questioni esegetico-dottrinali e scientifiche per *Gn* 1,1-8 nella tecnica parafrastica di Mario Vittorio e la loro importanza a livello di poetica con un confronto con l'*Heptateuchos* si veda Cutino 2016).

ti fuoco/acqua tradiscono un influsso d'insieme dell'intertesto lucreziano e nello specifico degli stessi passi che risultano evocati da Ambrogio e da Mario Vittorio. Oltre all'influsso complessivo di *Lucretius* V (cf. *passim* § 2.3.), al v. 141 il nesso *ignibus aethereis* nella stessa posizione metrica ricorre solo in *Lucretius* II 1098, in *Appendix Verg.* 35 *dirae* (ma quest'ultima occorrenza non presenta alcuna attinenza) e poi in *Drac. laud.* II 228; 421; III 304. Il verso lucreziano è inserito alla fine della pericope (cui verosimilmente allude Ambrogio, cf. *supra*, p. 239-240) relativa all'esistenza di differenti cieli e in particolare in un passo nel quale Lucrezio si rivolge al lettore ribadendo che, appreso il meccanismo dei fenomeni, la natura apparirà priva di padroni e operante *sua sponte* senza dèi. Seguono quindi una serie di interrogative tramite le quali il poeta epicureo nega l'intervento divino richiamando infine l'immagine della folgore, che proprio perché non diretta da volontà superiore spesso risparmia i colpevoli e uccide gli innocenti, cf. *Lucretius* II 1090-1104:

Quae bene cognita si teneas, natura videtur	1090
libera continuo dominis privata superbis	
ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.	
Nam pro sancta deum tranquilla pectora pace	
quae placidum degunt aevum vitamque serenam,	
quis regere immensi summam, quis habere profundi	1095
indu manu validas potis est moderanter habenas,	
quis pariter caelos omnis convertere et omnis	
ignibus aetheriis terras suffire feraces,	
omnibus inue locis esse omni tempore praesto,	
nubibus ut tenebras faciat caelique serena	1100
concutiat sonitu, tum fulmina mittat et aedes	
saepe suas disturbet et in deserta recedens	
saeviat exercens telum quod saepe nocentis	
praeterit exanimatque indignos inque merentis?	

Considerando il senso di tutta questa pagina lucreziana, la scelta da parte di Draconzio del nesso *ignibus aethereis* non appare né inconscia, né casuale, quanto piuttosto attivata dall'interesse per versi del *De rerum natura* dove alla dimostrazione dell'esistenza di più cieli (funzionale alla resa poetica del complicato dato biblico), alla spiegazione tecnico-scientifica della costituzione degli elementi celesti e terrestri, si combina la negazione netta dell'eccezionalità e dell'incomprensibilità di essi e la confutazione della presenza dell'azione e del comando divino sulle dinamiche naturali. La presenza di una selezione tematica orientata ideologicamente – la cui evidenza emerge per minimi tratti e prettamente a livello lessicale, senza cipiglio apologetico – ci sembra confermata anche dall'affinità per concetto e (in parte) per immagini del passo lucreziano con i v. 527-535 del sesto libro del

De rerum natura, richiamati in filigrana nella sezione incipitaria di *laud. I* (cf. *supra*, p. 227-228). Si può inoltre notare che *caeli convexa* (v. 138) considerato da Moussy – Camus 1985, 265 retaggio virgiliano (*Aen.* IV 451) forse tradisce anche una suggestione lucreziana e un'eco ovidiana. Infatti in *Lucr.* II 1097, Draconzio trova l'immagine del 'volgere i cieli' (*convertere caelos*) che non discorda con l'idea del *convexus caelus* presente in *Ov. met.* I 26. Infine al v. 148 *non discreta quidem, sed nec permixta morantur* dove il poeta riassume l'equilibrio del fuoco e dell'acqua che permangono insieme senza essere separati, ma nemmeno confusi tra loro, l'abbinamento *discreta / permixta* ricorda *Lucr.* VI 790 *quod permixta gerit tellus discretaque tradit*, unico precedente poetico simile⁵⁶. Draconzio sembra ricorrere qui al verso lucreziano per trasferire nell'esametro quanto trova nella spiegazione di *Ambr. hex.* II 3,10 (*Qui iussit discerni aquam interiecto et medio firmamento providit quemadmodum divisa atque discreta manere possit*), dove ritorna il concetto del *divisa* e *discreta* a proposito degli elementi e in particolare delle acque secondo la volontà di Dio.

Quest'ultimo dato e la triangolazione dei versi di Draconzio con gli intertesti qui messi in luce confermano un aspetto interessante del *modus operandi* del poeta, che sembra lavorare 'per schede' ricorrendo a intertesti connessi, come i passi richiamati dell'*Hexameron* ambrosiano e dell'*Alethia*, all'interno dei quali presenza/citazione del testo genesiaco, esegesi di esso, spiegazione scientifica e ammissione/lode dell'azione divina che rende possibile l'inspiegabile, passano attraverso il confronto – esplicito e implicito – con cosmogonie profane. Un confronto che a livello di costruzione del testo si concretizza nella selezione e inclusione (con modalità e intenti in parte rapportabili) prevalentemente di pericopi del *De rerum natura* tra loro riconducibili, talvolta sovrapponibili o accostabili ad altri ipotesti poetici 'forti' (ad es. *Ov. met.* I).

2.3. *Drac. laud. I 164 e il tableau sulla vita nel Paradiso terrestre*

L'eco del modello lucreziano è più consistente e univoca nel passo immediatamente successivo. Ai v. 149-179 Draconzio passa infatti al terzo giorno della creazione soffermandosi sul mare e sull'emersione della terra. Nella breve descrizione della distesa marina (v. 150, 164 e 151) si riconoscono elementi topici come la grandezza dei flutti, la connotazione *glaucus* per le onde e al v. 164 una ripresa puntuale e ben percepibile (questa segnalata negli apparati delle edizioni) da *Lucr.* I 3:

Fluctibus immensis pelagi freta glauca liquescunt	150
et mare navigerum quatitur spumantibus undis	164
ipsa dies terram meruit de fluctibus actam	151

⁵⁶ La somiglianza con il verso lucreziano ignorata dagli editori non sfugge a Stella 1985-1986, 210 n. 53.

Il nesso *mare navigerum* ricorre infatti solo in Lucrezio e in Draconzio⁵⁷. La presenza del nesso stabilisce una filiazione univoca tra la pericope iniziale del *De rerum natura* (in questo caso alla citazione *ad verbum* si accompagna piena identità di immagine sul tema della distesa marina) e denota un'interiorizzazione dei versi iniziali dell'inno a Venere, che Draconzio mostra di conoscere e di riutilizzare anche altrove con la stessa puntualità. Un esempio perspicuo di memoria incipitaria è in *Hylas* (*Romul.* II) v. 74 *accipit et flammam hominum divumque voluptas*, ma anche nello stesso *laud.* I al v. 351 *ire per arboreos saltus camposque virentes*, dove la clausola *camposque virentes* si rifà con minima variazione a *Lucr.* I 18 *frondiferasque domos avium camposque virentis* (si tratta dell'unico precedente). La ripresa del verso lucreziano⁵⁸ si inserisce nel breve *excursus* sulla bellezza del giardino dell'Eden e della natura posta davanti ai protoplasti. Il riuso appare qui innescato dall'affinità con l'immagine della natura rigogliosa descritta nella pericope dell'inno a Venere e forse anche dalla puntualizzazione al v. 20, dove Lucrezio specifica che tutto è mosso ai fini di una propagazione ciascuno secondo la sua specie (*generatim*); un elemento questo che *mutatis mutandis* ricorre nei passi iniziali del *Genesi*. Estendendo però l'analisi del passo, la presenza dell'intertesto lucreziano si isola a livello di ripresa metrico-lessicale⁵⁹ e non si rilevano altri echi d'insieme (l'unica eccezione è al v. 178 *India mundus erat gemmans, pigmenta per herbas*, nel quale l'impostazione si rifà a *Lucr.* V 461 *aurea cum primum gemmantis rore per herbas*).

Il riferimento alla ripresa lucreziana nel *tableau* relativo al giardino dell'Eden consente un collegamento con i v. 417-458, nei quali il poeta descrive lo stato di vita di Adamo ed Eva nel Paradiso evidenziando quattro elementi che ne garantiscono (e insieme caratterizzano) la felicità e l'innocenza/l'ingenuità: fiducia e mancanza di paura (v. 417-426), spensieratezza e assenza di malizia e di vergogna (v. 437-446), abbondanza e assenza di pericoli (v. 450-460). Nella selezione e combinazione delle immagini e in particolare nei v. 437-453, Wolfgang Speyer⁶⁰ ha visto un influsso del quinto libro del *De rerum natura*, del quale il poeta richiamerebbe in particolare i v. 931-965, ma con prospettiva contraria, utilizzando così spunti lucreziani ma in funzione di una «antlukrezische Ziehlrichtung» (cf. p. 279):

⁵⁷ In prosa il nesso è presente in Cassiod. *Expos.* 73,318; 103,539. Per un commento del verso lucreziano e dell'inno a Venere: Piazzini 2011, *ad l.*

⁵⁸ Verso entrato precocemente nell'orbita dei poeti cristiani, come testimonia la ripresa univoca dell'attributo *frugiferens* (che in poesia non compare altrove) in Iuvenc. *evang.* II 549 *fulgentis caeli et terrarum frugiferentum*.

⁵⁹ La propensione all'accostamento di *tesserae* lessicali è particolarmente evidente al v. 164, dove oltre al lucreziano *mare navigerum* nello stesso verso il poeta riutilizza il nesso virgiliano (abbastanza ricorrente) *spumantibus undis*.

⁶⁰ Cf. Speyer 2002.

Drac. *laud.* I 437-458

Ibant per flores et tota rosaria laeti /
inter odoratas messes lucosque virentes
/ simpliciter pecudum ritu vel *more*
ferarum, /⁴⁴⁰ corporibus nudis et nescia
corda ruboris. / Quid pars membrorum
secretior esset habenda? / Unde rudes
scirent, quid moribus esset honestum?
/ Quod digitos oculosque, putant hoc
quoque pudenda. / Publica iungebant
affectibus oscula passim /⁴⁴⁵ Nec rubor
ullus erat, cum staret origo pudoris,
/ illicitumque sibi prorsus nihil esse
putabant. / Et bene credebant, quibus
omnia iussit ad usus / arboris unius fructu
sub lege negato. / Vomere non tellus, non
rastris iussa domari, /⁴⁵⁰ quaerere nec
sudor fructus quocumque labore / cogitur
aut campos aliquo de fonte rigare; / imbre
ferax nullo, pluviis absentibus uber /
caespes et arbitrio crescit fetura marito. /
Praeterea solis datus est locus ille duobus:
/⁴⁵⁵ deliciis hominum tantum constructus
opacis / nec placidas sustentat aves, non
ore cruentas, / unguibus armatas nescit
perferre volucres, / omne genus pecudum
nescit, genus omne ferarum.

Lucr. V 931-965

Multaque per caelum solis volventia
lustra / vulgivago vitam tractabant
more ferarum. / Nec robustus erat curvi
moderator aratri / quisquam, nec scibat
ferro molirier arva /⁹³⁵ nec nova defodere
in terram virgulta neque altis / arboribus
veteres decidere falcibu' ramos. / Quod sol
atque imbres dederant, quod terra creatur
/ sponte sua, satis id placabat pectora
donum. / Glandiferas inter curabant
corpora quercus /⁹⁴⁰ plerumque; et quae
nunc hiberno tempore cernis / arbitra
puniceo fieri matura colore, / plurima tum
tellus etiam maiora ferebat. / Multaque
praeterea novitas tum florida mundi /
pabula dura tulit, miseris mortalibus
ampla. /⁹⁴⁵ At sedare sitim fluvii fontesque
vocabant, / ut nunc montibus e magnis
decursus aquae / claricitat late sitientia
saecla ferarum. / Denique nota vagis
silvestria templa tenebant / nympharum,
quibus e scibant umori fluenta /⁹⁵⁰ lubrica
proluvie larga lavere umida saxa, / umida
saxa, super viridi stillantia musco, / et
partim plano scatere atque erumpere
campo. / Necdum res igni scibant tractare
neque uti / pellibus et spoliis corpus
vestire ferarum, /⁹⁵⁵ sed nemora atque
cavos montis silvasque colebant / et
frutices inter condebant squalida membra
/ verbera ventorum vitare imbrisque
coacti. / Nec commune bonum poterant
spectare neque ullis / moribus inter se
scibant nec legibus uti. /⁹⁶⁰ Quod cuique
obtulerat praedae fortuna, ferebat /
sponte sua sibi quisque valere et vivere
doctus. / Et Venus in silvis iungebat
corpora amantum; / conciliabat enim vel
mutua quamque cupido / vel violenta viri
vis atque impensa libido /⁹⁶⁵ vel pretium,
glandes atque arbitra vel pira lecta.

Le consonanze di fondo più evidenti riguardano la descrizione ed enfaticizzazione dello stile di vita *more ferarum* dei primi uomini. La ripresa della *iunctura* al v. 439 in Draconzio ha valore positivo ed è finalizzata a rendere la naturalezza e l'ingenuità di Adamo ed Eva che vivono nel Paradiso secondo l'ordine di Dio come tutti gli altri esseri animali creati. Al contrario in Lucrezio la condizione ferina è una sorta di stato primitivo ancora deficitario nella storia del progresso della civiltà, così come la mancanza di forme di coltura e l'incapacità di lavorare la terra per renderla produttiva sono condizioni che ostano al pieno benessere e al godimento dell'abbondanza della natura. Per il poeta cristiano invece l'assenza di lavoro umano, di fatica e di imposizione sulla natura è indice di pienezza e di felicità, perché tutti i bisogni dell'uomo sono soddisfatti dall'abbondanza spontanea che caratterizza lo stato edenico. L'altro elemento nel quale Speyer vede un intento oppositivo e polemico nei confronti della descrizione lucreziana è quello relativo alle libere manifestazioni di reciproco amore, non contaminate da malizia e da vergogna per la nudità, ma espressione della condizione di innocente ingenuità dei protoplasti. I v. 444-446 fanno così da *pendant* a quanto ribadito da Lucrezio più volte sulla forza dell'eros che domina la condotta dei primi uomini senza regole costituite (cf. e.g. v. 962-965) e sull'idea della nudità come mancanza e difetto rispetto al benessere e agli usi che appartengono a un grado più elevato di civilizzazione. Secondo lo studioso dunque il dialogo a distanza che si instaura tra la pagina draconziana e i versi di Lucrezio è condotto in chiave antitetica e polemica. In realtà quello che ci sembra rilevante constatare è piuttosto la piena integrazione dell'intertesto lucreziano all'interno della descrizione dell'Eden come *locus amoenus* dove si concretizzano le condizioni proprie dell'*aurea aetas*; un'integrazione che il poeta sfrutta con una modalità sensibilmente differente rispetto agli altri *loci* esaminati. Scattano infatti in tutta la sezione un'allusione al modello e un riecheggiamento coerente del quinto libro per selezione e combinazione di immagini. Il fatto che l'allusione ai versi lucreziani non sia semplicemente veicolata dall'applicazione di motivi topici per descrivere lo stato genesiaco (o dalle precedenti elaborazioni poetiche sul tema), ma frutto di un riuso consapevole è in qualche misura confermato proprio dalla presenza della *iunctura more ferarum*, la quale – benché non univoca – per questo contesto è riferibile solo all'ipotesto lucreziano. Inoltre ci sembra che un'ulteriore prova dell'influsso di Lucrezio sia da ravvisare nei precedenti v. 421-426, dove Adamo ed Eva aspettano fiduciosi il sorgere del giorno perché hanno compreso l'alternanza di esso con la notte: *ast ubi purpureo surgentem ex aequore cernunt / Luciferum vibrare iubar flammisque ciere / et reducem super astra diem de sole rubente, / nox revocata fovet hesterna in gaudia mentes; / temporis esse vices noscentes luce diurna / coeperunt sperare dies, ridere tenebras*. I versi, oltre a mostrare un'affinità d'insieme con Lucr. V 977-981 *a parvis quod enim con-*

suerant cernere semper / alterno tenebras et lucem tempore gigni, / non erat ut fieri posset mirarier umquam / nec diffidere ne terras aeterna teneret / nox in perpetuum detracto lumine solis (cioè con la sezione successiva a quella richiamata da Speyer), recano anche una precisa traccia lessicale nella clausola *luce diurna* (v. 425) che ricorre solo in Lucr. VI 848; 873. *Loci* questi ultimi che non mostrano attinenze di contesto, ma che confermano la colorazione lucreziana presente nel passo.

In *laud.* I sembrano così coesistere tutte le modalità di inclusione e di riuso attuate dal poeta⁶¹ nei confronti del modello lucreziano; alla combinazione di tessere e frammenti lessicali, all'inclusione di sintagmi che condizionano il più delle volte l'impostazione dell'esametro e l'*ornatus* del testo, alla ricomposizione in filigrana di immagini e suggestioni che derivano dall'interiorizzazione del poema profano si combina una più estesa forma di allusione all'intertesto, non rigidamente vincolata da circoscritte riprese lessicali⁶².

3. Modalità e funzione del riuso dell'intertesto lucreziano nel *De spiritalis historiae gestis*: alcuni esempi da *carm. I e IV*.

3.1. *Alc.Av. carm. I 17-31*

Come anticipato nella premessa, la presenza dell'intertesto lucreziano nei versi di Alcimo Avito vescovo di Vienne è altrettanto trascurata dalla critica. Servendoci perciò dei pochi *loci similes* indicati nell'apparato dell'edizione di Nicole Hecquet-Noti e soprattutto dei dati da noi raccolti tenteremo di mettere in luce le

⁶¹ Per un profilo generale sulla tecnica di imitazione e le forme di allusività in Draconzio e (di riflesso) sulla tecnica adottata dai poeti cristiani nel processo di inclusione e rielaborazione dei modelli precedenti si rimanda a Stella 1985-1986, 220-224; Stella 2005-2006 (quest'ultimo con particolare riferimento a Drac. *laud.* III 567-592); per il trattamento di metafore e *topoi* soprattutto in *laud.* II e III cf. Stella 1989.

⁶² La molteplicità di modalità di riuso e riecheggiamento del *De rerum natura* presenti in *laud.* I non si rileva - almeno allo stato attuale dell'indagine - negli altri due libri e sembra concentrata nei passi che abbiamo preso in considerazione (come riscontro oltre alle note dell'edizione Moussy - Camus si veda il sintetico commento di Irwin 1942). Per quanto riguarda *laud.* II e III, oltre ai dati riportati nel § 1, i saggi di analisi campione su *laud.* II 113-125, 151-170, 186-248, 347-360, 800-808 e *laud.* III 531-568 non evidenziano 'presenze' lucreziane. Il dato andrebbe però confortato da commenti lemmatici puntuali (per *laud.* II si veda Bresnahan 1949 nel quale l'intertesto lucreziano non ha alcun peso; per note di commento estese al poema draconziano nel suo insieme si rinvia invece a Zwierlein 2019, del quale abbiamo potuto qui tener conto solo parzialmente).

modalità di inclusione e allusione al *De rerum natura* principalmente nel *De spiritalis historiae gestis*. I dati emersi dalla ricognizione complessiva e presentati al § 1 consentono di isolare alcuni passi – che analizziamo di seguito – nei quali si concentrano influssi e riecheggiamenti dell’inter testo lucreziano, con una modalità però particolare. Nel primo *libellus* (*De initio mundi*) ai v. 14-43 Avito in maniera del tutto personale riassume i cinque giorni della creazione (cioè il contenuto di *Gn.* 1,1-25) concentrando il resoconto dei primi quattro giorni nei v. 14-29, quello del quinto nei v. 30-43 e omettendo ad esempio la creazione del firmamento e della presenza delle acque sopracelesti durante il secondo giorno⁶³. Pur nella libertà d’insieme, l’ipotesto privilegiato sembra essere *Ov. met.* I, del quale i v. 14-16 di Avito riecheggiano l’immagine presente ai v. 5-13 e nello specifico i v. 12-13 (che abbiamo richiamato anche per Ambrogio e Mario Vittorio)⁶⁴:

Alc.Av. carm. I 14-16

Iam pater omnipotens librantis pondere
verbi /¹⁵ undique collectis discreverat arida
lymphis / litoribus pontum constringens,
flumina ripis:

Ov. met. I 5-13

⁵ Ante mare et terras et, quod tegit omnia,
caelum / unus erat toto naturae vultus
in orbe, / quem dixere Chaos, rudis
indigestaque moles / nec quicquam nisi
pondus iners congestaque eodem / non
bene iunctarum discordia semina rerum.
/¹⁰ Nullus adhuc mundo praebebat lumina
Titan, / nec nova crescendo reparabat
cornua Phoebe, / nec circumfuso pendebat
in aere tellus / ponderibus librata suis, nec
brachia longo

Nei successivi v. 17-31 alla traccia del modello ovidiano si combinano riecheggiamenti riferibili a un influsso del testo di Lucrezio⁶⁵:

⁶³ Per la selezione e la sintesi del testo genesiaco attuate da Avito rispetto a tutti gli altri poeti si rimanda a Ehlers 1985, Nodes 1993, 118-127 e Hecquet-Noti 1999, 112-115; per una valutazione d’insieme con riferimento al rapporto con la trattazione dei modelli profani e al problema dell’unità compositiva del poema vd. Roncoroni 1972.

⁶⁴ Il ricorso soprattutto a *met.* I e II in Avito è frequente anche negli altri carmi, ma attivo in particolare nel *De initio mundi* (in merito: Goelzer 1910; Costanza 1968, 51-61). Le modalità di riuso e di selezione di passi presenti nei primi due libri ovidiani nei poemi di ispirazione biblica e in particolare per la resa poetica dei giorni della creazione (con attenzione anche a Mario Vittorio e Draconzio) sono esaminate rispettivamente da Roberts 2002 e 2018.

⁶⁵ Per questi versi si ripropone in maniera sintetica l’analisi in Furbetta 2017, 94-100. La ripresa di quanto già pubblicato si rende necessaria ai fini della disamina complessiva delle

Iam proprias pulchro monstrabat lumine formas
 obscuro cedente die *varioque colore*
plurima distinctum pingebat gratia mundum.
 Temporibus sortita vices tum lumina caelo 20
 visere alterno *solis lunaeque meatu*.
 Quin et sidereus nocturno in tempore candor
 temperat horrentes astrorum luce tenebras.
 Actutum suavi producens omnia fetu
 pulchra repentino vestita est gramine tellus. 25
 Accepere genus sine germine iussa *creari*
et semen voluisse fuit. Sic ubere verbi
 frondescunt silvae: teneris radicibus arbor
 duravit vastos parvo sub tempore ramos.
 Protenus in taetras animalia multa figuras 30
 surgunt et vacuum discurrunt bruta per orbem.

La clausola *varioque colore* (v. 18) ha ad esempio come unico precedente Lucr. II 825 *aut alio quovis uno varioque colore* e l'accostamento dei v. 18-19 in *enjambement* (*colore / plurima*) è rapportabile a quello adottato dal solo Lucr. V 941-942 (cf. v. 940-942 *plerumque; et quae nunc hiberno tempore cernis / arbita puniceo fieri matura colore, / plurima tum tellus etiam maiora ferebat*). Il v. 21 di Avito nell'insieme richiama il v. 128 del primo libro lucreziano *nobis est ratio, solis lunaeque meatus* e la combinazione *creari / et* in *enjambement* presente ai v. 26-27 trova come corrispettivo solo Lucr. I 157-158: *perspiciemus, et unde queat res quaeque creari / et quo quaeque modo fiant opera sine divum*. In sostanza in questi primi versi del *De initio mundi* si scopre una concentrazione di elementi che appartengono a *loci* lucreziani richiamati a salti, incentrati prevalentemente sul medesimo tema. Si tratta infatti di pericopi tutte inserite all'interno della spiegazione della colorazione degli atomi e in particolare della loro differente combinazione in molteplici *formae*. Solo il riecheggiamento di Lucr. I 128 denota il ricordo di una sezione programmatica del *De rerum natura* attinente al contesto della narrazione avitiana, perché si tratta della formazione della terra, del mare, degli astri e quindi delle specie viventi introducendo il meccanismo di scomposizione e combinazione degli elementi (i v. 157-158, verosimilmente alla base dell'impostazione dell'*enjambement* dei v. 26-27 di Avito, si riferiscono invece alla dimostrazione che nulla nasce dal nulla). L'attenzione di Avito sembra così appuntarsi prevalentemente su una selezione precisa di passi – che egli rimodula

differenti modalità di inclusione dell'intertesto lucreziano nei carmi di Avito, nella quale non poteva mancare - soprattutto ai fini della diversità delle modalità compositive adottate rispetto ai passi di Draconzio - una veloce ricognizione dei versi inerenti la creazione.

sovrapponendoli a suggestioni differenti⁶⁶ – nei quali ricorre l’insistenza sulla costituzione e sulla definizione delle molteplici *formae*. Al modello lucreziano si può poi ricondurre una suggestione nella scelta dell’immagine ai v. 30-31 adottata per il resoconto del quinto giorno della creazione. Avito si distacca dal testo biblico e definisce *monstra* i primi esseri, laddove nel *Genesi* non si fa menzione della loro mostruosità. La scelta risalta maggiormente se si accostano i due versi a Mar. Victor. *aleth.* I 119 *cogit et in brutas animam dedit ire figuras; locus* verosimilmente riecheggiato nel *tableau* di Avito⁶⁷ con uno sbilanciamento nella contaminazione tra l’immagine biblica degli *animalia* irrazionali (cui è fedele Vittorio) con quella dei *monstra* che pertiene invece alle cosmogonie profane e presente in particolare in Lucr. V 823-825 *humanum atque animal prope certo tempore fudit / omne quod in magnis bacchatur montibu’ passim, / aeriasque simul volucris variantibu’ formis; v. 837 multaue tum tellus etiam portenta creare; v. 845 cetera de genere hoc monstra ac portenta creabat*. L’allusione d’insieme ai versi del *De rerum natura* è confermata in maniera del tutto particolare dal nesso *taetras figuras* nel quale Avito – variando la più comune *iunctura* lucreziana *varias figuras*⁶⁸ – si rifà, come ai versi precedenti, a immagini normalmente presenti in Lucrezio per spiegare la teoria atomistica e la combinazione di *formae* e *figurae* con specifico riferimento alla prima formazione dell’universo. La variazione ottenuta tramite l’inclusione dell’attributo *taeter* è ugualmente influenzata dalla memoria del secondo libro lucreziano dove questo ricorre sia al v. 415 in una *iunctura* (*taetra cadavera*), che Avito è il solo a riprendere (ma senza attinenza di contesto) in *carm.* V 702, sia al v. 476 in un passo (dove si ha anche il verbo *variare*, cf. v. 480) incentrato sui *primordia* e la combinazione di forme atomiche (cf. v. 474-480 *umor dulcis, ubi per terras crebrius idem / percolatur, ut in foveam fluat ac mansuescat; / linquit enim supera taetri primordia viri, / aspera cum magis in terris haerescere possint. / Quod quoniam docui, pergam conectere rem quae / ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum / finita variare figurarum ratione*). Avito combina così elementi lessicali e riecheggiamenti d’insieme su base tematica. L’evidenza dell’intertesto nella tessitura del verso è minima e le tracce di esso non sono immediatamente riconoscibili, né facilmente percepibili dal lettore, inoltre l’inclusione di *tesserae* lucreziane non è indotta da condizionamenti di schemi retorici specifici. Per quanto riguarda questo passo infatti il confronto con la sezione iniziale del *De laudibus Dei* che abbiamo preso in considerazione mostra come non vi siano interferenze con ipotesi

⁶⁶ Per un commento di tutto il passo: Schippers 1945,44-55; Morisi 1996, 63-72.

⁶⁷ Sull’importanza del modello dell’*Alethia* per Avito vd Roberts 1980; per le analogie e differenze con il *modus* compositivo e l’approccio esegetico di Mario Vittorio si rimanda in particolare a Cutino 2009, 212-222.

⁶⁸ Quest’ultima lezione presente nel ms. G; in merito si rimanda a Furbetta 2017, 98-100.

puntuali (come ad esempio l'*Alethia* per Draconzio), né riassorbimenti dell'intertesto all'interno di moduli incipitari o nello schema cletico e nemmeno una diretta sovrapposizione nella resa poetica a elementi direttamente riconducibili a letture esegetiche. In linea generale, già in questi versi si evince come rispetto agli altri ipotesti (qui soprattutto Ovidio) nei confronti di Lucrezio la giustapposizione a mosaico caratteristica del *modus* di Avito si allenti e prevalga l'inclusione di singoli frammenti nascosti nell'intarsio mnemonico, i quali non sono del tutto inerti, ma nemmeno attivano una nitida implicazione di contesto. A questo dato si aggiunge il fatto che l'intertesto lucreziano non ha una precisa funzione integrativa, a differenza di quello che avviene ad esempio per Virgilio e Ovidio, ipotesti richiamati con coerenza nei singoli *libelli*.

3.2 *Da carm. I a carm. IV: qualche osservazione sulla presenza dell'intertesto lucreziano*

Il collegamento tra i primi tre carmi avviene perlopiù con sezioni di ricordo che si fondano sulla ripetizione con variazioni della descrizione della natura e delle condizioni di vita dei protoplasti, immagine che costituisce il *fil rouge* che collega sul piano diegetico e semantico i primi tre *libelli*. Alle sezioni del *carm. I* relative alla creazione dell'uomo e al Paradiso corrispondono infatti quelle iniziali del *carm. II De originali peccato* (v. 1-34) e del *carm. III De sententia Dei* (v. 1-26), quest'ultimo incentrato sulle conseguenze del peccato e sull'allontanamento dal Paradiso. Per quanto riguarda invece la creazione, l'origine e lo stato dei primi uomini (oggetto di tutta la prima parte del *carm. I*), una ripresa simmetrica avviene solo nei versi iniziali del *carm. IV* dove Avito tratta del diluvio universale (cf. *passim* § 3.3.1). In linea generale, a fronte della presenza costante in tutte queste pericopi dei modelli Virgilio e Ovidio, l'intertesto lucreziano si manifesta nella sezione iniziale del *carm. I* (che abbiamo visto), non trapela nella descrizione della creazione dell'uomo e non lascia tracce evidenti⁶⁹ nell'*ekphrasis* sull'Eden presente in *carm. I* 191-298, rimane quindi silente nel secondo e nel terzo carme dove la modalità di riuso si esplica nelle forme enucleate nel § 1 con una prevalenza di interferenze metrico-lessicali che agiscono a livello superficiale e con esigue implicazioni allusive. In merito un esempio che chiarisce anche la diversità di trattamento e di funzione rispetto ai modelli Virgilio e Ovidio è *carm. II* 1-24, passo

⁶⁹ Hecquet-Noti 1999 in apparato *ad l.* per i v. 227-228 *Perpetuo viret omne solum ter-raeque tepentis / blanda nitet facies, stant semper collibus herbae* richiama *Lucret. V 670-671 omnibus in rebus. Florescunt tempore certo / arbusta et certo dimittunt tempore florem*, ma tra i due passi non sembra istaurarsi alcun legame specifico.

nel quale Avito si sofferma su Adamo ed Eva e sulla loro *libertas secure* (v. 2) garantita dall'abbondanza della natura che provvede a ogni bisogno⁷⁰. Su questa immagine iniziale si innesta una piccola parentesi descrittiva ai v. 3-9, incentrati appunto sulla bellezza e la copiosità spontanea della terra e degli alberi: ... *largos hinc porrigit illis / tellus prompta cibos: fruticis quin alter opimi / sumitur adsiduus tenui de caespite fructus. / At si curvati fecundo pondere rami / mitia submitunt sublimes ex arbore poma, / protinus in florem vacuus turgescere palmes / incipit inque novis fetum promittere gemmis*. Quindi ai v. 10-19 segue l'immagine dei due progenitori che mollemente distesi al sicuro godono della protezione della natura, senza patire la fame: *Iam si praedulces delectat carpere somnos, / mollibus in pratis pictaque recumbitur herba, / cumque voluptati sacrum nemus offerat omnes / delicias opibusque novis se praebeat amplum: / sic epulas tamen hi capiunt escamque requirunt, / compellit quod nulla fames nec lassa fovendo / indigus hortatur compleri viscera venter. / Et nisi concessum libuisset noscere pastum, / esuries ignota cibos non posceret ullos / nullaque constantem fulcirent pabula vitam*. Il riferimento alla nudità che chiude il passo (v. 20-24 *corpora nuda vident et mutua cernere membra / non pudet atque rudis foedum nil sentit honestas. / Non natura hominis vitio, sed causa pudori est: / nam quaecumque bonus formavit membra Creator, / ut pudibunda forent, carnis post compulit usus*) si accompagna a un tocco da omileta con il quale Avito puntualizza che le parti del corpo (costruite da Dio per i bisogni della carne) generano vergogna solo a causa del peccato e dopo esso. Premessa questa (v. 25-34) sulla quale si innesta una breve tirata sui vizi che ne conseguono, dei quali lo stato edenico è privo, e che anticipa la comparsa del diavolo nei versi immediatamente successivi del carme. Per tutta la sezione – e nello specifico per i v. 1-24 – Nicole Hecquet-Noti indica in apparato come riscontro Lucr. V 937-952 (preso in considerazione da Speyer per Drac. *laud.* I 437-453). Il passo lucreziano a una prima lettura non sembra lasciare alcuna traccia in questi versi, che appaiono piuttosto costruiti su un intreccio di riecheggiamenti e citazioni di *loci* ovidiani che influiscono sia a livello di immagine per la descrizione dell'abbondanza spontanea della terra inserita da Avito ai v. 3-5: cf. Ov. *met.* I 101-104 (*ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis / saucia vomeribus per se dabat omnia tellus, / contentique cibus nullo cogente creatis / arbuteos fetus montanaque fraga legebant*), sia a livello di selezione lessicale con o senza affinità contestuale come nel caso del nesso *fructibus assiduus* al v. 5, che richiama verosimilmente Ov. *Pont.* I 4,14 (*fructibus assiduus lassa senescit humus*). La colorazione ovidiana d'insieme si estende poi al v. 6 (per il quale si veda Ov. *rem.* 175 *aspice curvatos pomorum pondere*

⁷⁰ Sulla caratterizzazione di Adamo ed Eva e la loro *simplicitas* in questi versi e nello specifico ai v. 98-99: Mondin 2011.

ramos) e ai v. 8-9, nei quali il ricordo di Ov. *fast.* I 152 (*et nova de gravido palmite gemma tumet*) si combina a Verg. *ecl.* 7,48 (*torrida, iam lento turgent in palmite gemmae*). L'ipotesto virgiliano è pienamente attivo ai v. 10-11 dove i *mollia prata* sui quali riposano sereni i protoplasti richiamano: Verg. *georg.* II 384 *mollibus in pratis unctos salvere per utres*; III 435 *ne mihi tum mollis sub divo carpere somnos* e *Aen.* IV 555 (*carpebat somnos rebus iam rite paratis*)⁷¹. Per quanto nell'intarsio serrato non si rintracci alcun elemento specifico di rinvio a versi lucreziani, tuttavia la successione compatta dell'immagine della *terra prompta* (a), del sonno al riparo degli alberi (b), il riferimento al cibo e al nutrimento offerto dalla natura (c) ci sembra seguire la traccia del passo lucreziano relativo alla descrizione delle condizioni di vita dei primi esseri umani⁷²: cf. *Lucret.* V

(a) v. 932-938

Vulgivago vitam tractabant more ferarum.
Nec robustus erat curvi moderator aratri
quisquam, nec scibat ferro molirier arva
nec nova defodere in terram virgulta neque altis
arboribus veteres decidere falcibu' ramos.
Quod sol atque imbres dederant, quod terra creatat
sponte sua, satis id placabat pectora donum.

(b) v. 939-940

Glandiferas inter curabant corpora quercus
plerumque; ...

(c) v. 940-944

... et quae nunc hiberno tempore cernis
arbita puniceo fieri matura colore,

⁷¹ Per un'analisi puntuale dei versi che mostrano numerose consonanze con *Mar. Victor. aleth.* I 229-230; 265-268 ci si permette di rinviare a Furbetta 2017, 85-93. Per l'importanza dell'*auctor* Virgilio e le modalità di imitazione e riuso di esso nel *De spiritalis historiae gestis* si vedano Simonetti Abbolito 1982 e Deproost 1996 (entrambi con particolare attenzione al *carm.* II).

⁷² In Ovidio *met.* I, infatti, alla descrizione della terra che provvede spontaneamente ai bisogni (descrizione connessa al motivo dell'eterna primavera, v. 89-112) segue l'immagine di Giove che prende il comando e alla stirpe aurea subentra l'età argentea, si crea la divisione del tempo e delle stagioni e quindi la ricerca del riparo (v. 113-124) e si apre poi la narrazione relativa alla stirpe di bronzo, feroce e avvezza all'uso delle armi (v. 125ss.). Per la presenza del *topos* dell'eterna primavera utilizzato da Avito ai v. 193-237 nell'*ekphrasis* sul Paradiso vd. Schippers 1945, 93-103 e Morisi 1996, 107-118; sul rapporto con l'intertesto ovidiano e l'esempio di Sidon. *carm.* 2,407-411 cf. Furbetta 2018, 316-318.

plurima tum tellus etiam maiora ferebat.
Multaque praeterea novitas tum florida mundi
pabula dura tulit, miseris mortalibus ampla.

(d) v. 945-952

At sedare sitim fluvii fontesque vocabant,
ut nunc montibus e magnis decursus aquai
claricitat late sitientia saecla ferarum.
Denique nota vagis silvestria templa tenebant
nympharum, quibus e scibant umori'fluenta
lubrica proluvie larga lavere umida saxa,
umida saxa, super viridi stillantia musco,
et partim plano scatere atque erumpere campo.

(e) v. 953-954

Necdum res igni scibant tractare neque uti
pellibus et spoliis corpus vestire ferarum

(f) v. 955-957

sed nemora atque cavos montis silvasque colebant
et frutices inter condebant squalida membra
verbera ventorum vitare imbrisque coacti

Rispetto alla sequenza lucreziana, dalla descrizione di Avito rimane fuori il riferimento alla ricerca di fonti per abbeverarsi (d) e all'incapacità di servirsi del fuoco e di vesti (e), dato quest'ultimo inevitabilmente eliminato perché la nudità cui allude Lucrezio è elemento caratterizzate della purezza di Adamo ed Eva e su di esso si innesta la spiegazione di Avito ai successivi v. 22-34.

A questo *tableau* iniziale del *De originali peccato* fanno da *pendant* la sezione di ricordo del *De sententia Dei* (*carm.* III) e nello specifico i v. 1-26, nei quali il poeta presenta i protoplasti avvolti nelle tenebre, persi nel peccato e consapevoli del loro stato. L'accento è posto sia sulla nudità e sulla vergogna che essi provano nel vederla perché ormai privi dell'originaria ingenuità (in antitesi con i versi di *carm.* II), sia sulla ricerca di riparo nella vegetazione. Ai *mollia prata* che fornivano ristoro (cf. *carm.* II 10-11) fanno così da *pendant* le *molles foliae* con le quali i due tentano di coprirsi e di trovare protezione: v. 10-15 *Indumenta petunt, foliis ut mollibus ambo / membra tegant nudumque malum de veste patescat. / Umbrosis propter stabat ficulnea ramis / frondentes diffusa comas, quas protenus Adam / umentem capiens raso de cortice librum / adsuit et viridi solatur veste ruborem.* L'opposizione tra la dolcezza della natura e l'arezza della nuova condizione si riverbera nella tramatura del testo costruito tramite richiami interni, antitesi e ri-

prese principalmente da Virgilio e Ovidio⁷³. Nel tessuto d'insieme Avito recupera il dato della copertura con i cespugli presente ai v. 955-957 del libro lucreziano (f), nel quale egli ritrova la contrapposizione tra gli *squalida membra* degli uomini primitivi (v. 956) e il riparo loro offerto dalla vegetazione. Insomma, il passo lucreziano fornisce un' 'ossatura' d'insieme per la sequenza e la combinazione delle immagini riformulate da Avito nei *carm.* I-III in sezioni narrative distanti ma connesse tra loro. La presenza dell'intertesto in entrambi i passi di *carm.* II e III risulta però esigua alla lettura (ancor più esigua di quella pur tenue che si avverte nel corrispettivo passo draconziano) e riemerge in maniera del tutto evidente soltanto in *carm.* IV⁷⁴.

3.3. Esempi dal *De diluvio mundi* (*carm.* IV)

3.3.1. *I v. 3-109*

Nell'*incipit* di *carm.* IV il poeta dichiara che si appresta a cantare la storia del mondo dominato dal peccato, punito e ripulito dal diluvio universale. In sede programmatica egli precisa al v. 5 che non racconterà la *fabula mendax* della nascita dell'uomo dalle pietre; la narrazione perciò inizia riportando il lettore al racconto genesiaco:

Infectum quondam vitiis concordibus orbem
legitimumque nefas laxata morte piatum
diluvio repetam; sed non quo fabula mendax
victuros lapides mundum sparsisse per amplum
Deucaliona refert, durum genus unde resumpti
descendant homines cunctisque laboribus apti
saxea per duram monstrent primordia mentem

5

Per la scelta del nesso *durum genus* Nicole Hecquet-Noti richiama in apparato

⁷³ Cf. e.g. Verg. *Aen.* II 268-269 *tempus erat quo prima quies mortalibus aegris / incipit et dono divum gratissima serpit*; VI 536 *iam medium aethereo cursu traiecerat axem*; VIII 97 *sol medium caeli conscenderat igneus orbem* per i v. 1-3 *tempus erat, quo sol medium transcenderat axem / pronus et excelsi linquens fastigia centri / vicina iam nocte leves permiserat auras*; Ov. *met.* IV 314 *mollibus aut foliis aut mollibus incubat herbis* per il v. 10. Per un commento dei versi si rimanda a Hoffmann 2005, 29-45.

⁷⁴ I pochi *loci* dei *carm.* II e III nei quali si rilevano riprese del modello lucreziano sono raccolti al § 1; la loro distribuzione e frequenza conferma la presenza 'carsica' del *De rerum natura* nei due libelli.

come *loci similes* Lucr. V 925, Verg. *georg.* I 62-63 e Ov. *met.* I 414, ma si vedano i microcontesti:

Lucr. V 925-932 *at genus humanum multo fuit illud in arvis / durius ut de-
cuit, tellus quod dura creasset, / et maioribus et solidis magis ossibus intus /
fundatum, validis aptum per viscera nervis, / nec facile ex aestu nec frigore
quod caperetur / nec novitate cibi nec labi corporis ulla. / Multaque per cae-
lum solis volventia lustra / vulgivago vitam tractabant more ferarum*

Verg. *georg.* I 62-63 Deucalion *vacuum lapides iactavit in orbem, / unde
homines nati, durum genus...*;

Ov. *met.* I 414-415 *inde genus durum sumus experiensque laborum / et do-
cumenta damus qua simus origine nati.*

Avito sembra costruire l'immagine riprendendo in particolare i versi virgiliani, con i quali le analogie sono molteplici: esplicitazione del personaggio di Deucalione e breve cenno al racconto mitico delle pietre lanciate, la caratterizzazione del mondo (*amplus* in Avito, *vacuus* in Virgilio) e la ripresa puntuale ai v. 5 e 6 delle due tessere *durum genus* e *unde homines*. All'ipotesto virgiliano si combinano reminiscenze dei versi di *met.* I dei quali Avito riecheggia sia la puntualizzazione della durezza dell'uomo che denuncia la sua origine dalle pietre (cf. *met.* I 415), sia la correlazione tra questa e la capacità di sopportare il *labor* (*cunctisque laboribus apti* ~ *met.* I 414 *genus durum ... experiensque laborum*). Con il *locus* lucreziano non si stabilisce così a livello testuale un'immediata e riconoscibile corrispondenza, e il ricordo del passo – nel quale il poeta introduce la durezza del genere umano che si addice alla sua origine dalla terra e alle intemperie e fatiche cui è esposto – appare diluito, filtrato, dalla mediazione dei versi di Virgilio e Ovidio⁷⁵, cui si rifà in prima battuta Avito. Tuttavia ai v. 21-22 *sic hominum vitam brutorum more tenebat / motibus addicens mens inclinata ferinis* per descrivere la condizione ferina e disumana dei primi uomini Avito introduce il nesso *brutorum more* che non trova altri riscontri poetici e appare una variazione – motivata dalla necessità di introdurre una connotazione morale funzionale al discorso – del lucreziano *more ferarum* presente al v. 932, che chiude la sezione relativa alla prima descrizione della vita del *genus humanum durius*. La riconducibilità del v. 21 di Avito a Lucr. V 932⁷⁶ appare verosimile se si considera, oltre al contesto, anche l'impostazione

⁷⁵ Per Virgilio cf. Della Corte 1986a, 25; per Ovidio cf. Barchiesi-Koch 2005, 199-200. Per il commento dei versi lucreziani si veda in particolare Campbell 2003, 185-194.

⁷⁶ Il verso è indicato in apparato senza spiegazioni da Nicole Hecquet-Noti e unitamen-

del verso con *vitam* e *more* disposti in maniera simile (in merito non si rilevano altri *loci*) a incorniciare ed enfatizzare rispettivamente la connotazione disumana (*brutorum* in Avito) e lo scorrere dell'esistenza (*tractabant* in Lucrezio) dei primi uomini, e a isolare la clausola alla quale Avito affida l'immagine del condurre la vita, mentre Lucrezio la connotazione del suo *mos*:

Alc.Av. *carm.* IV 21 sic hominum v i t a m *brutorum* m o r e *tenebat*
 Lucr. V 932 vulgivo v i t a m *tractabant* m o r e *ferarum*

Oltre a queste analogie formali che si accompagnano a un'identità di contesto, l'intero verso avitano si configura come una raffinata variazione di quello lucreziano; non solo infatti *brutorum more* costituisce una *variatio* con inversione degli elementi del nesso *more ferarum*, ma anche il sintagma (con il verbo ugualmente all'imperfetto) *vitam... tenebat* varia *vitam tractabant* di Lucrezio. Le ragioni della variazione risiedono nella volontà di forte connotazione morale: in Lucrezio sono gli uomini che conducono, anzi trascinano⁷⁷ l'esistenza *more ferarum* e secondo i ritmi imposti della natura; al contrario in Avito subentra una implicita condanna morale, che anticipa le riflessioni sulla condotta dei discendenti di Adamo ed Eva, su cui si abatterà la punizione del diluvio (argomento del carne) da cui il solo Noè sarà risparmiato. Il soggetto è infatti la *mens inclinata*⁷⁸ degli uomini che li fa permanere (tale la sfumatura semantica del sintagma *tenere vitam*, a suggerire continuità e ostinazione) in una condizione disumana e ferina, da *bruti*. Per quanto dunque i v. 4-5 siano esplicitamente costituiti combinando il *locus* virgiliano

te a Verg. *Aen.* IV 551 (*degere more ferae, talis nec tangere curas*), con il quale ci sembra che il verso di Avito non mostri alcuna attinenza.

⁷⁷ Per l'interpretazione del sintagma *tractare vitam* cf. Bailey 1947, *ad loc.* p. 1475: «probably 'prolonged', not simply 'lived'; so frequently *vitam trahere*». Sul passo nel suo insieme cf. Campbell 2003, 179-214.

⁷⁸ Senza soffermarsi sull'analisi del v. 23 e sulla densità dell'immagine (qualche spunto utile è in Hecquet-Noti 1999, 37 n. 5) si può notare come il poeta costruisca l'intero passo insinuando una duplice interpretazione: il nesso *mens inclinata* e tutto il contenuto del verso fa infatti riferimento alla posizione ricurva dei primi uomini, posizione appunto che li avvicinava agli animali irrazionali cui essa è destinata. La scelta del sostantivo *mens* e del participio *addicens* consente lo slittamento di tutta l'immagine su un piano morale facendo riferimento all'intenzionale condotta di vita degli uomini (che permangono nel loro stato ferino e nel peccato senza Dio) e anticipando così il contenuto dei successivi v. 25-27 (*insuper et quadrupes, propria qui morte necatus, / saevior aut certe quem vincens bestia cepit, / pastus erat, quem nulla fides, lex nulla vetabat*), ponendo implicitamente in contrapposizione lo stato ferino all'immagine eretta che contraddistingue l'uomo per volere di Dio.

con echi da Ovidio, l'intero *tableau* di Avito mostra un intarsio più complesso dal quale emerge – ne è indizio il v. 22 – una memoria profonda del passo lucreziano, il cui riuso è piegato a una diversa interpretazione dell'intero contesto, ma senza allusioni polemiche. A partire proprio da questi versi si intrecciano infatti nella narrazione del *De diluvio mundi* una serie di riecheggiamenti ravvicinati, riconducibili perlopiù al quinto libro di Lucrezio, che Avito segue a distanza nei passaggi-chiave del suo racconto esercitando una sorta di *furtiva lectio*, alla maniera di Sidonio⁷⁹. Il libro lucreziano si apre, come è noto, con un elogio di Epicuro, tramite il quale il poeta si concentra nella dimostrazione della divinità di questi: (v. 9-12) *qui princeps vitae rationem invenit eam quae / nunc appellatur sapientia, quique per artem / fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris / in tam tranquillo et tam clara luce locavit*⁸⁰; segue un passo (v. 22-42) nel quale (con una punta di ironia e derisione) sono enumerate le fatiche di Ercole che non sono servite a liberare il mondo né da bestie mostruose, né da pericoli, né dalla paura. Il riferimento polemico all'eroe del mito (e degli stoici) è posto in antitesi a quanto espresso ai v. 43-53, dove a un breve elenco dei mali morali, *avaritia* e *ambitio*⁸¹ segue un ulteriore elogio di Epicuro e dei suoi insegnamenti, cui il poeta ha dato voce fino a questo momento nel quale deve accingersi a spiegare come sia nato il mondo. Ai v. 63-90 Lucrezio introduce quindi l'argomento del quinto libro, dove si affrontano in successione: la natura del cosmo, l'origine degli esseri viventi, lo sviluppo della prima civiltà e la spiegazione meccanicistica (propria della teoria atomistica) del movimento degli astri. Tutta l'argomentazione è sviluppata a partire dalla tesi che il cosmo, che non ha natura divina e non è animato, come tale finirà, e i v. 94-96 anticipano icasticamente, in toni lapidari e «tinte apocalittiche» (così Dionigi 1994, 431), il contenuto del seguito. La sezione tecnica e dimostrativa si innesta a partire dal v. 117 ed è consequenziale a una stoccata polemica contro i responsi della Pizia e di Apollo, cui si oppongono l'osservazione e la comprensione dei fenomeni e i rassicuranti discorsi fondati sulla scienza, cf. v. 111-116:

Sanctius et multo certa ratione magis quam
Pythia quae tripode a Phoebi lauroque profatur,

⁷⁹ Sull'importanza dell'esempio dello stile sidoniano in Avito (nipote del celebre vescovo di Clermont) si vedano le osservazioni in Hecquet-Noti 2014 e i passi esaminati in Furbetta 2017, 122-139.

⁸⁰ Sul passo: Costa 1984, 50-51; Jackson 2013, 62-66.

⁸¹ V. 43-48 *At nisi purgatumst pectus, quae proelia nobis / atque pericula tumst ingratis insinuandum? / Quantae tum scindunt hominem cuppedinis acres / sollicitum curae quantique perinde timores? / Quidve superbia spurcicia ac petulantia? Quantas / efficiunt clades? Quid luxus desidiaeque?* (sul passo: Costa 1984, 53-54; Jackson 2013, 106-111).

multa tibi expediam doctis solacia dictis;
 religione refrenatus ne forte rearis
 terras et solem et caelum, mare sidera lunam, 115
 corpore divino debere aeterna manere

L'approccio razionalistico di chi allontana con la *ratio* il timore di una volontà divina nelle dinamiche naturali è quindi paragonato all'impresa dei giganti ribelli, una similitudine in cui il riferimento al mito è espediente retorico senza alcuna ricaduta nell'economia del discorso⁸². Un'attitudine simile si rileva anche ai vv. 395-403, dove Lucrezio – in merito al trionfo del fuoco tra l'eterna lotta degli elementi primordiali – richiama, non senza una punta di scherno, il mito di Fetonte cantato dagli antichi poeti. Alla falsità della favola *procul a vera ratione* (che dunque non ha nemmeno funzione allegorica), si oppone la spiegazione atomistica, cui segue un'allusione al dilagare delle acque e al diluvio universale:

Scilicet ut veteres *Graium cecinere poetae.* 405
quod procul a vera nimis est ratione repulsum
 Ignis enim superare potest ubi materiai
 ex infinito sunt corpora plura coorta;
 inde cadunt vires aliqua ratione revictae,
 aut pereunt res exustae torrentibus auris. 410
Umor item quondam coepit superare coortus,
ut fama est, hominum vitas quando obruit urbis.
 Inde ubi vis aliqua ratione aversa recessit,
 ex infinito fuerat quaecumque coorta,
 constiterunt imbres et flumina vim minuerunt 415

La descrizione della formazione della terra e quindi dei primi esseri inizia solo al v. 783 alla fine di una lunga dimostrazione sulla costituzione del cosmo, degli astri etc. La descrizione dello stato dei primi uomini e dell'emergere di una forma di prima civiltà si inserisce a partire dal v. 805 con la generazione di esseri mostruosi e di *portenta* ai quali la natura non ha concesso di propagarsi, il progressivo emergere di specie idonee alla sopravvivenza, degli animali feroci e di quelli sottoposti alla protezione dell'uomo e di sua utilità. Nel quadro complessivo, ben lontano da qualsiasi antropocentrismo nella visione del mondo e della natura, si staglia una nuova polemica contro gli esseri propagandati dai miti: non vi furono infatti mai Centauri, né Scille, né Chimere (cf. vv. 878-906), frutto di invenzioni senza fondamento. A partire da queste premesse – dove la condanna delle bugie

⁸² Sull'uso e la funzione del mito in Lucrezio: Gale 1994 (per il libro quinto si vedano in particolare le pp. 129-182).

del mito puntella con alternante evidenza e differenti gradi di ironia tutta l'argomentazione – si inseriscono i v. 925-932 che abbiamo già richiamato, e in generale tutta la trattazione relativa alla nascita del genere umano e il suo sviluppo: una trattazione che si pone sostanzialmente come una verità rispetto alle narrazioni mitiche, a quelle cioè che Avito, *mutatis mutandis*, condanna come *fabulae mendaces*⁸³. In quest'ottica si spiega nel testo di Lucrezio l'assenza di un riferimento esplicito al mito di Deucalione e Pirra e la giustificazione naturale della durezza del genere umano, nato dalla terra, i cui primi individui dovevano essere *apti* a sopravvivere e a sopportare le intemperie e le fatiche di una vita priva di ripari e di mezzi: un dato, quest'ultimo, sostanzialmente ricompreso nell'*apti laboribus* nel v. 6 di Avito⁸⁴. Sul motivo della critica e del rifiuto della falsità dei miti cantati dai poeti si crea così la possibilità di una convergenza con l'intertesto lucreziano, che si insinua nella descrizione dei v. 4ss. del *De diluvio mundi* con un recupero in 'positivo'. Una convergenza che, al contrario, nello specifico dei v. 4-7 non può attivarsi nei confronti dei due *loci* di Virgilio e Ovidio, i quali influiscono esclusivamente a livello di *ornatus* e nei quali il mito delle origini dell'uomo è eternato dalla poesia e non confutato razionalmente come avviene invece nel *De rerum natura*.

L'importanza e la presenza di un riuso esplicito proprio dei v. 405-406 di Lucrezio sono confermate a distanza dai v. 108-109, con i quali Avito chiude la lunga descrizione della degenerazione del genere umano e della *peccatrix terra* che culmina con la proliferazione dei giganti. Sullo spunto fornito dall'episodio biblico (*Gn* 6,4), Avito inserisce una parentesi sul mito della gigantomania (cf. v. 94-107), oggetto dei *commenta ficta* dei Greci (cf. v. 94) e della *mendax Phlegraei fabula belli* (cf. v. 104), e conclude: *haec sunt priscorum quae de terrore gigantum / carmine mentito Grai cecinere poetae* (cf. v. 108-109). La clausola è presente in *Lucr.* II 600 (*hanc veteres Graium docti cecinere poetae*) in relazione a Cibele e ricorre nuovamente in *Lucr.* VI 754 (*pervigili causa, Graium ut cecinere poetae*) in riferimento al tempio di Pallade Tritonide a Cuma. Avito non è il solo a riprenderla, preceduto da *Germ. Arat.* 647 *non ego, non primus, veteres cecinere poetae* e da *Paul.Nol. carm.* 31,483 *haec inopes veri vanis cecinere poetae*. Il riuso in Paolino costituisce l'unico precedente poetico nel quale *materia* e contesto siano cristiani e la ripresa *ad verbum* si inserisca in una dichiarazione programmatica contro i *commenta... vatum terrentia parvos* (v. 475), cui il poeta oppo-

⁸³ Sull'opposizione programmatica tra i *ficta* dei pagani e la verità del testo sacro del quale il poeta cristiano è portavoce vd. Deproost 1998.

⁸⁴ Verosimilmente alla base anche di *Ov. met.* I 414, ugualmente riecheggiato dal vescovo di Vienne (cf. Barchiesi - Koch 2005, 199-200).

ne le verità della fede: cf. v. 483-486 *haec inopes veri vanis cecinere poetae, / qui Christum veri non tenuere caput. / At nos vera deus docuit, sator ipse suorum / enarrans nobis omnia vera operum* (nello specifico, il verso si inserisce alla fine di un'enumeratio di personaggi del mito che dovevano popolare l'oltretomba, stando appunto alle invenzioni degli *inopes veri poetae*)⁸⁵. Per quanto Paolino sia un *auctor* importante per Avito (come indicazione di massima basti il rinvio ai *loci* indicati nell'apparato dell'edizione Hecquet-Noti) e il riuso della clausola lucreziana sia perfettamente coerente con quanto espresso in questi versi del *carm.* 31 per modalità di inclusione e di funzione, la rete di reminiscenze lucreziane che si intersecano nei primi *tableaux* del *carm.* IV lasciano supporre che il referente per il v. 109 sia direttamente Lucrezio. Come riscontro si può aggiungere che la ripresa della clausola non è isolata e consente di scoprire e seguire la traccia dell'intertesto anche nel *De virginitate* (*carm.* 6) e quindi di confermare ulteriormente la presenza attiva del modello lucreziano nei versi di Avito. In *carm.* 6,409 *nec, si quid sacrum nostri cecinere poetae* l'assunzione della clausola interviene in un contesto completamente differente, alla fine del catalogo dei testi che costituiscono la formazione della giovane monaca Fuscina⁸⁶. Rispetto a *carm.* IV 109, il riuso è qui privo di qualsiasi attinenza con il contesto originario. Tuttavia il fatto che permanga un consapevole ricorso all'intertesto lucreziano è immediatamente confermato dal v. 411 *atque aliena tuo commendas carmina cantu*, che riprende la clausola di Lucrezio V 1380⁸⁷, anche qui senza alcun legame puntuale o suggestione di contesto, perché in Lucrezio si ha un riferimento generico alla capacità di modulare dolci canti, mentre Avito allude allo studio, alla memorizzazione e quindi alla recitazione dei poemi cristiani. Il percorso del riuso della clausola lucreziana *cecinerunt poetae* in Avito giunge così a una risemantizzazione completa, passando dall'originario contesto polemico verso i *facta* poetici (in sintonia con le

⁸⁵ Per un commento dei versi di Paolino si rimanda a Bordone 2017, 393-400, il quale non segnala la ripresa della clausola lucreziana (come del resto gli editori precedenti). Al contrario, in Bordone 2007-2008, 269 n. 18 si rilevano consonanze ad esempio con Lucrezio III 87-90 nel quale è presente (come in Lucrezio II 55-61; VI 35-41) il motivo dell'inesistenza delle pene infernali cui possono credere solo i bambini. La presenza di riecheggiamenti e riprese di Lucrezio in altri luoghi dei *carmina* di Paolino (in particolare *carm.* 17 e 27) è esaminata da Guttilla 1997, 106-110 (in aggiunta cf. *supra* n. 32).

⁸⁶ Sul carme composto da Avito per la monacazione della sorella Fuscina e destinato quindi a una circolazione familiare si rimanda per un inquadramento generale a Roncoroni 1973 e all'introduzione in Hecquet-Noti 2011; per una rilettura e l'analisi approfondita del prologo del componimento e la sua pubblicazione si veda invece Mondin 2017.

⁸⁷ Registrata nell'apparato dell'edizione Hecquet-Noti, dalla quale manca invece il riscontro per il v. 409.

dichiarazioni programmatiche dei cristiani) a un significato positivo, per indicare il canto veritiero dei *nostri poetae*⁸⁸.

Tornando al *carm.* IV si può in aggiunta notare come Avito, oltre ad aprire (v. 4-7) e chiudere (v. 108-109) il passo sulla vita dei primi uomini sulla traccia dei versi lucreziani, segua anche a distanza, ma antifrasticamente, l'ossatura della narrazione del quinto libro del *De rerum natura* abbinando alla descrizione dello stato ferino una condanna morale. Se in Lucrezio la focalizzazione sulla progressiva civilizzazione approda alla degradazione nel raggiungimento della ricchezza e del benessere, che allontana l'uomo dallo stato di natura infiacchendolo moralmente e fisicamente e generando anche superstizione e timore della morte, al contrario in Avito l'exasperazione di una condotta di vita *brutorum more* sfocia in un dilagare di vizi che portano la *gens improba* e i *silvestres animi* alla rottura del *foedus naturae* e all'allontanamento dalla condizione di *caelestis imago* che contraddistingue l'uomo. Si tratta dei v. 32-36 *talibus ac tantis hominum gens improba gestis / silvestres animos naturae foedere rupto / induerat pulsaque simul ratione furebat / et deserta iacens domini caelestis imago / omne decus mentis turpi deiecerat actu*, nei quali è forse presente un insieme di suggestioni riconducibili ai versi di Lucrezio, in particolare nel v. 33. Se il nesso *silvestres animi* ha come unico precedente poetico Verg. *georg.* II 51 che non presenta però alcuna attinenza⁸⁹, il referente sembra essere il v. 1411 dello stesso quinto libro del *De rerum natura*, dove l'attributo è utilizzato proprio per indicare il genere umano (v. 1410-1411 *maiolem interea capiunt dulcedini' fructum / quam silvestre genus capiebat terrigenarum*), in un passo in cui Lucrezio ritorna sulle condizioni di vita dei primordi per contrapporle agli agi di un presente corrotto (cf. *infra*). Ugualmente il riferimento al *foedus naturae* reca forse traccia del ricordo del v. 924 (cf. v. 923-924 *sed res quaeque suo ritu procedit et omnes / foedere naturae certo discrimina servant*), che precede la già citata pericope relativa alla nascita degli uomini. A queste possibili suggestioni segue un'ulteriore convergenza d'insieme ai successivi v. 37-55, relativi all'impoverimento della terra che diventa sterile perché abbandonata dall'uomo indebolito dal peccato; un'immagine che, come suggerito da Hecquet-Noti 2005, 41 n. 3, ricorda i lucreziani v. 933-944 (immediatamente successivi alla sezione relativa al *durius genus* dell'uomo nato dalla terra e riutilizzati da Avito nel *tableau* iniziale):

⁸⁸ E con quest'ultimo valore permane, come dimostra l'unica altra attestazione della clausola: cf. Arator *act.* II 461 *cuius imago sumus, de quo cecinere poetae* (per il commento del verso vd. Bureau - Deproost 2017, 356).

⁸⁹ Cf. v. 49-52 *quippe solo natura subest. Tamen haec quoque, si quis / inserat aut scrobibus mandet mutata subactis, / exuerint silvestrem animum, cultuque frequenti / in quascumque voles artis haud tarda sequentur.*

Alc.Av. *carm.* IV 37-53

Haut secus ac pulchri cum fertilis area
 campi, / quam succisa dedit purgato robore
 silva, / dum colitur, iusto paret fecunda
 labori. /⁴⁰ Subicitur rastris, respondet
 frugibus ac se / servat composito ruralis
 gratia vultu. / Agricola oblitus si bracchia
 forte remisit / laxavitque manus fessoque
 quievit aratro, / pigrescit primum durato
 caespite tellus; /⁴⁵ mox rudibus ramis
 atque aspera palmite crebro / disciplinatos
 dissuescit promere fructus, / effundit
 frutices vacuos silvamque minatur: / quam
 si nec sera succisor falce repurget, / non
 iam virgultis, sed denso stipite lucus /⁵⁰
 textitur et steriles diffundit in aera frondes,
 / donec conclusa ramis currentibus umbra,
 / mox opportuna depulso sole tenebrae /
 iam secreta feras invitent credere lustra.

Lucr. V 933-944

Nec robustus erat curvi moderator aratri
 / quisquam, nec scibat ferro molirier arva
 /⁹³⁵ nec nova defodere in terram virgulta
 neque altis / arboribus veteres decidere
 falcibu' ramos. / Quod sol atque imbres
 dederant, quod terra creatur / sponte
 sua, satis id placabat pectora donum.
 / Glandiferas inter curabant corpora
 quercus /⁹⁴⁰ plerumque; et quae nunc
 hiberno tempore cernis / arbita puniceo
 fieri matura colore, / plurima tum tellus
 etiam maiora ferebat. / Multaque praeterea
 novitas tum florida mundi / pabula dura
 tulit, miseris mortalibus ampla.

Occorre tuttavia una puntualizzazione, perché il riecheggiamento dell'intertesto lucreziano è condotto verosimilmente con un gioco di *renversement* e una duplice modalità di inclusione senza esplicita contrapposizione. Procedendo con ordine, i v. 933-944 di Lucrezio riguardano la prima condizione dell'uomo in tutto dipendente dalla natura perché non ancora in grado di provvedere a se stesso, né di lavorare e coltivare la terra (come invece apprenderà con il tempo): essa nella visione cristiana rappresenta normalmente la beatitudine della vita dei protoplasti nel Paradiso terrestre, dove godono dell'abbondanza dei frutti loro offerti senza alcuna fatica (condizione delimitata da Avito in *carm.* I 191-298 e II 1-34, cui fa da *pendant* negativo *carm.* IV 37-55). La ripresa dell'immagine dei v. 933-944 sarebbe perciò piegata da Avito a esemplificare il livello di corruzione e di degrado della progenie di Adamo ed Eva rispetto ai *primordia* sanciti dall'ordine di Dio (cf. v. 54-55), in una prospettiva di condanna della condotta di vita della prima umanità, laddove in Lucrezio questa primitiva condizione ferina non è soggetta ad alcuna critica, ma rappresenta semplicemente lo stadio precedente alla formazione della civiltà. A questa modalità di inclusione (dove Avito attua una sorta di capovolgimento non di immagine ma di senso) si sovrappone d'altra parte una convergenza implicita con un altro luogo dello stesso libro lucreziano segnato da un'analogia nota moraleggiante. Si tratta di V 1416-1435, passo nel quale Lucrezio riprende i precedenti v. 933-944 all'interno di una lunga tirata contro la condizione dell'uomo, il quale – una volta impraticato

nelle arti apprese – ha piegato le risorse offerte della natura per ottenere benessere, ricchezza e potere, senza curarsi dei limiti posti dalla natura per un'esistenza felice:

Sic odium coepit glandis, sic illa relicta
strata cubilia sunt herbis et frondibus aucta.
Pellis item cecidit vestis contempta ferinae;
quam reor invidia tali tunc esse repertam, 1420
ut letum insidiis qui gessit primus obiret,
et tamen inter eos distractam sanguine multo
disperiisse neque in fructum convertere quisse.
Tunc igitur pelles, nunc aurum et purpura curis
exercent hominum vitam belloque fatigant;
quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit. 1425
Frigus enim nudos sine pellibus excruciat
terrigenas; at nos nil laedit veste carere
purpurea atque auro signisque ingentibus apta,
dum plebeia tamen sit quae defendere possit.
Ergo hominum genus incassum frustra laborat 1430
semper et <in> curis consumit inanibus aevum,
nimirum quia non cognovit quae sit habendi
finis et omnino quoad crescat vera voluptas.
Idque minutatim vitam provexit in altum
et belli magnos commovit funditus aestus 1435

L'idea del genere umano appagato, ma sostanzialmente stremato dalla lotta per la sopravvivenza e per l'affermazione di sé nel progredire della civiltà fino alla costituzione di leggi e di regni, ricorre in tutta la seconda parte del quinto libro⁹⁰, dove tutta l'argomentazione punta a un riscatto dell'uomo dai mali morali (già enucleati ai v. 43-53, cf. *supra*) conseguenti alla superstizione, all'ignoranza e all'allontanamento dalle dinamiche naturali e del reale. Questi versi del *De rerum natura* (e la riflessione sviluppata in essi) sono così sostanzialmente integrabili nella narrazione avitiana che – pur in assenza di puntuali riscontri lessicali – mostra consonanze di fondo con il passo richiamato. Infatti, per quanto in Lucrezio siano esposti principî (quelli cardinali della teoria atomistica) totalmente antitetici alla visione cristiana e al messaggio del testo genesiaco (cioè l'impossibilità della nascita del cosmo dal nulla, l'assenza di una volontà divina nell'ordine dei fenomeni naturali, l'assenza di una forma di antropocentrismo nel creato), temi comuni come la fallacia del mito e delle invenzioni dei poeti, la condanna dai vizi morali

⁹⁰ Cf. e.g. *Lucretius*, *De rerum natura*, V 1145-1147 *nam genus humanum, defessum vi colere aevum, / ex inimicitiiis languebat; quo magis ipsum / sponte sua cecidit sub leges artaque iura.*

del genere umano e l'immagine della morte del mondo (cf. *infra* 3.3.2) consentono invece ad Avito una sorta di recupero e di riassorbimento dei versi lucreziani (e in particolare dello schema di fondo seguito nel *De rerum natura* per delineare la vita dei primi esseri⁹¹) in funzione del messaggio sotteso al *De diluvio mundi*.

3.3.2. I v. 155-164

La traccia del quinto libro di Lucrezio continua infatti a essere attiva anche nella descrizione della devastazione delle acque e soprattutto nei v. 155-164, dove in filigrana si fondono suggestioni, immagini e tasselli lessicali riconducibili anche a passi del sesto libro affini per contenuto e contesto:

¹⁵⁵ Iam nimium longas patientia presserit iras, / vindictae iam *tempus adest*. Non fulmina caelo / *flammeus ardor* aget *v a s t o* nec cedit *h i a t u*, / quae premitur *nimio subcumbens terra tumultu*: / sed sordens vitiis fluctu delebitur orbis.

Lucr. V 1252 quidquid id est, quacumque e causa *flammeus ardor*

Lucr. V 366-375 ... neque autem corpora desunt, / ex infinito quae possint forte coorta / corruere hanc rerum violento turbine summam / aut aliam quamvis cladem importare pericli, /³⁷⁰ nec porro natura loci spatiumque profundi / deficit, exspergi quo possint moenia mundi, / aut alia quavis possunt vi pulsa perire. / Haud igitur leti praeclusa est ianua caelo / nec soli terraeque neque altis aequoris undis, /³⁷⁵ sed patet immani et *v a s t o respectat h i a t u*.

Lucr. VI 577-584 Est haec eiusdem quoque magni causa tremoris, / ventus ubi atque animae subito vis maxima quaedam / aut extrinsecus aut ipsa tellure coorta /⁵⁸⁰ in loca se cava terrai coniecit ibique / speluncas inter magnas fremit ante *tumultu* / versabunda<que> portatur, post incita cum vis / exagitata foras erumpitur et simul *altam / diffindens terram magnum concinnat hiatum*.

⁹¹ Schema che, *mutatis mutandis*, abbiamo visto offrire ad Avito una traccia anche per lo sviluppo di *carm.* II 1-14 e III 1-26 (cf. § 3.2).

Lucr. VI 281-284 inde ubi percaluit venti
vis <et> gravis ignis / impetus incessit,
maturum tum quasi fulmen / perscindit
subito nubem, ferturque *coruscis / omnia
luminibus lustrans loca percitus a r d o r*

Lucr. VI 287-294 *Inde tremor terras
graviter pertemptat et altum / murmura
percurrunt caelum; nam tota fere tum
/ tempestas concussa tremit fremitusque
moventur. / Quo de concussu sequitur
gravis imber et uber, / omnis uti videatur
in imbrem vertier aether / atque ita
praecipitans ad diluviem revocare: / tantus
discidio nubis ventique procella / mittitur,
ardenti sonitus cum provolat ictu.*

¹⁶⁰ Ad chaos antiquum species mundana
recurrat / inque *suas* redeant undarum
pondera sedes.

Lucr. VI 574 et recipit (sc. terra) prolapsa
suas in pondera sedis

Lucr. VI 871 *rursus in antiquas redeunt
primordia sedis*

Arida decedat lymphis rursusque sepultas
/ terrarum facies informis contegat umor! /
Haec *clades vivis* carniq[ue] hic terminus esto.

Lucr. VI 565-567 et metuunt magni
naturam credere mundi / *exitiale* aliquod
tempus clademque manere, / cum videant
tantam terrarum incumbere molem!

Avito inserisce qui il monologo di Dio che decide di punire le colpe dell'umanità non con una normale pioggia o i fulmini e il terremoto, ma con la potenza delle acque perché l'intero mondo sia distrutto e ritorni al caos originario (v. 155-159). Nei versi sono incastonati elementi che denotano sia riprese puntuali da Lucrezio come il nesso *flammeus ardor* (in sede iniziale del v. 157), che ricorre solo in Lucr. V 1252 in un contesto dedicato alla scoperta dei metalli e alla loro lavorazione⁹², sia riecheggiamenti che il poeta opera e combina sulla base di un'affinità di contesto sul tema della distruzione del mondo. Così ad esempio la seconda parte dello stesso v. 157 ricorda il v. 375 del quinto libro, in un passo (v. 366-375) nel quale

⁹² Passo questo ripreso da Mario Vittorio in *aleth*. II 100-162 cf. *supra* n. 55.

Lucrezio si riferisce alla possibilità della distruzione del tutto in una immensa voragine. L'indizio della memoria del testo è proprio il nesso *vastus hiatus* di per sé frequente, ma che non presenta altre occorrenze poetiche pertinenti all'immagine. Rispetto alla descrizione lucreziana, dove la vasta e immensa voragine è attribuita alla *ianua leti* che tutto attende (abissi compresi)⁹³, in Avito il *vastus hiatus* è attribuito agli effetti del terremoto, cui è contrapposta l'azione del lavare e cancellare con le acque il *sordens orbis*. Quello che sembra un elemento di differenziazione rispetto all'intertesto, approfondendo la lettura dei versi si scopre essere un sottile, raffinato recupero della trattazione lucreziana del fulmine, del terremoto e della fine del tutto affrontata distesamente nel libro sesto, dal quale Avito trae spunto per l'elaborazione di questi e dei successivi v. 160-161⁹⁴. La precisione dell'immagine *fulmina flammeus ardor aget* – cioè del fuoco dal quale si genera il fulmine che si abbatte sulla terra – fa eco a quanto spiegato in Lucr. VI 246-294 in merito all'origine del fenomeno del quale egli enuclea la prima causa: il vento misto ad atomi di fuoco introducendosi nelle nubi fa erompere con un vortice di fuoco il fulmine che si abbatte⁹⁵. Nella stessa sezione (all'interno della quale la vampa di fuoco è designata con il sostantivo *ardor*, cf. V 284), si trovano il riferimento al tremore della terra scossa (v. 287-289) e al diluvio (v. 290-294) con un'associazione serrata di immagini, cui forse si rifà (*mutatis mutandis*) Avito nella costruzione della sequenza narrativa. Anche il passaggio relativo alle cause del terremoto appare in qualche misura riecheggiato con il riferimento allo *hiatus*. Nei v. 580-584 Lucrezio spiega infatti come a causa del tumulto e delle forze che erompono dalla terra si crei una vasta fenditura. La memoria d'insieme del passo è in qualche misura confermata sia al v. 161 di Avito dalla presenza della clausola *pondera sedes*, che con variazione si rifà al v. 574 dello stesso *tableau* lucreziano, sia nei v. 160-164 da un riecheggiamento complessivo di Lucr. VI 565-567 e 871 che abbiamo cerca-

⁹³ Cf. Bailey 1947 *ad l.*, p. 365-380; Costa 1984, 75-76.

⁹⁴ L'individuazione della presenza dell'intertesto lucreziano nei v. 160-161 si deve ad Arweiler 1999, 310, il quale però non mette in correlazione i versi con il contesto, né il riecheggiamento lucreziano con altri *loci* di *carm.* IV e del *De rerum natura* stesso.

⁹⁵ Si tratta della prima delle quattro cause spiegate da Lucrezio: la seconda è inserita ai v. 295-299 e consiste nel vento che libera il fulmine rompendo la nube calda; la terza ai v. 300-308 implica che il vento si infiammi a contatto con i corpi sottili dell'aria; l'ultima motivazione possibile (ai v. 309-322) è che il vento freddo a contatto della nube faccia scaturire il fuoco e quindi il fulmine. In tutti i casi può ben rientrare l'azione di un *flammeus ardor* (o simili), ma la combinazione delle immagini del terremoto, della voragine e del diluvio adottata da Avito si ritrova con la stessa densità all'interno di questo primo *tableau* lucreziano; dietro alla formulazione *fulmina flammeus ardor aget* si deve perciò verosimilmente leggere un'allusione circoscritta a questi versi del sesto libro.

to di sintetizzare nello schema a p. 269-270. In aggiunta, la lapidaria formulazione (v. 165) *sic pater aeternus disponens funera rerum* – introdotta da Avito come una sorta di ‘cerniera’ tra la fine del monologo di Dio e la narrazione della preparazione di Noè avvertito dell’imminente diluvio, con il quale si decreterà la rovina del mondo – sembra far da *pendant* a Lucr. VI 606-607 *in barathrum rerumque sequatur prodita summa / funditus et fiat mundi confusa ruina*. Versi questi con i quali Lucrezio rende l’irrevocabile fine di tutto lasciando poi spazio alla spiegazione (v. 608-638) dei meccanismi relativi al mantenimento costante dell’immensa mole delle acque del mare (con riferimento anche al succedersi di inondazioni e tempeste). Il principio di selezione dei passi lucreziani – la cui presenza effettiva nel testo si concretizza in un *mélange* di echi e suggestioni con minime evidenze lessicali – è così guidato e orientato dall’immagine della ‘morte del mondo’ che campeggia nella sezione centrale del sesto libro lucreziano (v. 565-871), perfettamente coerente con la descrizione del diluvio universale, e sulla quale Avito ‘lavora’ a salti, combinando e rielaborando pericopi affini. L’intertesto lucreziano si inserisce così nella costruzione del testo di Avito sulla base di un’appropriazione mnemonica di una serie di passi nei quali dimostrazione scientifica e distruzione della falsità del mito in relazione alla cosmogonia profana, allo stato dei primi uomini e alla morte del mondo coincidono. Nel *De diluvio mundi*, rispetto al *car.* I la concentrazione e la continuità della memoria del quinto libro rivela un intenzionale sviluppo della traccia fornita dal testo lucreziano. Uno sviluppo – già abbozzato nelle pieghe dei *tableaux* iniziali di *car.* II e III – che in questo quarto libro del poema biblico instaura un vero dialogo a distanza con l’intertesto lucreziano, mostra la confidenza di Avito con il testo del *De rerum natura* e rappresenta una modalità alternativa alla ripresa *in opponendo*.

4. Considerazioni per un bilancio provvisorio

Se i risultati inevitabilmente provvisori di un’indagine ancora *in fieri* non consentono vere e proprie conclusioni, tuttavia ci sembra che si possano tentare alcune riflessioni complessive, in risposta alle ‘domande-guida’ formulate all’inizio.

In primo luogo la consistenza numerica dei contatti non è né trascurabile né limitata a passi definiti, e soprattutto non appare intermittente, ma in entrambi i poeti cristiani risulta continua e presente all’interno non di singole sezioni o di singoli libri, ma in tutta l’estensione delle rispettive opere, seppur in maniera ‘carsica’ e talora nascosta nelle pieghe del testo. Per Draconzio il dato è confermato dalla presenza di riusi lucreziani anche al di fuori del *De laudibus Dei*. In linea generale l’attivazione mnemonica sembra seguire una logica perlopiù tematica sulla base

di una selezione di immagini affini tra loro che fa supporre una conoscenza estesa del *De rerum natura*. Certo, il quinto libro appare meglio rappresentato sia sotto il profilo delle riprese puntuali sia su un più generale piano allusivo, ed è più degli altri soggetto a un'emulazione d'insieme⁹⁶.

In secondo luogo, per quanto riguarda la possibilità di definire Draconzio e Avito due 'lettori' di Lucrezio, la risposta ci sembra debba essere positiva non solo in virtù di quanto appena detto, ma anche perché nelle loro opere prevale un tipo di riuso non mediato da altri ipotesti (solo raramente appannato da echi o immagini riferibili ad altri *auctores*) e comunque indice di una forma di metabolizzazione e interiorizzazione del testo riferibile a una reale confidenza con esso. Ne è prova prima di tutto il numero delle corrispondenze univoche di clausole, *iuncturae*, sintagmi: riprese volontarie, ma il più delle volte ascrivibili a una forma di automatismo senza implicazione di contesto e non riconducibile a una precisa motivazione mnemonica. Esse riguardano tutto il *De rerum natura* e ne mostrano la sicura presenza nel *background* poetico dei due autori, come modello che agisce a livello di costruzione del verso e dell'*ornatus*. Ne è prova anche la maggior incidenza di formulazioni e di strutture sintattiche che condizionano l'impostazione d'insieme rispetto alla presenza di riecheggiamenti non ancorati a riprese lessicali oppure riferibili all'esempio della precedente elaborazione poetica cristiana. In merito, per i versi di Draconzio e Avito analizzati in queste pagine appare significativa, nelle differenti modalità di inclusione dell'intertesto lucreziano, l'assenza di 'sovrapposizioni' con passi di Lucrezio (pur affini per *materia* e contesto) già presenti in componimenti che sono modelli per entrambi i poeti, nella fattispecie l'*Alethia* di Mario Vittorio. Non si hanno cioè (almeno per quanto abbiamo potuto rilevare⁹⁷) vere citazioni di 'seconda mano', ma semmai triangolazioni di passi tra loro connessi – per i quali si innesca una filiazione mnemonica (come nel caso esaminato nel § 2.2) – nei quali l'intertesto lucreziano è presente in filigrana oppure più largamente ricompreso nell'elaborazione cristiana di moduli retorici (in particolare nelle strutture cletiche) o in pericopi descrittive (come la descrizione dell'Eden e la vita dei primi uomini). In merito il disvelamento delle

⁹⁶ In merito, nel rapporto tra intertesto e messaggio il riuso del testo lucreziano non è inerte, ma per esso non avviene una rimodulazione sul piano allegorico (alla quale dà luogo ad esempio il testo ovidiano, in particolare *met.* I), né si innesca un vero gioco allusivo; quest'ultimo è più accentuato in Avito e mostra un 'grado ridotto' in Draconzio.

⁹⁷ Come anticipato in sede di premesse, la mancanza di un'indagine mirata allo studio del riuso dell'intertesto lucreziano nella poesia di ispirazione biblica e in particolare quella neotestamentaria - i cui influssi nei nostri due autori sono noti - rende necessariamente provvisorio questo dato.

differenti modalità di inclusione del modello lucreziano in Draconzio e in Avito è doppiamente utile perché conferma la presenza e quindi la circolazione del testo lucreziano in ambienti culturali distinti e a un livello tale da far presupporre – indipendentemente dalla formazione specifica dei due poeti – un’assimilazione che si riverbera concretamente nella fattura del testo poetico accanto a modelli forti e per così dire ‘scontati’ come Virgilio e Ovidio, ben oltre il riuso di generici *clichés* poetici. Inoltre, pur confermando la presenza del riuso del *De rerum natura* nella poesia cristiana e nello specifico nella poesia biblica, esso mostra come vi sia una differenziazione del ‘percorso’ di appropriazione del modello ormai svincolata da logiche apologetiche⁹⁸. Una presenza (ancora da mettere in sinergia con una ricerca sistematica estesa ad autori di ambiti di formazione differenti e a componimenti di altra natura) che trova una collocazione particolare nella poesia di ispirazione veterotestamentaria e che costituisce una testimonianza non trascurabile della molteplicità delle forme e funzioni del riuso del testo lucreziano.

⁹⁸ Ciò è tanto più significativo se si considera ad esempio che, al di là del comune modello dell’*Alethia*, il contesto culturale nel quale matura l’esperienza poetica draconziana era vettore imprescindibile di un’appropriazione *ad litteram* del testo lucreziano a fini strettamente apologetici; una tradizione autorevole e fondante per una poetica interamente cristiana che di per sé garantiva *a priori* una confidenza con tutto il testo del *De rerum natura* (in merito risultano utili le tabelle di concordanze presentate da Goulon 1999 nel suo studio sulle *Institutiones* di Lattanzio e più in generale i dati raccolti da Gatzemeier 2013). Una tradizione che incide in contesti differenti anche nella riflessione di poeti come Mario Vittorio implicati nelle diatribe teologiche provenzali e ancor prima sull’elaborazione poetica di autori come Prudenzio (per quest’ultimo in testi apologetici come l’*Apotheosis* e l’*Hamartigenia* - modelli attivi soprattutto nel *De spiritalis historiae gestis* - Rapisarda 1969,15-35 aveva individuato non solo retaggi del *De rerum natura*, ma lo sviluppo di una polemica contro l’elaborazione lucreziana). Si tratta perciò di un percorso alternativo, cui si collegano indipendentemente Draconzio e Avito, nel quale il riuso del testo lucreziano aveva perso qualsiasi intento oppositivo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agozzino 1972

T.Agozzino, *Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo (Tiberiano, 4 P.L.M. III p. 267 Baehrens)*, in *Dignam dis a Giampaolo Vallot (1934-1966). Silloge di studi suoi e dei suoi amici*, Venezia 1972, 169-210.

Alfonsi 1978

L.Alfonsi, *L'avventura di Lucrezio nel mondo antico... e oltre*, in O.Gigon (ed.), *Lucrèce. Entretiens sur l'Antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève 1978, 271-315.

Arevalo 1791

Dracontii poetae christiani saeculi V carmina ex mss. Vaticanis duplo auctiora iis quae adhuc prodierunt recensente F. Arevalo qui prolegomena varias veterum editionum lectiones perpetuasque notationes adiecit, Romae 1971 [= PL LX, coll. 679-901 *Carmen de Deo*].

Arweiler 1999

A.Arweiler, *Die Imitation antiker und spätantiker Literatur in der Dichtung 'De spiritalis historiae gestis' des Alcimius Avitus. Mit einem Kommentar zu Avit. Carm. 4,429-540 und 5,526-703*, Berlin-New York 1999.

Bailey 1947

Titi Lucreti Cari *De rerum natura Libri sex*. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C.Bailey, I. *Prolegomena, Text and Critical Apparatus, Translation*; II. *Commentary, Books I-III*; III. *Commentary, Books IV-VI, Addenda, Indexes, Bibliography*, Oxford 1947.

Banterle 1979

Sant'Ambrogio. *Opere esegetiche I. I sei giorni della creazione*. Introduzione, traduzione, note e indici di G.Banterle, Milano-Roma 1979.

Barchiesi-Koch 2005

Ovidio, *Metamorfosi*, vol. I (Libri I-II) a cura di A.Barchiesi con un saggio introduttivo di C.Segal. Testo critico basato sull'edizione oxoniense di R.Tarrant. Traduzione di L.Koch, Milano 2005.

Barwinski 1887

B.Barwinski, *Quaestiones ad Dracontium et Orestis tragoediam pertinentes. Quaestio I*, Gottingae 1887.

Bordone 2007-2008

F.Bordone, *L'Inferno secondo Paolino di Nola: le figure mitologiche dell'Oltretomba pagano nel carm. 31*, in «Incontri triestini di filologia classica» VII (2007-2008), 261-292.

Bordone 2017

Paolino Nolano, *Per la morte di un fanciullo [carm. 31]*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento di F.Bordone, Pisa 2017.

Bouquet 1982

J.Bouquet, *L'imitation d'Ovide chez Dracontius*, in R.Chevallier (ed.), *Colloque Présence d'Ovide*, Paris 1982, 177-187.

Bouquet 1995

J.Bouquet, *Imitation of Ovid in the works of Dracontius*, in W.S.Anderson (ed.), *Ovid: The Classical Heritage*, New York 1995, 11-22.

Bouquet-Wolff 1995

Dracontius, *Tragédie d'Orest. Poèmes profanes 1-5*, introduction de J.Bouquet et É.Wolff, texte établi par J.Bouquet, Paris 1995.

Bresnahan 1949

Liber II Dracontii de laudibus Dei. Translation and text with Introduction and Commentary by J.E.Bresnahan, Philadelphia 1949.

Bureau-Deproost 2017

Arator, *Histoire Apostolique*. Texte établi, traduit et commenté par B. Bureau, P.A.Deproost, Paris 2017.

Campbell 2003

G.Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De rerum natura Book five, lines 772-1104*, Oxford 2003.

Ceccarelli 2008

L.Ceccarelli, *Contributi per la storia dell'esametro latino*, 2 voll., Roma 2008.

Costa 1984

Lucretius, *De Rerum natura V*. Edited with Introduction and Commentary by C.D.N.Costa, Oxford 1984.

Costanza 1968

S.Costanza, *Avitiana - I. I modelli epici del 'De spiritalis historiae gestis'*, Messina 1968.

Cutino 2009

M.Cutino, *L' 'Alethia' di Claudio Mario Vittorio: la parafrasi biblica come forma di espressione teologica*, Roma 2009.

Cutino 2016

M.Cutino, *Connaissance scientifiques et exégèse de Gn 1,1-8 dans l'épos biblique des V^e-VI^e siècles*, in B.Bakhouche (ed.), *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1,1-8)*, Turnhout 2016, 245-260.

D'Auria 2014

Claudio Mario Vittorio, *Alethia: Precatio e primo libro*. Introduzione, testo latino, traduzione e commento a cura di I.D'Auria, Napoli 2014.

De Gaetano 2009

M.De Gaetano, *Scuola e potere in Draconzio*, Alessandria 2009.

Della Corte 1986a

F.Della Corte, *Le Georgiche di Virgilio commentate e tradotte. Libri I-II*, Genova 1986.

Della Corte 1986b

F.Della Corte, *Le Georgiche di Virgilio: commentate e tradotte. Libri III-IV*, Genova 1986.

Deproost 1996

P.-A.Deproost, *La mise en scène d'un drame intérieur dans le poème Sur le péché originel d'Avit de Vienne*, «Traditio» LI (1996), 43-72.

Deproost 1998

P.-A.Deproost, *Ficta et facta. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne*, «REAug» XLIV (1998), 101-121.

Deproost 2016

P.-A. Deproost, *Natura creatrix. Jeux d'eau, de lumière et de feu aux deux premiers jours du monde dans l'Hexaméron poétique de Dracontius*, in B.Bakhouche (ed.), *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1,1-8)*, Turnhout 2016, 225-243.

Di Stefano 2013

Rustico Elpidio, *Tristicha. De Christi Iesu beneficiis*. Introduzione, testo e traduzione, commento a cura di A.Di Stefano, Napoli 2013.

Díaz de Bustamante 1978

J.M.Díaz de Bustamante, *Draconcio y sus carmina profana*, Santiago de Compostela 1978.

Dionigi 1994

Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*. Introduzione di G.B.Conte, traduzione di L.Canali, testo e commento a cura di I.Dionigi, Milano 1994.

Ehlers 1985

W.Ehlers, *Bibelszenen in epischer Gestalt: ein Beitrag zu Alcimus Avitus*, «Vig-Chr.», XXXIX (1985), 353-369.

Evenepoel 1995

W.Evenepoel, *Dracontius De Laudibus Dei, 1,329-458 Adam and Eve before the Fall*, in M.Watch (ed.), *Panchaia*. Festschrift für K. Thraede, «JbAC» XXII (1995), 91-101.

Ferrari 1912

O.Ferrari, *Intorno alle fonti del poema di Claudio Mario Vittore*, «Didaskaleion» I (1912), 57-74.

Fielding 2017

I.Fielding, *Transformations of Ovid in Late Antiquity*, Cambridge 2017.

Filosini 2018

S.Filosini, *The Satisfactio: Strategies of Argumentation and Literary Models. The Role of Ovid*, in F.E.Consolino (ed.), *Ovid in Late Antiquity*, Turnhout 2018, 327-357.

Flores 2002-2009

Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*. Edizione critica con Introduzione e Versione a cura di E.Flores, I (*Libri I-III*); II (*Libro IV*); III (*Libri V e VI*), Napoli 2002-2009.

Furbetta 2017

L.Furbetta, *Da Lucrezio a Sidonio Apollinare. Esempi di intertestualità nei versi di Avito di Vienne*, in L.Cristante – V.Veronesi (ed.), *Il Calamo della memoria VII*, Trieste 2017, 85-146.

Furbetta 2018

L.Furbetta, *Presence of, References to and Echoes of Ovid in the Works of Rutilius Namatianus, Sidonius Apollinaris and Avitus of Vienne*, in F.E.Consolino (ed.), *Ovid in Late Antiquity*, Turnhout 2018, 293-323.

Gale 1994

M.Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge 1994.

Galzerano 2018

M.Galzerano, *Machina mundi: significato e fortuna di una iunctura da Lucrezio alla tarda antichità*, «BstudLat.» XLVIII,1 (2018), 10-34.

Gamber 1899

S.Gamber, *Le Livre de la Genèse dans la poésie latine au 5ème siècle*, Paris 1899.

Gatzemeier 2013

S.Gatzemeier, *Ut ait Lucretius: die Lukrezrezeption in der lateinischen Prosa bis Laktanz*, Göttingen 2013.

Goelzer 1910

H.Goelzer, *Ovide et saint Avit*, in *Mélanges Émile Chatelain*, Paris 1910, 275-280.

Goulon 1999

A.Goulon, *Quelle connaissance Lactance avait-il du De rerum natura?*, in R. Poignault (ed.), *Présence de Lucrèce*. «Actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)», Tours 1999, 217-257, tab. 240-257.

Guttilla 1997

G.Guttilla, *Situazioni catulliane e lucreziane nei carmi di Paolino di Nola*, «Scholia» NS. VI (1997), 96-110.

Hecquet-Noti 1999

Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, t. I, chants I-III. Introduction, texte critique, traduction et notes par Nicole Hecquet-Noti, Paris 1999

Hecquet-Noti 2005

Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, t. II, chants IV-V. Introduction, texte critique, traduction et notes par N.Hecquet-Noti, Paris 2005

Hecquet-Noti 2011

Avit de Vienne, *Éloge consolatoire sur la chasteté (sur la virginité)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par N.Hecquet-Noti, Paris 2011.

Hecquet-Noti 2014

N.Hecquet-Noti, *Avit de Vienne face à l'esthétique de Sidoine Apollinaire: l'embarrassant héritage littéraire d'un oncle admiré*, in R.Poignault – A.Stoehr-Monjou (ed.), *Présence de Sidoine Apollinaire*, Clermont-Ferrand 2014, 451-463.

Hoffmann 2005

M.Hoffmann, Alcimus Ecdicius Avitus, *De spiritalis historiae gestis. Buch 3, Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, München-Leipzig 2005.

Hovingh 1955

P.F.Hovingh, Claudius Marius Victorius, *Alethia. La prière et les vers 1-170 du livre I avec introduction, traduction et commentaire*, Groningen 1955.

Hovingh 1960

Claudii Marii Victorii *Alethia* cura et studio P.F.Hovingh, Turnhout 1960.

Irwin 1942

Liber I Dracontii De Laudibus Dei. Introduction, Text, Translation and Commentary by J.F.Irwin, Philadelphia 1942.

Jackson 2013

G.Jackson, *Commento a Lucrezio De rerum natura Libro V 1-280*, Pisa-Roma 2013.

Kreuz 2006

G.E.Kreuz, Pseudo-Hilarius *Metrum in Genesin, Carmen de Evangelio*: Einleitung, Text und Kommentar, Wien 2006.

Kuhn-Treichel 2016

Th.Kuhn-Treichel, *Die 'Alethia' des Claudius Marius Victorius. Bibeldichtung zwischen Epos und Lehrgedicht*, Berlin-Boston 2016.

Landolfi 2010

L.Landolfi, s.v. *Lukrez (Titus Lucretius Caro) De rerum natura*, in Ch.Walde (ed.), *Die Rezeption der antiken Literatur. Kulturhistorisches Werklexicon (Neue Pauly Suppl. VII)*, Stuttgart 2010.

Mandile 2011

R.Mandile, *Tra mirabilia e miracoli. Paesaggio e natura nella poesia latina tardoantica*, Milano 2011.

Mastandrea 2014

P.Mastandrea, *Laudes Domini e Vestigia Ennii. Automatismi e volontarietà nel riuso dei testi*, in *Il calamo della memoria VI*, Trieste 2014, 51-80.

Mattiacci 1990

S.Mattiacci, *I carmi e i frammenti di Tiberiano. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Firenze 1990.

Maurer 1896

H.Maurer, *De exemplis quae Claudius Marius Victor in Alethia secutus sit*, Marpurgi Cattorum 1896.

Mondin 2011

L.Mondin, *Simplicitas ignava: testo e intertesto di Alc.Av. carm. 2,98-99*, in: P.Mastandrea – L.Spinazzé (ed.), *Nuovi archivi e mezzi d'analisi per i testi poetici*, Amsterdam 2011, 217-225.

Mondin 2017

L.Mondin, *Quattro note al De virginitate di Avito di Vienne*, «Bstudlat» XLVII (2017), 674-695.

Moreschini 2016

C.Moreschini, *Il firmamento e le acque sopracelesti di Gen. 1,6-8. Gregorio di Nissa tra oriente e occidente*, in B.Bakhouche (ed.), *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1,1-8)*, Turnhout 2016, 79-96.

Morisi 1996

Alcimi Aviti *de mundi initio*. Introduzione, testo, traduzione e commento di L.Morisi, Bologna 1996.

Moussy – Camus 1985

Dracontius *Œuvres*. Tome I. *Louanges de Dieu*, livres I et II. Texte établi, traduit et commenté par C.Moussy et Colette Camus, Paris 1985.

Moussy 1988

Dracontius *Œuvres*. Tome II. *Louanges de Dieu*, livre III. *Réparation*. Texte établi, traduit et commenté par C.Moussy, Paris 1988.

Nazzaro 2015

A.V.Nazzaro, *Paolino di Nola: teologo sapienziale?*, in F.Gasti – M Cutino (ed.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V*. «Atti della X Giornata Ghisleriana di filologia classica, Pavia 16 maggio 2013», Pavia 2015, 13-28.

Nodes 1993

D.J.Nodes, *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry*, Leeds 1993.

Nosarti 2015

L.Nosarti, *Some remarks on the Hymn to Light of Dracontius (Laudes Dei 1, 115-28)*, «Medievalia et Humanistica» n.s. XL (2015), 37-82.

Pellicer 1966

A.Pellicer, *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris 1966.

Piazzì 2011

L.Piazzì, *Lucrezio le leggi dell'universo (La natura, Libro I)*, Venezia 2011.

Pollmann 2010

K.Pollmann, *Epikur als Typos Christi? Lukrez und die christlichen Folge*, in V.Zimmerl-Pangl – D.Weber (ed.), *Text und Bild: Tagungsbeiträge*, Wien 2010, 41-55.

Rapisarda 1955

E.Rapisarda, *Il poeta della misericordia divina I. L'unità del mondo religioso di Draconzio*, «Orpheus» II (1955), 1-9.

Rapisarda 1969

E.Rapisarda, *Studi prudenziani*, Catania 1969.

Raschieri 2015

A.Raschieri, *L'utilisation de Pedes certo pour l'étude des caractéristiques métriques et prosodiques des hexamètres de Dracontius*, in É. Wolff (ed.), *Littérature, politique et religion en Afrique Vandale*, Paris 2015, 341-354.

Roberts 1980

M.Roberts, *The Prologue to Avitus, De spiritalis historiae gestis. Christian Poetry and poetic Licence*, «Traditio» XXXVI (1980), 399-407.

Roberts 1985

M.Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.

Roberts 2002

M.Roberts, *Creation in Ovid's Metamorphoses and the Latin Poets of Late Antiquity*, «Arethusa» XXXV,3 (2002) 403-415.

Roberts 2018

M.Roberts, *The Influence of Ovid's Metamorphoses in Late Antiquity: Phaethon and the Palace of the Sun*, in F.E.Consolino (ed.), *Ovid in Late Antiquity*, Turnhout 2018, 267-292.

Romano 1959

D.Romano, *Studi draconziani*, Palermo 1959.

Roncoroni 1972

A.Roncoroni, *L'epica biblica di Avito di Vienne*, «VetChr» IX (1972), 303-329.

Roncoroni 1973

A.Roncoroni, *Note al De Virginitate di Avito di Vienne*, «Athenaeum» n.s. LI (1973), 122-134.

Salemme 2010

C.Salemme, *Lucrezio e la formazione del mondo, De rerum natura 5*, 416-508, Napoli 2010.

Santini 2006

G.Santini, *Inter iura poeta: ricerche sul lessico giuridico in Draconzio*, Roma 2006.

Schippers 1945

A.Schippers, Avitus, *De mundi initio*, Amsterdam 1945.

Simonetti Abbolito 1982

S.Simonetti Abbolito, *Avito e Virgilio*, «Orpheus» N.S. III,1 (1982), 49-72.

Simons 2005

R.Simons, *Dracontius und der Mythos. Christliche Weltsicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*, Leipzig 2005.

Smolak 1972

K.Smolak, *Die Stellung der Hexamerendichtung des Dracontius (laud.dei 1,118-426) innerhalb der lateinischen Genesispoesie*, in R.Hanslik – A.Lesky – H.Schwabl (ed.), *Antidosis. Festschrift für W. Kraus*, «JbAC», Wien 1972, 381-397.

Smolak 1973a

K.Smolak, *Unentdeckte Lukrezspuren* «WS» N.S. VII (1973), 216-239.

Smolak 1973b

Das Gedicht des Bischofs Agrestius: eine theologische Lehrepistel aus der Spätantike. Einleitung, Texte, Übersetzung und Kommentar von K.Smolak, Wien 1973.

Smolak 1975

K.Smolak, *Lateinische Umdichtungen des biblischen Schöpfungsberichtes*, «Studia Patristica», XII,1 (1975), 350-360.

Speyer 1988

W.Speyer, *Komische machte im Bibeleos des Dracontius*, «Philologus» 132,1988, 275-284.

Speyer 1996

W.Speyer, *Die Bibeldichter Dracontius als Exeget des Sechstagerwerkes Gottes*, in G.Schöllgen – C.Scholten (hrsgs.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für E. Dassmann*, Münster 1996, 464-484.

Speyer 2002

W.Speyer, *Das Leben im Garten Eden nach Dracontius*, in J-M.Carrié – R.Lizzi Testa (éd.), *Humana sapit. Études d'Antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Paris 2002, 277-282.

Stella 1985-1986

F.Stella, *Per una teoria dell'imitazione poetica 'cristiana': saggio di analisi sulle Laudes Dei di Draconzio*, «Inv.Luc.» VII-VIII (1985-1986), 193-224.

Stella 1987

F.Stella, *Epiteti di Dio in Draconzio fra tradizione classica e cristiana*, «CCC» VIII,1 (1987), 91-123.

Stella 1988

F.Stella, *Fra retorica e innografia sul genere letterario delle Laudes Dei di Draconzio*, «Philologus» CXXXII (1988), 258-274.

Stella 1989

F.Stella, *Ristrutturazione topica ed estensione metaforica nella poesia latina cristiana: Da spunti draconziani*, «WS» CII (1989), 213-245.

Stella 1999

F.Stella, *Innovazioni lessicali nelle "Laudes Dei" di Draconzio fra latinità tardoantica e medievale*, «Inv.Luc.» XXI (1999), 417-444.

Stella 2005-2006

F.Stella, *Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina*, «Incontri triestini di filologia classica» V (2005-2006), 9-24.

Stoehr-Monjou 2015

A.Stoehr-Monjou, *Dracontius. Poèmes profanes, VI-X ; Fragments*, in *Silves latines 2015-2016*, Neuilly 2015.

Stoehr-Monjou 2018

A.Stoehr-Monjou, *Ovide dans l'œuvre profane de Dracontius: une influence paradoxale? Du microcosme du vers au macrocosme des poèmes*, in F.E.Consolino (ed.), *Ovid in Late Antiquity*, Turnhout 2018, 359-412.

Vinchesi 2014

Calpurnii Siculi *Eclogae* a cura di M.A.Vinchesi, Firenze 2014.

Weber 2013

D.Weber, *Die Alethia des Claudius Marius Victorius und ihr Verhältnis zu Lukrez*, in V.Zimmerl-Panagl (ed.), *Dulce Melos II. «Akten des 5. Internationalen Symposiums: Lateinische und Griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit Wien, 25.-27. november 2010»*, Pisa 2013, 183-199.

Wolff 1996

Dracontius. *Oeuvres*. Tome IV. *Poèmes profanes VI-X. Fragments*. Texte établi et traduit par É.Wolff, Paris 1996.

Zwierlein 2017

O.Zwierlein, *Die 'Carmina profana' des Dracontius. Prolegomena und kritischer Kommentar zu Editio Teubneriana*, Berlin-Boston 2017.

Zwierlein 2019

O.Zwierlein, *Die 'Carmina christiana' des Dracontius. Kritischer Kommentar*, Berlin-Boston 2019.

FABIO GASTI

Compilazioni esegetiche: Agostino, Isidoro e altri

Il magistero di Agostino, cioè l'immediata percezione della sua *auctoritas*, rappresenta un aspetto fondamentale della ricezione della sua amplissima opera negli anni e secoli seguenti da tutti i punti di vista: da quello dottrinale, da quello generalmente letterario e anche da quello pastorale ed esperienziale. Dobbiamo infatti considerare la circostanza, per noi ovvia, per cui il vescovo di Ippona aveva stabilito punti fermi importanti in tema di difesa dell'ortodossia, di costruzione della dottrina, di inquadramento culturale dell'*institutio* del cristiano; ma doveva aver suscitato non minore attenzione la sua storia personale, almeno così com'è rappresentata letterariamente in particolare nelle *Confessioni*, e cioè quello che oggi chiameremmo un tortuoso percorso di formazione attraverso diverse fasi per approdare infine alla fede, anzi alla determinata ammissione di credere. Diversi letterati cristiani, a dire il vero, hanno rappresentato nella loro opera la propria esperienza di conversione, ma è chiara ancora a noi oggi la potenza della rappresentazione di Agostino, che connota la sua opera di Padre della Chiesa di una completezza capace di imprimere un segno nella letteratura successiva.

La sua personalità dunque appare da subito come un punto di riferimento imprescindibile perché provvista di un'autorevolezza che non poteva essere ignorata, e per questo negli scrittori cristiani successivi il riferimento ad Agostino ricorre a partire dalla semplice isolata allusione fino alla ripresa più consapevole e organica. Il caso specifico della ricezione di contenuti dell'esegesi agostiniana, poi, offre alla nostra attenzione il caso di un magistero anche formale di Agostino, che, a dispetto di quanto la pratica grammaticale su cui si innesta potrebbe suggerire, appare costitutivo della scrittura stessa del nostro autore; come infatti a suo tempo annotava Marrou, esprimendosi drammaticamente, «i gusti e le abitudini del letterato antico s'introducono di nuovo nel suo modo di concepire e di studiare la Bibbia. Talvolta è cosciente di questa invasione, tenta di lottare contro di essa. Ancora più spesso quest'influenza resta inconscia, e la subisce senza potersene opporre»¹.

In questo ordine d'idee intendo illustrare qui un aspetto della fortuna di Agostino esegeta prendendo spunto dalla varia ripresa di alcune sue interpretazioni di un episodio iniziale del *Primo libro di Samuele* contenute nel *De ciuitate Dei*: la

¹ Marrou 1987, 386.

prospettiva vuole essere quella di andare oltre la semplice giustapposizione di testi per mostrare piuttosto come la personale posizione degli interpreti successivi sia sensibilmente condizionata da quella agostiniana sia dal punto di vista contenutistico sia anche da quello formale e per rilevare soprattutto caratteri originali e specifici di ogni esegeta (e, naturalmente, del suo pubblico). Inoltre pare significativo osservare come uno snodo notevole da questo punto di vista sia rappresentato da Isidoro, il che conferma l'importanza riconosciuta al Vescovo di Siviglia non soltanto come enciclopedista – circostanza obbiettivamente più frequente e documentata nella storia della ricezione – ma anche come esegeta, alla stregua insomma di quello che è, un Padre della Chiesa, importante termine di riferimento per i successori.

Il libro XVII del *De ciuitate Dei*, titolato nella tradizione *Quae fuerit ciuitas Dei tempore Prophetarum*, è dedicato a parlare della stagione veterotestamentaria dei profeti, che Agostino situa fra Samuele – cioè il regno di Davide – e la deportazione del popolo d'Israele a Babilonia (cap. 1) e che considera senz'altro un'anticipazione figurata degli eventi del Nuovo Testamento e della Salvezza². La Scrittura, in altri termini, appare qui nella forma di un'esposizione schiettamente storica (*tamquam historica diligentia rebus gestis occupata esse narrandis*), ma, se viene correttamente interpretata da chi è sostenuto dallo Spirito, si rivela *uel magis uel certe non minus praenuntiandis futuris quam praeteritis enuntiandis... intenta*³. Questa convinzione, a dire il vero, è espressa con densità teorica anche in una precisazione apparentemente cursoria inserita nel libro precedente, quando si tratta della simbologia profetica dei figli di Noè (*ciu. XVI 2*): qui infatti Agostino motiva l'opportunità della cura nella lettura e interpretazione dei *secreta* della Scrittura con la certezza che quei contenuti prefigurano il futuro, cioè Cristo e la Chiesa e

² Per un ampio quadro culturale in cui inserire opportunamente il libro XVIII fra istanze teologiche e storiche, con l'attenzione rivolta in particolare alle suggestioni greche e giudaiche e alle identità culturali coinvolte, vd. Troiani 2012, da cui emerge la complessità di ispirazione del testo.

³ Il pensiero, che rappresenta un'idea centrale per l'esegesi veterotestamentaria, risulta espresso in una forma volutamente stilizzata, basata sul forte iperbatò che allontana di molto il participio aggettivale *intenta* dal soggetto e soprattutto dal chiasmo con omeoteleuto *praenuntiandis futuris // praeteritis enuntiandis*. L'opposizione lessicale fra *praenuntio* e *enuntio*, intesa come connotativa della diversa e complementare funzione della Scrittura, è naturalmente di sapore grammaticale: Agostino la usa efficacemente anche in un'opera 'tecnica' come il *De consensu euangelistarum* (II 56, 113, passo riportato, per la sua rilevanza teorica, un secolo dopo nell'antologia agostiniana composta da Eugippio, *exc. Aug.* 161, 177), ma la troviamo anche in Hil. *in psalm.* 126,1 p. 66 e, sempre nella tradizione agostiniana, in Fulg. *dicta Thras.* 166.

quindi appunto la *ciuitas Dei* (*non ea sine aliqua praefiguratione futurorum gesta atque conscripta neque nisi ad Christum et eius Ecclesiam, quae ciuitas Dei est, esse referenda*). Naturalmente questa rilevanza in senso prospettico dei contenuti dell'Antico Testamento, che è compito dell'esegeta evidenziare⁴, costituisce un indizio della divina ispirazione delle Scritture, che agisce in modo selettivo, tacendo fatti e figure poco rilevanti, da questo punto di vista, e concedendo invece spazio a quanto è dotato di maggiore valore profetico: *si omnes commemorarentur, nimis longum fieret et esset haec historica magis diligentia quam prophetica providentia*. Con l'opposizione fra *historica diligentia* – espressione utilizzata in entrambi i passi esaminati – e *prophetica prouidentia*, dove quest'ultima configura per così dire un ovvio valore aggiunto, Agostino stabilisce (*ciu.* XVI 2) una differenza fra parti esclusivamente narrative (*quae nihil significant*) e parti invece scritte per essere interpretate (*quae aliquid significant*), precisando comunque che anche i fatti insignificanti hanno un proprio valore, per quanto in misura diversa, se debitamente collegati e per così dire annodati agli altri (*adhaereant... religentur*).

A XVII 1, una sorta di introduzione prefatoria alla moda classica, Agostino rileva come la sezione veterotestamentaria di valore profetico in direzione di eventi del Nuovo Testamento sia molto estesa (*in immensum pergitur*); dichiara pertanto di voler trattare questo denso periodo in modo debitamente sintetico ma non omissivo, e di conseguenza lo scrittore valorizza la propria trattazione come un impegno delicato, perché a ben vedere si tratta di collaborare al disegno provvidenziale divino nel portare a compimento questa opera. È facile pensare che tali riflessioni rappresentino un punto di riferimento per gli esegeti successivi, che vi vedono una sorta di giustificazione teorica dell'esposizione seguente per stabilire opportune coordinate metodologiche in ordine all'interpretazione e all'esposizione di essa: come se insomma Agostino, giunto nella stesura dell'opera all'inizio di una sezione di grande peso nella storia della Salvezza, intendesse inserire un piccolo trattato *de optimo genere enarrandi*, che comprensibilmente non può sfuggire all'attenzione degli interpreti e che giustifica anche il cimento di questi ultimi nell'interpretazione degli stessi passi presenti nel capitolo del *De ciuitate Dei*. D'altronde l'intenzione programmatica agostiniana di voler evitare un impegno *quam... operosum atque prolixum et quam multis indignum uoluminibus* a favore di un'esposizione efficacemente basata su

⁴ Non va dimenticato che è possibile ricavare una compiuta teoria esegetica dal complesso delle opere agostiniane (Ripanti 1980) e che quindi le osservazioni al proposito fanno riferimento a un sistema teorico di una sensibile profondità, prevedibilmente innestato sulle teorie classiche ma con significativi elementi originali (Marin 1987), che più di recente è stato ripensato sul piano ampiamente ermeneutico (Bochet 2004); sull'orizzonte generale della produzione patristica in merito, e sul dibattito che anima il pensiero degli esegeti, vd. poi il classico Simonetti 1985.

un'operazione di *moderatio* compositiva (*stilo moderabor meo*) di tutto il materiale profetico *de Christo regnoque caelorum* contenuto della Scrittura per adattarlo alla tipologia di questa opera – che non è in prima istanza esegetica – poteva interessare in particolare uno scrittore come Isidoro che, anche in opere diverse dall'enciclopedia, preferisce senz'altro uno stile compendioso.

Non è infatti un caso che proprio la *Praefatio* alla *Genesi* delle *Quaestiones in Vetus Testamentum* del Vescovo di Siviglia contenga chiarimenti programmatici che ripropongono suggestioni di matrice agostiniana. Infatti anzitutto troviamo un'affermazione di metodologia compositiva tipicamente isidoriana, in linea con la preferenza classica d'ambito retorico per la *breuitas* ed espressa con l'utilizzo della fortunatissima immagine della raccolta dei fiori:

[2] Proinde quaedam quae [...] figuratim dicta uel facta sunt et sunt plena mysticis sacramentis adiuuante superna gratia in hoc opusculo exsequentes intexuimus ueterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, ueluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus, et pauca de multis breuiter perstringentes, pleraque etiam adicientes, uel aliqua ex parte mutant, offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent. [3] Breui enim expositione succincta non faciunt de prolixitate fastidium. Prolixa enim et occulta taedet oratio, breuis et aperta delectat.

Dobbiamo valorizzare in questo testo almeno due idee-base: da un lato appunto l'esigenza di selezionare e sintetizzare le numerose parole e azioni di rilievo profetico, che della tradizione da noi documentata in Agostino recepisce non soltanto l'istanza di evitare il *prolixum*, ma anche un ulteriore accorgimento esegetico, cioè considerare in modo complementare *dicta e facta*, cioè – con parole agostiniane – il *sermo* e tutto quanto riguarda la *uita* dei profeti⁵; d'altro lato la scelta di procedere a un'opera di *compilatio* delle opinioni esegetiche dei *ueteres*, il che in qualche modo trasferisce anche sul piano dell'esegesi l'atteggiamento che connota il suo approccio enciclopedico alle fonti, che in questo caso naturalmente riguarda non gli *auctores* classici – come nelle *Etimologie* – ma i nuovi *auctores*, cioè la tradizione cristiana, Agostino in particolare, che è di gran lunga il suo «favourite writer»⁶.

⁵ Vd. Aug. *cathec. rud.* 19,33 *horum sanctorum qui praecesserunt tempore natiuitatem Domini non solum sermo sed etiam uita et coniugia et filii et facta prophetia fuit huius temporis quo per fidem passionis Christi ex gentibus congregatur Ecclesia*. Va comunque detto che la distinzione resta in sostanza accademica, in quanto Agostino si interessa nelle sue opere, e in particolare in *ciu.* XVII, soltanto dei *sermones* profetici.

⁶ Martín 2013, 1194.

Non va sottovalutata poi un'altra affermazione programmatica di Isidoro, sempre di suggestione agostiniana. Possiamo utilmente giustapporre i due testi (in corsivo – come nei successivi raffronti – le concordanze):

Aug. *ciu.* XVI 2

Non sane omnia quae gesta narrantur aliquid etiam significare putanda sunt; sed propter illa quae aliquid significant etiam ea quae nihil significant attextuntur. Solo enim uomere terra proscinditur; sed ut hoc fieri possit, etiam cetera aratri membra sunt necessaria; et soli nerui in citharis atque huiusmodi uasis musicis aptantur ad cantum; sed ut aptari possint, insunt et cetera in compagibus organorum, quae non percutiuntur a canentibus, sed ea, quae percussa resonant, his connectuntur. Ita in prophetica historia dicuntur et aliqua, quae nihil significant, sed quibus adhaereant quae significant et quodammodo religuntur.

Isid. *quaest. Gen., praef.* 4

Sane non omnia quae in lege et prophetis scripta sunt mysteriorum aenigmatibus obtentuntur; sed pro his quae aliquid significant etiam quae nihil significant connectuntur. Sicut enim in citharis et huiusmodi organis musicis, non quidem omnia quae tanguntur, canorum aliquid resonant, sed tantum chordae, cetera tamen in toto citharae corpore ideo facta sunt, ut esset ubi connecterentur et quo tenderentur illa quae ad cantilenae suauitatem modulaturus est artifex. Ita in his prophetis narrationibus quaeque dicuntur aut aliquid sonant in significationem futurorum, aut, si nihil sonant, ad hoc interponuntur, ut sit unde illa significantia tanquam sonantia connectantur.

Isidoro riordina, secondo la sua idea, il materiale testuale desunto dal suo modello, ma conserva la successione compositiva: dapprima si esprime il concetto e in seguito lo si illustra con una similitudine o anzi un articolato *exemplum*, secondo la moda già classica di argomentare. L'idea della compresenza di valore allegorico e di semplice valore storico nella narrazione biblica è subito espressa negli stessi termini oppositivi che troviamo in *ciu.* XVI 2 (*nihil significant / aliquid significant*: il verbo torna anche in chiusura qualificandosi così come termine-chiave); inoltre analoga, ed espressa da un verbo presente nel contesto di partenza (*connectere*), è l'immagine del nodo per esprimere la possibilità per l'esegeta di comprendere meglio anche le parti narrative alla luce di quelle profetiche. Senz'altro dall'immediato contesto del *De ciuitate* viene poi ripresa, ma in parte ridotta e in parte modificata secondo il suo *usus*, l'immagine di tipo naturalistico o comunque relativo a *Realien* che l'accompagna (non compare cioè l'*exemplum* dell'aratro ma in compenso il riferimento alla cetra e agli *organa* è più esteso e comunque riformulato).

La *Praefatio* isidoriana termina (par. 5) con la riaffermazione dell'opera di sintesi e compilazione, insiste sulla circostanza per cui il lettore *non nostra leget, sed ueterum releget*, e giunge a citare i suoi esegeti di riferimento, espressamente Origene, Mario Vittorino, Ambrogio, Gerolamo, Agostino, Fulgenzio, Cassiano e Gregorio

Magno⁷. È possibile che l'ordine sia dettato da un criterio cronologico, per quanto valga in antico e in particolare per Isidoro: tuttavia, mentre gli altri *auctores* assicurano al compilatore interpretazioni circostanziate per così dire *ad locum*, Agostino gli fornisce anche rilevanti coordinate di metodo, al punto da comparire – senza essere nominato, secondo una prassi che naturalmente non implica malafede – in posizione proemiale non soltanto al libro relativo alla *Genesi* ma all'intera opera.

Un'ulteriore osservazione riguarda poi la ricezione del *De ciuitate Dei*. Come abbiamo già rilevato, non si tratta di un'opera esegetica, e infatti Agostino si occupa delle profezie, in particolare di Samuele, nell'ambito di una riflessione teologica sulla storia, in cui fatti e detti nella *ciuitas hominis* alludono in precisi momenti alla ricchezza della *ciuitas Dei*⁸. Eppure Isidoro attinge e condivide gli orientamenti metodologici proprio da questo trattato, e non – come ci attenderemmo – da una delle numerose opere specifiche, quelle cioè esegetiche, oppure da altre relative alla *institutio* del cristiano (p. es. il *De catechizandis rudibus* o il *De doctrina Christiana*). Ma la circostanza da un lato non fa che documentare ulteriormente un tratto, ampiamente acquisito a proposito delle *Etimologie*, caratteristico dell'opera isidoriana di *excerptio* da testi non prevedibili in base all'argomento trattato⁹; dall'altro qualifica l'ultima opera di Agostino alla stregua di un'opera davvero complessiva di interpretazione non solo della storia ma della cultura cristiana e ne documenta ricezione e fortuna in ambiti diversi di utilizzo e a livelli diversi di perspicuità contenutistica e formale¹⁰.

⁷ La lista di illustri esegeti costituiti in tradizione agli occhi di Isidoro ricorda - e forse non è un caso - quella dei *multi boni fideles nostri* che Agostino stila in *doctr. chr.* II 61 per dimostrare che gli scrittori cristiani in generale si sono sempre valse oculatamente di contenuti della cultura pagana precedente. Per quanto riguarda in particolare Gregorio Magno, che Isidoro conosce bene soprattutto per la consuetudine del futuro papa con il fratello Leandro (proprio a quest'ultimo sono infatti dedicati i *Moralia*), si occupa anch'egli dell'esegesi del *Primo libro di Samuele* nelle sue *Expositiones in librum I Regum* (CC 144, p. 51-614, ed. P.Verbraken), di probabile originaria destinazione monastica (Meyvaert 1978-79), senza tuttavia offrire interpretazioni degli specifici passi di nostro interesse.

⁸ Il disegno generale è infatti di chiara rilevanza teologica, come specifica in *ciu.* XV 2 *pars enim quaedam terrenae ciuitatis imago caelestis ciuitatis effecta est, non se significando sed alteram et ideo seruiens.*

⁹ Gasti 2001.

¹⁰ Non è dunque un caso che sia proprio un manoscritto di area visigotica del IX secolo a tramandare antiche glosse ai primi dieci libri del *De ciuitate Dei*, risalenti all'ambiente germanico di Frisinga e pubblicate da Gorman 2006 (che si occupa della più antica tradizione del trattato agostiniano e della sua ricezione). Per una panoramica sui caratteri dei commenti medievali e moderni all'opera vd. Marin 2004.

Tralasciando ora gli interventi generali e introduttivi per venire alle interpretazioni agostiniane relative al nostro libro biblico che hanno fatto scuola, osserviamo che esse costituiscono il modello non soltanto per l'esposizione di Isidoro, ma anche per quella di altri due scrittori di grande fortuna nella storia dell'esegesi e della patristica in generale, e cioè Beda e Rabano Mauro¹¹. I due commentatori, come Isidoro, non esercitano la loro cospicua attività letteraria soltanto nell'esegesi, ma, a differenza del vescovo di Siviglia, la praticano nelle vesti istituzionali di maestro in un contesto scolastico monacale e anche in circostanze storico-culturali diverse (il primo, fra VII e VIII secolo, nella Britannia anglosassone; il secondo, un secolo dopo, nel monastero di Fulda prima di diventare vescovo di Magonza); non è di secondaria importanza il fatto che entrambi siano attenti lettori di Isidoro¹², ma è altrettanto significativo che in questa materia si rivolgano ad Agostino, evidentemente in virtù dell'autorevolezza di quest'ultimo, senza sottovalutare tuttavia la mediazione dell'enciclopedista-esegeta nei modi che cercheremo di descrivere. Inoltre, a riprova ulteriore dell'attenzione con cui Agostino veniva letto e divulgato, conosciamo addirittura un'antologia agostiniana curata da Beda, che in verità riguarda non l'esegesi ma la dottrina, che viene compendiata in modo semplice e fruibile da parte dei destinatari senza problematizzare i complessi nodi teologici¹³.

Inoltre, dalla lettura della lettera prefatoria che Rabano premette al proprio commentario (PL 109, 9-10) – un testo significativamente dedicato al suo maestro Alcuino – possiamo ricostruire l'esistenza di una tradizione specifica a riguardo, formata evidentemente a uso dell'insegnamento scolastico. Lo scrittore infatti dichiara di comporre in sostanza un compendio di esegesi sui *Libri dei Re* (9 B: *cogitavi mecum in expositionem librorum Regum quoddam opusculum conficere*) e compila una lista delle proprie autorevoli fonti presentando il proprio lavoro di fatto come una

¹¹ Le opere di riferimento sono specificamente esegetiche: ai primi anni dell'VIII secolo risalgono i quattro libri *In primam partem Samuhelis* di Beda (CC 119, p. 1-272, ed. D.Hurst, 1962), mentre un secolo dopo Rabano scrive i *Commentaria in Libros IV Regum* (PL 109, col. 9-280).

¹² Ho evidenziato il valore di modello rappresentato da Isidoro enciclopedista per Rabano in Gasti 2017, in particolare 20-23; quanto a Beda, vd. cursoriamente 20 n. 11 con i riferimenti citati.

¹³ Delmulle 2016; in generale, con riferimento alla collocazione dell'opera agostiniana di Beda in una vera e propria tradizione a riguardo, Franssen 1987. Anche per Rabano Mauro comunque è attestato un ruolo di divulgatore di opere agostiniane: Étaix 1982 ravvisa p. es. una chiara matrice agostiniana in un'omelia di Rabano, che interpreta come espressa volontà di citazione di una sezione di uno dei *Sermones* perduti, ma già al suo maestro Alcuino si attribuisce la paternità di un'anonima riduzione del *De catechizandis rudibus* (Bouhot 1980).

compilazione di testi allo scopo di facilitare lo studio (*ob commoditatem legentis*), evitando cioè al lettore il disagio di dover reperire i testi dei Padri a riguardo:

Aestimo enim [...] per omnia uobis non displicere, cum cognoueritis me ad hoc laborare uelle ut sanctorum Patrum dicta, quae de praedicto libro exposita in pluriuso exemplaribus dispersa sunt, in unum ob commoditatem legentis colligerem, quatenus quid quisque eorum in sententiis diuersis historiae Regum per singula loca senserit, pariter et secundum ordinem a nobis dispositum reperiret. Ibi enim inueniet quid Pater Augustinus quidue insignis interpres diuinorum librorum Hieronymus senserint, quid papa beatus ac suauius doctor Gregorius quidue Isidorus Hispalensis episcopus et quid Beda, magister nobilis, ac ceteri Patres, quorum longum est nomina recensere, rite intellexerint. Quorum omnium sententias aut sicuti ab ipsis conscriptae sunt posui aut sensum eorum meis uerbis breuiando explanauit (9 B-D).

Il testo in realtà rappresenta un interessante documento anche a proposito della tendenza alla compilazione, invalsa e sempre più dotata di un proprio 'statuto epistemologico' che non la relega a sottoprodotto letterario. Sono infatti presenti chiari indizi testuali a favore di questa che di fatto va considerata una forma comunicativa, a partire dall'uso del verbo *breuiare*, che assume un significato preciso in tal senso, e dall'orientamento alla raccolta delle *sententiae* degli autori precedenti degne di menzione, in parte riportate alla lettera e in parte sintetizzate. L'approccio di Rabano alle sue autorevoli fonti insomma è estremamente scolastico, e non a caso ricorda da vicino quello di Isidoro, sia per quanto riguarda la scelta 'antologica' dei testi e la valorizzazione della *brevitas*, come esprime della *Praefatio* sopra riportata, sia anche per la cura compositiva adottata nell'esposizione dei passi d'autore¹⁴.

È dunque plausibile seguire una sorta di linea – teorica, ma soprattutto pratica – di compilazioni nello specifico campo dell'esegesi sostenuta da un analogo approccio da parte degli esegeti e unificata – possiamo dire – da una comune metodologia allo scopo di selezionare il materiale da un canone presto formatosi di autori e di riproporlo in forme rese omogenee, ma non per questo meno autorizzate. Si tratta, in ultima analisi, senz'altro di una vulgata che non esiterei a chiamare enciclopedica, eventualmente integrata ma in sostanza riproposta in forme simili se non uguali, che garantiscono al lettore la disponibilità di un vero e proprio sussidiario cui ricorrere con fiducia e con facilità di consultazione.

¹⁴ Cf. segnatamente la brevissima epistola accompagnatoria dell'esemplare delle *Etimologie* a re Sisebuto (*epist.* 6 Lindsay): *en tibi, sicut pollicitus sum, misi opus de origine quarundarum rerum ex ueteris lectionis recordatione collectum atque ita in quibusdam locis adnotatum sicut extat conscriptum stilo maiorum.*

Quanto alle interpretazioni agostiniane in seguito riprese ‘scolasticamente’, il primo passo dal *Primo libro di Samuele* di cui Agostino si occupa – e al quale limiteremo la nostra analisi – è *1Sam. 2,1-10*. Si tratta del cantico di ringraziamento *Exultavit cor meum* che Anna, madre di Samuele, finalmente gravida dopo lunga sterilità, innalza a Dio per essere stata esaudita promettendogli di consacrargli il bambino (in un certo senso: di restituirglielo) dopo averlo svezzato. Si tratta di un testo eucologico e di lode costruito secondo un disegno compositivo e contenutistico piuttosto convenzionale per il linguaggio biblico, come mostra la consonanza quasi perfetta con il *Magnificat* di Maria riportato nel Vangelo di Luca. Ebbene, alla contestualizzazione e all’esegesi del cantico – dapprima riportato per intero e poi analizzato versetto per versetto – Agostino dedica il lungo capitolo 4 di *ciu. XVII*: a suo avviso il cantico allude allegoricamente al passaggio dall’Antico al Nuovo Testamento ed esprime l’esultanza della Chiesa per questa evoluzione a completamento della storia della Salvezza, dal momento che risulta evidente a qualunque lettore della Scrittura che non si tratta di semplici *uerba... unius... mulierculae de nato sibi filio gratulantis* (*ciu. XVII 4,2*) e che pertanto l’interpretazione letterale non esaurisce il messaggio della Scrittura.

La spiegazione è mutuata da parte di Isidoro, che, per esigenze compilatorie, rinuncia a soffermarsi sulle interpretazioni per così dire *ad lineam*, ma privilegia senz’altro i concetti introduttivi, perché gli pare fondamentale identificare come profetico il cantico di Anna e vederne la realizzazione nei fatti del Nuovo Testamento; il *Libro dei Re*, d’altra parte, per sua natura e ispirazione è scritto in modo da rivelare *sacramenta Christi et Ecclesiae* (*quaest. 1Reg. 1*). Agostino in realtà sostiene con forza la sua lettura allegorica degli episodi connessi a questa storia, che esplicita proprio in apertura del cap. 4, come se si trattasse dell’enunciazione scolastica di una tesi (il ‘nuovo’ subentra al ‘vecchio’: Samuele a Eli come Davide a Saul) dimostrata nel prosieguo; non ci sorprende constatare che la compilazione isidoriana, con prevedibile sintesi e *synkrisis* di testi-fonte a scopo di massima chiarezza, inizi proprio da qui, tenuto conto che Isidoro si preoccupa anzitutto di introdurre il *Primo libro dei Re* avendo in mente il suo destinatario e ottemperando alla specifica funzione didattica della sua opera:

Aug.

Isid. *quaest. 1Reg. 1*

1 Post librum Iudicum sequitur Regum. Et aspice tempora, primo Iudicum postea Regum, sicut erit primo iudicium postea regnum; in his autem Regum libris multis et uariis modis sacramenta Christi et Ecclesiae revelantur.

c. Faust. XII 32

nonne ab ipso exordio commutatum sacerdotium in Samuelem reprobato Heli et commutatum regnum in Dauid reprobato Saule clamat praenuntiari nouum sacerdotium nouumque regnum reprobato uetere, quod umbra erat futuri, in Domino nostro Iesu Christo uenturum?

Nonne ipse Dauid, cum panes propositionis manducauit, quos non licebat manducare nisi solis sacerdotibus, in una persona utrumque futurum, id est in uno Iesu Christo regnum et sacerdotium figurauit?

ciu. XVII 4

1 Prokursus igitur ciuitatis Dei ubi peruenit ad Regum tempora, quando David Saule reprobato ita regnum primus obtinuit, ut eius deinde posterius in terrena Ierusalem diuturna successione regnarent, dedit figuram, re gesta significans atque praenuntians, quod non est praetereundum silentio, de rerum mutatione futurarum, quod attinet ad duo Testamenta, Vetus et Nouum, ubi sacerdotium regnumque mutatum est per sacerdotem eundemque regem nouum ac sempiternum, qui est Christus Iesus. Nam et Heli sacerdote reprobato substitutus in Dei seruitium Samuel simul officium functus sacerdotis et iudicis, et Saule abiecto rex David fundatus in regno hoc quod dico figurauerunt.

2 Nam ab ipso exordio regum commutatum sacerdotium in Samuelem reprobato Heli et commutatum regnum in David reprobato Saule exclamat praenuntiari nouum sacerdotium nouumque regnum, reprobato ueteri, quod umbra erat futuri in Domino Iesu Christo uenturi.

3 Nonne ipse Dauid, cum panes propositionis manducauit, quos non licebat manducare nisi solis sacerdotibus, in una persona utrumque futurum, id est in uno Iesu Christo regnum et sacerdotium figurauit?

Itaque ipsa Samuelis sacerdotis successio nouum, ut praedictum est, sempiternumque sacerdotium praefigurabat, qui est Iesus Christus, Heli sacerdote reprobato, id est Iudaico sacerdotio abiecto.

Va osservato che Isidoro compendia due testi agostiniani a prescindere dalla destinazione e della funzione diversa di essi (uno di genere e tono apologetico-dottrinale, l'altro senz'altro argomentativo ed esegetico) ma badando soltanto al contenuto, e li rende coesi nella propria esposizione.

Allo stesso modo i paragrafi immediatamente seguenti (4-7 del cap. 1 delle *questiones* su *1Reg.*) proseguono la classica compilazione di *ciu. XVII 4,1-3*, con atteggiamento e modalità tecniche del tutto analoghe a quelle ampiamente documentate nelle *Etimologie*, e cioè producendo un testo a tratti corrispondente *uerbatim* a quel-

lo della fonte, con eventuali sezioni di raccordo, ove necessario, con l'omissione di parti giudicate poco perspicue (p. es. la lunga citazione di 3Reg. 2,1-10) e anche con la trasposizione di parti sulla base della propria linea espositiva (è il caso di *prophetare aliud non uidetur*, che in Agostino compare all'inizio mentre viene riformulato e collocato in un secondo momento da Isidoro: *nihil aliud in cantico suo prophetare uidetur*); il testo compilato risulta comprensivo delle citazioni testuali e naturalmente anche dell'osservazione linguistica che interpreta il nome Anna come «Grazia di Lui» (*nomen, id est Anna, Gratia eius interpretatur*)¹⁵. Forse perché è interessato alle informazioni di carattere generale e introduttivo, in un contesto di fatto epitomatorio, non sorprende la decisione di omettere le interpretazioni circoscritte relative ai singoli versetti del cantico; per converso, è significativo, dal punto di vista culturale, che lo specifico e tutto sommato originale interesse linguistico di Isidoro si manifesti anche in qui, in un contesto e in una forma testuale certamente lontani da quelli dell'enciclopedia, dove tale scrupolo è invece alla base dell'opera.

Aug. *ciu.* XVII 4

1 *Mater quoque ipsa Samuelis Anna, quae prius fuit sterilis et posteriore fecunditate laetata est, prophetare aliud non uidetur, cum gratulationem suam Domino fundit exsultans, quando eundem puerum natum et ablactatum Deo reddit eadem pietate, qua uouerat. Dicit enim: [«...»]. 2 Itane uero uerba haec unius putabuntur esse mulierculae, de nato sibi filio gratulantis? Tantumne mens hominum a luce ueritatis auersa est, ut non sentiat supergredi modum feminae huius dicta quae fudit? Porro qui rebus ipsis, quae iam coeperunt etiam in hac terrena peregrinatione compleri, conuenienter mouetur, nonne intendit et aspicit et agnoscit per hanc mulierem,*

Isid. *quaest.* 1Reg. 1

4 *Mater quoque ipsa Samuelis, quae prius fuit sterilis et posteriori fecunditate laetata est,*

¹⁵ L'interpretazione a sua volta è ripresa da Gerolamo, *Hebr. nom.* p. 34, 11 Lagarde (= CC 72, 102). Isidoro pertanto, secondo la sua prassi compilatoria e sulla base di istanze documentarie diverse rispetto alle nostre, non risale a un'opera specifica, 'tecnica' in questo senso, come quella sui nomi ebraici, che senz'altro conosce, vista la notorietà e l'autorevolezza della produzione geronimiana soprattutto in ambito biblico e anche a proposito dei *Realien*; anche nel caso di contenuti specifici - come nel frequente caso delle spiegazioni etimologiche nell'enciclopedia - si vale di testi generici che mediano tutte le informazioni utili o necessarie, senza particolari approfondimenti.

cuius etiam nomen, id est Anna, "Gratia eius" interpretatur, ipsam religionem Christianam, ipsam ciuitatem Dei, cuius rex est et conditor Christus, ipsam postremo Dei gratiam prophetico spiritu sic locutam, a qua superbi alienantur, ut cadant, qua humiles implentur, ut surgant, quod maxime hymnus iste personuit?

Nisi quisquam forte dicturus est nihil istam prophetasse mulierem, sed Deum tantummodo propter filium, quem precata impetrauit, exultanti praedicatione laudasse. Quid ergo sibi uult quod ait: «Arcum potentium fecit infirmum, et infirmi praecincti sunt virtute; pleni panibus minorati sunt, et esurientes transierunt terram; quia sterilis peperit septem, et multa in filiis infirmata est»? Numquid septem ipsa pepererat, quamuis sterilis fuerit? Unicum habebat, quando ista dicebat; sed nec postea septem peperit, sive sex, quibus septimus esset ipse Samuel, sed tres mares et duas feminas. Deinde in illo populo, cum adhuc nemo regnaret, quod in extremo posuit: «Dat uirtutem regibus nostris, et exaltabit cornum Christi sui», unde dicebat, si non prophetabat?

3 Dicat ergo Ecclesia Christi, ciuitas regis magni, gratia plena, prole fecunda, dicat quod tanto ante de se prophetatum per os huius piae matris agnoscit: «Confirmatum est cor meum in Domino, exaltatum est cornum meum in Deo meo.

cuius etiam nomen, id est Anna, "Gratia eius" interpretatur, ipsam religionem Christianam, ipsam postremo Dei gratiam significat, quia nobis Christus oritur; ipsam quoque Ecclesiam, quae olim sterilis, nunc fecunda in Dei laude laetatur.

5 Quae nihil aliud in cantico suo propheta-re uidetur, nisi mutationem Veteris Testamenti, uel sacerdotii in Nouum Testamentum, uel sacerdotium, qui est Christus; nisi forte quis dicat nihil Annam prophetasse, sed Deum tantummodo propter filium impetratum exultante praedicatione laudasse. 6 Quid ergo sibi uult quod ait: «Arcum potentium fecit infirmum, et infirmi accincti sunt virtute; pleni panibus minorati sunt, et esurientes transierunt terram; quia sterilis peperit septem, et fetosa in filiis infirmata est»? Numquid ipsa septem pepererat, quamuis sterilis fuerit? Unicum habebat, quando ista dicebat; sed nec postea septem peperit, sive sex, quibus septimus esset ipse Samuel, sed tres mares et duas feminas. 7 Deinde in illo populo, cum adhuc nemo regnaret, quod in extremo posuit: «Dat uirtutem regibus nostris, et exaltauit cornu Christi sui», unde dicebat, si non prophetabat? Dicat ergo Ecclesia Christi, ciuitas regis magni, gratia plena, prole fecunda Dei, dicat quod tanto ante de se prophetatum per os huius piae matris agnoscit: «Confirmatum est cor meum in Domino, et exaltatum est cornu meum in Deo salutari meo. Interea Samuel erat ministrans in templo Dei, accinctus ephod.

L'analisi del cantico di Anna è solo all'inizio, ma mentre il testo agostiniano – come abbiamo già rilevato – continua con puntiglio fino al termine del capitolo a interpretare i versetti per documentarne il valore appunto profetico in direzione di Cristo e della Chiesa (par. 3-9), Isidoro si interrompe per riprendere poi la compilazione agostiniana nel cap. 2 corrispondente a *ciu.* XVII 5 relativo alle parole

profetiche rivolte da un *homo Dei* al sommo sacerdote Eli, cui è appunto affidata la *institutio* del piccolo Samuele, e allusive al passaggio dall'antica forma di sacerdozio alla nuova istituita da Cristo figurata dalla sostituzione di Samuele, una volta adulto, allo stesso Eli nelle funzioni sacerdotali.

Le rispettive esposizioni di Beda e di Rabano sono dal canto loro anzitutto strutturalmente analoghe, cioè accomunate dalla circostanza che non dedicano spazio alle questioni generali e prefatorie sull'opportunità di riconoscere valore allegorico o figurale agli eventi descritti, e in particolare all'episodio di cui ci stiamo occupando, probabilmente perché lo reputano ovvio o perché la consuetudine di una lettura 'mistica' è, nella loro pratica, del tutto curricolare. Da questo punto di vista dobbiamo considerare interessante la posizione di Isidoro, che invece ritiene indispensabile derivare da Agostino anche questo genere di precisazioni, e di conseguenza abbiamo un motivo in più per presupporre, da un lato, l'eterogeneità culturale e letteraria del suo pubblico e d'altro lato il valore generalmente propeudeutico della sua opera esegetica. Ebbene, i due esegeti successivi attribuiscono maggiore importanza all'interpretazione *ad lineam* del cantico di Anna, tralasciata da Isidoro, perché si rivolgono, nei rispettivi ambienti, a un pubblico di chierici o monaci in formazione che dovevano esercitarsi nell'esegesi e nell'omiletica anche cimentandosi opportunamente nelle questioni particolari poste continuamente dal testo, senza accontentarsi dunque di un inquadramento metodologico e interpretativo generale. Inutile dire che in ciò essi si allineano alle interpretazioni agostinane, mutuando non soltanto i concetti ma altresì la forma del capitolo del *De ciuitate*, corrispondente alle *enarrationes* scolastiche classiche e poi cristiane.

Un caso classico di *quaestio* esegetica *ad lineam* relativa al nostro testo è quella relativa ai sette figli partoriti da Anna, come dichiarato nel cantico (*1Sam. 2,5 quia sterilis peperit septem*): Agostino vi fa cenno in sede introduttiva (*ciu. XVII 4,2*) e la tratta poi nel commento al versetto in questione, in modo che dapprima troviamo la *propositio* della questione (*unicum habebat, quando ista dicebat; sed nec postea septem peperit, siue sex, quibus septimus esset ipse Samuel, sed tres mares et duas feminas*)¹⁶ accompagnata dalla chiave interpretativa, basata sulla necessità di interpretare allegoricamente il testo, ravvisandovi cioè il senso profetico (*unde dicebat, si non prophetabat?*); anzi nel contesto il versetto in questione costituisce proprio un *exemplum* argomentativo per sostenere la referenza del cantico di Anna a dimostrazione tangibile che questo non esprime un semplice rendimento di grazie a Dio da

¹⁶ Lo stesso testo biblico registra infatti che, mentre il giovane Samuele cominciava a svolgere i primi incarichi sacerdotali, *uisitauit ergo Dominus Annam et concepit et peperit tres filios et duas filias* (*1Sam. 2,21*): in totale quindi sei.

parte di una sterile presto madre, ma rappresenta una profezia sulla fecondità della Chiesa. È probabilmente per questo che Isidoro (*quaest. 1Reg. 1,6*) riprende alla lettera anche queste parole di Agostino nel proprio contesto generalmente introduttivo sull'argomento e a proposito della valenza del testo dei primi capitoli del *Primo libro di Samuele*: non vi rinuncia perché, non procedendo poi all'esame dei singoli versetti, ha a cuore dimostrare appunto che il cantico di Anna va considerato a tutti gli effetti una profezia in direzione del Nuovo Testamento (*quaest. 1Reg. 1,5 quae nihil aliud in cantico suo prophetare uidetur, nisi mutationem Veteris Testamenti uel sacerdotii in Nouum Testamentum uel sacerdotium qui est Christus*).

L'esegesi del relativo versetto del cantico consente poi ad Agostino di collegare il testo alla tradizione scritturistica sulla base del numero sette, affermando che il testo «è chiarissimo a chi sa interpretare il numero sette, nel quale è significata la compiutezza della Chiesa universale» e citando un esempio dal Nuovo e uno dal Vecchio Testamento¹⁷; si tratta dunque di attribuire al numero un valore appunto simbolico, come troviamo dettagliatamente spiegato e variamente documentato con rimandi scritturistici in *ciu. XI 31* (a proposito del riposo del settimo giorno)¹⁸, e nel nostro contesto considerare i sette parti alla stregua di iperbole, per dire che la donna dapprima sterile ha partorito più volte grazie all'aiuto divino. Questo elemento esegetico non viene desunto da Isidoro, cui sta a cuore evidentemente la referenza generale e per questo motivo non si dilunga a fornire interpretazioni circostanziate come questa sul numero sette, che dal suo punto di vista rappresenta comprensibilmente un elemento troppo specifico. Eppure le parole di Agostino, compresi gli *exempla* biblici, tornano alla lettera nell'esposizione più dettagliata di Beda e Rabano che infatti, a differenza di Isidoro, procedono a un commento dettagliato. È interessante confrontare i testi in questione:

Aug. *ciu. XVII 4*

Beda, in *I Sam. I 2,5 p. 23*
 «donec sterilis peperit plurimos, et quae multos habebat filios infirmata est». Esaias exponit quia «multi filii desertae magis quam eius quae habebat uirum».

Hrab. in *IV Reg. = PL 109, 18*
 «donec sterilis – ait – peperit plurimos, et quae multos habebat filios, infirmata est». In Hebraeo et in Septuaginta translatione non 'plurimi', sed 'septem' leguntur.

¹⁷ *Ciu. XVII 4,4 hic totum quod prophetabatur eluxit agnoscentibus numerum septenarium, quo est uniuersae Ecclesiae significata perfectio*. Gli esempi allegati sono, non a caso, di referenza escatologica o comunque simbolica: le sette Chiese di *Apoc. 1,4* e le sette colonne che sostengono la *domus Sapientiae* in *Prov. 9, 1*.

¹⁸ Analogamente sul valore del numero sette vd. anche le osservazioni e i riferimenti presenti in *ciu. XX 5; serm. 83,5,5 e 95,2*.

«Quia sterilis, – inquit – peperit septem, et multa in filiis infirmata est».

Hic totum quod prophetabatur eluxit agnoscentibus numerum septenarium, quo est uniuersae ecclesiae significata perfectio.

Propter quod et Iohannes apostolus ad septem ecclesias, eo modo se ostendens ad unius plenitudinem scribere; et in Prouerbiis Salomonis hoc antea praefigurans: «Sapientia aedificauit sibi domum et suffulsit columnas septem».

Sterilis enim erat in omnibus gentibus Dei ciuitas, antequam iste fetus, quem cernimus, oreretur. Cernimus etiam, quae multa in filiis erat, nunc infirmatam Hierusalem terrenam; quoniam quicumque filii liberae in ea erant, uirtus eius erant; nunc uero ibi quoniam litera est et Spiritus non est, amissa uirtute infirmata est.

Septuaginta interpretes posuerunt quia «sterilis peperit septem»; ‘saba’ quippe uerbum Hebraeum et septem designat et plurimos.

Sed et illius editionis sensus elucet agnoscentibus numerum septenarium, quo est uniuersa ecclesiae significata perfectio.

Propter quod et Iohannes apostolus ad septem scribit ecclesias, eo modo se ostendens ad unius plenitudinem scribere; et in Prouerbiis Salomonis hoc antea praefigurans «Sapientia – inquit – aedificauit sibi domum excidit columnas septem».

Judaei hunc locum ita intelligunt quod, nato Samuele, mortuus sit filius primogenitus Phenennae, et singulis Annae filiis nascentibus singuli Phenennae mortui sint filii. Sed quaerendum est quomodo hoc stare possit, cum Phenenna septem, Anna autem non plus quam quinque filios habuerit. Quam quaestionem Hebraei solventes, duos filios Samuelis cum filiis Annae annumerant.

«Quia sterilis – inquit – peperit septem, et multa in filiis infirmata est».

Hic totum quod prophetabatur eluxit agnoscentibus numerum septenarium.

Propter quod et Iohannes apostolus ad septem scribit Ecclesias, eo modo se ostendens ad unius plenitudinem scribere; et in Prouerbiis Salomonis hoc antea praefigurans: «Sapientia aedificauit sibi domum, et suffulsit columnas septem».

Sterilis enim erat in omnibus gentibus Dei ciuitas, antequam iste fetus, quem cernimus, oreretur. Cernimus etiam, quae multa in filiis, nunc infirmatam Hierusalem terrenam; quoniam quicumque filii liberae in ea erant, uirtutis eius erant; nunc uero quoniam ibi litera est et Spiritus non est, amissa uirtute infirmata est.

A distanza di un secolo l'uno dall'altro i due commentatori utilizzano senz'altro materiale agostiniano dal *De ciuitate* inserendolo nel proprio dettato – a differenza di Isidoro – allo scopo di chiarire tipologicamente l'apparente assurdità relativa al numero dei figli, comprese le citazioni dall'*Apocalisse* e dai *Proverbi*. Entrambi anzitutto documentano la consapevolezza che nel versetto commentato *septem* rappresenta una variante autorizzata dalla traduzione dei Settanta rispetto a *plurimos*: è in particolare Beda che ricorre a una spiegazione linguistica, che cioè il termine ebraico originale esprimerebbe entrambi i significati; va inoltre detto che Beda cita a proposito anche un altro versetto veterotestamentario (*Is.* 54,1) che si riferisce sempre al topos della donna sterile (o comunque priva di marito) poi madre di molti figli: il passo di Isaia è ben attestato nella tradizione patristica ed esegetica – anche perché già citato e commentato da San Paolo (*Gal.* 4,27) e quindi dotato per così dire di una sua autorità apostolica –, ma non lo è nel nostro contesto, dove pare del tutto pertinente considerata la valenza profetica¹⁹. Certamente poi il testo più ampio è quello di Rabano, dal momento che si dilunga a riproporre contenuti da Agostino, segnatamente la riflessione conclusiva – molto circostanziata, tenuto conto dell'ipotesi – sulla *Dei ciuitas* e sulla *Hierusalem terrena*; e tuttavia integra la già ampia spiegazione attingendo anche a materiale esegetico cronologicamente più vicino a lui (il cosiddetto pseudo-Gerolamo)²⁰ per sostenere la possibilità di interpretare il passo anche in modo letterale, affermando dunque che ad Anna in un certo senso potevano di fatto essere attribuiti sette figli²¹, e finendo per fornire quindi una duplice interpretazione animata da uno scrupolo pastorale che tende a chiarire il testo in ogni suo aspetto potenzialmente oscuro.

Per concludere, la rassegna fin qui condotta concernente l'esame di un caso specifico – ammesso di sfuggire al rischio di frammentarietà – vuole far riflettere sul fenomeno della circolazione, della ripresa e dell'eventuale variazione del materiale esegetico fra tarda antichità e medioevo offrendo del fenomeno ulteriore do-

¹⁹ Il versetto di Isaia è citato nella sua interezza sia da Agostino, in diverse opere (otto volte solo nelle *Enarrationes*, e quindi cinque rispettivamente nelle *Lettere* e nel *Ad catholicos de secta Donatistarum*; nel *De ciuitate* compare in XV 2 e XVIII 29), sia anche da Isidoro (*fide cath. c. Iud.* II 1,7), che riporta in effetti un ampio passo del profeta. Lo scopo della citazione è in generale sostenere topicamente la fecondità della Chiesa.

²⁰ Tale materiale, pubblicato da Saltman 1975, è utilizzato da Rabano soprattutto per chiarire in alcuni punti il senso letterale del testo biblico attraverso elementi antiquari di tradizione ebraica. Sugli apporti di questa tradizione all'esegesi del nostro autore vd. Saltman 1973.

²¹ Alla lettera riprende il testo presente in Ps.-Hier. *quaest.* 10 *quam quaestionem Hebraei solventes, duos filios Samuelis cum filiis Annae annumerant* (Saltman 1975, 69-70).

cumentazione. Il periodo preso in esame risulta di particolare interesse dal nostro punto di vista, in quanto rappresenta un momento in cui il magistero dei Padri della Chiesa progressivamente si radica nell'ambiente scolastico monacale e riceve perciò nuova autorevolezza dal punto di vista della trasmissione del pensiero sotteso alle interpretazioni dei testi e parallelamente dal punto di vista delle forme stesse in cui tale circolazione si assoda.

La circostanza, al di là dei caratteri specifici di volta in volta riscontrabili, ha rilievo infatti prima di tutto in termini di tradizione, sia sul versante delle idee sia su quello formale; si tratta in altri termini di un aspetto dell'esemplarità letteraria, dell'imitazione dei modelli, che possiamo considerare alla stregua di certe manifestazioni tipiche della letteratura tecnica o comunque grammaticale. Qui il valore per così dire autoriale del modello è chiaramente individuato quale *auctoritas* da cui non è possibile prescindere, e tuttavia, proprio per le caratteristiche dell'oggetto della comunicazione, il materiale tende a essere riproposto anche senza precisa volontà allusiva, fino a costituire una sorta di vulgata esegetica variamente integrata.

L'altro aspetto degno di nota è inevitabile conseguenza di quest'ultima osservazione, e cioè l'atteggiamento sicuramente compilatorio, in questo senso enciclopedico, che connota la scrittura degli esegeti in questione. Il testo base – nel nostro caso Agostino – viene riprodotto alla lettera, eventualmente con minimi interventi di adattamento al contesto da parte del compilatore; quest'ultimo individua i contenuti adatti al proprio scopo (tenuto cioè conto del destinatario, che nel caso dell'esegesi non è in assoluto sempre lo stesso, perché cambia la situazione, e dell'intento comunicativo) e li riproduce in un dettato nuovo spesso composto da diversi *excerpta*, anche da opere diverse, non necessariamente sempre analoghi, eventualmente anche disposti in successione diversa rispetto al testo base e infine utilizzati all'interno di argomentazioni diverse.

Nel nostro caso appare evidente l'ampiezza e la profondità del testo di Agostino, per il quale – verrebbe da dire – l'esegesi rappresenta un modo privilegiato di leggere la storia della salvezza, insomma un criterio di analisi della *ciuitas hominis* alla luce della *ciuitas Dei*; è questo il motivo per cui le sue osservazioni tipologiche sul *Libro di Samuele* fanno scuola anche se non appartengono a un'opera specificamente esegetica in forma di *enarrationes*, *commentarius*, *expositio* o *tractatus*, secondo i canoni di genere presto invalsi. L'ampia referenza delle argomentazioni del *De ciuitate* e la diversa tipologia testuale in cui queste si articolano (riflessioni generali e propedeutiche e osservazioni puntuali) garantiscono ai successivi compilatori un materiale adattabile ai rispettivi contesti, al pubblico e alla situazione in cui l'esegesi del testo viene proposta.

Anche per questo l'indagine sulla persistenza del pensiero di Agostino deve sempre correre su strade parallele che seguano aspetti formali e non soltanto con-

tenutistici, e permette di apprezzare dello scrittore, come anche dei suoi continuatori – perché di continuatori preferisco parlare, e non soltanto di imitatori o compilatori –, anche una complessa e consapevole personalità di letterato. Un ulteriore documento insomma della circostanza per cui, nella matura tradizione esegetica, «lo studio della Bibbia non serve soltanto a nutrire l'anima cristiana, ma diventa il pretesto, l'occasione, di un'attività propriamente culturale, gratuita»²², che come tale sa riconoscere modelli da seguire e riproporre.

²² Marrou 1987, 386.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bernard 1984

R.W.Bernard, *In figura. Terminology pertaining to figurative exegesis in the works of Augustine of Hippo*, Princeton, NJ, 1984.

Bochet 2004

I.Bochet, *De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne*, «REAug» L (2004), 349-369.

Bouhot 1980

J.-P.Bouhot, *Alcuin et le De catechizandis rudibus de saint Augustin*, «RecAug» XV (1980), 176-240.

Delmulle, 2016

J.Delmulle, *Le florilège augustinien de Bède le Vénérable et les discussions tardo-antiques sur la grâce, le libre arbitre et la prédestination*, «REAug» LXII (2016), 265-292.

Étaix 1982

R.Étaix, *Un fragment augustinien transmis par Raban Maur*, «REAug» XXVIII (1982), 253-256.

Fransen 1987

P.-I.Fransen, *D'Eugippius à Bède le Vénérable. À propos de leurs florilèges augustiniens*, «RBen» XCVII (1987), 187-194.

Gasti 2001

F.Gasti, *Auctoritates a confronto nelle Etymologiae di Isidoro di Siviglia*, in D.Lanza – G.Cajani (ed.), *L'antico degli antichi*, Palermo 2001, 141-152.

Gasti 2017

F.Gasti, *Isidoro di Siviglia e le origini dell'enciclopedismo medievale e moderno*, in S.Audano – G.Cipriani (ed.), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*. «Atti della tredicesima Giornata di studi (Sestri Levante, 11 marzo 2016)», Campobasso 2017, 13-39.

Gorman 2006

M.M.Gorman, *The Oldest Annotations on Augustine's De ciuitate Dei*, «Augustinianum» XLVI (2006), 457-479.

La Bonnadière 1957

A.-M.La Bonnadière, *Saint Augustin et les Libri Regnorum*, in K.Aland – F.L.Kross (ed.), *Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955*, part 1, Berlin 1957, 375-388.

Marrou 1987

H.-I.Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, a cura di C.Marabelli e A.Tombolini, Milano 1987 [ed. or. Paris 1949² (1938¹)].

Marin 1987

M.Marin, *Retorica ed esegesi in Sant'Agostino. Note introduttive*, «VetChr» XXIV (1987), 253-268.

Marin 2004

M.Marin, *Uno sguardo sui commenti al De ciuitate Dei agostiniano*, «Auctores nostri» I (2004), 119-133.

Martín 2013

J.C.Martín, *Isidore of Seville*, in K.Pollmann – W.Otten (ed.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford 2013, II, 1193-1196.

Meyvaert 1978-1979

P.Meyvaert, *The Date of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings*, «Sacris Erudiri» XXIII (1978-79), 191-216.

Ripanti 1980

G.Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980.

Saltman 1973

A.Saltman, *Rabanus Maurus and the Pseudo-Hieronymian Quaestiones in libros Regum et Paralipomenon*, «Harvard Theol. Review» LXVI (1973), 43-75.

Saltman 1975

Pseudo-Jerome, *Quaestiones on the book of Samuel*, edited by A.Saltman, Leiden 1975.

Simonetti 1985

M.Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi*, Roma 1985.

Troiani 2012

L.Troiani, *Alcune riflessioni sopra il libro XVIII della Città di Dio*, «Athenaeum» C (2012), 373-383.

GIANFRANCO AGOSTI

Giochi letterari nelle iscrizioni metriche tardoantiche e bizantine

Questo lavoro prosegue una ricerca avviata l'anno passato in occasione della Settimana di Spoleto dedicata al «Gioco nella società e nella cultura dell'Alto Medioevo»¹: nell'ambito di uno studio più ampio sui giochi letterari nella poesia tardoantica e bizantina avevo riservato un piccolo spazio anche alla poesia epigrafica, nella convinzione che essa costituisce parte integrante del sistema letterario dei secoli IV-VI e poi del Medioevo bizantino. In questa occasione vorrei discutere la presenza di giochi letterari in iscrizioni metriche che presentano artifici e strategie stilistiche e comunicative, sia pure in misura variabile, a seconda dei luoghi e della cultura degli attori coinvolti. I giochi letterari costituiscono una parte importante di tali strategie, in quanto rivestono – anticipo fin da subito le mie conclusioni – una funzione accessoria, ma non secondaria, nel veicolare il messaggio del carme epigrafico.

Negli esempi che seguono, che ho selezionato in base alla loro rappresentatività (privilegiando testi poco studiati da questo punto di vista), la definizione di gioco letterario è intesa in senso ampio e pragmatico. Non è questa la sede per soffermarsi sui problemi terminologici, che del resto avrebbero qui poca rilevanza: su di essi esiste una abbondante letteratura, che si è molto accresciuta negli ultimi anni². Mi limito solo a ricordare che nelle scritture esposte³ un ruolo rilevante è ricoperto dagli acrostici (che sono stati ampiamente indagati) e dai giochi etimologici; ma anche le isopsefie, i palindromi, i giochi sulle sillabe con le figure di suono e di pensiero ad essi correlate, sono assai diffusi. Più raramente, invece, appare anche quella forma estrema di *lusus* compositivo rappresentata dal centone⁴.

¹ Agosti 2018a.

² Una rassegna terminologica in Luz 2010, 392-394. Sui giochi letterali e letterari nella cultura antica mi limito a rimandare a Guarducci 1978a; e ai recenti Beta 2016 e Kwapisz 2019 (in cui si trovano pagine assai raffinate). L'evoluzione, e il fermento, degli studi sulla 'Musa giocosa' è ben illustrata dai contributi raccolti nel ricco volume di Kwapisz - Petrain - Szymański 2013. Sulla problematica definizione di «gioco di parole» nella cultura antica si veda Katz 2009 e 2013.

³ E non solo. Sui sigilli metrici prime annotazioni in Agosti 2018, 729 n. 2, con ulteriore bibliografia. Per i tetragrammi vd. Rhoby 2013.

⁴ Per una bella eccezione si veda SGO 19/21/02 = SEG LI 1735 = LVIII 1476 = XLIX

I *giochi etimologici* sono probabilmente la categoria più ampiamente rappresentata nelle iscrizioni in versi. Tradizionali fin dalla cultura arcaica, essi divengono nei letterati tardoantichi e bizantini una vera e propria «forma di pensiero», per usare la famosa espressione di Curtius⁵. L'insegnamento scolastico, basato sulla atomizzazione della parola, dava largo spazio ai rapporti fra nome e significato, fra *res* e *verba*, e la continuità fra scuola e letteratura, che è tipica del periodo tardoantico, ha favorito questo tipo di giochi, che – possiamo esserne certi – erano apprezzati dai destinatari⁶.

I più diffusi nelle iscrizioni tardoantiche sono i giochi sui nomi di persona, specie negli epigrammi funerari. Mentre per la poesia epigrafica latina esistono alcuni lavori specifici⁷, per quella greca e bizantina un repertorio sistematico è ancora un *desideratum*.

Generalmente i giochi sui nomi sono realizzati in modo da essere facilmente riconoscibili. È il caso di *I.Chr.Mac.* 60 = *ICG* 3070, un epitafio da Beroia, del V-VI sec.⁸. I primi due versi sono trimetri/dodecasillabi, mentre il resto pur configurandosi come dodecasillabi è malcerto.

‡ ΧΜΓ θεῖον δώρημα, ἀγνίας διδάσκα|λος,
 τὸν μακαρισμὸν Κ(υρίο)υ κτησαμένη, |
 μήτηρ παρθένων εὐσεβῶν <κ>αθηγεμόν, |
 λέγω <δ>ῆ Μυγδονίης κ(αί) Γρατισήμης,
 ῥίζης ὀσίης| κλάδων ε<ύγ>ε<ν>εστάτων, | 5
 Θεοδώρα τοῦνομ[α], |ἀειπάρθενος,
 τὸ πν(εῦ)μα παρ[α]{φ}θεμένη τῷ θ(ε)ῷ | κ(αί) δεσπότῃ,
 τύμβω τὸ σῶμα φρουρῖν καταλίψασα·
 τὰς ὑπὲρ αὐτῶν ποιεῖτε ἱκεσίας.

‡ ΧΜΓ *Dono* divino, maestra di purezza, tu che hai ottenuto dal Signore la beatitudine, madre e guida di vergini pure, intendo di Migdonia e Grattissima, rampolli nobilissimi di santa radice, di nome Teodora (*dono di Dio*), sempre vergine, tu che hai rimesso lo spirito a Dio Signore, lasciando il corpo alla custodia della tomba. Levate le vostre preghiere per loro.

1476 = LX 1379 (museo di Kastamonou, IV/V d.C.), epitafio per un cristiano costituito da un centone di emistichi omerici.

⁵ Si veda (senza pretesa di completezza) Louden 1995, 27-46 e Kanavou 2011. Per la cultura tardoantica Mondin 1995, 161; Fournet 1999, 460; Wolff 2013; Gualandri 2017, 126-131.

⁶ Vari esempi nella poesia letteraria in Gualandri 2017 e Agosti 2018a. Nei *versus balnearum* si trovano spesso allusioni alla paraetimologia di βαλανεῖον da βάλλω (Busch 1999, 121-123).

⁷ Segnatamente Sblendorio Cugusi 1980, 257-281; 2007.

⁸ Ed. Feissel 1983, 64-66. Lastra di marmo bianco; il testo è organizzato su 8 linee.

La defunta Teodora era probabilmente badessa di un monastero femminile e l'epigramma si apre con un facile gioco sul suo nome, che diventerà diffusissimo in epoca bizantina⁹. L'etimologia ricorda a quanti conoscevano Teodora la sua intima natura. Il primo verso funge da guida interpretativa di tutto il resto: **θειον δώρημα**¹⁰ è ripreso, quasi in *refrain*, al v. 5 (**Θεοδώρα τοῦνομ[α]**), e **ἀγνίας διδάσκαλος** ritorna sinonimicamente al v. 3 **εὐσεβῶν <κ>αθηγεμόν** e al v. 5 **ρίζης ὀσίης**. Il v. 6 inoltre è di fatto epesegetico del v. 1.

Non c'è nulla di particolarmente nuovo in questo testo, va da sé. Semmai è l'elemento di continuità con l'epigrafia funeraria classica e imperiale che va sottolineato, specie con quei testi in cui il *wordplay* è più insistito. Ricordo un solo esempio, che mi pare significativo: SGO 02/06/13 = 266 Samama (Stratonicea, II/III d.C.?), epitaffio in distici per il medico Epafrodito, di cui riproduco i primi 4 versi:

Κυπρογένους Παφίης ὁ ἐπώνυ|μος ἐνθάδε κείμαι,
ἤϊθεος κοῦρο[ς,] |προλιπὼν ὄραν βιότοιο.
θρέψας μοι Κάρπος στήλην μνήμη|ς ἐπέθη|κεν,
πάντα ὀλέσας καρπὸν τῶν ἐπ' ἔμο|ι |καμάτων.

Io (*Epafrodito*) qui giaccio, che prendo nome dalla Cipride Pafia, giovane nel fiore degli anni, che ho lasciato anzitempo la *stagione* della vita. *Carmo*, mio padre, ha posto questa stele in mio ricordo, dopo aver perduto il *frutto* delle fatiche fatte per me.

Il lettore è chiamato a decrittare il nome del defunto ed anche ad apprezzare il gioco fra il nome del padre **Κάρπος** e il frutto **καρπός**, in una sequenza piuttosto elaborata che coinvolge **ὄρα** che ha ovviamente anche il senso di 'stagione'. A causa della morte prima della stagione di Epafrodito il padre ha perduto il suo raccolto¹¹.

Un caso interessante è LSA 2636 = BE 2012.450, iscrizione per una statua di Giustiniano, che aveva dotato di mura Cirro (Siria), elevandola al rango di città¹²:

⁹ Agosti 2018a, 757 con bibliografia. Fino alla tarda epoca bizantina: un bell'esempio è BGR 3 Rhoby, v. 5 (1428 d.C.) ἡ γὰρ Θεοδώρα τοῦνομα (καὶ) τῷ τρόπῳ.

¹⁰ Anche il lungo epigramma (31 esametri) su Teodoro e Anatolio Studiti, opera di Teodosio Studita (inizio X sec.) si apre nello stesso modo: Δῶρον ἀειζώοιο Θεοῦ μεγάλιο ἀνακτος (Agosti 2018a, 757, con bibliografia).

¹¹ Per simili immagini nell'epigrafia funeraria vd. Vérilhac 1982, 345-361. L'immaginario culturale che vi sta dietro è ricostruito in Shaw 2013. Cf. anche e.g. SGO 04/5/06 = TAM V.2 1095 (Tyatheira, età imperiale) per un certo **Δόκιμος**, che chiede di essere ricordato non con lunghi versi, ma solo con il suo nome che corrisponde all'onestà della sua vita: ἀλλὰ μόνον τόπερ ἦν ὄνο|μ', αὐτὸ μοι ἐγγράψαιτε / ὥς <γ>ὰρ ἐκλή|ζετε|έ] μ' ἦν ἐν βι|ό]τῳ· **δόκιμος**.

¹² *Ed. pr.* Alpi 2011, che fra l'altro ricorda Proc. *De aed.* II 11,3 Προϊόντος δὲ τοῦ

Κύρον Ἰουστινιανὸς ἄναξ | κακότητι καμοῦσαν |
 νῦν πάλιν ἐξετέλεσσε πόλιν, | μέγα τ(ε)ῖχος ὀπάσας. |
 Τοῦνεκα καὶ βασιλῆος ἐπώνυμον ἔλλαχε κῦδος |
 Εὐσταθίου διὰ μητιν. Ἐπ' | ἀγλαΐη δ' ἀρετῶν |
 εἰκόνα σὴν φορέει, βασιλεῦ, | πόλις ἕρκος ἀνάγκης·

Giustiniano imperatore ha di nuovo restituito al rango di città Cir(r)o, fiaccata dai disastri, donando una nuova cinta di mura. Perciò ella ottenne anche l'onore di prendere il nome dall'imperatore, grazie alla saggia mediazione di Eustazio. Oltre allo splendore delle tue virtù, Sovrano, la città porta la tua statua come baluardo contro le avversità.

Non solo il testo ricorda esplicitamente che Eustazio (forse da identificare con il *magister militum* di Hierapolis, o con il prefetto di Costantinopoli del 530) aveva proposto la nuova denominazione della città (*Iustiniana*), ma più sottilmente l'attacco con κύρον usa il pristino nome di Cirro, giocando – come ha rilevato F. Alpi – con il nome del re persiano e alludendo dunque alle sue antiche origini (una fondazione ad opera di Ciro è ricordata da Procopio). Il testo è di buon livello e anche il layout è molto curato: caratteristiche che fanno pensare che l'anfibolia fosse sicuramente nelle intenzioni di chi ha commissionato l'iscrizione. Analoghi casi si trovano, con una certa frequenza, nelle epigrafi che ricordano la costruzione/rinnovamento di mura e edifici vari, che sono incentrate sul nome del *laudandus*¹³ e talora propongono anche giochi etimologici (un paio di esempi verranno trattati più avanti).

In alcuni casi il gioco può essere meno evidente e l'interpretazione non è palese. Discuto una sola iscrizione, che mi sembra esemplare di questa categoria. Si tratta di un bell'epigramma onorifico, proveniente dal pretorio di Gortyna¹⁴:

χρόνου ἢ Κύρος τά τε ἀλλὰ ὑπερώφθη καὶ ἀτείχιστος ὅλως μεμένηκεν. Ἀλλὰ βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς [...] πόλιν εὐδαίμονα καὶ λόγου ἀξίαν πολλοῦ, τείχους τε ἀσφαλεία ἐχυρωτάτου καὶ φρουρῶν πλήθει καὶ οἰκοδομιῶν δημοσίων μεγέθει, καὶ τῆς ἄλλης κατασκευῆς τῷ ἐς ἄγαν μεγαλοπρεπεῖ, πεποιήται Κύρον («col passare del tempo la città di Ciro fu trascurata e rimase interamente senza mura. Ma l'imperatore Giustiniano [...] la rese una città prospera e degna di grande considerazione, resa sicurissima da mura incrollabili, con una nutrita guarnigione, con grandi edifici pubblici e con l'assoluta magnificenza di ogni altro aspetto»).

¹³ E.g. SGO 05/01/07 (Smirne, 395-408) Ἀρκαδίῳ βασιλῆϊ ἐπώνυμα τείχη ἔτευξεν / κλεινὸς ὄδ' ἀνθυπάτων πάνσοφος Ἀντόλιος (su cui Robert 1948, 61), in cui i due nomi aprono e chiudono il distico. Si veda anche Eastmond 2016, che studia la disposizione dei nomi (e dei monogrammi) nelle iscrizioni e la loro funzione nel passaggio dalla tarda antichità al Medioevo bizantino.

¹⁴ *Ed. pr.* Vallarino 2012, di cui riproduco la traduzione.

Ἀντίον ἀχράντοιο Δίκης | τὸν ἄχραντον ὕπαρχον |
 δῖος Ἀριστείδης | ἴδρυσεν Ἀφθόνιον, |
 πειθόμενος ψήφῳ λογάδων | καὶ δόγματι βουλῆς, |
 πολλῶν ἀντ' ἀγαθῶν | μικρὰ χαριζόμενος.

Di fronte alla pura Giustizia l'illustre Aristides ha eretto (la statua del) puro *hyparchos* Aphthonios, adempiendo al voto dei notabili e alla decisione della curia, rendendo ben poca riconoscenza a fronte di tante benemerenze.

L'epigramma è inciso sulla base di una statua per il prefetto al pretorio Aftonio, su iniziativa di un certo Aristide, probabilmente il Flavio Fursidio Aristide *consularis* attestato come attivo a Gortyna fra il 372 e il 376. Una datazione intorno al 370 sembra assai verosimile, nonostante Aftonio non possa essere identificato con certezza. Il testo è di ottima fattura (con layout curato, visto che i versi sono divisi alla cesura mediana e il secondo emistichio è indentato) e di livello sostenuto. La statua era posta di fronte al palazzo del Pretorio (indicato con Δίκη) e il primo verso gioca sul significato di ἄχραντος¹⁵ che nella lingua degli epigrammi onorifici tardoantichi significa «integro, onesto», ma il cui senso di «puro, immacolato» è comunque presente nel riferimento alla Giustizia¹⁶. Mentre il primo distico è di una certa originalità, il secondo e in particolare il pentametro sono più formulari. La chiusa infatti esprime un concetto assai diffuso, quello della inadeguatezza del contraccambio vista la grandezza dei benefici ricevuti: se πολλῶν ἀντ' ἀγαθῶν è una formula epigrafica ben attestata¹⁷, l'autore voleva forse suggerire un gioco col nome del *laudandus*, che inevitabilmente richiama l'«abbondanza» e che per questa sua intrinseca caratteristica ha concesso «molti benefici». Il *pun* sull'inadeguatezza del χάριν ἀντιδιδόναι si trova assai spesso, e in declinazioni che si sforzano di trovare una certa originalità, come ad es. l'epigramma funerario per il vescovo Pientios da Amorium (IV/V d.C.), SGO 16/43/06 v. 5-6 Εὐσέβιος τόδε θῆκε γέρας πατρὶ βαιὸν ὁ βαιός, / τῆς ἀμέτρον χάριτος ἀντιδιδούς ὀλίγην («Il piccolo Eusebio ha donato questo piccolo onore [la tomba] al padre, un piccolo contraccambio ai suoi incommensurabili meriti»)¹⁸. L'ultimo verso dell'epigramma di Gortyna potrebbe appunto proporre una sapida variazione di questi motivi, anche attraverso una chiusa non usitata¹⁹.

¹⁵ Impiegato inoltre in enantiometria. Si noti anche l'allitterazione.

¹⁶ Vallarino 2012, 63 che pensa anche a un possibile influsso del linguaggio cristiano.

¹⁷ Cf. SEG XIII 299, *ala2004.24*; SGO 02/06/17.

¹⁸ Si veda anche l'*incipit* dell'iscrizione per il retore e filosofo Antipatro (Atene, III d.C.?), GVI 588 = 129 Puech, v. 1-2 Σμεικρὸς οὐ σμικρὸν καλύπτω τύμβος ἄνδρα, ἐπεὶ σοφῶν / δῶρα Μουσέων μέγιστα («Io, piccola tomba, non ricopro un piccolo uomo, giacché grandissimi sono i doni delle Muse»): discussione e altri esempi in Agosti 2016, 16-20.

¹⁹ Come mi fa notare Ettore Cingano, μικρὰ χαριζόμενος non è un sintagma banale.

I giochi etimologici abbondano nei carmi epigrafici bizantini. Ad es., nell'iscrizione in dodecasillabi per la chiesa di S. Gregorio a Tebe (GR 117 Rhoby²⁰), il nome di Gregorio è introdotto al v. 4 con un gioco (collegato con ὁ γρήγορος νοῦς «la mente vigile») talmente frequente a Bisanzio che rasenta l'antonomasia²¹:

Τέρεμνον, ὄνπερ ὠραϊσμένον βλέπεις,
 Βασίλειος τέτευχεν ἐκ βάρων πόθῳ.
 Δέχοιο τόνδ' ἐμοῦ πονήματος δόμον
 τὸ γρήγορον φῶς τῶν θεοῦ ἀγασμάτων
 ἀντεισάγων μοι ἀ[μπλα]κημάτων λύσιν.

La dimora che vedi così bella è Basilio che l'ha costruita dalle fondamenta, obbedendo al suo desiderio. Ricevi questa casa frutto del mio lavoro, *Luce Vigile* dei raggi di Dio, concedendomi in cambio la remissione dei peccati.

Accanto al facile gioco su Gregorio, l'autore ne ha inserito un altro un po' più complesso. Il carme attacca con un poetismo smaccato, τέρεμνον, che è una *varia lectio* per l'euripideo (e licofroneo) τέραμνον, che viene glossato al v. 3 con δόμον sulla scorta della tradizione lessicografica (si veda Hsch. τ 511 Hansen-Cunningham *τέρεμνα· οικήματα)²²; mi chiedo inoltre se il 'tecnicismo' ἐκ βάρων (che ricorre molto frequentemente nelle iscrizioni che celebrano la (ri)costruzione di un edificio) non sia investito di un senso supplementare (almeno nelle intenzioni dell'autore). In un altro filone esegetico τέρεμνος era infatti riconnesso in qualche modo a στέρεμνος «solido» (cf. Hsch. τ 512 †τέρεμνος†· ἰσχυρός· ἢ στέρεμνος, ed EG σ 510.50 Στέρεμνον, τὸ πυκνὸν καὶ στερεὸν καὶ ἰσχυρότατον), un'idea che forse era veicolata proprio da ἐκ βάρων. La 'solida dimora' di Basilio è tale anche perché costruita con salde fondamenta.

L'uso di un poetismo *accompagnato dalla sua esegesi*, che nell'iscrizione della chiesa di S. Gregorio a Tebe ho avanzato come ipotesi di lettura, è un fenomeno che appare con maggiore evidenza in altre iscrizioni metriche. Un bell'esempio è offerto da SEG LVI 824 (Costantinopoli, Ortaköy), un epigramma funerario per un certo Poimenios, databile al V/VI sec. d.C. in base alla scrittura²³.

Nella poesia epigrafica si trova in SGO 16/53/02 = LSA 671 (Dokimeion, Frigia, IV/V sec.) v. 6 στήσαμεν ἀντ' ἀγαθῶν μ[ι]κρὰ χαρίζομενοι; in quella letteraria è impiegato da Agath. AP V 237,2 = 79,2 Valerio.

²⁰ Vd. Rhoby 2014, 366-368; Prieto-Domínguez 2013, 174, 28.

²¹ Altri esempi in Agosti 2018a, 746; Rhoby - Stefec 2018, 86 (*ad* ÄG9).

²² Cf. Barrett *ad* Eur. *Hipp.* 418, p. 235; e Lycophr. 361. Il termine indica sia il 'tetto' che la 'casa' *tout court*.

²³ *Ed. pr.* D. Feissel in Firatlı 1990, 65-66 (n° 113).

A Ρ Ω

Χρεισ(τ)έ, βοήθει·|

ὄτρηρὸς β(α)σιλεῖ θε|ράπων τ(α)χινός θ' ὑ|π[ο]οργ[ός],|

ἄνθ' ἤσας μεγάλαις | ἐλπίσι Ποιμένιος,|

ἄρτι τρηκ[ο]ν[τ - -]||.ΙΙΙ[- - - - - - - - - - -]

Cristo, aiuto! Il rapido servitore del Sovrano, celere ministro, che era fiorito di grandi speranze, Poimenios, appena trent-

Il testo è inciso su una stele rettangolare, decorata nel frontone da due delfini, sotto i quali al centro si trova un *chrismon* circondato da foglie e uccelli. Il layout distingue bene i due distici, e Π[Ο]ΟΡΓ[ΟΣ] è posto al centro, per ragioni di simmetria. L'iscrizione è incompleta, ma il primo distico, interamente leggibile, comporta un aspetto interessante e passato inosservato, vale a dire il riuso di un *epic tag* accompagnato dalla sua glossa: (ὄτρηρὸς) θεράπων, infatti, è un sintagma epico (5x in Hom.)²⁴ che rende il prosastico δοῦλος Χριστοῦ, che si trova in iscrizioni metriche nella formulazione Χριστοῦ θεράπων²⁵. L'aggettivo ὄτρηρὸς veniva inteso nella tradizione scoliastico-lessicografica come sinonimo di «rapido, veloce»²⁶. L'autore sembra esserne al corrente, visto che glossa il sintagma epico con ταχινός θ' ὑποοργός²⁷. Lo stesso fa un poeta del IV secolo, il Massimo autore di un poema astrologico che è stato recentemente identificato con Massimo di Efeso, il maestro di Giuliano: *περὶ καταρχῶν* 405 Zito ὄτρηρὸς θεράπων ποσὶ καρπαλίμοισι πιθήσας («il celere servo, che confida nei rapidi piedi»).

Mi sembra abbastanza evidente che non si tratti di una casualità. L'autore dell'epitaffio si compiace di riusare un epicismo in accordo con la sua esegesi (scolastica), ma dandogli al contempo un senso affatto nuovo, visto che esso si riferisce a un diacono. Dal punto di vista della ideologia poetica cristiana il riuso costituisce un caso di *Usurpation*, non dissimile da quanto accade per altre espressioni che indicano servitori e/o messaggeri, come ad es. il fossile διάκτορος o il sintagma

²⁴ Come già annotato da Feissel; *Il.* I 321, *Od.* I 109 (plur.), IV 23*, 38*, 217*; poi in Aristoph. *Av.* 910, 914, e occasionalmente in età imperiale e tardoantica (Dion Per. 808*, Max. *de init.* 405*, 440; Nonn. *Dion.* IV 315; Eudoc. *Hom.* 1, 571).

²⁵ Le ricorrenze sono raccolte da W. Ameling in *CIIP* 2687, p. 64

²⁶ Ad es. *schol. Od.* α 109c p. 73,46 Pontani ὄτρηροί: δραστικοί, e 109d p. 74,47 ὄτρηροί] ταχεῖς DEHJM^CTY/ ταχύτατοι P / σπουδαῖοι M^aV^b / δραστήριοι V^b/ οἱ σπουδασταί I, nonché δ 23c2, p. 187,89 ὑπὴρῆτης ὄξυς (e cf. Hsch. ο 1515 Cunningham *ὄτρηροί- ἀνδρεῖοι. ταχεῖς AS. ὄξεις vg. ἐνεργεῖς. δραστικοί ASvn. ὑπήκοοι. πιστοί ASg. σπουδαῖοι α 109).

²⁷ Per ὑποεργός cf. Ap. Rh. I 226, Triph. 57, e l'epitaffio per Nestore *IKLyk* 306 = SGO 14/12/01.6 ὁ διάκονος, ἐσθλὸς ὑποοργός

ἄγγελος ὠκύς²⁸. Evidentemente la poesia cristiana aveva elaborato un patrimonio di *koine* formulare attorno a questo concetto. Quanto poi il riuso sia dovuto a specifica volontà autoriale e quanto sia invece portato della pratica scolastica è difficile dire. Quel che mi sembra certa è la volontà di innalzare la dizione del testo (si noti anche l'espressione ricercata del pentametro, ἀνθήσας μεγάλας | ἐλπίσι²⁹) al fine di nobilitare il defunto³⁰.

È interessante che i giochi si trovino anche in testi di *livello tutt'altro che irreprensibile*, se giudicati nell'ottica della prosodia classica. Prendiamo una iscrizione dell'età di Anastasio (SGO 11/01/01, probabilmente da datare fra il 515 e il 518), che ha beneficiato delle raffinate cure esegetiche di Mango e Ševčenko e poi della recente edizione di Nowakowski³¹, ma su cui si può forse fare qualche ulteriore progresso. Il testo, in versi ritmici, ricorda l'istituzione di un seggio episcopale, e forse di una chiesa di San Teodoro, ad Euchaita (Ponto):

✠ ὁ τοῦ Χ(ριστοῦ) ἀθλητῆς καὶ τῶν ἐπουρανίων πολίτης
 Θεόδωρος ὁ τοῦδε τοῦ πολισματος ἔφορος
 Ἀναστάσιον πίθει τὸν εὐσεβῆ τροπεοῦχον
 εἰδρῦσε θρόνον ἱερῶν μυστηρίων ἐπώνυμον·
 οὔπερ λαχὼν Μάμας ὁ καθαρότατος μύστης 5
 κινεῖ μὲν αἰεὶ τοῖς θεοτεύκτοις ἄσμασιν τὴν | γλώτταν,
 πληρῶν τῆς πνευματικῆς χορίας τόγ|δε τὸν τόπον,
 ἔλκι δὲ φιλοφροσύνην ὡς ἑαυτὸν ἀπάντ(ων)(?). ✠

✠ L'atleta di Cristo e concittadino dei celesti, Teodoro, il guardiano di questa città, persuade il pio trionfatore Anastasio a fondare una sede eponima dei sacri misteri. Mamas, il purissimo sacerdote, avendola ottenuta, fa sentire la sua voce nei canti divini occupando questo luogo della spirituale adunanza e attrae a sé la benevolenza di tutti ✠³².

²⁸ Agosti 2011, 287-288.

²⁹ Comprensibile, ma comunque ricercata: cf. Lib. *Epist.* 625,3 καὶ σοὶ φασιν ἐκ τούτων δύο γενέσθαι, πενίαν καὶ δόξαν, ὥσθ' ἡμῖν ἐλπίδας ἀνθεῖν ἀγαθὰς; e Isid. Pel. *Epist.* 1456 χρηστὴ ἐλπίς ἀνθεῖ.

³⁰ E. Cingano mi fa inoltre notare che la struttura del pentametro ἀνθήσας ... Ποιμένιος sembra suggerire un gioco 'pastorale' su Poimenios, che è del resto comune nelle iscrizioni cristiane.

³¹ = *Studia Pontica* III 101 (Anderson - Cumont - Grégoire 1910, 101). Il testo qui riprodotto è quello di Mango - Ševčenko 1972, 382-385; Nowakowski 2018, 486-489 (con bibliografia completa). Si veda inoltre la scheda dello stesso Nowakowski, *Cult of Saints*, E00969 - <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00969>.

³² Trad. di Guarducci 1978b, 409.

Al v. 4 è evidente che l'autore voleva fare un gioco su un nome, ma quale? Per Mango e Ševčenko, seguiti da Guarducci e più recentemente da Haldon e Nowakowski, il *pun* si riferisce alla sede episcopale di Euchaita (εὐχή), mentre Grégoire (seguito da Merkelbach e Stauber) pensava a un gioco sul nome di san Teodoro martirizzato ad Amaseia ma poi legato ad Euchaita³³. Il testo ammette entrambe le possibilità e si potrebbe anche pensare a una voluta anfibolia. Ma l'iscrizione era accompagnata da un'altra, che mi sembra chiarisca il dubbio:

✠ ὁ ψήφῳ θε(εο)ῦ τῶν ὅλων κρατῶν Ἀναστάσιος εὐσεβῆς αὐτοκρά-
τωρ τόνδε τὸν ἱερὸν χώρον πολίζει, καὶ τὸ κάλλιον ἐνπνευσ-
θεὶς παρὰ τοῦ μάρτυρος ἐγίρει τῷ πολισματοὶ τεῖχος,
ἄσυλον μὲν ἐπὶ πᾶσιν ἦν πρῶτος αὐτὸς εἶδρυσεν
ἀρχιερατικὴν καθέδραν τηρῶν, ἄξιον δὲ δῶρον θε(ε)ῷ προσ- 5
ενέγκας καὶ μάρτυρας τῆς εὐσεβίας τοὺς εὐ παθόν-
τας πτωχοὺς· τοῦτον φυλάττοι Τριάς ὁμοούσιος ἐν
τοῖς σκήπροις νικητὴν ἀναδικνύσα. ✠

✠ Il pio imperatore Anastasio, che governa il mondo per decreto di Dio, a questo sacro luogo procura una città; e, ispirato felicemente dal martire, erige per la città un muro onde mantenere inviolata sotto ogni riguardo la cattedra vescovile che egli per primo stabilì, avendo offerto a Dio un dono degno e - testimoni della (sua) pietà - i poveri (da lui) beneficiati. La Trinità consustanziale lo custodisca, rendendolo vittorioso nel (suo) regno ✠³⁴.

Questa iscrizione, iscritta in una *tabula ansata*, è il *résumé* della lettera imperiale con cui veniva concesso a Euchaita il rango di città. Nonostante le due iscrizioni abbiano diversa provenienza (quest'ultima è stata ritrovata a Euchaita, mentre la prima ad Amaseia, dov'era usata come pietra di riuso in un muro della moschea), si riferiscono senz'altro allo stesso evento. I due testi, infatti, dialogano e si integrano a vicenda e presuppongono che i destinatari li leggessero entrambi. Al r. 1 Ἀναστάσιος εὐσεβῆς è ripreso al r. 3. della prima iscrizione Ἀναστάσιον πίθει τὸν εὐσεβῆ; r. 3 τῷ πολισματοὶ τεῖχος è ripreso al r. 2 della prima iscrizione τοῦδε τοῦ πολισματος ἔφορος, che veicola l'idea che il santo fosse il protettore della città³⁵; al r. 5 καθέδραν

³³ Si veda anche Haldon 2016, 13-14.

³⁴ Trad. Guarducci 1978b, 408.

³⁵ Per l'idea del martire come 'difesa' della città vd. Zuckerman 2002, 243-53 e Agosti 2018b, 266 (Gerasa). L'uomo divino diviene il vero μέγα τεῖχος dello spazio urbano, come osserva Teodoreto di Cirro a proposito del πολιοῦχος Giacomo di Nisibi che era apparso sulle mura della sua città respingendo i persiani, un miracolo analogo a quelli compiuti da Tecla per Seleucia e Iconio: Teodoreto, *Phil. Hist.* I 2, p. 162 Canivet - Leroy-Molinghen,

è ripreso al r. 4 della prima iscrizione θρόνον, e di conseguenza sempre al r. 5 δῶρον θ(ε)ῶν andrà inteso come un'allusione a san Teodoro, ciò che indirizza anche l'ιερώων μυστηρίων ἐπώνυμον del r. 4 della prima iscrizione verso questa soluzione: se intendendo bene il testo si allude anche a una chiesa di San Teodoro. Al r. 5 della seconda iscrizione l'inconsueto τηρῶν potrebbe forse alludere alla denominazione di Teodoro, τήρων (*tiro*) martirizzato ad Amaseia sotto Galerio e Massimino³⁶ – tale denominazione lo distingueva da un altro Teodoro più tardo (le fonti sono del IX sec.), detto στρατηλάτης. Il gioco (immediato nella lettura ΤΗΡΩΝ) crea con quel che segue una «serie onomastica» (Luca Mondin). Purtroppo, le due iscrizioni sono pietre di reimpiego e non sappiamo dove fossero collocate, anche se non si può escludere che entrambe provengano dal santuario di Teodoro: i rapporti fra i due testi mi sembrano autorizzare questa ipotesi. In un caso analogo, la cattedrale di San Teodoro a Gerasa, due epigrammi che si completano in modo analogo erano collocati all'esterno e all'interno dell'architrave del portone di ingresso (SGO 21/23/03 e 04)³⁷.

La prima delle due iscrizioni di Euchaita ha lessico e andamento poetico, anche se non si lascia facilmente scandire. Alcuni righe (1, 3, 5, 7 secondo Grégoire) si possono interpretare come esametri ritmici; il linguaggio mostra qualche termine un po' più elevato, come τροπαιοῦχος al r. 4, o il sintagma τοῖς θεοτεύκτοις ἄμασιν al r. 6. Certo, non si tratta di un testo di alta caratura poetica, ma proprio per questo è interessante osservare la presenza del gioco etimologico. Come accade in iscrizioni tarde, la discrasia fra un testo che dispiega citazioni di modelli autorevoli e lessico alto e una lingua e una prosodia imperfette non deve stupire troppo. Un altro esempio in tal senso è offerto da un testo che ho già discusso in un contributo al *Calamò*³⁸ proprio per le sue caratteristiche prosodiche e stilistiche, vale a dire l'iscrizione metrica dell'Hauran SGO 22/14/04 = IGLS XV 186 (Azra', VI d.C.) che celebra la costruzione di una chiesa di San Sergio sul luogo di un tempio pagano. Le pietre di questo tempio erano ἄχριστοι, «non levigate» ma anche ovviamente «non cristiane»: si vedano i v. 1-5 (l'antitesi è rafforzata dall'allitterazione del λ):

⊕ καὶ νῦν σωτήρος δεσπότης θεοῦ δύναμιν ὀρών|
 δόξασον ἄνακτ' ἅγιον, ὃς εἰδῶλων ὤλησεν ἔργα·|
 οὗτος γὰρ δόμος τὸ πρὶν γλυπτῶν δαιμόνων ἐτέτυκτο|
 ἀχρίστοις λάεσι ὕδεδμημένος, οὗς λόγος Χριστοῦ|
 λῦσεν, ἢ δ' ἀνήγειρεν εὐξέστοισι λάεσι

Mir. Thecl. 5 e 6 Dagron. Questi e altri testi sono stati studiati nelle illuminanti ricerche di A.M. Orselli sulla città cristiana e i suoi simboli: si veda Orselli 2015, 3-47, 117-141; 143-160.

³⁶ Devo questa idea a una conversazione con Elisa Nuria Merisio.

³⁷ Agosti 2018b, 266-268.

³⁸ Agosti 2017, 236-238.

ora, osservando il potere del signore Dio salvatore, rendi gloria al santo sovrano, che ha distrutto le opere degli idoli. Infatti questa dimora un tempo era stata eretta per i demoni scolpiti, costruita con pietre rozze, che la parola di Cristo ha dissolto, elevando con pietre ben levigate...

Il livello del testo, peraltro, è piuttosto basso: nonostante le compiaciute citazioni omeriche l'autore non è capace di comporre esametri, e forse anche in questo caso i versi sono da interpretare come esametri ritmici. Ma questo non gli ha impedito di dispiegare il compiaciuto gioco del verso 4, in cui le pietre non lavorate (ἀχρίστοις λάεσι) sono ovviamente anche 'non Cristiane'.

L'assonanza ἀχρίστοις / Χριστοῦ mi permette di accennare brevemente ai giochi legati alle *figure di suono*. Nell'epigrafia medievale, specie nei dodecasillabi, essi sono molto frequenti. Presento un solo esempio, piuttosto interessante, che viene dalle mura di Antiochia (l'iscrizione è oggi perduta), *IGLSyr 785 = TR22 Rhoby*:

⊕ χρόνω κλόνω τε πρὸς φθορὰν νενευκότα
 ἄρδην Θ(εὸ)ς μέδων τε τεύχει σὺν τάχει
 σπουδῇ στρατοῦ μὸγω τε τῶν παραλίας
 τὸν πύργον ὄν φύλατ(τ)ε, Σωτήρ τῶν ὄ[λ]ων.
 Υ(ι)ὲ Θ(εο)ῦ σῶσον. ⊕

Dal tempo e dal tremore indotta alla rovina, la torre Dio Signore l'ha costruita dalle fondamenta in fretta, con l'opera dei soldati e di quanti vivono sulla costa. Proteggila, Salvatore dell'universo. Figlio di Dio salvaci.

Considerata di solito di età giustiniana, l'iscrizione è stata recentemente datata al X secolo, per la fattura dei versi (si tratta di dodecasillabi senza soluzioni, poco probabili nel VI secolo)³⁹. L'epigramma allude forse a un terremoto che aveva colpito Antiochia nel 971-972 o 973. Come si vede, l'autore ha impreziosito un carne banale con le assonanze χρόνω κλόνω (che si trova in altri testi bizantini)⁴⁰ e τεύχει ... τάχει. I primi due versi esprimono un topos comunissimo fin dall'antichità in questo tipo di iscrizioni, vale a dire il contrasto fra la situazione di degrado precedente e lo splendore della (ri)costruzione⁴¹. Nelle intenzioni dell'autore le assonanze avevano senz'altro la funzione di enfatizzare il messaggio e dunque di magnificare ulteriormente l'opera di ricostruzione.

È il momento di proporre alcune considerazioni più generali, che sono basate su uno spoglio dei materiali molto più ampio di quello trattato in queste pagine.

³⁹ Rhoby 2012, 749.

⁴⁰ Cf. e.g. Theod. Diac. *De Creta capta* praef. 22; Mich. Ital. *Or.* 10, p. 122,8 etc.

⁴¹ Per le iscrizioni bizantine sulle fortificazioni vd. ora Rhoby 2016, 341-370.

La questione centrale è naturalmente quella della funzione dei giochi letterari, questione che è legata alla reale incidenza sui destinatari. La poesia epigrafica ha per sua natura una dimensione pubblica e comunicativa di cui occorre sempre tener conto, nonostante i pareri degli studiosi sull'*audience response* siano contrastanti. Per alcuni le iscrizioni in età tardoantica e bizantina avevano valore per la grande maggioranza della popolazione solo per il fatto di essere esposte e di trasmettere il 'potere magico' dei segni incisi, ancorché incomprensibili⁴². Esse erano portatrici di una comunicazione soprattutto visuale⁴³, un insieme di segni fatti per essere visti ma non necessariamente letti (e tantomeno compresi). Altri ritengono che le iscrizioni metriche in età tardoantica e altomedievale continuassero a essere fruite attivamente, grazie alla lettura e/o alla spiegazione di intermediari (ad es. nel caso degli epigrammi esposti nelle chiese Cristiane)⁴⁴. Il contenuto dei testi poteva essere veicolato grazie a cerimonie ricorrenti che ne prevedevano la lettura, come è attestato nel Medioevo bizantino⁴⁵. L'attenzione al contenuto e agli aspetti formali dei poemi epigrafici non deve farci dimenticare che guardare un'iscrizione nel mondo antico e medievale era un'esperienza multisensoriale, legata al contesto e alle condizioni materiali della scrittura esposta. Perciò indizi di contenuto, come l'ubiqua persistenza dell'appello al lettore (che nel caso delle iscrizioni monumentali cristiane

⁴² Si veda James 2007, 188-206.

⁴³ Un aspetto affrontato in molti dei contributi raccolti in Eastmond 2015; e si veda anche l'importante Eastmond 2016, 225-226 dove a proposito della iscrizione giustiniana della chiesa dei SS Sergio e Bacco a Costantinopoli è discussa la questione dei lettori con differenti livelli di alfabetizzazione: «inscriptions were read and seen not just the elite, well-educated, and cultured, but also by those with lesser degrees of literacy, whether just an ability to recognize the area of the wall or floor as writing, whether able to read individual letters but no more, or with some kind of functional or signature literacy».

⁴⁴ Agosti 2010; Liverani 2014. Per il Medioevo latino Debais 2009. Sugli intermediari vd. Agosti 2010, n. 120 (con altra bibliografia), e le considerazioni di Sartori 2005, 89-98: p. 92-93: «intermediario, che decrittando lo scritto, trasponendolo in forma orale, e partecipandone i vicini oltre che assimilandolo meglio da sé e per sé»; p. 94: «ben venga dunque la figura - non istituzionale, ma piuttosto volontaristica e volenterosa o sollecitata magari - ben venga la figura dell'interprete»; p. 96: «la collaborazione vocale del lettore, prima, e poi la persistenza mnemonica e magari una rinnovata reviviscenza vocale degli ascoltatori, in un processo anche ripetitivo a cascata o centrifugo, contribuisce a quella più larga divulgazione certamente auspicabile, ma quale nessuna pietra da sé sola sarebbe in grado di garantirsi mai»).

⁴⁵ Importanti contributi sulla *performance* legata ad occasioni cerimoniali (ricorrenze di un patrono o del fondatore di una chiesa, ad es.) in Bisanzio si trovano nei due lavori di Papalexandrou 2001 e 2007; sulla stessa linea, per l'Armenia, si veda Maranci 2007.

diviene particolarmente complesso⁴⁶), sono rivelatori alla pari delle soluzioni di layout che rispettano le pause metriche, o marcano comunque la struttura dei versi, e dei segni paratestuali in funzione semantica (*hederae*, punti, *vacat*, croci etc.)⁴⁷. A questi si aggiungono gli artifici più propriamente ‘letterari’, come gli acrostici o i giochi che abbiamo visto oggi. Degli acrostici non c’è stato tempo di parlare, ma vorrei almeno ricordare che essi si dividono in due categorie: quelli segnalati al lettore, sia attraverso la disposizione grafica (lettere in *ekthesis*) o richiami espliciti nel testo; e quelli che non vengono evidenziati e costituiscono una sfida per il lettore. Fra i molteplici casi, ricordo solo quello che ho avuto la ventura di identificare nella celebre iscrizione metrica che il protospataro Leone fece incidere sulla facciata ovest della chiesa di Skripou, in Beozia, da lui fondata nell’873-874⁴⁸. Si tratta di un poema in esametri di elevata fattura che celebra il fondatore Leone:

Οὐ φθόνος οὐδὲ χρόνος περιμήκετος ἔργα καλύψει
 ὧν καμάτων, πανάριστε, βυθῶ πολυχανδέϊ λήθης·
 ἔργα ἐπεὶ βοόωσι καὶ οὐ λαλέοντά περ ἔμπης.
 καὶ τόδε γὰρ τέμενος παναιοίδιμον ἐξετέλεσσ<σ>ας
ΜΗτρὸς ἀπειρογάμου θεοδέγμονος Ἴφι ἀνάσσης 5
ΤΕρπνόν, ἀποσίλβον περικαλλέα πάντοθεν αἴγλην,
ΧΡΙστοῦ δ’ ἐκατέρωθεν ἀποστόλω ἕστατον ἄμφω
 ὧν ῥώμης βῶλαξ ἱερὴν κόνιν ἄμφ<ι>καλύπτει.
 ζῶοις ἐν θαλίησ<ι> χρόνων ἐπ’ ἀπίρονα κύκλα,
 ὧ πολύαινε Λέον πρωτοσπαθάριε μέγιστε, 10
 γηθόμενος κτεάτεσσι καὶ ἐν τεκέεσσι ἀρίστοις
 χῶρον ἐπικρατέων τε παλαιφάτου Ὁρχομενοῖο.

Né l’invidia, né il tempo enorme riusciranno, o migliore di tutti, a nascondere le opere delle tue fatiche nell’abisso spalancato dell’oblio; giacché sono le opere che gridano anche se non hanno voce. Tu hai realizzato questo celebre tempio della madre ignara di nozze, possente signora che ha accolto Dio, un tempio splendido che fa riflettere il suo bellissimo bagliore. Su ogni lato sono i due discepoli di Cristo, la cui sacra polvere la terra di Roma ricopre. Possa tu vivere nella gioia per gli infiniti cicli del tempo, o celebre eloquente Leone, sommo protospataro, lieto delle tue ricchezze e dei tuoi figli eccellenti, governando sulla regione di Orcomeno dalla lunga fama.

⁴⁶ Liverani 2014 e 2016, con altre indicazioni bibliografiche.

⁴⁷ Per l’epigrafi greca tardoantica Agosti 2015a, 45-86, con bibliografia ulteriore. Si veda l’ormai classico Susini 1988 = 1997, e più recentemente Graham 2013.

⁴⁸ GR98, ed. Rhoby 319-324. Su Leone si veda il recente contributo di Prieto Domínguez 2013 (con bibliografia completa). Riprendo qui, ampliandole, alcune osservazioni di Agosti 2018b, 751-752.

Le iniziali dei v. 5-7 formano anche la movenza innica μητερ Χριστοῦ. Il poema mostra anche l'attenzione a figure di suono, come la paronomasia πολῦαινε Λέον al v. 10 o l'assonanza κτεάτεσσι καὶ ἐν τεκέεσσιν al v. 11. Leone è caratterizzato da un aggettivo omerico⁴⁹ glossato nella tradizione esegetico sia come 'molto stimato' (πολλοῦ ἐπαίνου ἄξιος) sia come 'eloquente' (πολύμυθος); il poeta allude chiaramente a entrambi i significati: si veda ai v. 2 πανάριστε = πολλοῦ ἐπαίνου ἄξιος e 3 ἔργα ... βοόωσι = πολύμυθος. La pretenziosità del testo contrasta tuttavia con la modesta qualità dell'iscrizione, posta all'esterno nell'angolo E della facciata della chiesa: considerato inoltre il basso livello dell'alfabetizzazione ad Orcomeno nel IX sec., qui siamo di fronte a un caso certo di un testo noto soprattutto dalla sua lettura orale. Sicuramente individuare l'acrostico e l'allusione all'esegesi dell'omerismo era appannaggio di quei pochi che potevano leggere e decrittare l'iscrizione.

La fruizione orale è esplicitamente prevista in un altro epigramma in dodecasillabi, di poco anteriore, che era stato posto all'ingresso del *kastron* di Samo (GR 106 Rhoby), che celebra l'imperatore Teofilo (829-842) per la ricostruzione delle fortificazioni⁵⁰:

Πᾶς ὁ παριῶν καὶ θεώμενος τάδε |
καὶ τὴν πρώτην μου γνωρίσας ἀδοξία<v> |
ἀξίως δοξάζ[ει] σε τὸν εὐεργέτην |
καὶ ἀπαύστως [κραυ]γάξει· πολλὰ τὰ ἔτη |
Θεοφίλου δεσπότης καὶ Θεοδώρα<ς>, | 5
ὧ αὐτοκράτορ πάσης τῆς οἰκουμένης |
Θεόφιλε δέσποτα [χ]α[ίρε] Pωμαίων, |
[.....] δοξάσας τὸ σκήπτρον κ(αὶ) τὸ στέφος[ς]·
|[ἐπα]ξίως λέγωμεν· πολλοὶ σ[ου] χρόνοι.

Chiunque passi e veda quest'opera, conoscendo la mia cattiva fama di prima, giustamente ti renderà gloria, mio benefattore, e senza pausa griderà "lunga vita all'imperatore Teofilo e a Teodora, dominatore di tutto il mondo! Salve Teofilo, signore dei Romei, ... avendo glorificato lo scettro e la corona, diciamo giustamente: Lunga vita!"

Il testo invita il lettore a elevare l'acclamazione a Teofilo (πολλοὶ σ[ου] χρόνοι

⁴⁹ Riferito nelle tre occorrenze a Odisseo: *Il.* IX 673 = X 544, *Od.* XII 184. Esso era già entrato nel linguaggio innico ed epigrafico, cf. l'aretologia di Sarapide ad opera di Maiistas (*IG XI 4.1299*), ll. 30-31 Engelmann Μυρία καὶ θαμβητὰ σέθεν, πολῦαινε Σάραπι, / ἔργα). Recuperato dalla poesia cristiana (Eudoc. *Cypr.* I 87 Ludwich, riferito al Cristo; [Apoll.] *Met. Pss.* 17,105 e 27,18), riappare in Theod. Stud. *Iamb.* 124,27 Speck; e nell'esametro del *miliariesion* di Romano III (su cui Lauritzen 2009).

⁵⁰ Rhoby 2012 e Rhoby 2016, 349.

e πολλά τὰ ἔτη) e insiste ripetutamente sul tema della δόξα (v. 2, 3, 8) che è rafforzata dalla paronomasia con ἀξίως nei v. 2-3 (ἀδοξία<ν> | / ἀξίως δοξάζ[ει]): tutti elementi che alla lettura performativa acquistano particolare efficacia, proprio in virtù della ripetizione.

In effetti emerge con chiarezza che nelle iscrizioni gli artifici stilistici erano indirizzati ad enfatizzare il contenuto del testo. Una funzione semantica, dunque, che era attivata proprio dalla lettura performativa. In quest'ottica, non credo che le figure di suono vadano interpretate solo come virtuosismi legati all'iniziativa individuale degli autori o all'influenza dello stile di un'epoca⁵¹: esse sono anche un modo per rendere più efficace il messaggio epigrafico. Riprendo un testo su cui sono intervenuto altrove⁵², ma che offre spunti di interesse anche alla luce del nostro tema. Si tratta dell'epigramma iscritto sull'architrave della porta centrale dell'atrio della chiesa di San Teodoro⁵³, che venne fatta erigere fra il 494 e il 496 dal vescovo Enea.

Θάμβος ὁμοῦ καὶ θαῦμα παρερχομένοισιν ἐτύχθην·
 πᾶν γὰρ ἀκοσμῆς λέλυται νέφος, ἀντι δὲ λήμης
 τῆς προτέρης πάντη με θεοῦ χάρις ἀμφιβέβηκεν.
 καὶ ποτε τετραπόδων | ὅποσα μογέοντα δαμείη
 ἐνθάδε ῥιπτομένων ὁδμῇ διεγείρ[ειρ]ετο λυγρή. † 5
 πολλάκι καὶ παριῶν τις ἔης ἐδράξατο ῥινὸς
 καὶ πνοιῆς πό[ρ]ον εἶρξε | κακοσμήν ἄλεεῖνων.
 νῦν δὲ δι' ἀμβροσίοιο πέδου περόωντες ὁδεῖται
 δεξιτέραν παλάμην σφετέρῳ προσάγουσι μετώπῳ,
 σταυροῦ τιμήντο[σ ἐπὶ σφρ]ηγίδα τελοῦντες. | 10
 εἰ δ' ἐθέλεις κ(αί) τοῦτο δαῖμεναι, ὄφρ' ἐν εἰδῆς,
 Αἰνεῖας τόδε κάλλος ἐμοὶ πόρεν ἀξιέραστον
 πάνσοφος εὐσεβῆ μεμελημένος ἱεροφάντης. | †

Io sono meraviglia e ammirazione per i passanti. Si è dissipata, infatti, ogni nube di disordine, e invece della sozzura la grazia di Dio mi avvolge da ogni parte. Un tempo gli animali uccisi fra le sofferenze erano qui gettati e il lezzo infetto riempiva l'aria. Spesso passando di qui ci si turava il naso, trattenendo il respiro per evitare il cattivo odore. Ma ora i passanti che traversano questo luogo d'ambrosia portano la mano destra alla fronte, realizzando il sigillo della croce onorata. Se vuoi sapere anche questo, per aver piena contezza, è Enea che mi ha donato questa amabile bellezza, sacerdote sapiente che ha a cuore la fede.

⁵¹ Aspetti che ovviamente hanno giocato un ruolo (ne discuto in Agosti 2015b).

⁵² Agosti 2018b, 264-268 e 2018c.

⁵³ SGO 21/23/03. Cf. Agosti 2018b, 264-368, con indicazioni bibliografiche.

L'edificio instaura un dialogo col fedele⁵⁴, raccontando la sconfitta del passato pagano in termini di opposizione binaria (ποτε, v. 4 - νῦν, v. 8)⁵⁵. Oltre agli aspetti più propriamente letterari⁵⁶, la cura dei suoni è piuttosto accentuata, e il testo dispiega allitterazioni, assonanze e figure etimologiche. Questi esametri erano stati concepiti per essere recitati e ascoltati, intesi per imprimersi nella mente dei fedeli, che vedevano l'iscrizione accedendo alla chiesa e uscendo vedevano un altro epigramma a esso complementare⁵⁷. La collocazione materiale dell'iscrizione non era estranea alla sua fruizione. Entrando in chiesa i fedeli erano invitati a ricordare la vittoria sul passato pagano, avvenuta anche sul piano letterario. Certo, solo l'élite colta sarà stata in grado di leggere e comprendere il testo dell'epigramma, ma ciò non significa che per gli illetterati esso risultasse privo di significato, né che il contenuto fosse loro inaccessibile. La già ricordata persistenza della fruizione orale, riattivata solennemente in occasioni ricorrenti, aveva lo scopo di trasmettere la conoscenza del testo e dunque la comprensione della sua funzione⁵⁸. Durante queste ricorrenze la lettura performativa avrà accentuato le figure di suono che colpivano anche coloro che non possedevano la cultura necessaria per leggere autonomamente il testo e per comprenderlo, trasmettendo comunque il senso di prestigio e di importanza dell'espressione poetica⁵⁹. *Saxa ornate loquuntur*⁶⁰.

⁵⁴ Per lo sviluppo di questa dinamica nell'epigrafia metrica cristiana latina vd. Liverani 2014.

⁵⁵ Questa struttura narrativa, che si ritrova in altre iscrizioni tardoantiche e bizantine, è stata analizzata da Rhoby 2010, 326-327.

⁵⁶ Come la vistosa risemantizzazione di un'espressione omerica al v. 3 (*Il. XVI 67 νέφος ἀμφιβέβηκε, Od. XII 73 νεφέλη δέ μιν ἀμφιβέβηκε*), o il tono solenne dell'ultimo verso, con sole quattro parole che sono epiteti del vescovo Enea, definito πάνσοφος (cf. Feissel 1989, 801-802), aggettivo che ne sottolinea la sapienza teologica ma anche la formazione culturale (altri aspetti del testo sono discussi in Agosti 2018c).

⁵⁷ Si tratta di SGO 21/23/04, che esalta il ruolo di Teodoro come protettore della città (vd. anche *supra* n. 35).

⁵⁸ Papalexandrou 2007; Agosti 2010; Rhoby 2017. Si veda anche *supra*, n. 45.

⁵⁹ Agosti 2015b, 24-25. Si veda inoltre Sitz 2017 per un caso particolarmente eloquente del IX-X sec. Ricordo che queste dinamiche nelle fonti più antiche sono già efficacemente descritte da Filostrato, *VS* 1.8.491-492 Goulet a proposito di Favorino («Favorino attirava a Roma fra i suoi uditori anche coloro che non comprendevano il greco[ὅσοι τῆς Ἑλληνων φωνῆς ἀξύνετοι ἦσαν], affascinandoli con il suono della sua voce, l'espressione intensa dello sguardo e il ritmo delle parole [ἔθελγε τῆ τε ἡχῆ τοῦ φθέγματος καὶ τῷ σημαίνοντι τοῦ βλέμματος καὶ τῷ ῥυθμῷ τῆς γλώττης]») e da Luc. *Pseudol.* 6 o Syn. *Ep.* 101,66-78, p. 224-227 Garzya-Roques (reazioni del pubblico colto). L'attenzione (o la mancanza di essa) di un uditorio dinanzi a una lettura è descritta anche da Jo. Chrys. *Hom. in cap. II Gen.* 14,2 e *Hom. in Matth.* 19,9 (PG LVII 285) e nella vivida rampogna contro gli studenti di Lib. *Or.* 3,10.

⁶⁰ Vorrei ringraziare per le loro osservazioni Luca Mondin e Larisa Ficulle.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agosti 2010

G.Agosti, *Saxa Loquuntur? Epigrammi epigrafici e diffusione della paideia nell'Oriente tardoantico*, in «AntTard» XVIII (2010), 149-166.

Agosti 2011

G.Agosti, *Usurper, imiter, communiquer: le dialogue interculturel dans la poésie grecque chrétienne de l'Antiquité tardive*, in N.Belayche – J.-D.Dubois (ed.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, 275-299.

Agosti 2015a

G.Agosti, *La mise en page come elemento significativa nell'epigrafia e nei libri tardoantichi*, in P.Orsini – M.Maniaci (ed.), *Scrittura epigrafica e scrittura libraria: tra Oriente e Occidente*, Cassino 2015, 45-86.

Agosti 2015b

G.Agosti, *Per una fenomenologia del rapporto fra epigrafia e letteratura nella tarda antichità*, in L.Cristante – T.Mazzoli (ed.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. VI*, Trieste 2015, 13-34.

Agosti 2016

G.Agosti, *Les langues de l'épigramme épigraphique grecque : regard sur l'identité culturelle chrétienne dans l'Antiquité tardive*, in E.Santin – L.Foschia (ed.), *L'épigramme dans tous ses états: épigraphiques, littéraires, historiques*, Lyon 2016, 276-295.

Agosti 2017

G.Agosti, *Alcune iscrizioni greche in onore di S. Sergio nel V e VI secolo e la diffusione della paideia classica in provincia*, in L.Cristante – V.Veronesi (ed.), *Il Calamo della Memoria. VII*, Trieste 2017, 229-243.

Agosti 2018a

G.Agosti, *Poesia sul gioco e giochi letterari nella poesia tardoantica e bizantina*, in *Il gioco nella società e nella cultura dell'alto medioevo*. «Atti della LXV Settimana di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 20-26 aprile 2017», Spoleto 2018, 727-763.

Agosti 2018b

G.Agosti, *Versus de Limine and in Limine. Displaying Greek Paideia at the Entrance of Early Christian Churches*, in E.van Opstall (ed.), *Sacred Thresholds: The Door to the Sanctuary in Late Antiquity*, Leiden-Boston, Brill 2018, 254-281.

Agosti 2018c

G.Agosti, *Le iscrizioni metriche e il ruolo della paideia classica in Giordania*, «Topoi» XXII (2018), c.s.

Alpi 2011

F.Alpi, *Base de statue de Justinien ornée d'une inscription métrique*, «Syria» LVIII (2011), 341-349.

Anderson – Cumont – Grégoire 1901

J.C.Anderson – F.Cumont – H.Grégoire, *Studia Pontica III 1 (Inscriptions grecques et latines)*, Brussels 1910.

Beta 2016

S.Beta, *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Torino 2016.

Busch 1999

S.Busch, *Versus Balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Stuttgart/Leipzig 1999.

Debiasi 2009

V.Debiais, *Messages de pierre. La lecture des inscriptions dans la communication médiévale (XIII-XIVe siècles)*, Turnhout 2009.

Eastmond 2015

A.Eastmond (ed.), *Viewing Inscriptions in the Late Antique and Medieval World*, Cambridge 2015.

Eastmond 2016

A.Eastmond, *Monograms and the Art of Unhelpful Writing in Late Antiquity*, in B.M.Bedos-Reza – J.F.Hamburger (eds.), *Sign and Design. Script as Image in Cross-Cultural Perspective (300-1600 CE)*, Washington CD 2016, 219-235.

Feissel 1983

D.Feissel, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du IIIe au VIe siècle*, Paris 1983.

Feissel 1989

D.Feissel, *L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VIIe siècle*, in *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne*, Rome 1989, 801-828.

Firath 1990

N.Firathli et alii, *La sculpture byzantine figurée au Musée archéologique d'Istanbul*, Paris 1990, 65-66

Fournet 1999

J.-L.Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VIe siècle. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité*, Le Caire 1999.

Graham 2013

A.S.Graham, *The Word is not Enough. A New Approach to Assessing Monumental Inscriptions. A Case Study from Roman Ephesos*, «AJA» CVXVII (2013), 383-412.

Guarducci 1978a

M.Guarducci, *Dal gioco letterale alla crittografia mistica*, in ANRW XVI 2, Berlin-New York 1978, 1736-1773.

Guarducci 1978b

M.Guarducci, *Epigrafia greca. IV*, Roma 1978.

Gualandri 2017

I.Gualandri, *Words Pregnant with Meaning. The Power of Single Words in Late Latin Literature*, in J.Elsner – J.Hernández Lobato (ed.), *The Poetics of Late Latin Literature*, Cambridge 2017, 125-147.

Haldon 2016

J.Haldon, *A Tale of Two Saints. The Martyrdoms and Miracles of Saints Theodore 'the Recruit' and 'the General'*, Critical introduction, translation and commentary, Liverpool 2016

James 2007

L.James, *'And Shall these Mute Stones Speak?'. Text as Art*, in *Art and Text in Byzantine Culture*, ed. by L. James, Cambridge 2007, 188-206.

Kanavou 2011

N.Kanavou, *Aristophanes' Comedy of Names. A Study of Speaking Names in Aristophanes*, Berlin-New York 2011.

Katz 2009

J.T.Katz, *Wordplay*, in S.W.Jamison et al. (ed.), *Proceedings of the 20th Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles, October 31–November 1, 2008*, Bremen 2009.

Katz 2013

J.T.Katz, *The Muse at Play: an Introduction*, in Kwapisz – Petrain – Szymański 2013, 1-30.

Kwapisz 2019

J.Kwapisz, *The Paradigm of Simias. Essays on Poetic Eccentricity*, Berlin-Boston 2019.

Kwapisz, Petrain, Szymański 2013

J.Kwapisz – D.Petrain – M.Szymański (ed.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Berlin-Boston 2013.

Lauritzen 2009

F.Lauritzen, *The Miliaresion Poet: The Dactylic Inscription on a Coin of Romanos III Argyros*, «Byzantion» LXXIX (2009), 231-240.

Liverani 2014

P.Liverani, *Chi parla a chi? Epigrafia monumentale e immagine pubblica in età tardoantica*, in *Using Images in Late Antiquity: Identity, Commemoration and Response*, ed. by S.Birk – T.M.Kristensen – B.Poulsen, Oxford-Philadelphia 2014, 3-32.

Liverani 2016

P.Liverani, *La 'fraganza dell'enunciazione' nell'epigrafia monumentale e nell'immagine pubblica tardoantica*, in «Semicerchio» LIV (2016), 17-30.

Louden 1995

B.Louden, *Categories of Homeric Wordplay*, «TAPhA» CXXV (1995), 27-46.

Luz 2010

C.Luz, *Technopaegnia: Formspiele in der griechischen Dichtung*, Leiden 2010.

Mango – Ševčenko 1972

C.Mango – J.Ševčenko, *Three Inscriptions of the Reigns of Anastasius I and Constantine V*, «BZ» LXV (1972), 379-393.

Maranci 2008

C.Maranci, *Performance and Church Exterior in Medieval Armenia*, in E.Gertsmann (ed.), *Visualizing Medieval Performance: Perspectives, Histories, Contexts*, Aldershot 2008, 17-31.

Mondin 1995

L.Mondin, *Decimo Magno Ausonio, Epistole*, Venezia 1995.

Nowakowski 2018

P.Nowakowski, *Inscribing the Saints in Late Antique Anatolia*, Warsaw 2018.

Orselli 2015

A.M.Orselli, *Basileousa polis - Regia civitas. Studi sul tardoantico cristiano*, a cura di L.Canetti – M.Caroli – E.Morini – R.Savigni, Spoleto 2015.

Papalexandrou 2001

A.Papalexandrou, *Text in Context: Eloquent Monuments and the Byzantine Beholder*, «Word&Image» XVII (2001), 259-283.

Papalexandrou 2007

A.Papalexandrou, *Echoes of Orality in the Monumental Inscriptions of Byzantium*, in James 2007, 161-187.

Prieto Domínguez 2013

O.Prieto Domínguez, *On the Founder of the Skripou Church: Literary Trends in the Milieu of Photius*, «GRBS» LII (2013), 166-191

Rhoby 2010

A.Rhoby, *The Structure of Inscriptural Dedicatory Epigrams in Byzantium*, in C.Burini De Lorenzi – M.De Gaetano (ed.), *La poesia tardoantica e medievale. «IV convegno internazionale di studi, Perugia 15-17 novembre 2007»*, Alessandria 2010, 326-327

Rhoby 2012

A.Rhoby, *The Meaning of Inscriptions for the Early and Middle Byzantine Culture. Remarks on the Interaction of Word, Image and Beholder*, in *Scrivere e leggere nell'alto medioevo. «Spoleto, 28 aprile – 4 maggio 2011 (Settimane di Studio LIX)»*, Spoleto 2012, 731-753.

Rhoby 2013

A.Rhoby, *Secret Messages? Byzantine Greek Tetragrams and Their Display*, «Art-Hist-Papers» I (2013) [<http://09.edel.univ-poitiers.fr/art-hist/index.php?id=72>]

Rhoby 2016

A.Rhoby, *Tower, Stablished by God, God is Protecting you: Inscriptions on Byzantine Fortifications*, in C.Stavrakos (ed.), *Inscriptions in the Byzantine and Post-Byzantine History and History of Art*, Wiesbaden 2016, 341-370.

Rhoby 2017

A.Rhoby, *Text as Art? Byzantine Inscriptions and their Display*, in I.Berti – K.Bolle – F.Opdenhoff – F.Stroth (ed.), *Writing Matters. Presenting and Perceiving Monumental Inscriptions in Antiquity and the Middle Ages*, Berlin-Boston 2017, 265-284.

Rhoby – Stefec 2018

A.Rhoby – R.Stefec, *Ausgewählte byzantinische Epigramme in illuminierten Handschriften*, Wien 2018.

Sartori 2005

A.Sartori, “*Tituli*” *da raccontare*, «ACME» LVIII (2005), 89-98.

Sblendorio Cugusi 1980

M.T.Sblendorio Cugusi, *Un espediente epigrammatico ricorrente nei CE: l'uso anfibologico del nome proprio*, «Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari» (1980), 257-281.

Sblendorio Cugusi 1980

M.T.Sblendorio Cugusi – P.Cugusi, *Per un nuovo corpus dei Carmina Latina Epigraphica. Materiali e discussioni (con un'appendice sull'usus anfibologico degli idionimi a c. di M.T.Sblendorio Cugusi)*, «Atti Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Memorie», serie IX, vol. XXII, fasc. I (2007).

Shaw 2013

B.Shaw, *Bringing in the Sheaves. Economy and Metaphor in the Roman World*, Toronto-Buffalo-London 2013.

SGO

R.Merkelbach – J.Stauber, *Steinepigramme aus der griechischen Osten*, I-V, München-Leipzig 1998-2004.

Sitz 2017

A.Sitz, “*Great Fear*”: *Epigraphy and Orality in a Byzantine Apse in Cappadocia*, «Gesta» LVI (2017), 5-26.

Susini 1988 = 1997

G.Susini, *Compitare per via. Antropologia del lettore antico: meglio, del lettore romano*, «Alma mater studiorum» I (1988), 105-124 = *Epigraphica dilapidata. Scritti scelti*, Faenza 1997, 157-184.

Vallarino 2012

G.Vallarino, *Epigramma dedicatorio per uno hyparchos dall'area del pretorio di Gortina*, ZPE CLXXXIII (2012) 59-66.

Vérilhac 1982

A.-M.Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ ΑΩΠΟΙ: poésie funéraire. Tome seconde, commentaire*, Athenai 1982.

Wolff 2013

É.Wolff, *Les jeux de mots chez Ausone*, in *Phasis* XVI (2013) [online: <http://phasis.tsu.ge/index.php/phasis/article/view/349/pdf>].

C. Zuckerman 2001

C.Zuckerman, *The Dedication of a Statue of Justinian at Antioch*, in *Actes du I^{er} Congrès International sur Antioche de Pisidie*, Paris 2002.

INDICE DEI NOMI ANTICHI, BIZANTINI, MEDIEVALI, RINASCIMENTALI
E MODERNI DEI POETI, DEGLI SCRITTORI E DELLE OPERE ANONIME

- Accursius 112
 Adamo 196, 215, 222, 248, 250, 256, 258, 261, 267
 Aezio 140, 147, 149-152
 Aftonio (pretorio) 309
 Agazia 174, 175, 178, 181-183, 185-188, 190-192, 310
 Agnello, Andrea 154
 Agostino 7, 8, 11-13, 17, 18, 21-23, 93, 109, 113, 167, 168, 197, 210, 285-304
 Agrestio 225
 Alaesus 17
 Alamanni 110
 Alarico 11, 143-145, 155, 169
 Albino (filosofo) 39, 47, 48
 Alceo Messenio 174
 Alcesti 179
 Alcibiade 40
 Alcuino 25, 27
 Alcuino 195, 291
 Alfeo di Mitilene 174, 175
 Ambrogio 14, 85, 93, 126, 127, 195, 197, 203, 205, 207, 212, 218, 228, 237, 239, 240-243, 245-247, 252, 289
 (Ps.)Ambrogio 120, 211
 Ammiano Marcellino 69, 85, 87, 93, 139, 187
 Ammone 220
 Ampelio 78
 Anastasio 312, 313
 Anassimene 88
 Anatolio Studita 307
 Anfitrite 133
 Anicii 149
 Anicio Petronio Probo 20, 85
 Anna (madre di Samuele) 293, 295-300
Annali Punici 71
 Annibale 16
 Anite di Tegea 174, 175
 Annone 70, 75
 Antemio 141, 142, 169, 170
Anthologia Graeca 173, 174, 176
Anthologia Palatina 174-188, 310
 Antico Testamento 196, 197, 200, 203, 211, 287, 300 (vd. pure *Bibbia e Sacre Scritture*)
 Antioco I 'Soter' 184
 Antipatro (retore ateniese) 309
 Antipatro di Ascalona 17
 Antipatro di Sidone 174-177, 188
 Antolios 308
 Antonio de Strata 66
Apocalisse 298, 300 (vd. anche Giovanni apostolo)
 (Ps.)Apollinare di Laodicea 318
 Apollo 16, 54-56, 60, 89, 90, 114, 187, 262
 Apollodoro di Atene 75
 Apollonio di Tiana 56, 62
 Apollonio Rodio 132, 177, 311
Appendix Vergiliana 246
 Appiano 145
 Apuleio 32, 105, 119, 177
 Arato 66, 70, 89, 177, 264
 Aratore 266
 Arcadi 129
 Arcadio 127
 Arcadios 308
 Archias 177
 Archiloco 178, 179
 Aristide, Flavio Fursidio 309
 Aristide Quintiliano 32
 Aristofane 311
 Aristonoos 174, 175
 Aristotele 53-55
 (Ps.)Aristotele 87
 Arpie 114
 Arriano 52, 75
 (Ps.)Arriano 75
 Arusiano Messio 69
 Asclepio 60 (vd. anche Esculapio)
 Assiri 160, 161
 Astaco 224

- Astrea 202
 Astur 17
 Atena 132 (vd. anche Minerva, Pallade e Tritonia)
 Ateniese, l' (platonico) 30
 Atinas 17
 Attico 25
 Attila 151
 Augusto 9, 10, 17, 146 (vd. anche Ottaviano)
 Ausonio 85, 101-120, 201, 235, 236
 Avieno, Rufio Festo 65-94, 76, 225, 235
 Avito, Alcimo 200, 215-217, 219-223, 225, 226, 236, 251-274, 278, 280-282
 Avito (imperatore) 144, 156-158, 162

 Ba'al Hammon 70
 Bacco 113, 117 (vd. anche Dioniso)
 Bacco (santo) 316
 Bacoris di Rodi 69
 Basilio di Cesarea 237, 240
 Basilio (di Tebe) 310
 Beda 291, 292, 297, 298, 300
 Berybraces 72
Bibbia 161, 200, 229, 236-238, 240, 242, 243, 245, 246, 254, 272, 285, 291, 293, 295, 297, 300, 302 (vd. anche Sacre Scritture)
 Bitte 182
 Boezio, Severino 200
 Boezio (prefetto di Valentiniano III) 150-152
 Bruto, Decio 118
 Bruto, Giunio 117, 118, 159-162
 Bruto, Marco 118

 Caino 196
 Calepodia 180
 Calgaco 125
 Callimaco 132, 174, 177, 178, 187, 188
 Calpurnio Siculo 224
 Calvino, Giovanni 19
 Camene 116, 117
 Cariti 116, 117
 Carlo Magno 2
Carmen de ternarii numeri excellentia 120
 Carpo 307
 Cassia 185, 188
 Cassiano, Giovanni 289
 Cassiodoro, Flavio Magno Aurelio 11, 13, 69, 248
 Castalia 187
 Castore 114
 Catone il Censore 86, 92
 Catone Uticense 132
 Catullo 87, 106, 109, 132, 134
 Caudice, Appio Claudio 118
 Cedreno, Giorgio 140, 143-145, 147, 148, 150
 Ceionio Rufo Albino 10
 Celestio 18, 19
 Celso, Aulo Cornelio 81
 Censorino 114
 Centauri 263
 Cefala, Costantino 176
 Cerbero 114, 178
 Cerere 114
 Cesare, Giulio 17, 72, 82, 146, 160, 179
 Chimere 263
 Cibele 83, 222, 264
 Cicerone 7, 8, 32, 69, 110, 147, 232
 Cicno 17
 Cinirus 17
 Cipriano di Cartagine (santo) 19
 (Ps.)Cipriano di Cartagine 224
 Cipride 307 (vd. anche Venere)
 Ciro 308
 Clahilci 87
 Claudiano 85, 127, 128, 134, 135, 138, 200
 Cleante 235
 Clearco 104, 105
 Cleone di Sicilia 69, 75, 76
 Columba di Iona 197
 Columella 81
 Commodiano 197
 Comneni 140, 143, 148
 Costantino di Rodi 179
Consularia Italica 151
Consularia Ravennatia 151, 152
Corinzi (Prima lettera ai) 211

- Costantino (imperatore) 5, 12, 19, 126
 Costantino (prefetto del pretorio) 184
 Costanzo Cesare 126
 Costanzo III 18
 Cristo 17, 20, 43, 127, 128, 146, 161, 165,
 196, 198, 199, 201, 204-211, 265, 277,
 281, 286-288, 293, 294, 296-298, 311,
 312, 315, 317, 318 (vd. anche Gesù)
 Cristodoro di Copto 179
 Cupauo 17
 Cupido 177
 Cipriano Gallo 220
- Dafne 90
 Daliterni 87
 Damascio 59
 Damaso 208
 Damaste di Sigeo 69, 70, 78
 Damocare 179
Daniele (Libro del profeta) 160, 161, 221, 227
 Davide 196, 286, 293, 294
 Davide Armeno (Elia) 49
 Democrito 239, 244
 Demostene 28, 30-32, 54, 58
 Deucalione 133, 259, 260, 264
 Diana 91, 116, 117, 221
 Didone 232
 Dione Cassio 72, 154
 Diodoro (poeta) 174, 175
 Diodoro di Tarso 174, 175
 Diodoro Siculo 132, 145
 Diogene Laerzio 30, 39
 Dionigi figlio di Callifonte 69, 75, 76
 (Ps.)Dionigi di Alicarnasso 58
 Dionigi Periegeta 66, 70, 71, 89, 311
Disticha Catonis 114
 Docimo (?) 307
 Donato, Elio 50, 51
 Donato, Tiberio Claudio 83
 Draconzio 200, 215-230, 232-238, 240, 242,
 245-253, 255, 256, 259, 272-274
 Drepanio 109
 Druso Maggiore 154
- Ebrei 160, 161
 Ecate 116, 117
 Ecateo di Mileto 69, 72, 73
 Elena 114
 Elesyci 72
 Eli 293, 294, 297
 Elio Aristide 125, 137
 Elisabetta (santa) 198
 Ellanico 69
 Enea 83, 129, 130, 133, 232
 Enea (vescovo) 319, 320
 Ennodio 23, 200
 Enone 203
 Epafrodito 307
 Epicuro 233, 239, 262
Epigrammata Bobiensia 115
 Epitteto 52
 Era 78 (vd. anche Giunone)
 Eracle 149, 150 (vd. anche Ercole)
 Eraclio (imperatore) 140, 141, 142
 Eraclio (funzionario di Valentiniano III)
 149, 150, 153
 Eraclito 178
 Ercole 76-79, 92, 93, 114, 131, 200, 262 (vd.
 anche Eracle)
 Ermete 107 (vd. anche Mercurio)
 Ermippo (filosofo) 32
 Erode 9, 10, 17, 18, 146, 198, 203, 204, 211
 Erodoto 69, 70, 76, 78, 79, 132, 134
 Eros 28
 Eschilo 132
 Esculapio 107 (vd. anche Asclepio)
 Esichio 310, 311
 Esiodo 115, 116, 132, 133, 202
 Esperidi 125, 128-136
 Etruschi 17, 162, 163
 Etrusco (poeta) 183
 Ettore 133, 309
 Euclione 106
 Euctemone 69, 70, 77, 78
 Eudocia 311, 318
 Eudossia, Licinia 148
 Eugippio 286

- Eunapio 56, 57, 155, 162, 164
 Eurialo 118
 Euripide 37, 129, 310
 Eusebio (figlio di Pientios da Amorium) 309
 Eusebio di Cesarea 52, 53
 Eustazio (dedicatario di Agazia) 185, 186
 Eustazio (figlio di Macrobio) 11, 18
 Eustazio (funzionario di Giustiniano) 308
 Eustorgio (dedicatario di Agazia) 186-188
 Eva 196, 215, 222, 248, 250, 256, 258, 261, 267
 Evandro 129
Excerpta Constantiniana de insidiis 149
Excerpta historica Constantiniana 156
Excerpta Salmasiana 149
- Faeno 199
 Fati 116
 Favorino 320
 Febo 115, 116, 133 (vd. anche Apollo)
 Fenice 115, 116
 Festo, Sesto Pompeo 80, 92, 129
 Fetonte 226, 263
 Fileta di Coo 175
Filippesi 201
 Filippo di Tessalonica 185
 Filostorgio 140, 143
 Filostrato 56, 320
 Flacco, Marco Fulvio (console; erroneo il prenome *Quintus*, cf. Valère Maxime, *Faits et dits mémorable*. I. Texte établi et traduit par R. Combès, Paris 1995, 318) 118
 Flaviano (proconsole d'Africa 358-361) 86
 Flaviano, Virio Nicomaco 'il Vecchio' 14, 85, 86, 139 (vd. anche Flaviano Mirmeico)
 Flaviano, Nicomaco 'il Giovane' 14, 148
 Flaviano Mirmeico 86 (vd. anche Flaviano, Virio Nicomaco 'il Vecchio')
 Foca (grammatico) 51
 Foca (imperatore) 14, 149
 Fulgenzio 113, 114, 197, 213, 289
 Fulgenzio di Ruspe 286
 Furie 114
 Fuscina 265
 Gabriele arcangelo 198-200, 203
- Galati (Lettera ai)* 300
 Galba 144
 Galerio 314
 Galla Placidia 147, 148, 154
 Gellio 13, 15, 27, 29-35, 93, 105, 110
Genesi 223, 224, 230, 237-240, 242, 243, 245, 247, 248, 250, 252, 254, 259, 264, 268, 288, 290
 Genserico 156, 157
 Germanico, Giulio Cesare 264
 Gerolamo 51, 52, 289, 292, 295
 (Ps.)Gerolamo 300
 Geronzio 11
 Gesù 17, 196, 198, 199, 201, 203, 205-211, 277, 294 (vd. anche Cristo)
 Giacobbe 196
 Giacomo di Nisibi 313
 Giairo 207, 209
 Giamblico 48, 50
 Giano 125
 Giasone 132
 Gildone 135
 Gimneti 91
 Giovanni apostolo 299 (vd. anche *Apocalisse*)
Giovanni (Prima lettera di) 237
Giovanni (Vangelo di) 200, 205, 207, 208, 210
 Giovanni Antiocheno 140, 146, 148-154, 156-159, 162, 163
 Giovanni Battista 198, 199, 203, 206
 Giovanni Crisostomo 320
 Giove 40, 83, 99, 110, 114, 125, 133, 228, 257 (vd. anche Zeus)
 Giovenale 9, 80
 Giovenco 126, 204, 206, 208, 212, 248
 Gioviano 142
 Giovio 233
 Girardini, Bartolomeo 102, 103
 Giuba II 71
 Giuda 196, 198, 209, 210
 Giudei 9, 299 (vd. anche Ebrei)
Giudici (Libro dei) 293
 Giulia maggiore (figlia di Augusto) 17
 Giuliano 5, 13, 90, 311
 Giuliano l'Egizio 174, 175, 178, 181, 182, 185

- Giunone 78, 114 (vd. anche Era)
 Giuseppe 196
 Giustiniano 1, 4, 13, 14, 19, 140-142, 152,
 159, 161, 163, 182, 307, 308, 315, 316
 Goti 143, 144, 156, 157
 Gracile, Gaio Turrano 79
 Grande Madre 93
 Gratissima 306
 Graziano 14, 101
 Gregorio di Campsa 176, 188
 Gregorio di Nazianzo 51, 197
 Gregorio di Nissa 51
 Gregorio di Tours 158
 Gregorio Magno 289, 290, 292

 Helios 16
Historia Apolloni Regii Tyri 134
Historia Augusta 11, 139
Hymni Christiani anonymi 234

 Iconio 313
 Ida 224
 Ifigenia 221
 Igino (astronomo) 134
 Ilario di Poitiers 197, 207, 212, 225, 286
 (Ps.)Ilario di Poitiers 225, 226
Iliade 177, 311, 318, 320 (vd. anche Omero)
 Imilcone (navigatore) 70, 71
 Ipazia 19, 20
 Ippolito di Roma 88
 Ipponatte 178
 Isacco 143, 196
 Isacco I Comneno 143
Isaia (Libro del profeta) 200, 300
 Isidoro di Siviglia 285-300
 Isidoro Egeate 176
 Isidoro, Flavio Antemio (proconsole) 184
 Isidoro Pelusiota 312
 Isocrate 54

 Labeone, Cornelio 13
 Lampria 36, 37
 Lattanzio 187, 274
 Lazzaro 198, 200, 206-209

 Leandro 290
 Leda 114
 Leone protospatrio 317, 318
 Leonzio (poeta) 174, 175, 183, 186, 188
 Leonzio (vescovo) 197
Lettera di Aristeo 160, 161
 Libanio 312, 320
Libri Sibyllini 154, 156
 Licofrone 310
 Lido, Giovanni 7, 142, 154, 156, 157, 159-162
 Liguri 17
 Lisia 40
 Livio, Tito 11, 76, 79, 118, 154
 Longiniano 7, 8, 14
 Longino 57, 58
Luca (Vangelo di) 203, 293
 Lucano 72, 125, 132, 133, 201, 212
 Luciano di Samosata 320
 Lucrezio 203, 215-274

 Macedonio 202
 Macrobio 7-18, 83, 86, 91, 142, 146, 147
 Magi 198, 204
 Magister Gregorius 157
 Magno Massimo 85
 Maiistas 318
 Maioriano 141, 157, 159
Malachia (Libro del profeta) 200
 Malala, Giovanni 146
 Malco 140
 Mamas 312
 Manilio 87, 234
 Marcellino (destinatario di Agostino) 12, 18, 23
 Marcellino (retore) 54
 Marciano, Flavio (imperatore) 150
 Marciano di Eraclea 69, 75 (vd. anche
 Περίπλους τῆς ἔξω θαλάσσης)
 Marco Aurelio 17
 Maria 196, 198-202, 208, 212, 293
 Marino (filosofo) 54, 55
 Mario, Gaio 163
 Mario Vittorino 289
 Mario Vittorio 216, 235, 236, 240-243, 245,
 246, 252, 254, 257, 270, 273, 274

- Marsi 222
 Martino di Braga 15
 Marziale 184, 226
 Marziano Capella 76, 78, 79, 86, 91, 112
 Massenzio 12
 Massimiano 6, 154
 Massimino Daia 314
 Massimo (astrologo) 311
 Massimo (marito di Calepodia) 179, 180
 Massimo di Efeso 311
 Massimo di Madaura 8
 Massimo di Tiro 32
 Massimo, Petronio 149, 150, 152, 153
Matteo (Vangelo di) 10, 13, 18, 200, 203, 207-209
 Maurizio, Flavio Tiberio 14, 142, 149
 Mecenate 111
 Mela, Pomponio 72, 78-81, 87, 132
 Melania 11
 Meleagro 174-177
 Melitone di Sardi 17
 Melqart 93
 Memmio Simmaco 139
 Menandro 37, 179
 Menandro Retore 125
 Menippo di Pergamo 75
 Michele Italico 315
 Migdonia 306
 Minerva 91 (vd. anche Atena, Pallade e Tritonia)
 Miseno 133
 Mitra 13
 Mnasalca 178
 Mnasilla 182
 Moira 186
 Mosco 187
 Mosè 196, 213, 222
 Murena, dedicatario di Hor. *carm.* III 19 (forse Lucio Licinio Varrone M.; R.G.M. Nisbet - N.Rudd, *A Commentary on Horace, Odes, Book III*, Oxford 2004, 227 propongono invece Aulo Terenzio Varrone M.) 107, 108, 110, 111
 Muse 111, 114, 117, 309
 Narsete 152
 Neotima 182
 Nepote, Cornelio 79
 Nepote, Giulio 141
 Nerone 144, 202
 Nestore 115, 116, 311
 Nettario di Calama 8
 Nettuno 114, 133 (vd. anche Poseidone)
 Nevio 80
 Nicomachi 139, 145
 Nigidio Figulo 125
 Niso 118
 Noè 261, 272, 286
 Nonno di Panopoli 177, 179, 182, 311
 Nortia 65, 89
 Nuovo Testamento 196, 200, 203, 237, 286, 287, 293, 298 (vd. anche *Bibbia*)
Octavia 202
Odisea 177, 182, 311, 318, 320 (vd. anche Omero)
 Odoacre 139, 141, 169
 Oestrymnici 82, 83
 Olimpodoro di Tebe 139, 140, 142, 154, 155, 162
 Olimpodoro il Giovane 47-51, 53-59, 61
 Omero 32, 143, 173, 177, 181, 182, 315, 318
 Onorio 14, 127, 128, 134, 144-147, 155, 162
 Ops 114
 Optaziano Porfirio 208
 Optila 152, 153
 Orazio 107, 108, 110-113, 116, 119, 120, 129, 130, 135
 Orfeo 22, 178
 Origene 289
 Orosio 12, 17
 Ossequente, Giulio 11, 154
 Ostrogoti 141
 Otone 144
 Ottaviano, Gaio Giulio Cesare 71 (vd. anche Augusto)
 Ovidio 129, 133, 203, 212, 216, 217, 226, 232-234, 236, 245, 247, 252, 255-257, 259, 260, 262, 264, 274

- Pallade 132, 134, 264 (vd. anche Atena, Minerva e Tritonia)
Panegyrici Latini 126
 Panfilo 52, 53
 Paolino di Milano 85
 Paolino di Nola 51, 102, 109, 201, 208, 225, 226, 232, 233, 242, 264, 275
 Paolino Petricorde 218
 Paolo di Tarso (santo) 300
 Paolo Diacono 80, 139
 Paolo Silenziario 175, 177, 181, 184, 188
 Parche 114, 116
 Paride 203
 Patrizio (santo) 197
 Pausania (interlocutore di Socrate) 28-30
 Pausania (scrittore) 117
 Pausimaco di Samo 69
 Pelagio 18
 Peninnah 299
 Pentadio 196
 Pericle di Magnesia 176
 Περίπλους τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης 75
 Περίπλους τῆς ἔξω θαλάσσης 75 (vd. anche Marciano di Eraclea)
 Perses 174, 175
 Phileas 69, 70, 75, 76
 Pientios da Amorium 309
 Pietro (retore) 183, 186
 Pietro (santo) 198, 206, 208
 Pietro Barsime 183
 Pietro Patrizio 142
 Pindaro 37, 132
 Pirra 133, 264
 Pisani, Vettore 66
 Pitagora 40, 57, 181
 Pitea 82
 Pithou, Pierre 82
 Pizia 60, 262
 Platone 25-42, 47-51, 54-61, 107, 114, 119, 178
 Plauto 80, 108, 109
 Plinio il Vecchio 69, 70-73, 78, 79, 82, 87, 116, 125, 132, 154, 231
 Plotino 25, 55, 57
 Plutarco 25, 30, 32, 35-38, 58, 115
 Plutone 114
 Poimenios 310-312
 Polibio 72, 145
 Polluce (mitologia) 114
 Polluce (scrittore) 178
 Porfirio 13, 48, 53, 57, 89
 Porfirione 129
 Poseidone 133 (vd. anche Nettuno)
 Posidippo 178
 Posidonio 93
 Possidio 12
 Pretestato 9, 13, 16, 90
 Prisco di Panion 139, 142, 151
 Proba, Faltonia 20, 23, 224
 Probo (dedicatario di Avieno) 65, 68, 88, 90 (vd. anche Probo, Sesto Claudio Petronio e Probo, Anicio Petronio)
 Probo, Anicio Petronio (*Probus* 11 in *PLRE* II, 913-914) 85
 Probo, Sesto Claudio Petronio (*Probus* 5 in *PLRE* I, 736-740) 84, 85, 90
 Procopio di Cesarea 7, 19, 146, 148, 150, 307, 308
 Proclo (filosofo) 47-52, 55
 Proclo (vescovo di Costantinopoli) 11
Prolegomena (platonici) 48-51, 53, 55-58, 60
 Proserpina 114
 Prospero Tirone d'Aquitania 233
Proverbi 298, 300
 Prudenzio 51, 85, 125-136, 195, 197, 200-202, 204, 209, 212, 226, 228, 232, 233, 245, 274
 Psiche 177
 Quintiliano 32, 58
 Rabano Mauro 291, 292, 297, 298, 300
Re (Primo libro dei) 291, 293-295, 298
Re (Terzo libro dei) 295
Res Gestae divi Augusti 125
 Ricimero 141
 Romano III 318
 Rubrio 107, 110
 Rufino di Aquileia 237

- Rufio Albino 14
 Rustico Elpidio 232, 233
 Rutilio Namaziano 10, 93, 128
- Sacerdote Grammatico 106, 113
 Sacrator 17
 Sallustio 68, 69, 71, 73, 87
Salmi 7, 11, 197, 200, 211, 227, 231, 237
Samuele (Libro del profeta) 285, 286, 290, 293-295, 297-301
 Sarapide 318
 Saturno 16, 91
 Saul 293, 294
 Saumaise, Claude 79, 98
 Scauro, Marco Emilio (iunior) 11
Scholia in Lycophronem 117
Scholia in Odyseam 311
 Scilitze, Giovanni 143
 Scilla 263
 (Ps.)Scimno di Chio 69, 72, 75, 76, 78
 Scipione Emiliano l'Africano Minore, Publio Cornelio 143-147,
 Scolastica 184
 Sacre Scritture 200, 201, 239, 287 (vd. anche *Bibbia*)
 Scilace di Carianda 69, 70, 75, 78
 Sciti 87
 Secondino 197
 Sedulio 195- 212, 226
 Seleucia 313
 Seleuco I 187
 Seneca 13, 44, 200
 Senofonte 179
Settanta 200, 211, 298, 299, 300
 Serena 155
 Servio 50, 51, 65, 69, 76, 81, 83, 87, 91, 93, 114, 129
 Servius Danielinus 69, 81, 83
 Siculi 106, 109
 Sidonio Apollinare 129, 142, 257, 262
 Silio Italico 72, 80, 232
 Silla, Lucio Cornelio 163
 Simia di Rodi 178
 Simmachi 139, 145
 Simmaco, Quinto Aurelio 13, 85, 90, 95, 101, 103, 107-109, 120, 142
 Simonide 174, 178
 Simplicio 52
 Sinesio di Cirene 320
 Sirene 116, 117
 Sisebuto 292
 Socrate 30, 59, 60, 61, 178, 179
 Sofocle 129, 177, 178
 Solino 78
 Solone 58
 Suda 75
 Sozomeno 140
 Σταδιασμός της Μεγαλής Θαλάσσης 75
 Stazio 113, 129, 187, 218, 219
 Stefano di Bisanzio 72, 73, 76
 Stilicone 14, 127, 128, 135, 155
 Strabone 71, 72, 75, 78, 79, 82, 93, 132
 Straniero di Elea 30
 Sulpicio Severo 17, 51
 Svetonio 51
- Tacito, Publio Cornelio 125, 137
 Tarquinio il Superbo 160
 Tauro di Beirut 25, 27-35, 38, 40
 Tecla (santa) 313
 Temistio 141, 142
 Teodato 13
 Teodofrido 197
 Teodora (badessa) 306, 307
 Teodora II Armena 318
 Teodoreto di Cirro 51, 313
 Teodoro di Amasea (santo) 312, 313, 314, 320
 Teodoro Studita 307, 318
 Teodosio I il Grande 11, 14, 127, 139, 141, 154, 307
 Teodosio il Vecchio 134
 Teodosio Studita 307
 Teodoro (dedicatario di Giuliano l'Egizio) 184, 185
 Teodoto (dedicatario di Giuliano l'Egizio) 181

- Teofilo (imperatore) 318
 Teone di Smirne 27
Teosofia di Tubinga 146, 162
 Terenzio 69, 108, 109
 Tertulliano 211
 Teodosio Diacono 315
 Teone (dedicatario di Ausonio) 114
 Tiberiano (poeta) 89, 235
 Tiberino (dio) 129
 Tiberio II 14
 Tibullo 72
 Timeo (interlocutore di Socrate) 30
 Timone il Misanthropo 178
 Tolomei 161
 Tolomeo, Claudio 71, 72, 78
 Tolomeo II Filadelfo 159, 160
 Traci 117, 118
 Trasillo 52, 57
 Traustila 152, 153
 Triboniano 142
 Tricerbero 114
 Trifiodoro 311
 Tritone 132-135
 Tritonide 133 (vd. anche Atena, Minerva
 e Pallade)
 Troiani 133, 286, 304
 Tucidide 54, 69
 Tullio Gemino 174, 175
 Tylangi 87
- Unni 151, 154
 Ursulo di Treviri (grammatico) 114
 Valente 101
 Valentiniano I 101
 Valentiniano II 126
 Valentiniano III 140, 142, 147-154, 162, 170
 Valerio Flacco 87
 Valerio Massimo 118
 Valla, Giorgio 66
 Vandali 12, 143, 144, 156
 Vangeli 18, 198, 200, 207-209, 211
 Vangeli apocrifi 18
 Varrone, Marco Terenzio 16, 65, 81, 107, 125
 Venanzio Fortunato 197
 Venere 217 (*Aeneadum genetrix*), 248, 249
 (vd. anche Cipride)
 Vesta 114
 Vigilio 11
 Virgilio 9, 20, 50, 51, 53, 62, 69, 76, 81-83,
 106, 117, 118, 122, 125, 129-131, 133-
 136, 202, 212, 216, 217, 223, 224, 245,
 246, 247, 248, 255, 257, 259, 260, 261,
 264, 266, 274, 277, 282
 Vittoria 126, 127
 Vittorino (poeta) 226
 Volusiano, Rufio Antonio Agrypnio (*Volu-*
sianus 6 in *PLRE* II) 8, 10-12, 14, 18, 19
 Vulcano 107
- Zenobio grammatico 181
 Zefiro 91
 Zenodoto (*equus Augusti*) 178, 179
 Zeus 179 (vd. anche Giove)
 Zonara, Giovanni 140, 145, 148
 Zosimo (storico) 139, 140, 155, 159, 162
 Zosimo di Ascalona 54

INDICE DEI MANOSCRITTI

- Firenze – Biblioteca Medicea Laurenziana
 Plut. 51.13 103, 104
- Firenze – Biblioteca Nazionale Centrale
 Conv. Soppr. J 6 29 103
- Heidelbergh – Universitäts-Bibliothek
 Pal. Gr. 23 176, 180
- Leiden – Bibliotheek der Rijksuniversiteit
 Voss. Lat. F 111 102, 103
 Voss. Lat. Q 107 103
- London – British Library
 Harley 2613 102, 103
 King's 31 103, 104
- Merseburg – Dombibliothek
 ms. 202 151
- Padova – Biblioteca Capitolare
 ms. C 64 103
- Paris – Bibliothèque nationale de France
 Lat. 8500 102, 103
- St. Gallen – Stiftsbibliothek
 ms. 197 254
- Wien – Österreichische Nationalbibliothek
 Pal. 107 66

INDICE DELLE ISCRIZIONI

- ÄG 9 310
- BGR 3 Rhoby 307
- CEG 153 182
- CIL V 3344 = ILS 1266 85
- CIL VI 1751 = ILS 1265 85
- CIL VI 1756b = CLE 1347b 85
- GVI 274 = Merkelbach-Stauber, SGO III 16/34/30 179
- GVI 588 = 129 Puech 309
- GVI 627,1 = Samama 175 184
- GVI 1794,1-2 = GG 251 = 38 Vérilhac 183
- GR 98 Rhoby 317
- GR 106 Rhoby 318
- GR 117 Rhoby 310
- I.Chr.Mac. 60 = ICG 3070 306
- IGLSyr 785 = TR 22 Rhoby 315

INDICI

IG XI 4.1299 318
IG XIV 2003,4 = *SEG XXX* 1197 179
IKLyk 306 = *SGO* 14/12/01.6 311
LSA 2636 = *BE* 2012.450 307
SEG XIII 299, *ala2004.24* 309
SEG LVI 824 310
SEG LXI 1058 179
SGO 02/06/13 = 266 Samama 307
SGO 02/06/17 309
SGO 04/5/06 = *TAM V.2* 1095 307
SGO 05/01/07 308
SGO 11/01/01 312
SGO 16/43/06 309
SGO 16/53/02 = *LSA* 671 310
SGO 19/21/02 = *SEG LI* 1735 = *LVIII* 1476 = *XLIX* 1476 = *LX* 1379 305
SGO 21/23/03 314, 319
SGO 21/23/03 e 04 314
SGO 21/23/04 320
SGO 22/14/04 = *IGLS XV* 186 314
SGO I 01/19/37 180
SGO I 03/02/36 180

