

ROMEO SCHIEVENIN

NVGIS IGNOSCE LECTITANS

STUDI SU MARZIANO CAPELLA

Edizioni Università di Trieste
2009

INDICE

Premessa	VII
Il prologo di Marziano Capella	1
<i>Egersimos</i> : risvegli e resurrezioni	19
Varrone e Marziano Capella	31
I talenti di Pedia	47
Per la storia di <i>talentum</i>	61
Eratostene e le misurazioni della circonferenza terrestre (Mart. Cap. VI 596-8)	75
Gli scandalosi antipodi di Marziano Capella	80
Venere alle nozze di Filologia e Mercurio. Una proposta indecente	105
Racconto, poetica, modelli di Marziano Capella nell'episodio di Sileno	121
Il libro VIII del <i>De nuptiis</i> è mutilo? (Mart. Cap. VIII 887)	137
Eroi e filosofi nel <i>De nuptiis</i> di Marziano Capella (VIII 803; IX 904)	143
Marziano Capella e il <i>proconsulare culmen</i>	157
Trappole e misteri di una traduzione	175
Riferimenti bibliografici	185
Indice dei nomi antichi, medievali, bizantini, rinascimentali, moderni, dei poeti, degli scrittori, delle opere anonime e degli artisti	203
Indice degli studiosi moderni	208

Premessa

Questo libro riunisce una serie di contributi sul *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella apparsi in varie sedi (alcune di non facile reperibilità e in un arco di tempo forse troppo lungo). Esso compone il quadro di un percorso, complesso ma unitario, che ha tentato di esplorare e di chiarire quelli che apparivano nodi rilevanti dell'opera di Marziano. Le *Nuptiae* sono un'opera di alto livello culturale che ha rivelato competenze raffinate, sintesi della cultura antica e apoteosi della conoscenza: saperi dell'antichità mediati da un nordafricano alla futura cultura europea, dai maestri carolingi a Copernico. Ulteriori indagini e verifiche saranno indispensabili per valutare a fondo gli elementi costitutivi, le finalità, i significati, quelli storici e quelli allegorizzati, di questa *fabula* nuziale che ha concorso attraverso i secoli alla formazione generale e particolare di innumerevoli generazioni di dotti, come testimonia la sua sterminata tradizione manoscritta.

Eppure in epoca moderna è soltanto da qualche decennio che il suo autore ha trovato adeguata considerazione presso gli studiosi. A conferma delle conoscenze e dell'affidabilità dell'autore, per troppo tempo messe in dubbio, sono qui proposti anche due saggi inediti su temi di argomento tecnico-scientifico, ma non privi di implicazioni propriamente filologiche. Sono dedicati all'intricata questione degli antipodi e alla controversa testimonianza sulla misurazione eratostenica della circonferenza terrestre: si tratta proprio delle due questioni spesso indicate come prova delle competenze approssimative dell'autore e della sua incapacità a dominare la materia trattata.

La successione dei contributi non è cronologica, ma segue il progredire dell'opera: l'ordine dell'esposizione non è necessariamente quello dell'indagine, come insegnava Pietro Ferrarino che questi studi ha avviato in anni lontani e a cui devono molto queste mie ricerche.

Rispetto alle pubblicazioni originali sono state normalizzate le citazioni bibliografiche; per i contributi meno recenti ho rinunciato ad aggiornamenti o a riscritture, anche dove potevano sembrare opportuni.

Profonda gratitudine devo a Lucio Cristante e a Claudio Marangoni che da sempre hanno seguito, stimolato e discusso queste ricerche e che questa silloge hanno suggerito.

Alla diligenza e disponibilità di Ireneo Filip e di Simona Ravalico sono debitore rispettivamente del contributo grafico e della redazione degli indici.

R. S.

Padova, ottobre 2009

Il prologo di Marziano Capella

Per un autore del mondo classico l'avvio di un'opera è sempre un momento delicato per le scelte e per i significati che l'operazione induce. Il lettore si aspetta che l'autore dichiari subito di che opera si tratta, che gli faccia capire quali saranno i temi affrontati e come saranno esposti, quali saranno i modelli di riferimento e i relativi rapporti, e magari quali le novità: di solito tutto questo non è complicato e proprio il proemio è lo spazio letterario dove l'autore assolve a questi doveri e soddisfa le attese del lettore; se però l'autore non dichiara, perché non vuole o perché non può, quanto il lettore si aspetta, allora corre il rischio di non farsi capire. Ma se con qualche accorgimento riesce a mettere sull'avviso il lettore che la comprensione potrebbe essere non lineare, allora da un lato il lettore, allertato, sa che il suo occhio deve essere più accorto, dall'altro l'autore può procedere tranquillo nella certezza di avere così assolto il suo compito proemiale. In questa situazione credo che si sia trovato Marziano Capella, davanti al primo foglio, per così dire, della sua opera.

Il *De nuptiis* si apre con un inno a Imeneo: un *incipit* di otto distici elegiaci all'apparenza ovvio e quasi scontato per un racconto di nozze; eppure questo inno si rivela un *unicum* nelle letterature classiche, ben diverso ovviamente dall'imeneo, il canto nuziale della *deductio*, o dall'epitalamio stesso, il canto davanti al talamo degli sposi: il dio tanto invocato nei cortei nuziali, non aveva ancora ricevuto l'onore di un inno compiuto, omogeneo, esclusivo¹. Gli elementi strutturali di questo inno, composto secondo i moduli canonici dell'innologia sacra, sono stati più volte rilevati dagli studiosi²: a una invocazione (*Tu quem psallentem...*) segue una aretalogia, con l'enumerazione delle *dynameis* del dio espresse secondo il «Du-Stil» e il

¹ Motivi innici costituiscono anche la prima parte del carme 61 di Catullo, ma in un contesto di *deductio*. L'inno di M. appare autonomo dal carme catulliano; anche se la presenza della madre di Imeneo (una musa) presso i talami nuziali lascia intravedere un riferimento al genere epitalamico. Catullo accoglie la tradizione di Urania come madre di Imeneo, M. si limita a ricordare che la madre è una musa, perché anche Calliope o Melpomene erano tràdite come madri di Imeneo; tralascia le fiaccole, accenna a Venere, ricorda il padre Dioniso, ignorato da Catullo; su questi aspetti vd. Fedeli 1983, 17ss.; Thomson 1992, 26-39. Per Stahl, in Stahl-Johnson-Burge 1971, 85, l'inno a Imeneo presenterebbe una stretta dipendenza (lo studioso ne trae indicazioni cronologiche) dall'epitalamio di Palladio e Celerina di Claudiano (*carm. min.* 25, vv. 30-55, p. 358 Hall); in realtà non si va oltre qualche tradizionale elemento comune (ben più dotto per questo aspetto il testo di M.): diverse sono però le funzioni e il rilievo della figura divina, e soprattutto non è presente in Claudiano alcun riferimento a una funzione cosmica.

² Norden 1956, 74; Cristante 1987, 4ss.; Shanzer 1986, 45ss.; La Bua 1999, 416ss.; Bovey 2003, 15ss.; Zaffagno 1996, 223ss.

«relativ-Stil», e poi l'enunciazione della genesi divina del dio (*ghenos*), variata secondo le diverse ipotesi del mito; chiude l'inno la constatazione della musa Calliope che il dio, immediato esito positivo della preghiera, concede il suo favore. Solo qui, all'ultimo verso, davanti a Calliope, l'inno rende manifesta anche la sua connotazione proemiale esplicita; ma sul piano letterario questo inno è un'altra cosa, le sue funzioni non sembrano quelle statutariamente attese in un proemio.

L'inno condensa tutte le notizie, scarse, della tradizione classica su Imeneo, divinità un po' misteriosa³; subito, al primo verso, M. ricorda la sfera d'azione (*thalamis*) e l'origine del dio da una musa, innominata (*matre Camena progenitum*)⁴, due degli elementi tradizionali (*perhibent*) che qui trovano la loro ragione rispettivamente nel motivo nuziale dell'opera e nella presenza conclusiva della musa (*Calliopea*)⁵; su questa tradizione M. inserisce una novità, una constatazione oggettiva, *copula sacra deum*⁶, che pone l'azione di Imeneo in una sfera elevata, divina, dove in precedenza il dio non aveva operato: anticipa così la definizione del tema, il matrimonio divino, esplicitamente annunciato poi nella conclusione del proemio (*conubium diuum* v. 15). Dunque subito segni di innovazione e palesi significati traslati, ma non rivelati esplicitamente.

In questo insolito inno i versi 3-8 rappresentano poi un nucleo particolare, abnorme, la cui peculiarità non è sfuggita agli studiosi ma senza conseguenza alcuna sull'esegesi: in questi versi la figura di Imeneo assume una dimensione straordinariamente dilatata, una funzione che si estende all'intero cosmo; Imeneo è l'entità che con arcani legami⁷ tiene insieme gli elementi dissimili che costituiscono l'universo, è il principio che fa coesistere le diversità contrastanti dell'essere, gli elementi cosmici, le individualità sociali: per Marziano è Imeneo a garantire la coesione degli elementi primordiali del cosmo (*semina... pugnancia / elementa / mundum*), l'unione dei principi fisici con quelli razionali e vitali (*auram mentis corporibus socias*), le relazioni e la socialità umana, in una prospettiva tutta romana che pone

³ Su Imeneo, Muth 1954; Contiades-Tsitsoni 1990; Horstmann 2004, 14-18; sulle diverse identificazioni mitiche della madre (Calliope, Clio, Urania, Tersicore) e del padre (Apollo, Dioniso) v. *Hymen, Hymenaios* in *RE* IX 1,126,37ss. [Maas]; Grimal 1990, 339 e 696.

⁴ Per il problemi connessi alla presenza di Camena nel *De nuptiis*, vd. da ultima Bovey 2003, 22-31.

⁵ Alla fine dell'opera invece, in un contesto nuziale aperto dalle fiaccole (IX 888 v. 1), Marziano presenterà Imeneo come il *puer* tradizionale dell'ambito di Venere che su invito della dea canterà, come d'uso *fescennina quadam licentia* (IX 904), l'epitalamio agli sposi che stanno per coronare le nozze.

⁶ *Copula* ha qui valore attivo (*is qui coniungit*, così il *ThL* IV 918,73 [Lambertz]) ed è un indizio della difficoltà ermeneutica del testo di M. L'osservazione del grammatico del *Commentum Einsidlense* (GL VIII 264): '*haec copula*' generis feminini in singularitate significat matrimonium et nuptias, ubi duo iunguntur; similiter '*haec copula*' in pluralitate neutri generis, unde Martianus '*copula sacra*' dixit i. nuptias. (cf. Cristante 1987, 4 n.10).

⁷ Sono questi gli strumenti operativi del dio, rivelati dall'insistenza del lessico: *stringens... uinclis / complexu... nexa / ... ligas... maritas / ... socias / foedere... iugatur / concilians*.

come obiettivo ultimo del dio del matrimonio la *fides* (*sexus concilians et sub amore fidem*). Nessuna fonte antica attribuisce però queste *dynameis* al dio Imeneo; è dunque una innovazione ardita di M. Si è giustamente pensato, per analogie di figure e di concetti, all'Eros cosmico e quindi ad ascendenze eraclitee, a echi di Empedocle, a interferenze platoniche, a riflessi ermetici e degli *Oracula Chaldaica*, nel quadro composito di una concezione neoplatonica dell'universo⁸. Questa figura di Imeneo potrebbe essere certamente una creazione sincretica di M.; ma nel libro IX, alla conclusione del racconto di nozze, a un cenno di Venere (901ss.) proprio il dio Imeneo rivolgerà agli sposi un canto nuziale *quadam fescennina licentia*, e vi compariranno anche le fiaccole, simbolo principe del matrimonio e attributo primo di Imeneo, assenti nel proemio, dove sono invece ricordate le danze, i cori, le ghirlande (I 1 v. 14-16): un imeneo dunque, nel libro IX, secondo la tipologia tradizionale della *deductio*⁹, un inno cantato dal dio davanti al talamo nuziale, un imeneo che diventa un epitalamio¹⁰. Nella prassi narrativa delle *nuptiae* il dio è quindi concepito secondo i tratti costitutivi della tradizione, nell'inno proemiale invece Marziano conferisce a Imeneo una funzione unificatrice universale, ne fa una figura che opera nel cosmo intero, e tutto questo per Imeneo è una collocazione eccezionale, estranea alla sua figura tradizionale, su una scala di valori lontana dalla sua usuale sfera d'azione, sociale e religiosa. Tutto questo non può essere casuale, e certamente non più ascrivibile alla bizzarria di Marziano, ben radicata presso i critici fino a qualche decennio fa.

Nel proemio del *De nuptiis* Imeneo, il dio dell'unione matrimoniale, diventa dunque il dio dell'unione universale, il dio dell'insieme; la *copula* divina è l'elemento unificante l'universo tutto, il cosmo e gli esseri. Il lessico che esprime questa funzione, condensato in pochi

⁸ Stahl in Stahl-Johnson-Burge 1971, 85s. coglie nella figura di Imeneo una funzione allegorica del principio di unificazione degli elementi e lo accosta alla *φιλία* platonica di *Tim.* 32c e di *Gorg.* 508a. Una valenza cosmica e filosofica della *copula sacra* è rilevata da LeMoine 1972, 21ss. Préaux 1961, 231 identificava invece Imeneo con Eros «Son hymne à Hyménée, c'est à dire à Eros...», nel quadro della legge universale dell'amore e dell'armonia dei contrari di ascendenza eraclitea (Préaux 1974, 602 n. 1); dall'identificazione di Imeneo con Eros («in this case is merely another name for cosmic Eros») procede la lettura di Shanzer 1986, 45, che sottolinea consonanze con testi come il *Peruigilium Veneris* o gli *Oracula Chaldaica*; nella tradizione arcaica sull'origine dell'universo Eros cosmico rappresenta il principio cosmogonico (Hesiod. *Theog.* 116-120), e diventa poi, una forza della natura, presente in ogni progresso generativo e implicante gli esseri tutti, nella dinamica degli opposti (Platone *Conu.* 188a-e); su Eros cosmico Rudhardt 1986, 10ss.; Vernant 1989, 133-150 e Fasce 1977, 73-85. Nel prologo del *De nuptiis* invece Imeneo è compresenza conciliante di opposti e diversi, dagli elementi primari costitutivi dell'universo alle relazioni delle persone, dagli *elementa* alla *fides*. Eros è la forza generante, Imeneo l'unione, il legame, la coesistenza.

⁹ Non prevista nel *De nuptiis* e che può coincidere con l'ascesa al cielo di Filologia a II 143ss., ma altre sono le valenze di questo viaggio nel *De nuptiis* (Lenaz 1975, 25).

¹⁰ Per il valore dei termini 'imeneo' ed 'epitalamio' Muth 1954, 7; 23; 32-33, ripreso in Calame 1977, 45-65; Contiades-Tsitsoni 1990 30ss.; vd. anche Morelli 1910, 401ss.

versi, presenta una compatta omogeneità che lo distingue dai motivi tipici del resto dell'inno: termini come *semina*, *uincula*, *pugnantia*, *complexus*, *nexa*, *elementa*, *mundus*, *mens*, *corpora*, *foedus*, *natura* sono estranei alla *lexis* epitalamica; costituiscono invece nel loro insieme la trama di un tessuto linguistico che nella letteratura latina porta inequivocabilmente a Lucrezio¹¹, anzi individuano i concetti fondamentali della fisica lucreziana¹²: rivelatore per questa interpretazione il v. 6 *auram mentis corporibus socias* che sintetizza lo stretto legame ontologico dei principi vitali e razionali con i rispettivi corpi, dottrina fondamentale del terzo libro di Lucrezio¹³. E si può trovare la ragione, e quindi anche la conferma, di questi richiami lessicali se si accosta l'inno a Imeneo all'altro inno lucreziano, ben più famoso, quello a Venere. I punti di contatto sono subito evidenti. Comuni sono anzitutto le componenti strutturali essenziali: entrambi inni proemiali, indirizzati a due divinità che assumono una dimensione cosmica, in entrambi i casi estranea o quasi alla loro tradizione. Sia in Lucrezio che in Marziano le due divinità sono invocate perché prestino assistenza per un'opera let-

¹¹ Isolati contatti con Lucrezio sono segnalati da Kopp 1836, 2 e da Goetz in Kopp; per Zaffagno 1996, 224 nell'inno proemiale «non è estraneo neppure un lessico lucreziano», ma «perde ogni valenza atomistica per arricchirsi di valori epitalamici» (225 n. 5).

¹² I versi di M. non rinviano ovviamente a passi specifici, ma riecheggiano lessico lucreziano diffuso; ignorando le equivalenze semantiche, e.g. per *semina* Lucr. II 496-9, 725 (= IV 649), 985-90; IV 644; V 455-57; VI 789, 863; per *elementa* Lucr. II 393, 411, 463, 981; III 244, 374; IV 491; V 456, 599; VI 312, 330, 354, 494, 534, 1009-14; per *mundus* Lucr. I 73, 1054; II 181, 1105; III 16; IV 135, 213; V 96; VI 43, 565 e, tra le altre, una quarantina di occorrenze nel I. V; per *uincula* Lucr. VI 356, 915, 1071; per *pugnare*: Lucr. I 780; II 114-120, 205, 280, 79; V 380; VI 369; per *nexus* (sost. e agg.) Lucr. I 220, 240, 244; II 405; III 217; VI 958; (con lo stesso valore in Lucrezio anche *conexus*, sost. e agg.); per *complexus* (sost. e agg.) Lucr. II 154, 1066; V, 470, 922; per *foedus* Lucr. I 586; II 302; III 416, 781; V 57, 310, 924; VI 906 (per il rilievo dei *foedera naturae* in Lucrezio vd. Droz-Vincent 1996); per *concilio -atus* (sost. e agg.) Lucr. I 575, 611, 1043; II 100, 134, 551, 901, 936; V 465, 963; VI 889; per *amor* e *fides* infine, pur non ignoti all'uso lucreziano, sono i termini più sensibili per il tema del *De nuptiis* e trovano in M. uno spettro semantico più complesso; *dissonus* invece ha ormai il valore del lucreziano *dissimilis* (e vd. a I 92 *elementa liget dissona nexio*); superfluo infine ricordare le centinaia di occorrenze lucreziane di *corpus* e di *natura*. Non può invece appartenere alla scienza lucreziana l'attributo *arcanus*, caro a M.

¹³ In particolare vv. 94-139 e 323-49. Per l'espressione *auram mentis* Shanzer 1986, 48 pensa all'anima platonica del mondo (*Tim.* 30b e 31c) o alla dottrina ermetica del $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$, ma il plurale di M. (*corporibus*) escluderebbe un riferimento all'anima del mondo platonica; per le analogie invece tra la dottrina pneumatica stoica (e poi medioplatonica ed ermetica) e la psicologia di Epicuro vd. Verbeke 1945, 27ss. Nell'uso lessicale lucreziano *mens* equivale a *animus* (*animum dico mentem quam saepe uocamus*, III 94; *consilium quod nos animum mentemque uocamus*, III 139; *mens*, III 101; 548; *mentis naturam animaeque*, III 228; *mens animusque*, III 402) e ad *aura* (*tenuis enim quaedam moribundos deserit aura*, III 232; *uitalis... auras*, III 405; *uitalibus auris*, III 577; *mens animaeque potestas / omnis*, III 600; *mens et corpus*, III 920) e ai suoi equivalenti (*uentus uitalis*, III 128; *aer*, III 122; *uenti... calidique uaporis / semina*, III 126; *uentus et aer / et calor*, III 282).

teraria; in entrambi i casi compare poi anche la musa Calliope, alla fine dell'inno in M., alla fine dell'opera in Lucrezio¹⁴; insomma nel proemio del *De nuptiis* Imeneo ha le stesse funzioni di Venere¹⁵ nel proemio del *De rerum natura*, e M. aggiunge un elemento specifico comune alle due figure che diventa segno riconoscibile della loro analogia: come la Venere lucreziana governa la natura (*rerum naturam sola gubernas* I 21), così Imeneo ha il potere esplicito di dominarla (*natura iugatur* I 1 v. 7)¹⁶. Le prerogative della Venere di Lucrezio passano a una divinità del suo ambito nuziale, con le stesse funzioni cosmiche e letterarie, sulla base dello stretto rapporto di collaborazione che lega Venere e Imeneo, esplicito in Catull. 61,61ss. *nihil sine te potest Venus /... / commodi capere*, confermato da M. al v. 9: *o Hymenae decens, Cypridis qui maxima cura es*; M. trasferisce sul piano teologico le prerogative nuziali del dio, espresse dai motivi propri dell'epitalamio; la Venere di Lucrezio è il principio della generazione, Imeneo è il dio dell'unione, della coesione, elemento fondante di ogni esistenza: diventa così allegoria del *De nuptiis*, dell'unione di Filologia e Mercurio.

Cosmici e lucreziani, i vv. 3-8 sono dunque fortemente connotati all'interno dell'inno proemiale; sono un chiaro segnale di allerta per il lettore accorto, al quale rivelano temi e finalità: come Imeneo, anche il *De nuptiis* e quindi il pensiero, la proposta letteraria e culturale di M., avrà un valore totalizzante, coinvolgerà l'individuo e l'universo tutto, con una prospettiva salvifica, proprio come il *De rerum natura* di Lucrezio. Se Imeneo rappresenta il matrimonio di Filologia e Mercurio, il dio nella sua funzione unificatrice non potrà che essere portatore del medesimo significato riposto da M. nelle nozze divine stesse, e cioè la divinizzazione di Filologia, il sapere totale, assunta a divinità e unita a Mercurio, il diolgos: è dunque il sapere che salda e compone gli opposti apparenti; di fronte alla conoscenza speculativa lucreziana del *rerum cognoscere causas*, M. rimodula il patrimonio del sapere classico in chiave culturale e salvifica; per questo come Lucrezio, assume una poetica didascalica. Se «*docere* è il fine dichiarato del poema»¹⁷ lucreziano, il *Pelasgos docere nittur / artes* della chiusa del *De nuptiis* esplica e precisa l'esito di *cantare, edocere, narrare* del prologo. La presenza di Lucrezio nel proemio è una professione di fede nel sapere, e di

¹⁴ Lucr. VI 94 *callida Musa / Calliope, requies hominum diuumque uoluptas*.

¹⁵ Una isolata notazione in questo senso nel farragginoso e infido lavoro di Ramelli 2001, 720.

¹⁶ In M. il *foedus* di Imeneo determina in ambito universale la *natura* (come sul piano individuale l'*amor* determina la *fides*); in L. la *natura* è guidata da Venere (*quae* [sc. *Venus*] *quoniam rerum naturam sola gubernas* I 21), e la corrispondenza con Lucrezio riaffiora in M. a I 85: Venere è *omnium generationum mater* e insieme *amorum uoluptatumque mater omnium*, un concetto lucreziano (Lucr. I 54-61), espresso con lessico ciceroniano (*parad. 14 mater, ut ita dicam, rerum omnium natura*); per questo aspetto e relativo lessico Pellicer 1966, 272-274 e Gigandet 1996. Si potrebbe anche cogliere l'eco delle discussioni tardoantiche sulla 'dea' Natura, in ambito cristiano e orfico; vd. la bella pagina di Curtius 1992, 123ss. oltre a Pellicer 1966, 273.

¹⁷ Così Giacotti 1978, 174.

fiducia nelle capacità intellettive e razionali dell'individuo¹⁸, a conferma di una scelta che trascende la poetica e la letteratura, una scelta impegnativa e forse non priva di rischi nei primi decenni del V secolo, anni in cui Girolamo¹⁹ legittimava le notizie biografiche su Lucrezio, autore che con la negazione di ogni provvidenza divina risultava incompatibile con il pensiero cristiano, ormai diffuso e trionfante.

Dopo questi versi M. si ferma, si stacca dalla pagina, esce letterariamente dall'opera a cui sta dando corpo e racconta quanto avviene attorno a lui, attorno all'autore che ha composto e cantato i versi proemiali, pensando all'intero progetto (*moliens*): il figlio, non sopporta quelle stupidaggini inconsistenti cantate dal padre, i cui capelli bianchi denunciano un'età che dovrebbe indurre a un contegno più consono e invita il padre a spiegarsi, a farsi capire. La replica paterna, non lineare e apparentemente fuori tono, è un'affermazione forte del proprio agire letterario e insieme un giudizio polemico sulla cultura del figlio; per chiarire la provenienza dei concetti annunciati gli riferirà il racconto di *Satura*, darà cioè inizio all'opera vera e propria.

Nel corso del *De nuptiis* M. sospenderà altre due volte il racconto, per discutere con *Satura* stessa prima del contenuto del *De nuptiis* (VI 575-9) e poi della sua poetica (VIII 806-9); nella chiusa finale, luogo letterario simmetrico al proemio per collocazione ma anche per le tematiche proemiali ivi riprese, tornerà a riaffermare, con la certezza e la soddisfazione di chi ha realizzato il suo progetto, la validità della sua impresa²⁰. Poiché tutti gli elementi strutturali comuni a tutti gli intermezzi metaletterari ricordati sono presenti anche nella parentesi proemiale (presenza dell'autore e richiamo a *Satura*, discussione sull'opera, assunzione di spunti e registri comici, autoderisione di M.), il lettore, confortato dalle analogie narrative ricorrenti nel *De nuptiis*, avrà gioco facile a sospettare che la sospensione di un racconto non ancora iniziato non possa essere un semplice diversivo fine a se stesso e neppure un momento ludico, come sarà a VII 725, per alleggerire quella esposizione delle *artes* che sposerà mortali e divini: potrebbe invece essere, come negli altri casi, uno dei passaggi che si sono rivelati fondamentali per l'elaborazione e la poetica, e quindi per l'esegesi e la com-

¹⁸ *Si properus scrutator inquiris* (I 2), questo è il metodo che il padre suggerirà al figlio per cogliere l'origine della scienza: ricercare con passione.

¹⁹ Rapporti polemici con il pensiero di Girolamo su tema dottrinario puntuale e specifico ma rilevante per la teologia cristiana vd. qui pp. 61-74 [=Schievenin 2004].

²⁰ Sorprendente è la corrispondenza del lessico e dei concetti del prologo con la chiusa: *Satura*, I 2 / *Satura*, IX 997; *fabellam tibi... explicabo*, I 2 / *Habes... fabulam*, IX 997; *lucernas*, I 2 / *lucernis*, IX 997; *scaturriginis uena*, I 2 / *gurgitem*, IX 1000; *prolixitas*, I 2 / *in nouena decidit uolumina*, IX 997; *nugulas*, I 2 / *nugis*, IX 1000; *aggarrire*, I 2 / *garrire*, IX 998; *incrementis lustralibus decuriatum* I 2 / *senilem*, IX 997; *respersum capillis albicantibus uerticem*, I 2 / *iam canescenti rota*, IX 999; *potius edoce*, I 2 / *docere nititur*, IX 997; *desipis... creperum sapis*, I 2 / *indocta... saecula*, IX 999; *ritu nictantis*, I 2 / *nictantem... somnolentum*, IX 999. I temi di dottrina e di poetica contestati e difesi nel prologo sono dunque ripresi e riaffermati con sicurezza e convinzione, e ne è prova e testimonianza l'opera stessa, nella chiusa di congedo. Sui versi finali del *De nuptiis* vd. Cristante 1978 e 1987.

preensione totale del *De nuptiis*. Ma non è insolito e sospetto solo l'episodio iniziale in sé; è strana anche questa figura di figlio, impaziente e irriverente, che giudica in modo particolarmente negativo i versi del padre, e strana è anche la figura del padre che polemizza col figlio e gli ricorda, non so con quale efficacia pedagogica, la sua mancanza di cultura (*desipis... creperum sapis*). Insomma, l'autore sceglie un esordio assurdo: una figuraccia letteraria con relativo rimprovero e questo a opera dello stesso dedicatario (che però si rivelerà tale solo alla fine del prologo: *fabellam tibi... explicabo*, I 2), un figlio un po' sapientone e un po' indecicato che rimane una figura enigmatica. Questa anomalia all'apertura dell'opera e la sua riposta finalità suscita, cosa evidentemente cercata dall'autore, la curiosità e il sospetto del lettore, che ripercorre il testo con occhio accorto.

Alcune strutture logiche di questo preambolo continuano a rimanere nell'ombra e gli studiosi non potevano che astenersi da qualsiasi tentativo di delineare un qualche significato complessivo per questo prologo insolito²¹.

M., *protos eures* nonostante il tono di modestia (*nescio quid, uersiculos*)²², è consapevole che nessuno ha mai posto mano e neppure pensato a una impresa come la sua (*nescio quid inopinum intactumque*). Il figlio, critico e polemico, non sopporta che il padre blateri vane sciocchezze, e lo interrompe (*interuenit*) mentre, preso dall'elaborazione dell'opera (*nescio quid... moliens*), sta rapidamente cantando i versi del proemio (*dum crebrius... cano*)²³. Il lessico che rivela le ragioni dell'intervento del figlio non ammette sfumature e condensa un giudizio impietoso, ironicamente sprezzante: *nugulas ineptas*²⁴ *aggarrire non perferens Martia-*

²¹ Solo Courcelle 1948, 201 e n. 3 accenna, fuggacemente, a tracce di segreti uffici.

²² A partire da Catullo *uersiculi* indica poesia leggera, non impegnata (Marziale) o versi cui non si riconosce rilevanza poetica (Orazio); presso gli autori cristiani del IV-V sec. indica quasi sempre versetti delle sacre scritture; *nescio quid* (anche a IV 329) invece già nella lingua dei comici assume anche valenza indeterminata e indefinita e finisce quindi per indicare più una mancata precisazione che un difetto di conoscenza.

²³ Più che un valore iterativo («repeatedly» Johnson in Stahl-Johnson-Burge 1977, 4 e Shanzer 1986, 202; «canto e ricanto» Cristante, 1987, 216; «cantando anzi ripetendo (*crebrius*)» Zaffagno 1996, 227; «un po' troppo frequentemente» Ramelli 2001, 3; «das eine oder andere mal» Zekl 2005, 45) *crebrius* sembra qui esprimere idea di 'rapidità', valore che si sviluppa in M. a partire da quella di 'frequenza', e che è attestata più volte proprio in relazione al ritmo veloce del canto: IX 904 *geminanteque crebrius* per l'inno cantato da Imeneo; IX 926 *medicabile crebrius carmen* e subito dopo *crebrior cantus* per la musica terapeutica; inoltre la medesima scena del canto di M. è resa dal figlio con *cantare deproperas* (I 2 e vd. l'analogo *dum haec Litteratura deproperat*, III 263).

²⁴ La lezione vulgata *nugulas ineptas*, attestata dalla tradizione manoscritta, pare preferibile a *nugulas ineptias* (Préaux), un diminutivo *hapax* fatto su *nugae*, rafforza nel giudizio sarcastico del figlio l'inconsistenza dei versi paterni e, nel quadro più ampio ma puntuale delle corrispondenze tra prologo e chiusa, sarà ripreso proprio dal medesimo sostantivo (*nugis* 1000). La lezione *nugulas ineptias* proposta da Préaux 1961 (accolta da LeMoine 1972, 30 n. 17), propone il neologismo *nugulus*, aggettivo *hapax* derivato da un **nugus* non attestato: ma col medesimo radicale e con lo stesso valore

nus interuenit; la coppia ridondante sostantivo/attributo circoscrive un concetto di inutilità e di scarso valore e non può che riferirsi alla sostanza dei temi cantati, mentre *aggarrire*, verbo indicante il verso di animali, o metafora per oratori scadenti, indica il complessivo sgradevole e inutile effetto sonoro²⁵. Il figlio chiede spiegazioni di quel canto (*Quid istud...?*) e aggiunge una constatazione e una similitudine (*nondum uulgata materie... ritu nictantis antistitis*): nella prima²⁶ rivela la sorpresa davanti alle novità cosmiche del proemio: cose mai sentite, un dio Imeneo con qualità e potenze inaudite; e subito dopo, nella seconda, l'inno del padre è assimilato nelle parole del figlio all'inno che un sacerdote assonnato, così viene inteso *nictantis*, canta prima di aprire le porte e l'accesso di un tempio.

Il figlio dunque coglie le novità ma le respinge: e con sicurezza provocatoria le definisce sciocchezze prive di senso e inadatte a un padre assennato. L'inno proemiale, per quanto incomprensibile e inaccettabile, gli è chiarissimo: subito dopo per definirlo, usa il verbo inequivocabilmente adatto e pertinente (ὑμνολογίζεις); solo successivamente il figlio avanza la richiesta di maggior chiarezza: «perché piuttosto non dichiarare cosa proponi e riveli a cosa mirassero le tue parole?» (*quin potius... edoce... et... reuelato*); e il padre stesso gli farà osservare che, se ha riconosciuto l'inno (ἐγέρσιμον *noscens*, dove l'ἐγέρσιμον come vedremo, definisce proprio l'inno a Imeneo, e riflette il precedente *cantare deproperas*), avrebbe dovuto capire che si trattava di un matrimonio²⁷, e la figura stessa di Imeneo (pur in forma ellittica) doveva offrire un'anticipazione del progetto (*Hymenaeo praelibante*) e rivelare le nozze²⁸.

Marziano usa l'attributo *nugalis* (VIII 807), attestato anche da Gellio (I 2,6; III 16,16; IV 1,1; VI 17,13) e da Frontone (231, 9-15 v.d.Hout), su cui Marache 1957, 50 e 176; l'attributo *ineptus* (o il sostantivo *ineptia*) ricorre in M. solo in questo passo. Sul piano semantico, diversamente da quello lessicale, la lettura *nugulas ineptias* difesa da Préaux non apporta variazione alcuna.

²⁵ Su *aggarrire* vd. qui pp. 122-123 n. 16 e 17 [=Schievenin 1984, 99 n. 16 e 17]; Zaffagno 1996, 228 n. 14.

²⁶ *Materies*, o più spesso *-a*, è metafora letteraria che indica l'argomento, il tema, l'oggetto (Hor. *ars* 38 *materiam... aequam uiribus*; in proemi: Phaedr. I *prol.* 1 *Aesopus auctor quam materiam repperit, / hanc ego poliui uersibus senariis*; Ou. *am.* I 1,2 *materia conueniente modis*); indica qui il contenuto dei versi cantati da M., e il *nondum uulgata*, motivi non ancora diffusi e noti (ed è un modo indiretto dell'autore per ribadire *ego primus*), potrebbe risultare ironico, come la similitudine successiva, per un inno a una divinità pagana, nel V sec.: *uulgare* potrebbe alludere a conoscenze culturali esoteriche cioè le *dynamis* di Imeneo sembrano quelle di una divinità egizia, cui rinvia il successivo *antistes nictans*.

²⁷ Non ha di conseguenza ragione l'integrazione <non> *noscens* di Willis 1980, 163 (esordiva: «Haec verba numquam satis intellexi...»), confermata poi nell'edizione (Willis 1983) ma rifiutata da Shanzer 1986, 55 e 202, Cristante 1987, 6 n. 20, Bovey 2003, 337 e recepita da Grebe 1999, 837: in realtà, secondo il testo trádito, il figlio capisce il canto del padre (*cantare deproperas*), ma non lo condivide e non ne coglie il significato più ampio.

²⁸ *Nec liquet Hymenaeo praelibante disposita nuptias resultare?* (I 2). La metafora alimentare e sacrale (*praelibare*), frequente e quasi tecnica nella valenza letteraria a partire dagli autori del IV sec., è qui rigenerata da una forte ellissi di pensiero: Imeneo non è qui figura attiva e operante, ma a lui è indirizzato l'inno proemiale.

Piuttosto misteriosi rimangono però i riferimenti agli inni, alle porte, agli accessi, al sacerdote, al suo sonno (*nicto* non è mai connesso a sonnolenza)²⁹; il contesto è complicato dalla compresenza non chiarita di lessico greco e tono ironico, e l'incertezza dei codici sul termine greco (ὕμνολογίζεις)³⁰ rende ulteriormente problematica la comprensione. Inoltre la risposta di M. che si tratta di *perspicui operis ἐγέρσιμον*³¹, non aiuta, anzi la presenza anche nella risposta del padre di un simmetrico termine greco la cui rarità fa sospettare un uso mirato, suscita ulteriori interrogativi: non può certamente riferirsi, sulla scorta del precedente teocriteo (24,7) e dello scolio in *Theocr.* 18 (p. 331 Wendel), pur in un contesto imenaico ed epitalamico, al canto di risveglio dopo la notte nuziale: è facile osservare che le nozze non sono ancora avviate, e che solo alla fine dell'opera si giungerà al talamo nuziale. E poi, perché usare i due termini greci? Quale il significato di questa scelta?

²⁹ *Nictare* (-ari) è attestato col valore di 'battere le ciglia' da Plin. *nat.* XI 144 *Plerisque uero* (sc. *hominibus*) *naturale ut nictari non cessent*; 156 *ideo neque nictatio nisi iis quae animal generant... eadem nictantur ab angulis membrana obeunte* e da Arnob. *nat.* III 18 *sequitur ut intellegi debeat superiectas pupulis eum habere membranulas, coniuere, nictare...*, riferito in metafora a luci momentanee reali (Lucr. VI 180 *nictantia fulmina*) o apparenti (Ciris 212 *nictantia sidera*); ricorre col valore di 'fare cenno con gli occhi' in Plaut. *Asin.* 784 *neque illa ulli homini nutet, nictet, annuat*; *Menaech.* 613 *Non... nuto neque nicto tibi*; *Merc.* 407 *nutent, nictent, sibilent*. Marziano lo usa col primo valore anche a IX 999 *nictantem cura somnolentum lucibus* (dove *cura somnolentum* spiega *nictantem lucibus*) e col secondo a IX 888 *nictantes oculos*. Festo, 182 L, lo connetteva a *nitor* (*nictare et oculorum et aliorum membrorum nisu saepe aliquid conari*).

³⁰ Nei codd. di M. molto spesso il greco è tràdito con vistose corrottele. In questo caso la tradizione, compatta, tramanda γυμνολογίζεις, con qualche variante per la fine della parola. Non attestato altrove, con un significato difficile da definire, il termine è apparso incompatibile con il contesto; già Grotius lo stampava con la *crux*. Kopp emenda in ὕμνολογεῖς, accolto nelle edizioni di Eyssenhardt e di Willis: il gamma iniziale sarebbe originato da erronea lettura dello spirito aspro angolato (documentazione paleografica in Kopp 1829, 526); Dick legge ὕμνολογίζεις (e così Shanzer e Cristante) più aderente alla tradizione manoscritta. Préaux 1961 ha difeso con passione e dottrina γυμνολογίζεις (accolto da LeMoine 1972, 30), senza però lasciare intravedere una interpretazione nel contesto marziano. I termini γυμνολογίζεις ed ἐγέρσιμον alluderebbero, secondo Préaux, a un medesimo moto dell'ispirazione seria dell'anima, ma la risposta di M. al figlio li pone in opposizione e soprattutto collidono col precedente *nugulas ineptas* (o *ineptias* di Préaux), riferito proprio ai versi di M.; inoltre la decisa rivendicazione dell'ἐγέρσιμον da parte dell'autore esclude una valenza ironica. Ulteriori osservazioni puntuali in Shanzer 1986, 54.

³¹ Oscillanti le interpretazioni di ἐγέρσιμον. Per Préaux 1974, 600 n. 2 ha valenza mistica e teologica; LeMoine 1972, 21 intende «reveille of the envisioned work»; Shanzer 1986, 202 traduce «the reveille of a work that is clear as day» e osserva «... here it must be a noun meaning 'awakening' or 'morning song' to give point to the wordplay in *creperum sapere*» (55); Ramelli 2001, 5 intende «l'*incipit* della perspicua opera» e Johnson in Stahl-Johnson-Burge 1977, 4 «opening passage of the work»; Zekl 2005, 45 traduce «die Motivation zu dieser deutlich vor den Augen liegenden Arbeit».

Le immagini evocate possono essere fuorvianti: il sacerdote, le porte e l'accesso ancora sbarrato fanno pensare giustamente a un tempio chiuso; nella similitudine di questo contesto letterario le porte e l'accesso potrebbero far pensare al proemio, il tempio chiuso all'opera non ancora iniziata, l'*antistes* al poeta come *Musarum sacerdos*³². Ma ὑμολογίζεις pone l'inno proemiale di M. davanti alle porte chiuse, prima dell'apertura dell'accesso (*priusquam fores aditumque reseraris* I 2), scardinando ogni corrispondenza. Altra deve essere la via.

Il lessico che M. impone al figlio e che lui stesso riprende nella risposta, trova corrispondenza e spiegazione nel culto di Iside e di Serapide, rinvia cioè ai riti e ai sacerdoti egiziani. Sono note, anche da Apuleio³³, le cerimonie e gli inni che scandiscono la giornata presso un tempio isiaco, e particolare rilievo hanno i riti mattutini di apertura del tempio e di esposizione del simulacro della divinità alla venerazione dei fedeli; ma è Porfirio (*abst.* IV 9,5), che riferisce le notizie di Cheremone 'stoico', a testimoniarcene i dettagli di queste cerimonie presso i templi di culto egizio: il sacerdote, prima di aprire le porte, compiva dei riti col fuoco, faceva libagioni con l'acqua, ma soprattutto cantava inni per giungere infine, stando sulla soglia, a «svegliare la divinità» chiamandola per nome³⁴: l'inno a Imeneo cantato da M. è assimilato (ὑμολογίζεις) dal figlio all'inno cantato dal sacerdote (ὑμνώδης) sulla soglia prima di aprire le porte e l'accesso al tempio³⁵. Sono le *dynamis*, anche cosmiche, che caratterizzano inni e aretalogie isiache a far scattare la simili-

³² Shanzer 1986, 53-54 vede in *antistes* «the combination of the poet-author as *Musarum sacerdos* of poetic convention with the priest typical of Hermetic dialogue settings» e, preferendo l'emendazione *adytum* di Grotius, considera l'opera «a sacred mystery like those of the temple».

³³ *Apul. met.* XI 22 ... *senex comissimus ducit me protinus ad ipsas fores aedis amplissimae rituque sollemni apertionis celebrato ministerio ac matutino peracto sacrificio de opertis adyti profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos...* e ancora XI 20 ... *templi matutinas opertiones* e XI 27 *deae matutinis perfectis salutationibus*; su queste testimonianze vd. il commento puntuale di Griffiths 1975.

³⁴ Porphy. *abst.* IV 9,5: trattando della venerazione dell'acqua e del fuoco, Porfirio afferma: ὕδωρ (δὲ) καὶ πῦρ σέβονται μάλιστα τῶν στοιχείων... καὶ ταῦτα ἐν δεικνόντες τοῖς ἱεροῖς, ὡς πού ἐστι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμῶδου τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὀπηνίκα [αν]έστως ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατριῶ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν. «Tra gli elementi venerano in particolare l'acqua e il fuoco... e dimostrano questo anche nei templi, in quanto ancora oggi il culto all'apertura del tempio di Serapide si compie con il fuoco e con l'acqua: l'innologo fa libagioni con l'acqua e fa vedere il fuoco quando, stando sulla soglia, sveglia il dio nella lingua patria degli Egiziani»; e poco prima (IV 8,2), per l'attività innodica: ἡμέραν δὲ (scil. διήρουν) εἰς θεραπείαν τῶν θεῶν, καθ' ἣν τρίς, κατὰ τὴν ἕω μεσουρανοῦντά τε τὸν ἥλιον καὶ πρὸς δύσιν καταφερόμενον, τούτους ὑμνοῦντες. «Dividevano... il giorno per il culto reso agli dèi, durante il quale cantano inni in loro onore per tre volte, all'aurora, a mezzogiorno e verso il tramonto».

³⁵ La sintassi ne è la conferma: *quid istud, mi pater, quod... cantare deproperas et... ὑμολογίζεις* Il verbo ὑμολογίζω, transitivo, precisa l'oggetto di *cantare deproperas*. Per le funzioni e la rilevanza degli *hymnodoi* nel culto quotidiano di divinità egizie Dunan 1973, 171ss.

tudine³⁶? Più elementi rafforzano la corrispondenza col testo porfiriano: il sacerdote, il mattino³⁷, l'inno, la soglia, le porte e l'accesso del tempio; anche il risveglio della divinità (ἐγείρειν) troverà corrispondenza nell'ἐγέρσιμον della risposta di M. Ma c'è di più: il testo di Porfirio chiarisce anche il *nictantis*, «come un sacerdote assonnato». Votati alla venerazione del divino e alla conoscenza scientifica³⁸ i sacerdoti egiziani, così riferisce Porfirio, conducono una vita austera e ritirata, seguono una dieta frugale e rigorosa, tengono un portamento grave e l'andatura misurata, ridono raramente, e raggiungono il controllo totale dello sguardo, al punto da poter eliminare il battito involontario delle ciglia³⁹: il verbo usato da Porfirio, σκαρδαμύττειν, è il corrispondente semantico di *nictare* di M. che qui ha dunque il valore suo proprio di 'battere le ciglia' e nel contesto evoca, forse, sonnolenza e stanchezza, ma solo come cause del *nictare*, ma può anche indicare la formazione approssimativa del sacerdote. Anche *nictare* dunque è un elemento che rientra nel lessico culturale dei sacerdoti egiziani. Porfirio precisa anche che l'invocazione del nome della divinità era espressa in lingua egiziana⁴⁰, e quindi esoterica al di fuori dell'Egitto, incomprensibile per i più a Cartagine, patria di M.: le *nugulae ineptae* di M. sono come l'inno del sacerdote⁴¹, l'oscurità dell'invocazione dei culti isiaci, l'esoterismo dell'inno culturale si trasferiscono, nelle parole del figlio, all'inno di M.⁴².

Si chiarisce a questo punto il senso e il tono della similitudine con i riti egiziani di Iside e Serapide: «come un sacerdote 'assonnato e stanco, che sbatte le palpebre' canti un inno⁴³ prima

³⁶ Sulle aretologie isiache in particolare Bergman 1968 e da ultima Rossignoli 1997, con bibliografia.

³⁷ Lo si può dedurre dalla convergenza di *nictantis* e del topos del *hiemale peruigilium*, oltre che dall'apertura mattutina del tempio.

³⁸ Porphy. *abst.* IV 8,2 Διήρουν δὲ νύκτα μὲν εἰς ἐπιτήρησι οὐρανίων, ἔνιοτε δὲ καὶ ἀγιστεῖαν, ἡμέραν δὲ εἰς θεραπεῖαν τῶν θεῶν... τὸν δὲ ἄλλον χρόνον πρὸς θεωρήμασιν ἦσαν ἀριθμητικοῖς τε καὶ γεωμετρικοῖς. «Dividevano la notte per l'osservazione dei corpi celesti, talora anche per i riti, e il giorno per il culto degli dèi...; per il resto del tempo si dedicavano a speculazioni di aritmetica e geometria».

³⁹ Porphy. *abst.* IV 6,7 Τὸ δὲ σεμνὸν κάκ τοῦ καταστήματος ἑώρατο. Πορεία τε γὰρ ἦν εὐτακτος καὶ βλήμα καθησθηκὸς ἐπετηδεύετο ὡς ὅτε βουληθεῖεν μὴ σκαρδαμύττειν. «La loro dignità si vedeva anche dal portamento. L'andatura era controllata e lo sguardo tranquillo era esercitato a tal punto che quando volevano non battevano le palpebre».

⁴⁰ Porphy. *abst.* IV 8,5 ... τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ. «Nella lingua patria degli egiziani».

⁴¹ Per la rilevanza del rito quotidiano nei culti di Iside e Serapide, le grandi divinità ellenistiche il cui culto permane fino alla fine del paganesimo vd. Cumont 1929³, 149-152, e inoltre Sauneron 1961, 66, che traccia un rapido quadro del mondo sacerdotale egiziano in epoca pre-romana.

⁴² Esempi di inni isiaci e di altre divinità egizie, talora «oscuri» e «indecifrabili» in Barucq-Daumas 1980.

⁴³ Il neologismo ὕμνολογίζειν, la forma morfologica attestata dai codd., si può spiegare come una dissimilazione rispetto a ὕμνολογεῖν, d'uso esclusivamente cristiano (ὕμνολογος è il salmista): una forma spuria per una religione dei pagani, che ricorda l'analogo *o dee haereticæ* di Tertulliano *adu. Marc.* I 29 (vd. Braun 1977², 33 n. 2.)

di aprire le porte e l'accesso al tempio: hai cioè proposto un proemio oscuro e incomprensibile prima dell'inizio dell'opera!». Di qui la richiesta di chiarimenti. Ma poiché la cerimonia con il canto rituale aveva la funzione di svegliare (ἐγείρειν in Porfirio) la divinità per la venerazione del nuovo giorno, M. raccoglie dalle parole del figlio la sfida della similitudine, ne riprende il lessico metaforico e la valenza traslata e proclama, quasi rivendica, che il suo è proprio un canto di risveglio, un ἐγέρσιμον⁴⁴, cioè il canto d'inizio di una grande opera che risveglia e che nella realtà culturale di M. si concretizza col ritorno delle *Artes*. Se per il figlio il verbo ὑμνολογίζειν induce una similitudine mordace e irrisoria (il rito di risveglio officiato da un ossimorico sacerdote assonnato), per il padre lo stesso canto di risveglio, l'ἐγέρσιμον, diventa metafora di altri risvegli, quelli appunto delle *Artes* e del sapere che ritornano tra gli uomini.

M. insiste (ed è una conferma) nel riprendere la similitudine dei riti egiziani proposta dal figlio; dalle anticipazioni di Imeneo il figlio avrebbe dovuto capire, afferma il padre, che si trattava di nozze: *Hymenaeo praelibante disposita...* È qui ripresa, anche con parallelismo formale tra genitivo e ablativo assoluto, l'espressione porfiriana λείβοντος τοῦ ὑμφοδοῦ τὸ ὕδωρ (*abst.* IV 9,5) «dopo che l'innodo ha fatto libagioni con l'acqua», che individua la parte di cerimonia che precede il risveglio vero e proprio della divinità, a conferma che la replica di M. è fondata sull'uso metaforico della similitudine del figlio; l'inno a Imeneo è dunque assimilato nella risposta di M. alle cerimonie che precedono l'apertura del tempio e il risveglio del dio.

Subito dunque nel prologo il progetto elevato del suo lavoro. Ma un altro elemento lega sorprendentemente il testo di M. a Porfirio: M. precisa alla fine del prologo che l'opera ha origine *hiemali peruigilio* (I 2), un nesso apparentemente topico, che condensa invece la notte, la veglia, la durata delle notti invernali, prolungata rispetto a quelle

⁴⁴ Riferito a ὕπνος da Teocrito (γλυκερὸν καὶ ἐγέρσιμον ὕπνον, 24,7), per indicare un sonno dolce da cui ci si risveglia, è ripreso, sempre riferito a ὕπνος, da Nonno di Panopoli nella *Paraphrasis* (20,42; 21,78) per indicare l'evento della risurrezione di Cristo, la cui morte è sonno da cui si risveglia: il risveglio di Cristo dalla morte è teologicamente essenziale. Marziano usa ἐγέρσιμον due volte: a IX 911 *egersimon ineffabile* definisce un *concentus* musicale in cui gli dèi riconoscono *intimum patrimumque carmen*, una *superior melodia* eseguita da *Harmonia* in onore di una trascendenza superiore (*in honorem cuiusdam ignis arcani ac flammae insopibilis*, IX 910); il valore di 'inno musicale misterioso e mistico' rispetto al sema radicale di 'risveglio' pare mediato dall'uso religioso attestato proprio a I 2, dove il termine, attestato nella grafia greca, indica l'inno che determina il gradito risveglio mattutino della divinità. Marziano, rispetto a Teocrito e all'uso di Nonno, testimonierebbe l'accezione di 'inno', mediata dai riti egiziani di 'inno del risveglio del dio'. Sulla questione vd. Préaux 1961, 230, le cui proposte testuali e interpretazioni sono seguite da LeMoine 1972, 19-49; Cristante 1978, 238; Shanzer 1986, 55; Baldwin 1987; Bovey 2003, 335-338; Barthelmess 1974, 251 e n. 58, legge ἐγέρσιμον *creperum*, compromettendo una lettura corretta.

⁴⁵ Il motivo della lunghezza delle notti invernali è già in Cicerone (*parad.* pr. 5), dove, nella dedica a Bruto, oppone l'opuscolo dei *Paradoxa* al precedente *Brutus*: *Accipies igitur hoc paruum opusculum lucubratum his iam contractioribus noctibus, quoniam illud maiorum uigiliarum munus in tuo nomine apparuit* (e vd. Janson 1964, 97).

estive⁴⁵; anche tutti questi elementi sono espliciti in Porfirio. I sacerdoti egiziani, ricorda Porfirio, si dedicano a osservazioni astronomiche durante la notte e allo studio della matematica e della geometria durante il giorno; nelle lunghe veglie invernali coltivano invece gli studi letterari senza preoccuparsi del guadagno, liberi dal lusso, cattivo padrone (*abst.* IV 8,3):

Τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐν ταῖς χειμερίοις ἐπιτήδευον νυξί, φιλολογία προσαγρυπνοῦντες ἅτε μήτε πορισμοῦ ποιοῦμενοι φροντίδα δεσπότης τε κακοῦ τῆς πολυτελείας ἐλευθεριάζοντες.

La Filologia di M. opera nelle ore notturne, effettua una veglia, ha un'ancella di nome *Agrypnia*⁴⁶; inoltre la *paupertas* è nel *De nuptiis* garanzia per il *sapiens*⁴⁷. Il passo di Porfirio potrebbe dunque avere una funzione nella concezione e nella struttura dell'opera stessa di M. Qui ci limitiamo a sottolineare la tessitura dei riferimenti.

I sacerdoti sono persone di elevata cultura, dediti allo studio e questo può spiegare l'origine della similitudine, che riflette analogie con la biografia di M.⁴⁸. Ma quel sacerdote *nictans* durante le cerimonie mattutine è ancora una volta un'anomalia: se il figlio è insolente nel rimarcare la sonnolenza del padre, segno di incapacità e imprecisione, ben più insolente si rivela nell'evocare il sacerdote che sbatte le palpebre, proprio quel sacerdote che attraverso il controllo del batter delle ciglia dovrebbe testimoniare la propria sapienza, acquisita nelle veglie notturne di studio letterario⁴⁹, esattamente come il padre M.; la similitudine sottesa è più significativa per quanto rivela del sacerdote che per l'ironia su M.: il rito religioso diventa un insolito parametro negativo di comparazione e la precisazione di *nictantis* si rivela irrisoria e offensiva per il rito, con argomenti e lessico che ricordano polemiche apologetiche.

La testimonianza di Porfirio risolve controversi problemi di testo, chiarisce l'uso diversamente inspiegabile del greco, dà un senso al dialogo col figlio. Ma evocare nel prologo

⁴⁶ L'espressione φιλολογία di Porfirio trova corrispondenze in M. nel lessico relativo a Filologia (II 99 *peruigilans*; I 22 *peruigil immodico penetrans arcana labore*) e nella personificazione di *Agrypnia* (Insonnia), II 112, una delle ancelle di Filologia; sulla valenza ascetica di questa pratica, riconducibile proprio al pensiero porfiriano, vd. le osservazioni puntuali in Lenaz 1975, 183.

⁴⁷ Porfirio aggiunge che i sacerdoti-sapienti non si danno pensiero del guadagno e sono liberi dal lusso, cattivo padrone (ἅτε μήτε πορισμοῦ ποιοῦμενοι φροντίδα δεσπότης τε κακοῦ τῆς πολυτελείας ἐλευθεριάζοντες, *abst.* IV 8,3); anche per M. il rapporto tra *paupertas* e scienza è fondamentale; vd. qui pp. 163ss. [=Schievenin 1986, 806ss.] e p. 56 [=Schievenin 2003, 97].

⁴⁸ Nella chiusa (IX 999), pur in contesto autoironico, così M. descrive i propri guadagni: *paruo... uixque respersum lucro* e così le sue condizioni di lavoro: *nictantem cura somnolentum lucibus*; tratti comuni ai sacerdoti egiziani di Porfirio.

⁴⁹ Porphyr. *abst.* IV 8,3

Porfirio, l'allievo di Plotino e il maestro di Giamblico, non può che collocare l'opera su un piano del tutto estraneo e indipendente rispetto alla cultura cristiana che si va affermando⁵⁰.

Inno proemiale e intermezzo si rivelano così omogenei e saldamente connessi nella presentazione dell'opera; da una parte la proposta di una prospettiva universale di respiro lucreziano con una rivendicazione che rivela la presenza porfiriana, dall'altra il rifiuto arrogante, la derisione del padre e dei riti della religione pagana, in una totale assenza di *pietas*: ma al di là dei meccanismi lessicali e letterari il senso complessivo di questa pagina continua a sfuggire.

Il *De nuptiis* è, formalmente, l'esposizione di una *fabula* raccontata da *Satura* a M. e da questi riferita al figlio: le due parentesi metaletterarie già ricordate (VI 576ss. e VIII 806ss.) in cui l'autore discute del contenuto e della poetica dell'opera si collocano all'interno del tempo letterario di composizione dell'opera stessa. Gli altri momenti metaletterari, cioè il prologo all'inizio (con la genesi dell'opera e il rapporto contrastato col figlio dedicatario) e la chiusa alla fine (con la soddisfazione per l'esito, l'ambiente cartaginese, i dati biografici di M.) si collocano invece in un tempo storico e reale, che precede e segue sul piano cronologico oltre che letterario, rispettivamente l'avvio e la conclusione dell'opera vera e propria, cioè del racconto riferito da *Satura*.

Dunque all'inizio e alla fine del *De nuptiis* tempo storico e reale, con la presenza dell'autore, cioè il tempo di M.: in questo quadro letterario la figura cosmica di Imeneo, le presenze velate di Lucrezio e di Porfirio, il rifiuto del figlio, il suo atteggiamento critico e lo sfregio al culto pagano, la assenza di sapere delineano una situazione storica e culturale reale, che vede la cultura della tradizione classica e le religioni del paganesimo ormai oscurate, soppiantate dal cristianesimo, anzi già proibite dalle disposizioni imperiali: il metaforico tempio chiuso stesso ricorda la reale chiusura dei templi pagani. E la figura di Porfirio, cripticamente evocata, rappresenta il polemista e l'avversario più fine e più temuto del pensiero cristiano, ben presente ai padri della chiesa: evocarlo all'inizio di un'opera non può essere senza significato.

L'arroganza del figlio riflette la forza e la sicurezza del vincitore. Quello di M. non è un pensiero dominante e diffuso, è un pensiero nascosto, che deve esprimersi su un registro basso (lo «spoudogheoion» e l'«autoironia» di Cristante)⁵¹, opportunamente mimetizzato

⁵⁰ Allievo e collaboratore di Plotino, maestro di Giamblico, Porfirio è la figura di maggior rilievo e non solo nell'ambito del neoplatonismo tardoantico; esercitò la critica più serrata e puntuale alle dottrine cristiane nei quindici libri del *Contra christianos*, anche su specifiche questioni scritturali, sempre con elevata e riconosciuta tensione morale; con lui polemizzano autori cristiani e padri della chiesa, tra cui Girolamo che pure attinge alla sua opera (Moreschini 1997); i suoi libri furono anche messi al rogo nel 448 per decreto degli imperatori Valentiniano III e Teodosio II (Bidez 1913, 79). Per la storia e i problemi relativi al testo anticristiano di Porfirio vd. Beatrice 1991.

⁵¹ Cristante 1978 e, a proposito, quanto mai incauto il giudizio di Willis 1983, XXIII! Vd. anche Westra 1981.

da senili *nugae* poetiche; intellegibile però al lettore colto. Nell'assenza di cultura che si prospetta (*desipis...*, *creperum sapis*), M. rivendica la centralità del sapere: al figlio rivela che la materia esposta non è un'invenzione, ma proviene dal racconto di *Satura*, dal genere letterario, cioè dalla tradizione, una tradizione ormai non più riconosciuta: il *De nuptiis* sarà un ἐγέρσιμον, un canto di risveglio, una programmata rifondazione del sapere: dunque una esplicita 'reazione pagana' alla situazione storica contingente.

L'episodio metaletterario del proemio lascia dunque intuire l'ambiente reale, il clima storico culturale in cui matura il *De nuptiis* e la proposta di M. In questo quadro si possono condurre a una ricomposizione unitaria e storica accenni isolati, che possono apparire *topoi* letterari o elementi di retorica fantastica. Così M. fa dire a Giove (IX 898) che è giusto che le arti (quelle arti che daranno la salvezza agli uomini)⁵² abbiano esclusiva dimora tra gli astri, poiché sono state vergognosamente cacciate dalla terra⁵³. E nel IX libro la folla dei presenti si affretta ad accorre, desiderosa di vedere Armonia finalmente «ricondotta a noi»⁵⁴, dove *ad nos* indica il consesso celeste, ma anche la nuova disponibilità storica del trattato di M.: Armonia se n'era andata dal consorzio umano sdegnata perché i mortali, ignavi e stolti, erano incapaci di comporre carmi melodiosi (IX 899): ... *exosa terrigenae stoliditatis ignauiam, quam melicorum indocilis auget sine fine mortalitas; denique iam pridem homines dirutaque gymnasia, abscedens orbe terrisque, damnauit*⁵⁵. E i *diruta gymnasia*, lo sfascio della scuola, hanno prodotto *indocta... saecula* (IX 999), generazioni ignoranti; M. riproporrà la *paideia* classica, il ritorno del sapere di fronte all'ignoranza, la sua sintesi del sapere che sarà recepita nella cultura europea dei secoli successivi⁵⁶.

⁵² *Nunc nunc beantur Artes, / quas sic sacratis ambo, / ut dent meare caelo, / reserent caducis astra / ac lucidam usque ad aethram / pia subuolare uota*, II 126. «Ora, ora gioiscono le Scienze, perché voi insieme [*scil.* Mercurio e Filologia] date loro una sacra sanzione per cui esse concedono ai mortali di avviarsi verso il cielo e dischiudono loro il mondo degli astri e consentono ai desideri degli eletti di sfiorare la sfera dell'etere luminoso» (trad. Lenaz).

⁵³ *Neque... defugiam... doctarum uirginum examinare sollertiam desidis ignauiae dissimulatione pigerit praesertim cum, terris indecenter expulsas, solis oporteat adhaerere sideribus* IX 898. Vd. Cristante 1987, 35 e n. 19 e 25 n. 19.

⁵⁴ *Maxima circumstantium multitudo... ad nos reductae tandem uirginis studio properanter concurrunt*, IX 904 e già prima (*Harmoniam*) *igitur repertam post saecula numerosa* (IX 900). Su questi passi Cristante 1987, 35.

⁵⁵ «... le è venuta in odio la trascuratezza degli stolti terrestri, accresciuta senza limiti dagli uomini incapaci di comporre carmi melodiosi; così già da tempo si è allontanata dalla terra e ha ripudiato uomini e ginnasi in sfacelo» (trad. Cristante).

⁵⁶ Quanto alle polemiche sulla cultura dei cristiani tra IV e V secolo, sia sufficiente ricordare le note proteste di Agostino (*de doct. crist.* IV 7,14 *Sed male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, non quia non habent sed quia non ostentant, quam nimis isti diligunt, eloquentiam*) e quelle, ancora più vivaci, di Girolamo (*uir. ill. praef.* 7 *Discant igitur Celsus, Porphyrius, Iulianus, rabidi aduersum Christum canes, discant sectatores eorum qui putant ecclesiam*

E ancora: Fronesi, la madre della sposa Filologia, offre come dono dotale sette giovani profetiche, colte e fedeli, che conoscono gli arcani segreti degli dèi e che con la loro scienza divinatoria sono mediatrici tra gli dèi e gli uomini (IX 892-96). Mercurio stesso in un primo momento aveva pensato di sposare Mantice, dotata di *nobilitas generis* e di *praeuidum perspicacis prudentiae ingenium* (I 6), e Apollo farà l'elogio dell'arte divinatoria (I 21). La divinazione versa però in uno stato pietoso. Astronomia stessa è dispiaciuta che le conoscenze dei moti e dei corpi degli dèi astrali siano giunte alla *profana loquacitas* degli uomini per alleviare le loro ansie (VIII 812-13): un esplicito rammarico per la banalizzazzione dell'astrologia. E quando Mercurio e Virtù cercano Apollo nei templi e nelle grotte, dove rivelava profezie, in questi luoghi, ormai abbandonati, trovano solo foglie d'alloro rinsecchito, bende mezzate strappate e attaccate da tarme e tarli; e ugualmente sono deserti gli spazi aerei della scienza augurale; nei luoghi di culto di solito abitati dal dio, si vedono soltanto allora vecchi ed edere appassite, oppure un tripode arrugginito, sandali ammuffiti e tracce di responsi sbiaditi (I 9-10): Apollo Pizio, già da tempo offeso dalle impurità degli uomini⁵⁷, aveva rinunciato ad essere Augure e si era rifugiato, così si diceva, sulla cima segreta di una montagna indiana, sempre avvolta da nubi. Nel suo elogio invita tuttavia l'umanità alla divinazione: *consultet mortale genus* (I 21 v. 3). Difficile non mettere in relazione tutti questi accenni alla decadenza della divinazione con la situazione storica che già dal IV sec. prevedeva il divieto di divinazione⁵⁸.

Se tutto questo è verisimile, allora anche l'*auspicium* con cui Imeneo nell'ultimo verso del proemio dà il suo assenso alle nozze contribuisce a evocare una realtà scomparsa, soppiantata dal cristianesimo e rivendicata da M. nel suo quadro teologico⁵⁹: ma al di sopra della divinazione e degli dèi olimpici è collocata Filologia, che conosce ogni cosa, il regno celeste, il Tartaro e l'Oceano e ogni presagio divino; anzi ha poteri teurgici⁶⁰: può costringere gli dei contro la loro volontà. Anche nella teologia, il sapere sopra tutto.

nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores, quanti et quales uiri eam fundauerint, struxerint, adornauerint, et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere suamque potius imperitiam recognoscant); per un quadro sintetico ancora utili le pagine di De Labriolle 1934, 335ss.

⁵⁷ *Iam pridem quippe offensus contamine monendorum dedignatur augur Pythius nuncupari* (I 10).

⁵⁸ A singole specifiche proibizioni di attività divinatorie dei primi decenni seguono poi divieti genericamente antipagani; una rassegna in Gaudemet 1990; sulla persistenza degli auspici pubblici fino alla fine del IV secolo vd. Heim 1988; Lepelley 1979, 166 segnalava le ultime testimonianze epigrafiche di auguri nell'Africa Romana per gli anni 364-367; un quadro complessivo più specifico in Bouché-Leclercq 1882, IV 333-53. Shanzer 1986, 85 inquadra il passo all'interno della discussione sul *defectus oraculorum* e conclude: «One can be sure that he addresses some antioracular criticism».

⁵⁹ Cf. I 3 *suadente aruspicio*, riferito al passato (*quondam*), col medesimo valore nel contesto.

⁶⁰ I 22 *quin crebrius in nos / ius habet illa, deos urgens in iussa coactos*; I 37 *quotiens deos super eiusdem coactione instantiaque conquestos... ad se uenire inaudita quadam obsecratione compelleret?* Sul problema Lenaz 1975, 73-80.

Conclusione. La omogeneità di proemio e intermezzo rende chiari gli elementi del prologo del *De nuptiis*: presenza di autori incompatibili con la cultura cristiana; contrasto dell'autore con la cultura dominante (cristiana, mai nominata), ma soprattutto rivendicazione e funzione del sapere della tradizione classica. A questo punto il *De nuptiis* può procedere: gli elementi proemiali attesi sono sufficienti per il lettore attento.

Egersimos: risvegli e resurrezioni

L'idillio 24 di Teocrito si apre con Alcmena che culla i suoi due gemelli, Eracle e Ificle: li fa dondolare su uno scudo e canta loro una sorta di ninna nanna che inizia così (v. 7):

εὔδεται, ἐμὰ βρέφεα, γλυκερὸν καὶ ἐγέρσιμον ὕπνον
dormite figli miei un sonno dolce e che abbia un risveglio;

ἐγέρσιμος, attributo, trova qui la prima delle sue rare occorrenze nella letteratura greca¹; l'augurio esplicito, quasi formulare, di un sonno gradito ma seguito da risveglio esorcizza e allontana ogni possibilità di identificazione con la morte²; la medesima preoccupazione di Alcmena era affiorata anche nelle parole del coro nell'idillio 18, v. 55 (*Epitalamio di Elena*), dove all'augurio agli sposi di un dolce sonno d'amore è subito accostato il richiamo a non dimenticare il risveglio al mattino successivo³. Questa temuta somiglianza del sonno con la morte è il riflesso di una profonda preoccupazione ancestrale presente in varie culture; era esplicita già nella letteratura greca precedente⁴, in particolare nell'epica omerica, e nella

¹ Sono riportate dallo Stephanus e confermate dal TLG on-line: Theocr. *Id.* 24,7; Nonn. *Paraph.* 20, 42 e 21,78; Eustath. *Manuelis Comneni Imp. laudatio funebris* 75 (= Opusc. XXIII, p. 212, 78s. Tafel).

² Così già Gow 1952², 360 n. 55, seguito da Dover 1985, 237. Per la formazione del lessema, e per la diffusione dei composti in ἐγερσι- vd. White 1979, 14s.

³ Theocr. *Id.* 18,55 ἐγρέσθαι δὲ πρὸς ἄω μὴ πιλᾶθησθε: «ma all'aurora non dimenticatevi il risveglio».

⁴ Hom. *Od.* XIII 79-80 καὶ τῷ νήδυμος ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισιν ἔπιπτε, / νήγρετος ἥδιστος, θανάτω ἄγγιστα εὐκίως («un sonno soave gli scendeva sulle palpebre, continuo, dolcissimo, molto simile alla morte»); e vd. *Od.* XVIII 199ss. γλυκὺς ὕπνος... μαλακὸν περὶ κῶμα... μαλακὸν θάνατον («dolce sonno... mite sopore... mite morte»); Hesiod. *Erga* 116 θνήσκον δ'ὡς θ' ὕπνω δεδημημένοι («morivano come soggiogati dal sonno»); Xenophon *Cyr.* VIII 7,21 ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτω οὐδὲν ἔστιν ὕπνου («nessun aspetto dell'uomo è più vicino alla morte del sonno»); *thanatos* e *hypnos* sono correlati e contrapposti in Eraclito fr. 21 D-K θανάτος ἔστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ εὔδοντες ὕπνος («quanto vediamo da svegli è morte, quanto da addormentati è sonno»); l'identificazione tra *thanatos* e *hypnos*, consente a Socrate (Plat. *apol.* 40 c-d) di concludere, paradossalmente, che la morte è bene: καὶ εἴτε δὴ μηδεμία αἴσθησις ἔστιν ἀλλ' οἷον ὕπνος ἐπειδάν τις καθεύδων μὴδ' ὄναρ μὴδὲν ὄρα, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος («se non c'è percezione alcuna, ma è come un sonno in cui uno dorme e non vede neppure un sogno, allora la morte è un premio stupendo»); l'analogia tra i due stati è ripresa da Ctesias (storico e medico, 5-4 sec. a C.) εἴκει δὲ ὁ θάνατος ὕπνω, καὶ μάλα γε ἡδεῖ καὶ ἀνωδύνω (fr. 45m = FGtH 3c, 688, p. 499, 14-15 Jacoby) («la morte è simile a un sonno, molto dolce e privo di dolori»); e poi da Menandro comico (*Sent.* 782, p. 78 Jaekel) Ὑπνος θανάτου γὰρ προμελέτησις τυγχάνει («il sonno è un allenamento per la morte»). Sul rapporto *Hypnos/Thanatos*, puntualmente documentato, anche per le raffigurazioni vascolari, vd. il lavoro di Mainoldi 1987, 8-46.

mitologia esiodea aveva lasciato segni marcati: nella *Theogonia* 211-2 *Hypnos* e *Thanatos* sono fratelli, figli della Notte⁵; in Omero sono ancora fratelli⁶ o addirittura gemelli che collaborano per il trasporto del corpo di Sarpedonte⁷. Le personificazioni mitiche di *Hypnos* e *Thanatos* continueranno ad essere presenti nella civiltà greca: riceveranno testimonianze concrete nell'iconografia plastica⁸, saranno oggetto delle indagini di medici⁹, entreranno nella topologia consolatoria¹⁰. Anche l'uso figurato del lessico del sonno per indicare la morte e viceversa sarà sempre presente, ma questo risponde, in greco come in latino, anche ad altre sollecitazioni, letterarie e linguistiche come i *topoi* della lingua poetica e i meccanismi dell'eufemismo. Per vedere comparire in ambito latino la temuta coppia, bisognerà attendere, sul versante filosofico, un accenno di Lucrezio¹¹ o le riflessioni di Cicerone¹²,

⁵ Hesiod. *Theog.* 211-12 Νύξ δ' ἔτεκε στρυγερὸν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν / καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνειρώων. «La Notte generò l'odioso Moros e la nera Ker e Morte, generò Sonno e la stirpe dei Sogni»; vd. anche 755-759.

⁶ Hom. *Il.* XIV 231 (Ἥρη) ἔνθ' Ὕπνω ξύμβλητο κασιγνήτῳ Θανάτοιο. «Qui [Era] incontra Sonno, fratello di Morte».

⁷ Hom. *Il.* XVI 671-2 (= 681-2) πέμπε δέ μιν πομποῖσιν ἅμα κραιπνοῖσι φέρεσθαι / Ὕπνω καὶ Θανάτῳ διδυμαίοισιν. «affidalo infine a Hypnos e Thanatos, divinità gemelle e rapidi trasportatori»; e vd. *Il.* XVI 454.

⁸ A Sparta, presso l'altare di Atena Chalkioikos erano erette le statue di Hypnos e Thanatos (Paus. III 18,1 τῶν δὲ ἀνδριάντων τοῦ Παιουσάνιου πλησίον ἐστὶν Ἀμβολογήρας Ἀφροδίτης ἄγαλμα ἰδρυμένον κατὰ μαντεῖαν, ἄλλα δὲ Ὕπνου καὶ Θανάτου· καὶ σφῶς ἀδελφοὺς εἶναι κατὰ τὰ ἔπη τὰ ἐν Ἰλιάδι ἦγηται. «Vicino alle statue di Pausania c'è un simulacro di Afrodite Ambologera, che fu eretto in adempimento di un oracolo: ci sono pure immagini di Hypnos e Thanatos, che sono ritenuti fratelli, secondo i versi dell'Iliade»; a Olimpia, nel tempio di Era, erano raffigurati sull'arca di Cipselo (Paus. V 18,1 δηλοῖ μὲν δὴ καὶ τὰ ἐπιγράμματα, συνεῖναι δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἐπιγραμμάτων ἔστι Θανάτον τε εἶναι σφῶς καὶ Ὕπνον καὶ ἀμοτέροις Νύκτα αὐτοῖς τροφόν. «Lo indicano anche le iscrizioni, ma lo si può capire anche senza, che sono Thanatos e Hypnos, e la Notte è la nutrice di entrambi».

⁹ Galen. *de causis* 9,137 ὕπνος γὰρ, ὡς καὶ τῶν ποιητῶν ἔστιν ἀκούσαι λεγόντων, ἀδελφός ἐστι θανάτου. «Il sonno, come è possibile apprendere dai poeti, è fratello della morte»; 9,138 τοῦτο δ' ἦν ὁ θάνατος. οὕτω μὲν ἔχει πάντα τὰ κατὰ τοὺς ὕπνους. «Questo è la morte. Ha infatti tutte le caratteristiche del sonno».

¹⁰ [Plut.] *Consolat. ad Apollon.* 107 D εἰ γὰρ δὴ ὕπνος τίς ἐστὶν ὁ θάνατος καὶ περὶ τοὺς καθεύδοντας μηδὲν ἐστὶ κακόν, δηλὸν ὡς οὐδὲ περὶ τοὺς τετελευτηκότας εἶη ἄν τι κακόν. «Se dunque la morte è un sonno e se non esiste alcun male per coloro che dormono, è evidente che non ci dovrebbe essere alcun male per coloro che sono morti»; 107 E οὐκ ἀμούσως δ' ἔδοξε ἀποφῆνασθαι οὐδ' ὀειπὼν «τὸν ὕπνον τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια» προμύησις γὰρ ὄντως ἐστὶ τοῦ θανάτου ὁ ὕπνος. «Non pare priva di eleganza neppure la dichiarazione di chi ha definito il sonno 'i piccoli misteri della morte'; il sonno è veramente l'iniziazione alla morte».

¹¹ Lucr. III 1045ss. *Tu uero dubitabis et indignabere obire? / mortua cui uita est prope iam uiuo atque uidenti, / qui somno partem maiorem conteris aeu...*

¹² Cic. *sen.* 80 *iam uero uidetis nihil esse morti tam simile quam somnum; fin.* V 20,55 *itaque, ne si iucundissimis quidem nos somniis usuros putemus, Endymionis somnum nobis uelimus dari, id que si accidat, mortis instar putemus; Tusc.* I 38,92 *habes somnum imaginem mortis eamque cotidie induis.*

mentre in ambito epico l'assimilazione sonno/morte affiorerà in Virgilio¹³, Ovidio¹⁴, Silio Italico¹⁵: qui il tema si configura ormai come un *topos* letterario di ascendenza omerica. Ma a partire dal secondo secolo, il nesso sonno/morte scompare nelle letterature pagane greca e latina, mentre esplose nelle corrispondenti letterature cristiane, sia greca che latina: la morte diventa un trapasso, passaggio a nuova vita, garantita dalla morte e dalla resurrezione di Cristo, l'evento fondante della nuova religione. La rilevanza del tema e la sua massiccia diffusione nella riflessione escatologica dei Padri e degli scrittori cristiani, travolge ogni valenza e tradizione letteraria: il rapporto sonno/morte viene connotato in senso positivo e il nuovo pensiero teologico è condensato nella metonimia liberatoria dell'ὑπνος θανάτου / *mortis sompnus*, una *iunctura* realizzata proprio con quei materiali linguistici che nella tradizione testimoniavano tutto il timore di quell'evento¹⁶.

Non stupisce quindi in questa situazione vedere ricomparire il termine ἐγέρσιμος, parecchi secoli dopo Teocrito, nella *Parafrasi*¹⁷ (445-450 c.) di Nonno di Panopoli: due occorrenze (XX 42 e XXI 78), entrambe in connessione con ὑπνος come in Teocrito, segno formale forte ed esplicito per evidenziarne il prelievo; l'attributo insolito risponde assolutamente al gusto letterario di Nonno¹⁸, e rende l'espressione particolarmente rara e quindi preziosa e ricercata, perfetta dunque per una situazione eccezionale: in entrambi i casi infatti ἐγέρσιμον ὑπνον è metafora della morte e della resurrezione di Cristo. Il primo caso ricorre nell'esposizione degli eventi successivi alla sepoltura di Cristo (Ioh. 20,9):

οὐ γάρ πω δεδάσασιν δύω Χριστοῦ μαθηταί,
ὅτι ταχὺς μετὰ πότμον ἀνόστιμον οὐδᾶς ἐάσας,
εἰς τρία φάεα μόνον ἐγέρσιμον ὑπνον ἰαύων,

¹³ Verg. *Aen.* VI 520 *tum me confectum curis somnoque grauatum / infelix habuit thalamus, presitque iacentem / dulcis et alta quies placidaeque simillima morti.*

¹⁴ Ou. *am.* II 9,39 *Stulte, quid est somnus, gelidae nisi mortis imago?*

¹⁵ Sil. V 528 *mortem / accipit et longo componit lumina somno.*

¹⁶ Esempi ricorrenti per il greco in Atenagora, Clemente Alessandrino, Origene, Ippolito, Gregorio Nisseno, Eusebio, Gregorio Nazianzeno, Basilio, Giuliano, Giovanni Crisostomo, Cirillo; presso gli autori latini occorrenze in Tertulliano, Lattanzio, Ambrogio, Apponio, Rufino, Paolino di Nola, Cromazio di Aquileia, Pietro Crisologo, Arnobio Iunior, Agostino, Quodvuldeus, Ilario di Poitiers, Girolamo: impossibile, e forse anche superfluo, fornire in questa sede indicazioni esaustive.

¹⁷ Per la datazione della *Parafrasi* verso al metà del V secolo, vd. Livrea 1989, 28 e Agosti 2003, 45 n. 33.

¹⁸ «Il copioso rigoglio aggettivale» è l'elemento stilistico più evidente nella *Parafrasi* nonniana e si tratta soprattutto, per quantità e qualità, di attributi esegetici; «gli epiteti, lungi dall'aver una funzione esornativa, costituiscono la struttura portante del discorso nonniano» (Livrea 1989, 57-60); questa analisi è confermata da Agosti 2003, 156-162; sulla formazione della ricchezza aggettivale della *Parafrasi* Accorinti 1996, 51-55.

νόστιμος ἐκ νεκῶν ἀναβήσεται εἰς πόλον ἄστρον
ἀκλινέος θανάτοιο παλίλλυτα δεσμὰ πατήσας¹⁹.

La resurrezione di Cristo dalla morte è collocata in un contesto particolarmente elaborato, denso di polarità concettuali e lessicali, che traducono la miracolosa novità della resurrezione, eversiva di quella legge naturale che storicamente è sperimentata dall'intera umanità: al raro ἀνόστιμος (un precedente in Omero *Od.* IV 182 e uno in Euripide *Herc.* 431) risponde νόστιμος; al regno dei morti (ἐκ νεκῶν) il regno dei cieli (εἰς πόλον ἄστρον); i tre giorni del buio della morte (μετὰ πότμον) sono espressi da termini di luce (εἰς τρία φάεα). Trionfando sulla morte con il risveglio dal sonno della morte, Cristo ha sovvertito le leggi della natura; analogamente, sul piano linguistico e letterario l'ἐγέρσιμον ὕπνον di Nonno rovescia il valore dell'ἐγέρσιμον ὕπνον teocriteo: non più un sonno fisiologico che con il risveglio si distingue dalla morte, ma al contrario la morte stessa attraverso la resurrezione diventa simile a un sonno concluso dal risveglio. A ben vedere l'attributo ἐγέρσιμος è semanticamente pleonastico, nulla aggiunge ai contenuti espliciti del contesto in questo passo di Nonno: la sua valenza trascende dunque il contingente risveglio divino, per richiamare e connotare invece, anche formalmente, proprio il superamento dei timori ancestrali espressi da Teocrito, con il sovvertimento sostanziale della ineludibile legge di natura²⁰: la resurrezione dalla morte realizzata dalla divinità ed estesa ai credenti tutti alla fine della storia, elimina ogni timore della morte umana.

La lingua greca, come quella latina, non ha ovviamente lessico per rendere un evento irrealizzabile e ipotetico come il ritorno dalla morte: usano rispettivamente ἐγείρω e *resurgo*, che semanticamente non rappresentano l'evento in sé, ma lo esprimono attraverso la negazione di ciò che alla morte è assimilato, cioè il sonno. In questo contesto ἐγέρσιμος assume una connotazione nuova e più ampia, che riflette proprio la rimozione e il superamento dei timori profondi dell'animo umano.

La medesima *iunctura* ἐγέρσιμον ὕπνον ritorna poi anche nella terza apparizione di Cristo, ai discepoli dopo la resurrezione (*paraph.* 21,77-80; *Ioh.* 21,1):

τοῦτο πάλιν τρίτον ἄλλο φαίνεται πᾶσι μαθηταῖς
Ἰησοῦς μετὰ θεῶν ἐγέρσιμον ὕπνον ὀλέθρου,

¹⁹ «Giacché i due discepoli del Cristo non sapevano ancora / che subito, dopo la morte, lasciando la plaga da cui non si torna, / destandosi da un sonno durato tre giorni, / di nuovo sarebbe risalito dai morti al firmamento degli astri, / calpestando i legami disciolti della morte inesorabile» (trad. Accorinti).

²⁰ Il trionfo sulla morte è il tema del secondo inno di Ilario di Poitiers, in particolare ai vv. 17-8 e 23-4: *Ibat triumpho morte absumpta, Mors, tua / deus inferno uinci regno nesciens /... / Mors, te peremptam sentis lege cum tua, / deum cum cernis subdedisse te tibi* (Feder 1916, 213). «Ottenuta la tua morte, o Morte, celebrava il trionfo il dio che non poteva essere vinto dal regno degli inferi... Tu, o Morte, ti senti distrutta assieme alla tua legge, quando vedi che il Dio ti ha sottomessa a te stessa».

νόστιμος ἐκ νεκύων, χθονίους κευθμῶνας ἑάσας,
ἠθάδος ἰχθυόβοτοιο πέρην Τιβερηίδος ἄλμης²¹.

Elementi comuni riportano al precedente episodio della resurrezione: anche qui ricorre il lessico della luce (φαίνεται), il ritorno dai morti col medesimo raro attributo, anzi con il medesimo emistichio (νόστιμος ἐκ νεκύων), la morte (ὀλέθρου) e l'abbandono del sepolcro (χθονίους κευθμῶνας). Qui l'attributo ἐγέρσιμος (μετὰ θεῖον ἐγέρσιμον ὕπνον) appare ancora meno indispensabile: l'espressione si giustifica solo per l'ossimorico divino sonno della morte da cui è possibile risvegliarsi, un *adynaton* possibile solo alla divinità (θεῖον). Il doppio uso della rarissima, unica *iunctura* teocritea, nella medesima sede metrica, traduce la persistenza dello stupore sconvolgente davanti al miracoloso sovvertimento.

Ἐγέρσιμος ritorna qualche secolo più tardi nella *laudatio funebris* di Eustazio (75, p. 212, 78s. Tafel), per l'imperatore bizantino Manuele Comneno in un contesto lessicale e dottrinale ormai consolidato:

καὶ ὕπνοῖ τὸν μακρὸν μὲν, μακαρίως δὲ αὔθις ἐγέρσιμον

dormirà il lungo sonno (della morte), ma il risveglio sarà di nuovo nella beatitudine.

Il lessico è ancora quello di Teocrito, (ὕπνοῖ... ἐγέρσιμον) ma ormai cristallizzato attraverso la metafora antifrastica di Nonno, espressa qui non dal nome, ma dal verbo corradicale che significativamente esprime il rilievo dell'iniziativa e dell'attività del soggetto. Se in Teocrito il sonno era paragonato alla morte e in Nonno la morte divina era un rapido sonno, ora in Eustazio è la morte vera e reale, quella di uomini comuni, che diventa simile a un lungo sonno, proprio perché alla fine ci sarà un risveglio (ἐγέρσιμος), non diverso da quello del Cristo, anzi da Cristo reso possibile, con la redenzione; dunque dopo il lungo sonno della morte, nel giorno del giudizio finale, anche per il mortale imperatore ci sarà la resurrezione della carne e la vita eterna: l'ἐγέρσιμος del Cristo diventa l'ἐγέρσιμος della carne di tutti i credenti, secondo il credo niceno, e quindi la loro salvezza; la morte non è il più temuto dei mali, ma è sonno, passaggio obbligato e semplice attesa della resurrezione dei corpi nel giudizio finale e della successiva beatitudine promessa²².

Un filo, letterario prima, teologico poi, collega dunque queste attestazioni di ἐγέρσιμος; non strettamente legate a questo filo sembrano due testimonianze di Marziano Capella.

Nel libro nono *Harmonia* fa il suo ingresso solenne nel senato celeste reggendo nella destra una specie di scudo (*uelut clypeum*, IX 909), uno strumendo musicale indefinito e misterioso, sintesi di ogni armonia cosmica: con gli accordi più soavi effonde una musica

²¹ «Così Gesù apparve di nuovo una terza volta a tutti i discepoli sull'altra riva del lago salato di Tiberiade che si nutre di pesce, dopo il divino risveglio dal sonno della morte, e il ritorno dal regno dei morti, dopo aver lasciato i sepolcri terreni».

²² Ovviamente a Eustazio sono ben presenti anche i temi omerici di Ὑπνος e Θάνατος, come risulta dai suoi *Commentarii ad Homeri Iliadem*, III 510,19; 382,15; 914,8ss; IV 681,24ss. van der Valk.

armoniosa, sublime e inarrivabile, in onore di un fuoco arcano e di una fiamma inestinguibile (*in honorem cuiusdam ignis arcani ac flammae insopibilis*, IX 910). Tutti gli dèi olimpici, riconosciuto l'omaggio tributato alla loro origine più profonda, si alzano in reverente ossequio (*paululum in uenerationem extramundanae omnes intellegentiae surrexerunt*, IX 910). E così prosegue Marziano dopo la conclusione dell'omaggio musicale (IX 911):

Tunc egersimon ineffabile uirgo concludens, ad Iouem reuersa...

Concluso questo «ineffabile preludio», la sua prima azione nel senato celeste, la vergine *Harmonia* rivolge finalmente il suo saluto a Giove.

In questo caso *egersimon*, sostantivato, indica inequivocabilmente una esecuzione, un inno musicale preliminare, un esordio in onore di una divinità suprema e sconosciuta, riconducibile alla teologia neoplatonica²³. Il termine è tradito in lettere latine nei codici di Marziano, uno dei tanti grecismi; risulta però problematico stabilire un rapporto tra il valore radicale εγχειρ- del sostantivo e la sua valenza semantica, inequivocabilmente chiara in questo contesto.

Marziano però aveva già usato in un altro passo questo sostantivo, tradito in lettere greche, nel prologo dell'opera (I 2), dove l'inno proemiale a Imeneo è definito *perspicui operis ἐγέρσιμον*: dunque il termine indica ancora un inno, incipitario rispetto a una sequenza successiva di azioni. Qui la valenza di ἐγέρσιμον risultava oscura, come tutto il contrasto proemiale col figlio; ma una volta appurato che nella discussione ironica e polemica tra Marziano e il figlio, l'inno del proemio è assimilato a quello del rito mattutino per l'apertura di un tempio egizio e per l'inizio del culto giornaliero, con patenti ed espliciti rinvii al *de abstinentia* di Porfirio²⁴, anche l'ἐγέρσιμον trova una sua collocazione logica: se in Porfirio l'*hymnodes*, il cantore degli inni, pronuncia ad alta voce, stando sulla soglia del tempio, il nome della divinità in lingua egizia 'per svegliare il dio'²⁵, in Marziano la similitudine tra l'inno proemiale della sua opera e quello del rito di risveglio della divinità²⁶ diventa metafora di quel risveglio culturale che egli conta di perseguire con il progetto di una grande opera (*perspicui operis ἐγέρσιμον*).

²³ Sui complessi problemi di sincretismo adombrati nel testo di Marziano, vd. il commento di Cristante 1987, 237ss.

²⁴ Per una lettura del prologo del *De nuptiis* vd. qui pp. 1-17 [=Schievenin 2006].

²⁵ Porphy. *abst.* IV 9,5 ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῆ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῆ ἐγείρει τὸν θεόν.

²⁶ Al giovane Grotius (Grotius 1599) va il merito di avere colto la lezione corretta a I 2 (ἐγέρσιμον) come a IX 911 (*egersimon*) sotto le voci *ineptae* della tradizione manoscritta. Per l'interpretazione dichiara di seguire una intuizione, brillante, dell'altrettanto giovane Meursius, (Meursius 1597, 98) che spiegava il termine *coemesin* (IX 996) alla luce dello scolio all'idillio 18 di Teocrito: τῶν δὲ ἐπιθαλαμίων τινὰ μὲν ἄδεται ἐσπέρας, ἃ λέγεται κατακοιμητικά, ἄτινα ἕως μέσης νυκτὸς ἄδουσιν τινὰ δὲ ὄρθρια, ἃ καὶ προσαγορεύεται διεγερτικά (Wendel 1914, 331, 14ss.); Marziano, sostiene Meursius, indica con *coemesin* ciò che lo scolio teocriteo chiamava κατακοιμητικά; il riferimento epitalamico in questo caso è quanto mai logico dal momento che *Harmonia* sta accompagnando *Philolo-*

Per Marziano dunque ἐγέρσιμον indica anzitutto l'inno che segna l'inizio mattutino del culto²⁷. Il termine, sostantivato, sarebbe dunque entrato nel lessico del rito egizio a indicare l'inno della cerimonia di risveglio della divinità²⁸. Questo significato spiega anche la valenza della occorrenza del libro nono: da 'inno iniziale del rito mattutino' a semplice 'inno iniziale in onore della divinità' (musicale nel caso del libro nono, una *ouverture* potremmo dire con una certa approssimazione).

Le attestazioni di Marziano sembrano spostare il valore di ἐγέρσιμον verso un ambito specifico, religioso e culturale (inno a Iside o Serapide e alla divinità suprema) del tutto svincolato ormai dalla testimonianza teocritea. Un altro filo riporta però queste attestazioni di Marziano verso quelle cristiane di Nonno, che prelevava la sua *iunctura* direttamente da Teocrito.

A partire dall'età carolingia l'opera di Marziano è stata più volte commentata. Il primo commento, e forse il più autorevole, è quello di Giovanni Scoto che così chiosa l'ἐγέρσιμον del prologo, secondo l'edizione della Lutz²⁹:

gia proprio al talamo nuziale. Per analogia Grotius afferma che ἐγέρσιμον corrisponde a διεγερτικά del medesimo scolio; ma è una ipotesi non provata, perché Marziano, come Teocrito (24,7), usa ἐγέρσιμον al di fuori di ogni contesto epitalamico; se però nel *De nuptiis* il valore accertato del termine è 'inno mattutino di risveglio' (I 2) e poi 'inno musicale' (IX 911), l'ipotesi groziana di un rapporto del termine col canto epitalamico del mattino, pur attraverso un percorso più complicato e sfuggente, non sembra da escludere.

²⁷ Una parodia del testo teocriteo (*Id.* 18,55-8) attraverso il rinvio agli scolii: questa l'improbabile interpretazione di Baldwin 1987; ma ἐγέρσιμον (24,7) non è usato da Teocrito in contesto epitalamico; nulla dicono al riguardo gli scolii (*Id.* 18,55-8); all'inizio di *Id.* 18 (p. 331, 14ss. Wendel) lo scolio classifica come διεγερτικά i canti epitalamici del mattino, ma ignora ἐγέρσιμον.

²⁸ Non priva di significato può essere in questo senso (ma la proponiamo con tutte le precauzioni del caso) una occorrenza di ἐγέρσιμος in un poema esametrico (V-VI sec.) nei papiri di Antinoopoli (*P. Ant.* II 57 (a), p. 34, 35 Barns-Zilliaccus); in assenza di certezze interpretative, questa la valutazione degli editori: «The writer was presumably one of the numerous band of Egyptian epic poets who flourished in the later imperial period, but his style shows no sign of the extravagance characteristic of the school of Nonnus» (p. 33): ancora una volta il termine riconduce all'ambiente egizio, come il contesto di Marziano (I 2) e la provenienza da Panopoli di Nonno. Per ulteriori suggestioni in questa direzione MacCoull 1995, 361-366.

²⁹ Iohannis Scotti *Annotationes in Marcianum*, 5, 16ss. Lutz 1939, edite da un solo manoscritto, «secondo una tradizione lacunosa per gli ultimi quattro libri e in una sola delle due redazioni note» (Leonardi 1975, 459-504: 484 e n. 95); sulla figura di Giovanni Scoto, filosofo, teologo, traduttore e polemiista, ancora di riferimento Cappuyns 1933; sulla sua conoscenza del greco così scrive Bischoff 1957, 121-138: «Notissima è la sua padronanza della lingua greca, che si poteva ottenere in quell'epoca solo mediante informazione diretta da un greco autentico, invidiata, ma non conseguita dai suoi seguaci a Laon e ad Auxerre», e il giudizio è condiviso dagli studiosi: «Jean Scot Érigène... au IX^e siècle, est le meilleur helléniste de l'Occident» (Boussard 1972, 417- 441: 424); Lutz 1939, XXVII riconosceva che dalla esegesi lessicale ed etimologica di Scoto Eriugena «one is inclined to the opinion that he had a fair knowledge of the language».

ΕΓΕΡΣΙΜΩΝ (Lutz; ΕΓΕΙΠΙΜΙΟΝ cod.) surrectionum uel mutationum, ἐγέρσιμα (Lutz; ΕΓΕΙΠΙΜΙΑ cod.) quippe a Grecis dicitur fabula composita de mutatione seu resurrectione hominum in deos, et deriuatur a verbo ἐγείρωμαι, id est surgo uel moveor³⁰.

Il termine greco è inteso come un genitivo plurale, e non è tanto il lemma, congetturale, dell'ed. Lutz a esplicitarlo, quanto i genitivi (*surrectionum uel mutationum*) con cui l'autore chiosa il lemma stesso. È chiaro che il genitivo viene inteso come titolo di un'opera (*fabula composita*), del tipo *Metamorphoseon* (scil. *libri*), come rivela l'esegesi successiva con l'analogo ipotetico ἐγέρσιμα (Lutz; ΕΓΕΙΠΙΜΙΑ cod.), voce non altrimenti nota, secondo il modulo *Georgicon/Georgica*. Per l'interpretazione complessiva Giovanni Scoto pensa alla resurrezione dopo la morte di uomini destinati a diventare divinità: *surrectio* e *resurrectio* non consentono altre interpretazioni in questo contesto³¹. Ma di resurrezioni non c'è traccia non solo nel passo in questione, ma neppure nell'intero *De nuptiis*. La interpretazione di Giovanni Scoto (ΕΓΕΙΠΙΜΙΟΝ = resurrezione) è l'esito di un filtro linguistico cristiano e scritturale, applicato, con soluzioni improbabili, all'antichità pagana: l'apoteosi di Filologia è rappresentata, nel lemma successivo, da Giovanni Scoto attraverso il lessico della resurrezione del Cristo, a cui proprio ἐγέρσιμον rinviava, attraverso l'uso di ἐγείρω nelle scritture cristiane: il verbo ricorre nei Vangeli per le singole resurrezioni operate da Cristo, «designa la resurrezione di Gesù il cui valore determinante per il *kerygma* si annuncia già nelle parole stesse di lui, ... traspare nel racconto evangelico della Pasqua, ... e campeggia nella predicazione apostolica»³² e nelle lettere di Paolo; ἔγερσις inoltre designa la resurrezione di Cristo in Mt. 27, 53.

Il commento di Giovanni Scoto al lemma in questione è recepito, come spesso in molti altri casi, dal commentatore successivo, Remigio d'Auxerre³³:

EGERIMION id est surrectionum uel ascensionum siue mutationum. Egerimo Grecum uerbum est, id est surgo. Est enim egerimion liber apud Grecos de apotheosia, id est deificatione, ubi refertur qualiter homines deificati sint et in deorum surrexerunt (*sic*) dignitatem.

³⁰ Se la tradizione manoscritta di Giovanni Scoto attesta ΕΓΕΙΠΙΜΙΟΝ, confermato anche da tutti i codd. del *De nuptiis* (Dick e Willis), credo che l'editore delle *Annotationes* dovrebbe mantenere proprio questo lemma, quello cioè su cui si è espresso il commentatore.

³¹ Blaise 1954, 720, 784.

³² Così Oepke 1967. Le *Glossae Graeco-latinae* del noto cod. *Laudunensis 444* (Laon), pubblicata nel *Corpus Glossariorum Latinorum* II, 215-483, registrano Ἐγείρωμαι e Ἐγερσις (p. 283), tradotte rispettivamente con *surgo* e *surrectio*.

³³ Remigii Autissiodorensis *Commentum in Martianum Capellam*, 70, 29 Lutz 1962. Maestro di scuola erudito, commentatore di testi sacri e profani, Remigio ha a disposizione i precedenti commenti di Martino di Laon e soprattutto di Giovanni Scoto; sui rapporti coi predecessori Leonardi 1975a, 271-288; severo il giudizio di Courcelle 1948a, 247-254: 250 sulla sua conoscenza del greco.

Remigio amplia il lemma e lo chiosa: *surrectionum uel ascensionum siue mutationum*. L'aggiunta di *ascensionum* non può che essere spiegata con il riferimento puntuale all'ascesa al cielo di Filologia nel secondo libro (II 143-146) ma ha anche l'effetto di accentuare il carattere scritturale del lessico, che non può non rinviare, indotto dal greco, alla conclusione della vita di Cristo: resurrezione e ascensione.

Una conferma dell'ambiguità dell'esegesi marziana storicamente sedimentata nei commenti, viene da un anonimo commento 'eriugeniano' oxoniense³⁴:

ΕΓΕΠΙΜΙΩΝ γενetiuus pluralis est, et significat 'ascentionum', quia opus quod significatur hoc nomine ascensionem significat, uerbi gratia, sicut in hoc loco ascensionem Philologiae et omnium musarum in caelum significat.

Rispetto al commento di Giovanni Scoto Eriugena, viene soppresso, ed è la cosa più rilevante, ogni riferimento all'etimo *surgo/surrectio*; scompare così ogni riferimento alla resurrezione, che non trova riscontro nel *De nuptiis*; il lemma viene inteso, con una decisa forzatura, come *ascensio*, per poter essere riportato, con maggiore credibilità, nell'ambito della trama dell'opera, per quanto fuori luogo in questo specifico contesto. È evidente nel commentatore la consapevolezza che le letture precedenti erano inadeguate.

L'esegesi medievale marziana proseguirà poi con altri commenti, sviluppando gli embrioni presenti nel commento di Giovanni Scoto, anche dando corpo a semplici assonanze lessicali. Il commento Berlinese³⁵ attribuisce così la supposta opera *Egerimion* sulla deificazione (*liber de resurrectione*) a Socrate e collega il titolo *Egerimion* al nome della ninfa *EGERIA* che, secondo la testimonianza liviana³⁶, suggerisce a Numa come consolidare e ampliare lo stato, per conseguire poi l'apoteosi: si palesa così la memoria di un tema ciceroniano, che, sulla scorta del celebre passo del *Somnium*³⁷, sarà sviluppato e reso esplicito (*existimans omnibus qui patriam conseruauerint, adiuuerint, auxerint, celo paratum locum*), nel commento attribuito a Bernardo Silvestre³⁸, che per il lemma in questione si colloca sulla stessa linea esegetica dei predecessori³⁹ (*Egeria interpretatur surrectio... Egerrimion ergo est surrectionis liber*).

³⁴ Commento al *De nuptiis* (libro I) di derivazione eriugeniana pubblicato da un manoscritto oxoniense (*Bodl. Libr. Auct. T.2.19*, fol. 1-31) da Jeaneau 1978, 101-166: 106. Sull'ascesa di Filologia, fondamentali le fini considerazioni di Lenaz 1975, 19 e 203.

³⁵ Westra 1994, 34, 4,13 (2.11).

³⁶ Liu. I 21,3-6.

³⁷ Cic. *rep.* VI 13 (*Somn. Scip.* 3) *Omnibus qui patriam conseruauerint adiuuerint auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aeuo sempiterno fruantur.*

³⁸ Westra 1986, 89, 176ss.

³⁹ Come sinteticamente farà Neckam (1157-1217; McDonough 2006, 17).

I lettori e gli interpreti medievali riconoscono dunque il raro ἐγέρσιμον di Marziano e lo ricollocano anzitutto nell'ambito delle resurrezioni e delle ascensioni (anche in assenza di strette e cogenti relazioni con la trama del *De nuptiis*), lo pongono cioè nel contesto culturale in cui lo collocava Nonno di Panopoli, proprio perché in ἐγέρσιμος si continua a riconoscere un concetto rilevante e ricorrente nelle scritture cristiane.

Appare però indubbiamente singolare che un termine (ἐγέρσιμος) di cui nelle letterature classiche antiche è nota l'unica attestazione teocritea, ricompaia oltre sette secoli più tardi, quasi contemporaneamente, forse a distanza di qualche decennio l'uno dall'altro, in due autori che collocano le loro opere su versanti culturali e religiosi opposti: Nonno lo usa due sole volte e per la resurrezione di Cristo, l'evento chiave e fondante del cristianesimo; Marziano una volta nel prologo, luogo programmatico per eccellenza, con ogni probabilità in polemica con i cristiani per la decadenza della cultura, una seconda volta nel libro IX per una somma, indefinita divinità pagana: in Marziano il termine sembra quasi marcare le linee di riferimento della sua opera. E se i lettori medievali hanno ritenuto di decriptare l'ἐγέρσιμον del *De nuptiis* attraverso le valenze cristiane del termine, non è azzardato supporre che anche i contemporanei di Marziano avvertissero le medesime consonanze e i medesimi riferimenti a motivi fondamentali della nuova religione.

Difficile, allo stato, data l'incertezza delle cronologie relative, stabilire precedenze o semplicemente ipotizzare rapporti diretti tra le attestazioni di Marziano e quelle di Nonno; qualunque ipotesi può suggerire varianti e percorsi inversi. Ma è anche difficile supporre una casualità di cronologia e di contesti. Va però sottolineato che Nonno usa integralmente la *iunctura* di Teocrito (ἐγέρσιμον ὕπνον), e la collega a un nesso omerico (*Hypnos* e *Thanatos*); dunque Nonno guarda anzitutto a Teocrito, cioè alla tradizione, e sarà poi seguito nella sostanza da Eustazio (ὕπνοῖ... ἐγέρσιμον); Marziano invece usa solo l'attributo, sostantivato e con valenza diversa, non priva di una venatura polemica. Ma ἐγέρσιμον veniva poi connesso dai commentatori, attraverso le occorrenze scritturali del corradicale ἐγείρω, alla resurrezione di Cristo; nell'ἐγέρσιμον di M. potrebbe dunque essere stata colta dai lettori cristiani contemporanei a Marziano anche un riferimento al lessico scritturale della resurrezione, e Nonno potrebbe aver reagito sottolineando la tradizione letteraria, ma anche dottrinale e antropologica, di ascendenza teocritea. Ma evidentemente anche altre ipotesi sono possibili.

Se il quadro è chiaro, le prove o solo gli indizi dei rapporti sono indubbiamente labili. Ma questo svela, in ogni caso, e questo andrà ancora una volta sottolineato, la strategia, obbligata, di Marziano nei suoi riferimenti al cristianesimo; ha usato la medesima tecnica nell'allusione alla distinzione cristiana dei sessi delle anime dopo la morte⁴⁰, nell'evocazione polemica del concetto fondamentale di *talentum* presso i padri della Chiesa⁴¹, nella pre-

⁴⁰ Lenaz 1980, 726-735.

⁴¹ Vd. qui pp. 61-74 [=Schievenin 2004].

sentazione proemiale dell'opera anche a costo di una certa oscurità⁴². Il caso di ἐγέρσιμος conferma che Marziano non è nella condizione storica e politica di proclamare a gran voce, di polemizzare apertamente: può solo evocare, alludere, lasciar intendere.

Certo è che anche questo singolo termine diventa campo di schermaglie, le ultime, tra chi, come Marziano, guarda a un sapere consolidato da perpetuare e chi invece guarda a nuovi valori e a nuovi modelli culturali: ma in ogni caso, da versanti opposti e con finalità diverse, si attinge al medesimo ineludibile patrimonio della cultura antica.

Addendum:

Questo lavoro era già concluso quando è apparso il contributo di Pedro Manuel Suárez Martínez, *In Martianum Capellam II: ἐγέρσιμος*, «Exemplaria Classica» XI (2007), 145-155, che indaga la valenza di ἐγέρσιμος e alcune questioni del prologo connesse a questo termine. L'autore non conosce ancora le interpretazioni proposte in Schievenin 2006 [= qui 1-17], disponibili anche on-line all'indirizzo <http://www.units.it/musacamena/vol0506.php>, ma soprattutto ignora l'altra occorrenza di ἐγέρσιμος nel *De nuptiis* (IX 909). Inoltre, travisando forse una nota di Grotius, crede (p. 150), purtroppo, che nello scolio proemiale a Teocrito 18 (vd. nostra n. 26), sia attestato il termine ἐγέρσιμος, e ignora l'unica occorrenza teocritea a 24,7; ignora infine che la testimonianza di Remigio d'Auxerre (IX sec.) relativa al culto di Marte, su cui Suárez Martínez fonda la sua improbabile interpretazione (il figlio, svegliato dal padre, crede che questi abbia cantato un inno a Marte e non a Imeneo), è in realtà una rielaborazione dalla testimonianza di Servio in *Aen.* VIII 3, successivamente ripresa anche dal Commento di Bernardo Silvestre (Westra 1986, 152), e poi dal Commento Berlinense (Westra 1994, 33) e da Neckam (McDonough 2006, 17) che meglio la adattano al testo del *De nuptiis*: il protagonista della cerimonia serviana non è in realtà un sacerdote (*antistes* I 2) ma *is qui belli susceperat curam*; non si svolge all'esterno del tempio, ma *sacrarium Martis ingressus primo ancilia commouebat, post hastam simulacri ipsius, dicens «Mars vigila»* (vd. anche Dumézil 1955, 192); la notizia serviana ripresa da Remigio appare dunque del tutto inconciliabile col prologo di Marziano; osserviamo infine che le edizioni critiche dei commentatori di Marziano erano note agli studiosi ben prima della ristampa della Ramelli («... segun hemos sabido gracias a la reciente edición de Ramelli de todos los comentarios medievales...», p. 150), e sulla attendibilità della sua traduzione del *De nuptiis* (p. 148) vd. Schievenin 2003a, [= qui 175-184].

⁴² Vd. qui pp. 1-17 [=Schievenin 2006].

Varrone e Marziano Capella

Il naufragio dei *Disciplinarum libri* di Varrone ha fatto convergere sul *De nuptiis* di Marziano Capella l'attenzione di chi sperava di recuperare una struttura, un frustolo testuale, o anche soltanto una consonanza varroniana. E questo non senza ragioni: Marziano ricorda più volte Varrone, talora anche in termini particolarmente elogiativi, e la sua opera pare collocarsi nella tradizione artigiana che aveva il suo modello proprio in Varrone.

Quando però si cerca di precisare e definire il rapporto tra le opere dei due autori, la materia si rivela continuamente sfumata e sfuggente e il contributo dei critici non risolutivo: si va dalla convinzione della dipendenza diretta da Varrone alla sua negazione e non mancano posizioni intermedie. C.F. Hermann, nella lettera prefatoria all'edizione commentata di Kopp¹, per primo indica Varrone come fonte di Marziano ed esprime l'auspicio che i frammenti varroniani possano essere individuati e recuperati dal *De nuptiis*. Tale compito, nell'ambito della ricostruzione dei *Disciplinarum libri*, viene intrapreso da F. Ritschl², che conferma l'intuizione di Hermann: Marziano attinge in più occasioni alle Discipline varroniane (in particolare per la dialettica, la geometria, l'astronomia), tanto che Marziano diventa autore fondamentale per la conoscenza delle Discipline stesse. La tesi di Ritschl è in buona parte condivisa da Eyssenhardt³, il primo editore moderno del *De nuptiis*. Il prestigio dello studio di Varrone e l'autorevolezza dell'editore di Marziano finiscono col sancire la conoscenza diretta delle *Disciplinae* varroniane da parte di Marziano Capella. Recepite nello Schanz-Hosius⁴, le conclusioni di Eyssenhardt sono spesso ripetute dagli studiosi di storia della scienza. Più cauti Wessner⁵ e Courcelle⁶ propendono per una conoscenza indiretta delle opere varroniane. Neppure Stahl⁷ mostra molta fiducia nella 'precaria' ricostruzione di Ritschl e pensa, per il 'quadripartito', che Marziano non prenda direttamente visione delle opere varroniane; mantiene però qualche incertezza per l'astronomia (libro VIII), l'*ars* che meglio

¹ Kopp 1836, XX.

² Ritschl 1877, 352-402.

³ Eyssenhardt 1866: individua altri passi di ascendenza varroniana (pp. XXXIII, XXXXIII), indica fonti non varroniane (pp. XXXV ss.), sospetta che la citazione varroniana nel libro IV (Dialettica) sia di tradizione indiretta (p. LII), ma per i libri VII (Aritmetica) e VIII (Astronomia) pensa a Varrone come fonte (p. LV-LVIII).

⁴ Schanz-Hosius-Krüger, 169.

⁵ Wessner 1930, 2011.

⁶ Courcelle 1948, 198s.

⁷ Stahl 1969, 959-967; Stahl-Johnson-Burge 1971, 41ss.

esprimerebbe l'idea del manuale varroniano⁸. Per un rapporto più stretto con le *Disciplinae* varroniane si era pronunciato anche Simon⁹; ma I. Hadot¹⁰, nel quadro di un'ampio studio su origine e sviluppo del sistema delle arti liberali, riesamina il problema dei *Disciplinarum libri* varroniani e giunge a conclusioni antitetiche rispetto a quelle di Ritschl e rileva il rischio, per Marziano, di un circolo vizioso metodologico: valutare cioè il piano delle discipline di Marziano con quello di Varrone, a sua volta ricostruito su quello di Marziano. Troppo spesso però la studiosa, in particolare nella 'confutazione' delle tesi di Ritschl, si rifugia nella constatazione che poche sono le certezze sulle *Disciplinae* di Varrone e contemporaneamente non rileva i gravi limiti della lettura del *De nuptiis* proposta da Ritschl, che così risulterà avvallata ancora una volta. Pizzani ritiene «con quasi assoluta certezza» che Marziano conoscesse il testo delle *Disciplinae* varroniane, ma aggiunge ora che «il materiale varroniano confluito nella sua *satira* rischia comunque di essere assai meno consistente di quanto i frequenti ed espliciti richiami al Reatino presenti nell'opera farebbero pensare»¹¹.

In questa situazione, di un autore 'varroniano' conclamato come Marziano Capella rimane incerto proprio il suo debito verso Varrone stesso. Per cercare di definire questo debito e valutarne l'estensione, per individuare la prospettiva con cui Marziano guarda a Varrone, per chiarire infine la funzione degli apporti varroniani nel *De nuptiis* non rimane che un esame sistematico, ovvio ma non privo di sorprese, dei passi in cui il Reatino viene nominato esplicitamente o in modo tale da poter essere individuato con sicurezza; il numero delle occorrenze è contenuto e non si danno casi in cui il riferimento sia stato revocato in dubbio e solo discusso.

Il nome di Varrone ricorre due volte nel VI libro (*Geometria*) come fonte della misura di distanze geografiche; in entrambi i casi si tratta di citazioni circoscritte e puntuali. Dopo avere descritto le regioni e le popolazioni italiche, Marziano indica alcune misure relative alla lunghezza e alla larghezza dell'Italia e riporta le distanze della sua costa dalle regioni circumvicine (VI 639):

a solo igitur Italico Liburnia Istriaque discretae sunt centenis milibus passuum, quod ab Epiro et Illyrico quinquaginta, ab Africa intra ducenta milia, ut Varro commemorat, ab Sardinia centum uiginti, a Sicilia mille quingentis, a Corcyra minus octoginta milia, ab Issa quinquaginta¹².

⁸ Più recentemente, Boccuto 1985, vorrebbe escludere la presenza delle *Disciplinae* varroniane proprio dalla sezione astronomica del *De nuptiis*; fonda però le sue considerazioni sui *loci* paralleli della mantissa dell'ed. Dick, considerati a tutti gli effetti «fonti» (p. 137 e 138) di Marziano.

⁹ Simon 1966.

¹⁰ Hadot 1984, 156-190.

¹¹ Rispettivamente in Pizzani 1987, 697 e in Pizzani 1998, 315.

¹² È questo il testo tràdito e recepito da Willis 1983. Dick 1978, preferiva invece *Istriaue a Istriaque*, attestato da quasi tutti i codd.; espungeva inutilmente *quod* (di tutti i codd.), sulla scorta di Plin. *nat.* III 45; accoglieva due emendazioni di Petersen 1870, 19: la prima *milibus quingentis* per il tràdito *mille*

Il passo, come spesso nella sezione geografica, ricalca e riecheggia il corrispondente testo di Plinio (*nat.* III 45)¹³:

Abest a circumdatis terris Histria ac Liburnia quibusdam locis centena milia, ab Epiro et Illyrico quinquaginta, ab Africa minus ducenta, ut auctor est M. Varro, ab Sardinia centum uiginti milia, ab Sicilia MD, a Corcyra minus LXXX ab Issa L.

I due passi coincidono per i luoghi menzionati, per l'ordine di esposizione, per le misure riferite: in entrambi i casi l'autorità di Varrone è ricordata solo per la distanza dell'Africa dall'Italia. È evidente che Marziano attinge al testo pliniano: non ha dunque davanti a sé alcuna opera geografica di Varrone.

Scriva ancora Marziano a proposito delle misure del *quartus... Europae sinus*, che si estende dall'Ellesponto alle bocche della Meotide (VI 662):

Circuitus uero totius Ponti uicies semel quinquaginta milibus, ut Varro quoque non reticet, qui adicit Europae totius longitudinem habere sexagies ter triginta septem milia passusque quingentos.

Anche in questo caso il testo di riferimento è il passo parallelo di Plinio, che a *nat.* IV 77-78 riferisce le distanze, parziali e totali, del medesimo Ponto Eusino:

Circuitus uero totius Ponti uiciens semel L, ut auctor est Varro et fere ueteres. Nepos Cornelius CCLCCL adicit, Artemidorus uicies nouies decem nouem milia facit, Agrippa LXXVI XL, Mucianus LXXVIII XXV. Simili modo de Europae latere mensuram alii LXXVIII LXXVIII determinauere, alii LXIII. M. Varro ad hunc modum metitur: ab ostio Ponti Apolloniam CLXXXVII D p., Callatim tantundem, ad hostium Histri CXXXV, ad Borystenem CCL, Cherronesum Heracleotarum oppidum CCCLXXV p., ad Panticapeum, quod aliqui Bosporum uocant, extremum in Europae ora, CCXII D, quae summa efficit LXIII XXXVII D.

Le analogie tra i due testi non riguardano solo la citazione varroniana: tutta la descrizione di Marziano del quarto *sinus* della costa europea (VI 661-2) ripercorre, condensandone i dati ma conservandone l'ordine, l'esposizione corrispondente di Plinio (*nat.* IV 75-78). Marziano, in particolare, riferisce due dati, esplicitamente risalenti a Varrone: la misura complessiva della costa del Ponto Eusino e la misura complessiva della costa del lato europeo del Ponto stesso, cioè la distanza tra il Bosforo di Tracia e la città di Panticapeo, all'interno del *lacus Maeotis*, l'odierno Mare d'Azov (con la foce del Tanai, sempre all'interno del *lacus Maeotis*, si faceva iniziare la costa asiatica). Plinio riferisce anche le misure varroniane parziali della costa europea.

quingentis (ma vedi Caes. *Gall.* I 22 *non longius mille et quingentis passibus aberat*, e Plin. *nat.* II 181 *mille et ducenta stadia*); la seconda *minus octoginta milibus* per il trädito *minus octoginta milia*; ma cf. Plin. *nat.* III 45 *minus ducenta* (scil. *milia*) e VI 60 *minus stadia DC*.

¹³ Il testo pliniano è citato secondo l'ed. Jahn-Mayhoff 1906.

La misura varroniana dell'intera costa pontica è identica nei due autori (2150 miglia) e Marziano usa le stesse parole di Plinio se non fosse per l'espressione *ut Varro quoque non reticet*, cui corrisponde in Plinio *ut auctor est Varro et fere ueteres*. Marziano compie qui due interventi di un certo interesse: sopprime *ueteres*, ma aggiunge *quoque*, il segno di un originario accordo delle fonti sulla misura (*fere*), che, nella finzione letteraria del racconto (tutta l'esposizione è opera dell'*ars Geometria*) rivela che già Varrone aveva riferito il dato esposto dalla Disciplina. La eliminazione di *ueteres* si traduce in un omaggio al Reatino, un omaggio voluto e cercato, come rivela anche la soppressione delle misure e dei nomi di altri geografi (Cornelio Nepote, Artemidoro, Agrippa, Muciano).

Allo stesso modo Marziano tralascia, per la costa europea del Ponto, le due misure che Plinio attribuisce ad *alii... alii*: con un'operazione non diversa dalla precedente, ricorda soltanto il dato di Varrone, ma solo quello complessivo, ignorando i parziali varroniani, scrupolosamente riferiti da Plinio. La misura varroniana della costa europea tramandata dalla tradizione del *De nuptiis* (6337 miglia e mezzo), non ha però senso rispetto alla misura varroniana dell'intera costa (2150 miglia), concordemente riferita sia dalla tradizione di Plinio che di Marziano. Il valore della misura della costa europea nella tradizione del *De nuptiis* è chiaramente l'esito di una corruzione: alla cifra reale, riferita da Plinio ($\overline{\text{XIII}} \overline{\text{XXXVII}} \text{D}$) e confermata dalla somma delle misure parziali di Varrone, è stato premesso il segno «L». L'interferenza forse della lettera finale della parola precedente o del tratto verticale del segno moltiplicatore per centomila ha alterato la cifra, probabilmente in uno stadio alto della tradizione, dal momento che nei codd. di Marziano, nella maggioranza dei casi, i numeri sono espressi in lettere¹⁴. La conclusione che qui ha rilievo è che la cifra anomala di Marziano presuppone quella corretta di Plinio. Ne consegue che anche per questo secondo passo varroniano la fonte è la *Naturalis historia* di Plinio e non un'opera di Varrone¹⁵.

¹⁴ Sallmann 1971, 258 pensa a una correzione di Marziano stesso o di un copista, che avrebbero confuso la lunghezza della costa europea del Ponto con la lunghezza dell'Europa. È difficile pensare a un errore di comprensione da parte di Marziano, anzitutto perché una qualunque misura dell'Europa è completamente fuori luogo in questo contesto; in secondo luogo un errore vero e proprio (con correzione autonoma, non suffragata da fonti o dati) appare inspiegabile: nelle due proposizioni che costituiscono il breve periodo esaminato (VI 662), Marziano affermerebbe, nella prima, che l'intera costa del Ponto misura 2150 miglia; nella seconda, che la costa europea del Ponto (poco più della metà complessiva) misura 6337 miglia. Se si riconoscono a Marziano capacità logiche e si pensa a una corruzione della tradizione, allora nel testo del *De nuptiis* andrà restituita la cifra corretta. Questa corruzione non è diversa da quella verificatasi in Plinio (*nat.* IV 77 *uiciens semel <L>*) per dittografia e sanata da Jahn proprio sulla scorta di Marziano (VI 662 *uicies semel quinquaginta*).

¹⁵ Già Rischl 1877, 388 aveva indicato l'origine pliniana delle due citazioni varroniane.

In quest'ultimo caso Marziano privilegia Varrone rispetto agli altri autori di Plinio, autori che in altri passi sono però ricordati¹⁶: questo si traduce in un omaggio più alla figura complessiva di Varrone che a Varrone geografo. Ne è riprova il fatto che nel VI libro Marziano non utilizza tutti i materiali varroniani che poteva trovare nella *Naturalis historia*, dove Varrone è una delle fonti più citate.

All'inizio del IV libro appare Dialettica, una figura che si rivela inequivocabilmente greca (*mera Cecropis atque Attica*) per l'abbigliamento (*pallium*), per l'acconciatura (*crinali decore*), per il successo tra i Greci stessi (*maximeque quod eam palliatorum populus et Graiae iuuentutis electio sequebatur, prudentiam feminae ingeniumque mirata* IV 335). Giove le ordina però di esporre in latino le sue conoscenze. Dialettica si concentra un attimo e, tra l'incredulità generale (*quamquam parum digne latine loqui posse crederetur* IV 334), così esordisce (IV 335):

Ni Varronis mei inter Latiaris glorias celebrati mihi eruditio industriaque suppeteret, possem femina Doricae nationis apud Romuleae uotis examina aut admodum rudis aut satis barbara reperiri. Quippe post Platonis aureum flumen atque Aristotelicam facultatem Marci Terenti prima me in Latinam uocem pellexit industria ac fandi possibilitatem per scholas Ausonias comparauit. ... Ac prius illud compertum uolo mihi Romanos togatamque gentem uocabulum nondum nouare potuisse ac Dialecticen, sicut Athenis sum solita, nuncupari¹⁷.

Si riconosce *in limine* a Varrone il merito di avere creato il lessico latino della dialettica, disciplina greca, che ha però mantenuto il suo nome greco. Un'affermazione così perentoria sorprende. Negli *Academica* ciceroniani, prima di affrontare l'esposizione della filosofia accademica e peripatetica, uno dei protagonisti del dialogo fa presente che userà termini nuovi per concetti nuovi, come i Greci già fanno da tempo¹⁸. E Attico, parlando al plurale, lo autorizza a usare parole greche¹⁹. L'interlocutore, apprezzando la gentilezza, osserva: *Bene sane facis; sed enitar ut Latine loquar, nisi in huiusce modi uerbis ut philosophiam aut rhetoricam aut physicam aut dialecticam appellem, quibus ut aliis multis consuetudo iam utitur pro Latinis*²⁰.

¹⁶ Nel VI libro Marziano ricorda Agrippa (632; 634), Artemidoro (611; 613; 616; 676), Cornelio Nepote (621) e altri.

¹⁷ Della Corte 1970², 220s., crede che tutto questo preambolo sia pronunciato da Retorica (cui sarà dedicato invece il successivo libro V) e da questa introduzione di Dialettica finisce per trarre deduzioni, di conseguenza inconsistenti, sulla *ars rhetorica* di Varrone.

¹⁸ *Dabit is enim profecto ut in rebus inusitatis, quod Graeci ipsi faciunt a quibus haec iam diu tractantur, utamur uerbis interdum inauditis* (Cic. ac. I 24).

¹⁹ *Nos uero - inquit Atticus - quin etiam Graecis licebit utare cum uoles, si te Latina forte deficient* (Cic. ac. I 25).

²⁰ Lo stesso concetto, con le stesse parole, in *fin. III 5: quamquam ea uerba quibus instituto ueterum utimur pro Latinis ut philosophia, ut rhetorica, grammatica, geometria, musica, quamquam latine ea dici poterant, tamen, quoniam usu percepta sunt, nostra ducamus*.

Sono esattamente le stesse considerazioni fatte dalla Dialettica marziana sul proprio nome. L'interlocutore del dialogo ciceroniano cercherà quindi di usare lessico latino, con la sola eccezione di termini come quelli che indicano la denominazione delle discipline, termini greci ormai accolti nella lingua latina. Così chiama *qualitates* quelle che i Greci chiamano ποιότητες e aggiunge: *quod ipsum apud Graecos non est uulgi uerbum sed philosophorum, atque id in multis; dialecticorum uero uerba nulla sunt publica: suis utuntur*. È dunque sottolineata la particolare peculiarità del lessico della dialettica, come nel preambolo di Marziano. A tale proposito, Attico riconosce all'amico gli stessi meriti (*Tu uero... bene etiam meriturus mihi uideris de tuis ciuibus si eos non modo copia rerum auxeris, ut effecisti, sed etiam uerborum*) che Dialettica riconosce a Varrone nel *De nuptiis*. Attico infine conclude: *Audebimus nouis uerbis uti te auctore*, e l'*auctor* ciceroniano è proprio M. Terenzio Varrone. Le affinità tra i due elogi di Varrone non sono solo concettuali: l'espressione di Marziano *post Platonis aureum flumen atque Aristotelicam facultatem* (IV 335) trova il suo archetipo in *flumen orationis aureum fundens Aristoteles* (*ac.* II 119), e potrebbe riflettere un pensiero precedentemente esposto da Varrone: accademici e peripatetici sono «concordi nella dottrina, discordi nelle parole»²¹. Il richiamo di Marziano a Platone e ad Aristotele non è dunque formale, ma serve a collocare l'innovazione varroniana nella tradizione filosofica. Naturalmente troppo numerosi sono i punti di contatto tra i due testi, per poterli attribuire alla casualità.

Anche questo passo, rilevante in apertura del trattato retorico, conferma che Marziano trae le notizie su Varrone da fonti indirette e che quindi, con ogni probabilità²², non ha davanti a sé l'opera del Reatino, ma gli *Academici libri* ciceroniani. Proprio questo dialogo spiega anche l'origine di tutta la scena iniziale in cui l'*ars*, greca sotto ogni aspetto, è in grado, inopinatamente, di esprimersi in latino.

Una conferma della presenza degli *Academica* ciceroniani nel *De nuptiis* è data da due citazioni nel V libro. Nella prima (... *qui poiitetas 'qualitates' esse dixerunt, quod nomen numquam fuerat in latinis* V 510) Marziano riporta dunque, come esempio di neologismo, proprio il caso riferito da Varrone nel dialogo ciceroniano sopra ricordato (*ac.* I 25). La

²¹ *Platonis autem auctoritate, qui uarius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus uocabulis philosophiae forma instituta est Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes nominibus differebant* (*ac.* I 17). Marziano usa la seconda redazione degli *Academica* (cf. n. 23), non conservata per questa parte; inoltre l'attributo *Aristotelicus* non è ciceroniano: ne consegue che la pericope *post... facultatem* è risultato di *imitatio* marziana.

²² In teoria sarebbe possibile, ma pare una possibilità più teorica che probabile, che Marziano attingesse da Cicerone le notizie su Varrone e poi usasse anche l'opera di Varrone stesso. Eyssenhardt sospettava dunque a ragione che questa citazione fosse di seconda mano («sed veri similis puto apud posteriorem aliquem scriptorem Martianum illam Varronis laudationem inuenisse eumque in suum usum convertisse», p. LII). Ritschl 1877, 356, riteneva invece che, sia pure in forma criptica, Marziano indicasse Varrone come fonte per la Dialettica.

seconda è un paradigma di cadenza esametrica che Cicerone stesso, secondo Marziano, avrebbe dovuto evitare (*et in Academicis 'latent ista omnia, Varro, magis obscurata et circumfusa tenebris'*, V 517)²³.

Armonia, l'ultima delle *uirgines dotaes*, ricorda, come prova della potenza della musica, che alcune isole della Lidia si muovono per effetto del suono delle tibie e che Varrone stesso afferma di aver assistito allo straordinario avvenimento (IX 928):

Nonne ipsius uetustatis persuasione compertum in Lydia Nympharum insulas dici, quas etiam recentior asserentium Varro se uidisse testatur, quae in medium stagnum a continenti procedentes cantu tibiarum primo in circulum motae dehinc ad litora reuertuntur?²⁴

Dal testo si deduce che su questo argomento Marziano ha presente una tradizione antica (*uetustatis persuasione*)²⁵ tradizione che egli integra con la testimonianza diretta di Varrone che dichiara di aver osservato direttamente tale fenomeno: *Varro, ... cum eodem tempore insulas Lydorum ibi χορευούσας uidisses...* (*rust.* III 17,4). Le fonti per noi disponibili spiegano dunque completamente la tessera varroniana di Marziano e neppure in questo caso si intravede la presenza dei *Disciplinarum libri* come fonte del *De nuptiis*.

All'inizio del terzo libro Grammatica, la prima delle *artes*, così si presenta (III 229-30):

Grammaticae dicor in Graecia, quod gramma linea et grammata litterae nuncupentur mihi que sit attributum litterarum formas propriis ductibus lineare. Hinc mihi Romulus Litteraturae nomen ascripsit, quamuis infantem me Litterationem uoluerit nuncupare, sicut apud Graecos Grammatistice primitus uocitabar, tunc et antistitem dedit et assecutores impuberes aggregauit. Itaque assertor nostri nunc litteratus dicitur, litterator

²³ Questo il testo di Cic. *ac.* II 122: *Latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris*. Nella citazione marziana il nome di Varrone ha sostituito quello di Lucullo: segno che Marziano cita dalla seconda redazione degli *Academica*, rifatti in quattro libri (di cui si è conservato, non completo, il primo); la prima redazione era in due libri, e di questi ci è pervenuto il secondo; nel rifacimento Cicerone sostituisce i personaggi di Catulo e di Lucullo con quelli di Attico e di Varrone. Sulla scorta dell'aggettivo ciceroniano *crassis* gli editori del *De nuptiis* correggono in *magnis* il trådito *magis*. Pare però immetodico emendare il testo di Marziano sulla scorta della prima redazione degli *Academica*, e quindi in assenza del contesto originario, ben sapendo che Cicerone apporta modifiche alla prima redazione, confermate anche dai frammenti conservati da Nonio: per lo stesso motivo alla lezione *occultata* degli *Academica*, risponde, nella pericope di Marziano, *obscurata*.

²⁴ Il testo, fissato secondo le interpunzioni di Grotius e Meibomius e accolto, tra i moderni da Cristante 1987, ha il vantaggio di conferire fluidità sintattica all'esposizione e di restituire omogeneità tematica e stilistica a questo periodo e a quello precedente che presenta un andamento binario (*allici disrum-pique... glandem messesque... manes... lunamque*) per una triplice serie di *incantamenta*; nel periodo in questione invece notizie di fonti antiche (*uetustas persuasio*) sono avvalorate da Varrone, l'ultimo che possa garantire anche una testimonianza oculare (*recentior asserentium Varro se uidisse testatur*).

²⁵ È uno dei fatti mirabili variamente riferiti dalle fonti: ne parlano Plinio (*nat.* II 209) e Seneca (*nat. quaest.* III 25,7); sintesi della tradizione greca e latina, con bibliografia, in Vottero 1989, 432 n. 15 e 16, cui va aggiunta l'interessante testimonianza di Sozione paradossografo (fr. 43 Westermann).

antea uocabatur. ... Idem apud Graecos grammatodidascalos uocitatur. Officium uero meum tunc fuerat docte scribere legereque; nunc etiam illud accessit ut meum sit erudite intellegere probareque, quae duo mihi uel cum philosophis criticisque uidentur esse communia.

Marziano non attribuisce la terminologia grammaticale a Varrone, ma a *Romulus*, denominazione che potrebbe indicare Varrone²⁶; sarebbe però un caso unico e, soprattutto, resterebbero impenetrabili le ragioni, storiche o logiche o linguistiche, di tale denominazione; tanto più che *Romulus*, oltre a indicare il mitico fondatore di Roma, è talora usato, con un attributo, per designare un romano eminente, ma con una sfumatura ironica o negativa²⁷: una valenza inconciliabile con il passo di Marziano. Inoltre, se *Romulus* nella stessa fase iniziale (*tunc*) dello sviluppo grammaticale *et antistitem dedit et assectatores impuberes aggregauit*, cioè se ha istituito scuole di grammatica, questi difficilmente può essere identificato con Varrone, poiché a Roma scuole di grammatica sono a lui precedenti²⁸. Nel contesto del *De nuptiis* invece il nome del fondatore di Roma non può che indicare il popolo romano²⁹, nella connotazione specifica di parlanti di lingua latina collocati in un indeterminato periodo antico, come conferma una seconda occorrenza di *Romulus* in questo stesso libro³⁰; e tutto questo nel quadro di un uso frequente da parte di Marziano dell'attributo *Romuleus*, in particolare proprio nella contrapposizione della lingua latina a quella greca³¹.

Il lessico che definisce l'*ars grammatica* è però di ascendenza varroniana. Il termine *litteratura*, come calco del greco *grammatice* e gli *officia* della grammatica sono in un frammento,

²⁶ Fischer 1912, 14; non si pone il problema Ritschl 1877, 358; incerto Bower 1961, 475.

²⁷ Catullo (29,5 e 9) si rivolge a Cesare con un sarcastico *Cinaede Romule*; Silla è definito *saeuos iste Romulus* (Sall. *hist. fr.* 55 Maur.); Cicerone è *Romule Arpinas* in Ps. Sall. in *Cic.* 7 (= Quint. *inst.* IX 3,89).

²⁸ Testimonianze in Collart 1954, 7-16.

²⁹ Il valore collettivo di *Romulus* è rilevato anche da Bower 1961, 467. Già Kopp 1836, 261, annotava «Utitur hoc nomine pro Romanis». Il termine ricorre in latino almeno in altri due casi, entrambi al vocativo, per designare il popolo romano: '*bellum hoc*'. *hoc bellum an, Romule, ceues?* (Pers. 1,87); *aspice felicem (sibi non tibi, Romule) Sullam* (Suet. *Tib.* 59).

³⁰ *Nam uocales, quas Graeci septem, Romulus sex, usus posterior quinque commemorat, y uelut, Graeca reiecta* (III 233): i Romani (*Romulus*) hanno in un primo momento, pre-varroniano, sei vocali (grafemi), che poi nell'uso diventano cinque, come conferma la tradizione grammaticale, essendo ripudiata come greca la y. Varrone condanna l'uso di y (cf. Collart 1954, 115 e 125) e quindi, in questo contesto, non può essere identificato con *Romulus*, che annovera sei vocali. Terenziano Mauro (GL VI 364, 1303), per indicare la lingua latina, contrapposta a quella greca, userà ancora l'espressione *Romuli latinitas*.

³¹ A III 223 *Romuleo ritu* risponde a *in Attica*: a IV 333 *Romuleis uiribus* si oppone a *Graiam leuitatem*; a IV 335 la *femina Doricae nationis* si accinge a *Romuleae uoci examina*; a V 427 *in gente Romulea* alterna con *Athenis*; a IV 435 *si Graia* è contrapposto a *si Romulea*; a V 587 *Romuleis uocibus* risponde a *Helladica facultate*; e ancora *lictoris Romulei... usu* (IV 433); *paucosque Romuleos... consulares* (VI 578) e infine Virgilio è *Romuleus uates* (VI 592).

dichiaratamente varroniano, conservato da Mario Vittorino³², mentre Agostino³³, seguito da Isidoro, ricorda esplicitamente l'uso varroniano di *litteratio* per indicare l'infanzia della Grammatica, cioè le sue prime fasi³⁴. Sono queste testimonianze a garantire la certezza della provenienza varroniana di questi termini, ricorrenti nella tradizione grammaticale, ma in forma adespota³⁵. Un interrogativo rimane: Marziano attinge questi materiali direttamente da un'opera varroniana?

La *Grammatica* di Marziano dunque attribuisce a un popolo intero ciò che la tradizione grammaticale recepiva da Varrone. L'operazione trova oggettiva legittimazione proprio nel frammento varroniano tramandato da Mario Vittorino: l'espressione *ars grammatica quae a nobis litteratura dicitur*, registra un dato linguistico ormai acquisito in lingua latina³⁶, il termine *litteratura* non è dunque una neoformazione varroniana ma è già presente nel lessico latino: è infatti attestato in Cicerone (*part.* 26)³⁷ dove ha un valore (*constat ex notis littera-*

³² Nella pur ricca tradizione grammaticale, Mario Vittorino è l'unico che riferisca esplicitamente il termine *litteratura* a Varrone: *ut Varroni placet, «ars grammatica, quae a nobis litteratura dicitur, scientia est <rerum> quae a poetis, historicis oratoribusque dicuntur ex parte maiore». Eius praecipua officia sunt quattuor, ut ipsi placet: «scribere legere intellegere probare»* (Mar. Victorin. *ars.* 1,6-7 M. = GL VI 4, 4; = Varro, fr. 107 G.-S. = 234 Fun.).

³³ Aug. *ord.* II 12,35 (= Varro fr. 108 G.-S. = 235 Fun.) *nata est illa librorum et calculorum professio, uelut quaedam grammaticae infantia, quam Varro litterationem uocat. Graece autem quomodo appelletur, non satis in praesentia recolo...* III 12,37 *Poterat iam perfecta esse grammatica sed, quia ipso nomine profiteri se litteras clamat, unde etiam Latine litteratura dicitur, factum est ut quidquid dignum memoria litteris mandaretur, ad eam necessario pertineret.*

Isid. *orig.* I 3,1 *Primordia grammaticae artis litterae communes existunt, quas librarii et calculatores secuntur. Quarum disciplina uelut quaedam grammaticae artis infantia est; unde et eam Varro litterationem uocat.*

³⁴ Analizza occorrenze, significato e uso di questi termini Bower 1961.

³⁵ Così Diomede, GL I 421, 11, ricorda le equivalenze *grammatica / litteratura* e *grammaticus / litterator*. [Aper], GL V 547, 9, attribuendo a *litteratura* il valore che Mario Vittorino testimoniava per *litteratio*, scrive: *grammatica... quam Terentius [et] Varro primum ut adhuc rudem appellatam esse dicit litteraturam*. Nelle *Explanationes in Donatum*, GL IV 486, 16, si legge: *grammatica ἄπὸ τῶν γραμματέων dicta est unde et Latini a litteris appellauerunt litteraturam*; in Audace, GL VII 321, 6: *Grammatica... ἄπὸ τῶν γραμματέων, id est a litteris, cui nomen latinum a quibusdam litteratura uel litteralitas datum est*. Già Quintiliano (*inst.* II 1,4) aveva rilevato: *grammaticae, quam in latinum trasferentes litteraturam uocauerunt*; e poco dopo (II 14,3) *grammaticae litteratura est, non litteratrix... nec litteratoria*. Svetonio *gramm.* 4, discute il valore di *grammaticus*, *litterator* e *litteratus*, su cui Bower 1961, 462. Gli *officia* di Grammatica sono invece ricordati, oltre che nel frammento varroniano di Mario Vittorino (cfr. n. 32), da Massimo Vittorino, GL VI 188, 6; [Audace], GL VII 322, 4; e ancora da Diomede, GL I, 426, 21 = Varro, fr. 236 Fun.): *grammaticae officia, ut adserit Varro, constant in partibus quattuor, lectione enarratione emendatione iudicio*; e più tardi Dositeo, GL VII 376, 5.

³⁶ In questo senso anche Collart 1954, 10 n. 1.

³⁷ L'attestazione ciceroniana è rafforzata da una testimonianza di Seneca (*epist.* 88,20): *... prima illa, ut antiqui uocabant, litteratura, per quam pueris elementa traduntur, non docet liberales artes sed mox percipiendis locum parat...*

rum) equivalente a quello che Varrone attribuirà a *litteratio*, questa sì neoformazione varroniana corrispondente al greco γραμματιστική; *litteratio* però non entrerà neppure nell'uso colto, e proprio a questo fatto sembra alludere la concessiva di Marziano *quamuis infantem me Litterationem uoluerit* (scil. *Romulus*) *nuncupare* (III 229).

Come in apertura di ogni *ars grammatica*, Marziano pone in evidenza le corrispondenze lessicali tra il greco e il latino: ma subito fa emergere quelle relazioni che delineano anche, sia in Grecia che a Roma, l'evoluzione storica e, insieme, il percorso didattico della disciplina: a una prima fase in cui Grammatica ha come oggetto *grammata* o *litterae* (*Grammatistice* / *Litteratio*; *grammatodidascalos* / *litterator*), subentra una fase in cui la disciplina si occupa della cultura tutta (*Grammatice* / *Litteratura*; *litteratus*). Delineato così lo sviluppo storico e la gradualità didattica di questa disciplina, si definiscono anche i due distinti compiti di Grammatica, corrispondenti ai due successivi periodi: dapprima *docte scribere legereque*, poi anche *erudite intellegere probareque*; così le funzioni di Grammatica sono uguali a quelle dei *philosophi* e dei *critici*³⁸. Il percorso diacronico è il filo espositivo di Marziano, rivelato anche dalle serie di avverbi temporali contrapposti che scandiscono l'inizio dell'intervento di Grammatica: *primitus... tunc... nunc* (III 229); *tunc... nunc etiam* (III 230).

Marziano dunque organizza e ricolloca nella loro diacronia logica materiali varroniani, diffusi ormai nella tradizione grammaticale, per definire identità, profilo storico, percorso didattico della Grammatica; e può attribuire, metonimicamente, alcuni elementi a *Romulus* proprio perché si tratta di tessere varroniane note, riconoscibili, e tanto più nell'*incipit* di un trattato: non necessitano quindi di un'attribuzione esplicita. Non è dunque necessario presupporre, neppure per questo passo, l'accesso diretto a un'opera varroniana.

Rimane un'unica incertezza: *litteratio*. Il termine è esplicitamente attribuito a Varrone solo da Agostino³⁹, da cui dipende la citazione di Isidoro; Agostino lo usa per delineare l'evoluzione della grammatica dall'origine (*litteratio*) alla *litteratura*, cui compete tutto ciò che è tramandato attraverso la scrittura: Agostino dichiara di non ricordare l'equivalente greco, (*grammatistice*); l'esposizione agostiniana adombra un modello grammaticale⁴⁰ non

³⁸ *Officium meum tunc fuerat docte scribere legereque; nunc etiam illud accessit ut meum sit erudite intellegere probareque, quae duo mihi cum philosophis criticisque uidentur esse communia.* III 230). I compiti della grammatica erano già prefigurati negli strumenti esibiti all'ingresso: dallo *scalprum*, il metaforico bisturi per correggere all'inizio i difetti di pronuncia più grossolani, al *multo oliuo* (III 224), per mantenere acceso, alla fine, il lume ambivalente della elucubrazione testuale: gli strumenti, la funzione, il fine non rinviando a una grammatica scolastica tradizionale, ma, nella cornice filologica del *De nuptiis*, a uno strumento superiore di cultura e di conoscenza. Per le testimonianze della tradizione grammaticale sugli *officia* della Grammatica cf. n. 36.

³⁹ Cf. n. 33.

⁴⁰ *Litteratio* è l'unico termine per il quale non si individua una fonte, ma si intravede soltanto la tradizione grammaticale: per questo non si può escludere, almeno come ipotesi, la derivazione diretta, per quanto improbabile, da Varrone. Pizzani 1979, 405, pensa a una fonte comune ad Agostino e a Mar-

diverso da quello di Marziano, che ricorda *litteratio* e il suo equivalente greco, all'interno del lessico che designa, in greco e in latino, la grammatica e chi si occupa di grammatica, e a questo fa immediatamente seguire gli *officia* della Grammatica stessa: con ogni probabilità, *litteratio* entra nel *De nuptiis* attraverso quella medesima tradizione manualistica, che tramanda insieme, come Marziano, le denominazioni e i compiti della Grammatica⁴¹.

Un ulteriore richiamo a Varrone si trova all'inizio del libro VIII, dedicato all'Astronomia (VIII 817):

Hoc igitur praemonito illud insinuo quod quidam Romanorum non per omnia ignarus mei stellas ab stando, sidera a considendo, astra ab Astraero dicta fuisse commemorat...

Questo passo prova con certezza i rapporti tra Marziano e i *Disciplinarum libri* di Varrone: è questa la conclusione, indiscussa, cui è giunto un grande studioso di Varrone come Ritschl. Egli afferma, molto concisamente: «... et is [Marziano] quidem *quendam Romanorum* antenstans *non per omnia ignarum sibi*: quem nemo non videt ipsum Varronem dici. Quo Marciani de se ipso testimonio profecto non mediocris fides ei coniecturae additur, qua illum Varrone aliqua ex parte usum esse iam supra sinificavimus»⁴². Il passo del *De nuptiis* costituisce dunque, per Ritschl, l'indicazione esplicita della fonte usata da Marziano per l'Astronomia (libro VIII): la corrispondente sezione dei *Disciplinarum libri* varroniani.

L'opinione di Ritschl è accolta *ad uerbum* da Eyssenhardt⁴³, e sulla base delle loro conclusioni filologi e storici della scienza considereranno i *Disciplinarum libri* di Varrone la fonte, diretta o indiretta, dell'astronomia di Marziano⁴⁴. Ma l'opinione di Ritschl è davvero ben fondata?

Lo studioso aggiunge una considerazione illuminante a proposito del testo tràdito: «Ceterum *ignarus mei*, quod editur, vix scripsit Marcianus, sed *mihi*: causa erroris compendium scriptionis fuit *m*». Ritschl dunque individua la esplicita dichiarazione di Marziano che indica Varrone come propria fonte («non per omnia ignarum sibi») nell'espressione *non per omnia ignarus mihi*: il testo di Ritschl però è il risultato dell'emendazione in *mihi* del tradito *mei*, che ha origine, secondo lo studioso, nel fraintendimento del compendio; egli aggiunge infatti, con dissimulata sicurezza, che difficilmente («vix») Marziano avrebbe potuto scrivere *non... ignarus mei*, perché, è ovvio, non può essere Varrone a conoscere Marziano

ziano «da identificare con la sezione grammaticale dei *Disciplinarum libri* di Varrone o, comunque, con un testo da essa strettamente dipendente».

⁴¹ Questa conclusione era già stata prospettata da Langbein 1914, 11: «eadem fere res, quibus Varro conspirat cum Martiano, exstant apud grammaticos Latinos saeculi quarti... Cum praeterea pauca tantum Varroniana vestigia deprehendi potuerint, in his mihi multo verisimilius esse videtur Martiani auctorem non Varronem, sed illos grammaticos fuisse».

⁴² Ritschl 1877, 461.

⁴³ Così conclude a proposito del libro VIII: «vides... ut suspitio oriatur istius libelli auctorem magnam sapientiae partem ex Varronis horreis deprompsisse» (p. LVIII).

⁴⁴ Una rassegna delle posizioni in Stahl 1969, 964; e anche in Stahl-Johnson-Burge 1971, 51.

Capella; non esita perciò a leggere *non... ignarus mihi*, dove *ignarus* non può avere che valore passivo, d'uso molto ridotto presso gli autori⁴⁵, equivalente a *ignotus*. Se la situazione fosse quella descritta da Ritschl, la testimonianza di Marziano sarebbe decisiva.

In realtà è sfuggito a Ritschl, (che in un altro passo cruciale si rivelerà lettore frettoloso del *De nuptiis*) un elemento narrativo banale, ma importante: non si è accorto che il passo in esame non è pronunciato da Marziano, ma da Astronomia, ancora una volta l'allegorica personificazione dell'*ars*, che ha iniziato a esporre la propria dottrina già a VIII 812: essa dunque ricorda tre etimologie astrali di Varrone e riconosce che lo studioso non era del tutto privo di conoscenze astronomiche (*non per omnia ignarus mei*)⁴⁶: la forte attenuazione di un elemento della litote (*non per ornata*), che già in sé non equivale all'affermazione semplice, sfuma ulteriormente la valenza dell'enunciato. Anche la forma usata, riduttiva, esclude che Varrone sia qui indicato come fonte, neppure attraverso la figura di Astronomia. Emerge invece, ancora una volta, l'elogio della cultura complessiva del Reatino, cui non mancano competenze astronomiche.

Marziano però non ricorda di Varrone dati astronomici veri e propri, ma solo elementi linguistici: *stellas ab stando, sidera a considendo, astra ab Astreo* (VIII 817). Queste singole tessere provengono dalle *Disciplinae* varroniane? Impossibile rispondere senza entrare nell'ambito incerto delle ipotesi. Bisogna però rilevare che per uno scrittore poligrafo come Varrone tali etimologie potevano comparire in diverse opere, non necessariamente tecniche. Una conferma in questo senso viene dal fatto che la seconda etimologia (*sidera a considendo*) si trova in *ling.* VII 14: *sidera quae quasi insidunt*. Sono proprio queste etimologie, ormai note e inserite nella tradizione letteraria⁴⁷, che lasciano individuare Varrone sotto la

⁴⁵ Sall. *Iug.* 52,4 *regio hostibus ignara*; Ou. *met.* VII 704 *Theseus proles ignara parenti*; Gell. XIV 1,13 *eadem ipsa* (scil. *sidera*) ... *sunt alii omnino ignarissima*; IX 12,20 *ignarus... utroqueuersum dicitur, non tantum qui ignorat, sed <et> qui ignoratur*; Seru. *Aen.* X 706 *ignarum id est ignoratum, qui nesciretur*.

⁴⁶ Gli editori, a cominciare da Eyssenhardt, non accoglieranno ovviamente, l'emendamento di Ritschl, ma questo non metterà in discussione le sue conclusioni. Perplesità, e qualche dubbio, suscita invece Stahl: dichiara di seguire il testo di Dick (cioè *non per omnia ignarus mei*), ma traduce, senza alcuna spiegazione «certain Roman not unfamiliar to me» (Stahl-Johnson-Burge 1971, 51) e ancora «certain Roman author, well known to me» (Stahl-Johnson-Burge 1977, 320): sembrerebbe l'esatta traduzione dell'emendamento impossibile di Ritschl (*non per omnia ignarus mihi*). Osserviamo infine come non si possa neppure supporre che nelle asciutte valutazioni di Ritschl *mihi* possa equivalere ad *Astronomiae*: tutto l'intervento dello studioso risulterebbe incomprensibile.

⁴⁷ Cassiodoro (*inst.* II 7,2) attribuisce a Varrone la prima: *Varro... stellam commemorat ab stando dictam*, già ricordata da Servio, *Aen.* V 45: *stellae ab stando dictae sunt*; cf. anche Isidoro, *orig.* III 71,3); un rapporto tra Astreo e gli astri è già in Arato *Phaen.* 98-9 (ὄν ῥα τέ φασιν ἄστρον ἀρχαῖοι πατέρ' ἔμμεναι) reso esplicito da Avieno, *Arat.* 279: *et qui... nomen dedit omnibus astris*. Come Marziano, anche Plinio aveva ricordato, nella sezione astronomica (*nat.* II 8), una etimologia varroniana (*caelum quidem haud dubie caelati argumento diximus, ut interpretatur Varro*), che proviene da *ling.* V 18-19: *Caelum dictum scribit Aelius Gallus, quod est caelatum*.

generica indicazione di *quidam Romanorum*. Tutto questo lascia intravedere che neppure queste singole tessere provengono dai *Disciplinarum libri* di Varrone.

Infine, all'inizio del VI libro, dedicato alla Geometria, compaiono due *electissimae feminarum*; sono ancelle dell'*ars* che sta per fare il suo ingresso nel senato celeste e portano l'abaco, dove *Geometria* potrà tracciare linee e figure: Marziano però non riconosce le nuove entrate e sarà *Satura*, con il suo tono mordace a spiegare all'autore che si tratta di Filosofia (VI 576-77) e di *Pedia* (VI 578). Quest'ultima così viene presentata:

Illa namque, parili quam accinctam cernis officio, Paedia uocitatur, femina admodum locuples et quae illas Croesias Dariasque prae suis opes gazasque despiciat. Haec, utpote talentorum conscia, in omnium rara congressus, nec cuiquam facile primores saltim uultus superba committens plerumque tamen adhaesit arrisitque pauperibus, magisque illis quos aut pedibus nudos aut intonso crine hispidos aut sordenti conspexit pallio semitectos. Denique, si Marcum Terentium paucosque Romuleos excipias consulares, nullus prorsus erit cuius ista limen intrarit.

È questo un altro di quei passi rilevanti in cui Marziano indicherebbe esplicitamente Varrone come sua fonte per la geometria. Il passo è certamente importante, ma per altre ragioni. Anzitutto è necessario chiarire, ancora una volta, un equivoco: il pronome *ista* dell'ultimo periodo non indica *Geometria*; l'*ars* non è ancora entrata e Marziano non ha neppure lasciato intendere chi sarà la nuova *ars* che sta per entrare. Il testo infatti prosegue (VI 579):

Vides igitur utrique feminae quam insit fastuosa censura; tamen utraeque Mercurialis ministrae, quae ueniet, officio praeparantur.

Entrambe si apprestano a servire la successiva ancella di Mercurio, *Geometria*, che sta per fare il suo ingresso nel senato celeste. *Ista* dunque designa *Pedia*, l'ancella presentata con *illa... quam... cernis* (VI 578) e poi indicata con *haec... adhaesit*. Il passo dunque non racchiude alcuna indicazione di fonte, come credeva Ritschl e come ripete una tradizione esegetica imprecisa⁴⁸.

Un rilievo eccezionale viene invece dato a *Pedia*, che pure non è una delle *uirgines dotales*, ma una semplice ancella di *Geometria*: come per le *artes* Marziano ne delinea la figura

⁴⁸ È Ritschl 1877, 359, il primo a identificare, erroneamente, *ista* con *Geometria*, fraintendendo, con ogni probabilità, un passaggio non limpido di Hermann, a p. XX dell'ed. Kopp, ricordato da Ritschl stesso a p. 401: Hermann però enumera semplicemente i passi in cui Marziano indicherebbe Varrone come fonte, ma non li interpreta; per cui «in *Geometria* (par. 578)» è da intendere «in libro de *Geometria* (VI 578)», se non altro per analogia con i paralleli «in *Dialectica* par. 335)», «in *Astronomia* (par. 817)». Krahnert 1846, 24 preciserà che *ista* è *Pedia* e non *Geometria* e imputerà a entrambi gli studiosi un errore che sarà ripetuto da altri, come Della Corte 1970², 223, Hadot 1984, 172 n. 66, Squillante Saccone 1992, 173, Pizzani 1998, 293 n. 25, anche dopo l'ulteriore richiamo di Cristante 1987, 32. Per Stahl invece (1977, 217) *ista* sarebbe *Philosophia*: ma la presentazione di filosofia si conclude proprio con la presentazione di *Pedia* (VI 578).

e la storia per poi concludere presentando la situazione romana. Si tratta di una donna particolarmente ricca, consapevole della propria ricchezza, di solito non frequenta i grandi assembramenti, e non svolge facilmente lo sguardo ad alcuno; tuttavia ha stabilito buoni rapporti con i *pauperes*, in particolare con quelli che vedeva a piedi nudi, con la capigliatura lunga e ispida, coperti da un mantello misero: in conclusione a Roma se si eccettua Varrone e pochi altri notabili, non ha messo piede in casa di alcuno. Che senso hanno queste considerazioni di Marziano?

Pedia è al servizio di Geometria, ma introdurrà anche l'*ars* successiva, *Arithmetica* (VII 728): la sua presenza e il suo elogio si collocano dunque all'inizio del futuro 'quadrivio' e in stretta correlazione con le più 'matematiche' tra le discipline (Geometria e Aritmetica). Le prime tre arti (Grammatica, Retorica, Dialettica) costituivano il normale corso di studi di un romano, ma solo Varrone e pochi altri hanno praticato anche le discipline 'scientifiche'; Pedia rappresenta queste discipline, che con le prime costituiscono l'*enkyklios paideia*, il progetto romano di Varrone, realizzato con i *Disciplinarum libri*. Dunque non Geometria, non le singole arti sono varroniane, ma è varroniana Pedia, l'impianto complessivo delle *Artes*. E Marziano potrà escludere Architettura e Medicina perché troppo pratiche e terrestri, perché obiettivo di Marziano non è tanto rifare semplicemente le *Disciplinae* di Varrone, ma fornire a Filologia dei supporti, le basi per un matrimonio divino: la salvezza dell'individuo attraverso un nuovo sapere, una nuova scienza; il *sapiens* di Marziano non guarda più a Filosofia, anziana matrona al servizio degli dei, che l'autore del *De nuptiis* non riesce neppure a riconoscere: illuminante per questo aspetto il diverso trattamento, proprio all'inizio del sesto libro, riservato a Pedia e a Filosofia. Le persone con cui Pedia si intrattiene sono caratterizzate dall'abbigliamento tipico del filosofo e della essenzialità, come Cicerone e Demostene (*ambo noui, protectique paupertatis sinu*, V 429) e in fondo Marziano stesso (*paruo... uixque respersum lucro*, IX 999); e lei è particolarmente ricca. E la sua ricchezza sono le *artes* del 'quadrivio'. Le *Disciplinae* varroniane sono evocate qui come modello, non come fonte.

Conclusioni. Le citazioni varroniane del *De nuptiis* e i luoghi in cui Varrone è chiaramente evocato o sono di tradizione indiretta (cioè Marziano le attinge da altri autori, come a III 329; IV 335; VI 639; VI 662) o trovano riscontro in opere varroniane a noi giunte (VIII 817; IX 928): tutti gli elementi esplicitamente dichiarati varroniani da Marziano ci sono dunque noti anche da altre fonti. Questa complessiva situazione oggettiva esclude anzitutto che Marziano abbia utilizzato i *Disciplinarum libri* per il *De nuptiis*: diversamente risulterebbe inspiegabile l'attribuzione esplicita a Varrone soltanto di materiali vulgati anche altrove. Né si può supporre una provenienza diretta dalle *Disciplinae* di quei materiali adespoti che rivelino consonanze varroniane: tale attribuzione estensiva poteva essere filologicamente corretta finché, per la ricostruzione di Ritschl, alcuni elementi essenziali e portanti di questa dipendenza diretta (le interpretazioni di Ritschl di IV 335; VI 578-9; VIII 817) erano ritenuti ben fondati. Venuti meno tutti questi appoggi sicuri, altri saranno i percorsi di derivazione da

individuare per generici materiali varroniani, perché altre sono le fonti di Marziano (si pensi solo a Plinio o Solino per la geometria o l'astronomia o ad Aristide Quintiliano per la musica). Marziano non cita mai i nomi degli autori che egli indiscutibilmente usa; Varrone invece viene ricordato più volte: forse anche questo è un segno per indicare che Varrone non è fonte sistematica.

Possiamo dunque escludere la presenza delle *Disciplinae*, e questo non tanto perché molto poco sappiamo di quest'opera, ma perché Marziano stesso ci orienta diversamente: non sono una fonte diretta, ma forniscono all'opera di Marziano un elemento strutturale importante: l'utilizzo, la disposizione, la funzione delle *artes*. La ricezione di Marziano non si rivela solo organizzazione razionale di materiali, ma elaborazione che mira a realizzare un progetto, a rappresentare un pensiero: non esita infatti ad escludere Architettura e Medicina, nell'autonomia di un confronto privo di soggezione verso il modello, per quanto autorevole.

Le medesime considerazioni che fanno escludere le *Disciplinae* come fonte diretta di Marziano portano, inevitabilmente, anche a conclusioni più ampie: si può escludere che Varrone stesso sia una fonte diretta sistematica per qualche sezione del *De nuptiis*. Questo naturalmente non esclude, come si è visto, che Marziano possa attingere materiali episodici, limitati, occasionali da opere varroniane (vedi le etimologie, le notizie sulle isole galleggianti). Materiali varroniani giungono a Marziano attraverso la mediazione di altri autori, all'interno del grande influsso che Varrone ha esercitato sull'età imperiale, tarda e medievale.

Queste conclusioni, se da un lato suggeriscono ovvia cautela nell'utilizzare il *De nuptiis* per ricostruire il Varrone perduto, dall'altro contribuiscono a delineare la personalità e la statura culturale di un autore troppo a lungo considerato 'bizzarro'.

L'opera di Marziano, svincolata da ogni diretta dipendenza varroniana, rivela più nitidamente, nella sintesi profonda dell'esperienza intellettuale, la straordinaria concezione dell'impresa e insieme la costante autonomia di elaborazione. Eppure Varrone è sistematicamente esaltato e ammirato lungo tutta l'opera e ricordato in quasi tutti i libri delle *artes*: per Marziano è l'autore fondante. Le *artes* del *De nuptiis* si collocano nella tradizione varroniana; Varrone stesso, poligrafo ed enciclopedico, è per Marziano il modello del nuovo sapere etico, rappresentato da *Philologia*, figura umana, destinata a entrare nel mondo divino. E le *artes*, la scienza, si pongono al suo servizio.

I talenti di Pedia

Mercurio aveva deciso di prendere moglie e la scelta era caduta su Filologia; Giove, Giunone e il senato celeste avevano dato il loro assenso alle nozze e concesso l'immortalità alla sposa; avevano deciso inoltre che la dote fosse approvata da tutti i celesti; era quindi iniziato l'esame delle *doctae puellae*, le *Artes*, che lo sposo aveva portato come dono nuziale a Filologia. Così prima Grammatica, poi Dialettica, quindi Retorica avevano esposto la loro dottrina ed avevano ottenuto l'approvazione del senato celeste: il *De nuptiis* di Marziano Capella procedeva dunque regolarmente. All'improvviso però, all'inizio del sesto libro, quando Geometria si apprestava ad esporre la propria dottrina, alcuni fatti insoliti sconvolgono il racconto e sorprendono il lettore.

Il libro si apre con un solenne inno a Pallade, unità e sintesi di ogni sapere (*rerum sapientia*, VI 567; *Musis mens omnibus una*, VI 574); una preghiera, una supplica chiude i trenta-quattro esametri dell'inno: *inspirans nobis Graias Latiariter artes* (VI 574): l'autore chiede aiuto a Pallade per poter esporre le arti, greche, nella lingua del Lazio. È una richiesta strana per il momento in cui giunge, quasi a metà dell'opera, apparentemente fuori tempo; si potrebbe pensare a una richiesta che si colloca all'inizio del quadrivio, ma *triuuium* e *quadruuium* sono concetti ancora lontani¹.

Il racconto si avvia con l'ingresso di due figure femminili che portano una specie di tavolino, ma subito si inceppa: Marziano dichiara di non sapere chi siano, cosa portino e, ancor peggio, di non sapere cosa dovrà succedere; l'autore quindi non riconosce i suoi personaggi e non sa come deve procedere la *fabula*. Il racconto si dissolve e sulla scena dell'esposizione rimane l'autore, incerto, alle prese con la propria opera, anzi, in una situazione pirandelliana capovolta, in cerca dei suoi personaggi. Nel *De nuptiis* una cosa simile non era mai successa.

Per fortuna l'autore non è solo: al suo fianco compare *Satura*, il suggeritore, anzi l'inventore della *fabula* stessa, che redarguisce M. per la sua ignoranza asinina: sarà lei stessa a spiegare all'autore chi siano le due inservienti e quali i loro compiti. Nei libri precedenti *Satura* non era mai intervenuta nella trama dell'opera e ora, fatto singolare, pare occuparsi di un elemento nel complesso non rilevante; e proprio per questo motivo, altra stranezza, il rimprovero di *Satura* a M. pare esagerato: in fondo M. non ha riconosciuto due inservienti che sono al servizio di Geometria, una delle ancelle di Filologia.

¹ Per il termine *quadruuium*, metaforico, bisognerà attendere Boezio (*arithm.* I 1 *quodam quasi quadruuiio*) e per *triuuium* addirittura il sec. XI (Ferrarino 1976, 359-364 = 1986, 382-387).

Come si vede, all'inizio del libro sesto, troppi sono i richiami all'attenzione del lettore perché questi, sorpreso, non rimanga col dubbio e il sospetto. Devono certamente essere rilevanti e ineludibili le ragioni che inducono un autore (caso unico nelle letterature antiche) a sospendere la trama e introdurre nell'opera il personaggio dell'autore stesso: nel film del *De nuptiis* la trama si interrompe e sullo schermo compaiono regista e sceneggiatore che discutono di trama e di personaggi.

Naturalmente non possiamo prendere sul serio, e ancora meno alla lettera, un autore che si dichiara ignorante e incapace; sarà invece necessario individuare il significato complessivo e le finalità riposte di questa ardita operazione letteraria e metaletteraria.

Va subito precisato che la critica marziana non aiuta molto. Secondo LeMoine², la fusione di due piani narrativi distinti, evidenzia, in questo episodio, l'imperfezione della conoscenza umana, incapace di distinguere tra finzione e realtà, e fa risaltare la distanza che la separa dalla saggezza divina. Barthelmess³ vede nell'allegoria dell'episodio una rilevanza epistemologica: ogni conoscenza, umana e divina, necessita di motivazione e disciplina. Grebe⁴ si limita a registrare gli eventi. Per cercare di deciptare questo insolito episodio e le sue ragioni ultime non resta che ritornare al testo di Marziano⁵.

Due donne particolarmente distinte (*electissimae feminarum*), entrano nel senato celeste al servizio dell'*ars* Geometria: M. dichiara di non sapere chi siano né cosa portino, dal momen-

² LeMoine 1972, 152-156.

³ Barthelmess 1974, 157-159.

⁴ Grebe 1999, 283-285.

⁵ Questo il testo dell'episodio: *Parent denique iam ingressurae artis obsequio electissimae feminarum, quae decentem quandam atque hyalini pulueris respersione coloratam uelut mensulam gestitantes ad medium superi senatus locum fiducia promptiore procedunt. Sed quae istae sunt quidve gestitent, gerendorum inconscius, non aduerto. 576 Hic, ut lepidula est et quae totam fabellam ab inchoamentorum motu limineque susceperit, Satura iocabunda «Ni fallor - inquit - Felix meus, plurimum affatimque oliui, quantumque palaestras perluere uel sponsi ipsius posset, superfluo perdidisti, dispendiaque lini perflagrata cassum deuorante Mulcibero, qui tot gymnasiorum ac tantorum heroum matrem Philosophiam non agnoscis, saltem cum per eam Iuppiter dudum caelitum consultum senatus tabulamque uulgaret cumque ad Philologiae concilianda consortia procum affatum conubialiter allegaret, ne tunc eam noscere potuisti? 577 Sed quia nunc Arcadicum ac Midinum sapis praesertimque ex illo quo desudatio curaque districtior tibi forensis rabulationis partibus illigata aciem industriae melioris obtudit, amisisse mihi uideris et huius matronae memoriam et iam eiusdem germanam uoluisse nescire. 578 Illa namque parili quam cernis officio, Paedia uocitatur, femina admodum locuples et quae illas Croesias Dariasque prae suis opes gazasque despiciat. Haec utpote talentorum conscia in omnium rara congressus, nec cuiquam facile primores saltem uultus superba committens, plerumque tamen adhaesit arrisique pauperibus, magisque illis quos aut pedibus nudos aut intonso crine hispidos aut sordenti conspexit pallio semitectos. Denique, si Marcum Terentium paucosque Romuleos excipias consulares, nullus prorsus erit cuius ista limen intrarit. 579 Vides igitur utrique feminae quam insit fastuosa censura; tamen utraeque Mercurialis ministrae quae ueniet officio praeparantur».*

to che non conosce l'evolversi degli avvenimenti (*gerendorum inconsciis*). L'autore nega se stesso come narratore della trama per proporsi come narratore di se stesso nella trama.

È questa la prima volta che M. rompe la finzione letteraria e sospende il racconto. Certo, alla fine del secondo libro M. si era rivolto al lettore, in versi, per informarlo della conclusione del *mythos* e dell'inizio delle *Artes*; subito dopo, all'inizio del libro terzo e sempre in versi, aveva dialogato con *Camena* sulle arti e sul *fictum*; qualcosa di simile anche alla fine del quinto, dedicato alla Retorica: ma questi interventi in versi che aprono o chiudono un libro (o una sua sezione) hanno la loro ragione nella *satura menippea* stessa e costituiscono una sorta di voce fuori campo che commenta o programma gli avvenimenti.

Davanti all'inadeguatezza dichiarata dell'autore interviene *Satura*, la personificazione del genere letterario, presentata con due attributi, *lepidula* (uno dei frequenti *hapax* di M.) e *iocabunda*: il primo definisce la sua abituale natura spiritosa, il secondo l'atteggiamento scherzoso in questa situazione contingente; quando *Satura* interverrà nuovamente nell'opera, ma adirata, M. ricorderà esplicitamente questo episodio con lo stesso termine: *Satura alioquin lepidula* (VIII 807). Il lessico (*lepidula*, *iocabunda*) preannuncia un motivo allegro, una situazione divertente, secondo quanto già programmato alla fine del secondo libro⁶; *Satura* inoltre è definita come colei che *totam fabellam ab inchoamentorum motu limineque suscepit* (VI 576)⁷: fin dall'inizio *Satura* si è assunta l'onere dell'intero racconto; il senso dell'espressione è chiarito da M. stesso a VIII 806: *Satura illa quae meos semper curae habuit informare sensus...* e soprattutto, in sede incipitaria, aveva dichiarato: *fabellam tibi quam Satura comminiscens hiemali peruigilio marcescentes mecum lucernas, edocuit, ni prolixitas perculerit, explicabo* (I 2); dunque all'inizio del libro primo, dopo l'inno a Imeneo che apre questa storia epitalamica, M. rivela al figlio, che stupito gli chiedeva spiegazioni, la genesi dell'opera: la *fabella* è stata raccontata a M. da *Satura*, e da M. viene riferita al figlio⁸.

Nella finzione letteraria del *De nuptiis*, *Satura* rappresenta l'origine prima dell'opera, ed è per questa la ragione che proprio lei viene in soccorso dell'autore smarrito. Questo intervento di *Satura* non sarà l'unico: con analogo meccanismo metaletterario tornerà nella trama del-

⁶ *Nunc ergo mythos terminatur; infiunt / artes libelli qui sequentes asserent. / nam fruge uera omne fictum dimouent / et disciplinas annotabunt sobrias / pro parte multa nec uetabunt ludicra* (II 220).

⁷ *Inchoamentum* è neoformazione di Marziano che ricorre più volte nel *De nuptiis* (III 326; V 437 e 523; VIII 823; IX 935): l'accumulo semantico e il lessico insolito non sembrano racchiudere particolari valenze, a fronte di espressioni tecniche come *Europae tamen principium inchoamentique limen* (VI 627), per descrivere l'inizio geografico dell'Europa.

⁸ Il testo *et quae totam fabellam ab inchoamentorum motu limineque suscepit, Satura... inquit* non può dunque essere inteso, negando ogni riferimento interno alla genesi dell'opera «e poiché aveva ascoltato l'intera storiella fin dal suo primo avviarsi e fino dalla soglia, Satira... disse», (Ramelli, 2001); questa lettura improbabile risale a Stahl (Stahl-Johnson-Burge 1977, 216): «... Satire... an attentive listener to my entire story from the very beginning...».

l'opera all'inizio del libro ottavo, per contestare aspramente all'autore l'introduzione di Sileo, personaggio inopportuno nel contesto celeste; l'episodio consentirà a M. di esporre e giustificare la sua poetica, cioè l'opera stessa⁹. *Satura* tornerà poi nei versi della chiusa finale, per polemizzare ancora una volta con l'autore sulla valutazione complessiva del *De nuptiis*¹⁰.

La figura di *Satura* risulta dunque legata agli snodi fondamentali dell'opera: potremmo affermare che *Satura* non si occupa di dettagli. Ne consegue che nella finzione del *De nuptiis*, il ricorso all'opera di *Satura* all'inizio del libro sesto non potrà che trascendere l'occasionale mancato riconoscimento delle due inservienti: sarà *Satura* stessa nel suo intervento a rivelare le reali ragioni dell'intero insolito episodio.

In un lungo, articolato periodo *Satura* ricorda a M. che la sua fatica al lume della lucerna (il *topos* emblematico degli studi) è stata sprecata tutta inutilmente, dal momento che egli non riconosce Filosofia; M. ha bruciato invano stoppini di lino e sprecato quantità iberboliche di olio per la lucerna: *quantumque palaestras perluere uel sponsi ipsius posset* (VI 576); l'olio sarebbe dunque bastato per le frizioni degli esercizi ginnici addirittura dello sposo, noto cultore dell'attività fisica e della corsa in particolare e a cui il mito (tramandato da Seru. auct. *Aen.* VIII 138) riconduceva l'arte della 'Palestra'¹¹: il temine *palaestrae* non indica qui gli edifici, come vorrebbe Stahl¹², ma gli esercizi della palestra, secondo un valore affatto raro del termine¹³; già all'inizio dell'opera M. aveva ricordato che Mercurio doveva lo

⁹ Per l'episodio e le tematiche connesse vd. qui pp. 119-134 (=Schievenin 1984).

¹⁰ Sui problemi della chiusa finale Cristante 1978, 679-704 e 1987, 18-27.

¹¹ Per l'aspetto, meno celebrato, di Mercurio/Ermes ἐναγώνιος, sintesi delle fonti in Nisbet - Hubbard 1970, 129.

¹² «Unless I am mistaken, my Felix, you have needlessly used up more than enough oil to anoint whole palaestras, or at least the school of the groom himself» (Stahl-Johnson-Burge 1977, 216), interpretazione condivisa da Ramelli 2001, 401: «... tu hai sprecato per nulla moltissimo olio, e a sazietà, quanto a stento potrebbe cospargere intere palestre, o almeno la scuola dello sposo stesso...», con una valenza nel contesto illogica per *uel* ('a stento'). È inoltre fuorviante intendere *palaestrae* contemporaneamente col valore di 'palestra' e di 'scuola' (Stahl-Johnson-Burge 1977, 216 n. 10; Ramelli 2001, 909 n. 4); M. usa *palaestra* e *palaesticum* sempre e solo in relazione all'aspetto fisico e atletico del corpo; oltre a I 5 e II 100 (su cui vd. note 15 e 16), a IV 369 Dialettica si sofferma a lungo sulla valenza di *palaesticum corpus*: *nam et palaesticum corpus duobus modis dicimus et id quod palaestra compositum est, et id quod natura ita formatum ut huic arti accomodatum sit, quamuis ea non sit imbutum. Illud tamen a palaestra dictum palaesticum...* Per converso soltanto il termine *gymnasia* (un solo caso al singolare, IV 330) indica le *artes*, la cultura, l'insegnamento e i luoghi d'insegnamento (a IV 328 e a 330 è riferito a Dialettica; a V 427 è relativo a Retorica e a 429 al retore Demostene; a VI 576 riguarda Filosofia; a VIII 814 Astronomia; infine a IX 888 v. 4 e a 899 metaforicamente indica le *artes*).

¹³ Sia sufficiente ricordare Verg. *georg.* II 531 *corporaque agresti nudant... palaestrae* e la chiosa di Servio *rustica luctatione* e Quint. *inst.* IX 4,8 *in certamine armorum atque in omni palaestra* e V 12,21 *uel militiae vel palaestrae*, e Cic. *orat.* 14 *ut sic adiuuet (scil. philosophia eloquentem) ut palaestra histrionem*.

splendore del suo corpo muscoloso proprio alla palestra e alla corsa¹⁴; e di Mercurio, soprattutto, aveva ricordato la *unctio palaestrica*¹⁵: Filologia «l'aveva sì vagheggiato sempre con straordinario desiderio, tuttavia lo aveva appena intravisto tornare di corsa dopo le frizioni della palestra, mentre essa stava cogliendo fiori...»¹⁶.

M., prosegue *Satura*, avrebbe dovuto riconoscere Filosofia già in precedenza; e gli ricorda tre momenti del *De nuptiis* caratterizzati dalla presenza di Filosofia. Anzitutto è la madre dei filosofi (*gymnasia*) e dei benefattori dell'umanità (*heroes*), che grazie a lei entrano, numerosi e autorevoli, nel senato celeste (I 94-95). A lei inoltre Giove aveva affidato l'incarico di diffondere *per orbis et competa* le sue decisioni (I, 96). Il terzo riferimento ricordato da *Satura* (*cum... ad Philologiae concilianda consortia procum affatum conubialiter allegaret*) è, nella sua concisione, linguisticamente enigmatico, come attestano le diverse interpretazioni proposte¹⁷. Ma il contesto è chiaro: *Satura* sta enumerando a M. le occasioni in cui avrebbe già dovuto riconoscere Filosofia: i momenti ricordati sono dunque già presupposti nel testo; e, giustamente, tutti gli studiosi concordano nel vedere nell'ultimo passo un riferimento all'ambasciata di Filosofia presso Filologia¹⁸. Questa ambasciata avviene però per volere e iniziativa di Mercurio, lo sposo (*ab ipso transmissa Maiugena* II 131); ne consegue che nel nostro passo il soggetto di *allegaret* non potrà essere *Iuppiter*, come spesso è stato inteso, ma Filosofia stessa, e di conseguenza *affatum* non sarà supino *hapax*, ma un comune participio riferito a *procum*: Filosofia dunque, per favorire le nozze di Filologia (che

¹⁴ ... *palaestra crebrisque discursibus exercitum corpus lacertosis in iuuenalis roboris excellentiam toris uirili quadam amplitudine renidebat* (I 5).

¹⁵ *Deinde (Philologia... retractabat) ipsi sociandam esse Cyllenio, quem licet miro semper optarit ardore, tamen uix eum post unctionem palaesticam recurrentem, dum flores ipsa decerperet..., conspiciata* (II 100).

¹⁶ Lenaz 1975, 123.

¹⁷ Kopp 1836, 488 annota: «*affatum...* pro supino habendum est, ut sensus sit, Philosophiam ad Philologiae nuptias conciliandas allegasse scil. Philologiam, ut procum connubialiter affaretur». Giove, se ben capisco, avrebbe mandato Filosofia presso Filologia, affinché quest'ultima si rivolgesse allo sposo come a un coniuge. Stahl-Johnson-Burge 1977, 217, stravolgendo gli avvenimenti, traduce: «When... Jupiter... in seeking a marriage partner for Philology, dispatched her (sc. *Philosophiam*, n.d.r.) to address the suitor [Mercury] on the subject of matrimony...». Da questa interpretazione non si discosta Ramelli 2001, 401: «... dal momento che (scil. Giove), per combinare le nozze con Filologia, la (scil. Filosofia) mandò a parlare del matrimonio con il pretendente...». Anche per il *ThL* il soggetto di *allegaret* sarebbe *Iuppiter* (I 1668, 50 [Plenkers]) e *affatum* un supino *hapax* (I 1245,38 e 1246,70 [Zimmermann]); alla fine però (X 2,1593,64 [Blundell]) si pone in dubbio se il soggetto sia *Iuppiter an Philosophia*? Nel *De nuptiis* è invece proprio Mercurio a chiedere a Giove il permesso di sposare Filologia (I 30 ss.), e, soprattutto, è ancora Mercurio a inviare Filosofia a chiedere la mano di Filologia (II 131).

¹⁸ *Quam* (sc. *Philosophiam*) *cum uirgo conspiceret, ad eam omni studio affectuque cucurrit, quippe quadam fiducia compertorum ipsa eidem scandendum caelum fuerat augurata et nunc ad eam in nuptias corrogandam ab ipso transmissa Maiugena* (II 131).

del matrimonio già aveva avuto notizia dalla fama a II 98), le aveva riferito e garantito che il pretendente si era espresso in termini matrimoniali, chiedeva cioè la sua mano: l'enigmatica pericope *procum affatum conubialiter* del nostro passo corrisponde dunque all'espressione *in nuptias corrogandam* di II 131, che precisava in maniera esplicita le finalità dell'ambasciata di Filosofia presso Filologia.

Il lungo periodo di *Satura* si chiude con un interrogativo apparentemente retorico (*ne tunc eam noscere potuisti?* VI 576), in realtà ironico; la domanda, reale, si riferisce all'ultimo dei casi ricordati, quello appunto dell'ambasciata presso Filologia: in quest'ultima occasione infatti Filosofia non era stata nominata da M., ma solo presentata, per quanto in modo inequivocabile, attraverso la descrizione del suo aspetto esteriore¹⁹; il timore, ironico, di *Satura* è che M. non l'avesse riconosciuta neppure in quella occasione.

Tutti questi riferimenti a episodi passati, a momenti dell'opera già esposti, rivelano anzitutto che la sospensione della *fabula* rimane tutta interna al *De nuptiis* e ne conserva il tempo narrativo e lo spazio scenico: il racconto è momentaneamente sostituito dall'esposizione dei problemi che il racconto pone.

Satura prospetta anche una spiegazione del mancato riconoscimento: l'intelligenza di M. sa di arcadico e di midino; M. ha cioè la perspicacia e l'odore di un somaro, perché, ottundendosi nell'esercizio forense, ha sprecato l'acume del suo ingegno, che poteva destinare a una migliore attività. Ma le allusioni di *Satura* lasciano intravedere implicazioni più rilevanti.

Sed quia nunc Arcadicum ac Midinum sapis: ovviamente il riferimento ironico è alle orecchie asinine di re Mida e agli asini di Arcadia, celebri nell'antichità, e non, come talora si intende, agli abitanti dell'Arcadia²⁰, e l'ambivalenza di *sapis*, dispiegata tra il valore meta-

¹⁹ A I 96 Filosofia è *quaedam grauis insignisque femina, quae Philosophia dicebatur*; a II 131 invece *quaedam grauis crinitaque femina et ex eo quod per ipsam Iuppiter ascensum cunctis in super tribuerit, admodum gloriosa*.

²⁰ Non limpida l'interpretazione di LeMoine 1972, 155 che intende «the wisdom of Arcadius (*sic*) or Midas» e rinvia all'annotazione di Otto 1890, 35 ove si precisa che gli Arcadi erano famosi allevatori di asini; Otto però ricorda soltanto Iuu. 7,160 (su cui vd. sotto) e il nostro passo di Marziano; Stahl in Stahl-Johnson-Burge 1977, 217 traduce: «But because now you are wise as an Arcadian or a Midas...» e in nota osserva «*Arcadian ass* was a proverbial term for a stupid person», ma tale espressione proverbiale non pare attestata; Ramelli 2001, 401 infine così interpreta: «Ma poiché ora tu sei saggio quanto un Arcade o Mida...» e in nota precisa che gli Arcadi stessi erano «proverbialmente stupidi» (p. 909); se così fosse sarebbe arduo spiegare nel *De nuptiis* la designazione dello sposo Mercurio, il dio Cillenio, come *Arcas* (I 7; I 24; VI 705) e *Arcadia ratio* (V 437); il riferimento, corretto e non necessariamente gnomico, agli asini di Arcadia, era già nell'*Onomasticon* di Perin, s.v. *Arcadicus*. L'attributo *Arcadicus* nella letteratura latina è riferito, quasi sempre, proprio agli asini, celebri, dell'Arcadia; per contro non è mai usato per gli abitanti, per i quali sono attestati *Arcas* o *Arcadius* (mai però riferiti, questi ultimi, agli asini); proprio questa connotazione dell'aggettivo, permette a Giovenale un'espressione come *Arcadico*

forico (essere intelligente, perspicace) e quello reale, olfattivo in questo caso²¹, riproduce un analogo gioco di Plauto²²; l'odore asinino di M. sarebbe determinato dalla sudorazione (*desudatio*) causata dalla tensione e dalla preoccupazione (*curaque districtior*) connessa alla partizione dell'oratoria (*partibus illigata*), mal praticata da M. nelle cause del foro (*forensis rabulationis*): le *partes orationis* erano l'ultimo argomento esposto dall'*ars* precedente, Retorica. La mente di M. si è dunque smarrita nel seguire la dottrina della sua stessa professione²³. Sottili analogie collegano queste osservazioni di *Satura* al già ricordato episodio di Sileno, all'inizio del libro ottavo, quando sta per fare il suo ingresso nel senato celeste Astro nomia: il satiro si era addormentato o per l'età, o per le bevute, o per lo sforzo fatto per seguire l'esposizione di Aritmetica, l'*ars* che aveva appena concluso la sua esposizione (*seu marcore confectus aetatis, siue anxia inter doctae uocis miracula intentione compressus an alias poculis turgens...*, VIII 804) e anche in questo caso M. si prende dell'asino da *Satura*: *ni ὄνος λύρας, καιρὸν γνώθι*.

M. dunque, nella prospettiva autoironica espressa da *Satura*, non ha riconosciuto Filosofia per la pochezza e l'inutilità dei suoi studi e la conseguente ottusità indotta dalla sua formazione retorico-giuridica. Illuminanti sono le ultime espressioni di *Satura* su Filosofia: *amisisse mihi uideris et huius matronae memoriam*; la *iunctura*, ciceroniana²⁴, *memoriam amittere* implica la perdita del ricordo stesso di Filosofia. A questo punto dell'intervento di *Satura* è ormai chiaro che Filosofia appartiene alla memoria e quindi al passato. Nella stessa direzione portava l'espressione *tot gymnasiorum ac tantorum heroum mater*: sono, per quanto metaforici, i ginnasi d'altri tempi, i ginnasi delle *artes*, per M. ormai *diruta* (IX 899); e i *sapientes* e gli *heroes*, i filosofi e i benefattori dell'umanità, sono già entrati, per opera di

iuueni (VII 160), subito precisata dallo scoliasta *asino ac per hoc stulto, hebeti*; e in Fulgenzio (*exp. cont. Virg.* p. 90,19 H.) Panofsky 1957, 282 n. 1 preferisce la lettura *Arcadicis... auribus* di Muncker rispetto al testo *arcaicis... auribus* (glossato *asininis* in alcuni codd.), proposto da Helm. *Arcadium rationem* infine, la *iunctura* che definisce Mercurio a V 437, è la lezione della tradizione manoscritta, accolta da Dick (1925 = 1969, 1978) e da Willis (1983), gli editori moderni del *De nuptiis*. Il *ThLL* (II 441, 21 [Diehl]) riporta invece *Arcadicam rationem*, che è la lezione di Kopp (1836) e poi di Eyssenhardt (1865), ripresa da una nota di Grotius 1599, che però nel testo stampava *Arcadium ratione*.

²¹ Valore ben attestato, per esempio da Plinio (*nat.* XVII 38): *Cicero, lux doctrinarum altera, «Meliora - inquit - unguenta sunt quae terram quam quae crocum sapiunt». Hoc enim maluit dixisse quam 'redolent'. Ita est profecto, illa erit optima quae unguenta sapient. Quod si admonendi sumus qualis sit terrae odor, ille qui quaeritur...* e la testimonianza è ripetuta in *nat.* XIII 21; cf. però Cic. *de orat.* III 99, per la variante *terra / cera*.

²² Plaut. *Pseud.* 737ss. Alla domanda di Pseudolo: *sed iste seruos ex Carysto ecquid sapit?* Carino risponde: *hircum ab alis*; ma Pseudolo subito chiarisce il senso della sua domanda: *is homo habet acetum in pectore?*

²³ *Partes* indicherebbe invece, nell'interpretazione tradizionale (LeMoine 1972, 155, Stahl-Johnson-Burge 1977, 217, Ramelli 2001, 401), le parti in causa nei tribunali, motivo di preoccupazione e fatica per Marziano.

²⁴ Cic. *Deiot.* 12 Cn. *Pompei memoriam amisimus*.

Filosofia, nel regno celeste. Filosofia interviene nel *De nuptiis* proprio per collaborare alla riuscita del divino matrimonio; a I, 96 è incaricata di diffondere *per urbes et competa* il senatoconsulto di Giove; a II 131, ancora tutta inorgoglita perché per suo tramite Giove aveva fatto salire al cielo nuovi *sapientes*, è mandata da Mercurio a chiederle Filologia in sposa (ma il suo nome non viene ricordato); all'inizio del libro sesto, come si è visto, porta l'abaco, ma non viene riconosciuta; ricomparirà appena a VII 729 per chiedere a Pallade, come un discepolo, (lei, che aveva avuto in suo potere le altre arti)²⁵ delucidazioni sulla *psephos* con cui *Arithmetica* saluta Giove.

Filosofia appare nel *De nuptiis* una figura nobile e autorevole (*gravis insignisque* I, 96), ma le funzioni che le sono riservate ne ridimensionano l'importanza: portavoce degli dèi e inserviente di *Geometria*, nonostante il suo portamento dignitoso e la gratitudine della sposa, appare subordinata non solo a Filologia, ma anche alle *Artes* stesse, che di Filologia sono le ancelle. Filosofia dunque ha ormai esaurito il suo ruolo, non rappresenta più quello che era stata nei secoli precedenti, il sapere supremo. E in questo episodio *Satura* non ha trovato una sola espressione di elogio per Filosofia che non fosse strettamente connessa alla parte assegnata nell'opera. Non è invece così con Pedia.

M. infatti non solo ha dimenticato Filosofia, ma, aggiunge *Satura*, ha anche volutamente ignorato sua sorella: (*mihi uideris*) *et iam eiusdem germanam uoluisse nescire* (VI 577). Per dimenticare Filosofia è sufficiente il venir meno della memoria, per ignorare Pedia è invece necessaria una scelta cosciente: *uoluisse nescire*²⁶; la prima dunque appartiene al passato, la seconda al presente. L'avvocato M., inutilmente perso e sprecato nella sua formazione retorica e giuridica, non solo ha dimenticato Filosofia, ma, ormai avanti negli anni, con i capelli bianchi (*respersum capillis albicantibus uerticem incrementisque lustralibus decurriatum*, I 2; *iam canescenti rota*, IX 999), ha deciso di ignorare Pedia, di non accedere alle sue metaforiche ricchezze; e il rilievo dal tono accusatorio di *Satura iocabunda*, conserva una sfumatura ironica che si traduce nell'effetto finale di autoironia dell'autore stesso (autoironia che segnerà l'opera fino alla chiusa conclusiva)²⁷.

La presentazione di Pedia da parte di *Satura* si apre con un *namque*, esegesi e motivo di rimprovero insieme per M. che l'ha ignorata; di Pedia non si evocano né trascorsi mitici, né riferimenti interni all'opera e non si propone neppure una descrizione del suo aspetto: si impongono solo le sue attuali metaforiche ricchezze, tanto grandi che lei può disdegnare quelle mitiche di un Creso o quelle celebri dei re Persiani (*femina admodum locuples et quae illas Croesias Dariasque prae suis opes gasasque despiciat*, VI 578). Scelto e insistito è il lessico della ricchezza: *se locuples* indica ricchezza particolarmente abbondante, alla coppia

²⁵ Sen. *epist.* 90,27 *alias quidem artes sub dominio habet.*

²⁶ Lucan. VII 411 *hunc uoluit nescire diem*; Sueton. Nero 10 *quam uellem... nescire litteras*; Apul. *Socr.* 22 *uolunt nescire.*

²⁷ Per questo aspetto del *De nuptiis* Cristante 1978, 679-704.

di insoliti attributi²⁸ evocanti mitici tesori, corrisponde analoga coppia dei relativi sostantivi, ugualmente isosillabica e saldata dal *que*, con specifica corrispondenza tra sostantivi e attributi: *gazae*, termine di origine persiana, designa il tesoro, l'erario pubblico dei re persiani; il risultato è che il nesso *prae suis*, incorniciato dalle due coppie strutturalmente uguali, isola ed esalta, nel confronto, le ricchezze di Pedia; e poi ancora *talenta*, nella sua innovativa accezione metaforica²⁹, a sottolineare la eccezionalità delle ricchezze di Pedia.

Ma prima di procedere oltre è necessario definire, o almeno chiarire, un elemento, non privo di conseguenze per la lettura complessiva dell'episodio, per il quale gli studiosi hanno proposto una duplice, tacita interpretazione.

Haec utpote talentorum conscia... prosegue *Satura*: ma *haec* indica Pedia o Filosofia? Si tratterebbe di Filosofia, secondo le interpretazioni di LeMoine³⁰, Stahl³¹, Grebe³², che però non entrano nel merito della questione. A sostegno di questa interpretazione si potrebbero addurre due ordini di considerazioni; il primo è strettamente linguistico: dato che *illa* è esplicitamente Pedia, *haec* potrebbe essere Filosofia; si eviterebbe così che Pedia fosse designata prima con *illa* e poi con *haec*; ma l'ancella designata con *haec* (chiunque essa sia) poche righe dopo viene inequivocabilmente indicata con *ista*³³, per cui in ogni caso è inevitabile constatare una *uariatio* pronominale: la considerazione di partenza non è dunque cogente. Il secondo ordine di considerazioni riguarda il contesto: la figura indicata da *haec* si è accostata a persone rappresentate secondo l'iconografia topica del filosofo (e la trascuratezza ricor-

²⁸ *Croesus* (*hapax* in latino) è, con ogni probabilità, calco dell'equivalente greco Κροίσειος, come *Darius*, attestato, forse in *Ou. trist.* III 540 *Dareique* (attributo o sostantivo?), rifatto sul corrispondente, raro, Δαρειός. La coppia Creso-Dario come simbolo della ricchezza compare con Gerolamo (*adu. Ruf.* 1,17; 3,4; *epist.* 60,11; 118,5).

²⁹ *Talentum*: è questo il primo caso in cui il termine è usato con valore metaforico (uso sconosciuto anche in greco), al di fuori dell'esegesi biblica della parabola dei talenti (*Math.* 24, 14-30); un ampio saggio ha dedicato alla complessa evoluzione semantica del termine nelle lingue romanze Mombello 1976, che però non considera questo passo.

³⁰ LeMoine 1972, 155: «After mentioning the small number of Romans of consular rank besides Varro who had known Philosophia...»: si deduce che *ista* è sicuramente intesa come *Philosophia*; ne consegue che allo stesso modo dovrebbe essere inteso il precedente *haec*, collegato a *ista* dal deduttivo *denique*.

³¹ Per Stahl in Stahl-Johnson-Burge 1977, 217 si tratta esplicitamente di «Philosophy».

³² Grebe 1999, 284 «*Satura* nennt Philosophia tot gymnasiorum ac tantorum heroum mater (576). Zu ihren Anhängern gehören die armen Philosophen...»: da questa lettura e dal testo citato (*plerumque tamen adhaesit... semitectos*) si evince che *haec* dovrebbe essere inteso come *Philosophia*.

³³ Quest'ultimo pronome (*ista*) rappresenta un ulteriore problema esegetico: per alcuni studiosi indicherebbe addirittura l'*ars* Geometria, che però non ha ancora fatto il suo ingresso; si tratta di una svista ripetuta che risale a una lettura errata di Ritschl; per la storia e i dettagli della questione mi permetto di rinviare qui a p. 43 n. 48 [=Schievenin 1998, 491 n. 48].

da i cinici in particolare), dunque si tratterebbe di Filosofia: la premessa è corretta, ma può portare, come si vedrà, a una conclusione diversa.

La connessione logica dell'esposizione e il complessivo quadro unitario del testo presentano in realtà Pedia indicata rispettivamente da *illa... haec... ista*: alla constatazione della sua oggettiva ricchezza (*locuples... quae despiciat*), segue la consapevolezza di tale condizione (*conscia talentorum*) e il conseguente comportamento altero e sdegnoso nei confronti dei Romani (*rara... nec facile... superba*, che richiama il precedente *despiciat*). Inoltre, da un lato è molto difficile poter riferire tutto questo a Filosofia, senza provocare lacerazioni e anacoluti logici nel testo: Filosofia non è caratterizzata affatto da un atteggiamento elitario, anzi nel *De nuptiis* è circondata da discepoli in gran numero (*tot... tantorum*); dall'altro è ugualmente difficile pensare a Varrone come il corifeo dei filosofi romani e non piuttosto come il rappresentante della cultura e dell'erudizione, rappresentata da Pedia.

Pedia dunque, consapevole delle proprie ricchezze raramente frequenta le riunioni, i congressi cui tutti partecipano (*haec utpote talentorum conscia in omnium rara congressus*): l'atteggiamento ostentatamente solitario di Pedia rivela che rari sono i suoi cultori; *Satura* aggiunge una espressione un po' ermetica: *nec cuiquam facile primores saltem uultus superba committens*; la difficoltà è in *primores... uultus*, una *iunctura* non attestata altrove che per analogia con espressioni simili³⁴ dovrebbe indicare, al di là del velo allegorico, i primi, rivelatori e perciò fondamentali, lineamenti del volto: altera, Pedia non ha affidato facilmente ad alcuno i tratti del suo aspetto, almeno all'inizio, tuttavia si è accostata ai poveri ed ha sorriso loro, in particolare a quelli che ha scorto a piedi nudi o con i capelli ispidi e intonsi o coperti a metà da un pallio consunto.

Il motivo della *paupertas* come distinzione e garanzia del *sapiens* era già emerso, e valorizzato, a proposito di Cicerone e Demostene, *ambo tamen noui profectique* (Susius, edd., *protectique* codd.) *paupertatis sinu* (V 429); e M. stesso si farà presentare da *Satura*, con fiera autoironia, *paruo... uixque respersum lucro* (IX 999).

Dalle considerazioni generiche *Satura* conduce infine M. a una deduzione specifica: se tralasci Varrone e pochi eminenti romani (*consulares*)³⁵, Pedia non ha mai messo piede in casa di alcuno.

L'allegorica figura di Pedia pare ormai tracciata. È particolarmente ricca e ne è consapevole, rappresenta cioè un patrimonio immenso di dottrina e cultura; per questo raramente appare nei convegni aperti a tutti, sono cioè rari i cultori di Pedia; a Roma solo Varrone e pochi altri l'hanno conosciuta, hanno cioè acquisito la cultura che essa rappresenta; orgogliosa, non ha

³⁴ *Primores summae quaeque res* (Non. 690,23 L.); riferito al volto *primor* dovrebbe indicare le parti più prominenti (e quindi le più visibili), secondo il valore di analoghe *iuncturae*, sempre relative a parti del corpo: *nasi primoris acumen* Lucr. VI 1193; *primoribus labris* Cic. *Cael.* 28; *digitis primoribus* Plaut. *Poen.* 566; superflua e fuorviante l'emendazione *primorum* di Dick.

³⁵ Per il valore di *consularis* vd. Mastandrea 1984, 296.

affidato facilmente, almeno in un primo momento, ad alcuno il proprio aspetto: all'inizio dunque nessuno acquisisce con facilità le conoscenze di Pedia; la funzione di Pedia non è dunque pedagogica, l'allegorica figura non rappresenta né un metodo educativo né un curriculum didattico, perché il *De nuptiis* non è per l'allievo, ma per il maestro: basti pensare ai ricorrenti *topoi* dello studio, alle arti che espongono solo i loro principi fondamentali, agli strumenti stessi di Grammatica: il profilo dell'opera vuole essere elevato, rivolto non ai principianti ma ai dotti, ai *sapientes*, e con questi trova perfetta e cordiale intesa, segno di orientamento, programma di conoscenza. Pedia, è la cultura delle arti: conoscenze rare, difficili, poco praticate ma preziose, rappresentate, nella storia della cultura romana, dalle *Disciplinae* varroniane; Varrone si conferma dunque, ancora una volta, il modello artigiano di M.

Se Pedia rappresenta le arti, perché M. la introduce a questo punto dell'opera, quando ormai sta per entrare la quarta delle *dotales uirgines*? Le arti della parola (grammatica, dialettica, retorica) rappresentano nel mondo latino il nucleo fondamentale della tradizione letteraria e della formazione retorica; perciò di queste non si può certo affermare che avessero rari cultori; ma la visione unitaria e complessiva della cultura delle *artes*, induce a proporre in particolare le arti del numero (geometria, aritmetica, astronomia, musica), queste sì quasi ignote a Roma: sono queste che realizzeranno Pedia in tutti i suoi aspetti presso i Latini e per questa ragione M. la fa precedere Geometria, la prima delle *Artes* del numero; nella visione di M., l'episodio di Pedia non è segno distintivo tra un futuro quadrivio e un ancora più futuro trivio, ma richiamo esplicito all'unità del nuovo sapere.

Svelate le identità e definiti i profili delle due figure femminili, M. torna a considerarle assieme: *Vides igitur utriusque feminae quam insit fastuosa censura; tamen utraeque Mercurialis ministrae quae ueniet officio praeparantur* (VI 579): entrambe dotate di severa autorevolezza, entrambe tuttavia al servizio di *Geometria*, ancella di Filologia. Ma proprio l'aver accostato le due figure fa scattare la percezione delle rispettive peculiarità. Sono sorelle (*eiusdem germanam* VI, 577) e dotate entrambe di grande nobiltà e dignità. La Filosofia e la Paideia erano in fondo figlie degli stessi padri, i filosofi, e già unite da correlazioni reciproche: la Paideia (*enkyklios paideia*) era il percorso platonico per giungere alla Filosofia. In M. il processo è mutato: Filosofia proviene da un passato che appare irripetibile, tutto affidato ormai alla memoria del lettore; il suo presente, come si è visto, è decisamente subalterno e ridotto: banditrice delle decisioni celesti (I 96), non nominata si reca a chiedere la mano di Filologia (II 131), non riconosciuta porta l'abaco assieme a Pedia (VI 575-79), infine, in un contesto che evidentemente non le appartiene più, non comprende quanto succede e dovrà chiedere, come abbiamo visto, spiegazioni a Pallade (VII 729). Pedia invece, per quanto isolata e di difficile approccio, è dotata di particolari ricchezze, ma soprattutto spetta a lei introdurre Geometria nel senato celeste, così come farà successivamente con Aritmetica: è lei che introduce le *Artes*, cioè è lei che introduce alle arti. La presenza delle due figure, Filosofia e Pedia, si risolve in una sorta di dissolvenza incrociata e sulla scena resterà, sola, Pedia. Filosofia aveva nel senato celeste schie-

re di seguaci, alcuni già da tempo nella galassia, altri entrati in occasione di questo matrimonio divino. Pedia invece, e per una connaturata riservatezza e per la difficoltà dei primi approcci, ha una diffusione limitata; si trova però in perfetta sintonia con coloro che hanno l'abbigliamento e le caratteristiche esteriori topiche dei filosofi: segno inequivocabile e fondamentale che Pedia ha sostituito Filosofia di fronte ai *sapientes*; quello che sembrava un tratto anomalo dell'episodio si rivela così elemento esplicitamente rilevante per la lettura del *De nuptiis* stesso.

Pedia assume così una rilevanza fondamentale all'interno dell'opera: rappresenta lo studio, l'apprendimento, la cultura. Il percorso platonico che conduceva alla Filosofia diviene esso stesso il fine ultimo, il nuovo sapere (*disciplinae cyclicae* IX 998).

L'esaltazione di Pedia e la sua sostituzione a Filosofia diventa la chiave per cogliere il senso dell'operazione di M.: la *philosophia* è l'elaborazione di conoscenza e acquisizione di nuova scienza, la *paideia* invece è ricezione di conoscenza già acquisita e storicamente determinata, costituita da quella scienza di cui le *Artes* sono le depositarie. La proposta di M. è dunque tutta nella storia e nella tradizione, e quindi nella cultura del libro³⁶: il suo mondo allegorico è strettamente legato alla terra. E se le *Artes* sono le ancelle di Filologia, la sposa divinizzata di Mercurio, e se quest'ultimo è *sermo* (I 92) e *ratio* (V 437), cioè λόγος, risulta chiaro che M. propone un progetto complessivo di cultura e di sapere, dove l'individuo trova prima la sua realizzazione e poi la salvezza, se questa consiste nel superamento della propria condizione umana e nella possibilità di accedere al cielo degli dèi: la salvezza è dunque in Filologia e il percorso della nuova religione del sapere che porta alla *diuina puella* passa ora per Pedia.

Questo motivo salvifico e divinizzante delle *artes*, fondamentale nella visione del sapere del *De nuptiis*, non proviene semplicemente da una deduzione, per quanto stringente e limpida: era stato solennemente cantato da Talia, nell'ultimo degli inni con cui le Muse salutano Filologia: *Nunc nunc beantur artes, / quas sic sacratis ambo, / ut dent meare caelo / reserent caducis astra / ac lucidam usque ad aethram / pia subuolare uota. / Per uos uigil decensque / nus mens ima complet, / per uos probata lingua / fert glorias per aeuum. / Vos disciplinas omnes / ac nos sacrata Musas* (II 126). Ed ecco la traduzione: «Ora, ora gioiscono le Scienze, / perché voi (*scil.* Mercurio e Filologia) insieme date loro una sacra sanzione / per cui esse concedono ai mortali / di avviarsi verso il cielo / e dischiudono loro il mondo degli astri / e consentono ai desideri degli eletti / di sfiorare la sfera dell'etere luminoso. / Grazie a voi il vigile e nobile Nous / colma i profondi abissi del pensiero; / grazie a voi la parola applaudita / acquista sempre gloria attraverso il tempo, / consacrate le discipline tutte / e anche noi Muse»³⁷. Poco prima Erato stessa aveva definito Filologia *caput artibus* (II 123).

³⁶ Il motivo del *uolumen* torna più volte nell'opera (II 219 v. 8; II 136-38; III 221 v. 2ss.; IX 997).

³⁷ Lenaz 1975, 143.

D'ora in poi saranno dunque le arti a spalancare all'uomo le porte del cielo. A questo punto, svanita ogni perplessità iniziale, è chiaro che la sospensione della *fabula* è finalizzata all'esplicita dichiarazione di un assunto fondamentale per il contenuto dell'opera: l'attualità e la centralità di Pedia rispetto a Filosofia nel progetto di M. Si tratta esattamente del medesimo procedimento attuato all'inizio del libro ottavo, per chiarire la poetica dell'opera stessa; e questo spiega anche l'intervento diretto, inevitabile, dell'autore stesso, che accetta con autorevole autoironia, di essere deriso; si capisce la logica dell'intervento di *Satura* che privilegia Pedia; la preferenza di Pedia per i filosofi con l'abbigliamento dei cinici conduce a Menippo di Gadara e alla satira menippea, e quindi al *De nuptiis* stesso: Pedia quindi approva l'opera che la realizza; si capisce infine come tutto il meccanismo, letterario e meta-letterario, non sia commisurato alle due inservienti, ma a una scelta di fondo relativa al contenuto stesso dell'opera: tutto è finalizzato a sancire la successione di Pedia nei confronti di Filosofia, cioè a definire il carattere del sapere proposto nel *De nuptiis*.

Si chiarisce anche perché, a conclusione dell'inno a Pallade, la richiesta di aiuto per esporre in latino le arti greche (*inspirans nobis Graias Latiariter artes*, V 574), si collochi proprio in questo momento dell'opera, prima della quarta *ars*, Geometria, con cui iniziano le *artes* del numero (Geometria, Aritmetica, Astronomia, Musica); per le arti precedenti (in particolare per Grammatica e Dialettica; Retorica è considerata greco-romana, V 435) M. si era già posto il problema di esporre in latino dottrine greche (III 223, 229; IV 335-339). Dopo la richiesta a Pallade, Geometria dichiara che cercherà di parlare latino, per quanto le è possibile, poiché i suoi seguaci parlano solo attico: *Ipsa* (scil. *Geometria*) ... *illi* (scil. *Archimedes et Euclides*) *etiam Helladica tantummodo facultate, nihil effantes Latiariter, atticissant, quae etiam ipsos edocui, quod numquam fere accidit, Romuleis, ut potero, uocibus intimabo* (VI 587). Per tutte le arti successive il problema dell'esposizione in lingua latina non sarà più posto, a conferma della visione unitaria delle *artes* del numero che caratterizzano e sostanziano Pedia stessa: la figura di Pedia, greca, comportava ineludibilmente, per un latino, il problema della lingua. Le ragioni che pongono a questo punto dell'opera l'episodio di Pedia e l'inno a Pallade sono le stesse che pongono qui, per tutta l'opera, il problema della lingua.

Se la lettura proposta per questo episodio è corretta, si definiscono, nella loro linearità, anche la presenza e le funzioni di *Satura* nell'opera. Ricordata nel proemio come colei che nelle veglie invernali ha suggerito il *De nuptiis* all'autore (I 2), interviene nell'opera, nelle due sospensioni del racconto, cioè nell'episodio di Pedia (VI 575-579) e in quello di Sileno (VIII 806-810), per definire gli elementi fondanti dell'opera, rispettivamente il contenuto e la poetica; ricompare infine nei versi della chiusa (IX 997-1000) per deprecare e avvalorare insieme l'opera intera, nel gioco dell'autoironia antifrastica di M. Il genere *Satura*, il contenitore letterario più ampio a disposizione dell'autore per la ricezione dell'intera tradizione, suggerisce, determina e valuta la sintesi, la *summa* della tradizione classica, proposta come nuovo modello agli albori di una nuova epoca.

Per la storia di *talentum*

I valori semantici degli esiti del latino *talentum* nelle lingue moderne europee, neolatine e non, hanno suscitato per lungo tempo presso i linguisti interesse diffuso e interpretazioni diverse: così l'italiano 'talento' assume nel tempo il significato di 'desiderio', 'volontà', 'inclinazione', 'capacità', tutti valori inattesi, apparentemente non riconducibili alla radice originaria. Seguire la storia di *talentum* e le metamorfosi delle sue accezioni equivale a ripercorrere buona parte della nostra civiltà occidentale. Il latino *talentum* è infatti traslitterazione del greco *τάλαντον*, voce formata sul radicale *ταλα-* (portare, sollevare)¹; il termine ricorre anzitutto nell'Iliade (*τάλαντα*), col valore di 'piatti della bilancia' e quindi 'bilancia'², che sollevata dalla mano di Zeus equivale a 'volontà divina' e quindi 'destino'³; ma sia nell'Iliade che nell'Odissea il termine (per lo più al pl.) ricorre soprattutto col valore imprecisato di 'quantità', 'peso'⁴; successivamente nella lingua greca assumerà la valenza di 'unità ponderale', di valore variabile a seconda dei sistemi, e quindi di 'unità monetale'; queste ultime saranno poi le accezioni del latino *talentum* che nella letteratura latina pagana, dalle origini alla tarda età imperiale, è attestato a sua volta con il valore di unità di peso e, soprattutto, di moneta; nella tarda antichità e nel medioevo ha inaspettatamente assunto anche il valore di 'volontà', 'desiderio', 'inclinazione'⁵ e talora di 'capacità', 'dote', 'ingegno': tutte queste ultime valenze saranno particolarmente produttive nelle successive lingue e letterature

¹ Chantraine 1968, 1089.

² [Hom.] *Il.* XII 433-5 *ὡς τε τάλαντα γυνή χερνήτις ἀληθής, / ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει / ἰσάζουσ'*, ἵνα παῖσιν ἀεικέα μισθὸν ἄρηται. «Come una lavoratrice scrupolosa solleva in equilibrio la bilancia col peso da una parte e la lana dall'altra per procurare ai figli una misera ricompensa»; per il lessico della similitudine Hainsworth 1993, 362.

³ [Hom.] *Il.* VIII 69 e XXII 209 *καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε τάλαντα*. «Allora il padre degli dèi distese la sua bilancia d'oro»: verso spesso citato dai lettori di Omero; *Il.* XVI 658 *γνώ γὰρ Διὸς ἱρὰ τάλαντα*. «Riconobbe la sacra bilancia di Zeus»; XIX 223 *ἐπὴν κλίνησι τάλαντα / Ζεύς*. «Quando Zeus fa inclinare la bilancia».

⁴ [Hom.] *Il.* IX 122 *δέκα δὲ χρυσοῖο τάλαντα*; XIX 247 e XXIV 232 *χρυσοῦ δὲ... δέκα... τάλαντα*. «Dieci talenti d'oro»; [Hom.] *Od.* IX 202 e XXIV 274 *χρυσοῦ μὲν... εὐεργέος ἑπτὰ τάλαντα*. «Sette talenti d'oro ben lavorato»; VIII 393 *καὶ χρυσοῖο τάλαντον ἐνείκατε τιμήντος*. «Portate un talento d'oro fino». Incerto il valore ponderale del talento nei poemi omerici, usato solo in relazione all'oro e certamente inferiore ai valori storicamente noti (cfr. Heubeck 1986, 371); per analogie e valutazioni metrologiche Ridgeway 1887, 133-158.

⁵ Quest'ultimo valore, ricondotto all'inclinazione della bilancia omerica (*τάλαντα*) a partire dall'ipotesi di Ascoli 1898, 822-27 è registrato ancora dal Cortellazzo-Zolli 1988.

moderne. Così i continuatori volgari di *talentum* nelle lingue europee si affermeranno dapprima in particolare col valore di ‘volontà’ e dal XV-XVI sec. soprattutto col valore di ‘capacità’. Passaggio fondamentale per l’assunzione dei nuovi valori semantici del latino *talentum* (vale a dire ‘volontà’ / ‘capacità’, valenze poi prevalenti nei volgari) si è rivelata la parabola evangelica dei talenti riferita da Matteo (25,14-30), ma determinante è stata l’esegesi e l’interpretazione patristica della parabola stessa, intesa nella sua prolungata sedimentazione storica. Tutto questo appare oggi sufficientemente chiarito⁶.

Naturalmente per chi si occupa di lingua è di seducente interesse cogliere i primi segni dell’acquisizione di autonomia da parte di *talentum* risemantizzato dai valori con cui viene interpretata la parabola evangelica, individuare cioè il momento in cui il termine, connotato dalle nuove valenze del pensiero cristiano, è impiegato con tali valori in forma autonoma, vale a dire al di fuori e indipendentemente dal contesto teologico neotestamentario: sarà quello il segno che le nuove accezioni del termine sono definitivamente acquisite dalla lingua. Le prime tracce di questa fase evolutiva sono state individuate in Paolo Diacono (VIII sec.) e più tardi in Abelardo (XI-XII sec.)⁷; il fenomeno dunque si manifesterebbe a partire dal secolo VIII, in età medievale avviata, e in queste prime attestazioni la coscienza dell’origine evangelica è ancora presente. Fino a quel momento *talentum* risultava mantenere il valore proprio di peso o moneta; nella letteratura cristiana, presenta anche valori metaforici, ma sempre in un contesto esegetico della parabola o con riferimento esplicito ai talenti della parabola stessa. Per la storia di questo termine qualcosa si può forse aggiungere facendo luce su quella zona grigia, ignorata e inesplorata, in cui la letteratura latina di tradizione classica incontra le nuove valenze di *talentum*, elaborate dal pensiero cristiano.

Non sarà quindi casuale che una occorrenza del termine compaia già nella tarda antichità, nei primi decenni del V secolo, in quell’opera che affonda le radici nella tradizione clas-

⁶ Particolarmente vasto il panorama di studi e contributi sulla questione. Alla storia, complicata e tortuosa, e alle mutevoli accezioni di *talentum* ha dedicato un ampio, fondamentale saggio, minuziosamente documentato, Mombello 1976, che ripercorre criticamente anche la storia degli studi su *talentum*, e a questo saggio rinviamo per la copiosa bibliografia, che ha interessato questo termine.

⁷ Pauli Diaconi *Homil. LXXXVI, PL XCV 1551-55*, specifica ed esemplifica i significati dei talenti: *Vnde necesse est ut unusquisque nostrum... talentum quod a Deo accepimus, non in terra abscondamus, sed cum magno desiderio erogare studeamus, ut geminatum domino referamus. Et quia alius artem legendi, alius cantandi, alius praedicandi, alius pingendi, alius ea quae ad ornatum ecclesiae pertinet fabricandi, talentum accepit, aliis hoc quod didicit, studeat erogare. Non solum in ecclesiasticis ministeriis, sed etiam sunt tales in hoc populo, qui diuersas artes habent quibus uicitant, alii caementarii, alii lignarii, alii fabri, alii sectores: et unicuique ars qua pascitur, pro talenti commendatione reputabitur; et si in hoc quod scit, alios instruit, mercedem in futuro recipiet* (1554-5). Petri Abelardi *epist. V*, in P. A. *Opera*, ed. Cousin-Jourdain-Despois, I, Paris 1849 (= Hildesheim - New York), 101 *uide ergo quantum sollicitus nostri fuerit Dominus, quasi ad magnos aliquos nos reseruaret usus et quasi indignaretur aut doleret illa litteralis scientiae talenta quae utrique nostrum commiserat, ad sui nominis honorem non dispensari.*

sica, ma espande i suoi rami in tutta l'età medievale, vale a dire nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella; questa attestazione, per quanto ho potuto vedere sfuggita alle indagini, non è mai entrata nella storia di *talentum*.

All'inizio del sesto libro, con un insolito, ardito procedimento metaletterario, Marziano, l'autore, si dichiara incapace di procedere col racconto; interviene *Satura*, la personificazione del genere letterario che nella finzione della *fabula* ha suggerito l'intera opera all'autore stesso: con un'esposizione autorevole e risoluta, *Satura* da un lato conferma la decadenza di Filosofia e il ridimensionamento delle sue funzioni, dall'altro introduce nella trama dell'opera la figura di *Pedia*, la personificazione della *παίδεία*, maestra di quelle *disciplinae* (le arti liberali) che garantiscono ai mortali l'ascesa al cielo degli dèi e la beatitudine celeste: così avevano esplicitamente annunciato le Muse nell'accogliere col loro canto Filologia nel cielo divino (II 126). In tale contesto narrativo *Satura* presenta *Pedia*, la nuova guida dei *sapientes*, a Marziano (VI 578):

Illa namque parili quam accinctam cernis officio, Paedia uocitatur, femina admodum locuples et quae illas Croesias Dariasque prae suis opes gazasque despiciat. Haec utpote talentorum conscia, in omnium rara congressus nec cuiquam facile primores saltem uultus superba committens plerumque tamen adhaesit arrisitique pauperibus, magisque illis, quos aut pedibus nudos aut intonso crine hispidos aut sordenti conspexit pallio semitectos. denique, si Marcum Terentium paucosque Romuleos excipias consulares, nullus prorsus erit, cuius ista limen intrarit⁸.

Tutta la questione che qui ci interessa è racchiusa nell'espressione incidentale *utpote talentorum conscia*. Ma qual'è il suo significato nel contesto? La pericope così è tradotta da Ramelli⁹: «in quanto conscia dei propri talenti», espressione che può indicare la ricchezza materiale e concreta, ma anche le doti precipue, le potenzialità di *Pedia*, e proprio in questo senso interpretava Stahl¹⁰, che esplicitava la totale consapevolezza delle proprie doti da parte di *Pedia*: «as one fully aware of her own endowment»; ma lo studioso riferiva il tutto a Filosofia, invece che a *Pedia*, stravolgendo il contesto¹¹. Il senso di queste traduzioni, per

⁸ Willis 1983 (ho ritoccato la punteggiatura): «Quella che vedi apprestarsi al medesimo servizio [cioè alla sistemazione dell'abaco per Aritmetica], si chiama *Pedia*, una donna particolarmente ricca e che per i suoi beni può guardare con sufficienza le celebri ricchezze e i tesori di Creso e di Dario. Costei, *utpote talentorum conscia*, raramente è presente nelle riunioni di tutti, e pur non rivelando facilmente ad alcuno, almeno all'inizio, i tratti del suo volto, tuttavia si è accostata ai poveri e ha sorriso loro, in particolare a quelli che ha visto a piedi scalzi, con capelli lunghi e ispidi, coperti a malapena da un mantello consunto. Insomma, se tralasci Marco Terenzio e pochi altri consolari romani, costei non ha varcato la soglia di alcuno».

⁹ Ramelli 2001, 403.

¹⁰ Stahl-Johnson-Burge 1977, 217.

¹¹ Per la discussione su questo punto specifico, sulla presenza di Filosofia nel *De nuptiis*, e più in generale per l'analisi e l'interpretazione complessiva dell'episodio introduttivo del libro VI, rinvio qui a pp. 47-59 [=Schievenin 2003].

quanto qui ci interessa, appare però in ogni caso contaminato e condizionato da uno dei valori ‘moderni’ di *talentum*, equivalenti all’italiano ‘talento’, nel senso di ‘capacità’, ‘dote naturale’: ma *talentum* non è attestato in latino con questi ultimi valori prima di Marziano. Va inoltre osservato che sia la traduzione sopra riportata di Ramelli sia la versione esegetica di Stahl esplicitano un possessivo non presente nel testo di Marziano: certamente se i talenti non fossero quelli di Pedia, la valenza di *talentum* potrebbe portare immediatamente altrove e l’interpretazione del testo richiedere di conseguenza un diverso percorso. Sull’uso e la valenza di *talentum* in questo passo, nessuna osservazione da parte degli studiosi del *De nuptiis*.

Per una favorevole congiuntura testuale, risulta agevole chiarire il valore traslato, cogliere cioè il significato ultimo e vero di *talentum* in questo passo di Marziano: quale che sia la valenza letterale del termine, i *talenta* sono le arti, la metaforica ricchezza di Pedia, la sua stessa essenza, costituita da quelle *disciplinae* che non senza difficoltà ha insegnato e insegna ai dotti, ai *sapientes*. Fin da subito è però necessario rilevare e sottolineare un elemento di innovazione che rende in ogni caso interessante e notevole l’uso di *talentum* in questo passo del *De nuptiis*: è questa la prima volta che nella letteratura latina il termine *talentum* indica qualcosa di diverso rispetto al tradizionale valore ponderale o monetale (non si danno nella tradizione latina usi metaforici e analoga è la situazione per il greco *τάλαντον*). Nella letteratura cristiana *talentum* è frequentissimo, col tradizionale valore monetale, ma soprattutto in contesti di esegesi e interpretazione della parabola, oppure con valenza ‘evangelica’ e chiaro riferimento alla parabola stessa¹²; anche rispetto a questa letteratura cristiana è la prima volta che *talentum*, non rinvia, almeno in forma esplicita, ai talenti della sacra scrittura pur presentando un valore traslato che in ogni caso, anche questo va subito rilevato, porta verso la valenza evangelica.

Così il nucleo del problema è ormai delineato e circoscritto: definire il valore semantico di *talentum* in questo passo del *De nuptiis*. Si possono considerare, schematicamente e in linea teorica, due possibilità: o *talentum* ha in questo caso il valore tradizionale di moneta e,

¹² Fanno esplicito riferimento alla parabola i casi di *talentum*, per lo più al pl. seguito da gen. epegetico e interpretativo, del tipo *talenta gratiae spiritalis* (Ambr. *uirg.* I 1 Cazzaniga), *credita nobis quinque fidei talenta* (Ambr. *fid.* 5 *prol.*), *gratiae salutaris talentum* (Paul. Nol. *epist.* 10,1); spesso, al pl., assume il valore concreto di *pecunia*, per indicare genericamente denaro, mezzi o impegni finanziari, logica estensione semantica del valore monetale, più che un traslato vero e proprio (ma vd. Veny Clar 1957, 108 e Mombello 1976, 193s.), in particolare nella poesia di Prudenzio: *aggestis... talentis* (*hamart.* 256, *cumulos nummorum* 254); *Victoria... /... multis surgat formata talentis* (*c. Symm.* II 29s.); *structos talentis ordines* (*perist.* II 279 per designare le vergini e le donne anziane, le vere ricchezze della chiesa, mentre il prefetto cerca l’oro e il denaro della chiesa. E ancora Ennodio *carm.* I 9,127 *triplicatis... talentis*; Arator *act.* I 568 *dispersa talenti / crescere summa solet; commissa pecunia linguae / displicuit cum sola fuit*. In Cassiodoro *talenta* sarà parallelo a *pecunia* (*uar.* VI 20,3 *pecunius potest indigere mediocris, morum talenta non potest non habere qui iustus est*) e opposto a *gratuito* (*uar.* II 22,2 *iniquum est filium genitori gratuito non impendere, quod patrem magnis talentis constitit effecisse*).

per metafora indica le arti, oppure, seconda ipotesi, rispetto al valore monetale / ponderale tradizionale ha acquisito una valenza nuova, determinata dal passaggio del termine attraverso le scritture cristiane, come documenteranno i secoli successivi per i valori così detti ‘moderni’ di ‘capacità’ e di ‘volontà’. In ogni caso, è questa la prima testimonianza in cui il termine lascia intravedere, o per traslato o per assunzione di un nuovo valore semantico, il significato ‘moderno’ di *talento*, cioè di ‘capacità’, ‘doti personali’, ‘qualità’. Ma tutto questo andrà verificato sul testo.

Nella prima ipotesi *talentum* potrebbe avere il consueto valore monetale, da intendere in senso figurato. Può orientare verso questa lettura il contesto di ricchezza (*locuples*), il lessico che la precisa (*Croesias Dariasque... opes gazasque*), dove l’antroponimo aggettivale (*Croesias*) può tradursi, per analogie monetali, in una suggestione letteraria: i Κροΐσειοι στατήρες sono in greco una *iunctura* non sconosciuta¹³. Ma proprio nel contesto dell’episodio questa lettura trova difficoltà non trascurabili, per le conseguenze che comporta sul piano narrativo nella definizione del personaggio Pedia, per un uso non scontato del traslato sul piano della lingua letteraria, per una incongruità semantica sul piano concettuale. Proviamo a precisare.

Pedia è presentata come una donna caratterizzata dalle ricchezze enormi, iperboliche, ben superiori a quelle mitiche e proverbiali di Creso e di Dario: aggiungere che di questa sua condizione, già di per sé macroscopicamente evidente, Pedia ha consapevolezza (*utpote talentorum conscia*) significherebbe attribuire a questo personaggio un processo intellettuale del tutto ovvio, sorprendentemente scontato e quindi banale, che lungi dal valorizzare e qualificare Pedia, finisce per offuscarne l’acume e il prestigio, contro le funzioni del personaggio e contro ogni evidente intento dell’autore stesso in questo episodio¹⁴. Le medesime considerazioni valgono per l’esegesi allegorica di tale lettura; i talenti, le arti, sono l’essenza stessa di Pedia; Pedia è le arti: dichiarare la consapevolezza di tutto questo, cioè la consapevolezza di sé, non può che risultare ancora banalmente pleonastico, e quindi riduttivo; è insomma un’ indicazione fuori luogo, che stride per una figura che istruisce i *sapientes* proprio in queste sue doti intellettuali, per una figura soprattutto che, nel progetto di Marziano ha ormai sostituito Filosofia come guida dei dotti alla sapienza e quindi alla salvezza.

Pedia infatti non è semplicemente *talentorum conscia*, ma *utpote talentorum conscia*, ‘proprio perché *conscia*’¹⁵: la coscienza dei talenti non è né occasionale né accessoria, ma

¹³ Può indicare lo statere lidio (Ridgeway 1887, 139); invece Κροΐσεια τάλαντα in Teocr. *Id.* 8, 32 è emendazione di Jortin, probabile e accettata, per il tradito χρόσεια.

¹⁴ Pedia rappresenta il momento didattico delle arti e sostituisce Filosofia come guida dei *sapientes*: è dunque una figura rilevante nel disegno marziano del sapere (qui 56ss. [=Schievenin 2003, 97ss.]).

¹⁵ *Utpote*, usato dapprima in poesia da Plauto (*Cist.* 316) e Catullo (64,52) con relativo, da Orazio con aggettivo, participio e sostantivo (*ars* 202; *sat.* I 4,21; II 4,8) è poco attestato in Cicerone (*Att.* II 24,4; V 8,1; *Phil.* 5,30), con relativo o *cum* con congiuntivo. Da Marziano viene indifferentemente impiegato con i vari costrutti, solo in prosa, sempre per esplicitare ragioni e motivi reali e oggettivi.

strutturale, costitutiva del personaggio, caratterizzante la sua natura: proprio da tale consapevolezza sarà determinato il suo comportamento verso i potenziali discepoli, comportamento caratterizzato da una strana riservata ritrosia.

Inoltre Pedia possiede ricchezze di molto superiori a quelle di Creso e di Dario: eppure le ricchezze di Pedia risultano individuate da un termine (*talenta*) che ha indubbiamente una estensione semantica più contenuta rispetto a *opes gazasque*, termini di ampia valenza collettiva, con cui sono indicate le ricchezze di Creso e di Dario.

Inoltre il lessico della ricchezza in questo contesto (*locuples... opes gazasque*) porta subito per traslato ad altre ricchezze, intellettuali e interiori; ma questo processo letterario, l'espressione per metafora, risulta qui particolarmente ardita per *talentum*, il cui valore ultimo abbiamo visto essere le arti, il suo consolidato indubbio valore finale; *talentum*, che però non è mai usato nella letteratura pagana come 'ricchezza', potrebbe qui assumere per estensione il valore di 'ricchezza' 'somma considerevole'; ma per indicare le arti necessita di un ulteriore passaggio figurato (*talenta / ricchezze / artes*): ma questo imporrebbe per tutto il periodo una lettura allegorica insolita, che finirebbe però, come si vedrà, per ricalcare il percorso della seconda ipotesi (la valenza dei talenti evangelici nell'esegesi patristica).

Una riprova certo immetodica (ciò che non c'è non prova nulla) ma non priva di evidenza in questo caso raro in cui è chiaro il significato ultimo ma non quello letterale, viene da una lettura scrupolosa che tenda a liberare il *talentorum* latino da qualsiasi riflesso e interferenza semantica dei suoi esiti 'moderni' e a leggerlo come l'equivalente di un analogo termine monetale, per esempio *sestertium* o *staterum*. Una Pedia consapevole dei sesterzi o degli stateri sarebbe improponibile e soprattutto incomprensibile in questo contesto.

Il valore tradizionale di moneta per *talentum*, comporta dunque nel testo rigidità e forzature: è dunque chiaro che a quel *talentorum* il lettore odierno non attribuisce la valenza di *talentum* di tradizione classica, ma tende a retro-proiettare su *talentum* anche il valore che il termine assumerà attraverso l'evoluzione semantica in età medievale e moderna, come d'altra parte hanno fatto i traduttori sopra riportati. Rimane da valutare se questo sia corretto oppure no, se risponda cioè al senso del testo di Marziano.

Esclusa la prima ipotesi, la valenza monetale, non rimane che verificare la seconda: un'accezione semantica nuova per *talentum*. Già si è visto che *talentum* presenta elementi di novità: il valore traslato rispetto alla tradizione classica, l'uso al di fuori della discussione sulla parabola dei talenti rispetto alla letteratura cristiana. Eppure, come si è visto, ciò di cui Pedia ha consapevolezza e che Marziano indica con *talenta*, sono le *artes*, la ricchezza intellettuale, le doti interiori, le sue potenzialità, la sua capacità di operare presso i *sapientes*; *talentum* ha dunque in questo passo un valore traslato che è molto vicino a quello, futuro e moderno, di 'dote naturale', 'capacità intellettuale e spirituale'. Ma proprio questi valori indicati per *talenta* in questo passo marziano (e tale coincidenza non è certo fortuita) sono anche valori che gli esegeti neotestamentari vanno prospettando tra IV e V secolo, quindi già nella tarda antichità, per i talenti della parabola evangelica.

Il vangelo di Matteo non spiega in cosa consistano i talenti che il padrone affida, in misura diversa ai servi che avranno poi il dovere di moltiplicarli, per essere ammessi alla casa del signore (*intra in gaudium domini tui*, Matth. 25,21)¹⁶. Tocca ai padri della chiesa interpretare la parabola. Il tema diventa attuale alla fine del quarto secolo e non è di poco rilievo per le conseguenze implicite: se i doni di salvezza dipendono dalla divinità, l'uomo vedrebbe alienato e compromesso il proprio libero arbitrio: l'esito dell'esperienza terrena sarebbe nelle mani del donatore e apparirebbe concreta la prospettiva aberrante della predestinazione. L'interpretazione dei talenti della parabola è dunque un nodo teologico delicato.

Per Ilario di Poitiers i talenti indicano, secondo l'esegesi patristica di tradizione greca, la predicazione evangelica¹⁷, e questa sarà anche l'interpretazione di Ambrogio di Milano¹⁸, che però vi scorge anche l'insegnamento e l'istruzione¹⁹. Ma sarà san Girolamo a innovare decisamente, sulla scia della patristica greca e a individuare nei talenti, tra le altre componenti, anche *intelligentia, opera*, (o *intellectus e operatio*) *ratio*, e poi ancora *acumen ingenii*²⁰.

¹⁶ Hil. *in Matth.* XXVII 7,210 *Doignon igitur iubetur in gaudium Domini introire, id est, in honorem gloriae Christi recipitur.*

¹⁷ Hil. *in Matth.* XXVII 6,210 *Doignon igitur unus quisque secundum fidei suae mensuram talentum, id est euangelii praedicationem e praedicante susceperit.*

¹⁸ Ambr. *uirg.* I 1 Cazzaniga *iure nobis uerendum est, quibus licet ingenium tenue, necessitas tamen maxima eloquia dei credita populi fenerare mentibus, ne uocis quoque nostrae poscatur usura, praesertim cum studium a nobis dominus, non profectum requirat, unde scribendi aliquid sententia fuit, maiore siquidem pudoris periculo auditur uox nostra quam legitur; liber enim non erubescit. E ancora fid. 5, prol. 13, CSEL LXXVIII 8, Faller mihi sat est, si non 'in exteriores tenebras' extrudar, quemadmodum ille, qui commissum sibi talentum 'in terra' quadam suae carnis 'abscondit': così i principes Iudaeorum avrebbero dovuto mettere a frutto i credita sibi eloquia dei e più avanti (prol. 15) hoc uerbum Dei est pretiosum talentum, quo redimeris.*

¹⁹ Ambr. *epist.* II 7,14, CSEL LXXXII 10/1, Faller *Quem ergo magis liberum censes? Sola est sapientia libera, quae diuitibus pauperes praefecit, et quae «seruos propriis faenerare dominis» facit, faenerare non pecuniam, sed intellectum, faenerare «talentum» illud dominici aeternique «thensauri», qui numquam corrumpitur, cuius et usura praetiosa est, faenerare illud intellegibile 'eloquiorum argentum caelestium', de quo lex dicit: Faenerabis gentibus, tu autem non mutuaberis.*

Ambr. *in Luc.* VIII 95, CC XIV Adriaen *quam comparationem Matthaeus etiam nobis uoluit aptare, quod similiter ut diues qui pecuniam suam non impertit pauperibus ita etiam qui doctrinae suae gratiam non diuidit inperitis, docere cum possit, haud mediocris est reus culpae.*

²⁰ Hier. *in eccles.* VII 12, CC LXXII 305 Adriaen *umbram autem argenti, siue pecuniae, illam secundum ὄντοργήν debemus accipere, de qua talenta et minae in parabolis euangelii colliguntur, ut cum fuerimus sub umbra sapientiae, et sub umbra talis argenti: «per diem sol non uret nos, neque luna per noctem». Hier. in Matth. IV 817, CC LXXVII 239 Hurst-Adriaen *denique et illum qui de quinque talentis decem fecerat et qui de duobus quattuor simili recipit gaudio, non considerans lucri magnitudinem sed studii uoluntatem. In quinque et duobus et uno talento uel diuersas gratias intellegamus quae unicuique traditae sunt uel in primo omnes sensus examinatos, in secundo intellegentiam et opera, in tertio rationem qua homines a bestiis separamur.**

valori confermati anche da sant'Agostino, e ripresi con *mentis acies, acumen ingenii o intelligentiae*²¹; questa esegesi, ripetuta poi da Isidoro, Gregorio Magno²² e Paolo Diacono, sarà l'interpretazione medievale, che finirà per risemantizzare, come si è visto, il medievale *talentum* col valore di 'capacità intellettuali'²³ e soprattutto di 'volontà'.

Questa riflessione dottrinarina in ambito cristiano si sviluppa dunque, e con insistenza, nella seconda metà del quarto secolo e nei primi decenni del quinto; quindi in quel periodo in cui tradizionalmente è collocata l'attività di Marziano. Ora, la sua espressione *utpote talentorum conscia*, dal senso insolito e anomalo rispetto ai valori tradizionali di *talentum*, è proprio del tutto estranea a questo dibattito contemporaneo sull'esegesi della parabola dei talenti, fondamentale per le azioni, il libero arbitrio dell'individuo e quindi per la sua salvezza? In fondo anche Marziano nella sua opera sta prospettando un esplicito percorso di salvezza, tutto laico e intellettuale, attraverso il sapere e la cultura. Il contesto del *De nuptiis* rivela che Marziano si sta volutamente riferendo proprio a questo dibattito, particolarmente vivace presso i padri della Chiesa, sia in ambito greco che latino. È necessario dunque ritornare ancora una volta al testo del *De nuptiis*.

Pedia, afferma Marziano, è tanto ricca che può disdegnare i beni e i tesori di Creso e di Dario, l'uno celebrato re di Lidia, l'altro famoso re di Persia²⁴: due re che, singolarmente, per secoli hanno evocato nelle letterature classiche, ricchezze favolose, ma che costituiscono qui una coppia insolita, sconosciuta nella letteratura latina prima della fine quarto secolo²⁵.

Hier. in Matth. IV 903, CC LXXVII 242 Hurst-Adriaen *multi cum sapientes sint naturaliter et habent acumen ingenii, si fuerint negligentes et desidia bonum naturae corruperint, ad comparationem eius qui paululum tardior labore et industria compensauit quod minus habuit, perdunt bonum naturae et praemium quod eis fuerat repromissum uident transire ad alios.*

²¹ Aug. *uera relig.* 105, CC XXXII 255 Daur ... *quia non bene utuntur talento sibi commisso, id est mentis acie, qua uidentur omnes, qui docti aut urbani aut faceti nominantur, excellere... 106 propterea talentum, quod male utenti aufertur, illi datur, qui talentis quinque bene usus est, non quia transferri potest acumen intelligentiae, sed ita significatum est posse hoc amittere negligentes et impios ingeniosos et ad eam peruenire diligentes et pios quamuis ingenio tardiores.*

²² Greg. M. in euang. I 9,1, PL LXXVI 1106 *Quinque ergo talentis donum quinque sensuum, id est exteriorum scientia, exprimitur. Vnius autem talenti nomine intellectus tantummodo designatur... Et sunt nonnulli qui, quasi duobus talentis ditati, intellectum atque operationem percipiunt, subtilia de internis intelligunt, mira in exterioribus operantur; cumque et intelligendo et operando aliis praedicant, quasi duplicatum de negotio lucrum reportant. I 9,5,1108 Sed, sicut superius diximus, per quinque talenta, quinque uidelicet sensus, id est exteriorum scientia designatur, per duo autem intellectus et operatio exprimitur... Vnum ergo talentum, quod intellectum significare diximus, illi dari debuit qui bene exteriora quae acceperat ministravit.*

²³ Non casuale in questo senso la testimonianza di Abelardo (nota 7), lettore non occasionale di Girolamo (Mews 1988, 429-44).

²⁴ Con ogni probabilità Dario I; gli autori greci e latini, non identificano questo simbolo di ricchezza.

²⁵ In greco solo Dione di Prusa (*or.* 47,14) accosta i due nomi per ricordare le loro regge.

Non mancavano però nella letteratura latina, sia classica che cristiana, coppie di antroponimi mitici indicanti ricchezza o potenza per antonomasia²⁶. Il nome di Creso in particolare, come sinonimo di ricchezza, è accostato a Cambise da Properzio²⁷, a Ciro da Claudiano e da Sidonio²⁸, a Crasso da Tertulliano e da Lattanzio²⁹, a Mida da Plinio, da Stazio e nel Paneg. IX (G. Baehrens e Mynors = IV Aem. Baehrens)³⁰; quest'ultima coppia, (Creso-Mida) la più attestata, riflesso di un *topos* consolidato nella tradizione greca³¹, è però inutilizzabile da Marziano, anzi volutamente evitata: il nome di Mida è stato speso da Marziano poche righe prima del nostro passo, per stigmatizzare qualità asinine, dovute, è bene ricordarlo per la significativa valenza antifrastica, all'ingordigia di re Mida per l'oro, quello vero, non metaforico: la rottura della coppia Creso-Mida appare così meno fortuita e accidentale di quanto potesse sembrare; l'esito finale è una maggiore evidenza e conseguente sorpresa per il lettore davanti alla nuova coppia Creso e Dario.

Tutto questo potrebbe non avere alcun particolare significato se non ci fosse un autore, uno solo, che usa più volte in coppia i nomi di Creso e di Dario: si tratta di san Girolamo, proprio il padre della Chiesa che in ambito latino, ha innovato in direzione intellettuale e culturale nell'interpretazione della parabola dei talenti e che la cronologia colloca negli stessi decenni di Marziano.

²⁶ Seneca (*epist.* 46,12), ripreso quasi *ad uerbum* da Macrobio (*sat.* I 11,7), indica una serie di potenti caduti in servitù (Ecuba, Creso, la madre di Dario, Platone, Diogene) e Vitruvio (VII *praef.* 2) ricorda Creso, Alessandro e Dario per affermare che le loro imprese meritavano memoria.

²⁷ Prop. II 26,23 *non si Cambysae redeant et flumina Croesi*; Cambise regnò sulla Lidia, patria di Creso, conquistata da Dario; per l'evocazione del mitico scorrere d'oro nel Pattolo, fiume di Lidia, vd. la cit. dal Paneg. IX riportata alla nota 30; la testimonianza va aggiunta a quelle di Enk 1962, 335 sull'interpretazione e farebbe intendere *Cambysae* come genitivo.

²⁸ Claud. *carm.* 3,198,9 *iungantur solium Croesi Cyrique tiaras: numquam diues eris*; Sidon. *carm.* 9,32-33 *cuius* [scil. Cyri] *non ualuit rapacitatem / uel Lydi satiare gaza Croesi*.

²⁹ Tertull. *apol.* 11,15 (*reliquistis*) ... *de copia Croesum; ... quis... copiosior Crasso?*; Lact. *inst.* VI 13,11 *licet ille Croesum aut Crassum diuitiis superet*.

³⁰ Plin. *nat.* XXXIII 51 *iam Midas et Croesus infinitum possederant*; Stat. *silu.* I 3,105 *digne Midae Croesique bonis et Perside gaza* e anche II 2,121 *Midae gazis et Lydo... auro*; Paneg. IX (IV) 16 *quid igitur mihi cum numerata pecunia? immo quid cum ullis opibus aut Midae regis aut Croesi aut ipsius qui auro dicitur fluxisse Pactoli...?*

³¹ In tema di fortuna e ricchezza i greci sembrano privilegiare le serie ternarie: i nomi di Creso e di Mida sono accostati a quello di Tantalò da Filemone comico (*inc. fab.* 159, PCG VII 305 Kassel-Austin), ripreso da Elio Dionisio (τ 1,3,142 Erbse) e da Eustazio (*comm.* in [Hom.] *Od.* XI 582, I 437,10ss. [Stallbaum]); a quello di Cinira dal paremiografo Diogeniano (8,53 CPG I 316 Leutsch-Schneidewin), da Libanio (*orat.* 63,6), da Imerio (*declam. et orat.* 42,2,177 Colonna) e da Apostolio (17,17 CPG II 689 Leutsch); Creso e Mida sono associati a Sardanapallo da Luciano (*dial. mort.* 2 [3],1) e dallo schol. in Lucian. (77,3 Rabe), a Ciro da Gregorio Nazianzeno (*poemata de seipso* 435, PG XXXVII 1197). La coppia Creso-Mida compare inoltre in Filone Alessandrino (*Quod omnis probus liber sit* 136), Temistio (*orat.* 18,221d Schenkl-Downey), Libanio (*orat.* 52,29) e Gregorio paremiografo (3,15 CPG II 87 Leutsch).

La coppia Creso-Dario, è dunque una invenzione di Girolamo, che ne fa un uso esclusivo e iterato: ricorre quattro volte nei suoi scritti.

Nella lettera 118 (407 d. C.), di incoraggiamento a un amico, afferma che neppure le ricchezze di Creso e Dario potrebbero soddisfare le necessità di tutti i poveri della terra³². Nell'*epistula aduersus Rufinum* (402 d.C.) la coppia è accostata a quella di Demarato e Crasso a designare, in forma iperbolica, il gioco eterno del superare chi è ritenuto più ricco (ma nel contesto si parla in realtà di libri, traduzioni e falsificazioni, cioè di cultura e di sapere)³³. Così nella lettera 60 (396 d. C.) Nepoziano, ammiratore di Girolamo, si sente più ricco di Creso e Dario perché ha ricevuto da Girolamo³⁴ un'operetta autografa; analogamente nel *de uiris illustribus* (392-3 d.C.) Girolamo stesso, ritiene di possedere le ricchezze di Creso perché ha tra i suoi libri un'opera di Origene trascritta da Pamfilo, bibliotecario e scriba valente, amico di Eusebio di Cesarea³⁵; dunque ancora libri e sapere, considerati beni immensi. In *adu. Rufin.* (401 d.C.) le ricchezze di Creso e Dario possono essere un vanto, ma non garantiscono affatto la cultura³⁶. Una indiretta conferma nell'epistola 57 (395-6 d.C.) dove le ricchezze di Creso e i piaceri raffinati di Sardanapallo (Assurbanipal) sono metafora della conoscenza letteraria, quella ricca e raffinata, contrapposta a una *rusticitas* rifiutata con vigore e passione da Girolamo³⁷.

La semplice rassegna delle occorrenze geronimiane rivela che ai due nomi regali sono connessi in Girolamo temi ricorrenti, omogenei e specifici, che rendono quasi topico l'uso della coppia: i nomi di Creso e Dario dunque rinviano alla cultura per metafora, alla povertà per antitesi. La riprova di queste connessioni in Girolamo è data dai casi (cinque) in cui il nome di Creso è ricordato da solo³⁸: ancora una volta il nome del re ricco per antonomasia evoca in Girolamo la povertà e la cultura; dunque le stesse tematiche e le stesse funzioni

³² Hier. *epist.* 118,5 *Neque enim Darii opes et Croesi explere ualent pauperes mundi.*

³³ Hier. *adu. Rufin.* III 4, CC LXXIX 76 Lardet *Et quis tantus ac talis est ut audeat cum Croeso et Dario pugnare diuitiis, ut subitum Demaratum et Crassum non pertimescat?* (vd. Lardet 1993, 251).

³⁴ Hier. *epist.* 60,11 *Feci ergo quod uoluit, et breui libello amicitias nostras aeternae memoriae consecraui; quo suscepto Croesi opes et Darii diuitias se uicisse iactabat.*

³⁵ Hier. *uir. ill.* 75,2 *Sed in duodecim prophetas XXV ἐξηγήσεων Origenis manu eius exarata reperi, quae tanto amplexor et seruo gaudio, ut Croesi opes habere me credam.*

³⁶ Hier. *adu. Rufin.* I 17, CC LXXIX 16 Lardet *Quamuis Croesos quis spiret et Darios, litterae marsupium non sequuntur* (vd. Lardet 1993, 89).

³⁷ Hier. *epist.* 57,12 *Ceterum ridiculum, si quis e nobis inter Croesi opes et Sardanapalli delicias de sola rusticitate se iactet, quasi omnes latrones et diuersorum criminum rei diserti sint, et cruentos gladios philosophorum uoluminibus ac non arborum truncis occultant.*

³⁸ Nell'*epist.* 53,11 la piccola offerta della vedova del Vangelo è preferita alle grandi ricchezze di Creso; e così nell'*epist.* 127,4 le ricchezze degne di Creso vanificano la predicazione della povertà: *frustraque lingua praedicat paupertatem, et docet elemosynas, qui Croesi diuitiis tumet; uilique aperto palliolo, pugnat contra tineas uestium sericarum;* e, se destinate ai poveri (*epist.* 125,10), non possono essere beni privati ereditari: *Vidimus nuper et planximus, Croesi opes unius morte deprehensas, urbisque stipes, quasi in usus pauperum congregatas, stirpi et posteris derelictas,* in *in Ezech. VIII praef.* è la povertà

legate al binomio mitico; ne consegue che tanto più nitido e perspicuo risulta il riferimento di Marziano e il suo proposito di riprendere la coppia non tanto come semplice tessera letteraria, quanto come evocazione dei relativi contesti dottrinali. E i temi geronimiani, la cultura e la povertà, rinviano a loro volta, ulteriore sorpresa, al passo di Marziano da cui siamo partiti: sono gli stessi motivi che Marziano collega alla coppia di nomi regali e ai talenti. Pedia è le *artes*, i talenti, il momento didattico del sapere; e se da un lato evita la folla e i *consulares*, le persone perbene, dall'altro sorride ai *pauperes*, che hanno l'abbigliamento dei discepoli di Filosofia, e *paupertas* è per Marziano garanzia di sapere³⁹: la povertà è la negazione dei talenti reali, il sapere è l'esaltazione dei talenti metaforici.

Ma davanti ai testi di Girolamo scattano anche altre suggestioni o semplici coincidenze: il *pallium* dei *pauperes* marzianeï ritorna, emblematicamente, due volte nelle occorrenze di Girolamo⁴⁰; e l'espressione di Marziano *quae illas... prae sui opes gazasque despiciat* trova corrispondenza concettuale in *adu. Rufin.* I 17, il passo più ricco di suggestioni per il testo di Marziano: *spernens alienas opes qui in suis diues erat*, dove Girolamo invita ad *artem loquendi discere*, e le *artes* sono l'essenza, i talenti di Pedia; e come Girolamo propone una neoformazione greca (ἄθηνογέρων) in un passo interessato dalla coppia, così, grecismi insoliti propone Marziano nel passo considerato.

Il suo intervento su questa microsezione testuale è particolarmente raffinato: per evidenziare al lettore in modo unico, sicuro e inequivocabile la coppia di nomi che rinvia a san Girolamo, Marziano non usa i consueti nomi propri, ma i relativi attributi (*Croesias Dariasque... opes gazasque*), assolutamente insoliti in latino: *Croesius* è un *hapax*, e con ogni probabilità anche *Darius*⁴¹: i due termini, in assoluta evidenza, sono dunque il segnale più alto per richiamare l'attenzione, per allertare il lettore e rinviarlo, sul piano semantico a san Girolamo, l'inventore che quella coppia usa più volte; sul piano formale invece il lettore si trova orientato verso la lingua greca: entrambi gli attributi sono calchi rifatti sul greco, dove *Δαρειός* è raro e *Κροΐσειος* conta poche attestazioni; già in greco dunque i due termini erano rari, ma connessi per lo più a valenze di monete o metalli preziosi⁴². Non sarà un caso che formalmente Marziano rinvii al greco, a quella cultura a quei legami dottrinali con

tà la vera ricchezza che avvicina a Cresò: *Nec erubescimus, paupertatem uili palliolo praeferentes, Croesi opibus incubare, famemque et interitum plurimorum nostris custodire thesauris*; e ancora a *uir. ill.* 75 riportato alla nota 35.

³⁹ Sul motivo della *paupertas* nel *De nuptiis* qui p. 53 [=Schievenin 2003, 97].

⁴⁰ Hier. *epist.* 127,4 *uilique operto palliolo*; in *Ezech.* VIII *praef. paupertatem uili palliolo praeferentes*.

⁴¹ *Darius* potrebbe essere attestato in *Ou. trist.* III 5,40 *Dareique docent funeris exequiae*, ma rimane incerto se si tratti di attributo o di sostantivo; in Ausonio (*ep.* 17,23) *Darios*, «nel senso di *Δαρειός* (sc. *στατήρ*)» è «brillante correzione di Pithou» (Mondin 1995, 219).

⁴² Riferito al cratere di Cresò nel tempio di Delfi da Erodoto (VIII 122 ἄγχοτάτω τοῦ Κροισείου κρητήρος) e ricordato da Elio Erodiano (*part.* 75,3 πλὴν τοῦ Κροΐσος, ὄνομα κύριον, ὅθεν καὶ Κροΐσειος στρατός, ὁ τοῦ Κροΐσου), l'attributo *Κροΐσειος* è riferito agli stateri da Plutarco (*praec. ger.*

la patristica greca cogenti per il pensiero latino e da cui san Girolamo era partito per prospettare l'esegesi dei talenti, a quella lingua greca⁴³ che Girolamo stesso volentieri usa nelle sue opere, dunque un ulteriore elemento di richiamo.

La coppia di nomi regali diventa così elemento di riconoscimento, esplicito e voluto, che conduce da Marziano a Girolamo, in particolare ai contesti geronimiani della coppia, che coincidono con i valori intellettuali e intellettivi della mente e delle arti che Marziano attribuisce ai *talenta*, *talenta* che con Girolamo cominciano a essere intesi nella dottrina cristiana anche come doti intellettive. Naturalmente Marziano non si riferisce a un passo specifico, non rinvia a un testo definito, ma, attraverso uno stilema di riconoscimento (Cresodario), richiama un preciso pensiero diffuso e riporta motivi, immagini e temi a questo connessi. E non si tratta dunque semplicemente di intertestualità allusiva: la parabola dei talenti è dottrina teologica fondamentale, non solo oggetto di discussione puntuale ma anche socialmente diffusa attraverso la predicazione.

Tutto questo non può che significare una sola cosa: quando Marziano parla dei talenti pensa alla dottrina di Girolamo, e se già il lessico metaforico della ricchezza è sufficiente a mettere sull'avviso il lettore, le corrispondenze lo orientano verso l'esegesi di Girolamo per scoprire i *talenta*, novità semantica e parola cardine di una pericope diversamente problematica: sarà il testo e il pensiero di Girolamo a svelare il testo e il pensiero di Marziano.

Si corre forse il rischio di vedere troppo nel segmento testuale considerato? Finora gli studiosi di Marziano hanno segnalato soltanto un altro esempio di dottrina cristiana riecheggiata nel *De nuptiis*. A II 145 Filologia viene condotta in cielo su una lettiga (ancora un'assunzione), sorretta da due maschi e due femmine; Marziano, come nel caso dei talenti, vi aggiunge una rapida e isolata notazione: *ut uterque sexus cum Philologia caelum posset ascendere*, eco delle discussioni teologiche cristiane sulla sessualità delle anime dopo la morte. Su questo accenno così concludeva Lenaz in una nota densa di dottrina, più di vent'anni fa⁴⁴:

Marziano Capella sembra conoscere alcuni testi cristiani e soprattutto... sembra essere al corrente di alcuni temi del dibattito teologico in atto fra il III e il IV secolo. A questi testi e a questi temi allude, se i nostri paralleli sono accettabili, in modo sempre enigmatico e sfuggente, disseminando il suo testo di segnali che a suo avviso i suoi lettori avrebbero potuto avvertire e intendere adeguatamente.

reip. 823a Κροισείων αἰρετώτερον στατήρων), che riprenderebbe un faleceo attribuito a Eraclide Pontico grammatico (vd. Carrière 1984, p. 207; fr. 2 Heitsch; 481; Lloyd-Jones-Parson 1983, 244) e da Polluce (*onom.* III 87 Bethe καὶ οἱ Δαρεικοὶ ἀπὸ Δαρείου, ὡς ἐπ' ἐκείνου ἀκριβωθέντος εἰς κάθαρσιν τοῦ χρυσοῦ, εὐδόκιμος δὲ καὶ ὁ Γυγάδας χρυσοῦ καὶ οἱ Κροίσειοι στατήρες, e IX 84 ἴσως δὲ τῶν ὀνομάτων καταλόγῳ προσήκουσιν οἱ Κροίσειοι στατήρες καὶ Φιλίππειοι καὶ Δαρεικοί...), che li ricorda in entrambi i casi accanto ai Δαρεικοὶ στατήρες. Per Theocr. *Id.* 8,32 vd. nota 15. L'aggettivo Δαρεικός è invece riferito all'oro che si trova nel Pattolo, il fiume legato a Cresos, da [Plut.], *fluu.* 7,2 ψήγμα Δαρείου χρυσοῦ; il suo valore è considerato equivalente a Δαρεικός (vd. Müller 1861, 645).

⁴³ Per gli influssi della patrologia orientale sul pensiero cristiano latino, testi in Mombello 1976, 38ss.

⁴⁴ Lenaz 1980, 734.

Queste considerazioni che sintetizzano le modalità dell'allusione a una tematica cristiana, mantengono perfettamente tutta la loro validità anche per il contesto dei talenti, al quale conferiscono sostegno e dal quale ricevono riprova: complessivamente rivelano, nel loro fugace accenno, l'atteggiamento di Marziano verso il Cristianesimo (in entrambi i casi i riferimenti comportano salite al cielo, anche i talenti prefigurano una salita al cielo da parte dei *sapientes*, come Filologia).

Il contesto dei talenti del *De nuptiis* rinvia dunque a Girolamo e alla sua esegesi innovativa della dottrina cristiana sui talenti. A questo punto è chiaro, se le considerazioni fatte sono fondate, che è proprio il rinvio alla discussione geronimiana a confermare, per i talenti di Marziano, il valore di 'dono interiore', 'doti naturali', 'capacità', e l'evocazione di Girolamo dà senso anche a *conscia* e ne attiva l'intero spettro semantico, chiarendo l'intera espressione incidentale *utpote talentorum conscia*: Pedia è informata sui talenti, cioè sulla *questione* dei talenti; ma averne coscienza nel *De nuptiis* secondo l'esegesi di Girolamo, significa avere coscienza anche delle proprie ricchezze interiori, delle proprie doti naturali, delle proprie capacità, cioè delle arti; ha quindi anche coscienza di sé, coscienza che nasce dal sapere, non dalla ricchezza iperbolica, e insieme ha la certezza della funzione escatologica dei suoi talenti, cioè delle arti: in conclusione *talentum* è qui attestato per la prima volta in forma autonoma, nella nuova valenza determinata dalla parabola evangelica; è questo valore, non quello monetale, a giustificare la consapevolezza di Pedia. Marziano si è appropriato, per *talentum*, del valore metaforico di Girolamo e il testo del *De nuptiis*, filtrato attraverso la valenza cristiana, rivela finalmente il senso pieno.

L'espressione *utpote talentorum conscia* sarà dunque da rendere, in aderenza al testo, «poiché lei sa cosa sono i talenti» recuperando tutta la gamma semantica di *consciis* (informato, consapevole, esperto)⁴⁵: Pedia informata sui talenti evangelici e consapevole dei propri, è anche certa e sicura che questi ultimi, le arti, conducono alla salvezza.

Se i talenti moltiplicati sono la condizione per essere ammessi alla casa del Signore per Girolamo, per Marziano le *artes*, i talenti di Pedia, rappresentano il mezzo per entrare nell'allegorico cielo divino: in entrambi i casi il sapere è strumento di salvezza; inoltre, secondo la concezione patristica, i talenti vanno messi a frutto non solo *bene uiuendo*, ma soprattutto *bene docendo*: è questo un motivo ricorrente nelle riflessioni e interpretazioni cristiane della parabola: ma *docere*, ulteriore analogia, è anche il compito precipuo di Pedia: queste analogie di pensiero possono spiegare l'attenzione di Marziano per i talenti evangelici⁴⁶. Ma per Marziano questo non significa condividere i valori della parabola: di

⁴⁵ Questi i tre valori di *consciis* per il *ThL*: 1) *qui cum alio aliquid scit*. 2) *sibi consciis*. 3) *bene sciens, peritus* [E.Lommatzsch].

⁴⁶ Il concetto, per esempio, è già in Origene, in *Matth.*, PG XIII 1705-6 e in Giovanni Crisostomo, in *Matth. hom.* 78, PG LVIII 714 ὁ χάριν λόγου καὶ διδασκαλίας εἰς τὸ ὠφελεῖν ἔχων, καὶ μὴ χρώμεως αὐτῆ, καὶ τὴν χάριν ἀπολεῖ; ripreso da Ilario di Poitiers (*trin.* VIII 1 *vita eius ornetur docen-*

fronte alla novità di Girolamo, nella variata gamma di interpretazioni patristiche per i talenti dei singoli servi, Marziano sembra semplicemente riproporre la sua collaudata certezza sulla validità salvifica del sapere, cioè delle *artes*, i talenti di Pedia: le sue certezze sono contrapposte alle non-certezze, alle proposte, alle discussioni di altri, innominati.

Ma l'autore del *De nuptiis* non si limita a lasciar trapelare questo frammento di pensiero: alla produttività evangelica (i talenti vanno moltiplicati), Marziano contrappone una Pedia che, proprio perché ha coscienza dei suoi talenti, evita i raduni generali, tiene nascosti i suoi talenti, non si rivela facilmente ad alcuno, (e in questo Pedia è più vicina al servo malvagio della parabola che nasconde il suo talento sotto terra); arride infine ai *pauperes*: pochi possono affrontare il difficile accesso ai talenti, cioè alle *artes*; per l'autore del *De nuptiis* la «religione del sapere» non è per tutti; insomma, altra e difficile, elitaria e non di massa, è la via della salvezza per Marziano.

Le conclusioni si collocano su più versanti. Sul piano linguistico *talentum* risulta attestato, in forma autonoma e con la nuova valenza evangelica di 'capacità', 'dote interiore', che avrà poi notevole fortuna, già all'inizio del V secolo: la prima attestazione va dunque anticipata di oltre tre secoli rispetto alla testimonianza di Paolo Diacono; le modalità dell'occorrenza, il contesto e la trama di relazioni che presumono la comprensione dei lettori, attestano evidentemente la diffusione del concetto, attraverso gli scritti e, soprattutto, attraverso la predicazione.

Sul piano letterario invece e più in generale su quello culturale rimane un interrogativo: perché un accenno rapido, colto, e con una punta polemica, a un tema teologico tanto delicato e rilevante?

In un episodio in cui rivendica la centralità totalizzante delle arti, del sapere, dell'attività intellettuale nel suo progetto salvifico, Marziano usa lessico altrui (*talenta*) per indicare le arti, conquistate a fatica; perché quelli che per altri sono i doni divini, i talenti, per Marziano sono esclusivamente il sapere e non altro, e nel sapere si esauriscono. La polemica è nella concezione altamente elitaria: i talenti sono tutto, ma non sono per tutti: conquista del singolo, non sono a disposizione dell'intera umanità. La consapevolezza totale di Pedia inoltre traduce la superiore certezza di Marziano. Il lettore è messo nelle condizioni di cogliere anche quanto non dichiarato dall'autore, che sottace ogni indicazione sull'avversario, come del resto in tutta l'opera. È un silenzio obbligato, imposto dalla consapevolezza che la nuova cultura dominante travolgerà ogni cosa: l'editto, gli editti di Teodosio erano di alcune decine di anni prima. Eppure Marziano, nel suo umanesimo conscio della tradizione, non rinuncia a difendere le forme del sapere, al di là del credo, al di là della religione.

do et doctrina uiuendo) e condensato da Agostino (*epist.* 157,38, CSEL XLIV 485,7 Goldbacher *recte uiuendo et recte docendo*), viene ricondotto alla parabola evangelica da Ambrogio (*in Luc.* VIII 95 CC XIV Adriaen *qui doctrinae suae gratiam non diuidit imperitis, docere cum possit, haud mediocris est reus culpa*); Paolo Diacono, commentando la parabola (*hom.* 86, PL XCV 1553-54), ripeterà ben cinque volte l'espressione *bene uiuendo, bene docendo*.

Eratostene e le misurazioni della circonferenza terrestre (Mart. Cap. VI 596-8)

Strano il sesto libro del *De nuptiis*: dedicato alla geometria tratta prevalentemente di geografia; strano anche, e non può essere diversamente, il personaggio stesso di Geometria, la *uirgo dotalis* che ne impersona l'*ars*. Il libro si apre con un altissimo inno a Pallade, genesi e sintesi di ogni sapere: alla dea l'autore chiede aiuto per esporre in latino le arti, greche (*inspirans nobis Graias Latialiter artes*, VI 574); segue un intermezzo metaletterario tra l'autore e *Satura*, il genere letterario, che evidenzia la decadenza e le funzioni ormai ridotte di Filosofia, a fronte della vitalità, elitaria e varroniana, della sorella Pedia, *talentorum conscia*: ne emerge la rilevanza programmatica dell'insegnamento delle arti, quelle del numero in particolare¹. Eppure Geometria, la prima delle *doctae puellae* che costituiranno il futuro quadrvio, apparirebbe irriconoscibile a chi si aspettasse una disciplina precisa e astratta che si occupa di linee e figure geometriche. Sulla polvere verde dell'abaco, portato in senato proprio dalle ancelle Filosofia e Pedia, si possono disegnare figure geometriche, linee rette, circolari o spezzate, spiega *Satura* a un Marziano sorpreso, ma si può anche raffigurare l'intero universo, l'aspetto degli elementi, la stessa profondità della terra e altre cose che non si saprebbero spiegare a parole (VI 579). Già al momento dell'introduzione dell'abaco dunque, prima ancora dell'ingresso di Geometria nel senato celeste, l'autore dichiara che nello statuto della disciplina geometrica rientrano non solo la materia tradizionale dell'*ars*, ma anche gli aspetti geometrici del cosmo e del globo terrestre.

Come nella presentazione delle altre arti, il vestito e le insegne della *uirgo* sono gli emblemi della disciplina stessa. L'insistenza continua, quasi esagerata, su quei particolari esteriori che la indicano dedica all'opera di misurare la terra trascende il semplice gioco sul significato del nome. Geometria indossa un peplo su cui sono raffigurati i corpi astrali, le loro grandezze e orbite, i cerchi celesti, le eclissi, e i numeri, gli gnomoni, i pesi e le misure: e questo stesso peplo viene usato, significativamente, anche dalla sorella Astronomia. E se nella destra impugna una verga (*radius*) per tracciare le figure geometriche sulla polvere dell'abaco, con la sinistra regge una sfera che in un primo momento può far pensare al solido geometrico, ma che si rivelerà poi il celebre modello cosmico di Archimede², con la terra

¹ Su questi temi programmatici e introduttivi al libro vd. qui pp. 47-59 [=Schievenin 2003] e 61-74 [=Schievenin 2004].

² Portato a Roma dal console Claudio Marcello dopo la conquista di Siracusa (212 a.C.) ha suscitato l'ammirazione di Cicerone ed è ricordato anche da numerose altre fonti; vd. da ultimo Ferré 2007, 85, con bibliografia.

al centro, le orbite del sole e della luna e lo zodiaco, le zone, i cerchi e l'acqua, l'aria e l'etere e le stelle: tutto dinamicamente in movimento, ordinato secondo le leggi. Geometria inoltre porta i calzari perché percorre la terra, e sono consunti perché, viaggiatrice indefessa, ha misurato il mondo intero³; e come entra nel senato celeste vorrebbe subito esporre proprio tutte quelle misure, con le loro precise equivalenze, che ha rilevato sulla superficie terrestre, ma la maestà di Giove e degli dèi celesti la trattiene (VI 580-2).

Per prima cosa, poiché i suoi piedi sono ricoperti di polvere (*puluereique pedes*, VI 583, 2), deve spiegare la ragione del suo nome, perché gli dèi non la credano una rozza viaggiatrice, entrata indecorosamente a disseminare di polvere campestre i pavimenti intarsiati e dorati della curia celeste⁴. Il suo nome è Geometria perché spesso ha percorso e misurato la terra e ne può descrivere forma, misura, collocazione, e non esiste luogo al mondo che lei non possa rappresentare senza esitazione. Giove stesso, incuriosito e interessato, le ordina di descrivere prima la terra e di esporre successivamente i principi della disciplina (VI 588-9); aggiunge Marziano in prima persona, in un contesto apparentemente frivolo: «Credo che Giove, *uersiformis... cupitor*, anche nel secolo corrente non possa trovare in alcun luogo ragazze più belle delle arti cui prestare attenzione» (VI 589); eppure Geometria non è proprio una bellezza. Rivendica così, con una scherzosa allusione erotica, il primato del sapere anche su miti e credenze dell'antichità.

L'ambivalenza dell'*ars* è dunque continuamente sottolineata fin dalla sua presentazione ed esplicitamente dichiarata da Geometria stessa fin dall'esordio: l'espressione *uocabuli mei... ratio* che all'*ars* preme precisare, non indica semplicemente l'enunciazione del nome, ma l'esegesi etimologica delle funzioni, che sottende, per le attese degli astanti e dei lettori, l'incongruenza tra il *corpus* consolidato della disciplina geometrica da un lato e l'etimologia del nome stesso, l'abbigliamento e le insegne dell'*ars* dall'altro. Marziano gioca la consapevolezza di tanta audacia nella deformazione comica dell'aspetto dell'*ars* (ancora *spoudaio-geloion*), sacrificando al sorriso degli spettatori celesti, e dei lettori, la tradizionale bellezza delle *doctae puellae*: agli occhi dei presenti Geometria appare rozza e aspra, con i muscoli induriti dalla fatica, con le membra che sembrano irte di spine, con le gambe pelose che ignorano ogni depilazione⁵, tutta impolverata e dotata di un agreste vigore, tanto che a buon diritto poteva sembrare un maschio (*iure ut credatur mascula*, VI 704,14).

Marziano dunque, unico autore latino, riconduce sotto l'originario nome di Geometria ogni misurazione, dalla geometria astronomica a quella terrestre, in particolare tutta quella

³ (*Geometria*) *crepidas peragrandae telluris causa easdemque permensio orbe contritas uiaatrix indefessa gestabat* (VI 581).

⁴ *Ac prius uocabuli mei promenda ratio est, ne indecenter squalentior peragratrix caelicolarum auratam curiam et interstictum cylindris gemmantibus pauimentum rurali respersura puluere credar intrasse* (VI 588); e ancora a VI 704 *ita puluerea est*.

⁵ Giustamente Ferré 2007, 149 ricorda la violazione del precetto ovidiano: *neue forent duris aspera crura pilis* (*ars* III 194).

branca della scienza che con Eratostene era divenuta *geographia*, (Γεωγραφικά la sua opera)⁶: Marziano però significativamente ignora il termine eratostenico, per recuperare e mantenere all'originale Geometria le conquiste geografiche eratosteniche⁷. Il peplò stesso di Geometria pare simboleggiare l'eratostenico trattato *De mensuris*. E nella riflessione storica sul sapere non sarà forse casuale che la stessa protagonista del *De nuptiis*, la *summa* di tutte le scienze, assuma proprio quel nome (*Philologia*) che Eratostene aveva creato e assunto per se stesso (*philologus*)⁸, rifiutando i più limitativi *grammaticus* o *criticus* (Marziano li riserva a *Grammatica*) che non rendevano ragione della sua versatilità in molteplici discipline⁹.

Nel pensiero di Marziano ogni sapere si ricompone in Filologia, «sintesi del pensiero e dell'indagine umana»¹⁰ e alla sintesi tende ogni disciplina, anche la geometria; la stessa corografia del libro sesto, apparentemente anomala e isolata, è in realtà l'esito di una geometria astronomica e terrestre: dalla posizione della terra nell'universo e dal problema della sua forma Marziano giunge alla misura della circonferenza terrestre e quindi alla misura delle distanze terrestri, cioè alla descrizione grafica e letteraria della superficie terrestre (l'aristotelico γεωγραφῶν): è subito chiaro che la sezione geografica di Marziano non è semplice guida per viaggiatori e studiosi, ma è anzitutto, secondo la sua genesi eratostenica, rappresentazione geometrica dell'ecumene. Il sesto libro del *De nuptiis* non è dunque giustapposizione etimologica di geografia e geometria, ma sintesi unitaria della disciplina¹¹. E pro-

⁶ Sull'opera geografica di Eratostene vd. Geus 2002, 260-288.

⁷ Per i Greci il rapporto tra le due discipline poggiava sulla conoscenza della geometria della sfera; è sufficiente ricordare le opere di Autolico di Pitane (360-290 a. C. circa) e di Gemino (I sec. a.C.-I sec. d.C.), per limitarci a quelle a noi giunte; chiaro il processo per Strabone II 5, 2: Τὸν μὲν δὴ γεωγραφούντα πιστεύσαι δεῖ περὶ τῶν ἐχόντων αὐτῷ τάξιν ἀρχῆς τοῖς ἀναμετρήσασσι τὴν ὅλην γῆν γεωμέτραις, τούτους δὲ τοῖς ἀστρονομικοῖς, ἐκείνους δὲ τοῖς φυσικοῖς. «Il geografo, per le nozioni che costituiscono il suo punto di partenza, deve fidarsi dei geometri che hanno misurato la terra intera, questi devono fidarsi degli astronomi e questi a loro volta dei fisici», e il medesimo concetto è ribadito subito dopo: οἱ τὴν γῆν ὅλην ἀναμετροῦντες γεωμέτραι προστίθενται ταῖς τῶν φυσικῶν καὶ τῶν ἀστρονομικῶν δόξαις, ταῖς δὲ τῶν γεωμετρῶν πάλιν οἱ γεωγράφοι. «I geometri che misurano la terra intera propongono le dottrine dei fisici e degli astronomi, i geografi a loro volta quelle dei geometri». E Tolomeo, *Geographia* I 1ss., inizia la sua opera geografica proprio distinguendo l'unitarietà della geografia dalla particolarità della corografia.

⁸ Suet. *gramm.* 10 *philologi adpellationem adsumpsisse uidetur* (sc. *L. Anteiis*) *quia, sicut Erathostenes qui primus hoc cognomen sibi uindicauit, multiplices uariaque doctrina censebatur.*

⁹ *Officium uero meum tunc fuerat docte scribere legereque; nunc etiam illud accessit ut meum sit erudite intellegere probareque, quae duo mihi uel cum philosophis criticisque uidentur esse communia* (III 230); su questi aspetti eratostenici nella storia della filologia Pfeiffer 1973, 249-274; in relazione a Marziano in particolare, Cristante 2009, 6ss.

¹⁰ È la felice intuizione di Ferrarino 1969.

¹¹ Con tali premesse risulta difficile pensare che la sezione geografica del sesto libro risponda semplicemente all'esigenza letteraria di costituire un libro dalle dimensioni adeguate a quelle degli altri libri (in realtà il più ampio, quasi il doppio degli altri), come vorrebbe Ferré 2007, XLVI.

prio nella geometria astronomica Marziano incontra Eratostene, la sua geometria o meglio quell'ambito della geometria che per Eratostene era γεωγραφία: la scienza geometrica di Marziano sarà dunque anche eratostenica¹².

Definita e dimostrata la forma sferica della terra (VI 590-95), Marziano passa a determinarne le dimensioni e la collocazione nell'universo¹³. Riporta subito la misura del circolo terrestre fissata da Eratostene (252.000 stadi¹⁴) e riferisce anche una descrizione, per cenni sintetici, del procedimento usato per definirla (VI 596-98):

Circulus quidem terrae ducentis quinquaginta duobus milibus stadiorum, ut ab Eratosthene doctissimo gnomonica supputatione discussum. [597] Quippe scaphia dicuntur rotunda ex aere uasa quae horarum ductus stili in medio fundo siti proceritate discriminant, qui stilus gnomon appellatur, cuius umbrae prolixitas aequinoctio centri sui aestimatione dimensa uigies quater complicata circuli duplicis modum reddidit. [598] Eratosthenes uero, ab Syene ad Meroen per mensores regios Ptolomaei certus de stadiorum numero redditus quotaque portio telluris aduertens, multiplicansque pro partium ratione, circulum mensuramque terrae incunctanter, quot milibus stadiorum ambiretur, absoluit.

Si tratta di un testo certamente difficile ed enigmatico; diciamo pure che sarebbe assolutamente incomprensibile se un altro autore, Cleomede, non ci avesse tramandato un dettagliato resoconto del metodo usato da Eratostene per calcolare la circonferenza terrestre¹⁵. Ma proprio il confronto con la testimonianza puntuale e scrupolosa di Cleomede ha nociuto non poco a Marziano e negli studiosi si è radicata l'idea che Marziano non avesse ben compreso il procedimento di Eratostene o che per lo meno lo riferisse in modo confuso¹⁶; il sospetto giunge all'esito estremo con la più recente edizione del VI libro: l'editore espunge l'intero paragrafo 597 *Quippe... reddidit*¹⁷, accogliendo così la proposta di Assunto Mori, geografo e storico della geografia, che riteneva il par. 597 «un'infelice interpolazione», pur con qualche inevitabile riserva, «tenendo conto della mancanza di ordine e di precisione nel

¹² Aujac 2001, 121: «... la description du monde habité... s'inspirait visiblement d'Ératosthène ou de ses émules».

¹³ VI 596 *Sequitur ut quem mundi locum quamue granditatem sortita sit (scil. terra) approbemus.*

¹⁴ Nel corso del presente lavoro intendiamo con stadio lo stadio egiziano (= 157, 5 m.); sintesi della problematica valutazione in Aujac 1969, 191.

¹⁵ Cleomedes, *Caelestia* I 7,48-110 Todd; incerta la datazione di Cleomede, tra I e V sec. d.C. (Goulet 1980, 5).

¹⁶ Thalamas 1923, 124 e 140, sulla scorta di Berger 1880, 127ss. Stahl 1962, 231 «la sua spiegazione... in realtà... è tanto ingarbugliata che non vale niente»; Stahl in Stahl-Johnson-Burge 1971, 135 «Martianus appears hopelessly confused»; Stahl in Stahl-Johnson-Burge 1977, 223 n. 39 «Martianus obviously did not understand the geometrical procedures used by Eratosthenes»; Ferré 2007, 96: «Quant au résumé du calcul d'Ératosthène par Martianus, il est obscur et paraît erroné».

¹⁷ Ferré 2007, 12 e in apparato annota, con procedimento immetodico, *dubit. deleui*; l'ipotesi della glossa sarebbe corroborata dall'idea, inverosimile, che tutto il passo si riferisca alle linee materiali tracciate sullo *scaphium* e non ai circoli della realtà terrestre.

nostro scrittore»¹⁸. Così operando si elimina certamente una difficoltà ma altrettanto certamente nel testo che ne deriva suscita almeno qualche dubbio sul piano linguistico la ripetizione ravvicinata del nome: ... *ut ab Eratosthene doctissimo gnomonica supputatione discussum. Eratosthenes uero...* Ma il passo è da tempo una *uexata quaestio*. Kopp, nel suo commento *ad locum*, preferisce tacere, come tutte le volte in cui dovrebbe fare un appunto al suo autore. Eysenhardt e Dick propongono il testo tràdito, Willis pensa a una lacuna nella tradizione testuale¹⁹.

Il procedimento di Eratostene, riferito da Cleomede, è noto. Eratostene constata che Siene (odierna Assouan) e Alessandria si trovano sul medesimo meridiano, cioè che nei due luoghi il sole raggiunge il culmine meridiano simultaneamente²⁰. Osserva inoltre che Siene si trova sul tropico estivo (o del Cancro), cioè che il sole giunge sulla verticale della città a mezzogiorno del solstizio (è questo il punto più settentrionale raggiunto dal sole nel suo spostamento apparente lungo l'eclittica). A Siene a mezzogiorno del solstizio uno gnomone verticale non proietta ombra, avendo il sole allo zenith, mentre ad Alessandria nello stesso momento un analogo gnomone proietta un'ombra. L'angolo formato al centro della terra dai prolungamenti dei due gnomoni è uguale all'angolo formato dai raggi solari che passano per il vertice dello gnomone ad Alessandria²¹, raggi che risultano di fatto paralleli a quelli che colpiscono lo gnomone di Siene: i due angoli risultano uguali perché alterni interni rispetto a due parrallele (i raggi solari) intersecate da una retta²² costituita in questo caso dallo gnomone di Alessandria e dal suo prolungamento (vedi fig. 1). Conosciuta così la misura della distanza angolare tra le due città (1/50 di circonferenza, cioè 7° 12'), essendo nota la corrispondente distanza lineare in stadi (5000), diventa semplice conoscere la misura lineare della circonferenza terrestre e quindi la misura lineare di un grado terrestre. Questo, in sintesi, quanto riferisce Cleomede.

Dopo quella di Cleomede, la testimonianza di Marziano sul procedimento eratostenico è la più ampia di tutta l'antichità²³; vari autori si sono limitati a riferirne semplicemente il risultato. La relazione di Marziano non può in alcun modo essere considerata una esposizione, per quanto succinta e confusa, di quel medesimo procedimento che Cleomede aveva

¹⁸ Mori 1911, 586-587.

¹⁹ Willis 1983: *uicies quater complicata circuli duplicis modum <...> reddidit* (VI 597).

²⁰ Nella realtà lo scarto, praticamente ininfluenza (Geus 2002, 234), è di quasi 3°.

²¹ Per la misurazione Eratostene usa in realtà lo *scaphium* (σκάφη Cleomede I 7,82 Todd e *passim*; *scaphe siue hemisphaerium* Vitruvio IX 8,1), una semisfera concava con uno stilo (gnomone) al centro: la lunghezza dell'arco costituito dall'ombra dello stilo è con la circonferenza della sfera dello *scaphium* nello stesso rapporto dell'arco Siene-Alessandria con la circonferenza terrestre, poiché i due archi sono sottesi da angoli uguali; sull'origine Vitruvio IX 8,1 e il commento di Soubiran 1969, 242ss.

²² Erano considerati paralleli perché originati da punti diversi del sole. Nella realtà la loro origine è talmente lontana che, agli effetti pratici, possono essere considerati paralleli.

²³ Mori 1911, 588.

esposto con cura e precisione: bisognerebbe imputare a Marziano, e contro la testimonianza di altre fonti, delle sviste banali, e perciò ancora più macroscopiche. Anzitutto Marziano non prende in considerazione la distanza tra Siene e Alessandria, ma quella tra Siene e Meroe (approssimativamente l'odierna Kartoum); la misurazione delle ombre non avviene al solstizio, ma all'equinozio, cioè quando il sole è allo zenith sull'equatore: Marziano sta evidentemente riferendo una misurazione diversa da quella testimoniata da Cleomede²⁴.

A questo punto è necessario rileggere tutto il testo del *De nuptiis*. Nel percorso di geometria astronomica che porta alla geografia e alla geometria teorica, Marziano, o meglio l'*ars Geometria*, si propone di precisare la collocazione della terra nell'universo e di definirne la misura: la sua circonferenza è di 252.000 stadi, come è stato calcolato dal dottissimo Eratostene per mezzo di misurazioni con gli gnomoni²⁵ (VI 596): lo gnomone è uno stilo collocato al centro del fondo degli *scaphia*, vasi di bronzo semisferici in cui l'ombra della punta dello gnomone (*proceritas*)²⁶ segna lo scorrere delle ore. Qui Marziano ricorda con il nome greco che indica la loro forma concava (*scaphia*)²⁷ quegli stessi strumenti che poco prima aveva ricordato col lessico che definiva la loro funzione (*uasa quae horoscopa uel orologia memorantur*, VI 595), ora precisata con il dettaglio dell'ombra dello gnomone che segna lo scorrere del tempo; la ripresa testuale è confermata proprio dal *quippe* iniziale, che integra e specifica²⁸. Prosegue Marziano: la lunghezza dell'ombra dello gnomone, misurata al momento dell'equinozio, considerando il suo centro, moltiplicata per ventiquattro, ha dato la misura del circolo duplice. A questo resoconto della misurazione Marziano farà poi seguire dei calcoli deduttivi (*Eratosthenes uero...*). Dunque si misura la lunghezza dell'ombra dello gnomone proiettata sulla superficie semisferica dello *scaphium*: e si precisa che la misurazione dell'ombra va fatta considerando il centro del fondo dello *scaphium* (*centri sui aestimatione*)²⁹ da un verso e la punta dello gnomone dall'altro, cioè tutta l'ombra (*prolixitas*), dalla punta al piede dello gnomone collocato al centro dello *scaphium* (vd. fig. 2). La precisazione non è banale, perché l'ombra costi-

²⁴ Già Thalamas 1921, 140, condiviso da Fleury 1990, 176, supponeva che Eratostene potesse aver fatto altre misurazioni oltre a quelle testimoniate da Cleomede.

²⁵ Preferisco intendere *doctissimo* come attributo assoluto di *Erathostene* piuttosto che riferirlo a *gnomonica supputatione* (Mori 1911, 585): Marziano pare preferire il genitivo: *artis nostrae doctissimis* (IX 963); la posposizione dell'attributo rispetto all'uso è forse segno del recupero semantico di Marziano; vd. anche *Euclidemque doctissimum* (VI 587).

²⁶ Propriamente l'altezza dello gnomone: tipico di Marziano l'uso di un generico astratto per indicare un preciso elemento concreto.

²⁷ Marziano e Vitruvio (*Scaphen siue hemisphaerium*, IX 8,1) sono gli unici autori latini a usare il termine con il valore tecnico di quadrante solare.

²⁸ Mori 1911, 587 non coglie nessun riferimento a quanto precede e vede quindi nel *quippe* il segno di una glossa.

²⁹ Per *centri sui* si deve intendere il centro dello *scaphium* cui l'ombra appartiene, il punto prima indicato con *medio fundo*.

tuisce esattamente l'arco di cerchio (letto sulla superficie emisferica dello *scaphium*) sotteso dall'angolo che i raggi del sole formano, passando per la punta dello gnomone, con la retta rappresentata dallo gnomone stesso. Questo consente di calcolare l'angolo formato dai raggi solari con lo gnomone, senza doverlo misurare in gradi (o sessantesimi) ma deducendolo da una proporzione: il rapporto tra la misura lineare dell'arco (cioè dell'ombra) e il circolo della sfera cui appartiene lo *scaphium* sarà uguale al rapporto tra l'angolo corrispondente all'arco e l'intero angolo giro (360°) (vd. fig. 2). Ma alcuni elementi di questa parte della testimonianza di Marziano hanno suscitato delle perplessità presso gli studiosi.

Anzitutto, sia a filologi sia a storici della scienza, è risultato oscuro, o per lo meno poco chiaro, il senso di *duplicis circuli modum*. La singolare giuntura *duplex circulus* indica il cerchio che passa per il centro del fondo dello *scaphium*, al piede dello gnomone; una frazione di questo cerchio, come si è visto, è costituita dall'arco formato sullo *scaphium* dall'ombra dello gnomone stesso. La difficoltà era rappresentata dall'insolito *duplex*, inteso come attributo col valore di doppio; ma il significato precipuo e ampiamente prevalente del termine, proprio per la sua radice semantica (*duo* con suff. *-plex* < rad. **plek*, vd. *plico*), non è doppio, ma costituito di due parti, duplice³⁰ e nel passo considerato andrà dunque inteso con valore predicativo. Ora lo *scaphium* è una emisfera, mentre il circolo individuato dall'arco dell'ombra si realizza solo sulla sfera intera, o meglio sulle due emisfere, una reale, lo *scaphium* di bronzo, l'altra teorica, simmetrica e complementare alla prima: il circolo dunque risulta duplice, costituito di due parti, perché per metà è reale e per metà virtuale. E non può essere diversamente, perché è il rapporto tra l'arco dell'ombra (che coincide con l'angolo formato dai raggi solari con la punta dello gnomone) e l'intero suo circolo che risulta uguale al rapporto tra la misura dell'angolo corrispondente e 360° (e quindi uguale al rapporto tra la distanza lineare tra le due città considerate e l'intera circonferenza terrestre)³¹. Nessuna difficoltà dunque per *duplicis circuli modum*³²: il latino di Marziano è chiaro e, in questo caso, classico; anche l'esegesi di Remigio, apparentemente banale, risulta perciò puntuale³³.

³⁰ Ernout-Meillet 1959⁴, 514, confermato in modo massiccio dall'uso linguistico (*ThL* V 1,2258, 28-2272, 49 [Lambertz]); Prisciano precisa inoltre: *simplum, duplum, triplum, quadruplum et similia, quae proprie ad pondus uel numerum dicuntur; simplex, duplex, triplex et similia, quae ad omnem rem dicuntur* (III 416,2s.).

³¹ Berger 1880, 127 intuiva la sostanza dell'espressione *duplicis circuli*, ma la riteneva errata («*duplicis in dem Irrthum vorliegen muss*»), perché Marziano la avrebbe applicata al doppio semicerchio dello *scaphium*, esegesi condivisa poi da Mori 1911, 586, mentre Stahl, in Stahl-Johnson-Burge 1977, 224, pensava alle 12 linee che segnavano le ore sullo *scaphium* emisferico, che diventano 24 per l'intero giorno.

³² La *iunctura* corrisponde dunque esattamente all'espressione di Cleomede I 7,116 Todd τοῦ μεγίστου τῶν ἐν τῷ ὀρολογίῳ κύκλων. «Il circolo massimo nel quadrante solare» e vd. anche 119 τοῦ μεγίστου τῶν ἐν αὐτῇ κύκλων.

³³ Così intende il commentatore medievale: *Vel ideo dixit circuli duplicis quia diuiditur circulus in duas aequas partes. Circulus enim duplex est cuius diameter circulum in aequales partes diuidit* (139 Lutz).

Più delicata e spinosa, ma non priva di rilevanza, l'affermazione che moltiplicando per 24 la lunghezza dell'arco si ottiene il circolo completo, cioè 360°. Scrive Marziano: *cuius (scil. gnomonis) umbrae prolixitas aequinoctio centri sui aestimatione dimensa uigies quater complicata circuli duplicis modum reddidit* (VI 597); il numero 24 è stato attribuito ora alla latitudine approssimativa di Siene³⁴, ora alla scansione oraria del giorno³⁵, ma senza soluzioni. Ma bisognerà pur ricordare (la cosa pare sfuggita agli studiosi) che *uigies quater* è un avverbio numerale e che quindi nell'operazione di moltiplicazione, in latino, rappresenta il moltiplicatore e non il moltiplicando; è quindi la misura rilevata che viene moltiplicata per 24 volte e non la latitudine di Siene (24° circa) o il numero delle ore diurne (24) per 15 volte; qui il 24 indica semplicemente il rapporto tra l'intero circolo e la lunghezza dell'ombra, indica cioè il rapporto tra 360 (il circolo, espresso in gradi) e la misura dell'ombra rilevata; in termini più semplici equivale ad affermare che l'arco costituito dall'ombra dello gnomone misura 15° (15 x 24 = 360): il vero problema è definire cosa possono rappresentare 15°. Come è noto, la misura in gradi dell'ombra dello gnomone (che è uguale alla misura dell'angolo formato dai raggi solari con lo gnomone) all'equinozio, ed è proprio questo il momento in cui Eratostene effettua il rilevamento (*aequinoctio*, VI 597), coincide con la latitudine del luogo di rilevazione³⁶. Se Eratostene considera, come riferisce Marziano, la distanza angolare tra Siene e Meroe, i 15° non possono che rappresentare la latitudine di Meroe, cioè, secondo Marziano, il valore rilevato da Eratostene per Meroe (la latitudine di Siene, sul tropico, era nota, 24° circa, precisata da Eratostene in 23° 51' 20''³⁷). Questo ovviamente significa anche (Marziano non dà indicazioni) che la misurazione di Eratostene descritta da Marziano viene effettuata a Meroe.

Le fonti antiche però testimoniano per Meroe una latitudine equivalente a 16°-17° circa³⁸; come spiegare tale discrepanza? Marziano riporta il dato del rilevamento esprimendolo in trecentosessantesimi, sistema introdotto successivamente da Ipparco mentre Eratostene divideva il cerchio in sessantesimi e, se la precisione lo esigeva, usava anche altri rapporti³⁹. Una approssimazione per difetto in tale adeguamento può spiegare i 15° per Meroe. Marziano, non la sua fonte, può aver dedotto la latitudine di Meroe, sottraendo dal valore di Siene l'equiva-

³⁴ Berger 1880, 127 pensa a un *lapsus* di Marziano; vedi anche Mori 1911, 586s. e Grebe 1999, 311s.

³⁵ Stahl in Stahl-Johnson-Burge 1977, 224.

³⁶ Eratostene, Ipparco, Tolomeo avevano redatto tabelle relative alla lunghezza delle ombre equinoziali di uno gnomone, che si allungavano via via che ci si allontana dall'equatore, in rapporto alla latitudine (Plin. *nat.* II 182-7 e le osservazioni di Beaujeu 1950, 235ss).

³⁷ Ptol. *Synt. math.*, I 12,67s. Heiberg.

³⁸ Per il giorno più lungo di 13 h. (dato riferito a Meroe) Tolomeo indica una latitudine di 16° 27', mentre per lo stesso luogo Strabone indicava 17° (Aujac 1966, 167 e 170): «Méroé flotte ainsi constamment, dans le texte de Strabon, entre 16° et 17° N.» (Aujac 1966, 198 n. 2).

³⁹ Così Eratostene esprime la distanza tra i tropici come equivalente a 11/83 del circolo massimo (Ptol. *Synt. math.* I 12,68 Heiberg).

lente della cinquantesima parte di circolo (che corrisponde ai 5000 stadi tra Siene e Meroe, equivalenti a $7^{\circ} 12'$)⁴⁰. Oppure può avere arrotondato il risultato della conversione da un rapporto eratostenico tra ombra e circolo al rapporto in trecentosessantesimi, suddivisione del sistema sessagesimale introdotta da Ipparco⁴¹; oppure può aver arrotondato per eccesso il rapporto (24) che comporta approssimazione per difetto dell'altro fattore (15). Impossibile determinare con sicurezza l'origine di questo dato abnorme rispetto alle testimonianze antiche; ma una certezza è evidente: Marziano privilegia l'obiettivo di ottenere dei numeri interi, meno precisi ma letterariamente più efficaci; e il 15, così come il 24, sono in questo caso i soli numeri interi, sottomultipli del sistema sessagesimale, cui poteva ricorrere⁴². Va soprattutto ricordato che Marziano, attraverso Geometria, non riferisce analiticamente, come Cleomede, il procedimento di Eratostene, ma vi accenna ermeticamente, in modo da risultare comprensibile solo per chi conosce i dettagli del procedimento, esaltando così la geniale acribia del protagonista, e dell'*ars* Geometria. L'approssimazione espressiva in un contesto non strettamente tecnico non doveva essere insolita presso i non specialisti, se lo stesso Cleomede (*Caelestia* p. 37, 118-20 Todd) afferma che il diametro è la terza parte della circonferenza quando il rapporto era perfettamente noto; e la stessa misura di 252.000 stadi, attestata dalla maggior parte delle fonti, pare una approssimazione per semplicità di calcolo (comporta 1° equivalente a 700 stadi esatti), mentre i calcoli di Eratostene danno 250.000 stadi: secondo Cleomede, se Siene ed Alessandria distano 5000 stadi, equivalenti alla cinquantesima parte di circonferenza, la misura della circonferenza terrestre dovrebbe essere appunto 250.000 stadi.

Marziano dunque, con una circonlocuzione involuta di Geometria, indica il rapporto tra l'arco e il circolo di riferimento ($1/24$), cioè la misura dell'angolo dei raggi solari con lo gnomone, vale a dire la latitudine del luogo di rilevamento (15°). Fino a questo punto l'esposizione di Marziano coincide esattamente con il metodo (non con il procedimento) riferito da Cleomede, secondo il quale Eratostene procede determinando la corrispondenza geometrica tra la misura lineare dell'arco di circonferenza terrestre rappresentato dalla distanza tra le due città (Siene e Alessandria) e il corrispondente angolo al centro: questo rapporto consente di ricavare la misura lineare dell'intera circonferenza terrestre. Marziano testimonia lo stesso metodo, riferito però come procedimento alla distanza tra Siene e Meroe (e non tra Siene e Alessandria) con la misurazione effettuata all'equinozio (e non al solstizio), a Meroe (e non a Siene).

⁴⁰ Marziano, ad esempio, può avere dedotto la latitudine di Meroe sottraendo alla latitudine di Siene ($23^{\circ} 51' 20''$ per Eratostene) l'angolo di $7^{\circ} 12'$ (corrispondente ai 5000 stadi che separano Siene da Meroe, equivalenti alla cinquantesima parte del circolo) arrotondando per difetto il valore di partenza e il risultato.

⁴¹ In ogni caso, poiché la distanza Siene-Meroe era di 5000 stadi (come la distanza Siene-Alessandria), non poteva che corrispondere (esattamente come nella distanza Alessandria-Siene nella testimonianza di Cleomede) a $1/50$ del circolo, equivalente a $7^{\circ} 12'$.

⁴² Va ricordato che Eratostene divideva il circolo in sessantesimi; sarà Ipparco a introdurre la divisione più precisa in 360 gradi.

Prosegue Marziano: «Eratostene, informato dai misuratori⁴³ del re Tolomeo sulla distanza in stadi tra Siene e Meroe, e sapendo a quale parte della circonferenza terrestre corrispondeva, moltiplicando in ragione del rapporto, chiarì con certezza quante migliaia di stadi misurasse la circonferenza terrestre».

Come vedremo, la distanza Siene-Meroe era valutata uguale alla distanza Siene-Alessandria: essa costituirà dunque 1/50 della circonferenza terrestre (7° 12'), come nella misurazione riferita da Cleomede. Marziano però tace su tutto questo: non riferisce i dati, ma solo il metodo e il risultato finale; non indica la misura della distanza lineare tra Siene e Meroe e neppure quella angolare, né il suo rapporto col circolo; senza questi dati risulta impossibile pervenire al risultato finale o semplicemente verificarlo; Marziano lascia solo capire, ma quasi in modo criptico come si è visto, la misura quasi paradigmatica di una singola rilevazione. L'assenza di dati e la sintesi ermetica dell'esposizione complessiva (Marziano non può certo dedicare pagine, come Cleomede, a questo tema), lasciano però capire la scelta di Marziano: non spiegare analiticamente il procedimento di Eratostene ma limitarsi a richiamare il metodo e gli elementi basilari, perché il lettore è in grado di comprendere i riferimenti, cioè il metodo era noto.

Possiamo anzi affermare che Marziano non poteva esporre nel dettaglio il procedimento di Eratostene: avrebbe dovuto affrontare l'insuperabile problema della divergenza tra il calcolo eratostenico (250.000 stadi, secondo la testimonianza di Cleomede) e il risultato di 252.000 stadi attestato dalla fonte di Marziano e da questi riferito (VI 596), valore adottato dai geografi con ogni probabilità per comodità di calcolo.

Per chiarire se quanto riferito ha senso geometrico e geografico è necessario verificare se il procedimento testimoniato da Marziano è funzionale e se è credibile.

Anzitutto il problema Siene-Meroe: la loro ubicazione e la loro distanza. Alessandria, Siene e Meroe erano considerate tutte e tre sul medesimo meridiano⁴⁴: le due coppie di città sono dunque compatibili col procedimento di Eratostene.

Marziano non riferisce la distanza tra Siene e Meroe, ma fonti antiche, come testimoniano Plinio⁴⁵

⁴³ Questi *mensores regii* non sono ricordati altrove; si tratta con ogni probabilità degli ufficiali del catasto egiziano, istituzione particolarmente sviluppata, cui Eratostene aveva certamente accesso, dati i suoi rapporti con re Tolomeo Evergete (Mori 1911, 591ss.; Thalamas 1921, 150).

⁴⁴ È il meridiano di riferimento degli antichi, quello su cui erano calcolate le latitudini e le dimensioni del mondo conosciuto: passava per Meroe, Siene, Alessandria, Rodi, Bisanzio e le foci del Bori-stene; tra Alessandria e Siene c'è in realtà uno scarto di più di 2° di longitudine, tra Meroe e Siene di circa 1° 30' (Strabo, I 4,1 e II 5,24; Aujac 1966, 198ss.)

⁴⁵ Plin. *nat.* II 184 *Meroe... insula haec caputque gentis Aethiopum V milibus stadium a Syene in amne Nilo habitatur*. Plin. *nat.* VI 183 *Timosthenes, classium Philadelphi praefectus, sine mensura dierum LX a Syene Meroen iter prodidit, Eratosthenes DCXXV*: le 625 miglia corrispondono a 5000 stadi, poiché un miglio equivale a 8 stadi; vd. le osservazioni di Desanges 2008, 144-47, con bibliografia.

e Strabone⁴⁶, attestano una distanza di 5000 stadi, la stessa che Cleomede riferiva invece tra Alessandria e Siene: tutto questo può far pensare a un fraintendimento da parte di Marziano? Assolutamente no: le misure delle due distanze oggettivamente coincidono.

Marziano riferisce che Eratostene effettua la misurazione all'equinozio (*aequinoctio* VI 597) e non al solstizio estivo, come riferito invece da Cleomede. Un errore di Marziano? No, anche Vitruvio riferisce in due passi che Eratostene ha calcolato la circonferenza della terra attraverso misurazioni equinoziali⁴⁷, e Vitruvio è un autore tecnico competente, che dedicherà il nono libro del *de architectura* alla costruzione di orologi solari.

Come si è visto, per la credibilità della testimonianza di Marziano, Eratostene avrebbe dovuto inoltre effettuare la misurazione dell'ombra equinoziale dello gnomone a Meroe, e che Eratostene abbia operato rilievi di ombre solstiziali ed equinoziali a Meroe è confermato da Strabone⁴⁸.

Segmenti della testimonianza di Marziano trovano dunque conferma in altre fonti antiche: testimonianze disseminate ma autorevoli. Tutte queste varianti possono però essere ricondotte correttamente al procedimento di Eratostene? Come vedremo, sarà proprio Cleomede a confermarlo.

Se Eratostene prende in considerazione la distanza tra Siene e Meroe ed effettua la misurazione all'equinozio, essendo nota la latitudine di Siene (sul tropico) e quindi la lunghezza dell'ombra, egli deve calcolare proprio la misura dell'ombra a Meroe, perché la differenza tra le due ombre (o la differenza tra le due latitudini) permette di ottenere la misura dell'ar-

⁴⁶ Strabo, II 2,2 τούτου δὲ τὸ μὲν ἀπὸ τῆς Συήνης, ἥπερ ἐστὶν ὄριον τοῦ θερινοῦ τροπικοῦ, εἰς Μερὸν εἰσὶ πεντακισχίλιοι. «Da questa parte, da Siene, che è al limite del tropico estivo, a Meroe sono cinquemila stadi» Strabo I 4,2 φησὶν (Ἐρατοσθένους) ἀπὸ μὲν Μερὸς ἐπὶ τοῦ δι' αὐτῆς μεσημβρινοῦ μέχρι Ἀλεξανδρείας εἶναι μυρίους. «Afferma Eratostene che da Meroe, sul suo meridiano, ad Alessandria sono 10.000 stadi» e se la distanza Alessandria-Siene era valutata da Eratostene 5000 stadi, la distanza Siene-Meroe sarà a sua volta di 5000 stadi.

⁴⁷ Vitruv. I 6,9 *Si autem animaduerterint orbis terrae circuitionem per solis cursum et umbras gnomonis aequinoctialis ex inclinatione caeli ab Eratosthene Cyrenaeo rationibus mathematicis et geometricis methodis esse inuentam ducentorum quinquaginta duum milium stadium...* Il nesso *aequinoctialis umbra*, che ricorre a IX 6,1 *gnomonumque aequinoctialibus umbris* e IX 7,1 *umbrae gnomonum aequinoctiales*, conferma che l'*aequinoctialis* di I 6,9 va inteso come accusativo riferito a *umbras* (vd. Romano 1997, 99).

⁴⁸ Strabo II 1,20 (Φησὶ τοίνυν) τὸ μὲν οὖν κατὰ Μερὸν κλίμα Φίλωνά τε τὸν συγγράμμαντα τὸν εἰς Αἰθιοπίαν πλοῦν ἱστορεῖν, ὅτι πρὸ πέντε καὶ τετταράκοντα ἡμερῶν τῆς θερινῆς τροπῆς κατὰ κορυφὴν γίνεται ὁ ἥλιος, λέγειν δὲ καὶ τοὺς λόγους τοῦ γνώμονος πρὸς τε τὰς τροπικὰς σκιάς καὶ τὰς ἡμερινὰς, αὐτόν τε Ἐρατοσθένη συμφωνεῖν ἔγγιστα τῷ Φίλωνι. «A proposito del *clima* di Meroe, Filone, riferendo la sua navigazione in Etiopia, racconta che il sole è allo zenith quarantacinque giorni prima del solstizio d'estate e dà anche i rapporti dello gnomone con le ombre del solstizio e dell'equinozio, e lo stesso Eratostene concorda quasi esattamente con le indicazioni di Filone»; vd. Thalamos 1921, 147.

co terrestre tra Siene e Meroe (o il suo rapporto col relativo circolo): essendo nota la corrispondente distanza lineare tra le due città (5000 stadi), risulta agevole calcolare la dimensione del circolo, cioè della circonferenza terrestre.

Tutto questo è semplicemente una ricostruzione ipotetica? Non proprio. È noto a tutti il procedimento seguito da Eratostene nell'effettuare la misurazione tra Siene e Alessandria, testimoniato da Cleomede; meno noto è quanto Cleomede stesso precisa alla conclusione della sua esposizione: Eratostene effettua misurazioni tra Siene e Alessandria anche al solstizio invernale e, dal momento che al solstizio invernale in entrambe le città gli gnomoni proiettano ombre, calcola l'arco tra esse compreso proprio attraverso la differenza della misura delle ombre⁴⁹; dunque la differenza delle ombre è procedimento eratostenico. Eratostene quindi non fa soltanto la celebre misurazione al solstizio estivo ma ne realizza anche una seconda al solstizio invernale tra Siene e Alessandria (entrambe testimoniate da Cleomede). Ora possiamo aggiungere che Eratostene fa anche una terza misurazione nell'altro punto notevole del percorso del sole, cioè all'equinozio, tra Siene e Meroe (testimoniata da Vitruvio⁵⁰ e ora soprattutto da Marziano): si tratta dunque di verifiche multiple della dimensione del circolo terrestre, di un procedimento che prevede la verifica dei risultati, cioè di un metodo per noi scientifico.

Marziano non riferisce l'intero procedimento; avrebbe dovuto riferire della seconda misurazione a Siene, analoga a quella di Meroe, e spiegare la differenza delle ombre. Potrebbe perciò essere caduta nella tradizione la porzione di testo relativa alla seconda misurazione (a Siene) e alla differenza delle ombre e quindi supporre una lacuna nel testo, come proponeva Willis? L'esposizione non analitica del procedimento e soprattutto la mancanza di dati nella conclusione la rende improponibile⁵¹. Marziano non si propone una relazione

⁴⁹ Cleomedes *Caelestia* I 7,111-118 Todd τίθεται δὲ καὶ χειμεριναῖς τροπαῖς ὥρολογία εἰς ἑκατέραν τῶν πόλεων, καὶ ἑκατέρων σκιας ἀποβαλλόντων μείζων μὲν ἢ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εὐρίσκεται ἀναγκάτως διὰ τὸ πλεον ἄφεστάναι τοῦ χειμερινοῦ τροπικοῦ τὴν πόλιν ταύτην. Λαμβάνοντες οὖν τὴν ὑπεροχὴν τῆς σκιάς, καθ' ἣν ὑπερέχεται ἢ ἐν Συήνῃ ὑπὸ τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, εὐρίσκουσι καὶ ταύτην μέρος πεντηκοστὸν τοῦ μεγίστου τῶν ἐν τῷ ὥρολογίῳ κύκλων. Καὶ οὕτω καὶ ἀπὸ τούτου γινώμιον γίνεται, ὅτι πέντε καὶ εἴκοσι μυριάδων ἐστὶν ὁ μέγιστος τῆς γῆς κύκλος. «Si collocano quadranti solari in entrambe le città anche al solstizio invernale ed entrambi proiettano ombra ma quella ad Alessandria risulta necessariamente più grande, perché questa città è più lontana dal tropico invernale. Prendendo quindi la parte d'ombra con cui quella di Alessandria supera quella di Siene, si constata che anche questa è la cinquantesima parte del circolo massimo del quadrante. E così anche da questo è facile capire che il circolo massimo della terra è di 250.000 stadi».

⁵⁰ Vd. n. 44.

⁵¹ Dal contesto risulta evidente che *pro portione* e *pars* sono cosa diversa dal rapporto 1/24 riportato nella misurazione al paragrafo precedente: la distanza nota tra Siene e Meroe (5000 stadi), corrisponde infatti a 1/50 della circonferenza, come nella testimonianza di Cleomede.

ampia e precisa come quella di Cleomede, ma soltanto i principi su cui si fonda il metodo, secondo quanto programmato⁵², esemplati su una insolita misurazione equinoziale: la scelta di una variante colta, meno nota, e il testo ermetico che ne deriva sono omaggio dotto all'*ars* e soprattutto al suo cultore Eratostene.

In conclusione: la testimonianza di Marziano riferisce la sintesi di un procedimento noto al lettore che diversamente risulta enigmatico e incomprensibile; trova conferma nelle testimonianze concordi delle altre fonti sul calcolo di Eratostene; il rilevamento equinoziale integra sul piano del metodo eratostenico la notizia di Cleomede di più misurazioni; infine, ultimo ma non meno rilevante, il testo di VI 595 non va espunto.

⁵² Per la ricorrenza del motivo: *exposita est terrae, quam ipsa peragraui, aequorumque mensura; nunc ad artis praecepta, ut iussum est, uenimus*, VI 703; *ego praecepta potius edisseram disciplinae*, VIII 817.

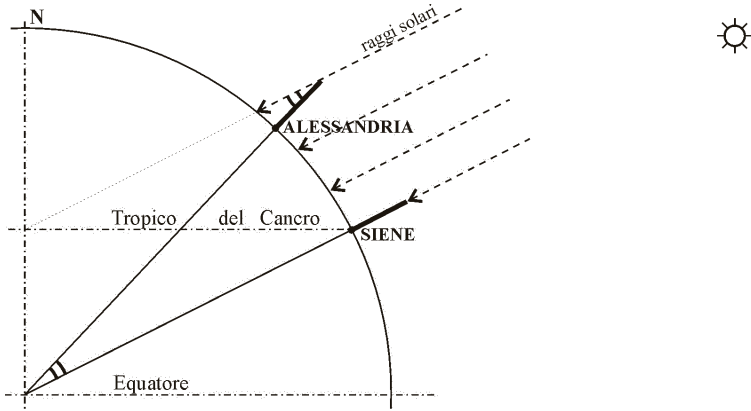


Fig. 1 - Metodo di Eratostene. Misurazione ad Alessandria, al solstizio estivo.

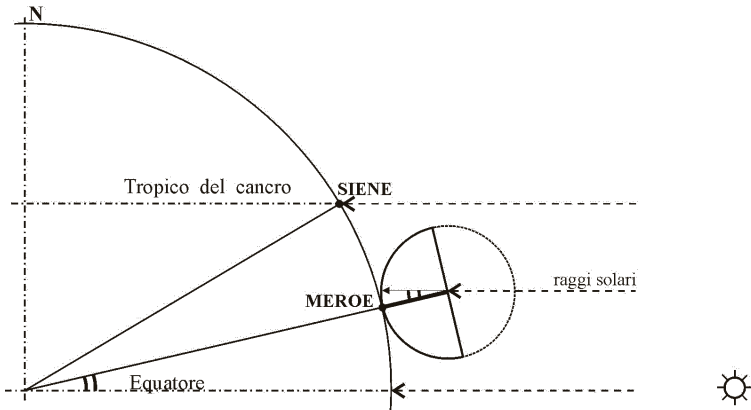


Fig. 2 - Misurazione con *scaphe* a Meroe, all'equinozio.

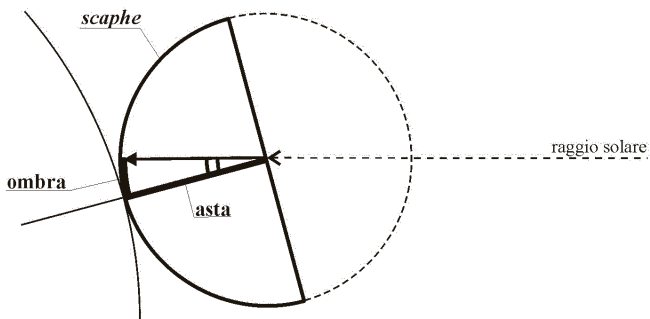


Fig. 3 - Particolare della *scaphe*.

Gli scandalosi antipodi di Marziano Capella

Geometria, l'arte *uiatrix* e *peragatrix* dai sandali consunti e impolverati, sorella di Astronomia (581) e di Aritmetica (706), espone nel sesto libro del *De nuptiis* la descrizione delle terre e dei mari conosciuti con le relative distanze; a tutto questo fa poi seguire gli *artis praecepta*, i fondamenti teorici della disciplina, come aveva programmato¹: a una geometria euclidea teorica ed astratta fa dunque precedere una geometria/geografia concreta e reale di tradizione pliniana/soliniana. Nella sezione geografica, prima di procedere alla descrizione analitica di coste e città, insenature e territori, presenta numerose prove per dimostrare la sfericità della terra, precisa le sue dimensioni e la collocazione al centro dell'universo, espone quindi la divisione parmenidea² della superficie terrestre in cinque fasce climatiche, che permettono di individuare le terre abitabili, per giungere infine alla rassegna corografica del mondo conosciuto, dalle Colonne d'Ercole all'India.

Nella trattazione delle terre abitabili Marziano riferisce la teoria, che si fa risalire a Cratete di Mallo³, secondo cui in ognuna delle due zone temperate, quella boreale nel nostro emisfero e quella australe nell'emisfero sud, vi sono due territori abitati, opposti e separati tra loro dall'Oceano: sono individuati da Marziano col lessico diffuso e abituale che designa i loro abitanti rispetto al nostro mondo eurasiatico: oltre a noi, anteci, antictioni, antipodi. Ma

¹ *Exposita est terrae, quam ipsa (scil. Geometria) peragraui, aequorumque mensura; nunc ad artis praecepta, ut iussum est, uenimus* (VI 703). Viene data la precedenza alla descrizione geografica perché alcune divinità, sconosciute, non hanno mai posto piede sulla terra (*quoniam fuerant in deorum senatu quamplures qui neque noti terris essent neque ipsi umquam dicerent se calcasse* VI 589) e anche per le esigenze amatorie di Giove (*quoniam... ipse etiam Iuppiter curiosius totius terrae latebras uellet exquirere - credo necubi decentes puellas isto quoque saeculo is uersiformis etiam cupitor audiret - hoc igitur promere primum iubetur ac demum cetera astruendae praecepta artis aperire* VI 589) e qui affiora, sottilmente giocato sul piano allegorico, quello σπουδογέλοιοι che percorre l'intera opera e che offre all'autore la possibilità di ricordare allo stesso Giove che anche nel V secolo solo le ancelle di Filologia sono le belle giovani degne di essere ascoltate; dunque solo in un secondo momento saranno presentati gli elementi costitutivi dell'arte, i principi della geometria euclidea (*astruendae praecepta artis*). Ma all'inizio del libro successivo, al momento del congedo, Geometria sarà definita ancora *prudens permensio terrae* (VII 725, v. 1). La medesima distinzione sarà prospettata da Astronomia: *ego praecepta potius edisseram disciplinae* (VIII 817).

² La divisione del globo terrestre in cinque fasce è fatta risalire a Parmenide (*Vors.* 28A 44a; Ps.Plut. *Plac.* III 11, 895 E; Achill. *Isag.* 31, p. 67, 27ss. Maass).

³ Per Cratete di Mallo, grammatico stoico, II sec. a. C., la superficie terrestre presenta quattro regioni abitate, simmetriche, separate tra loro da tratti invalicabili di Oceano. Vd. Mette 1936, 58-96.

in questa esposizione qualcosa è apparso per lo meno poco chiaro e i giudizi dei lettori sulla diligenza e la perspicacia di Marziano sono impietosi.

Al silenzio di Kopp fa riscontro un rilievo di Stahl: «Capella commits an egregious blunder» poiché attribuirebbe a noi e ai nostri antipodi, e poi analogamente agli anteci e ai loro antipodi, contemporaneamente le medesime stagioni⁴. Il parere è condiviso da Flamant⁵. Per Willis, l'ultimo editore del *De nuptiis*, Marziano non ha semplicemente capito la sua fonte, a noi sconosciuta⁶, pensiero fatto poi proprio da Ilaria Ramelli⁷. Sabine Grebe invece cerca di interpretare nella maniera più estensiva le affermazioni di Marziano, nel comprensibile tentativo di salvare il salvabile e rivelando così giusta incredulità davanti agli errori dell'autore del *De nuptiis*: alla fine però la studiosa è costretta ad ammettere che l'affermazione che noi e i nostri antipodi abbiamo le medesime stagioni, risulta decisamente errata ('Völlig falsch')⁸. Per Barbara Ferré infine, recente editore del sesto libro, il problema si riduce semplicemente a una formulazione infelice di Marziano⁹.

All'autore del *De nuptiis* si potrebbero invero imputare, a una prima lettura, varie affermazioni inesatte¹⁰: 1) noi avremmo stagioni opposte rispetto agli antictoni (605); 2) gli antictoni non potrebbero vedere la costellazione dell'Orsa Maggiore (605); 3) noi e i nostri antipodi avremmo le medesime stagioni (606); 4) gli anteci e i loro antipodi avrebbero le medesime stagioni (606)¹¹; 5) gli antipodi degli anteci potrebbero vedere il polo sud (606); 6) coloro che si

⁴ Stahl 1959, 108. Il giudizio è confermato in Stahl 1974, 231: «A questo punto Capella fa una tremenda confusione sulle dottrine di Cratete...»; e in Stahl-Johnson-Burge 1977, 226 n. 46 osserva: «Martianus appears to be confusing antipodes and antecians...», ma questa inversione non spiega affatto le aporie del testo di Marziano.

⁵ Flamant 1977, 471 n. 320. Diversamente da Macrobio che domina le leggi della simmetria, «Martianus Capella ... s'enferme au contraire dans ses explications... attribuant à l'hémisphère sud les mêmes hivers qu'à l'hémisphère nord...». E nella esposizione delle zone climatiche «Martianus Capella s'empêtre miserablement» (p. 475).

⁶ Willis 1983, 211: «ex ignoto fonte male intellecto».

⁷ Ramelli 2001, 915 n. 18 (lavoro non sempre attendibile, con note farraginose): «una fonte sconosciuta a noi e probabilmente mal compresa da Marziano stesso».

⁸ Grebe 1999, 322s. Al par. 606 Grebe sembra intendere l'espressione *antipodes sui* semplicemente come *antipodes* (scil. *nostri*); e subito dopo, nel medesimo periodo, *antipodibus suis*, correttamente, come antipodi degli anteci, nella posizione cioè degli antictoni tradizionali: ne consegue che anche questa affermazione di Marziano (punto (4) a p. 322) finirebbe per rivelare una qualche imprecisione; su questo vd. n. 21.

⁹ Ferré 2007, 105 n. 112.

¹⁰ Sempre secondo la tradizionale valenza della terminologia e la relativa collocazione delle quattro ecumeni (vd., per esempio, Gemino, *Isag.* 16,1).

¹¹ Affermare che, secondo il lessico tradizionale, noi e i nostri antipodi abbiamo le medesime stagioni così come gli anteci e i loro antipodi, significherebbe affermare che sulla terra persiste un'unica stagione per tutti (fig. 1), e Marziano non potrebbe poi parlare (605) di stagioni invertite tra noi e gli anteci.

trovano nella fascia torrida e i loro antipodi avrebbero in comune la durata dei giorni e delle notti (607). Insomma un autentico disastro per un cultore di arti liberali: talmente grave e diffuso che non può non suscitare sospetti, soprattutto in un autore che nel libro ottavo presenterà la più completa e precisa sintesi latina delle conoscenze astronomiche dell'antichità¹².

Davanti all'ipotesi di tante inspiegabili macerie, non resta che verificare nel dettaglio le affermazioni di Marziano, ritornando, come sempre con questo autore complesso e complicato, al testo del *De nuptiis*.

Alla divisione della terra in cinque fasce climatiche e alla individuazione delle parti abitate Marziano dedica i parr. 602-9 del sesto libro. Delle cinque zone, le due estreme, quelle polari, sono deserte e inabitabili per l'eccessivo rigore dei ghiacci, mentre quella centrale risulta inavvicinabile per l'eccessivo calore; le due mediane invece, quelle temperate, hanno un clima adatto agli esseri animati (602). Fin qui considerazioni tradizionali, spesso ripetute. Marziano aggiunge che ognuna delle cinque zone percorre sia l'emisfero superiore che quello inferiore, e subito precisa il senso di questa insolita affermazione, che potrebbe risultare ambigua: i due emisferi terrestri considerati da Marziano non sono quelli tradizionali, cioè quello boreale e quello australe generati dalla linea mediana dell'equatore (fig. 1), ma gli emisferi individuati dall'orizzonte teorico¹³, il circolo massimo, variabile, che divide in due la sfera terrestre rispetto a un punto di osservazione sulla superficie stessa¹⁴ (fig. 2). Noi ci troviamo nell'emisfero superiore che inizia dove sorge il sole, mentre quello inferiore ha inizio dove tramonta per noi il sole (603). La rappresentazione dei due emisferi terrestri individuati dall'orizzonte teorico per esporre fenomeni climatici o astronomici non è un procedimento insolito: lo adottano anche Gemino, Diomede, Achille Tazio, Seneca, Macrobio.

Il circolo dell'orizzonte teorico preso in considerazione da Marziano taglia dunque in due tutte e cinque le fasce climatiche terrestri¹⁵, e quindi anche le due zone polari, generando

¹² È questo il giudizio di Stahl 1974, 237.

¹³ Mart. Cap. VI 603 *quem circum Graeci ὀρίζοντα perhibent*; Gem. Isag. 5,55 Εἰσὶ δὲ οἱ ὀρίζοντες δύο, εἰς μὲν ὁ αἰσθητός, ἕτερος δὲ ὁ λόγῳ θεωρητός... 57 Ὁ δὲ λόγῳ θεωρητός ὀρίζων ἐστὶν ὁ μέχρι τῆς τῶν ἀπλανῶν ἀστέρων σφαίρας διήκων καὶ διχοτομῶν τὸν ὅλον κόσμον. Vd. anche Sen. nat. V 17,3 con le limpide note di Vottero 1989, 562ss.; Macrob. somn. II 5,9; Cleom. I 1,213ss., p. 9 Todd; Achill. Isag. 29, p. 64 Maass; vd. anche *Horizon* in Le Boeuffle 1987, 148.

¹⁴ Il piano individuato dal circolo dell'orizzonte teorico passa per il centro della terra ed è perpendicolare alla retta condotta dal punto di osservazione sulla superficie al centro stesso della terra.

¹⁵ Non chiara la genesi delle dieci regioni nelle note di commento di Ferré 2007, 104 n. 106: la studiosa pare individuare l'origine delle regioni e la linea di delimitazione degli emisferi nel *circulo suo* (604) inteso come circolo meridiano e non come estensione circolare delle fasce climatiche (anche la fascia circolare dello zodiaco è abitualmente designata dal termine *circulus*) e considera esegetica la lineare esposizione di Seneca nat. V 12,2-4, dove però le dieci regioni sono originate dall'orizzonte teorico, come in Marziano, mentre il meridiano individua in Seneca due ulteriori regioni, in funzione dei dodici venti che costituiscono la rosa dei venti; vd. Vottero 1989, 563-564 e n. 6; Parroni 2002 329-331. Anche Grebe 1999, 320, se ben capisco, sembra identificare l'orizzonte teorico col meridiano. Tale con-

dieci regioni¹⁶, cinque per ogni emisfero: ogni fascia climatica si estende dunque in entrambi gli emisferi.

Così prosegue Marziano: nell'emisfero superiore¹⁷, il nostro, ci sono due regioni abitabili: una è la nostra, nella zona temperata boreale, protesa quindi verso il polo nord; l'altra invece, nella zona temperata australe, simmetrica alla nostra, sullo stesso nostro meridiano e quindi verso sud, è abitata dagli anteci; analogamente due sono le regioni abitabili dell'emisfero inferiore: quelli che sono *nobis obuersi* sono detti antipodi, quelli che si trovano *contra illos quos ἀντίοικους diximus* si chiamano antictoni. Preciseremo più avanti il senso di queste definizioni e delle asserzioni connesse.

Fino a questo punto (605) l'esposizione di Marziano è corretta, ma quando proseguendo afferma, almeno così pare, che noi abbiamo stagioni opposte rispetto agli antictoni e che questi non possono vedere l'Orsa Maggiore, mentre abbiamo invece le medesime stagioni degli antipodi (605), è chiaro che tutto questo è incompatibile con una tradizione che pone gli antipodi in posizione diametralmente opposta rispetto a noi, nell'emisfero australe e sul meridia-

usione risale almeno a Mori 1911, 602, che così parafrasa il testo di Marziano: «Marciano Capella... distingue anche un emisfero superiore... e uno inferiore separati dall'oceano e dal circolo dell'orizzonte com'egli lo chiama» e annota: «Questa specie di orizzonte si trova anche in Macrobio...»; così poi prosegue: «... ma tanto l'equatore quanto i tropici sono divisi per metà dal meridiano che separa l'emisfero superiore da quello inferiore, sicché ogni zona viene così ad esser divisa in *due regioni* (regiones) come le chiama il Capella e tutta la Terra risulta così divisa in *dieci regioni*...». Anche per Gemino 15,1 sarà da pensare all'orizzonte teorico piuttosto che al meridiano (Aujac 1975, 149 n.5).

¹⁶ *Nam utique terra duas sibi partes hemicycliorum quadam diuersitate dispescit, id est unam habet supernatem, quam nos habitamus et ambit Oceanus, et aliam infernatem. sed haec superior initium habet a solari ortu, illa inchoat a lucis occasu, quem circulum Graeci ὀρίζοντα perhibent. uerum quia illae zonae uolubilitatem utriusque partis includunt, decem utrimque circulo suo faciunt regiones, e quibus haec quae a nobis habitatur, est una atque ad aquilonem uersus et septemtriones ascendit, altera, quae contrario ad meridiem atque austrum fertur, quam habitare illi aestimantur qui uocantur ἀντικοί (603-4).* L'orizzonte teorico per la latitudine di Rodi (36°, Gemin. 5,23-25), nell'antichità latitudine di riferimento per l'intera Grecia, comporta una estensione dei circoli polari oltre i 36°, affinché l'orizzonte stesso possa tagliare in due le zone polari. Infatti a VIII 836 Marziano colloca i circoli polari, i tropici e l'equatore, a distanze successive, in rapporto rispettivamente a 8, 6, 4 settantaduesimi di circonferenza a partire dai poli; $1/18$ di $90^\circ = 5^\circ$; ne consegue che i circoli polari sono tracciati a 40° dai poli e dunque intersecati dal tradizionale orizzonte di Rodi (36°), e a maggior ragione da uno più meridionale; curioso e problematico questo sistema di misura 'settantaduesimale', alternativo al tradizionale sessagesimale. A influsso egizio-ermetico pensa Le Boeuffle 1998, 114.

¹⁷ Nel corso del presente lavoro, al fine di evitare per quanto possibile ogni ambiguità, useremo per i due emisferi terrestri rispettivamente gli aggettivi 'superiore' e 'inferiore' quando sono individuati dall'orizzonte teorico (come nell'esposizione di Marziano), data la variabilità del circolo in diretto esclusivo rapporto col punto di osservazione, e 'boreale' o 'settentrionale' e 'australe' o 'meridionale' quando sono individuati dall'equatore terrestre.

no opposto al nostro, mentre gli antictoni sono posti nell'emisfero boreale, sul nostro stesso parallelo ma sul meridiano opposto al nostro (fig. 1).

A questo punto la sospensione della lettura esegetica del testo è inevitabile. È necessario, prima di procedere, affrontare i problemi intrinseci e fondamentali del testo, cioè la tradizione e la costituzione del testo stesso, per verificarne la valenza puntuale e la coerenza interna complessiva.

Tra le affermazioni inaccettabili imputate a Marziano emerge e si impone all'attenzione del lettore un periodo all'apparenza decisamente strampalato, senza né capo né coda, ma sorprendentemente interessante e rivelatore.

Così dunque scrive Marziano, o meglio così gli editori costituiscono il testo delle presunte inesattezze di Marziano: *ita etiam his qui ἄντικοι uocantur, antipodes sui quattuor anni tempora nouere communia ac polum, qui est ad austrum, antipodibus suis nobisque penitus ignoratum, soli suspiciunt* (606)¹⁸. Dunque gli antipodi degli anteci (cioè gli antictoni o perieci)¹⁹ avrebbero le quattro stagioni comuni con questi ultimi e sarebbero i soli a vedere il polo sud, del tutto invisibile per noi e per i loro antipodi. Il testo fornito dagli editori è particolarmente intricato e problematico, e per il contenuto e per la lingua: gli anteci e i loro antipodi non hanno in realtà le stagioni in comune, ma invertite; gli *antipodes sui* (degli anteci, *qui ἄντικοι uocantur*) sarebbero gli unici a vedere il polo sud; ma questo non è corretto, sia perché gli antipodi degli anteci (cioè gli antictoni o perieci), secondo tradizione, si trovano nella zona temperata boreale e quindi non possono scorgere il polo sud, sia perché non una sola (*soli suspiciunt*) ma tutte e due le zone abitabili della fascia temperata australe²⁰ possono vedere il polo sud; aggiunge poi che il polo sud non è conosciuto, cioè non è visibile, da noi e dai loro (degli anteci) antipodi. Per quanto riguarda noi l'affermazione è corretta; l'espressione *antipodibus suis* invece non può che indicare, nel medesimo periodo, l'equivalente del precedente *antipodes sui*²¹, con una esplicita contraddizione interna al testo, che afferma e nega contemporaneamente il medesimo concetto: *antipodes sui... polum qui est ad austrum, antipodibus suis... penitus ignoratum, soli suspiciunt*. Si potrebbe supporre che *antipodibus suis* indichi gli antipodi rispetto al precedente *antipodes sui*, cioè gli antipodi degli antipodi

¹⁸ Questo il testo concordemente accolto da Kopp, Eyssenhardt, Dick, Willis, Ferré.

¹⁹ In Marziano il termine *antipodes* non ha una sua valenza specifica, per indicare una delle quattro regioni abitabili della terra. Ha invece un valore relativo: quelli che stanno dall'altra parte rispetto a qualcun altro. Ricorda così i nostri antipodi (*antipodes... nostri; antipodibus nostris* 606), quelli degli anteci (*antipodes sui*, 606), quelli degli abitanti equatoriali (*eorum... antipodes; eorum antipodibus*, 607), quelli delle zone polari (*antipodes proprii; ipsae sibi inuicem... antipodae*, 608).

²⁰ Cioè gli anteci e i nostri antipodi, secondo il lessico e la collocazione di Gemino e Cleomede.

²¹ Gli *antipodes sui* sono gli antipodi degli anteci e non semplicemente gli antipodi, quelli che Marziano chiama *antipodes nostri*: le due espressioni designano concetti diversi, mentre al contrario *antipodes sui* e *antipodibus suis* nello stesso periodo non possono che indicare una medesima realtà.

degli anteci, vale a dire gli anteci stessi, ma sarebbe una stramberia linguistica priva di riscontri, che riferiamo solo per scrupolo, e per di più errata nella sostanza, perché in realtà gli anteci possono vedere il polo sud. Oppure bisogna supporre che *soli suspiciunt* si riferisca agli anteci, variando con un violento anacoluto il precedente soggetto *antipodes sui*: così gli anteci sarebbero i soli a vedere il polo sud, affermazione oltretutto non vera perché, come abbiamo visto, entrambe le zone abitabili della fascia temperata australe possono scorgere il polo sud.

Per il lettore è netta l'impressione di essere entrato nel cuore del 'pasticcio' di Marziano, che è anche il cuore del problema stesso. Se guardiamo infatti alla tradizione manoscritta del *De nuptiis* qualcosa si chiarisce: una parte non trascurabile dei codici²² non tramanda *antipodibus suis* ma *antipodibus nostris*. In verità a prima vista, secondo la valenza tradizionale del termine *antipodes*, questi codici sembrano complicare ulteriormente l'esposizione di Marziano: con *antipodibus nostris* (cioè antipodi rispetto a noi) si indicano solitamente abitanti della zona temperata australe, che quindi possono vedere il polo sud, mentre il contesto lo esclude esplicitamente (*penitus ignoratum*). Questa lezione, pur abbondantemente tradata, non pare dunque avere senso. E quindi a maggior ragione inspiegabile. Eppure non la possiamo liquidare sbrigativamente se osserviamo che nello stesso periodo ricorreva proprio l'espressione *antipodes sui*, a scoraggiare ogni tentativo di emendazione con *antipodibus nostris* sul successivo *antipodibus suis*: sono gli antipodi degli anteci che non possono vedere il polo sud (*antipodibus suis... penitus ignoratum* e questo, nel microtesto della frase è corretto, per quanto in antitesi con il resto del periodo: *polum... soli suspiciunt*): perché dunque questo intervento in apparenza errato e ulteriormente peggiorativo? In questa situazione rovesciare il nostro procedimento logico si rivela la via più remunerativa: proprio *antipodibus nostris* va considerato lezione genuina, corretta da alcuni codici in *antipodibus suis*.

Nella realtà geografica, per nostra buona sorte immutata, due sono le zone abitabili della fascia temperata australe che possono vedere il polo sud: gli anteci e i nostri antipodi tradizionali; e due nella zona temperata boreale che non possono vederlo (fig. 1): noi e gli antipodi degli anteci, cioè gli antictoni (o perieci). Queste quattro *maculae* sono designate nel testo di Marziano con due coppie lessicali legate rispettivamente dalle medesime analogie: *antipodibus nostris / nobisque* e *antoeci / antipodes sui*. Ovviamente chi non può vedere il polo sud non può trovarsi nella zona temperata australe; dunque gli *antipodes nostri*, che secondo il testo di Marziano non possono vedere il polo sud (*polum qui est ad austrum, antipodibus nostris nobisque penitus ignoratum*), possono trovarsi soltanto nella zona temperata boreale. Così il testo svela finalmente la sua corretta aderenza alla realtà, finora compromessa dalla mancata percezione che Marziano colloca i nostri antipodi nella zona temperata boreale, sul nostro stesso parallelo ma sul meridiano opposto al nostro: occupano dunque la posizione tradizionalmente assegnata agli *antichtones* (o perieci); e analogamente gli antipodi degli anteci (cioè gli antictoni) sono collocati nella zona temperata australe, sul medesimo parallelo degli anteci stessi ma sul meridiano

²² Sono i codd. B^V C E V L dell'ed. Willis, che si aggiungono ai codd. r C dell'ed. Dick.

opposto, occupano cioè la posizione tradizionalmente assegnata agli antipodi. In sintesi, Marziano inverte la collocazione tradizionale di *antipodes* e di *antichtones*²³ (fig. 2).

Questo dà finalmente ragione della variante *antipodibus nostris* rispetto ad *antipodibus suis*. L'originale *nostris* viene corretto in *suis* non senza una qualche logica: gli *antipodes nostri*, secondo la tradizione consolidata, erano collocati nella zona temperata dell'emisfero australe e quindi possono vedere il polo sud, ma poiché il testo qui richiede il contrario (*polum... penitus ignoratum*) e poiché soltanto gli *antipodes sui* (cioè degli anteci), tradizionalmente intesi, nella zona temperata boreale, non possono vedere il polo sud, il tradito *nostris* viene corretto in *suis*. Oltre tutto l'espressione *antipodes sui* con cui viene normalizzato il tradito *antipodes nostri* era disponibile all'inizio dello stesso periodo.

L'opzione della *lectio difficilior* rende leggibile il cuore del pasticcio e rivela la chiave delle strane aporie: nella sezione geografica del *De nuptiis* le posizioni di *antipodes* e di *antichtones* sono invertite rispetto alla tradizione prevalente. Il testo del par. 606 si chiarisce nei contenuti e si superano le difficoltà della lingua: gli anteci e i loro antipodi (cioè gli antictoni, nella medesima zona temperata australe) hanno in comune le medesime stagioni e sono i soli (gli anteci e i loro antipodi) a vedere il polo sud: attraverso la comunanza delle stagioni non è affatto difficile recuperare come soggetto logico di *soli suspiciunt* anche gli stessi anteci; noi e i nostri antipodi invece, nella zona temperata boreale, su meridiani opposti, non possiamo vedere il polo sud ma abbiamo in comune le medesime stagioni, opposte a quelle degli antictoni, che non possono vedere l'Orsa Maggiore. In conclusione al par. 606 ogni difficoltà si dissolve se si constata che Marziano ha invertito l'uso tradizionale di *antipodes* e di *antichtones*.

Sarà però necessario verificare questa conclusione in tutto il testo relativo alle fasce climatiche (603-9).

Anzitutto va meglio definito il testo all'inizio del par. 605, che abbiamo lasciato in sospeso: noi e gli anteci siamo collocati nell'emisfero superiore individuato dall'orizzonte teorico, noi nella fascia temperata boreale e gli anteci in quella australe, quindi noi verso nord, gli anteci verso sud, sul medesimo meridiano (fig. 2). Prosegue Marziano: allo stesso modo due sono le regioni abitate tra quelle dell'emisfero inferiore²⁴: coloro che sono contrapposti a noi sono detti antipodi, quelli contrapposti a coloro che abbiamo definiti anteci si chiamano antictoni²⁵. Dunque col termine *obuersi*²⁶ e con l'espressione *contra illos quos ἀντίοικους diximus* sono designati rispettivamente gli antipodi e gli antictoni, entrambi nell'emisfero inferiore, gli anti-

²³ Gli antipodi degli anteci (nella zona temperata boreale, sul nostro parallelo ma sul meridiano opposto) sono perieci per Gemino, antictoni per Plinio, Achille Tazio, Ampelio.

²⁴ Emisfero individuato per Marziano dall'equatore teorico.

²⁵ *Similiter ex infernatibus* (sc. *regionibus*) *duae. Sed hi qui nobis obuersi, antipodes memorantur; qui contra illos quos ἀντίοικους diximus, ἀντίχθονες appellantur* (605).

²⁶ *Obuersi*, rispetto a noi, designa gli antipodi di Marziano così come *aduersi* (resp. VI 20 ripreso a VI 21 *qui... aduersa uobis urgent uestigia*) indicava gli antipodi del *somnium* ciceroniano (vd. anche *Lucull.* 123 *qui aduersis uestigiis stent contra nostra uestigia, quos antipodes uocatis*).

podì nella nostra zona temperata boreale e gli antictoni in quella temperata australe degli anteci, entrambi sul meridiano opposto al nostro, e quindi anche a quello degli anteci (fig. 2).

Un segno di conferma della collocazione invertita di antipodi e antictoni viene anche dal semplice avverbio *similiter* (605) che all'inizio di periodo apre la descrizione dell'emisfero inferiore, individuato in Marziano dall'orizzonte teorico: l'avverbio indica che la situazione è analoga e simmetrica a quella dell'emisfero superiore, dove Marziano aveva descritto prima la nostra regione abitabile «che si protende verso settentrione» e poi quella degli anteci «che si estende verso mezzogiorno e l'austro». Ora per l'emisfero inferiore, che costituisce una realtà geografica analoga e simmetrica a quella dell'emisfero superiore, viene proposta la medesima rappresentazione di quello superiore (*similiter*): prima gli antipodi e poi gli antictoni; dunque verso nord, sul nostro parallelo gli antipodi, verso sud, sul parallelo degli anteci, gli antictoni.

Prosegue poi Marziano: *sed nos cum illis diuersitas temporum... discriminat* (605); se la identificazione di questi *illi* poteva essere un problema, ora non è difficile capire dal contesto che si tratta di anteci e antictoni, gli abitanti delle due regioni della fascia temperata australe che possono vedere il polo sud e rispetto ai quali noi abbiamo stagioni opposte: quando da noi è estate da loro è inverno, quando da noi è primavera, da loro è autunno; e conclude: *nobis Arctoa lumina spectare permissum, illis penitus denegatum* (605); noi possiamo scorgere le costellazioni polari, per loro questo non è possibile: *illis*, anteci e antictoni. Fin qui l'esposizione appare corretta.

Marziano passa quindi a trattare dei nostri antipodi (*antipodes autem nostri* 606), che, lo ricordiamo, per l'autore del *De nuptiis* sono sullo stesso nostro parallelo ma sul meridiano opposto, nell'emisfero inferiore, rispetto all'orizzonte teorico. Con i nostri antipodi noi abbiamo in comune contemporaneamente le medesime stagioni (*unum nobiscum tractum perferunt hiemis et flagrantiam communis aestatis*), ma con una precisazione: *sed noctem diuersam diesque contrarios, licet aestate grandes dies prolixasque hieme noctes, *** nobisque Septentrio conspicabilis lateat illos sine fine*, che andrà intesa nel senso che quando da noi è notte, presso gli antipodi splende il giorno e viceversa (*noctem diuersam*, rispetto alla nostra), e la durata del giorno è inversa rispetto a quella della notte (*diesque contrarios*, rispetto alla notte), ma d'estate sono più lunghi i giorni, d'inverno le notti²⁷. A questo punto è chiaro anche l'*ita etiam*

²⁷ Intendere invece «En revanche nos antipodes supportent au même titre que nous la période d'hiver et l'embrasement d'un été commun, une nuit différente et des jours contraires...» supponendo che «l'auteur a vraisemblablement voulu dire que les antipodes connaissent comme nous un hiver et un été, mais inversés», (così Ferré 2007, 16 e 105) significa da un lato forzare il testo latino, dall'altro sottovalutare una tradizione che stabiliva precise corrispondenze tra le stagioni e i periodi di illuminazione tra noi e le altre ecumeni (vd. per esempio lo stesso Marziano e Cleomede). Inoltre non si vede ragione per non accogliere nel testo *hieme* (Willis, Ferré), ben attestato nella tradizione manoscritta e accolto da Dick e Eyssenhardt. Permangono nei codd. tracce del tentativo di dare sistemazione logica al passo e perciò Petersen 1870, 18 concludeva: «Itaque ego hunc locum pro desperato habeo».

(606) iniziale del periodo successivo dove, come abbiamo visto, Marziano espone i rapporti climatico-astronomici tra gli anteci e i loro antipodi, cioè gli antictoni, rapporti che sono analoghi (*etiam*) a quelli tra noi e i nostri antipodi del periodo precedente.

Anche l'esposizione sugli antipodi, quella che sembrava presentare gli errori più evidenti e che tanto stupore aveva sollevato, risulta in realtà corretta.

La sezione relativa agli antipodi pare chiudersi con la seguente considerazione: *nobisque Septentrio conspicabilis illos lateat sine fine*; riferita agli antipodi, l'affermazione è inconciliabile con la loro collocazione marziana nella zona temperata boreale. La brusca chiusura introdotta dall'enclitica ha fatto giustamente supporre a Dick una lacuna, soluzione accolta anche da Willis e Ferré, che però rifiutano *illos* (accolto invece da Eyssenhardt e Dick), per quanto ben testimoniato, ma omesso dalla prima mano di alcuni codici; linguisticamente il periodo è parallelo al precedente *nobis Arctoa lumina spectare permissum, illis penitus denegatum* (606) e al successivo *nobisque penitus ignoratum* (606), tutti con pronomi esplicitamente espresso. *Illos* dunque non può indicare gli antipodi, che per Marziano si trovano nella zona temperata boreale, e quindi, diversamente da quanto richiede il testo, possono vedere le costellazioni polari. Sono invece gli anteci e gli antictoni che non possono vedere l'Orsa Maggiore: infatti per Marziano si trovano nella zona temperata australe; dunque *illos* (*Septentrio... illos lateat sine fine*) non può che individuare anteci o antictoni; degli anteci però Marziano parlerà subito dopo, mentre manca nel testo tradito una analisi specifica della collocazione degli antictoni, a fronte di un esame dettagliato della posizione nostra, degli antipodi e degli anteci: questa porzione di testo successiva alla lacuna (testo che ovviamente non può riferirsi agli antipodi) è dunque la conclusione della sezione dedicata agli antictoni, sezione purtroppo caduta. E gli antictoni non possono vedere le costellazioni settentrionali.

Marziano torna stranamente a parlare di antipodi quando esamina i fenomeni climatici e astronomici della zona torrida (607), in precedenza considerata inabitabile (602), mentre ora sono evidentemente riportati dati da fonti più aggiornate sulle conoscenze geografiche. Sulla particolare situazione equinoziale in cui giorno e notte hanno la medesima durata per tutti (*Aequinoctiali autem tempore et oriens et occidens similiter apparebit* 607) innesta osservazioni valide a rigore solo per chi si trova sulla linea equatoriale (dove persiste sempre una situazione equinoziale): costoro possono vedere tutte le stelle (per loro i poli giacciono sull'orizzonte) e vedono tramontare assieme quelle che assieme si sono levate. Inoltre aggiunge: *Hi dies cunctos pares suis noctibus intuentur nec ullas meridiano die metiuntur umbras*, affermazioni valide solo per chi è sull'equatore, la prima sempre, la seconda solo a mezzogiorno dell'equinozio²⁸; e prosegue *eorumque antipodes dies noctesque sub eadem longitudine patiuntur*: è chiaro che anche in questo passo gli antipodi si devono trovare sull'equa-

²⁸ Solo sulla linea equatoriale il giorno è sempre uguale alla notte; all'equatore inoltre a mezzogiorno dell'equinozio non si hanno ombre; nella zona torrida compresa tra i due tropici non si hanno ombre a mezzogiorno soltanto quando il sole è allo zenit, ma la durata del giorno e della notte sono invertite.

tore²⁹, ma sul meridiano opposto; dunque alla stessa latitudine, sullo stesso circolo parallelo, come tutti i casi fin qui esaminati³⁰. Diversamente il testo non darebbe senso. A ulteriore conferma dell'inversione dei termini tradizionali va infine sottolineato come nel testo di Marziano il rapporto con gli antipodi sia sempre di analogia e non di contrapposizione.

Dopo aver trattato delle zone temperate e della zona torrida, Marziano passa alle due regioni polari (608)³¹ e precisa subito: *quas fasceas item dixi*, le ha definite 'fasce' per analogia (*item*) con le altre, perché, sottinteso, sono in realtà delle calotte e non delle fasce vere e proprie³²; la precisazione è importante per il rilievo successivo, una insolita osservazione sulle zone polari che rivela un interesse esclusivo per gli antipodi: *antipodas proprios non habent*; non hanno antipodi propri (pur essendo entrambe tagliate in due dall'orizzonte teorico ed essendo dunque estese in entrambi gli emisferi), ma sono reciprocamente antipodi l'una dell'altra; dunque non hanno antipodi perché sono calotte e non fasce vere e proprie; ma questo presuppone ancora una volta che gli antipodi siano concepiti da Marziano sulla medesima fascia, cioè sullo stesso parallelo, in perfetto accordo con l'assunto per le zone temperate e per quella torrida.

Una volta appurata l'inversione dei termini *antipodes* e *antichtones*, anche sulla scorta della tradizione manoscritta, l'esposizione di Marziano sulle quattro regioni abitabili delle due zone temperate si rivela dunque al suo interno omogenea, sistematica, coerente e non emergono elementi di imputazione a carico dell'autore³³.

²⁹ L'espressione *sub eadem longitudine*, forse sottolizzando, potrebbe essere intesa in due modi: 1) gli antipodi hanno i giorni della medesima durata delle notti; 2) gli antipodi hanno giorni e notti rispettivamente della medesima durata dei giorni e delle notti dei loro reciproci antipodi. Poiché però questi ultimi hanno sempre tutti i giorni uguali alle notti, le due interpretazioni si equivalgono perfettamente.

³⁰ Gli antipodi hanno giorni e notti della medesima durata anche fuori dell'equatore, ma sempre sul medesimo parallelo. Senza rilievo per i nostri fini il valore di *antipodes* alla fine di 607: quando gli abitanti della fascia torrida vedono sorgere il sole, i loro antipodi vedono il tramonto; ma poiché il tramonto è segnato dal meridiano, *antipodes* può indicare sia gli abitanti della zona torrida diametralmente opposti, al di là dell'equatore, sia gli abitanti diametralmente opposti sul medesimo parallelo, come in tutti i casi fin qui considerati.

³¹ *Verum illae duae regiones, quas fasceas item dixi, quarum una uicinantis Plaustri algore crustatur, altera transaustriini halitus desertione contrahitur, antipodas proprios non habent, sed ipsae sibi inuicem contrarietate fiunt habitationis antipodae, nullosque ortus siderum absque planetis utrimque nouerunt, quae quidem illis non supra caput eunt, sed de medio lateris oriuntur.*

³² Il termine *fascea* è calco del greco ζώνη, metaforico; sulla scorta di Cicerone, che nel *somnium* 21 proprio per il medesimo concetto ricorre a *cingulus*, Marziano con *fascea*, usato solo da Manilio (I 682) in fine esametro per lo zodiaco (*bis sex latescit fascea partes*), pare evidenziare uno scrupolo puristico (*orbis terrae in quinque zonas, siue melius fasceas dico, ... discernitur*, VI 602).

³³ Tutta questa 'scandalosa' questione non avrebbe però avuto ragione di porsi se gli studiosi di Marziano e gli storici della scienza avessero preso visione degli articoli *antichtones* e *antipodes*, in uno strumento usuale come la Pauly-Wissova, I 2,2396,41 e 2531,22, entrambi a firma Kauffmann, dove la sintesi della soluzione era indicata e documentata fin dal 1894. Un sospetto nella giusta direzione rivela Armisen-Marchetti 2003, 128s.: «... Martianus Capella, VI 606, semble dire que nos antipodes ont

Rimane però da chiarire la legittimità di tale operazione. Non si tratta ovviamente dell'assunzione a verità di imprecisioni inaccettabili, al fine di riscattare un testo e col testo l'autore; si tratta invece di verificare la compatibilità dell'esposizione di Marziano con la tradizione lessicale della geografia, e quindi la coerenza, l'intenzionalità, la finalità, al fine di escludere la banalità di un errore di Marziano o di una sua interpretazione errata di una qualche fonte, che a noi rimane sconosciuta. Eventualmente si può cercare di capire le ragioni di tale scelta. Tutto questo va cercato al di fuori del *De nuptiis*.

Oscillazioni nell'uso del lessico relativo alle ecumeni sono frequenti, anche presso autori tecnici, e non poteva essere diversamente, dal momento che per indicare le quattro ecumeni gli autori avevano a disposizione, oltre al pronome *nos*, cinque termini: *sineci*, *perieci*, *anteci*, *antictioni* e *antipodi*. Così Gemino (16,1) usa *sineci* (noi), *perieci* (nella nostra zona temperata ma sul meridiano opposto), *anteci* (nella zona temperata australe, sul nostro stesso meridiano), *antipodi* (nella zona temperata australe, diametralmente opposti a noi). Gli stessi termini sono usati da Cleomede, che però non usa termini specifici per noi, mentre per gli anteci ricorda anche il termine *antomi*. Per Achille (30) invece noi siamo *perieci* e nella nostra zona temperata, sul meridiano opposto sono gli *antictioni*, come per Plinio³⁴; nella zona australe, sul nostro meridiano gli *anteci*, diametralmente opposti a noi gli *antipodi*. Per Cicerone e Mela³⁵ sono *antictioni* tutti gli abitanti della zona australe, mentre gli stessi per Ampelio³⁶ sono *antipodi*, come per Igino³⁷, e lo stesso Marziano a VIII 874 userà *antipodae* per indicare tutti gli abitanti della zona temperata australe.

In queste variazioni gli antipodi rimangono però sempre diametralmente opposti a noi e possono essere designati anche con l'equivalente antictioni³⁸ (usato invece da Achille per indicare gli abitanti della zona temperata boreale che si trovano sul meridiano opposto al nostro).

mêmes saisons que nous, mais jours et nuit inversés, ce qui le situerait dans l'hémisphère nord (en plein Pacifique!); mais le texte est peut-être altéré».

³⁴ Plin. *nat.* VI 22 *Taprobanen alterum orbem terrarum esse diu existimatum est Antichthonum appellatione*. Pomp. Mela *Chorogr.* III 70 *Taprobane... prima pars orbis alterius, ut Hipparcho dicitur*. Vd. Cic. *Tusc.* I 69 *alter orbis*.

³⁵ Cic. *Tusc.* I 68 *globum terrae eminentem e mari, fixum in medio mundi uniuersi loco, duabus oris distantibus habitabilem et cultum, quarum altera, quam nos incolimus, sub axe posita ad stellas septem, unde horrifera Aquilonis stridor gelidas molitur niues, altera australis, ignota nobis, quam uocant Graeci ἀντίχθονα, ceteras partis incultas, quod aut frigore rigeant aut urantur calore*; e Mela I 4 *mediam (scil. zonam) aestus infestat, frigus ultimas; reliquae habitabiles paria agunt anni tempora, uerum non pariter; antichthones alteram, nos alteram incolimus*. I 54 *sunt nobis oppositi a meridie antichthones*.

³⁶ Ampel. 6,1 *Orbis terrarum qui sub caelo est quattuor regionibus incolitur. Una pars eius est in qua nos habitamus; altera huic contraria, quam qui incolunt uocantur antichthones; quarum inferiores duae ex contrario harum sitae, quas qui incolunt uocantur antipodes*.

³⁷ Hyg. *astron.* IV 1,2.

³⁸ La sinonimia tra *antichthones* e *antipodes* segnalata dal *ThL* II 173,50 s.v. *Antipodes* (Lehnert) è dunque corretta, nonostante il parere contrario di Uhden (p. 104).

I testi degli autori ci documentano però anche una situazione più complessa. Achille espone le cinque zone climatiche, distribuite su due emisferi determinati dall'orizzonte teorico, come in Marziano Capella; nella descrizione delle tre fasce centrali dichiara esplicitamente³⁹ che in parte sono sopra la terra, in parte sotto, come in Marziano; conclude poi Achille: quelli che abitano il medesimo emisfero, gli uni verso nord, gli altri verso sud, sono detti autoctoni (=antictoni), quelli che si trovano in ognuno dei due emisferi, sopra e sotto la terra, sono detti antipodi⁴⁰. Il concetto di antictoni e antipodi è qui reciproco e applicato agli emisferi individuati dall'orizzonte teorico: sono cioè reciprocamente antictoni, per usare il lessico di Gemino, sineci (noi) e anteci nell'emisfero superiore, perieci e antipodi in quello inferiore. Invece, sempre secondo la terminologia di Gemino, noi nell'emisfero superiore e i perieci in quello inferiore, siamo antipodi, così come gli anteci in quello superiore e gli antipodi in quello inferiore. Al cap. successivo (30) afferma che gli antictoni abitano *kata diametron* le medesime zone temperate (sono cioè sullo stesso parallelo ma sul meridiano opposto), mentre gli antipodi abitano *kata diametron* in zone opposte⁴¹; ma si è visto che nel cap. precedente gli antictoni erano su fasce opposte (nello stesso emisfero, individuato dall'orizzonte teorico) e gli antipodi nelle stesse fasce (ma in emisferi diversi): è chiaro insomma che sono riportate tradizioni diverse e opposte e Achille ne è consapevole, perché terminerà la sezione affermando: per le zone abitate, e quindi per gli abitanti e le denominazioni, grande è la confusione, anche per gli antictoni e gli antipodi⁴². È così testimoniato un uso abbastanza flessibile dei termini antictoni e antipodi.

L'Anonimo I, commentatore di Arato, sarà più esplicito: si chiamano antictoni quelli che abitano nell'emisfero inferiore, perpendicolarmente rispetto a quelli che abitano rispettivamente al tropico estivo o invernale (cioè nell'emisfero superiore): quelli di sopra si chiamano anche antipodi; antictoni perché sono di sopra e di sotto, antipodi perché sono reciprocamente perpendicolari⁴³.

³⁹ Achill. *Isag.* 29, p. 64, 24-65,10 Maass.

⁴⁰ Achill. *Isag.* 29, p. 65, 10ss. Maass *καλοῦνται δὲ οἱ μὲν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡμισφαιρίου βόρειοι τε καὶ νότιοι κατοικοῦντες αὐτόχθονες, οἱ δ' ἐπ' ἐκάτερα τῶν ἡμισφαιρίων ὑπὲρ γῆς τε καὶ ὑπὸ γῆν ἀντίποδες*. Tutta questa parte del testo di Achille ricompare nell'*Isagoge* dell'Anonimo I (p. 125 Maass), con la forma corretta *ἀντίχθονες* invece di *αὐτόχθονες*, e sostanzialmente immutata rispetto ad Achille è riportata dall'Anonimo II 8, p. 132-133 Maass.

⁴¹ Achill. *Isag.* 30, p. 65, 22ss. Maass *ἀντίχθονες δὲ οἱ κατὰ διάμετρον ἐν ταῖς ὁμοίαις ζώναις οἰκοῦντες, οἷον ἐν τῇ βορείῳ ἐν τῷ ὑπὲρ γῆς ἡμισφαιρίῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῇ νοτίῳ ἀντίποδες δὲ οἱ κατὰ διάμετρον ἐν ταῖς ἐναντίαις ζώναις οἰκοῦντες, οἷον τῶν πρὸς τῷ Καρκίνῳ οἰκούντων ἀντίποδες εἰσιν οἱ πρὸς Αἰγόκερω*.

⁴² Achill. *Isag.* 31, p. 67,33ss. Maass *περὶ δὲ οἰκίσεως πάλιν καὶ τῶν ἐνοικούντων καὶ ὀνομάτων γέγονε πολλὴ ταραχὴ καὶ περὶ ἀντιχθόνων καὶ ἀντιπόδων*.

⁴³ Comm. Anon. I 6, p. 97,11ss. Maass *ἀντίχθονες δὲ [sc. καλοῦνται] οἱ ἐν τῷ κάτω ἡμισφαιρίῳ κατὰ κάθετον οἰκοῦντες τοῖς ἐν τῷ θερίῳ ἢ χειμερινῷ τροπικῷ οἰκοῦσιν. ἄνω δὲ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀντίποδες λέγονται, ἀντίχθονες μὲν διὰ τὸ ἄνω εἶναι καὶ κάτω, ἀντίποδες δὲ διὰ τὸ κατὰ κάθετον ἀλλήλων στήναι*.

Dunque gli antictoni e gli antipodi, nell' emisfero inferiore individuato dall'orizzonte teorico, sono termini equivalenti. E l'uso in tal senso di questa terminologia è confermato da una osservazione di Cleomede, che, come Marziano, rileva le quattro ecumeni su due emisferi generati dall'orizzonte teorico: oltre a noi, i perieci, gli anteci o antomi, gli antipodi. A proposito di questi ultimi precisa però che i nostri antipodi non sono i perieci (nella zona temperata boreale nell'emisfero inferiore, sul meridiano opposto al nostro⁴⁴), ma coloro che sono diametralmente opposti a noi nella zona temperata australe⁴⁵, sempre nell'emisfero inferiore individuato dall'orizzonte teorico. La testimonianza di Cleomede non avrebbe senso se qualcuno non considerasse i perieci (che alcuni chiamano antictoni, come Marziano), come i nostri antipodi: e questa è esattamente la posizione di Marziano.

Di questa dottrina è rimasta esplicita testimonianza in Agennio Urbico: «Al di là dell'Oceano settentrionale e di quello australe, due parti di terra sono separate dall'Oceano meridiano: i Greci chiamano *degli antictoni* quella più vicina all'austro, e *degli antipodi* quella più vicina al settentrione»⁴⁶. Dunque gli antictoni nella zona australe, gli antipodi in quella boreale, esattamente come Marziano Capella.

L'inversione di termini antipodi e antictoni non è dunque un errore e neppure una iniziativa di Marziano: l'autore del *De nuptiis* aderisce a una soluzione attestata, non predominante, sufficiente a far ipotizzare una fonte di ambito greco⁴⁷.

⁴⁴ Cleom. *Meteor.* 1,1 p. 9, 217ss. Todd οἱ [sc. περίοικοι] ἐν τῇ αὐτῇ εὐκράτῳ ὑπάρχοντες ἡμῖν τὸ δοκοῦν ὑπὸ γῆς οἰκοῦσι κλίμα.

⁴⁵ Cleom. *Meteor.* I 1 p. 9, 224ss. Todd ὅθεν οὐχ οἱ περίοικοι ἡμῶν ἀντίποδες γίγνονται, ἀλλ' οἱ ἐν τῇ ἀντεγκράτῳ τὸ ὑπὸ γῆς ἔχοντες κλίμα, οἱ κατὰ διάμετρον κείμενοι ἡμῶν.

⁴⁶ Agenn. *grom.* 22,17 Thulin *post Oceanum septentrionalem atque australem duae terreni partes meridiano diffinduntur Oceano: quarum Graeci austro prop[r]iorem antictonon (i.e. ἀντιχθόνων) appellauerunt; alteram prop[r]iorem septentrioni antipodon (i.e. ἀντιπόδων).*

⁴⁷ Se la lettura proposta è plausibile, non sarà da stupirsi se nella carta geografica, ricca di testi marziani, conservata dal codice di Wolfenbüttel del *Liber floridus* di Lamberto di Saint-Omer (XII sec.), pubblicata da Uhden 1935-36, 97-124, troviamo l'*insula* degli antipodi collocata all'altezza delle Colonne d'Ercole, oltre le Isole Beate, né sarà da imputare alla «penna di un autore medievale» la sostituzione di *antichthones* con *antipodes* (p. 104), visto che la legenda della carta riflette il contenuto del testo di Marziano, cui la carta stessa si ispira. Dedurre poi dall'uso di *hemicyclium* col valore 'emisfero' che Marziano ha come fonte una carta geografica è per lo meno azzardato, considerato che *hemicyclium* in Vitruvio IX 8,1 designa un volume, semisferico o semicilindrico, (vd. le osservazioni di Soubiran 1969, 240ss.) e che in Servio *georg.* I 100 *hemicyclium* riprende i precedenti *duo hemisphaeria*. Ugualmente i rari *supernas* e *infernas* (603), non sono indizio di fonte cartografica, ma, come i loro equivalenti, usuali e più frequenti, (*superus superior supernus / inferus inferior infernus*), designano i due emisferi terrestri, sia geometricamente individuati dall'equatore o geograficamente definiti dall'orizzonte teorico o dall'illuminazione solare; così Macrobio spiega esplicitamente i termini: *in supero id est in diurno hemisphaerio... in infero id est in nocturno* (*Sat.* I 18,8); per Marziano è sufficiente VIII 826 *hic tamen nobis ima supernaque discriminans atque undique in superficiem telluris lineae flexu ambientis incumbens horizon uel finitor perhibetur*; sulla linea di Uhden anche Grebe 1999, 319ss.

Restano da esplorare le ragioni di tale scelta. Una indicazione può venire ancora dal testo di Marziano. Si è già notato che l'autore parla di antipodi non solo per le zone temperate, secondo tradizione, ma, cosa insolita, anche per le zone polari e per quelle torride; ma solo gli antipodi, nessun interesse in queste zone per gli anteci, i perieci, ecc. Gli antipodi di Marziano sono certamente l'eco delle discussioni mai sopite, sull'esistenza o meno degli antipodi stessi⁴⁸. In passato Epicuro ne aveva negato l'esistenza⁴⁹; così come nei secoli successivi la negavano i cristiani: sono noti i passi di Lattanzio⁵⁰, dal tono ironicamente deprecatorio e soprattutto quelli di Agostino⁵¹, più articolati e seri: l'autore frammenta il problema in più problemi e invoca l'autorità delle Scritture; Macrobio invece ne fa una difesa ampia e appassionata⁵². Marziano scrive però alcuni decenni più tardi, quando ormai non può polemizzare apertamente con i cristiani, come emerge qua e là nel *De nuptiis*. In ogni caso è difficile non collocare Marziano all'interno di tale dibattito polemico. E se gli antipodi possono essere sulla stessa nostra fascia temperata, per ragioni di omogeneità e continuità più che per contrapposizione è forse meno complicato sostenerne l'esistenza; di qui, forse, la adesione di Marziano all'inversione, per altro attestata, dei termini antipodi e antictoni, che comporta una loro diversa dislocazione sulla superficie terrestre, rispetto a una tradizione consolidata.

In conclusione altri sono però gli elementi da sottolineare: nessuna confusione, nessun fraintendimento di Marziano sull'argomento; semplice inversione, legittimata da una tradizione per noi minoritaria, delle collocazioni di antipodi e antictoni, un intervento velato ma insistito nella polemica del suo tempo sull'esistenza degli antipodi.

⁴⁸ Percorre la storia di questo motivo Moretti 1994, in particolare 79-85.

⁴⁹ Epicuro rifiuta la sfericità della terra e di conseguenza la teoria dell'esistenza degli antipodi (Lucr. I 1052ss.).

⁵⁰ Lact. *inst.* III 24.

⁵¹ Aug. *ciu.* XVI 9; *categ.* 10, PL XXXII, 1429.

⁵² Macr. *somm.* II 5,22ss.

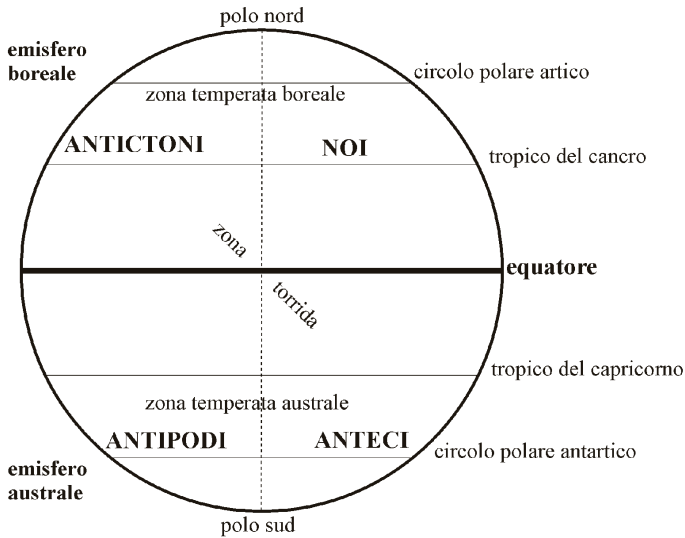


Fig. 1 - Gli emisferi terrestri individuati dall'equatore, con le quattro ecumeni tradizionali.

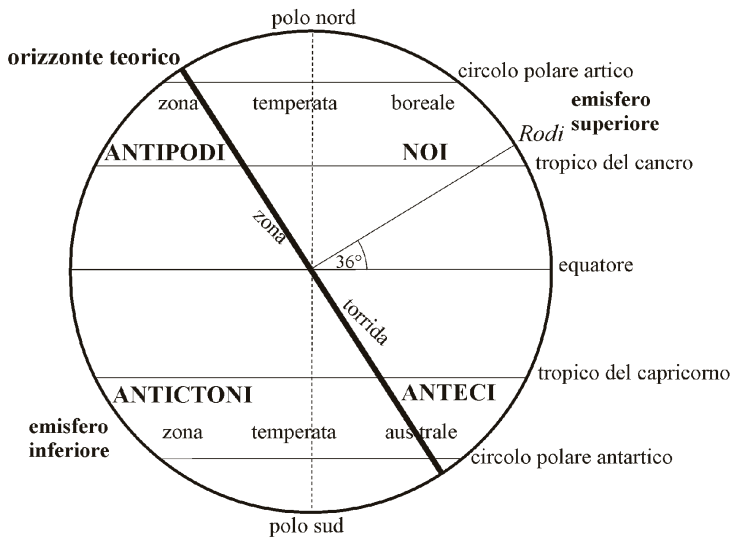


Fig. 2 - Gli emisferi terrestri individuati dall'orizzonte teorico, con le quattro ecumeni secondo Marziano Capella.

Venere alle nozze di Filologia e Mercurio. Una proposta indecente?

Marziano Capella ne era perfettamente consapevole: esaminare i doni nuziali di Mercurio alla sposa Filologia, ascoltare cioè la dottrina delle *dotaes uirgines*, le future arti del trivio e del quadrivio, sarebbe stato impegnativo anche per le divinità e a maggior ragione, sottinteso, per il lettore comune. Per questo nella sua opera aveva esplicitamente programmato dei momenti di svago, allegri e giocosi, per alleviare il *taedium* degli dèi¹: per il lettore, al quale in fondo Marziano rivolge la propria allegoria, le pause scherzose che ritemprano le divinità diventano, nella poetica della *Satura* e dello *σπουδογέλοιον* di un autore attento alla *paideia*, dichiarazione e testimonianza insieme che il riso e lo scherzo non sono estranei alla scienza e alla cultura.

Così, nel senato celeste, dopo la lunga esposizione di Geometria alla quale è riservato il libro VI del *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, la dotta Pallade predispone, all'inizio del libro VII, l'ingresso di *Arithmetica*. Una delle divinità del seguito di Venere, *Voluptas*, ne

¹ Il motivo della lunghezza dell'opera, del *taedium*, del *fastidium* è connesso alla sua complessità e alla asciutta essenzialità con cui le *Artes* espongono i rispettivi principi (VI 589 e 703). L'autore mette sull'avviso fin dall'esordio il figlio (e il lettore): *fabellam tibi, ... ni prolixitas perculerit, explicabo* (I 2) e alla fine del II libro, prima dell'esposizione vera e propria delle *Artes*, avverte: *infiunt lartes libelli qui sequentes asserent. / nam fruge uera omne fictum dimouent / et disciplinas annotabunt sobrias / pro parte multa nec uetabunt ludicra* (II 220); Marziano dunque non esclude, programmaticamente, l'elemento giocoso, come ribadisce subito dopo nel dialogo con Camena: *iugabo ludum* (III 222). A III 289 rievoca il *serium fastidium* e Minerva dovrà frenare Grammatica *propter superi senatus Iouisque fastidium* (III 326); lo stesso farà con Dialettica: *perita fandi, iam progressum comprime / ... editum est compendio / quicquid decenter docta disputatio / multo astruendum contulit uolumine. / Sat est ...* (IV 423); il *fastidium* riaffiora alla fine dell'esposizione di Retorica (V 566). Dopo l'esposizione geografica si ordina a Geometria di essere sintetica, perché Venere aveva manifestata la sua stanchezza: *... Geometria praecipitur ad promissa properare, sed ita ut summa quaeque praestringens fastidium non suscitaret tarditate* (VI 705). All'inizio del VII libro, *Voluptas* esprime la sua insofferenza (*talia complacita spectat fastidia uirgo*, VII 725) e a VII 802 è ritenuta sufficiente l'esposizione di Aritmetica: *hos sat erit cursim numeros memorasse modosque / ... / ne superum nostri capiant fastidia coetus*; nel contrasto con *Satura*, Marziano si chiederà se deve rinunciare a ogni diversivo (*ergone figmenta dimoueam et nihil leporis iocique permixti taedium auscultantium recreabit?* VIII 809); all'inizio del libro IX infine si fa più pressante la richiesta di Venere, condivisa da altre divinità, di porre fine all'audizione (*non ualeo tristes cernere Cecropidas*, IX 888). Su tutti questi temi (poetica, fescennini, *Satura*, *σπουδογέλοιον*, *miscere utile dulci*), Lenaz 1975, 232-234; Cristante 1987, 3-13 e 21-27; Westra 1981; qui pp. 119-134 [=Schievenin 1984].

approfitta per avvicinare Mercurio, lo sposo e parlargli all'orecchio; il lessico, elegiaco ma perentorio, e le apostrofi, interrogative prima, esclamative poi, conferiscono all'intervento il tono del rimprovero: la divinità gli ricorda il dovere dello sposo di onorare il talamo nuziale, invece di continuare a istupidirsi con i dotti insegnamenti di Pallade, la vergine *Innuba* (VII 725 v. 2) che reprime i pensieri d'amore; gli fa notare la stanchezza della sposa e gli rimprovera la pigrizia e l'indifferenza: oltretutto mai si era vista Pallade imporre la propria volontà a un matrimonio, regno specifico di Venere. Conclude con una metafora esplicita: lo invita a invocare Venere e a onorare Priapo (VII 725 vv. 19-20).

Divertito da questo richiamo, Mercurio è sul punto di esplodere in una risata, ma per non sembrare privo di senso dell'umorismo e incapace di fini arguzie², risponde a *Voluptas* con questi diciassette dimetri giambici catalettici:

Licet urgeas, Voluptas, thalamos inire suadens, tamen exeret peritas breuis ambitus puellas; demumque nec iugalis	5
cessator intricatus tardabo fulcra lecti, et si quid illa nostrae Veneris feret uoluptas, nec uobis abnegabo.	10
furtis modo allubescat et clam roseta paruae liliaque det papillae. † nec sensus iugalis feralistacura morsum †	15
et uulsa fellis atro laceros trahat capillos ³ .	

Mercurio dunque comprende e condivide le buone ragioni di *Voluptas*: la tranquillizza facendole notare che tra poco tutto sarà concluso e che allora non si attarderà più, impacciato, ai piedi del letto (1-7). Il senso dei versi successivi (8-10 *et si quid... abnegabo*) è sfuggente: la loro genericità vela ogni riferimento; ai vv. 12-13 il lessico erotico presenta un *topos* floreale ricorrente⁴, ma al verso precedente *furtis* pare non adattarsi a una relazione

² *His Atlantiades auditis licet risum inhibere uix posset, ne infacetus tamen et impar lepidulis haberetur, hilaro susurramine sic respondit: Licet urgeas...* (VII 726).

³ È questo il testo di Willis 1983, l'ultimo editore del *De nuptiis*. Al v. 1 leggeva *iurges* Dick 1925), secondo il cod. Bernese 56b; al v. 14, con una parte dei codd., preferiva *furiis* (già ricordato in margine da Grotius 1599), contro gli altri codd. e tutti gli editori. I vv. 14-15 sono editi con le *cruces* da tutti gli editori.

⁴ Nel *De nuptiis* stesso *rosis iugabo lilia* IX 902,2, e vd. il commento di Cristante 1987, 210.

coniugale e tanto meno alla celebrazione di un matrimonio. Seguono due versi (14-15) da sempre problematici e considerati *desperati*⁵: ne consegue che anche gli ultimi due (16-17), privati di un contesto preciso, rimangono oscuri. La conclusione, ovvia, è che nonostante l'esplicito proposito iniziale (*ne infacetus... et impar lepidulis haberetur* VII 726), non si riesce affatto a intravedere con quale arguzia, con quale finezza di spirito Mercurio abbia risposto a *Voluptas*.

Il motto di spirito, la risposta faceta deve rivelarsi ed essere colta appieno in tutti i suoi referenti lessicali e concettuali: diversamente le dichiarate intenzioni spiritose di Mercurio hanno il solo effetto di lasciare il lettore smarrito e sospeso, proprio come chi non si sente all'altezza di finezze argute. Nella difficoltà, obiettiva e insormontabile di questo testo, non rimane che allargarsi al contesto immediatamente successivo, per risalire alla causa dal suo effetto. Le parole di Mercurio determinano infatti un intreccio di rapporti, sussurrati e silenziosi, tra le divinità coinvolte (VII 727).

Alla replica dello sposo *Voluptas* si illumina (*renidens*) e diventa più allegra del solito (*plus solito laetior*): ritorna da Venere e le riferisce, all'orecchio, ogni cosa. Questa precisazione rivela anzitutto la reale dinamica dell'episodio: se *Voluptas* ritorna al fianco di Venere (*ad Venerem regressa*) significa che da quel punto si era mossa in precedenza per ammonire e incitare Mercurio; *Voluptas* dunque non assume un'iniziativa autonoma, ma è un emissario di Venere: la dea dell'amore è dunque il reale motore dell'episodio.

Mentre Venere ascolta *Voluptas*, le movenze voluttuose e languide del suo corpo e il rosore che le screzia le guance, quasi svelano a tutti i presenti il senso del messaggio confidato⁶. La risposta di Mercurio era dunque destinata a Venere, la vera protagonista, reale e muta, dell'episodio; ed è un messaggio che eccita *Voluptas* e che lusinga Venere, svelandone un pudore imbarazzato.

La reazione tacita e intensa della dea dell'amore, evidente a tutti i presenti, per quanto misurata, consente già di intuire che il messaggio ha una forte carica emotiva e coinvolge

⁵ Grotius così fissava la *uulgata*: *Ne nunc sexus iugalis / Cura feralis morsum / Et uulsa pellis acre / ...* riportando a margine le lezioni *sensus* e *fellis atro*. Kopp 1836, mantiene il testo di Grotius, ma annota: «Cautissimum duxi locum obscurissimum integrum relinquere, licet codices Darmstattensis, Reichnauensis, et Monacensis uterque longe aliam lectionem exhibeant: 'Ne nunc sensus jugalis / Feralis cura morsum / Et uulsa fellis atro' quae tamen non minores difficultates continet. Hoc tantum apparet, sermonem esse de contumacia novae nuptae mariti amplexibus renitentis pudicitiamque virginalis defendentis... » (p. 580). Eyssenhardt 1866, correggeva in *sensu* il tràdito *sensus* e così emendava il verso successivo: *ferat pudore morsum*. Dick è maggiormente rispettoso del testo tràdito, ma lo pone tra *crucis* e annota: *utrumque uersum pro desperato reliqui*, e la sua posizione è condivisa da Willis («versus ut desperatos reliqui»).

⁶ *Quo dicto renidens et plus solito laetior Voluptas ad Venerem regressa cuncta eius auribus intimauit. Quae deliciosa mollitie et interrumpente genas rubore paene prodidit susurrata tuncque marcidulis decenter paeta luminibus Maiugenam conspicatur et quodam aspectu promittentis illexit, quam Saturnia de propinquo uelut deprehendentis castigabat obtutibus* (VII 727).

personalmente la divinità. La risposta di Venere, e quindi anche la comprensione del testo, è affidata esclusivamente al suo sguardo: la dea rivolge a Mercurio tutto il fascino dei suoi occhi, gli occhi della comunicazione amorosa, belli e languidi, ammaglianti nella loro seducente anomalia (*tuncque marcidulis decenter paeta luminibus Maiugenam conspicatur* VII 727); il messaggio è inequivocabile e l'esito scontato: *et quodam aspectu promittentis illexit* (VII 727). Lo sguardo di Venere conquista Mercurio; ma qui è più significativo il carattere dello sguardo: non uno sguardo indefinito (*quodam aspectu*), ma uno sguardo preciso, noto e inconfondibile, secondo il valore che spesso l'indefinito *quidam* assume in Marziano⁷; ma il termine chiave del passaggio è *promittentis*, assoluto ed ellittico, come si addice alla generica allusività del linguaggio amoroso; *promitto* è formulare per esprimere assenso a un invito conviviale e, in ambito elegiaco, per assentire a un incontro galante⁸. Ovidio aveva chiuso con elementi sorprendentemente analoghi *am. III 2*: il giovane supplica Venere (*blanda Venus* v. 55) di favorire il consenso della ragazza (*quod dea promisit, promittas ipsa rogamus* v. 59) e l'incontro si conclude con la promessa tacita: *risit et argutis quiddam promisit ocellis* (v. 83); *promitto* e gli occhi chiudono, negli *Amores*, una scena gioiosa e frizzante, alla quale non è considerata estranea neppure Venere: nel *De nuptiis*, con altro ruolo, quella stessa Venere, emozionata e un po' a disagio, conquista dunque Mercurio con lo sguardo inconfondibile di chi acconsente a una proposta d'amore. Dalle reazioni dei protagonisti è possibile dunque desumere che Mercurio ha prospettato a Venere un incontro erotico, suscitando l'eccitazione di *Voluptas* prima, la lusinga imbarazzata di Venere, poi. La conferma è nell'intervento di Giunone, che chiude l'episodio: *Saturnia de propinquo uelut deprehendentis castigabat obtutibus* (VII 727); tutto è ancora affidato agli occhi: con uno sguardo di rimprovero Giunone tronca ogni intesa, come se li avesse colti sul fatto (o come chi li ha già colti sul fatto? Impossibile sciogliere per ora l'ambiguità, voluta, di Marziano). Certo è che al *quodam aspectu promittentis* di Venere è contrapposto, in funzione censoria, il parallelo *uelut deprehendentis... obtutibus* di Giunone, l'avversaria di sempre.

Al di là dell'amabilità dell'esposizione letteraria, l'episodio, insolito e ardito per il tema, si rivela stravagante sia per la situazione in cui si colloca, il matrimonio ufficiale di Mercurio e Filologia davanti al senato celeste, sia per il soggetto coinvolto, lo sposo stesso; è dunque un motivo forte, caratterizzato da una potenziale dirompente antitesi, certamente non sottovalutata da un autore come Marziano che nulla concede alla banalità. Se l'invito a un

⁷ Sul valore allusivo di *quidam* i giudizi dei critici concordano; aggiorna occorrenze e bibliografia Cristante 1987, 217.

⁸ Le promesse, specie se non mantenute, appartengono all'ambito dei temi elegiaci: così Catullo (110,5) contrappone a *promittere* un eufemistico *facere*: *aut facere ingenuae est, aut non promisse pudicae, / Aufillena, fuit*; e Tibull. I 8,63 si lamenta delle promesse mancate: *uel cum promittit, subito sed perfida fallit*; Ovidio insegna alle ragazze *si bene promittent, totidem promittite uerbis* (*ars* III 461) e ai ragazzi *promittas facito, quid enim promittere laedit?* (*ars* I 443).

incontro d'amore è l'esplicito messaggio di Mercurio a Venere e per quanto l'arguzia sottile che ispirerebbe l'episodio continui a rimanere nell'ombra, non rimane che ricercare una soluzione complessiva tentando di decrittare il senso sfuggente dei giambi con questa chiave di lettura, al di là di ogni contingente perplessità.

Venere dunque, mal sopportando le dotte lungaggini delle *Artes*, per mezzo di *Voluptas* rivendica, presso Mercurio, il rispetto dei propri diritti in ambito matrimoniale: con tono deciso, sfidandone la perspicacia e la virilità, lo invita ad assolvere ai suoi doveri coniugali. Nella risposta dello sposo, ugualmente sussurrata (*hilaro susurramine*) perché tutto l'episodio si svolge nel senato celeste, i giambi, segno del suo spirito giocoso e arguto, sostituiscono gli esametri seri di *Voluptas*. I primi versi non presentano difficoltà: «Tu, Voluttà, m'incalzi, / e cerchi di convincermi ad accedere al talamo, / tuttavia un breve periodo / rivelerà dotte le fanciulle». Tra breve dunque sarà conclusa l'audizione delle *Artes*, le vergini dotali, si concluderà cioè l'esame della dote (cf. II 217-18). Allora finalmente Mercurio non esiterà, impacciato e indolente ai piedi del letto nuziale (vv. 6-7), ma rispetterà i desideri di Venere (vv. 1-7).

Le difficoltà cominciano con i successivi vv. 8-10, indefiniti e problematici e per la genericità del lessico e per l'ambivalenza dei teonimi che oscillano tra nome proprio e relativa metonimia:

et si quid illa nostrae
Veneris feret Voluptas,
nec uobis abnegabo.

Se *illa... Voluptas*, la *Voluptas* dell'incontro d'amore con Filologia di cui Mercurio ha evocato la realizzazione nei versi precedenti, apporterà un po' della loro (*nostrae*, di Mercurio e Filologia) *Venus*, Mercurio non priverà di tale piacere neppure le due divinità: cioè se *Voluptas* e *Venus*, nelle loro rispettive funzioni, favoriranno l'esito felice dell'incontro coniugale con Filologia, Mercurio non priverà tali divinità delle stesse gioie d'amore.

Mercurio dà forma all'arguzia delicata attraverso un linguaggio generico e allusivo, come si conviene in ambito erotico: la realtà sfuma nell'eventualità (*si*) ed è contenuta e limitata da un indefinito (*quid*) che ne riduce la materialità, mentre la doppia metonimia allitterante (*Veneris... Voluptas*) lascia percepire le gioie coniugali, promesse con una litote (*nec... abnegabo*)⁹.

Nel quadro della facezia, Mercurio capovolge l'accusa di pigrizia coniugale attraverso l'ambiguità: in questo passo i termini *Venus* e *Voluptas* indicano anzitutto le componenti erotiche cui le dee sovrintendono (nel testo potrebbero avere indifferentemente l'iniziale maiu-

⁹ *Abnegabo* è neologismo di Virgilio, che lo usa in un contesto matrimoniale (*Aen.* VII 424 *rex tibi coniugium... abnegat*) e anche in forma assoluta (*Aen.* II 654); la voce ha poi avuto notevole diffusione in età imperiale e tarda, in particolare preso gli scrittori cristiani (Wölfflin 1887, 574); in Marziano ricorre anche a IX 893 (*nefas... certe litare penitus abnegatum*); per i debiti virgiliani di Marziano Lenaz 1987, 400-402.

scola o minuscola); Mercurio, rovescia il senso della metonimia e così coinvolge singolarmente le due divinità: la loro impazienza di vedere concluse le nozze diventa, nella risposta di Mercurio, desiderio *tout court* e il dio si propone, audace provocazione, come colui che, in ogni caso, è in grado di esaudirle.

L'audace profferta di Mercurio è mitigata da due condizioni, che riguardano Venere:

furtis modo allubescat,

sempre che Venere si diletta, o continui a dilettersi, di amori clandestini¹⁰; *allubescat* è, in questo caso, voce rivelatrice delle relazioni letterarie: si tratta di un recupero apuleiano¹¹ da Plauto, ripreso da Marziano, secondo una linea di debito lessicale più volte constatata¹²; *furta* invece, nel lessico della poesia amorosa ed elegiaca in particolare, sono anzitutto, come è noto, gli amori furtivi o clandestini e nella tradizione poetica il termine indica spesso le affettuose relazioni di Venere stessa¹³; al trådito *furtis* non va dunque preferito *furiis* di una parte dei codici, accolto da Dick dopo i rilievi di Kopp¹⁴ sull'insolito uso di *furtis* in questo contesto (Grozio riportava *furiis* a margine come *alia lectio*): noti e cantati erano gli amori extraconiugali di Venere (Marte, Adone, Anchise). La seconda condizione rivela l'obiettivo di Mercurio:

et clam roseta paruae
liliaque det papillae;

¹⁰ Il medesimo concetto era già in Ou. *epist.* 15,289 *Iuppiter his gaudet, gaudet Venus aurea furtis*, che avvicina le avventure amorose di Venere a quelle ben più numerose e celebri di Giove; Reposiano così presenterà Venere (v. 4): *quae docet et fraudes et amorum furta tueor*.

¹¹ Plauto è «il poeta latino più letto e studiato da Apuleio» (Mattiacci 1986, 196-199), e Apuleio è certamente uno degli *auctores* di Marziano, ma questo non significa asseverare quella linea di valutazione per cui in passato l'autore del *De nuptiis* era considerato «singe d'Apulée» (Monceaux 1894, 456), giudizio troppo spesso ripetuto e oggi improponibile, come rileva Lenaz 1972: il rinvio e l'allusione a testi apuleiani è intervento mirato, condotto su contesti specifici e analoghi, letterariamente possibile e operante proprio perché si incastona in un supporto di lingua e di stile palesemente diverso rispetto a quello apuleiano. In questa valutazione delle ascendenze letterarie non ha naturalmente alcun peso l'assunzione da parte di Marziano del trattato pseudo-apuleiano *peri hermeneias* quale fonte tecnica per la *dialectica* (su cui cf. Grebe 1999, 174-192).

¹² *Allubesco* ricorre una volta in Plauto (*mil.* 1004), detto di una ragazza che piace a prima vista. Dei tre casi di Apuleio, due (*met.* II 10 e VII 11) sono in contesti erotici, il terzo (*met.* IX 3) indica apprezzamento per l'acqua. Nel *De nuptiis* tre occorrenze (I 25; I 31; II 181) esprimono assenso o compiacimento per le nozze, un quarto caso (IX 913) compiacimento per il canto: in Apuleio e Marziano il lessico indica dunque apprezzamento, favore, compiacimento, in particolare nelle relazioni amorose. Analoghe tracce lessicali da Plauto, ad Apuleio, a Marziano in Bernhard 1927, 119-122 e 131-135.

¹³ Virgilio usa *furta* per definire gli amori di Marte e Venere (*georg.* IV 346 *Martisque dolos et dulcia furta*) e Servio chiosa: *id est adulterium*; anche Tibullo (I 2,36) indica col medesimo termine gli amori di Venere: *celari uult sua furta Venus*; si vedano inoltre le attestazioni riportate alla n. 10.

¹⁴ «Transtulit ad legitimi tori voluptates quod alioquin de clandestinis tantum usurpatur» (p. 580).

purché dunque, segretamente, si adorni il piccolo seno di rose e di gigli. E qui Marziano dichiara il suo debito, e Mercurio le radici della sua arguzia: *clam... det, roseta, papillae e lilia*, condensano alcuni versi del canto più noto degli amori adulterini di Venere, il *Concubitus Martis et Veneris* di Reposiano¹⁵, là dove l'amata si prepara all'amore (vv. 58-60):

ast tibi blanda manus <florem> sub pectore condat;
tu, ne purpurei laedat te spina roseti,
destrictis teneras foliis constringe papillas.

e qualche verso prima (vv. 52-54):

... Cur, saeue puer, non lilia nectis?
Tu lectum consterne rosis tu sarta parato
et roseis crinem nodis subnecte decenter.

Come spesso, Marziano rielabora: il *condat* di Reposiano diventa *clam... det*, e l'avverbio rinvia all'amore clandestino; *sub pectore*, dall'originaria clausola epica (Verg. *Aen.* XII 950), è rigenerato, nel *De nuptiis*, in una espressiva *iunctura* allitterante non priva di grazia e delicatezza (*paruae... papillae*), anche per l'effetto smaterializzante del singolare per il plurale¹⁶; il sostantivo *papilla*, a sua volta, è recuperato dal successivo v. 60 del *Concubitus* e riportato alla valenza semantica originaria di 'seno': questa occorrenza di Reposiano infatti è uno dei rari casi in cui il termine è attestato con il valore derivato di 'bocciolo' o 'gemma'¹⁷; infine alle rose (*rosetum* nel *Concubitus*, amato dalla poesia tarda come equivalente di *rosa*)¹⁸ Marziano unisce i gigli (*roseta... / liliaque*), un accostamento già ovidiano (*am.* II 5,37) e virgiliano (*Aen.* XII 68-69) che ritornava, pochi versi prima, anche nel *Concubitus* (*lilia... / ... rosis*, vv. 52-53).

¹⁵ Sulla notorietà e diffusione del tema degli amori di Marte e Venere offre una testimonianza indiretta Virgilio: *curam Clymene narrabat inanem / Volcani, Martisque dolos et dulcia furta* (*georg.* IV 345-46); Ovidio invece esplicitamente ripete: *fabula narratur toto notissima caelo* (*ars* II 561); *diuque / haec fuit in toto notissima fabula caelo* (*met.* IV 189). Il testo di Reposiano è ora disponibile nella recente bella edizione di Cristante 1999, alla cui lettura non poco deve questo contributo.

¹⁶ L'uso di *papilla* al singolare con valore collettivo, per quanto non frequente, appare attestato lungo tutta la latinità, da Plauto (*Asin.* 224 *si papillam pertractauit*; *Cas.* 848 *papillam bellulam*), a Propertio (IV 4,54 *quem... nutrit... dura papilla lupae*; IV 3,43 *nuda tulit arma papilla*), a Prudenzio (*cath.* 7,165 *sucum papillae parca nutrix derogat*), ai *Carmina Epigraphica* (1988,20 *pectore... in niueo brevis illi forma papillae*).

¹⁷ Con tale valenza ricorre in *Peruig. Ven.* 14 e 21; Ennod. *carm.* I 3,1; per quanto il lessico metaforico dello sposalizio nel contesto del *Peruigilium* finisca per recuperare anche il significato originario del termine, non diversamente da Repos. 59, dove *papillae* non può non risentire del contatto semantico con *sub pectore*. Per tutti questi problemi, l'uso e l'ascendenza del termine Formicola 1998, 117 e 123; Cristante 1999, 64-65. Fuorviante inoltre l'interpretazione del passo del *De nuptiis* nel *ThLL* (s.v. *papilla*, 255,25) che così lo riporta: «MART. CAP. VII 726 (vers.) *clam roseta parvae liliaque det papillae marito*».

¹⁸ *Rosetum* per *rosa* anche a II 219,5; per quest'uso nel tardo antico Cristante 1999, 64.

Il riconoscimento del *Concubitus*, con l'evocazione degli amori clandestini di Venere, conferma la validità della provocazione erotica come chiave di lettura; diversamente i due versi sarebbero criptici; inoltre il filtro lessicale e semantico di Marziano fa escludere il processo inverso, cioè la dipendenza del *Concubitus* dal *De nuptiis*; così la sintetica espressione *uelut deprehendentis*, riferito a Giunone, risulta ancor più pregnante se accostata al v. 177 di Reposiano, riferito a Marte: *atque indignatur quod sit deprehensus adulter*.

I due versi successivi (14 e 15) sono sempre stati considerati *desperati*; eppure la tradizione non risulta così corrotta. Al v. 14 la tradizione perturbata è dovuta alla successione di due monosillabi simili: *nec nunc*¹⁹; nessun problema per *sensus iugalis*.

Al v. 15, a fronte della tradizione *feralistac(t)ura morsu(m)* credo che, paleograficamente, abbia ben visto Dick: in scrittura continua *ista* ha corrotto in *feralis* l'originario *ferat*; la lettura corretta è dunque *ferat ista cura morsu*, con l'anapesto in prima sede, come spesso, anche in questa sequenza²⁰; gli ultimi quattro versi sono dunque:

nec nunc sensus iugalis
ferat ista cura morsu
et uulsa fellis atro
laceros trahat capillos.

La tradizione è sostanzialmente sana e corretta; ma l'interpretazione non è altrettanto per-spicua²¹. Alle due condizioni positive poste da Mercurio, seguono ora due negative; sintatticamente i due congiuntivi coordinati, (*ferat* e *trahat*) dipendono da *modo* del v. 11 e il *nec* li nega entrambi²². Mercurio si augura che questo impegno (*cura*) non comporti sentimenti e ricordi coniugali (*sensus iugalis*), così che, lacerata dal nero morso del fiele²³, Venere non

¹⁹ Più codd. tramandano la lezione *ne(c) nunc*, altri semplificano in *nec* o in *ne*. Il nesso *nec nunc*, anche incipitario, non è raro in poesia, da Hor. *sat.* II 3,262 a Ou. *epist.* 8,85 fino ad autori come Lussorio (Anth. Lat. 365,3, p. 283 Sh. B. = 370. 3, p. 286 R.); *nec* equivale a *ne... quidem* (Hofmann-Szantyr, 517).

²⁰ E precisamente i vv. 1-4, 9, 17. Sul dimetro giambico catalettico in Marziano Stange 1862, 25-30 e Cristante 1987, 257.

²¹ Le considerazioni di Scarpa 1988, 38-39 e 105, relative ai vv. 15 e 16 poggiano su una lettura ametrica di entrambi i versi (*Nec sensus iugalis / ferali ista cura morsu*).

²² Per l'uso del polisindeto *nec... et* come equivalente di *nec... nec* cfr. Hofmann-Szantyr, 517.

²³ In modo analogo è resa la rabbia e l'indignazione del genere letterario: (*Satura*) *turgensque felle ac bili* (IX 999); nella teoria degli umori (Hippocr. *nat. hom.* 4-7), al fiele o alla bile è connessa l'ira e il dolore per la sua causa; Verg. *Aen.* VIII 220 *Alcidae furiis exarserat atro felle dolor*, e Servio commenta: *felle, quo irascimur secundum phisicos*. Il fiele nero è anche causa di pazzia (Plin. *nat.* XI 193 *in felle nigro insaniae causa homini*); il nesso è equivalente di *atra bilis*, di μελαγχολία (su cui Pigeaud 1981, 122-137 e soprattutto 259-264), per definire uno stato fisico che determina una condizione psichica: *quem nos furorem, μελαγχολίαν illi uocant, quasi uero atra bili solum mens ac non saepe uel iracundia grauiore uel timore uel dolore moueatur* (Cic. *Tusc.* III 11); per Seneca la *bilis nigra* è *furoris causa* (*epist.* 94,17). Marziano rende il dolore lacerante con *morsu / et uulsa... atro*, una metafora impreziosita dall'enallage e favorita, forse, dalla credenza che i serpenti, col morso, inoculassero il fiele (Plin. *nat.* XI 163).

finisca per afferrare e trascinare capelli laceri. L'espressione *ista cura*, (l'impegno e la tensione per ascoltare le *Artes*) risponde all'uso che ne ha fatto *Voluptas* per indicare il dovere matrimoniale (VII 725 v. 14 *nec te cura tori... ambit?*); e i *sensus iugalis* sono le sensazioni, i ricordi coniugali suscitati in Venere dalla contingente situazione matrimoniale; e per la dea non saranno evocazioni gradevoli, vista la reazione rabbiosa che Mercurio paventa: il morso nero del fiele indica proprio la bile, nera, sede e origine dell'ira e Venere era celebre anche per la sua ira²⁴. Riassumendo: la scherzosa proposta di Mercurio è valida purché Venere sia elegante, raffinata e non si adiri al pensiero di altri matrimoni. L'ultimo verso, (*laceros trahat capillos*) nella sua apparente incontrollata genericità, svela riferimenti precisi, a vicende note; evoca infatti una scena apuleiana (*met.* VI 10): Venere, adirata per il matrimonio del figlio Cupido con Psiche, quando finalmente ha davanti a sé la nuora, si scaglia su di lei, le lacera la veste, le strappa i capelli, le scuote il capo e la percuote duramente (*inuolat eam uestemque plurifariam diloricat capilloque discisso et capite conquassato grauius affligit*); Marziano sintetizza questa scena recuperando però il verbo *trahere* dall'identica scena di poche righe prima, dove Apuleio aveva descritto l'analogo comportamento di *Consuetudo* nei confronti di Psiche, venuta a consegnarsi alla porta della reggia di Venere: *et audaciter in capillos eius immissa manu trahebat eam* (*met.* VI 9); e la veste stracciata (*diloricat*) e i capelli strappati (*discisso*) di Psiche spiegano la genesi dell'attributo *laceros*, compresso in una *iunctura* unica, per condensare gli elementi evocativi di una scena rilevante²⁵. Mercurio aveva inoltre ottime ragioni per rievocare allusivamente tutto questo: nella *fabella* apuleiana, proprio a lui si era rivolta Venere perché, come banditore divulgasse ovunque la ricerca della nuora Psiche; chi l'avesse consegnata avrebbe ricevuto come compenso sette baci da Venere stessa e uno di questi tutto particolare: *appulsu linguae longe mellitum*. Sul piano letterario un matrimonio e un motivo erotico collegano le due divinità²⁶. Dunque

²⁴ In particolare l'ira di Venere è il motore dell'intera *fabella* di Amore e Psiche, da quando s'indigna per la concorrenza di Psiche (*met.* IV 29), a quando Giove, alla fine, la deve rabbonire: la sua è l'ira di Venere per antonomasia: *stomachata biles Venerias* (*met.* V 31); agli elementi apuleiani che innovano la personalità di Venere accenna Grimal 1963, 1-25; analizza le funzioni di Venere nella *fabella* Kenney 1990.

²⁵ In altro contesto, per esprimere il lutto e il dolore di Carite per la perdita del marito, Apuleio userà un'espressione analoga: *adhuc uestes lacerantem, adhuc capillos distrahentem* (*met.* VIII 8).

²⁶ In questa direzione va con ogni probabilità recuperato e spiegato un dettaglio delle prime pagine del *De nuptiis* apparentemente esornativo ed estemporaneo: Venere rideva divertita della nudità giovanile di Mercurio ormai adulto, e che proprio per questo decide di prendere moglie: *ac iam pubentes genae seminudum eum incedere chlamidaque indutum parua inuelatum cetera humerorum cacumen obnubere sine magno risu Cypridis non sinebant* (I 5); anche qui Marziano rivisita, a conferma della linea di lettura proposta e dei debiti contratti per questo tema, una descrizione apuleiana proprio di Mercurio: *Adest luculentus puer nudus, nisi quod epebica clamida sinistrum tegebat umerum...* (*met.* X 30); e anche qui M. lascia un riconoscimento linguistico: la neoformazione apuleiana *chlamyda*, per il più usuale e frequentissimo *chlamys* (cf. Shanzer 1980, 64); se si esclude un passo molto incerto di Varrone (*Men.* 212) e il recupero in un testo grammaticale seriore (Frg. Bob., GL VI 623, 24), *chlamy-*

un contesto omogeneo a quello del *De nuptiis*, tanto più che *Voluptas*, la divinità che in Marziano è all'origine dell'episodio, è proprio il frutto del matrimonio di Cupido e Psiche (*met.* VI 24), e con l'annuncio della sua nascita la *fabella* apuleiana si chiude²⁷.

Nella dichiarata provocazione di Mercurio comincia ad affiorare l'arguzia sottile. La evocazione degli amori adulterini con Marte e la conseguente cattura degli amanti da parte di Efesto, conferiscono alla prima condizione (*furtis modo allubescat*) un carattere sottilmente ironico («sempre che Venere ne abbia ancora voglia...») non diverso da quello con cui allude alle sfuriate della dea per le disavventure matrimoniali del figlio Cupido: le premure formali di Mercurio si rivelano pungenti allusioni personali.

Se chiara è la presenza delle tessere repesianee, non meno evidenti sono gli elementi apuleiani, a testimoniare per questo contesto un duplice referente. Già l'attacco stesso del periodo (*His Atlantiades auditis*, VII 726) è apuleiano (*met.* I 24 *His ego auditis*): stesso sintagma, analoga interposizione del soggetto, stessa collocazione incipitaria²⁸. Subito dopo *hilaro susurramine* (VII 726) propone un neologismo (*susurramen*)²⁹ di Apuleio (*met.* I 3 *magico susurramine*), e recupera anche, quasi metrema, il ritmo dell'originale nesso aggettivale; a questo Marziano risponde con un *hapax*: *lepidulis*³⁰. Specifici di Apuleio si erano già rivelati *allubescat* e *capillos trahere* (*met.* VI 9); è ancora esclusiva della lingua di Apuleio la coppia *renidens... laetior* (*met.* III 12; *laetissima... renidebat* a *met.* IV 2), mentre i *marcidulis... luminibus* di Marziano ricordano *luminibus... marcidis* di *met.* III 20³¹.

È stato ricostituito e chiarito il testo, individuate strutture narrative e debiti linguistici, colta l'arguzia di Mercurio; rimane tuttavia un problema: la proposta erotica di Mercurio, per quanto dichiaratamente arguta e scherzosa, si rivela fortemente audace sul piano letterario e rischia di scivolare nella banalità, se non nella sconvenienza, per la situazione e per i personaggi con cui è realizzata. Ma la strada era già stata aperta.

da è attestato solo in Apuleio (anche in *met.* XI 24; *chlamys* invece in *met.* XI 8) e nella ripresa del *De nuptiis*: in altro contesto (IX 999) però M. userà la forma più comune *chlamys*, a riprova della non casualità della reminiscenza apuleiana.

²⁷ E non sarà inutile ricordare, pur nella diversità del *mythos* marziano rispetto alla *fabella* apuleiana, che Mercurio in un primo momento aveva aspirato anche alla mano di Psiche (I 7) ma questa era ormai legata a Cupido da un vincolo saldo; scoprirà poi, allegorico ampliamento di Marziano, che tutta la cultura e la bellezza di Psiche proveniva da Filologia (I 23); le implicazioni del riuso di questa tessera onomastica apuleiana fortemente connotata andranno ricercate nel significato complessivo del *De nuptiis* stesso.

²⁸ *His... auditis* è attacco amato dagli storici; sempre incipitario, ma con inserzione del soggetto, appare anzitutto in poesia (Ou. *ars* III 313 e poi Stat. *Theb.* VII 726 e Prud. *perist.* 5,185); questo modulo poetico è attestato per la prima volta in prosa, non casualmente, proprio da Apuleio nell'occorrenza citata, e, dopo Gell. I 2,3, da Marziano, nel caso in questione.

²⁹ Sono le uniche due attestazioni in latino (Perrot 1961, 119; Gargantini 1963).

³⁰ Il nuovo conio marziano recupera con la forma diminutiva la grazia e la finezza di *lepidus*; nel *De nuptiis* ricorre anche a VI 576 e VIII 807.

³¹ L'attributo *marcidulus* comparirà solo in Fulg. *aet. mund.* 7, p. 150, 23 Helm: *marcidulis... folliculis*.

In questi versi, come si è visto, Marziano riecheggia alcune tessere inconfondibili del poemetto di Reposiano, l'ultima versione di un mito molto noto lungo tutta l'antichità e che risale ad Omero. Gli amori clandestini di Venere e Marte sono cantati da Demodoco nel libro VIII dell'Odissea, alla corte di Alcino, nell'isola dei Feaci³²: gli amanti divini sono scorti dal Sole che informa Efesto, lo sposo legittimo; questi costruisce dei legami invisibili con cui cattura la coppia divina, e si propone di trattenerli finché Giove, padre di Venere, non gli restituirà la dote; gli dèi accorsi (per pudore le dee restano a casa), considerano giusta la pena di Marte; Apollo allora così provoca Ermete / Mercurio: «Tu accetteresti il peso dei legami tenaci pur di dormire a letto con la splendida Afrodite?»³³; ed Ermete pronto: «Magari, io ne accetterei il triplo, e anche tutti gli dèi, e anche le dee, presenti a guardare, pur di essere a letto con la splendida Afrodite»³³. Tra gli dèi immortali si levò il riso.

La situazione disegnata da Marziano, audace e scabrosa per un latino, era già tutta nel modello omerico. Mercurio continua e sviluppa nel *De nuptiis* quella scena. Marziano la può isolare e ricomporre perché i protagonisti (Venere e Mercurio) sono gli stessi, così come erano gli stessi (sempre Venere e Mercurio) nella ricerca di Psiche, e questo garantisce al lettore la possibilità di decriptare l'allusione.

In Omero la scena è tutta maschile, tutta femminile invece in Marziano, che conserva però il rossore sul volto di Venere, la traccia di quel pudore che in Omero aveva tenuto a casa le dee. Giunone, la rivale di Venere, assume la funzione del Sole: lei ha sorpreso gli amanti al momento dell'intesa. Nell'episodio omerico, Efesto preso dall'ira (*χόλος*), chiede a Zeus la restituzione dei doni nuziali (*ἔεδνα*): nel *De nuptiis* è proprio l'impegno (*cura*) di assistere all'esame della dote offerta dallo sposo che può suscitare in Venere *sensus iugalis*, i ricordi, irritanti, di matrimoni. Più echi dunque si intrecciano in questo episodio: a una rete magica di Efesto corrisponde una rete letteraria di Marziano. Il testo indecifrabile del *De nuptiis* nascondeva dunque il seguito dell'episodio odissaiaco.

Marziano dunque ha presente Reposiano³⁴, il cui poemetto entrerà nella così detta Antologia Latina, un florilegio che si va probabilmente formando proprio nell'età di Marziano, e proprio nel territorio d'Africa, la terra di Marziano. L'autore del *De nuptiis* inoltre risale ad Omero, o quanto meno alla esegesi omerica: lo scambio di battute tra Apollo e Mercurio non si trova però né in Reposiano, né in alcun altro autore; è appena accennato nella sostanza da Ovidio, che più volte abbozza l'episodio³⁵, ma che non specifica mai l'autore di quella rispo-

³² Fin dall'antichità è stata messa in dubbio l'autenticità di questo episodio e discussa la sua morale: su tutto questo e sulle interpretazioni dei moderni si veda da ultimo il contributo di Grandolini 1996.

³³ VIII 335-343.

³⁴ Presenze reposiane nel *De nuptiis* sono state segnalate da Lenaz 1975, 190 e da Cristante 1987, 187 e 210.

³⁵ Ovidio racconta l'episodio in *ars* II 561-90, dove condensa in forma anonima la battuta: «dà a me le catene», e a *met.* IV 167-89, dove riferisce genericamente che qualcuno degli dèi, spiritoso, si sarebbe sottoposto volentieri a quella vergogna; accenni anche in *am.* I 9,39-40 e *trist.* II 377-78.

sta arguta. Se mai ce n'era bisogno, ciò riconferma la confidenza di Marziano con i testi greci, ma anche la vastità delle sue competenze. Egli coglie in Omero anche un tratto più profondo: il vedere è la traccia dell'episodio (il Sole, Efesto, gli dèi), e sulla vista è giocato, in chiave apuleiana, tutta la scena del comportamento di Venere.

Infine lo scherzo vero, di Marziano: Mercurio ricerca soltanto un'arguzia; ma Venere, *Voluptas*, e poi anche Giunone, lo prendono sul serio e non colgono, diversamente dal lettore, l'intento spiritoso di Mercurio, che finisce conquistato e rimproverato: *illicio* è anche voce della seduzione amorosa³⁶, e qui sottolinea la sua capitolazione davanti a Venere; i suoi propositi faceti si concludono dunque con una resa totale: forse neppure Mercurio, il *sermo*, il *logos* di Marziano, lo sposo di *Philologia*, può permettersi di scherzare con l'amore.

A questo punto però è chiaro come l'autore avesse cercato di mettere il lettore sulla strada giusta: lo schema dell'episodio esaminato era già stato abbozzato e provato, con gli stessi personaggi e con analoghe spie linguistiche. A VI 704, alla conclusione della sezione geografica di Geometria, Venere era già stanca e offesa per il prolungarsi dell'esame delle *Artes*; *Voluptas* scherza sulle gambe irsute e mascholine di Geometria, camminatrice indefessa; l'*entourage* di Venere cerca di suscitare scherzi e giochi: Venere stessa si rivolge a *Iocus* sorridendogli amabilmente (*susurratim decenter arrisit*, VI 705); Mercurio (*Arcas*), con quel cenno cordiale con cui era solito guardarla per i rimproveri degli dèi, la trattiene con accortezza, provocando un acido commento di Giunone (*Pronuba*): non c'è da stupirsi, dice quest'ultima, che Venere abbia voglia di scherzare; è allegra quando si tratta di nozze e tutta dolce quando il Cillenio le sorride³⁷.

È qui prospettata la medesima situazione di *taedium*, opposto a un tentativo ludico; identici i personaggi, nei medesimi ruoli; anche qui la scena poggia sulla comunicazione non ver-

³⁶ Così Venere, all'inizio del *De nuptiis* (I 7) cerca di favorire le nozze di Mercurio: *omnes uero illecebras circa sensus cunctos apposuit Aphrodite; ... Praeterea ne ullum tempus sine illecebra oblectamentisque decurreret pruritui subscalpentem circa ima corporis apposuerat uoluptatem*, in un contesto che spesso rieccheggia la favola di Amore e Psiche; e ancora Apul. *apol.* 31 *illex animi Venus*. Min. Fel. 24 (23),4: (*Iouem*) *loro Veneris illectum*; Plaut. *Merc.* 53 *amorem multos inlexe in dispendium*; Acc. *trag.* 205 Ribb.³ *coniugem inlexe in stuprum*; Aug. *serm.* 283,1,1 *in peccata homines aut illiciunt aut impellunt (uoluptates aut dolor)*.

³⁷ *Quo dicto, Iocus ministris Veneris suscitatur ipsique Cythereae, cui de proximo susurratim decenter arrisit. Quam Arcas nutu hilaro et quo eam solitus intueri propter diuum reprehensiones circumspectus inhibuit. Verum Pronuba propter assidens «nihil mirum - inquit - si propere Venus cum deliciis famulitioque tam comi appulsa est lasciuire; nam et nuptialiter laeta est et blanda semper arri-dente Cyllenio* (VI 705). L'avvio del testo è sibillino: è Venere, con i suoi servi (*ministris Veneris ipsique Cythereae*) a destare, metaforicamente, *Iocus*, al quale sorride amabilmente (*cui*, sc. *Ioco*; *arrisit*, sc. *Cytherea*); se così non fosse, l'intervento censorio di Mercurio (*Quam... inhibuit*) nei confronti di Venere inattiva non avrebbe giustificazione, e tanto meno si spiegherebbe la successiva osservazione malevola di Giunone («*nihil mirum... lasciuire*» VI 705). Stahl invece così interpretava: «At these words Mirth was aroused by the maidservants of Venus, and joked with Venus herself (who was close by), but in soft and restrained tones» (Stahl-Johnson-Burge 1977, 263).

bale, sullo sguardo in particolare. Se questi legami consentono al lettore di riconoscere l'identità delle due scene, il lessico indica già dei riferimenti interpretativi. Il *nuptialiter laeta* di Giunone può sì indicare che Venere è sempre felice quando si tratta di nozze, ma nell'eccezionalità dell'avverbio³⁸, l'espressione, sarcasticamente antifrastica, può anche significare che Venere non è fortunata in fatto di matrimoni, il suo e quello del figlio Cupido. Al primo rinvia l'espressione *arridente Cyllenio* (VI 705) e poco prima *nutu hilaro et quo eam solitus intueri propter diuum reprehensiones*, due *flash* dall'episodio omerico degli amori con Marte³⁹, al secondo il non comune appellativo di Mercurio (*Arcas*)⁴⁰, che risponde a quello corradicale, e *hapax* nella forma, usato proprio da Venere nelle *Metamorfosi* apuleiane per chiedere a Mercurio di aiutarla a rintracciare la nuora Psiche (*Frater Arcadi, scis... met. VI 7*); l'avverbio *susurratim*, altrove non attestato, ripreso con *susurramen* a VII 726, salderà le due scene del *De nuptiis*, e, come si è visto, la loro ascendenza apuleiana⁴¹.

Quando poi all'inizio del libro IX Venere riproporrà ancora una volta le sue proteste, troverà il consenso di parecchie divinità, in particolare di quelle terrestri e di quelle marine, ma soprattutto il plauso di Efesto, così ritratto da Marziano con impietosa ironia: *Lemnius Mulciber, fabrilium tantum operum sollers maritus* (IX 899), dove ritornano echi ovidiani e virgiliani⁴², mentre Marte, con gli occhi estasiati e la voce tremante, sospira profondamente in disparte: *Mars eminus... tenere cum admirationis obtutu, languidiore fractior uoce... profun-*

³⁸ *Nuptialiter* ricorre, per quanto ho visto, solo nella ricercata giuntura agostiniana *nuptiis... nuptialiter (bon. coniug. 23,31)*, la cui tipologia (avverbio più sostantivo) non pare trovare riscontri nell'ambito della figura etimologica e neppure in quello del pleonasma (Hofmann-Szantyr, 790-802).

³⁹ A fronte degli altri dèi che ridono dei due amanti (VIII 326 ἄσβετος δ' ἄρ' ἐνώρτο γελῶ μακάρεσσι θεοῖσι) e considerano riprovevole l'adulterio (VIII 329 οὐκ ἀρετῆ κακὰ ἔργα), Mercurio è il solo ad apprezzare Venere, con schietto entusiasmo giovanile, disposto a sostituire Marte nel peso e nel piacere dei legami. La medesima scena è resa con tono moraleggiante dallo stesso Ovidio, ma senza nominare esplicitamente Mercurio: *Lemnius... / ... admisitque deos: illi iacuerunt ligati / turpiter, atque aliquis de dis non tristibus optat / sic fieri turpis: superi risere...* (*met. IV 185-88*). Lo sguardo che Mercurio rivolge a Venere nel *De nuptiis* è noto e consueto: così Marziano recupera anche la ricorrenza delle *reprehensiones* degli dèi, prospettando così un passato di attenzioni tra le due divinità: le *diuum reprehensiones* trascendono dunque l'episodio contingente di *Iocus*.

⁴⁰ *Arcas*, come etnico per Mercurio, è usato da poeti di età imperiale (Stazio) e tarda (Claudiano, Sidonio); singole attestazioni in Varrone, Marziale, Ausonio. Nel *De nuptiis* ricorre anche a I 7; I 24; a V 437 *Arcadica ratio*.

⁴¹ Richiamata anche dal nesso *nutu hilaro* che compare solo in Apuleio *met. VII 20 Nutus hilarior*, e il cenno, come il bisbiglio, sono strumenti della comunicazione elegiaca: *Non ego celari possum quid nutus amantis / quidue ferant mihi leuia uerba sono* (Tibull. I 8,1-2).

⁴² L'attività di fabbro, spesso ricordata dalla tradizione (Ou. *met. IV 175: opus fabrilis dextra tenebat; am. I 9,39: Mars quoque deprensus fabrilis uincola sensit; Verg. Aen. VIII 415 ignipotens ... opera ad fabrilia surgit*), dà corpo in Marziano alla figura di marito sgraziato, dedito esclusivamente ai piaceri del lavoro, il cui profilo, ironico, è già nel doppio epiteto *Lemnius Mulciber*, su cui si veda il commento di Cristante 1987, 187.

da... *uisus est traxisse suspiria* (IX 899), e qui affiorano ancora reminiscenze reposianee⁴³. Così anche i due rivali dell'episodio omerico ottengono, per un attimo la scena: ma forse avrebbero fatto volentieri a meno della ribalta ironica di Marziano.

In questo episodio Marziano ha dunque condensato e innestato tradizioni diverse, di genere differente (l'epica, il 'romanzo', il così detto epillio), collocate su un arco temporale particolarmente ampio, da Omero ad Apuleio, a Reposiano. I materiali si ricompongono nel nuovo testo, elaborato, denso, essenziale, talora criptico, rispettoso però dell'omogeneità delle fonti: la nuova situazione è affine a quelle dei modelli; ma soprattutto, elemento rilevante in questo episodio e insieme rivelatore della coscienza storica dell'autore, il nuovo testo mantiene attiva l'interazione con i modelli, presupposta e indispensabile per una esegesi complessiva, cioè per la comprensione delle molteplici implicazioni testuali; tutto questo si realizza, come si è visto, attraverso una attenta selezione del lessico, che lascia emergere e riconoscere i modelli stessi. Non si tratta dunque di semplice allusività e neppure di *aemulatio* tradizionale: è una ricomposizione che presuppone la tradizione; questo significa che affiora in Marziano la coscienza del distacco e la consapevolezza di essere ormai nel solco della ricezione.

L'episodio si presenta come un diversivo rispetto alla trama delle *nuptiae*, uno dei *ludicra* che Marziano rivendica nella sua poetica, suggerito forse dalla *nuptialis licentia* (VIII 806) connessa allo sposalizio celeste, ma che *Satura*, la personificazione di un genere letterario composito e onnicomprensivo, rimprovera all'autore (VIII 808) e che Marziano, nella chiusa dell'opera, imputerà a *Satura* stessa (... *loquax docta indoctis aggerans / fandis tacenda farcinat*, IX 998); ma questo equivale proprio a rivendicarne l'appartenenza al genere letterario stesso; lo scarto narrativo rispetto all'esposizione delle *Artes*, realizza il momento leggero del riso, fondamentale nella poetica del *De nuptiis*; proprio in un episodio simile, quello di Sileno all'inizio del libro VIII, caratterizzato da analoghe strategie compositive e finezze lessicali, Marziano rivendicherà alla sua poetica, in forma metaletteraria nella concretezza della composizione, il diritto a temi anche ilari e faceti.

Individuate le corrispondenze letterarie e lessicali e la genesi frammentata del testo, tutto sembra chiudersi in una parentesi ludica; ma la stanchezza di Venere e le attenzioni di Mercurio come si è visto, non sono più un episodio circoscritto; elemento narrativo di rilievo nella cornice matrimoniale che racchiude le *Artes*, si sono ormai rivelate come un tema che si dipana per più libri; anzi, intrecciato al solenne rito preparatorio delle nozze di Mercurio e Filologia, diventa un controcanto di sapore fescenninico, a sostanziare la eterogeneità della *satura*, secondo appunto la poetica, dichiarata, dello *σπουδογέλοιο*, che ogni tanto turba la

⁴³ Il sintagma *suspiria trahere* è frequente, ma solo in poesia; in Reposiano le due attestazioni sono riferite in un caso a Marte e Venere (vv. 17-18 *dum Mars, dum blanda Cythere / imis ducta trahunt suspiria crebra medullis...*); nell'altro, specificatamente a Marte (vv. 116-17 ... *trahit in medio suspiria somno / et Venerem totis pulmonibus ardor anhelat*).

rigorosa certezza del sapere. Solo un autore dalla poetica ferma e dal pensiero elevato e potente poteva concepire, nel severo contesto del *De nuptiis*, un tale controcanto divino, che trova forse il suo significato più profondo nella sintesi di Simmaco, totalizzante, perché etica prima ancora che gnoseologica, e cara a un maestro come Pietro Ferrarino: *uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum*⁴⁴.

⁴⁴ Symm. X 3,10 (*MGH VI 1*, p. 282, 14 Seeck): si tratta della celebre *Relatio tertia* o *de ara Victoriae*.

Racconto, poetica, modelli di Marziano Capella nell'episodio di Sileno

Nei primi due libri del *De nuptiis* il concilio degli dèi approva la decisione di Mercurio di prendere moglie e alla prescelta, Filologia, concede l'apoteosi, affinché sia pienamente degna dello sposo divino. In ognuno dei libri successivi gli dèi ascoltano e valutano l'esposizione di una delle sette *artes*, le allegoriche ancelle che costituiscono l'omaggio nuziale di Mercurio alla sposa. Negli intervalli Marziano Capella realizza la sua *satura*: racconta, in prosa e in versi, quanto avviene nel senato celeste e porta a conclusione la *fabula* di queste *nuptiae* divine.

Ma nell'ottavo libro, quando nell'assemblea degli dèi sta per entrare Astronomia, inserisce un inatteso intermezzo comico che provoca una accesa discussione sulla poetica tra l'autore stesso e *Satura*, la personificazione del genere letterario che ha suggerito la *fabella* all'autore (I 2) e che si preoccupa anche della composizione dell'opera (*quae meos semper curae habuit informare sensus*, VIII 806): con un procedimento metaletterario l'autore rompe dunque la finzione del racconto e lo lascia regredire allo stadio problematico dell'elaborazione; ma anche il tono stesso del violento contrasto che ne segue viene a poco a poco connotato da arguzie sottili e dotte che rivelano come la reale esigenza della narrazione sia costituita proprio dalla comicità complessiva dell'intermezzo.

La lettura dell'episodio si rivela interessante a più livelli: il racconto esprime anzitutto uno spirito comico vivace, non privo di elementi colti, ma contemporaneamente sorregge, anche in forma allegorica, le riflessioni sulla poetica, e tutto questo attraverso una attenta ricomposizione dei materiali sparsi della tradizione precedente.

Il protagonista è Sileno. Entrato nel senato celeste al seguito di Dioniso, se ne sta un po' in disparte, appoggiato all'inseparabile bastone ed ebbro come sempre; sopraffatto però da un sonno pesante comincia ben presto a russare rumorosamente: tra gli dèi scoppiano le prime risa che, in rapido crescendo, diventano poi un fragore diffuso quando Cupido, tutto allegro e gioviale, appioppa al vecchio pedagogo di Dioniso un sonoro schiaffo sul capo rubizzo e calvo. Sileno, svegliatosi a fatica, cerca con affanno di sottrarsi agli sguardi divertiti dei presenti, ma barcolla e cade, fra le risate ormai convulse e sfrenate di quasi tutti gli dèi (VIII 804-805).

Satura rimprovera aspramente Marziano per questo episodio indecoroso e fuori luogo (*desipere uel dementire coepisti?*, VIII 806): gli rinfaccia di avere inopportunamente suscitato il riso¹

¹ Gli sviluppi comici dell'episodio sono scanditi dalle risate fragorose degli dèi: *risus circumstantium eo maxime quo claudatur, excussus*, VIII 804; *tantos cachinnos... tulere... ut quamplures alios conisos cohibere risum hoc maxime in petulantis prurptionis sonitum effusique cachinni libentiam prouocarint*, VIII 804; *ridentes*, VIII 805; *fit maior inde risus / nescit modum Voluptas*, VIII 805. Il

nel senato celeste (*non dispensas² in Iouiali cachinnos te mouisse concilio...?*, VIII 806) e gli ricorda che alla presenza degli dèi non si può rappresentare qualcuno che strepiti e blateri come un pazzo: ... *uerendumque esse sub diuum Palladiaque censura assimilare quemquam uel<ut> cerritulum garrientem* (VIII 806).

La tagliente censura di *Satura* ha senza dubbio di mira la comica e corpulenta figura di Sileno, l'elemento centrale dell'episodio stigmatizzato; lo conferma la successiva replica dello stesso Marziano a *Satura*: *ac me Sileni sommum ridentem censorio clangore superciliosior increpabas?* (VIII 809). Nella sfuriata di *Satura* compare però l'aggettivo *cerritulus*³; è un neologismo di Marziano, un *hapax* formato su *cerritus*, termine poco attestato che apparteneva alla lingua parlata; i grammatici lo ricordano spesso per l'etimologia da *Ceres*, ma per Marziano Capella è ormai un arcaismo da evitare (V 509): indica il pazzo furioso, il posseduto da Cerere⁴. Questo valore però, e tanto più nella forma diminutiva per un personaggio sempre visto come *senex*⁵, non si addice al comportamento di Sileno in questo episodio del *De nuptiis*: qui infatti egli compare, come spesso nel tiaso bacchico, nella figura tranquilla e paciosa dell'ubriaco, malfermo sulle gambe o sprofondato nel sonno, presente

decoroso comportamento degli dèi in analoghi casi precedenti diventa il calcolato metro di confronto per queste risate rumorose: *cum complures deorum quantum decuerat arriderent* IV 332; *Iocus... sussurratim decenter arsisit*, VI 705; *Atlantiades... licet risum inhibere uix posset, ne infacetus tamen et impar lepidulis haberetur, hilaro sussurramine... respondit*, VII 726.

² Remigio d'Auxerre (242 Lutz), chiosa: *non cogitas uel disponis; dispenso* con il valore di 'valutare', 'considerare' è registrato dal *ThL* V 1,1034,13 [Gudeman], solo per Marziano; con la stessa accezione ricorre nel *De nuptiis* anche a I 39: *par est igitur ipsa (Pallas) praesertim decernas quicquid de eius conubio prouisura dispensas*, e a V 448: *et laudationis arbiter an rite quis laudetur aestimanti contemplatione dispensat*. Il termine, che al traslato ha ormai il significato di 'distribuire' 'amministrare', è risemantizzato sul valore metaforico dei modelli corradicali *penso, pondero, perpendo*; a V 447 *perpense* e *perpendit* hanno lo stesso valore del successivo *dispensat* (V 448); con il significato usuale ricorre a II 105, V 540, VIII 816, IX 922.

³ La lezione *cerritulum*, poi corretta in *cerriculum*, è conservata dal cod. Bambergense, come risulta dall'apparato della nuova edizione curata da Willis in corso di stampa (Teubner), che per gentilezza dell'autore ho potuto consultare in dattiloscritto.

⁴ Usato più volte da Plauto, *cerritus* ricorre forse una volta in Cicerone (*Att.* VIII 5,1: il testo è congetturale) e in Orazio (*sat.* II 3,278). Svetonio (*Aug.* 87,2) testimonia che al tempo di Augusto era corrente nel *sermo cottidianus*; è invece frequentemente ricordato da grammatici e glossatori: è noto a Marziano Capella, che però osserva: *itaque alucinari et cerritum et caperratum similiaque praetereuntes, utemur his quae consuetudo recipiet* (V 509). I passi relativi a *cerritus* sono discussi in Haupt 1876, 365ss. Sul valore del termine e sulle credenze connesse, esaurienti le pagine di Le Bonniec 1958, 171-175, che riesamina le attestazioni di *cerritus*.

⁵ Sileno è *senex* in Verg. *ecl.* 6,18; Ou. *met.* IV 26; *ars* I 543; Nemes. *ecl.* 3,27. Marziano, con una certa insistenza, lo definisce *marcore confectus aetatis* VIII 804; *senex* VIII 804, 805; *silicernium* VIII 805; *senectus* VIII 805.

più volte nella tradizione letteraria⁶ e più ancora in quella iconografica⁷; nel senato celeste del *De nuptiis* il buon vecchio dorme e russa, si sveglia, cade e viene portato via di peso, come un otre (VIII 805): non è certo un pazzo furioso. Inoltre *uelut* nell'uso di Marziano Capella non indica semplice comparazione o paragone ma, almeno nei 35 casi individuati, presenta sempre un valore suppositivo⁸ (= 'come se') oppure approssimativo⁹ (= 'una specie di', 'per così dire'), secondo una struttura che si diffonde nel latino imperiale quando *uelut* è equiparato al più classico *quasi*¹⁰. Questi significati non sono però accettabili per il contesto di *uelut cerritulum*: *Satura* infatti rimprovera a Marziano non tanto una rappresentazione non verisimile di Sileno come pazzo furioso mentre in realtà non sarebbe tale, ma proprio la rappresentazione stessa di Sileno.

Nel passo considerato la tradizione manoscritta del *De nuptiis* attesta però, senza alcuna esitazione, *uel; uelut* è integrazione di Suse¹¹, accolta da tutti gli editori moderni del *De*

⁶ Sileno è reduce dalle bevute del giorno prima nel noto episodio iniziale della sesta ecloga virgiliana (bibliografia essenziale in Segal 1969, 407-435 = 1981, 301-329, con altri contributi sulla presenza di Sileno nella sesta ecloga), ed è ancora ebbro in Ou. *met.* IV 26; Nemes. *ecl.* 3,59-62; Drac. *Rom.* VII 38. Servio (*ecl.* 6,26) ricorda l'analogo episodio di Sileno e Re Mida nei *Thaumasia* di Teopompo, ma il mito è in realtà diffuso in tutta l'antichità: lo analizza, da Aristotele a Virgilio, Alfonsi 1942, 93-99.

⁷ Le frequenti testimonianze archeologiche, in particolare pitture vascolari, che si trovano in tutto il mondo antico sono raccolte nell'ampio articolo di Kuhnert in Roscher IV, 1909-1915, e in Brommer 1937, 23-33, da integrare con De Saint Denis 1963, 30 n. 2. Il motivo è ricorrente anche nei sarcofagi a tema dionisiaco (Turcan 1966, in particolare 382-384 e 490-494). Sempre nell'ambito del culto dionisiaco, molto diffuso in epoca imperiale nelle province africane (Bruhl 1953, 223-238), sono state rinvenute, nell'attuale Tunisia, varie rappresentazioni musive di Sileno (Foucher 1964, 224ss.); a Marziano Capella, cartaginese (*beata alumnus urbs Elissae quem uidit*, IX 999), non doveva pertanto essere sconosciuta la frequente iconografia di questo tema, attestata spesso a Cartagine già in epoca pre-romana (Picard 1979, 83-113). De Saint Denis ha collegato le raffigurazioni musive di Sileno a precise scene poetiche: oltre al contributo citato, si veda 1958, 198s.); un quadro più organico tra mosaici e produzione letteraria ha tracciato Foucher 1964a, che riporta vari esempi di Sileni africani.

⁸ Tra gli altri esempi: *uelut maritali uacatione feriatas*, I 35; *uelut rerum seriem perturbarent*, I 89; *uelut lucifugam*, II 130; *uelut rerum exordium instauratura*, III 326; *uelut repressa*, IV 424; *uelut sententiam dicens*, V 467; *uelut... permissum*, VIII 804; *uelut mutescencia*, IX 910; unico caso dubbio *ueluti rota*, IX 988. Per il valore suppositivo di *uelut* Kühner-Stegmann II 2, 453 e Hofmann-Szantyr, 140.

⁹ Anche questa accezione è ampiamente attestata: *uelut aenigmate redimiculi*, II 141; *uelut senticosae copiae densitate*, III 263; *uelut fulgoreae nubis fragore colliso*, V 427; *uelut aduersanti loco*, V 468; *coloratam uelut mensulam gestitantes*, VI 575; *uelut perforatae exterioris sphaerae cauernis*, VIII 819; *uelut fescennina quadam licentia*, IX 904; *uelut clipeum gestitabat*, IX 909. Per quest'uso di *uelut*, esempi in Kühner-Stegmann II 2, 455 e in Hofmann-Szantyr, 674.

¹⁰ Ernout-Thomas, 284; 388ss.; Hofmann-Szantyr, 385; 674.

¹¹ «Pro vel cerritulum, velut cerritulum» Suse in Gurlitt 1815,10.

nuptiis, Eyssenhardt, Dick, Willis¹². Kopp, editore pre-lachmanniano, conserva *uel* ma annota: «melior eiusdem (*Susii*) coniectura est qua mox *uelut* pro uel legendum suasit: sed codices nihil mutant»¹³.

Dopo l' indefinito *quemquam* l'espressione *uel cerritulum garrientem* pone indubbiamente problemi di interpretazione e un *uelut* comparativo¹⁴ appianerebbe in parte la difficoltà del sintagma: in ogni caso il valore di *cerritulum* per Sileno sarebbe per lo meno strano e, soprattutto, il contesto ne uscirebbe appiattito. Invece *uel*, la lezione dei codici, con il valore di 'addirittura', 'magari'¹⁵, mantiene operanti nel vivace alterco tra Marziano e *Satura*, la sua ispiratrice, quei sottili riferimenti contestuali e quelle esplicite allusioni letterarie che testimoniano come la densità del testo del *De nuptiis* racchiuda una dotta finezza compositiva, confortata dall'ampiezza delle conoscenze dottrinali, letterarie e linguistiche dell'autore.

Marziano si fa dunque ricordare da una *Satura* irata e sprezzante: *non dispensas... uerendum... esse sub diuum Palladiaque censura assimilare quemquam, uel cerritulum, garrientem?* (VIII 806): egli dunque non si renderebbe conto che alla presenza degli dèi non si può rappresentare qualcuno, addirittura un pazzo furioso, che strepiti e blateri. *Satura* non espone qui delle considerazioni generiche ma, nell'intraducibile *quemquam... garrientem*, si riferisce specificatamente, con una serie di indignati interrogativi polemici (VIII 807), a entrambi i protagonisti dell'episodio: a Sileno, che introduce il motivo del comico, e a Cupido, che fa precipitare l'episodio nel grottesco.

Garrire indica infatti il verso di animali (cani, rane e uccelli)¹⁶ e prima ancora esprime

¹² Eyssenhardt 1866, 299; Dick 1978, 426. Il testo di Dick è seguito anche da LeMoine 1972, 5 n. 10; ma a 163 riporta il passo che ci riguarda: «... quemquam vel [ut] cerritulum...», senza alcuna spiegazione: non si tratta, come potrebbe sembrare, di un intervento testuale rispetto a *uel<ut>* (Dick), ma solo di un uso incostante dei segni diacritici, come appare anche da altre variazioni rispetto ai segni di Dick. Della edizione critica del *De nuptiis* curata da Willis ho utilizzato il dattiloscritto.

¹³ Kopp 1836, 636.

¹⁴ Lo Stahl infatti traduce, seguendo Dick: «to represent someone prating nonsense like a madman» (Stahl-Johnson-Burge 1977, 316).

¹⁵ Il valore accrescitivo di *uel* ricorre anche a I 32 *instatque quicquid uelle uel rerum potes* (May 1936, 72) e ancora a VI 576 *plurimum... oliui, quantumque palaestras perluere uel sponsi ipsius posses*; III 230 *intellegere probareque, quae duo mihi uel cum philosophis criticisque uidentur esse communia*; lo stesso Remigio d'Auxerre (p. 242 Lutz) annotava *uel pro etiam*, ma considerava avverbio il successivo *cerriculum* e l'esegesi del passo risultava compromessa. Esempi in Kühner-Stegmann II 2, 110; Hofmann-Szantyr, 500.

¹⁶ Mart. III 93,8 *melius... ranae garrant Rauennates*; Apul. flor. 17,17 *luscinae... canticum adulescentiae garrant*; Anth. Lat. 762,7 R. *est auium spatii garrere diurnis*; Paul. Fest. 90 L. *garrere quod genus uocis est canis rabiosae*. «Il ne semble par que le verbe s'applique au cri d'un animal déterminé. Ce n'est qu'à une époque relativement tardive qu'il s'emploie en parlant d'animaux, du reste divers... Dans la langue archaïque, *garrus* n'a que le sens de 'bavarder'» (Ernout-Meillet, 267).

una connotazione negativa della parola e della voce umana¹⁷. Sileno può essere definito da *Satura*, con disprezzo, *garrientem* proprio perché Marziano aveva paragonato il suo rumoroso russare al verso rauco della rana; lo aveva fatto alla fine della lunga presentazione di Sileno, con una *iunctura* di forte rilievo stilistico e più ancora semantico: *ranae sonitum desorbentis* (VIII 804); il sorprendente e raro *desorbere* precisa che per emettere il suo verso la rana inghiotte un po' d'acqua; lo sfoggio di erudizione naturalistica, di probabile origine pliniana¹⁸, è insolito per Marziano Capella e appare inspiegabile, se non nella funzione rilevante di costituire un riferimento di particolare evidenza per la conclusione dell'episodio: Sileno russa come una rana che gracida e quindi subito dopo può essere detto *garrientem*. Ma questo momento di trapasso nella costruzione del racconto non è così fragile e scoperto: nella espressione conclusiva *ranae sonitum desorbentis*, la funzione narrativa di *ranae sonitum* è mascherata proprio da *desorbentis*, che attrae tutta la *iunctura* nella semantica contestuale del bere: la studiata immagine tradotta da *rana desorbens* stabilisce infatti un doppio nesso metaforico tra Sileno che russa dopo abbondanti bevute di vino e la rana che gracida dopo avere inghiottito un po' d'acqua.

Contemporaneamente *garrere* assume presso autori tardi, con una valenza negativa dell'elemento acustico, anche il significato di «*iocum uel conuicia proferre*»¹⁹: è esattamente quanto compie Cupido, tra le risate, il baccano (*famulitium Veneris... tantos cachinnos concussis admodum tulere singultibus...*, VIII 804), e l'eco di quello schiaffo dato a Sileno (*palmae uerbere percrepantis apploso eoque sonitu reclamanti*, VIII 804). *Quemquam... garrientem* identifica dunque anche Cupido: l'ampiezza semantica di *garrere* appare così sfruttata in modo ricercato, ma brillante.

¹⁷ Marziano usa *garrio* a I 2 *nugulas ineptas (ineptias Préaux) aggarrire non perferens Martianus*: il figlio Marziano non sopporta le vuote sciocchezze del canto paterno; IV 423 *nefas Tonantis garrat sub auribus*: Dialettica, *femina turpis*, non può esporre davanti agli dèi i sofismi e i soriti ingannevoli; IX 998 *disciplinas cyclicas / garrere agresti cruda finxit plasmate*: Marziano accusa *Satura* dell'esposizione rozza e prolissa delle Arti. Sulla espressività del termine e sull'originaria valenza negativa osserva Roncaglia 1981, 975: «Riferito alla voce umana, l'uso di *garrere* non è mai disgiunto da una connotazione di segno negativo, evocante l'avvertenza d'una qualche asprezza di tono o d'una qualche meccanicità d'emissione e implicante un giudizio di disapprovazione o un senso di fastidio, o - ancor più spesso - un atteggiamento canzonatorio (dunque una coscienza d'estraneità, con una sostanziale venatura di superiorità) da parte del metasoggetto linguistico che formula la frase nei confronti del soggetto grammaticale cui il verbo stesso viene applicato».

¹⁸ Il raro *desorbens (desorbeo* ricorre anche in Tert. *idol.* 24) riassume la descrizione pliniana della rana che gracida: *Tum siquidem inferiore labro demisso ad libramentum aquae modice receptae in fauces, palpitante ibi lingua ululatus eliditur* (Plin. *nat.* XI 173); la notizia risale ad Aristot. *hist. anim.* IV 9,536a,16: Ποιεῖ δὲ τὴν ὀλολυγὸνα ὅταν ἰσοχειλῆ τὴν κάτω σιαγὸνα ποιήσας ἐπὶ τῷ ὕδατι περιτείνῃ τὴν ἄνω.

¹⁹ Vari esempi da Ammiano Marcellino, S. Girolamo, S. Agostino, Rufino, riporta il *ThLL* VI 2,1696,65 [Drexler].

Se il vecchio padre dei satiri è goffo e comico, Cupido è addirittura scatenato in una euforica gazzarra (*impatiens atque inuerecundis procax ac proteruus assultibus... alacer... atque hilarus*, VIII 804). Per questo *Satura* non si accontenta di rinfacciare duramente a Marziano *quemquam... garrientem*, ma aggiunge anche l'inciso *uel cerritulum*, «addirittura un pazzo furioso» cioè Cupido, intervenuto poco prima: l'espressione sintetizza proprio il diverso comportamento del dio dell'amore rispetto a Sileno. Alla figura di Cupido, rappresentato di solito come *puer*²⁰, il diminutivo *cerritulum* si addice perfettamente e, *hapax* sulle labbra irate di *Satura*²¹, rafforza la valenza negativa di *garrientem*: *Satura* manifesta tutto il suo sdegno e il suo disprezzo con un riferimento volutamente generico ma che si rivela subito puntualmente preciso e perciò sferzante.

Nella sua sfuriata essa si riferisce pertanto sia a Sileno, sia a Cupido; prosegue poi, quasi a censurare proprio tutto l'episodio, fino all'ultima scena (VIII 805), in cui un satiro si carica Sileno sulle spalle e lo porta via: *at quo etiam tempore Cupido uel Satyrus dissiliunt? Nempe cum uirgo siderea pulchriorque dotalium in istam uenerabilem curiam ac deorum uentura conspectus* (VIII 806); alla accusa di sconvenienza segue dunque quella di avere anche scelto il momento meno opportuno. Ma il risalto concesso alla prorompente figura di Cupido rivela improvvisamente riflessi inattesi e insospettati.

Cerritulum consolida il profilo di Cupido già tracciato da Marziano: *ut semper impatiens atque inuerecundis procax ac proteruus assultibus... alacer Cupido atque hilarus* (VIII 804). Ne risulta una figura caratterizzata da una intemperanza allegra e impudente, unita a una rimarcata sfrontatezza, che non trova corrispondenti analoghi nelle rappresentazioni tradizionali del dio alato²²: la aggressività sfrontata costituisce infatti solo un aspetto della per-

²⁰ È questo l'epiteto più frequente per Cupido, come risulta da Carter 1902.

²¹ La semplice presenza dell'aggettivo *cerritulus*, al di là del contesto in cui è usato, testimonia invece, secondo l'analisi di Préaux 1961, 225-231, l'ispirazione poetica e il culto delle Muse di Marziano Capella.

²² Nella letteratura classica il dio dell'amore (e l'opera di Marziano è un racconto di nozze) è caratterizzato da una ambivalenza persistente: «*toujours tendrement cruel*» sintetizza Lasserre 1946, 216; è infatti γλυκύπικρος da Sapph. fr. 130,2 Voigt all'Anth. Pal. V 134,4; e per i Latini, Catull. 64,95 *sancte puer, curis hominum qui gaudia misces*; Hor. *carm.* IV 1,4 *desine dulcium / mater saeua Cupidinum*; Prop. II 18,21 *malus esse solet cui bonus ante fuit*; indaga più in generale la composita ambiguità di questa figura Fasce 1977, 149ss. Per Marziano stesso Cupido è *puer uersiformis* (IX 917) poiché, abbandonato l'arco, *in carminis leporem / curam negat sagittis*; nel *De nuptiis* è definito *corporeae uoluptatis illex* (II 148) e associato a Imeneo (I 1) e a Imero (IX 905), ma distinto dall'*Amor* filosofico (*consociato sibi quodam puero renidenti qui nec uoluptariae Veneris filius erat et tamen Amor a sapientibus ferebatur*, II 144), che era considerato «la forza guida dell'anima» (Lenaz 1975, 203): tale differenziazione è realizzata dagli scrittori tardo-antichi proprio con i nomi *Amor* e *Cupido* (Flüedner 1974, 80).

Nel passo in questione Marziano conferisce invece un ricercato risalto a quegli aspetti che meglio possono collegare Cupido a Dioniso e al suo seguito; su Cupido nel tiaso bacchico, Collignon 1877 e Turcan 1966, 522ss. e 577ss. In *Apul. met.* V 29-30 Venere traccia un profilo decisamente negativo di Cupido, ma in una situazione di forte contrasto con il figlio, secondo un motivo che risale ad Apoll. Rhod. III 91ss.

sonalità mitica di Cupido, il dolcèamaro dio dell'amore dei Greci e dei Latini; egli è spesso insofferente del controllo materno e, implacabile, si agita per colpire senza pietà le vittime designate: tutto questo diventa qui un eccesso frenetico, ma soltanto per schiaffeggiare un vecchio addormentato. Le mancate corrispondenze lasciano intuire che con ogni probabilità la reale funzione di Cupido in questo episodio è un'altra.

Gli aggettivi che lo ritraggono hanno una forte e insolita evidenza, resa da una accorta distribuzione in tre coppie saldate dall'allitterazione o dall'assonanza, con una iniziale *uariatio* sintattica che attenua appena la vistosa accumulazione. Semanticamente denotano tutti atteggiamento esteriore, senza però richiamare alcun effetto oggettivo, come invece *ferus* e *saevus*, gli attributi più attestati per un dio che fa soffrire. L'intenzionalità di questa caratterizzazione è testimoniata dalla terza coppia di aggettivi, *alacer atque... hilarus*, che varia una *iunctura* usatissima: *alacer atque laetus*²³; mentre *laetus* tende per lo più a interiorizzare, *hilarus*²⁴ rende qui una esuberanza esteriore, in sintonia perfetta con gli attributi precedenti.

Il vivace e irrequieto dio dell'amore è dunque definito soltanto da quegli atteggiamenti e da quei comportamenti, tutti esteriori, che finiscono in realtà per assimilarlo completamente a un satiro: una esuberante impudica aggressività, non del tutto sconosciuta a Cupido, è il primo tratto distintivo dei satiri²⁵. *Satura* stessa nella sua accusa rivela una identità di comportamento tra Cupido e il satiro, entrambi introdotti per autonoma iniziativa di Marziano: *quo tempore Cupido uel Satyrus petulantis ausus procacitate dissiliunt?* (VIII 807). E della *procacitas* di tutto l'episodio Marziano si scuserà subito dopo, ma lascia subito intendere di non condividere il parere di *Satura*: *cum excusamentis admissi uelut procacis inuolutus* (VIII 807).

La convergenza inoltre di alcuni elementi narrativi facilitano e assecondano questo travisamento di Cupido, attentamente calibrato nella sua ambiguità: tutto l'episodio è permeato da una atmosfera di *fescennina licentia* (*nuptialis licentia* VIII 804; *lege hymeneia et culpae uelamine licentis*, VIII 807), con la presenza di Sileno e dei satiri stessi; hanno poi susci-

²³ Diffuse e copiose le attestazioni: Cic. *Sest.* 1; *Phil.* 12,18; Liu. X 25,5; Val. Max. VII 5,4; Sen. *ad Helu.* 20,1; *benef.* 72,4; Quint. *inst.* II 9,2; Tac. *dial.* 32; Plin. *epist.* X 100; Apul. *met.* I 17; III 29; Amm. XX 5,2; Vulg. *Esth.* 5,9; Sulp. Seu. *dial.* III 15,1.

²⁴ Marziano usa solo la forma *hilarus*, anche se dopo Cicerone è più comune *hilaris*; se psicologicamente *laetus* e *hilaris* si equivalgono, il secondo risulta di solito più visualizzante: Synon. Cic. Char. Gramm. p. 433, 7 B. *lasciuus, procax, hilaris, petulans*, o, più rigidamente, Diff. ed. Beck p. 66, 1 *laetus animo est, hilaris uero uultu*. Anche negli altri due casi Marziano denota con *hilarus* atteggiamenti esteriori: *nutu hilaro*, VI 705 (*nutus hilarior* Apul. *met.* VII 20); *hilaro sussurramine*, VII 726; (*oculi hilaritate mouentur*, V 543).

²⁵ Gli aggettivi riferiti da Marziano a Cupido condensano attributi tipici per i satiri: *Satyrus turba proterua*, Ou. *fast.* IV 142; *epist.* 5,135; *Satyrus procaces*, Nemes. *ecl.* 3,25; *Satyrus proteruis*, Hor. *ars* 233, *Risores... dicacis* 225; *petulantes*, Sidon. *carm.* 7,33; *leues*, Sil. III 394; *celereres*, Ou. *epist.* 5,136, *rapido... pede* 5,136; *Satyrorum gnaua iuuentus*, Ou. *trist.* V 3,37; *lasciuos*, Colum. X 427; *lasciua cohors*, Nemes. *ecl.* 3,46; in *Venerem Satyrorum prona iuuentus*, Ou. *fast.* I 397.

tato l'allegria gazzarra il *famulitium Veneris* e le *uernaculae... Bromiales* (VIII 804), e Cupido va ascritto al primo ma nella tradizione non è estraneo neppure al tiaso bacchico; d'altra parte la presenza delle *uernaculae* al seguito di Dioniso evidenzia la mancata menzione dei satiri stessi, che pure sono presenti e che si riveleranno più tardi²⁶; inoltre di solito sono proprio i satiri a scherzare col vecchio Sileno²⁷. In questo episodio gli elementi narrativi, linguistici, mitici concorrono dunque tutti, in varia misura, ad assimilare Cupido a un satiro.

La ragione di questa sottile ambivalenza della figura di Cupido appare nitida con l'intervento censorio di *Satura*. La centralità di Sileno, padre dei satiri, la presenza dei satiri stessi che suscitano l'ilarità generale, il coinvolgimento degli dèi nell'allegria baldoria e infine l'intervento di *Satura*, il genere letterario personificato che discute con l'autore l'episodio stesso, non possono non richiamare i precetti di Orazio, sia pure riferiti a una realtà diversa quale il dramma satiresco²⁸. Tutto l'episodio si colloca nell'ambito dell'*ars* e del complessivo precetto oraziano; la successiva violenta condanna da parte di *Satura* ne è la conferma che trova riscontro anche in corrispondenze puntuali. I satiri di Marziano sono protagonisti corali dai quali si stacca solo quello che porta via il vecchio Sileno (VIII 805), ma la loro indole è ben rappresentata da Cupido, dal quale non differiscono i satiri dell'*ars* oraziana (*risores... dicacis*, 225; *proteruis*, 237; *ne... immunda crepent ignominiosaque dicta*, 242). Lo stesso Sileno (*custos famulusque dei... alumni*, 249) non deve essere rappresentato, ricorda Orazio, di fronte agli dèi o a divinità in situazioni degne della commedia, come fosse un *Dauus* o una *Pythias* qualsiasi; e Sileno ubriaco che russa e Cupido pazzereellone che lo schiaffeggia sono scene degne della commedia. Tutto l'episodio è inoltre incorniciato dal verbo *ueeor*, voce elevata della lingua religiosa²⁹: il silenzio turbato dal rumoroso russare di Sileno è colto, in una convergenza di elementi fonici e semantici, con un lungo omeoteleuto e con assonanze interne, che si spengono lente e solenni nei polisillabi finali: *sacrum paululum fuit reuerendumque silentium* (VIII 803); e dopo la comica conclusione *Satura* ricorda subito: *non dispensas... uerendum... esse... assimilare quemquam...* (VIII 807). In questi passaggi privilegiati del racconto *ueeor* esprime, con il suo concetto di venerazione

²⁶ Ovidio, ad esempio, ricorda sempre, nel corteo di Dioniso, le *Baccae* e i *Satyri* assieme: *met.* XI 89 *Satyri Baccaeque*; IV 25 *Baccae Satyrique*; 28 *clamor iuuenalis et una / femineae uoces*; *ars* I 539-540 *Ecce Mimallonides... / ecce leues Satyri*; *trist.* V 3,37 *cum Bacchis Satyrorum... iuuentus*; e inoltre *Plin. nat.* XXXIX 109 *Baccas... crepantibus Satyris*; *Hier. epist.* 27,2 *Baccharum Satyrorum complexus*.

²⁷ Nicole 1900; per Servio (*ecl.* 6,13) i *pueri* che sorprendono Sileno sono satiri (sulla questione Segal 1971, 56-61 = 1981 330-335) e in *Ou. fast.* III 757 *concurrunt Satyri turgentiaque ora parentis / rident*.

²⁸ *Hor. ars* 225-250.

²⁹ «Il termine, che nel senso di venerare apparteneva alla lingua religiosa, conserva implicito in sé il significato ulteriore di 'osservare con timore'...; *ueeor* ha conservato un tono elevato e nobile... restando sempre in una sfera superiore di linguaggio solenne» (Gernia 1970, 139); e con questo valore Marziano lo riferisce alle divinità: *uerenda... germina*, IX 913; *uerendo... uertice e uerendos... uultus*, IX 914.

e timorosa osservanza, la gravità della trasgressione e il solenne divieto, che coincidono con la preoccupazione di Orazio di salvaguardare, in presenza di satiri, la *grauitas* divina (*incolumi... grauitate*, 222); i precetti di Orazio sulla lingua e sullo stile mirano essenzialmente a *seruare operum colores*, ma in Marziano diventano precetti sul contenuto, come il racconto stesso richiedeva.

Nell'episodio di Sileno la tematica oraziana sul dramma satiresco non è subito evidente: essa rivela improvvisamente le sue connessioni solo con l'esplicita condanna di *Satura* che richiama il nucleo essenziale del pensiero di Orazio. Ma il contestuale riferimento, secco e sprezzante (*uel cerritulum*), a Cupido fa scattare quelle analogie che portano a cogliere tutta l'ambiguità di questa figura dai tratti satireschi: l'intero episodio era dunque già informato all'*ars* oraziana. È chiaro a questo punto come la figura di Cupido sia finalizzata al successivo contrasto sulla poetica; ma ancora una volta Marziano dissimula questa funzione rievocando l'insolito intervento di Cupido in una sottile arguzia della scena conclusiva.

Sileno era rovinato a terra e un satiro, per ordine di Dioniso, se lo carica supino sulle spalle e lo porta via come un otre, incurvato sul collo: *Satyryus rapit iacentem / scapulisque dat supinum / uuidumque hiatimembrem / colloque complicatum / utribus parem reportat* (VIII 805). La scomoda posizione di Sileno ubriaco sulla schiena del satiro assicura una vivace comicità alla scena finale, ma apre anche lo spazio per una nota ben più arguta e brillante: *hiatimembrem*. È un altro *hapax* della lingua latina: rappresenta Sileno con le braccia aperte e le gambe divaricate. Il termine è con ogni probabilità un neologismo di Marziano, formato sul greco λυσιμελής quest'ultimo è uno degli epiteti di Eros-Cupido, il dio che scioglie le membra nella tensione erotica³⁰. *Hiatimembris* è dunque chi, colpito dalle frecce passionali di Cupido, il dio λυσιμελής, apre le membra in manifesta disponibilità all'amplesso amoroso³¹; ma riferito a un ubriaco colpito con uno schiaffo dal dio dell'amore diventa una facezia dotta e raffinata³², quasi fosse erotica la causa della sua teatrale scompostezza; l'eleganza dell'iro-

³⁰ *Hiatimembris* è *hapax* nella lingua latina ed esprime l'esito del causativo λυσιμελής su cui è costruito; quest'ultimo ha un valore erotico fin dalle prime attestazioni (Lasserre 1946, 27; Fasce 1977, 18 n. 15; 144; 168). *Hiatimembris* è formato sul modello dei composti di *membrum*, frequenti nell'età imperiale (Bader 1962, 167), mentre *hiare* è attestato per varie parti del corpo (occhi, orecchi, bocca, vene, viscere; si veda *ThL* VI 3,2811,48 [Hastrup]), e proprio l'uso di questa voce, concreta e visiva, rispetto a *soluere* (all'omerico λύτο γούνατα, *Od.* V 297, risponde il virgiliano *soluuntur... membra*, *Aen.* I 92), esprime, con un preziosismo linguistico, la fresca comicità della scena.

³¹ Gli emendamenti proposti in passato per questo *hapax* concordemente trådito, non hanno dunque giustificazione alcuna: *Iacchi membrum* ed. princ.; *quadrimembrem* Vulcanius, Kopp; *hiatimembris* registra il Forcellini. Giustamente Willis non li ricorda in apparato.

³² *Hiatimembris* è uno di quei casi che testimoniano una buona conoscenza della lingua greca da parte di Marziano; sulla questione un orientamento negativo aveva espresso Courcelle 1948, 198-200; ma giustamente rileva Shanzer, 1986, 6: «In many places... peculiar expressions used by Martianus can be explained as translations of Greek which did not quite come off in Latin».

nia è però subito temperata dalla realistica similitudine dell'otre, il contenitore di vino familiare ai satiri: formato per lo più da una pelle intera di capra, era portato con il ventre e le zampe verso l'alto, come Sileno sulle spalle del satiro³³ (*supinum*, VIII 805). All'interno della similitudine si attiva però la metafora del contenuto che identifica il vecchio Sileno *uuidum* con l'otre stesso, riconducendo così l'episodio all'originale motivo del vino. Per Sileno c'è davvero un solo destino: *hesterno grauis semper ridetur Iaccho* (Nemes. ecl. 3,21).

Hiatimembrem, preceduto dall'attributo *uuidum* che ne amplifica la comicità, sembra dunque l'acuto suggello finale dell'azione di Cupido, il dio che sarà invece evocato subito dopo, ma con altra funzione, nel rimprovero di *Satura*. Sul piano della poetica, alla citazione del precetto oraziano a opera di *Satura* si contrappone infatti, attraverso la sottolineata presenza di Cupido-satiro, la manifesta intenzionalità dell'autore nel trasgredire proprio la norma invocata. L'ambivalenza della figura di Cupido-satiro costituisce una muta *occupatio* narrativa: consapevole che scene sconvenienti non dovrebbero svolgersi di fronte agli dèi, l'autore preconstituisce una tacita replica alle resistenze del genere letterario e difende, con le immagini stesse del suo racconto, la legittimità poetica di tale rappresentazione. Implicitamente anticipata e non priva di una sua mordacità, è questa la risposta dell'autore al suo genere letterario, giustificata da quella poetica che Marziano già aveva enunciato.

Infatti a conclusione del *mythos* (II 220) è presentato il contenuto dei libri successivi:

nam fruge uera omne fictum dimouent
et disciplinas annotabunt sobrias;
pro parte multa...

Ogni elemento fantastico sarà dunque escluso. Ma l'affermazione è immediatamente attenuata, perché l'autore non esclude da quei libri momenti allegri e festosi:

...nec uetabunt ludicra (II 220)³⁴.

All'inizio del libro successivo questi temi sono ripresi nel dialogo con *Camena* che convince l'autore a ornare l'arida esposizione delle *artes* con motivi giocosi e Marziano, convinto, conclude: *iugabo ludum* (III 222); è l'adesione alla poetica del *miscere utile dulci*, la più opportuna per un'opera letteraria che mira a insegnare le aspre *artes* ai Latini (*Pelasgos docere nititur*, IX 997), e nella replica a *Satura* essa è esplicitamente riaffermata: *ergone figmenta dimoueam et nihil leporis iocique permixti taedium auscultantium recreabit?* (VIII 809). La presenza dell'*ars* oraziana, confermata ancora una volta, oltrepassa così i margini di un singolo episodio e si pone come elemento che opera sulla struttura stessa del *De nuptiis*.

³³ È questo, secondo testimonianze figurative, uno dei modi di portare un otre: «sur les deux épaules, derrière le cou, une main saisissant chaque extrémité» (Chapot 1900, 614).

³⁴ Su questi passi in particolare si veda Lenaz 1975, 232-234 e più in generale sulla poetica di Marziano Cristante, 1978, 685-689.

Dopo il severo biasimo, *Satura* risponde con un polemico saggio di poesia seria a Marziano che chiedeva l'identità dell'*ars* successiva: secondo lo schema della tradizione aratea, condensa il contenuto della disciplina astronomica in quattordici esametri solenni, conclusi con l'ultima stoccata all'autore: *tu fingere ludicra praestas / uiliaque astriloquae praefers commenta puellae* (VIII 808); *ludicra* riprende con sarcasmo uno dei termini più significativi della poetica di Marziano (*nec uetabunt ludicra*, II 220). Divertito e a sua volta mordace, egli replica con il medesimo linguaggio di follia³⁵ e con una serie incalzante di interrogativi retorici (VIII 809) che anche nel tono e nella struttura parodiano la rampogna di *Satura* (VIII 806-807): per sua stessa natura essa derideva tutto e tutti; ora invece compone esametri seri e accusa Marziano di *desipere uel dementire* (VIII 806) e bolla con termini come *cerritulum* o *uilia... commenta* invenzioni divertenti, proprio lei che era solita considerare *inter insana* o *inter lymphatica* (VIII 809) l'opera di poeti e retori; ora, adirata alla follia, censura l'irridere stesso di Marziano (*rabido feruebas cerebrosa motu*, VIII 809). La caricatura della severità di *Satura* è fissata in pochi elementi: *ac me... censorio clangore superciliosior increpabas* (VIII 806). Il tono elevato della *iunctura* allitterante (*censorio clangore*) è confermato dalla *grauitas* dell'attributo; *clangor*, che in tutta la latinità esprime essenzialmente lo squillare della tromba o il rumore e il verso dei volatili³⁶ (e il suo valore si avvicina dunque a *garrire*), svela invece l'ironia di un fine ossimoro; sottolineata dall'insolita dilatazione del comparativo, l'ironia si manifesta più chiaramente nel successivo *superciliosior* per una *Satura* che dovrebbe essere *irrisoria semper lepidaque* (VIII 809), e il conclusivo *increpabas*, isolato così in tutta evidenza, accomuna *Satura* a Sileno che russa (*increpuit* VIII 804), a Cupido che scherza (*palmae uerbere percrepantis apploso* VIII 804) e a Dioniso che grida (*increpante... Lyaeo*³⁷, VIII 805); non è dunque diversa dalle figure dell'episodio incriminato.

E se *Satura* aveva iniziato il suo rimprovero con un'apostrofe bruciante (*desipere uel dementire coepisti...?*) e lo aveva concluso epigrammaticamente con una celebre gnome (καίρὸν γνῶθι, VIII 807), Marziano non ha difficoltà a restituirle, con un invito esplicito (*resipisce*, VIII 809), la sostanza della prima nella forma della seconda: *ride, si sapis, o puella, ride!* (VIII 809), e ha sulle labbra il sorriso del vincitore, perché l'autore non può essere sconfitto dal genere letterario.

³⁵ Alcuni motivi di questo linguaggio aveva messo in evidenza LeMoine 1972, 169.

³⁶ Riferito a una persona *clangor* è rarissimo; il *ThlL* III 1262,65 [Hoppe] (la voce è completa), ne registra soltanto altri due casi (Stat. *Theb.* IV 789 [*puer*] *lactis egeno nutricem clangore ciens*; Sisebut. Anth. Lat. 483,19 [*mulier*] *uincibilem petit clangorem*); è invece frequente per indicare lo squillare della tromba (e in questo senso ricorre in Marziano, con valore figurato, a II 122, V 425, V 566), specialmente nell'epica (in particolare Sil. XVI 94 *clangor increpuit*) e ancora più spesso è riferito a grossi volatili (aquila, oche, sparvieri, gru, galline, folaghe...).

³⁷ Ma il *ThlL* VII 1,1056,41 [Buchwald] inspiegabilmente legge *increpante... Cupidine*.

L'intero episodio è di una linearità nitida: dal sonno alla caduta di Sileno, dall'intervento di *Satura* alla risposta di Marziano. Il momento di *fescennina licentia* concretizza nel *De nuptiis* una esigenza poetica esplicitamente espressa; il contrasto stesso tra *Satura* e l'autore si mantiene su un registro comico: non è quindi solo una diatriba letteraria, ma diventa esso stesso un concreto intermezzo ludico, non diverso dal russare di Sileno³⁸. Per contrasto Marziano recupera l'aspetto mordace di una *Satura*—genere letterario che nel resto dell'opera agisce invece, sia per la forma che per il contenuto, *miscillo flamine* (IX 997): un prosimetro per i temi compositi del *De nuptiis* (*docta indoctis aggerans / fandis tacendo farcinat, immiscuit / musas deosque...*, IX 998).

Le connessioni di trama, dottrina e lingua conferiscono dunque all'episodio una vivacità originale. Il racconto e l'allegoria letteraria talora connessa (si pensi a Cupido), si fondono e si identificano nell'autonomia complessiva di una narrazione tersa e brillante mentre il fitto intreccio di relazioni interne le assicura uno sviluppo coerente e solido: sono i richiami puntuali che precisano e arricchiscono un singolo motivo, sono quei riscontri che diventano elementi guida e determinano il procedere stesso di un episodio, sono più spesso i riferimenti ai temi principali dell'opera intera. Ne deriva quella rigorosa unità complessiva che caratterizza tutto il *De nuptiis*. Ma il carattere prettamente colto, e della dottrina e della lingua, dissimula agevolmente ogni tecnica compositiva.

Marziano connette e fonde abilmente i differenti aspetti di un tema, di un mito e anche la lingua stessa di fonti diverse; dedica pertanto una cura scrupolosa alla scelta lessicale, ma non trascura effetti stilistici o finezze semantiche per animare un nesso ironico, un sintagma solenne, una espressione irosa. Al suo intento sincretico sono ugualmente funzionali le *iuncturae* elaborate, o spesso rielaborate, l'uso ricercato, ma sempre significativo e rilevante, della *uariatio*, le ambivalenze del lessico e la gamma stessa degli attributi, spesso solo apparentemente esornativi. Ne deriva il periodo lungo e denso, ricco di subordinate, caratterizzato da un accumulo, vistoso ma strutturato, di immagini e idee di per sé concise e sobrie; questo livello espressivo che individua la prosa di tutta la *fabula* è volutamente cercato e costruito da Marziano: la riprova è nel confronto da una parte con la prosa piana e limpida delle tecniche, dall'altra con la lingua ben più complessa delle parti in versi.

La rilettura dell'episodio attraverso la filigrana composita delle sue fonti conferma questi aspetti e mentre offre un saggio sulla tecnica compositiva di Marziano, rivela come egli giunga all'equilibrio strutturale e formale del racconto attraverso una sintesi dotta e ampia dei dati della tradizione.

Tutta la prima parte dell'episodio presenta infatti uno schema di origine virgiliana (*ecl.* 6,13-23): Sileno, sorpreso nel sonno dopo le abituali bevute, è fatto oggetto di uno scherzo

³⁸ Analogamente, il motivo letterario, il momento scherzoso, la caratterizzazione del genere e dell'autore stesso sono gli elementi che ritorneranno nel successivo contrasto con *Satura*, nella chiusa del *De nuptiis* (cf. Cristante 1978, 703).

e l'ilarità ne corona il brusco risveglio. Su questa struttura sono fittamente organizzati materiali virgiliani, talora filtrati attraverso i riecheggiamenti della stessa sesta ecloga in Nemesiano (*eccl.* III), oltre a isolati elementi di fonte ovidiana³⁹; appaiono invece limitati gli interventi originali di Marziano sul racconto.

Al virgiliano *Silenum... somno... iacentem* (14) risponde, nel *De nuptiis*, *Silenus... laxatus in somnos* (VIII 804); lo stesso *iacentem* compare poco dopo nei versi, sempre riferito a Sileno: *Satyrius rapit iacentem* (VIII 805). Particolarmente elaborata in Marziano la ragione del sonno profondo di Sileno; in Virgilio essa è limitata a *inflatum hesterno uenas, ut semper, Iaccho* (15), che ritorna in Nemesiano (*ex illo uenas inflatus nectari dulci / hesternoque grauis semper ridetur Iaccho*, 61-62); Ovidio (*met.* XI 90) aveva spiegato l'andatura incerta di Sileno ricordando anche, unica testimonianza, il peso degli anni: *titubantem annis meroque*; Marziano riusa tutti questi elementi e con una nota li adatta, anche nel tono, all'episodio specifico: al motivo dell'età (*marcore confectus aetatis* VIII 804), accosta infatti il comico sforzo di Sileno per seguire e comprendere le dotte esposizioni delle *artes* (*anxia inter doctae uocis miracula intentione compressus*, VIII 804), cui fa seguire il vero e realistico motivo della *crapula* (*tunc etiam... inundantis se temeti infusione proluerat*, VIII 804), dopo avere condensato in *alias poculis turgens*⁴⁰ (VIII 804) il virgiliano *inflatum hesterno uenas, ut semper, Iaccho* (15), e proprio il nesso *ut semper* introduce subito dopo i tratti costanti della figura di Cupido.

In Virgilio i *pueri* aggrediscono e legano il vecchio Sileno (*Adgressi... / ... iniciunt ipsi ex uincula sertis*, 18-19), in Marziano invece è fatto segno alle risate divine (*risus circumstantium... excussus*, VIII 804); la *nuptialis licentia* che ne deriva trova eco nei *chori... licentes* (55) di Nemesiano, mentre le *uernaculae... Bromiales* (VIII 804) ricordano le ovidiane *femineae uoces* delle baccanti (*met.* IV 29). Lo sviluppo successivo dell'azione è determinato nell'ecloga virgiliana dall'intervento di Egle (*addit se sociam... Aegle* 20), nel *De nuptiis* da quello di Cupido (*Cupido... accucurrit*, VIII 804); le due figure hanno la stessa indole aggressiva: quella di Cupido è esplicita (*impatiens atque inuercundis procax ac proteruus assultibus... alacer atque hilarus*, VIII 804), quella di Egle risalta dall'atteggiamento dei *pueri* (*addit se sociam timidisque superuenit Aegle*, 20): è lei infatti che dipinge di more rosse la fronte e le tempie di Sileno (*sanguineis frontem moris et tempora pingit*, 22); Cupido invece gli dà uno schiaffo sul capo rossiccio e calvo (*pal-*

³⁹ La costante presenza di Virgilio nelle parti in versi di Marziano era stata rilevata da Stange 1882, 45-59, che era invece incerto sull'influsso di Ovidio; alcuni elementi ovidiani nella prosa del *De nuptiis* sono stati individuati da Morelli 1909, 252, 262, il quale indicava Apuleio come vero modello di Marziano.

⁴⁰ Ripreso poi con *turgens senectus* (VIII 805). L'attributo ricorre in Ovidio, in una situazione diversa, ma sempre riferito a Sileno: *turgentia... ora parentis* (*fast.* III 757).

mae uerbere percrepantis apploso, VIII 804)⁴¹. La testa pelata del vecchio Sileno è infatti nella tradizione la sede privilegiata dove si concentrano le conseguenze dolorose delle sue disavventure: dall'asino cade a capofitto (*in caput aurito cecidit delapsus asello*, *Ou. ars I* 545) e sulla testa liscia lo pungono i calabroni mentre cerca di raggiungere il miele su un albero (*milia crabronum... uertice nudo / spicula defigunt*, *Ou. fast. III* 753) e cade, ancora *praeceps*, fra le risate di tutti. Il motivo stesso dello schiaffo sul capo, pur con diverso significato, è presente in Nemesiano: Dioniso fanciullo percuote con la mano la testa calva del suo balio, Sileno: *applauditque manu mutilum caput* (*ecl.* 3,33). Il verbo *applaudo* trova immediata rispondenza semantica in Marziano: *uerbere... apploso* (VIII 804), mentre l'intera espressione *palmae uerbere percrepantis apploso eoque sonitu reclamanti* sembra ricordare il percuotere e il risuonare dei timpani nel tiaso bacchico⁴²; *mutilum* invece descrive ancora la testa calva di Sileno, come l'ovidiano *lēuis*⁴³ (*fast. III* 745); Marziano insiste sulla calvizie (*depile... caluitium* VIII 804) ma aggiunge anche *rubellum*: recupera così alla figura di Sileno una nota cromatica già presente nella tradizione (*sanguineis... moris*, *Verg. ecl.* 6,22; *roseo... musto*, *Nemes. ecl.* 3,59, e poco prima, per i satiri, *rubraque pectora... purpureo musto*), ma la esprime, sintesi estrema di motivi topici, con un termine linguisticamente connotato dall'uso in ambito vinicolo: in Marziale (I 103,9) e in Persio (5,147) *rubellus* definisce un chiarretto, in Plinio (*nat. XIV* 23) e in Columella (III 2,14) un vitigno⁴⁴. Il virgiliano *iamque uidenti* (*ecl.* 6,21) ripreso da Nemesiano (*iam uidens, ecl.* 3,12) presenta un Sileno che per il vino si sveglia a fatica: Marziano sviluppa questo motivo e rende espliciti gli aspetti sottintesi, adattandoli alla nuova situazione; il risveglio diventa così un altro elemento comico dell'intero episodio: *tum uix senex reclusis / creperum uidens ocellis /... / tandem recepta luce / superiorum uidet senatum* (VIII 805).

Quest'ultima parte, come la successiva, presenta una struttura di racconto più autonoma, in corrispondenza della concreta esigenza narrativa di concludere la lunga parentesi giocosa; non mancano però singoli elementi che rinviano alla tradizione letteraria e iconografica di Sileno.

⁴¹ Per l'atteggiamento di Sileno (*senex baculum acclinatus* VIII 804) Marziano inserisce una espressione di ascendenza apuleiana (*met. VII* 19 *senex... totus in baculum pronus*), che ricorre però in tutt'altro contesto.

⁴² *Catull. 64,261 plangebant aliae (baccae) proceris tympana palmis*; *Ou. met. IV* 24 *impulsaque tympana palmis / concauaque aera sonant*; *ars I* 535 *sonuerunt tympana toto / litore et attonita tympana pulsa manu*.

⁴³ I satiri sono *lēues* (*Ou. ars I* 542) per la loro agilità, Sileno *lēuis* per la sua calvizie: *caput mutilum* (*Nemes. ecl.* 3,33) rende questo aspetto tipico di Sileno (*Sidon. carm.* 22,40 *uertice nudo*); ma Volpilhac 1975, 55, traduce «aux cornes tronquées»; con maggior precisione invece Korzeniewski 1976, 41, intende «haarlosen Schädel», sulla scorta di *Gloss. Lat. Ansil. Mu* 395 (ed. Lindsay, I, p. 382): *mutilo kapite: tonso capite*. Le corna non sono infatti attribuito dei sileni, che partecipano della natura equina, ma dei satiri, esseri semi-caprini.

⁴⁴ André 1949, 220; l'allusione al vino in *rubellum* è segnalata da LeMoine 1972, 159.

Le cadute di Sileno ubriaco risultano testimoniate soltanto da Ovidio: tra lo scherno dei satiri cade dall'asino (*ars* I 545-6) e cade ancora mentre cerca di raggiungere il miele di uno sciame (*fast.* III 755-9), tra le risate dei satiri e dello stesso Dioniso. Nel *De nuptiis* la caduta di Sileno rappresenta l'apice dell'allegria (*fit maior inde risus / nescit modum Voluptas*, VIII 805). Ancora soltanto Ovidio ricorda il *baculum* (VIII 804; 805) del vecchio padre dei satiri (*ferula, met.* IV 26; *ars* I 544); e in uno stesso passo (*met.* IV 26-27) Ovidio usa per Sileno ebbro *titubo*⁴⁵ e *haereo*, e *titubo* ritorna ancora per Sileno a *met.* XI 90 (*titubantem annis meroque*): in Marziano i due lessemi riappaiono, in posizione incipitaria, nei due *cola* in cui è raggruppata la teoria di verbi che fissano in una nitida sequenza tutta l'incertezza dell'equilibrio del vecchio Sileno: *titubansque moliensque / haeret, redit, recurrit* (VIII 805); all'iniziale antitesi polisindetica e isosillabica risponde la *climax* successiva, asindetica e allitterante: la prima ricorda un procedimento apuleiano (*incerta [Psyche] ... titubat... festinat differt, audet trepidat, diffidit irascitur, ... odit... diligit, met.* V 21), la seconda un nesso ancora ovidiano (*fertque refertque pedes, fast.* VI 334), che rivela l'indecisione di Priapo, sempre nel tiaso bacchico⁴⁶. I motivi che concludono l'episodio, cioè Sileno portato sulle spalle da un satiro, come un otre, non hanno testimonianze letterarie, ma sono ben presenti nella iconografia dei satiri e di Sileno al seguito di Bacco⁴⁷.

In conclusione, ricomposti su una trama nuova e ridotti spesso ai tratti essenziali, sono presenti nel *De nuptiis* tutti i materiali relativi a Sileno che la tradizione poteva offrire⁴⁸; di quest'ultima Marziano ha un rispetto scrupoloso⁴⁹: le sue rielaborazioni non stravolgono mai il

⁴⁵ *Titubare* è frequente in Ovidio (8 casi), per lo più in rapporto all'ebbrezza; raro invece negli altri poeti augustei; un caso in Virgilio, uno in Orazio ma in contesto diverso; non è usato da Tibullo e Propertio (Boemer 1976, 23).

⁴⁶ In questo episodio Dioniso è designato con gli appellativi *Euan* (VIII 804), *Lyaeus* e *Bacchus* (VIII 805); altrove è *Bromius* IV 331; 424; IX 889), *Bacchus* (I 1), *Dionysus* (II 158), *Liber* (VI 695); la teoria degli epiteti dionisiaci è in Ou. *met.* IV 11-17.

⁴⁷ Kuhnert 445 e 490; Chapot 1900, 613-614.

⁴⁸ A Marziano si ispireranno poi autori medioevali come Walter Mapes *Metamorphosis Goliae Episcopi*, vv. 138ss. (Wright 1841): *a Sileno ducitur agmen Satyrorum / temulentus titubat et praecedit chorum / atque risus excitat singulis deorum*, o i Carmina Burana 92,70,4 sgg.: *sed Silenus titubat [...]* *et in risus copiam soluit dei pectus / clamat 'uina' remanet clamor imperfectus / uiam uocis impedit uinum et senectus*.

⁴⁹ Lo stesso russare di Sileno, che suscita negli dèi dapprima spavento (*terrore et rapiduli sonitus raucitate concussi... se... conuertere diui*, VIII 804) e poi risate (*risus... excussus*, VIII 804), ha nel racconto la medesima funzione dei ragli del suo asino in Ovidio (*fast.* I 391-439 e VI 321-343): in entrambi i passi dei *Fasti* l'asino di Sileno vanifica i notturni tentativi amorosi di Priapo nei confronti di Lotide e di Vesta (*Ecce rudens rauco Sileni uector asellus / intempestiuos edidit ore sonos*, I 433; *intempestiuo cum rudit ille sono*, VI 342); le interessate si spaventano (*terrata consurgit nymphe*, I 435; *terrata uoce graui surgit dea*, VI 343), intervengono tutti (*conuolat omnis turba*, VI 343) e ridono (*omnibus ad lunae lumina risus erat*, I 438).

valore originario delle fonti, riusate sempre in un contesto analogo; l'esempio più evidente è la stessa figura di Sileno: cantore di poesia mitica in Virgilio, diventa l'occasione nella *fabula* celeste di Marziano per le considerazioni sulla poetica. Inoltre in tutto l'episodio gli interventi originali dell'autore sono orientati ad assicurare all'intermezzo un tono comico costante.

Con una insistenza che pare dettata dal timore di non riuscire a esaurirli, Marziano addensa e concentra materiali sparsi e frantumati: c'è in questo l'interesse globale di un *sapiens* enciclopedista che spazia ben oltre le tecniche, ma forse anche la preoccupazione di un intellettuale dell'età tarda che avverte il tramonto definitivo della cultura classica. Da una frammentarietà iniziale Marziano perviene a una elaborata unità complessiva, percorsa e ravvivata da continui riferimenti e riscontri interni, nella quale le connessioni di elementi eterogenei e gli echi di fonti diverse scompaiono: una elaborazione dotta e raffinata, che testimonia la potenza della sua sintesi. Il risultato di questo levigato virtuosismo è un'opera solenne, complicata e laboriosa, non priva di momenti felici.

Un esempio paradigmatico di questa tecnica compositiva è nelle battute finali dell'episodio. Al *κατὰ τὸν γυνῶθι* (VIII 807) di *Satura* Marziano risponde con il verso ovidiano tramandato da Marziale (*'Ride, si sapis, o puella, ride' / Paelignus, puto, dixerat poeta*, II 41); e proprio da Marziale lo attinge Marziano: la identificazione di Ovidio da parte di entrambi con il solo attributo *Paelignus* (*Paeligni de cetero iuuenis uersiculo resipisce*, VIII 809) non può essere casuale. Ma *Satura* aveva premesso al *fulmen* finale una gnome tagliente: *ni ὄβοσ λύρασ* (VIII 807); nella risposta Marziano conserva un ironico parallelismo ipotetico (*ni tragicum corrugaris* VIII 809), che deriva proprio dall'epigramma di Marziale (II 41) che tramanda il verso di Ovidio: a Massimina, non più giovane e ormai sdentata, non si addice il riso, ma solo un atteggiamento serio e austero (*Voltus indue tu magis seueros / quam coniunx Priami nurusque maior*, II 41,13-14) e prima di concludere con una versione antitetica dell'iniziale esortazione ovidiana (*plora, si sapis, o puella, plora*, II 41,23), Marziale le consiglia: *Te... decet... / tantum tragicis uacare Musis* (II 41,21); l'espressione *ni tragicum corrugaris* di Marziano sintetizza l'idea che sorregge l'intero epigramma; riutilizzata con un forte valore ironico è perfettamente inserita nel contesto: davanti agli esametri seri di *Satura*, Marziano aveva appena espresso il suo stupore incredulo e aveva cercato di ricordarle la sua vera natura, mordace e giocosa (VIII 809).

Il *De nuptiis* si rivela dunque opera di vasti orizzonti non solo per l'intento didascalico che la pervade e che ne determinerà la fortuna, ma anche per la costante presenza, nella *fabula*, della tradizione classica e dei suoi echi; ma questo non significa il semplice recupero di un passato irripetibile: l'opera sarebbe allora un eccentrico esercizio letterario; Marziano invece è consapevole che ormai l'alloro di Apollo è rinsecchito e il suo tripode preda dei tarli (I 10). Il passato, con i suoi simboli e i suoi miti, diventa il supporto che gli permette di esprimere, in forma allegorica, la sua razionalità di *sapiens*, e non può essere diversamente per chi ha concepito le nozze di Filologia e di Mercurio: ma la sicurezza della poetica e la certezza della memoria letteraria ne fanno anche una ostinata e globale testimonianza della cultura classica.

Il libro VIII del *De nuptiis* è mutilo? (Mart. Cap. VIII 887)

Sed cursus diuersitatem altitudinisque, causas consistendi retrogradiendique atque incedendi omnibus supra dictis importat radius solis adfulgens qui eas (eos Dick, Willis) percutiens aut in sublime tollit aut in profundum deprimit aut in latitudinem declinare aut retrogradari facit (VIII 887)¹. Così Eyssenhardt², il primo editore moderno del *De nuptiis* di Marziano Capella, fissava la conclusione del libro VIII, sulla base dei codd. *R* (Reichenauensis) e *B* (Bambergensis): il testo non si discosta nella sostanza né dalla *vulgata* dei secoli precedenti, né da quello di Remigio d'Auxerre³, commentatore medioevale del *De nuptiis*. Ma Petersen⁴, che lavorava (p. 2) sull'apparato di Eyssenhardt, ha osservato che la pericope *tollit... facit* in *B* è integrata da una seconda mano e che in *R* il testo termina con *tollit*; inoltre in *R* non compaiono, fatto insolito, la *subscriptio* del libro VIII e l'*inscriptio* del IX; nel cod. *B* queste ultime presentano, secondo Petersen, una formulazione diversa da quella ricorrente negli altri libri perché sarebbero state aggiunte da un copista che non le trovava nel suo antigrafo; e dal momento che, diversamente dagli altri libri, manca ogni riferimento a come Astronomia, la personificazione dell'*ars*, abbia concluso la sua esposizione e a come sia stata accolta dagli dèi, Petersen concludeva che il libro era mutilo dopo *in sublime* e che la porzione di testo *tollit... facit* era il frutto dell'integrazione autonoma di un copista; e riteneva di coglierne una conferma nella forma *retrogradari* per il ricorrente *retrogradi*.

Più di mezzo secolo dopo, Dick⁵ si servirà, per una nuova edizione, oltre che di *R* e *B* (per *B* preciserà che *subscriptio* e *inscriptio* sono aggiunte addirittura in margine), di altri cinque codd. nuovi: tutti concludono il libro con *facit* e riportano *explicit* e *incipit*. Dick assumerà una posizione salomonica: il libro VIII sarebbe sì mutilo, ma dopo *facit*, e potrebbe inoltre essere acefalo il libro IX: il motivo rimane la mancanza di una conclusione esplicita per l'esposizione di Astronomia.

¹ «Le diversità di orbita e di elevazione, le cause delle stazioni, retrogradazioni e progressioni di tutti i pianeti ricordati prima dipendono dai raggi del sole: splendendo essi li colpiscono e li fanno innalzare o abbassare, oppure deviare in latitudine o retrocedere».

² Eyssenhardt 1866, 331.

³ Remigius Autissiodorensis, 293 Lutz.

⁴ Petersen 1870, 34-35.

⁵ Dick 1925, 469.

Bisognerà attendere ancora più di mezzo secolo per vedere Willis⁶, nella sua recente edizione di Marziano, ritornare *in toto* alla posizione di Petersen⁷: per l'ultimo editore teubneriano il testo *tollit... facit* è spurio. Ma per il passo in questione Willis collaziona, oltre a *R*, *B* e *L*, già usati anche da Dick, altri otto codd. nuovi: il materiale paleografico offerto dalle collazioni concordi dei tre editori, pur rimanendo purtroppo tuttora ignoti i rapporti tra i codd. del *De nuptiis*, permette, riteniamo, di risolvere questo problema testuale.

Dal lavoro di Willis alcuni dati delle precedenti edizioni vengono confermati e meglio chiariti. La parte *tollit... facit* manca nei codd. *A B D R*: in *B* e in *D* è aggiunta in margine, mentre in margine a *R* è aggiunto solo *tollit*; nei codd. *A B D R* manca inoltre la *subscriptio* del libro VIII: in *B* e in *D* è aggiunta da una seconda mano⁸; negli stessi codd. *A B D R* manca l'*inscriptio* del libro IX: in *B* è annotata in margine, in *D* aggiunta da una seconda mano. È evidente che questi quattro codd., gli unici oltretutto per i quali Willis prospetti l'appartenenza a un'unica famiglia (p. XIII), provengono tutti da un capostipite comune che non portava il testo *tollit... facit*, la *subscriptio* dell'VIII e l'*inscriptio* del IX. Tutti gli altri sette codd. di Willis riportano normalmente il testo finale dell'VIII, l'*explicit* e l'*incipit*, esattamente come i codd. di Dick non utilizzati da Willis.

Se la tradizione del *De nuptiis* non fosse tuttora inesplorata, l'assenza concomitante di testo, *explicit* e *incipit* in *A B D R* sarebbe sufficiente a stabilire lacuna in questi quattro codici, considerati tradizionalmente tra i più autorevoli del *De nuptiis*: allo stato attuale l'autenticità del testo tramandato dagli altri codd. è verificabile solo attraverso criteri interni.

Astronomia afferma che i raggi solari sono la causa dei moti planetari: i raggi colpiscono i pianeti e li fanno innalzare o abbassare, deviare in latitudine oppure retrocedere (*aut in sublime tollit aut in profundum deprimit aut in latitudinem declinare aut retrogradari facit*). Quella che sembra una elementare rassegna di moti è in realtà la sintesi di una complessa teoria caldaica, riferita diffusamente da Vitruvio (IX 1,11) e da Plinio (*nat.* II 59; 69-71). L'espressione *aut in sublime tollit aut in profundum deprimit* indica il moto circolare dei pianeti lungo il circolo obliquo dello zodiaco, individuato qui dal punto più alto (Cancro) e da quello più basso (Capricorno)⁹; Marziano aveva usato varie coppie antitetiche, ma tra loro sempre sinonimiche, per indicare il moto del sole lungo la linea mediana dello zodiaco: *solaris... circulus... aut euehitur aut descendit* (849); *solaris orbita cursus... submittit itemque...*

⁶ Willis 1983, 337.

⁷ Una lacuna alla fine del libro VIII suppongono anche Wessner 1930, e LeMoine 1972, 170, che non affrontano però la questione; Stahl invece in Stahl-Johnson-Burge 1977, 344 n. 107, si avvicina prudentemente all'opinione di Dick.

⁸ Anche nel codice L (Leidensis) mancano *subscriptio* dell'VIII e *inscriptio* del IX, ma, a differenza degli altri, in L mancano anche l'*explicit* del VII e l'*incipit* dell'VIII.

⁹ *Quis enim dubitet Cancrum Geminosque ueluti in mundi ardua sublimare rursumque Sagittarium et Capricornum pererratis deflexibus infimari?* (849).

sublimatur (849), e in particolare, con la medesima coppia verbale variata dai prefissi: *orbem tamen solis obliquitas meatus aut imprimit aut extollit* (849)¹⁰. Il sintagma *in latitudinem declinare* è invece insolito e il *ThL* non registra neppure questo costrutto, che qui è invece richiesto proprio dall'aspetto tecnico espresso: nel sistema geocentrico indica la deviazione in latitudine dei pianeti. Questi percorrono il circolo zodiacale, la cui ampiezza era fissata in dodici gradi¹¹; ma rispetto alla sua linea mediana percorsa dal sole (eclittica)¹², i pianeti si discostano ognuno di una misura specifica: *declinare in latitudinem* esprime questo moto; Marziano usa per Marte lo stesso sintagma, sempre con un verbo che indica allontanamento: *in latitudinem quinque partes excurrit* (884). Infine *retrogradari facit* individua il moto retrogrado dei pianeti. La forma *retrogradari* per *retrogradi* è uno dei molti *hapax* del *De nuptiis* e potrebbe giustamente sembrare di dubbia autenticità (Petersen 1870, 35 n. 1), se Marziano stesso non offrisse proprio all'inizio del periodo la forma normale (*causas... retrogradiendi*), che evidentemente non è stata sfruttata per la supposta integrazione finale: questa appare in realtà sempre più improbabile¹³, anche sul piano stilistico. La pericope finale riprende infatti i concetti che Marziano aveva appena anticipato all'inizio del periodo conclusivo: *causas consistendi retrogradiendique atque incedendi*; ma mentre le stazioni dei pianeti (*consistere*) non saranno poi ricordate nella ripresa finale, solo a quel punto sarà invece specificato il moto di deviazione in latitudine, non ricordato all'inizio del periodo: la ricerca di un parallelismo tra due pericopi trimembri ha prevalso su una informazione scientifica scrupolosa. La cura stilistica di questa prosa tecnica è attestata proprio dalle espressioni della seconda pericope in cui i tre moti sono formalmente resi da due coppie di verbi distinte da variazione sintattica (*aut... aut... / aut... aut...*), perché l'antitesi della prima coppia non trova riscontro nella seconda: *in sublime tollit* si oppone infatti a *in profundum deprimat*, mentre *in latitudinem declinare* non è antitetico a *retrogradari*. Va infine ricordato che nella lingua tecnica dell'astronomia l'espressione *diuersitatem... altitudinis*, con cui si apre il periodo, indica l'apogeo di un pianeta e non ha quindi nessun rapporto con il successivo *in sublime tollit*.

¹⁰ E ancora: *sol... in aestiuam flagrantiam surgit uel... in hiberna descendit* (820); *uerum id (hemisphaerium) quod ad solstitialem consurgit CLXXXV diebus et quadrante diei noctisque, id autem quod ad brumalem deprimitur CLXXX diebus peragitur* (873).

¹¹ *Verum eius latitudinem circuli tetendi in duodecim portiones* (834).

¹² *Sol enim in nullam excedens partem medio libramento fertur* (867).

¹³ Se la conclusione del libro VIII fosse l'esito di una interpolazione, si dovrebbe pensare a un copista tanto dotto da saper integrare perfettamente una materia complessa, nella lingua e nello stile di Marziano, ma non tanto da evitare una *hapax* morfologico, contro l'uso di Marziano stesso, attestato proprio nel medesimo periodo; a meno di non supporre un *hapax* intenzionale in funzione mimetica, ma si sarebbe allora di fronte a un assurdo, fantomatico falsario.

In conclusione nulla fa sospettare che le righe finali del libro VIII possano essere spurie; al contrario le precisazioni tecniche sono complesse e difficilmente ricavabili dal contesto; le corrispondenze linguistiche trascendono il singolo passo e saldano così la conclusione al libro intero; le diversità sia di contenuto (stazioni, deviazione in latitudine) che di lingua (*retrogradi / retrogradari*; differenti suffissazioni per verbi corradicali sinonimi) esprimono invece la cura stilistica e il gusto marziano della *uariatio*. Dottrina ed elaborazione linguistica fanno dunque escludere, per la pericope *tollit... facit*, la possibilità di un intervento esterno e sono invece garanzia sufficiente di autenticità.

Il testo potrebbe però essere mutilo dopo *facit*, come supponeva Dick. Ma dalla dottrina astronomica non si coglie certo la necessità di ulteriori aggiunte e quindi, implicitamente, la prova dell'esistenza di una lacuna dopo *facit*¹⁴; al contrario l'esposizione appare perfettamente compiuta: la programmata trattazione dei pianeti (*nunc planetarum cursus conuenit intueri*, 879) si chiude con Saturno, l'ultimo; l'acceso successivo alle cause dei moti di tutti i pianeti (*omnibus supra dictis*, 887) diventa, per questa sezione, un conciso riepilogo finale.

È stata invece avvertita nella struttura della *fabula* (Petersen, Dick) l'assenza di un qualsiasi riferimento sia alla conclusione del discorso di Astronomia, sia al favore incontrato presso le divinità o alla loro valutazione, come avviene per le altre *artes*. Va però rilevato anzitutto che negli altri libri le osservazioni conclusive non sono così rigorose: Dialettica alla fine del libro IV viene interrotta bruscamente e, nonostante espressioni di stima, chiude il suo intervento con parole polemicamente minacciose; manca invece una qualsiasi valutazione della sua disciplina, né si accenna alla sua destinazione, anche se è chiaro che, come tutte le altre, anch'essa passa al servizio di Filologia, cui tutte le *artes* sono donate dallo sposo Mercurio; così alla fine del libro IX Marziano dirà soltanto che Armonia, conclusa l'esposizione, si trasferisce con tutti gli dèi nel talamo nuziale.

L'assenza di *fabula* alla fine del libro VIII trova invece una sua ragione, come aveva intuito Cristante¹⁵, proprio all'inizio del IX: Venere, vista l'ora tarda, interrompe perentoriamente l'intervento di Astronomia; l'interruzione è chiara fin dall'esordio stesso di Venere: *quis modus - inquit - erit? quonam sollertia fine / impediunt thalamos ludere gymnasia?* E così pure alcuni successivi riferimenti acquistano un significato preciso proprio nel contesto di una interruzione censoria dell'intervento di Astronomia, troppo lungo e troppo dotto: *si erudita placent certe sponsalia diui / saltem docta ferat carmina Calliope*; e più esplicitamente: *omnia... / in cumulum doctae uocis honore tacent*: l'espressione *docta uox* non può che indicare Astronomia, l'*ars* che ha appena concluso la sua esposizione davanti all'assem-

¹⁴ Già Stahl (Stahl-Johnson-Burge 1971, 201) osservava a proposito della fine del libro VIII: «Martianus, either here or in Book VI, has taken up all the conventional topics of an *ars astronomiae*».

¹⁵ Cristante 1975, 376: «Un intervento (di Venere) così brusco può dunque spiegare... perché il trapasso dall'ottavo al nono libro avvenga senza il 'congedo' di Astronomia».

blea divina e che ha suscitato la reazione di Venere; esattamente con la medesima locuzione (*inter doctae uocis miracula*, VIII 804) all'inizio del libro era individuata Aritmetica, l'*ars* che da poco aveva terminato il suo intervento; Venere, con espressioni appassionate e insofferenti insieme, riprende motivi già presenti nel *De nuptiis* (VI 704; VII 725) e da una parte torna a sollecitare con autorità le nozze tra Filologia e Mercurio, dall'altra fa nuovamente presente il *fastidium* degli dèi davanti all'esposizione di tanta dottrina. Al di fuori di questo contrasto il tono delle parole di Venere non si spiegherebbe: la *fabula* attesa alla conclusione del libro va dunque cercata all'inizio del successivo.

La fine del libro VIII è dunque integra: Marziano risolve il progredire del racconto fondendo l'ultima parte dell'intervento di Astronomia con uno di quei motivi giocosi che rientrano nel programma poetico premesso alle esposizioni delle *artes*: *nam fruge uera omne fictum dimouent / et disciplinas annotabunt sobrias / pro parte multa nec uetabunt ludicra* (II 220).

Eroi e filosofi nel *De nuptiis* di Marziano Capella (VIII 803; IX 904)

All'inizio dell'ottavo libro del *De nuptiis* va mantenuta la lezione dei codici *iussa* (VIII 803). La relativa esegesi, che si impone anche per un passo analogo del libro successivo (IX 904), solleva però il complicato problema della presenza dei mortali nell'opera: sempre distinti in *sapientes* ed eroi, essi rivelano la loro insospettata identità nelle tre rassegne degli esseri divini (I 62; II 150-156; II 211) e nell'invito ai mortali non ancora presenti nel senato celeste (I 94-95). Le precise corrispondenze interne che contrassegnano la vicenda dei mortali nel *De nuptiis* mostrano, anche per questo aspetto, un solido impianto narrativo che, oltre a confermare la validità del testo tràdito, conferisce a questa presenza un rilievo allegorico non trascurabile per la interpretazione delle enigmatiche nozze di Filologia e di Mercurio. Dimostrare tutto questo è affidato alle pagine che seguono.

Aritmetica, una delle *uirgines dotales* che costituiscono l'allegorico dono nuziale di Mercurio alla sposa Filologia, ha concluso davanti al senato celeste l'esposizione ampia e puntuale della sua vasta dottrina (802): i complessi rapporti aritmetici si sono intrecciati a dotti riferimenti aritmologici e di fronte a tanta profondità di pensiero gli dèi tutti rimangono stupiti e ammirati, mentre lode e venerazione sono espresse dai *sapientes*, presenti in gran numero: *multitudo... quae iuxta constiterat sapientum* (803).

Gli editori più recenti dell'opera di Marziano Capella, Eyssenhardt¹ e Dick², invece della lezione *iussa* concordemente tràdita dai codici, leggono *iuxta*, emendazione di Grotius³, apprezzata ma non accolta da Kopp⁴, commentatore tenace del *De nuptiis*. Più recentemente, Willis⁵ rifiuta in modo esplicito la proposta di Grotius; nessuno però ha colto la necessi-

¹ Eyssenhardt 1866, 293.

² Dick 1925, 422; Stahl, che segue il testo di Dick, traduce «who stood nearby» (Stahl-Johnson-Burge 1977, 314).

³ Grotius 1599, 270 e nota *ad locum*: «lego *iussa* constiterat. *Iusta* est *iuxta*. Non.». Il rinvio a Nonio (321, 504 L.) probabilmente per il valore avverbiale di *iuxta*. *Consistere* con avverbi di luogo (*procul, super, proxime, ubi...*) è frequente da Ennio in poi (*ThL* III 464, 44-67 [Remme]). È da rilevare che la medesima espressione *quae iuxta constiterat*, concordemente tràdita e accolta dagli editori, ricorre in Cesare (*Gall.* II 26), ma il *ThL* (VII 2,749,70 [Kamptz]) legge *quam iuxta constituerat*.

⁴ Kopp 1836, 161: «ingeniosa correctio cui uellem codices adstipularentur; nunc uulgatam tueor».

⁵ Willis 1971, 5: «(Grotius) contra clausulam *iuxta* uoluit, neglecto loco parallelo (ut dicimus) 904 K: p. 479,9 *heroum populus, qui iussus aduenerat*». Ma può essere indicativo che solo *iussa* faccia difficoltà sia per Grotius che per Remigio, e non *iussus* di IX 904, forse spiegabile con l'elenco di eroi di I 95; l'intervento testuale tende perciò a risolvere il problema esegetico, non a normalizzare l'espres-

tà di spiegare il testo tràdito, un inciso che a prima vista sembra riferirsi a un avvenimento precedente che dovrebbe essere ovvio e noto: il tentativo esegetico di Remigio di Auxerre⁶ aveva lasciato tacitamente aperta ogni possibilità. La difficoltà esegetica è risolta acutamente da Grotius sul piano paleografico⁷: il tradito *iussa* è per Grotius cattiva lettura di *iusta*, ritenuto grafia fonetica di *iuxta*, la lezione originaria che, secondo Grotius, va dunque restituita. La deduzione è ineccepibile; ma era forse la profonda esperienza del maestro⁸ a guidare in questo caso l'acume di un ingegno precoce⁹.

L'emendazione di Grotius introduce però una struttura linguistica che in Marziano Capella non ha riscontri e un riferimento a fatti precedenti che non troverebbe risposta nella trama del *De nuptiis*. Infatti *iuxta* vi ricorre solo due volte, ma come preposizione, non con valore avverbiale¹⁰. Inoltre, poiché *consistere* con puntuali determinazioni di luogo ha in Marziano, come in tutta la latinità, il significato di 'fermarsi'¹¹ e quindi di 'stare'¹², *iuxta* dovreb-

sione tràdita. Grotius conosceva il commento di Remigio (Lutz 1962, 40); proprio a IX 904, in una situazione in parte analoga a quella di VIII 803, Remigio chiosa *pone (constiterant)* con *iuxta*.

⁶ 237 Lutz: *Iussa: scilicet a diis uel ab Apolline uel a Mercurio*.

⁷ Le forme di *iussus* e di *iustus* sono spesso confuse dagli amanuensi (*ThlL* VII 2,575,70 [Kuhlmann]); la grafia *iusta* per *iuxta* è ricorrente nella tradizione (*ThlL* VII 2,748,42; 69 [Kamptz]); «*iusta pro iuxta... eo modo et alibi peccarunt amanuenses. Exempla habuimus... pluribus locis*» (Drakenbork 1738, 286), e riflette la pronuncia del latino volgare (Leumann 1977², 203; Niedermann 1953, 159), confermata dagli esiti romanzi (Väänänen 1971², 124).

⁸ Le medesime considerazioni di Grotius su *iuxta* erano già state fatte dallo Scaligero, suo maestro a Leida, a proposito di Catullo 66,66: «*iusta veteres pronuntiabant, pro quo nescio quo fato iuxta nunc dicimus, eodem modo mixta librarii nobis transmiserunt pro mista: Ulyxes pro Ulysses*» (1577, 78 delle *castigationes*). Merita forse ricordare che alcuni anni dopo (1606) Scaligero avrebbe dato alle stampe l'edizione di Cesare (il nome dello studioso non compare nel frontespizio, ma cf. Bernays 1855 [=1965], 292), dove ricorre l'espressione *quae iuxta constiterat* (*b. G.* II 26), che coincide con l'emendazione di Grotius. Nella premessa all'edizione di Marziano, così Grotius ricorda l'insegnamento dello Scaligero: «*compulerunt me monita I. Scaligeri... quae apud me imperii vim obtinent*».

⁹ *Hugo soboles Grotius optimi parentis / qui limina nondum tetigit puberis aevi / sed mente senili teneros praevenit annos / magnum meditans... / ... maluit a grandibus inchoare coeptis*. Così lo Scaligero nel carne premo all'edizione marziana (1599) del giovane allievo, allora quindicenne (= Scaliger 1615, 52).

¹⁰ *quem iuxta*, I 77; *iuxta ipsum... murum*, II 202.

¹¹ Valore ricorrente in particolare all'inizio del *De nuptiis*: *consistebant*, I 11; *consistens populus*, I 14; *consistens relabensque*, I 14; *trans fluuios... constiterunt*, I 16; *constiterunt... ante currum*, I 26; *constiterunt*, I 27; *constitit*, I 39; *ante fores... constiterunt*, I 63.

¹² Se si tralasciano gli esempi di IX 939 e IX 945, di uso tecnico per indicare il perdurare del suono e l'insistere della voce, e quelli di IV 338 e V 445, di uso metaforico, *consistere* con valore di «stare» ricorre a II 161: *sub Plutone potestate constitit*; e in particolare a VI 724: *undiquesecus constipato agmine consistebant*; IX 889 *pone consistentis sese permisit amplexibus Voluptatis*; IX 904 *puellarum, quae... pone forte constiterant, ... populus properabat*: questi ultimi esempi indicano tutti collocazione di personaggi nell'assemblea celeste.

be precisare la collocazione della folla dei *sapientes* nel senato celeste e riferirsi a *feminam reuerendam*¹³, cioè Aritmetica; ma nel lungo periodo iniziale dell'ottavo libro¹⁴ la connessione logica tra *iuxta* e *feminam reuerendam*, ripresa dal successivo *eam*, non è affatto evidente: entrambi questi punti di riferimento sono abbastanza lontani e su un diverso piano narrativo, poiché sono colti attraverso la valutazione ammirata delle divinità e dei *sapientes*; l'inciso *quae iuxta constiterat* appare invece una precisazione oggettiva dell'autore; d'altra parte tutto il periodo è dominato e retto dalla marcata antitesi formale per cui *multitudo... uenerantur* risponde a *senatus... recognouit*.

Nell'espressione *iuxta constiterat* infine il tempo stesso del verbo appare insolito, anche per un'opera come il *De nuptiis* che racchiude talora riferimenti sottili e allusioni velate: in analoghe e ricorrenti presentazioni di divinità nel palazzo di Giove, Marziano usa sempre l'imperfetto¹⁵; *constiterat* non ha infatti nella trama delle *nuptiae* alcun precedente cui possa essere connesso, anche se ricorda una suggestiva situazione, analoga per alcuni aspetti, alla fine del sesto libro¹⁶.

In conclusione è meglio leggere con i codici *iussa constiterat*¹⁷. La *multitudo... sapientum* era dunque intervenuta all'assemblea celeste perché così le era stato ordinato. Sull'aspetto

¹³ Diversamente l'indicazione *quae iuxta constiterat* rimarrebbe vaga e imprecisa: bisognerebbe infatti riferirla all'intera assemblea. Nel *De nuptiis* però i dotti sono posti sempre in diretta relazione con la rispettiva *Ars* (cfr. IV 333; V 429-437; VI 587, 724; VII 729; VIII 813; IX 904-906).

¹⁴ *Quae dum geruntur et deorum sacer senatus illos numerorum concinentium repugnantiumque admiratur anfractus ipsamque feminam quadam uenerabilis excellentiae celsitudine reuerendam non cassum parentem superum creditam recognoscit, multitudo etiam, quae iuxta constiterat, sapientum praesertimque Pythagoras cum sectatoribus cunctis Platoque Timaei sui caligosa discriminans arcanis eam laudibus uenerantur.*

¹⁵ Numerose le testimonianze: *Grammatica quae... propter astabat*, IV 333; *undiquesecus... consistebant*, VI 724; *Pythagoras, ut inter sapientes adstabat*, VII 729; *Philosophia, ut Tritonidam propter astabat*, VII 729; *Silenus, ut... pone... adstabat*, VIII 804; e non deve ingannare l'esempio di IX 904 *puellarum, quae... pone forte constiterant, ... populus... properabat*: rimaste fino ad allora dietro le divinità, le *puellae* escono ad accogliere Armonia; *constiterant* è correlato a *properabat*. Non si può supporre un valore imperfettivo di *constiterat* (VIII 803), rilevato in Marziano solo con *sum* (May 1936, 63; Lenaz 1975, 219), che non risolverebbe la assenza di un preciso referente per *iuxta*.

¹⁶ In uno degli enunciati di Geometria i *philosophi qui undiquesecus constipato agmine consistebant* riconoscono il teorema di Euclide. Il contesto, che evidenzia più la ressa che il numero, non lascia dubbi: erano accalcati attorno a Geometria. *Iuxta constiterat* (VIII 803) non può riferirsi a questo *consistebant* neppure supponendo che i *sapientes* siano gli stessi: la situazione è in realtà completamente cambiata perché a Geometria è subentrata Aritmetica.

¹⁷ È sufficiente limitarsi alle sole testimonianze di *iussus* con verbo finito per ascrivere questa *iunctura* alla lingua di Marziano: *paret... libens... / Arcas in thalamos uenire iussus*, I 24; *conscendere iussa... difficile... deputabat*, II 143; *referam iussa pedem*, IV 424; *iussus aduenerat*, IX 904; *iussa percurram*, IX 921.

ingressivo di *consistere*, ormai assorbito e stemperato nell'accezione tecnica del verbo¹⁸, prevale qui la dimensione temporale; la presenza della folla dei *sapientes* è rivelata soltanto ora; Marziano però lascia intendere che già da tempo essi sono entrati nella curia degli dèi.

Tutte le *Artes*, ad esclusione di Grammatica, sono seguite da singoli *sapientes* o da gruppi omogenei per interessi dottrinali; ma non di tutti i *sapientes* appare chiara la provenienza: solo alcuni sono nominati tra i mortali presenti alla costituzione dell'assemblea celeste, mentre in questo passo iniziale del libro ottavo sono ricordati esplicitamente tutti assieme, come categoria complessiva.

Un altro gruppo di celesti, legato ai *sapientes* da strette analogie, presenta nel *De nuptiis* vicende simili: gli eroi¹⁹. *Heroes* sono presentati nella rassegna delle divinità nel secondo libro (II 160); ricordati solo indirettamente e per inciso (*tantorum heroum matrem Philosophiam non agnoscis...?*, VI 576), intervengono in massa solo nell'ultimo libro: *heroum populus qui iussus aduenerat* (IX 904). Anch'essi sono presenti perché così è stato loro ordinato. La struttura linguistica ricalca quasi fedelmente l'espressione *multitudo... quae iussa constiterat* ed è pertanto una valida riprova della bontà del trådito *iussa*. Il valore di *constiterat* è confermato da *aduenerat* che rispetto a *constiterat* è una necessaria *uariatio* sinonimica: poco prima Marziano aveva detto (*puellae quae deas dominas consecutae pone forte constiterant* (IX 904): le fanciulle avevano cioè preso posto dietro le divinità; *aduenerat* evita l'uso di *consistere* nello stesso periodo con accezioni diverse.

Chiarito *constiterat*, rimane da spiegare *iussa*, che nella *fabula* di Marziano non sembra avere riferimenti espliciti. Ma anche *iussus* (*heroum populus qui iussus aduenerat* IX 904) pone le stesse difficoltà esegetiche, sfuggite ai commentatori. Complessivamente due categorie celesti, i filosofi e gli eroi, individuate da due espressioni analoghe, pongono i medesimi problemi: non è chiaro quando ricevano l'invito a partecipare all'assemblea degli dèi, come invece avviene per tutte le altre divinità; alcuni sono presentati nel corteo nuziale, altri, non ricordati altrove, compaiono al seguito delle rispettive *Artes*.

Seguire lo sviluppo della presenza dei mortali nell'opera non è cosa agevole. La critica non solo non ha mai posto in relazione tra loro tutti i vari momenti in cui i mortali compaiono nella *fabula* del *De nuptiis*, ma spesso, su quello sfondo affollato di figure eterogenee che popolano il mondo celeste di Marziano, non ha neppure riconosciuto i mortali stessi. D'altra parte solo in questi due passi di sintesi finale (VIII 803; IX 904) Marziano indica la

¹⁸ Isidoro (*diff.* I 516) dirà esplicitamente *consistere in medio adesse*; ma in tutta la latinità *consistere* indica partecipazione e intervento ad assemblee, comizi, riunioni o semplicemente presenza tra la folla (*ThL* III 464,76ss. [Remme]).

¹⁹ Marziano, come si vedrà, ricorda solo eroi sociali (Ercole, Tagete..., II 157; Dioniso, Osiride..., II 158) o civili (Romolo, Enea, I 95). Per i complessi problemi della catalogazione demonologica di Marziano si vedano le ricche osservazioni di Lenaz 1975, 85-91 e per *heroes* (II 160) in particolare la nota 320.

chiave per comprendere la loro rispettiva identità: essi sono *sapientes* oppure eroi sociali. Tentare di chiarire questo intricato problema nel suo complesso significa ripercorrere il *De nuptiis* dall'insediamento del senato celeste.

Nell'ordine rigoroso che governa il mondo divino, il solenne corteo nuziale che introduce lo sposo Mercurio alla presenza di Giove (II 211) è chiuso dalle divinità minori: *elementorum quoque praesides angelicique populi pulcherrima multitudo animaeque praeterea beatorum ueterum quae iam caeli templa meruerant*. Questi *beati* sono i *philosophi* o *sapientes*²⁰ e gli eroi, che la tradizione culturale aveva posto nei cieli. Tra gli altri²¹ è ricordato Orfeo, che successivamente farà parte, con Arione e Anfione, dell'*heroum... conuentus* (IX 906): questo conferma in modo esplicito la compresenza delle due categorie di *beati* al seguito di Mercurio²².

Ma *sapientes* ed eroi sono ricordati già prima. Il lungo e meticoloso elenco di divinità convocate da Giove per il senato celeste è a sua volta chiuso dagli *elementorum praesules atque utilitatis publicae mentiumque cultores omnisque populus potestatum* (I 62). Sono i tre gruppi che, come si è visto, chiuderanno poi il corteo nuziale di Mercurio, e già la disposizione nel medesimo ordine rispetto alle altre divinità del corteo è un indizio significativo per la loro identificazione²³: chiara è la corrispondenza tra *elementorum praesules* ed *elemento-*

²⁰ La eroizzazione del *sapiens* o del cultore di *artes* era dottrina di ascendenza pitagorica, divenuta patrimonio comune del pensiero classico (Cumont 1942, 264-266; Marrou 1938, 231-257; Boyancé 1937, 231-247). Le *Nuptiae* si svolgono nella Via Lattea, sede dei beati (Lenaz 1975, 78, note 290-291), e le Muse, le patronne dell'immortalità del *sapiens*, vi hanno una rilevanza non occasionale (Préaux 1974, 579-614). Come Cicerone, che colloca tra i beati *qui praestantibus ingenii in uita humana diuina studia coluerunt* (*somn.* 18), Marziano riserverà ai *sapientes* la divinizzazione.

²¹ Sono ricordati nell'ordine: Lino, Omero, Virgilio; Aristosseno; Platone e Archimede; Eraclito, Talete, Democrito, Pitagora, Aristotele, Epicuro, Zenone, Arcesilao. La tradizione culturale è dunque essenzialmente greca e lo conferma l'anonimo *multusque... palliatorum populus* (II 213) che chiude il corteo: Marziano stesso si incaricherà di istruire i Latini (Cristante 1978, 692). Nel corteo nuziale sono attribuiti ai mortali motivi o simboli della loro attività terrena (poeti, musicisti) o elementi della rispettiva dottrina (filosofi): tutta la loro vicenda trascendentale (cfr. nota 37) esclude però da questa caratterizzazione ogni intento allegorico, come ritiene Barthelmess 1974, 92-95, o parodico, come suppone Shanzer 1986, 51 n. 39.

²² I commentatori osservano semplicemente che Marziano ha qui riunito poeti e filosofi assieme (Remigio p. 206 Lutz; Lenaz 1975, 227, ove delinea tutta la problematica dell'argomento); Kopp 1836, 246, rinvia a *animae puriores* di II 155, mentre a Stahl (Stahl-Johnson-Burge 1971, 9) sembra un passo banale: «But to Martianus these were mere names, introduced to give his book an air of authority».

²³ Rilevante è infatti l'insistenza sull'ordine nella gerarchia celeste: Giove ordina che gli dèi siano invitati *pro suo ordine* (I 40), *pro suis gradibus* (I 44) e, una volta entrati nel senato, *praecepit... cunctos pro merito ordine residere* (I 90); lo stesso motivo si intravede nell'inno di Armonia: *iam uos uicissim proque lege numinum / posthac sonabo... / suisque cunctos allubescens tonis / deducet, urget atque ciebit locis / ... melos* (IX 913).

rum quoque praesides (II 211), meno quella tra *omnisque populus potestatum* e *angelicque populi pulcherrima multitudo*²⁴ (II 211); è invece più sfuggente la concisa designazione dei *beati ueteres* (II 211), cioè gli eroi e i *sapientes*, come *utilitatis publicae mentiumque cultores*: sono tutti i mortali che hanno sede nel cielo; il doppio genitivo saldato dall'enclitica traccia una distinzione all'interno del gruppo, omogeneo rispetto alle altre divinità celesti per la sua provenienza terrena²⁵. La duplice definizione è essenziale e precisa: gli *utilitatis*

²⁴ Nello sforzo di armonizzare in un quadro sistematico tradizioni diverse della complessa realtà trascendente, Marziano usa *potestates* con più valori. Il termine indica entità divine subordinate in due passi che ricordano la teologia caldaica (Lenaz 1975, 35ss.): *ministros sensibilis sphaerae potestatibus uenerandos* II 203; *secundum Platonis quoque mysteria ἄπαξ καὶ δις ἐπέκεινα potestates*, II 205; designa invece genericamente 'esseri divini' in altri due punti: Giunone indica a Filologia *multarum diuersitates... potestatum*, II 150, e il Genio *cogitationum arcana superae annuntiat potestates*, II 153. Ma nell'espressione *omnisque populus potestatum* (I 62) ha un valore specifico e più limitato: indica infatti l'ultimo gruppo, e quindi il meno importante, tra gli dèi invitati. Diversamente sarebbe qui ripetuto, fuori luogo, il valore dell'espressione *ac deorum omnes populus* di I 45, che designa le divinità delle sedici regioni: l'ordine dell'invito, decrescente per importanza, sarebbe turbato. Ora, Apuleio traduce con *potestates* le *δυνάμεις* del *περὶ κόσμου*: sono divinità intermediarie fra la trascendenza divina e il mondo terreno, con funzioni simili a quelle dei dèmoni (Moreschini 1978, 131 e 204). Calcidio identifica le *potestates*, mediatrici della divinità (256) con gli *angeli* e con i *daemones*: *quae (potestates) appellantur angeli et daemones*, 232; *angelicae potestates*, 232; *angelos siue daemones*, 132. Marziano identifica i *daemones* con i *genii* e con gli *angeli* (II 154) e ognuno è al servizio di una divinità superiore (II 152). L'*omnisque populus potestatum* (I 62) viene dunque a coincidere con la *angelicque populi pulcherrima multitudo* (II 211): ci sarebbe altrimenti una doppia discordanza tra le divinità dell'invito e quelle del corteo. I *daemones-genii-angeli* custodiscono l'anima e l'intelletto di ogni uomo (*animos omnium mentesque custodit*, II 152) e nella rassegna demonologica sono collocati assieme alle *animae puriores* (II 155): assieme ai mortali riceveranno l'invito (I 62), assieme ad essi entreranno nel senato (II 211). Per i problemi e per la confusione nel catalogo demonologico di Marziano cf. Lenaz 1975, 85 n. 318.

²⁵ *Utilitatis publicae... cultores* riecheggia Cic. *nat. deor.* I 38: *At Perseus eiusdem Zenonis auditor eos esse habitos deos a quibus aliqua magna utilitas ad uitae cultum esset inuenta* e riflette un modello linguistico usuale con valenza qualitativa (*aequi cultor*, Ou. *met.* V 100; *honesti cultorem*, Sen. *dial.* 7,4,2; *iustitiae cultor*, Lucan. II 389); *mentiumque cultores* è invece *uariatio* della frequente metafora agreste dell'attività intellettuale (*cultura animi philosophia est*, Cic. *Tusc.* II 13; *praediorum potius quam ingenii cultura*, Val. Max. 8,7 ext. 6; *ad curam cultumque ingeniei tui accessi*, Fronto 96 v.d.Hout; *ingenii cultum*, Gell. I 2,1). *Mens* e *animus* sono spesso considerati equivalenti (*animum dico quem mentem saepe uocamus* Lucr. III 94; *animus siue mens* Tert. *anim.* 12), ma è nel sistema neoplatonico che si tende a delimitare il valore intellettuale di *mens* (νοῦς) rispetto ad *animus*, nell'ambito della più significativa distinzione tra quest'ultimo e *anima* (Flamant 1977, 494ss.), che assumerà poi un significato strettamente spirituale e religioso (*animos tamquam rudes et agrestes excolerent* Ruf. *hist.* II 17,3; *studiosissimi animarum cultores* Caes. Arel. *suggest.* p. 296 Maln.).

publicae cultores sono gli eroi sociali; i *mentium... cultores* sono invece i *sapientes*²⁶; complessivamente i benefattori materiali e intellettuali dell'umanità²⁷.

L'intervento di eroi e *sapientes* nel corteo nuziale (*animae... beatorum ueterum quae iam caeli templa meruerant* II 211) trova dunque una spiegazione nell'invito precedentemente rivolto loro da Giove (I 62), e la loro accertata presenza nel mondo celeste dovrà trovare un necessario riscontro parallelo nell'*excursus* sistematico che Marziano dedica alle divinità supere (II 150-168).

Durante l'ascesa al palazzo di Giove, Giunone indica a Filologia la collocazione di tutti gli esseri celesti²⁸. Tra il sole e la luna si trovano i *secundae beatitatis numina* (II 151); oltre ai *daemones* o *medioximi* e ai *lares*, hanno qui la loro sede, dopo la morte (*post membrorum nexum*), le *animae puriores*²⁹; se i loro meriti sono eccezionali (*si meritorum excellentia subuehantur*), possono oltrepassare la sfera del sole (*etiam circulum solis ac flammantia saepta transiliunt*) ed entrare, tra il sole e l'etere, nel regno di Giove e degli dèi superiori, dove le divinità, oltre che *apatheis*, sono *puriores* (II 150). I meriti e la purificazione dalla materia permettono di individuare questi mortali assunti al cielo: sono i *sapientes*, i cultori delle menti³⁰. Il testo di Marziano sembra presentare degli elementi esili e generici per la

²⁶ Per Remigio d'Auxerre sono invece rispettivamente *Lares* e *Genii* (p. 119 Lutz); Kopp osserva «*mentiumque cultores philosophos intellego*» e rinvia a II 211 (p. 103), mentre non si pronuncia su *utilitatis publicae... cultores*. In un contributo fondamentale sugli esseri divini nel *De nuptiis* Weinstock 1946, 104 n. 18, identifica con i *Semones-Semidei* e con gli eroi sociali di I 94 sia gli *utilitatis publicae* sia i *mentiumque cultores*.

²⁷ Questa testimonianza di Marziano Capella riflette speculazioni pitagoriche diffuse attraverso il platonismo (Delatte 1915, 275). Cumont (1942, 263) che riprende le analisi di Boyancé (1937, 233-247), individua l'origine di questa «double catégorie de bienheureux» nella trasformazione dell'idea stessa di eroizzazione: «l'héroisation... de mythique et sociale devint mystique et morale. Elle n'est plus obtenue pour des services rendus à la cité ou à l'humanité, mais à cause d'une dignité éminente de l'esprit. A ceux qui, comme Héraklès, ont mérité l'apothéose par des travaux accomplis avec une énergie indomptable, se joindront désormais les sages (σοφοί), qui se sont instruits dans les disciplines cultivées par la secte, et dont les esprits s'élèveront après leur mort vers l'éther lumineux».

²⁸ Un'analisi dettagliata dell'*excursus* demonologico in Lenaz 1975, 81-100.

²⁹ *Animae puriores*: sono i *sapientes*. Marziano presenta il momento conclusivo del graduale processo catartico cui è sottoposta l'anima del *sapiens* nell'esercizio della conoscenza e delle virtù (Brehier 1940, 53-58; = 1955, 237-243). Per Macrobio, che espone dottrina plotiniana, le *uirtutes purgatoriae* hanno come fine *se a corporis contagione purgare et quadam humanorum fuga solis se inserere diuinis* (*somn.* I 8,8) e sono identiche alle *uirtutes philosophantium* («La vertu est donc le passage de la raison militante à la sereine sagesse», Trouillard 1955, 190); con la prudenza in particolare il *sapiens* potrà *mundum istum et omnia quae mundo insunt diuinorum contemplatione despiciere omnemque animae contemplationem in sola diuina dirigere* (*somn.* I 8,4).

³⁰ Queste *animae puriores* non hanno trovato presso i critici specifiche proposte di identificazione.

identificazione di queste *animae puriores*; ma, come si vedrà, esse hanno già avuto una loro presentazione dettagliata; una conferma indiretta tuttavia di questa identificazione dei *sapientes* deriva già dalla loro collocazione immediatamente attigua a quella degli eroi.

Nell'ampia rassegna delle divinità, l'individuazione di questi ultimi non presenta problemi: collocati fra terra e luna, sono chiamati da Marziano *hemitheoi* oppure *semones-semidei* (II 156); hanno anima e mente di origine divina (*animas caelestes gerunt sacrasque mentes*)³¹; nell'assumere parvenze umane (*sub humana effigie*) confermano la loro natura soprannaturale con una epifania prodigiosa (*plerumque sui miraculo fidem facere caelestium*) e rendono immensi servizi all'umanità tutta (*in totius mundi commoda procreantur*), o hanno insegnato per primi qualcosa di utile agli uomini (*quid loquar eos qui primi mortalibus usum rerum maioraque commoda praestiterunt?*), rispettivamente secondo il modello dell'*euergetes* o del *protos eures*. Le espressioni che caratterizzano questi esseri divini (*in totius mundi commoda procreantur; commoda praestiterunt*) ricordano la loro designazione nell'invito al senato celeste: *utilitatis publicae cultores* (I 62). Sono dunque gli eroi sociali consacrati dalla tradizione; fra essi Marziano pone Ercole, il loro prototipo, e poi Tagete, Ammone, Dioniso, Osiride, Iris, Trittolemo, Iside. Per la loro identificazione sono dati solo gli elementi essenziali, perché, proprio come i *sapientes*, anche gli eroi sono già stati presentati e caratterizzati.

In sintesi, i mortali, *sapientes* ed eroi, sono invitati da Giove a partecipare al senato degli dei (I 62); si desume che intervengono alla prima riunione (*uulgo ceteri deuenere* I 90); fanno parte degli spiriti che abitano lo spazio celeste (II 150; II 156): indicati nell'invito con una espressione sintetica che ne individua le due componenti, filosofi ed eroi ricevono una più esatta definizione nella rassegna delle divinità, dove occupano sedi contigue; infine sono designati complessivamente come *animae... beatorum ueterum quae iam caeli templa meruerant* (II 211).

Quest'ultima espressione suscita però degli interrogativi: perché *ueteres*? perché *iam... meruerant*? Se *ueteres* potrebbe essere semplicemente l'epiteto dei *beati* consacrati dalla tradizione, l'inattesa precisazione temporale *iam* sembra conferirgli un valore distintivo rispetto ad altri *mortales* dei quali non si possa ancora dire *caeli templa meruerant*. Ed è proprio così.

³¹ L'espressione indica l'origine trascendente sia del loro principio vitale (*anima*), sia di quello intellettuale (*mens*); *gerere* ha qui il valore di *habere* (testimonianze in tutta la latinità: *animus gerere* Plaut. *Bacch.* 509; Ter. *Hec.* 511; Sall. *Jug.* 43,5; Liu. I 25,3; Lattanzio, che identifica *mens* e *animus* (*opif.* 16,9), osserva però (*inst.* VII 12,9): *non idem est anima et mens: aliud est enim quo uiuimus, aliud quo cogitamus*. Pertanto *animas caelestes gerunt sacrasque mentes* non può essere «a new version of I 61» (*utilitatis publicae mentiumque cultores*), secondo il parere di Weinstock 1946, 104 n. 18, il solo a proporre una identificazione, che pur si pone, per ragioni dottrinali, non linguistiche, ma solo con gli *utilitatis publicae... cultores* (I 62), gli eroi benefattori.

A conclusione dell'adunanza preliminare del senato celeste gli dèi chiedono a Giove di estendere l'invito di partecipazione a due gruppi di mortali non ancora annoverati tra le divinità supere: *adiciuntque sententiae Iouiali ut deinceps mortales quos uitae insignis elatio et maximum culmen meritorum ingentium*³² *in appetitum caelitem propositumque siderea cupiditatis extulerit, in deorum numerum cooptentur* (I 94). È questo il primo gruppo per il quale viene chiesto l'invito: è costituito di nuovi *sapientes*, non ancora *beati*, non ancora collocati tra il sole e la luna, dove per Marziano hanno sede le anime dei *sapientes* antichi (II 155)³³. La corrispondenza degli elementi che caratterizzano queste due schiere di *sapientes* è palese e nello stesso tempo conferma l'identità dei mortali collocati tra il sole e la luna (II 155): entrambi mortali (*mortales* I 94; *post membrorum nexum* II 155), nella loro vita hanno raggiunto la perfezione (*uitae insignis elatio* I 94; *animae puriores* II 155) e sono innalzati per i loro immensi meriti (*maximum culmen meritorum ingentium extulerit* I 94; *meritorum excellentia subuehantur* II 155). Tutta la terminologia riporta alla *beatitudo* dei *sapientes*³⁴, già presentati come *mentium... cultores* (I 62).

Oltre a questi, gli dèi chiedono a Giove la presenza di un secondo gruppo di mortali: *ac mox inter alios quos aut Nilus dabat aut Thebae, Aeneas, Romulus aliique quos postea astris doctrinae nomen inseruit, designati caelites nominentur ut post membra corporea deorum fierent curiales* (I 95). Questo gruppo è costituito da personaggi politici (*Aeneas, Romulus*) e da altri mortali che hanno ottenuto l'immortalità astrale per la fama del loro insegnamento (*doctrinae nomen*)³⁵: si tratta quindi di eroi sociali nuovi rispetto agli *utilitatis publicae... cultores* (I 62) e corrispondono agli *hemitheoi-semones-semidei* (II 156); Marziano stesso dà il riferimento per l'identificazione (*inter alios quos aut Nilus dabat aut Thebae* I 95;

³² *ingenium* codd.; *ingentium* Willis (1968, 82).

³³ In questo primo gruppo Remiglio d'Auxerre individua «eroas, philosophos, religiosos» (p. 141 Lutz), mentre Kopp vi scorge (135s.) le anime di quanti si sono resi utili all'umanità, senza distinguere questo gruppo dal successivo (I 95).

³⁴ Secondo la dottrina platonica (*Phaed.* 68b-69) attraverso le virtù l'anima si purifica e merita di essere collocata in cielo tra gli dèi: *anima uirtutes ipsas conscientia nobilitatis induitur quibus, post corpus, euecta eo unde descenderat, reportatur* (Macrob. *somn.* I 9,3). *Elatio*, che presso i cristiani indica quasi sempre 'superbia', 'alterigia', ha in Marziano valore positivo: analogo concetto in Cic. *fin.* V 71 *altitudinem excellentiamque uirtutum* e anche in Ven. Fort. *uit. Leob.* 24,81 *admirans tantae uirtutis excellentiam*.

³⁵ Gli eroi sociali (*utilitatis publicae... cultores*, I 62) hanno procurato *commoda* (I 156) agli uomini, insegnando loro tecniche e usi (*usum rerum maioraque commoda*, II 158; e *mortalitatis commoda*, IX 921 e 924 sono per Marziano gli *artis praecepta*, IX 920 esposti da Armonia): per i loro insegnamenti hanno ottenuto l'immortalità astrale (Cumont 1942, 116; Marrou 1938, 235; Boyancé 1937, 246). *Doctrina* con il valore di *παιδεία* è classico (Hus 1965, 227-232) e attestato spesso nei cristiani (Marrou 1934, 5-25). Per *nomen* con il senso di fama, Ou. *trist.* II 350 *nomen alicuius stringere*; Quint. *inst.* VI 2,36 *peruenire ad aliquod nomen ingenii*; Plin. *epist.* VII 20 *homines non nullius in litteris nominis*.

Dionysus apud Thebas, Osiris apud Aegyptios... Isis in Aegypto II 158)³⁶. Gli dèi richiedono che questi siano nominati *caelites designati*³⁷: quindi non sono ancora tra gli esseri divini, e Giove, per dare corso alle richieste degli dèi, dovrà pubblicare un senatoconsulto, affidato a Filosofia per la divulgazione; questo rilievo accomuna i futuri eroi ai *sapientes* non ancora beatificati (I 94)³⁸ e d'altra parte la richiesta degli dèi è *ut deinceps... cooptentur ac mox... fierent curiales*: solo in seguito quindi altri mortali (*sapientes* ed eroi) entreranno nelle schiere divine³⁹.

È chiaro a questo punto a cosa si riferisse l'espressione *animae... beatorum ueterum quae iam caeli templa meruerant* (II 211): altri *sapientes* e altri eroi, che hanno raggiunto la *beatitudo* in tempi più recenti rispetto ai *ueteres*, entreranno successivamente nel palazzo di Giove; ma prima Filosofia, madre di eroi e di dotti (VI 576), dovrà divulgare il relativo senatoconsulto *per orbis et competa* (I 96). Per questo il giorno successivo non compare traccia della loro presenza nel corteo nuziale, chiuso soltanto dai *beati ueteres*⁴⁰.

³⁶ La corrispondenza tra i due gruppi è stata rilevata da Weinstock 1946, 104 n. 18.

³⁷ *Designatus* è propriamente il magistrato eletto e non ancora entrato in carica. L'uso traslato è già in Cic. *Cluent.* 11,32 *designatum rei publicae ciuem* e in Tert. *mart.* 1 *benedicti martires designati; anim.* 39 *designatus sanctitatis... ac salutis*. Forse non è qui estranea la supposta etimologia *caelites sunt qui iter sibi in caelum uirtutibus fecerunt* (Diff. 44, 14 Beck), attestata anche da Isidoro, *orig.* 10,34; Ovidio usa *caeles* per indicare i defunti divinizzati della casa imperiale (*Pont.* II 8,8; IV 6,17; 9,132). Riferito in un passo agli dèi superiori (II 150), *caeles* indica spesso nel *De nuptiis* i componenti del senato celeste (II 218, III 222, VI 724): i nuovi eroi sociali saranno quindi genericamente nominati esseri celesti (*designati caelites*) e potranno perciò far parte delle schiere divine (*deorum fierent curiales*). La semplice designazione di un loro generico ingresso nel mondo divino risponde al fatto che gli eroi non possono mai diventare divinità superiori, a differenza dei *sapientes* (II 155): per i nuovi *sapientes* si chiede infatti che siano cooptati in *deorum numerum* (I 94). Il passaggio dalla collocazione astrale, espressamente ricordata per Cicerone e Demostene (V 429), alla beatificazione, rappresenta il momento conclusivo del ritorno dell'anima purificata, secondo la dottrina platonica (Rohde 1914-1916, 616ss.). Questi elementi escatologici, isolati dal logico contesto filosofico, diventano perfettamente funzionali alla dottrina (il premio che spetta ai cultori di *artes*) e al racconto di Marziano (possibilità di introdurre nella trama cultori di *artes*).

³⁸ Nessuno ha posto il problema della identificazione di quest'ultimo gruppo (I 94). Shanzer 1986, 237, si limita a osservare «Martianus seems to have no place for ordinary divinized emperors, but only for those catasterised on account of their learnig».

³⁹ In una correlazione insolita (*Adiciunt... ut deinceps... cooptentur, ac mox... nominentur* I 94-95) *deinceps* designa qui posteriorità rispetto alla richiesta; *mox* invece esprime successione immediata, ma rispetto a *deinceps*.

⁴⁰ L'espressione *multusque praeterea palliatorum populus* (II 213) designa i beati antichi di tradizione greca, e tali sono tutti quelli ricordati, tranne Virgilio che, con Omero, è forse considerato al di sopra di ogni distinzione. L'invito a nuovi beati diventa così anche un espediente narrativo per introdurre nel senato celeste *sapientes* latini e per prospettare la possibilità per tutti di accedere alla *beatitas*.

Nella finzione del racconto il tempo narrativo è dunque aderente al tempo logico della realtà⁴¹.

Concluso il *mythos*, Marziano non accenna all'arrivo dei nuovi *beati* neppure nella parte successiva della *fabula*⁴²; nel corteggio che accompagna ogni *Ars* compaiono però singoli *beati* non ricordati all'inizio, e tra questi Plinio e Cicerone, Demostene e Frontone; e ancora una volta Marziano lascia una traccia che conferma il processo di assunzione di mortali tra le divinità. Cicerone e Demostene entrano al seguito di *Rhetorica* e sono *ita praeclues... ut post curiarum fata immeritasque mortes uirtute astra conscenderent, immortalitate gloriae saecula superareant* (V 429)⁴³: dopo la morte hanno dunque ottenuto l'immortalità astrale per i loro meriti, solo ora però entrano a far parte delle divinità. Il loro *status* precedente era dunque quello di quei *sapientes* e di quegli eroi per i quali gli dèi chiedono la partecipazione al senato (I 94-95): i primi infatti sono presentati come coloro *quos uitae insignis elatio et maximum culmen meritorum ingentium in appetitum caelitem propositumque siderea cupiditatis extulerit* (I 94); gli eroi invece sono *quos postea astris doctrinae nomen inseruit* (I 95): la conferma è esplicita. Si chiarisce a questo punto anche *caeli templa* (II 211), il luogo meritato dai *beati ueteres*: la *iunctura* di Ennio e di Lucrezio indica le sedi degli dèi, il luogo dove i *sapientes* e gli eroi diventano esseri divini. Anche Filologia è invitata dal coro delle Muse ad ascendere ai *caeli templa* (II 117) dove otterrà l'apoteosi (II 206), non diversamente da Romolo nel *somnium* ciceroniano: *Romuli animus haec ipsa in templa penetrauit* (7,4).

Nella trama del *De nuptiis* i nuovi *beati* ottemperano all'ordine del senatoconsulto ed entrano nell'assemblea degli dèi al seguito delle rispettive *Artes*: lo sviluppo narrativo di questa presenza si estende pertanto a tutta l'opera. Negli ultimi due libri sono poi presentati rispettivamente tutti i filosofi e tutti gli eroi⁴⁴; sono tutti i mortali presenti nel consesso divino, cioè i

⁴¹ I nuovi mortali invitati non saranno perciò presenti il giorno successivo all'ingresso del corteo nuziale di Mercurio (II 211): Filosofia, non a caso presentata come *gravis crinitaque femina... ex eo quod per ipsam Iuppiter ascensum cunctis in supera tribuerit, admodum gloriosa* (II 131) e indicata poi quale *gymnasiorum ac... heroum matrem* (VI 576), dovrà prima pubblicare *per orbis et competa* il senatoconsulto divino (I 96).

⁴² *Mythos* è il contenuto dei primi due libri, mentre tutto il racconto di *Satura* a Marziano è *fabula* (Lenaz 1975, 27 n. 63; Cristante 1978, 683 e nn. 5, 18, 20).

⁴³ Il neologismo *praecluis* traduce la speranza dell'eroizzazione, in particolare per meriti retorici (Préaux 1978, 171-179).

⁴⁴ Oltre ai mortali presentati a II 211, al seguito di Dialettica compaiono *palliatorum populus et Graiae iuuentutis electio* (IV 333); con Retorica entra *ingens illustrium uirorum... agmen* (V 429), di cui fanno parte Cicerone, Demostene, Eschine, Isocrate, Lisia, Regolo, Plinio, Frontone e altri; Geometria scorge *inter philosophos Archimede ed Euclide* (VI 587) e successivamente numerosi filosofi le si stringono attorno (*plures philosophi qui undique secus constipato agmine consistebant*, VI 724); una *multitudo sapientum* (VIII 803) acclama Aritmetica. Astronomia ricorda Eratostene, Tolomeo, Ipparco ma non dichiara espressamente la loro presenza (VIII 813). Armonia infine ha nel suo corteo *tam puellarum... quam heroum populus* (IX 904) e *numerus heroum crinitorumque sapientum* (IX 906), e tra questi Orfeo, Anfione, Arione.

beati ueteres e i *beati* più recenti: *multitudo... quae iussa constiterat sapientum* (VIII 803); *heroum populus qui iussus aduenerat* (IX 904). L'invito a partecipare al senato ha assunto la forma di un ordine (*iussa / iussus*) solo per i mortali: la pienezza dei diritti nella cittadinanza celeste è sancita dalla volontà superiore⁴⁵. Ma ora il riferimento è chiaro: i *beati ueteres*, all'interno del rigoroso ordinamento celeste, erano stati convocati *Iouis imperio*⁴⁶ (I 62); i *beati* più recenti per mezzo del senatoconsulto⁴⁷. *Iussa* e *iussus* sono il segno di quest'ordine.

La precisione degli incastri e delle corrispondenze interne rivela quanto sapientemente Marziano abbia piegato elementi di credenze escatologiche alle esigenze narrative e con quanta cura e dottrina li abbia originalmente ricomposti nel *De nuptiis*: l'ingresso del *sapiens* e dell'eroe nel mondo divino è infatti un aspetto la cui rilevanza è determinata più dall'allegoria che racchiude che dalla reale funzione nella struttura dell'opera.

È sufficiente per questo rilevare le numerose e significative coincidenze che collegano la vicenda celeste di Filologia, e la stessa figura di Filosofia, al processo di divinizzazione dei mortali. Come Filologia essi accedono ai *caeli templa* (II 117; II 211) e per effetto di un senatoconsulto (I 40; I 96); i *sapientes* in particolare possono, come lei, pervenire all'apoteosi (II 206; II 155), attraverso la medesima via della purificazione (II 131; II 150 e 155), spinti da un identico desiderio soprannaturale (*uirgo placuit... / ... praepositum*⁴⁸ *in sidera tendere*, I 93; *uitae insignis elatio... in appetitum caelitem et propositum sidereae cupiditatis extulerit*, I 94). Filosofia è invece una matrona (VI 576) seria e austera (*grauis insignisque*, I 96; *grauis crinitaque*, II 131), di nobiltà tramontata, ridotta a semplice annunciatrice delle decisioni celesti (I 96; VI 576), ma ancora tutta fiera del suo glorioso passato: *ex eo quod per ipsam Iuppiter ascensum cunctis in supera tribuerit admodum gloriosa* (II 131), concetto ripreso nella sintetica definizione *tot gymnasiourum ac tantorum heroum mater* (VI 576), dove la metonimia del *gymnasium*⁴⁹ adombra i *sapientes*. Ma ormai Marziano non riconosce più Filosofia (*Philosophiam non agnoscis...?*, VI 576). In altri tempi dunque essa ha guidato i mortali alle

⁴⁵ Il medesimo concetto traspare dall'atteggiamento di Filosofia, tutta orgogliosa perché *per ipsam Iuppiter ascensum cunctis in supera tribuerit* (II 131).

⁴⁶ *Iouis imperio conuocati* si riferisce solo all'ultimo gruppo che comprende *elementorum praesules... utilitatis publicae mentiumque cultores... populus potestatum* (I 62); non tutte le divinità sono infatti convocate per esplicito volere di Giove: l'invito di *Fraus* (I 51) è discusso a lungo (*post longam deliberationem*) e gli *Azoni* sono convocati per intervento di Mercurio (*commonente Cyllenio* I 61).

⁴⁷ *Iubeo* è infatti termine tecnico del diritto pubblico, proprio della legge e dell'autorità (*ThiL* VII 2,576,19, 35; 578,18; 580,32 [Kuhlmann] e anche Daube 1956, 51 e 109); Marziano lo usa per la convocazione del senato: (*Iuppiter*) *deorum senatum iussit admitti* (I 69). Il senatoconsulto è emanato dopo l'invito agli dèi, perciò Marziano ne ricorda gli effetti a VIII 803 e IX 904.

⁴⁸ *praepositum* codd.; *propositum* McDonough (1976, 186 e cf. Shanzer 1986, 235).

⁴⁹ «Martianus... emploie au moins six fois le mot *gymnasium* en rapport avec les arts libéraux: le plus souvent le sens est 'école philosophique', mais parfois aussi 'philosophie en général'» (Courcelle 1979, 221).

sedi celesti, ma ora non garantisce più l'immortalità: per conseguirla bisognerà percorrere, come tutta la vicenda dei mortali dimostra, la via di Filologia. Filosofia stessa ne riconosce i meriti (II 131) e ne favorisce le nozze con il divino Mercurio (VI 576): *quae philosophia fuit facta philologia est*; altri aspetti della Filologia di Marziano vanno esplorati, ma, pur nella diversità del contesto, la considerazione di Seneca (*ep.* 108) non potrebbe essere più appropriata.

La assunzione dei mortali tra gli esseri divini costituisce dunque una marcata ripresa, su un registro minore, di elementi che caratterizzano il tema principale della *fabula*: il rilievo da essi acquisito non potrà che esaltare e privilegiare, all'interno dell'opera tutta, i relativi significati riposti. La sorte dei mortali non sarà in ogni caso diversa da quella di Filologia.

A conclusione del *De nuptiis* l'autore riprende dunque anche gli esili fili della presenza di eroi e *sapientes* nella trama, li riannoda e li riconduce alla stretta unità complessiva dell'opera e ai suoi ermetici motivi allegorici: dopo la divinizzazione di Filologia, con la presenza della stessa Filosofia nel cielo di Giove, anche i loro cultori, i *sapientes* e gli eroi, riuniti nella complessiva visione finale (*numerus heroum crinitorumque sapientum*, IX 906), entrano nel regno celeste, e i *sapientes* in particolare possono assurgere al sommo grado della divinizzazione: i componenti tutti del senato celeste sono designati complessivamente, l'ultima volta, come *heroes et diui*⁵⁰ (IX 996), dove il secondo termine ha ormai conglobato i *sapientes* in quell'apoteosi in cui Marziano Capella, cultore di *artes*, non poteva non vedere se stesso.

⁵⁰ Cristallizzato come attribuzione imperiale (*diuus Claudius*, III 245; *diuus Augustus*, VI 618), *diuus* nel *De nuptiis* è ormai generico sinonimo di *deus*: *omnes diui*, IX 920; *plures diui*, VIII 810; *quamplures diui*, VIII 804; *diuumque hominumque*, VI 567; *tellustres siluicolaeque diui*, VII 729; *astriluci... diui* (*Lemnius Mulciber... Mors... Bromius*), IX 889. *Intentis tam diuis quam heroum populis* (IX 996), designa l'intero senato, non diversamente da *circumstantium pectora deorumque* (IX 905).

Marziano Capella e il *proconsulare culmen*

1. La pluralità dei temi presenti, la complessità della genesi e della struttura stessa del racconto, la modulazione linguistica variata su più livelli costituiscono la specifica ricchezza del *De nuptiis* di Marziano Capella, ma contemporaneamente ne fanno anche un'opera densa, talora ermetica. Strettamente intrecciati, vi compaiono infatti *fabula* e *artes*, divinità e *sapientes*, iniziazioni misteriche e matrimoni celesti, l'autore stesso e il genere letterario personificato, poesia e poetica, prosa colta e lingua delle tecniche, argomenti seri e situazioni comiche, miti e allegorie. Questi motivi, assieme a sfuggenti accenni autobiografici, si condensano in serrata concisione nei versi che chiudono l'opera (IX 997-1000): il testo però, per la sua peculiarità di contenuto e di lingua è apparso impenetrabile o, addirittura, corrotto. La vana speranza di abbozzare un'interpretazione plausibile ha incrostato di inutili interventi testuali questi ventisette senari che, nella sostanza, continuavano a resistere ai tentativi esegetici¹. È stato invece necessario analizzare l'intera *fabula* per cogliere il contenuto, il tono e la funzione stessa di questi versi². La chiusa è così apparsa a un tempo sintesi estrema e compiaciuta valutazione dell'opera da parte del suo autore, prima del congedo definitivo; una calcolata autoironia di Marziano emergeva dal diatribico rapporto con *Satura*, e le precise e taglienti espressioni di scherno pronunciate da quest'ultima andavano a costituire una indiretta *sphragis* dell'autore, del quale, diversamente, non avremmo notizie.

I versi finali si aprono con l'offerta dell'opera al dedicatario, il figlio Marziano, cui l'autore spiega le ragioni dell'ampiezza e la scelta del genere menippeo: è stata *Satura* in persona a suggerirgli la lunga opera e il contenuto disparato (*haec quippe loquax docta indoctis aggerans / fandis tacendo farcinat, immiscuit / Musas deosque...*, IX 998); fino a quel momento la collaborazione era stata piacevole (*lepidula...*, *iocabunda*, VI 576; *lepi-*

¹ Queste considerazioni erano già in Morelli 1909, 247 e hanno mantenuto sostanzialmente intatta la loro validità fino ai nostri giorni. Per valutare l'ampiezza delle emendazioni è sufficiente scorrere l'apparato di Dick 1978, 533-535; non tutte sono invece accolte nell'apparato di Willis 1983, il più recente editore del *De nuptiis*.

² È quanto emerge dalla accurata analisi di Cristante 1978, il contributo più interessante sulla chiusa; il testo della tradizione manoscritta vi trova documentata giustificazione e soprattutto una interpretazione persuasiva, alla luce dell'intero *De nuptiis*; stupisce quindi che Willis 1983, VIII consideri oscuri e corrotti i versi della chiusa e affermi «neque ego neque alius quisquam, qui Martianum edendum suscepit, ex his versibus vel sensum vel syntaxin ullam concinnare potuit», tanto più che egli stesso pone le *crucis* su un singolo termine e su due soltanto dei ventisette senari.

dula, VIII 807), anche se non erano mancati momenti polemici a contrassegnare giustificate innovazioni (VIII 806), pur nel complessivo rispetto del genere letterario; ma davanti a queste ultime accuse *Satura*, sdegnata, rivendica la propria eleganza e nobiltà e, sviluppando l'autoironia implicita nella riflessione critica di Marziano (IX 998), attribuisce i limiti apparenti di questa *summa* culturale all'incapacità dell'autore e, irata, lo deride senza pietà: gli rinfaccia la vita, l'attività, l'opera stessa. È impressa così la *sphragis* di Marziano Capella al *De nuptiis*. Nell'ultima battuta, seria e fiduciosa, il vecchio padre raccomanda al figlio di lasciar perdere le frivolezze (*nugae*) che allietano l'opera: un implicito invito per il lettore a cogliere i temi reali del suo insegnamento, anche quando si adornano del riso e dello scherzo.

La chiusa pertanto è sintesi e congedo, dedica e *sphragis*; e presenta quella struttura composita e quella poetica del *miscere utile dulci* che hanno caratterizzato l'opera intera: questi versi finali condensano i motivi essenziali del *De nuptiis* e assumono quindi un significato ampio, complesso, che trascende l'episodio stesso, per quanto dissimulato dalle immagini concise e realistiche di una diatriba vivace. Lo stesso scherno che *Satura* riserva a Marziano va decifrato al di là della finzione letteraria: l'autore di un'opera tanto impegnativa non si espone seriamente al ridicolo dell'incapacità, non affronta il suicidio letterario a opera dello stesso genere-*Satura*. La fiducia di Marziano nel *De nuptiis* è salda e indiscussa. Il contrasto finale con *Satura* cela invece un'ardita e ricercata *sphragis* al negativo: gli elementi autobiografici dell'autore sulle labbra di *Satura* suonano formalmente come offesa e derisione, mentre per il lettore diventano sicuro merito e lode reale di Marziano stesso. L'autore si rivela insomma proprio nel momento in cui sembra annullarsi nel tono autoironico che percorre la chiusa.

Forma letteraria negativa e messaggio reale positivo sono dunque i due aspetti che, in reciproca e costante correlazione, caratterizzano ogni momento della *sphragis* autobiografica che conclude il *De nuptiis*.

2. È alla luce di queste premesse che va ricercata, riteniamo, la soluzione del verso *proconsulari uero dantem culmini* (IX 999), il punto cruciale della chiusa, che da sempre ha lasciato nell'incertezza editori e critici³. Una stretta connessione, sintattica e logica, lo collega al verso precedente, per il quale sono state proposte interpretazioni diverse: conviene dunque partire da quest'ultimo.

³ Palese indizio delle difficoltà sono i tentativi di interpretazione: LeMoine 1972, 213 dà una traduzione «aperta»: «...indeed giving to the proconsular gable or the peck of a proconsular career...»; mentre Stahl, in Stahl-Johnson-Burge 1977, 381, traduce: «giving to the high office of proconsul a bumble bee», ma annota: «The text is very corrupt at this point; the translation gives what appears to be the meaning». Cristante 1978, 699 riesamina la storia dell'interpretazione di questo verso, ma lascia aperto il problema.

Satura replica con violenza alle accuse di Marziano, dichiara la serietà della propria dottrina e, caustica, così prosegue (IX 999):

Felicit - inquit - sed Capellae flamine,
 indocta rabidum quem uidere saecula
 iurgis caninos blateratus pendere
 ...
 ab hoc creatura Pegaseum gurgitem
 decente quando possem haurire poculo?.

Essa dunque lascia ogni responsabilità all'ispirazione (*flamine*) di Marziano; e il tono polemico risalta nella ripresa del termine usato poco prima dall'autore per invocare a sua discolpa i suggerimenti di *Satura* (*fabulam / miscillo lusit quam lucernis flamine / Satura*, IX 997). Ma è soprattutto nella lunga parentesi aperta dal relativo *quem*, ripetuto cinque versi dopo (*beata alumnum urbs Elisae quem uidit*), che *Satura* dileggia con insistenza Marziano e ne traccia così un marcato profilo caricaturale: dopo averlo nuovamente deriso per il suo nome animalesco (*Felicit... sed Capellae*)⁴, gli rinfaccia di essere vissuto in un'epoca di ignoranti (*indocta... quem uidere saecula*). Già qui è evidente la diversità di valore tra la forma letteraria e il messaggio reale: *Satura* associa Marziano all'ignoranza generale del suo tempo; l'autore invece esprime l'oggettiva convinzione di distinguersi nettamente, con la sua opera, dai contemporanei ignoranti. Indizi di questo atteggiamento erano già affiorati nel *De nuptiis*: la decadenza di Filosofia (II 131; VI 576)⁵, l'accento ai *diruta gymnasia* (IX 899), il rilievo dell'oblio in cui sono state abbandonate le *artes*⁶ e lo stesso assunto dell'opera (*Pelasgos... docere nititur* IX 997). Dopo il nome e l'ignoranza *Satura* deride l'attività professionale di Marziano:

indocta rabidum quem uidere saecula
 iurgis caninos blateratus pendere
 ...

Il lessico rinvia esplicitamente alla tradizionale caricatura dell'oratore (*rabidum, iurgis*,

⁴ Così intendono, giustamente, LeMoine 1972, 213 e Cristante 1978, 697; già nell'alterco del libro ottavo *Satura* lo definisce *Felix uel Capella uel quisquis es non minus sensus quam nominis pecudalis* (VIII 806) e subito dopo gli ricorda il proverbio ὄνος λύραξ (VIII 807); con lo stesso tono lo aveva apostrofato nel sesto libro: *nunc Arcadicum ac Midinum sapis* (VI 577).

⁵ Nel *De nuptiis* essa è ormai sostituita da Filologia nel compito di guidare il *sapiens* all'apoteosi celeste (vd. qui p. 152; [=Schievenin 1983, 127]): a questo aspetto dell'attività intellettuale di Filologia va ricondotta anche la descrizione dei compiti di *Grammatica*, una delle ancelle donate dallo sposo Mercurio: *officium uero meum tunc fuerat docte scribere legereque; nunc etiam illud accessit ut meum sit erudite intellegere probareque, quae duo mihi uel* (del. Bentley) *cum philosophis criticisque uidentur esse communia* (III 230).

⁶ In particolare nel caso di Armonia: (*Harmonia*) ... *nunc comprehensa post longae occultationis obliuia... post saecula numerosa...* (IX 899).

caninos blateratus)⁷, anche se *rabidum*, fortemente prolettico, sembra caratterizzare più ampiamente la figura di Marziano, anche al di fuori dell'attività forense (*iurgis*)⁸. La elaborazione del testo però è qui particolarmente sottile e significativa: *blateratus*, rarissimo, è *hapax* in Marziano, e *blaterare* indica il verso di animali, ma non è voce specifica di un singolo animale e, soprattutto, non è mai usato per indicare il verso del cane; è invece frequente per esprimere, con valenza negativa, il parlare a sproposito, il dire sciocchezze⁹. È dunque un'altra sferzata di *Satura*: ti arrabbi (*caninos*), ma dici sciocchezze (*blateratus*). Se *rabidum* e *caninos* caratterizzano in forma topica la focosa *pronuntiatio* dell'oratore, *blateratus* svuota ironicamente le sue parole di ogni contenuto. Ma l'elemento più espressivo è il *pendere* conclusivo che richiama la *grauitas* e il *pondus uerborum* dell'oratoria classica¹⁰. *Satura* però presenta un Marziano che soppesa... sproloqui, e per di più irato: un doppio ossimoro, di sostanza e di aspetto, che sottilmente rinnova la comicità mordace della *canina facundia*; è una ulteriore conferma della tecnica di Marziano di arricchire e addensare moduli noti con nuovi elementi funzionali e significativi. Ma la accusa di incapacità professionale si dissolve per il lettore davanti agli *artis praecepta* della retorica nel quinto libro, davanti alla stessa lingua giuridica che affiora nel *De nuptiis*¹¹ e, soprattutto, davanti alla successiva espressione di *Satura* che lo ritrae, già vecchio, ancora intento alla cura minuziosa di ogni *flosculus* oratorio; e questo comportamento scrupoloso e metodico dovrebbe invece essere, secondo *Satura*, la prova della sua inconcludente indecisione;

⁷ Marziano concretizza in elementi di racconto gli aspetti topici della caricatura dell'oratoria: *facundia rabida et iurgiosa*, Gell. XIX 9,7; *conflictationes et caninae... contentionis iurgiosa certamina*, Firm., *math. IV praef. 1*; *tribunus Cannutius canina rabie lacerabat Antonium*, Vell. II 62; *clamosi rabiosa fori iurgia*, Sen. *Herc. f.* 172. Testimonianze sulla diffusione del *topos* della *canina facundia* in La Penna 1973, 88-91 (= 1978, 187-191).

⁸ Un passo analogo (*rhetorico clangeres syrmate / atque... rabido absolvere pectore* II 122) esprime l'abilità retorica di Filologia, e Lenaz 1975, 191, osserva: «forse un ricordo personale» dell'autore. Per la forma *iurgis* cf. Cristante 1978, 698.

⁹ *Blateratus* è attestato anche da Sidon., *epist.* 9,11,10: *super cuius abundante blateratu*; più frequente è la forma verbale; per il suo valore: *blatterare est stulte et praecipide loqui*, Paul. Fest. p. 30 L.; *blateras... inconditer et inaniter loqueris*, Non. p. 63 L.; il termine è riferito al cammello (Paul. Fest. p. 30 L.); Eug. Tolet. *carm.* 41,3), all'ariete (Suet. *frg.* p. 249; Anth. Lat. 762,56), alle rane (Sidon. *epist.* II 2,14).

¹⁰ È un concetto ricorrente nell'*institutio* dell'oratore: Cicerone lo ricorda spesso (*Brut.* 265,10; *part.* 19,11; *orat.* 26; *Lig.* 21) e afferma: *omnium sententiarum grauitate, omnium uerborum ponderibus est utendum* (*de orat.* II 17,73 e *orat.* 197), ripreso da Quintiliano (*inst.* X 1,97 e VI 1,2); e ancora Cic. *orat.* 51: *in philosophia... res spectatur non uerba penduntur*; il tema del *uerba pendere* è proverbiale in Varrone (Non. 729,22 L.): *unum quodque uerbum statera auraria pendere*.

¹¹ Esempi di lingua giuridica nel *De nuptiis* sono rilevati da Stahl-Johnson-Burge 1971, 19s. e da Cristante 1978, 698.

infine l'ingegno letterario stesso che traspare dallo scherno di *Satura* rivela le reali aspirazioni dell'autore, maggiormente preoccupato dei lettori del *De nuptiis* che degli uditori del foro.

3. La caricatura della professione di Marziano si conclude con un verso problematico:
 proconsulari uero dantem culmini.

Di fronte a una tradizione manoscritta concorde e confermata dai commenti medioevali, ma che tramandava un testo impenetrabile, gli editori Eyssenhartd e Dick hanno posto le *crucis*, espressione più di imbarazzo esegetico che di corruzione testuale: non erano infatti mancati i tentativi di emendazione per il nesso più delicato del verso (*uero dantem*), con proposte diverse ma evidentemente non convincenti: *iura dantem* Scaligero; *perorantem* Kopp; *desudantem* Boettger; *uerba dantem* Sundermeyer¹², e ora anche Willis¹³. Da questo verso, la cui interpretazione rimaneva complessivamente incerta, è stato tratto però, con insolito metodo, l'elemento forse più importante per la datazione di Marziano: il riferimento a un proconsole.

La prima difficoltà del testo è sintattica: *dantem*, apparentemente assoluto, era aperto a ogni interpretazione; ma collocato nel contesto che precede, riceve una definizione precisa proprio da *blateratus*, il suo oggetto: *indocta... uidere saecula / ... blateratus pendere / ... uero dantem...*¹⁴. La reazione di *Satura* prosegue dunque con allusioni e metafore animalesche (*Capella, caninos blateratus pendere, blateratus dare*); *dare* con sostantivi che esprimono suoni, rumori e in particolare versi di animali è un modulo poetico di lin-

¹² Ma tutte queste proposte ignorano il procedere della chiusa, condotta sull'ambivalenza di offesa ed elogio. Osservazioni pertinenti in Cristante 1978, 699.

¹³ Willis 1983, 385, ma in apparato precisa: «*licet ille (sc. Sundermeyer) decipiendi sensum detestetur: mihi quidem focus videtur Martiani se ipsum deridentis, quasi pulverem iudicibus in oculos iecisset*»; l'editore però non solo trascurava le altre emendazioni, ma non si cura neppure di riportare la lezione dei codd. (*uero dantem*).

¹⁴ La forte *inconcinntas* di un verbo (*uidere*) costruito contemporaneamente con l'infinito e con il participio presente trova buona testimonianza, e ancora con un *uerbum sentiendi*, in Marziano stesso: *Latoium conspicati... considentem... acque... enudare* (I 16). Sintatticamente da *uidere* dipendono *pendere* e *dantem*, come i successivi *bombinatorum* e *decerptum*; il sintagma participiale è ripreso e confermato subito dopo: *urbs... quem uidit / ...obsidentem uixque respersum... / nictantem...* (IX 999). Un caso analogo in Cicerone: *at uero Polyphemum Homerus... cum ariete etiam conloquentem facit eiusque laudare fortunas* (Tusc. V 115); e ancora: *facit enim Socratem disputantem... eundemque... dicere* (nat. deor. I 31); simili solo sul piano stilistico i casi con cambio di soggetto: *uiderat informem multa Patroclon arena / porrectum et sparsas caede iacere comas* (Prop. II 8,33); *illic assidue tauros spectabis arantis / et uitem docta ponere falce comas* (Prop. II 19,11); semanticamente i due moduli in Marziano si equivalgono. Una accurata rassegna delle interpretazioni di questi due sintagmi è in Maraldi 1980, che analizza i costrutti secondo modelli chomskyani.

gua elevata¹⁵ che, come *pendere*, assume nel contesto una connotazione ironica: sovrapposto al *topos* tradizionale della *canina facundia*, esprime, oltre all'elemento acustico, anche l'aspetto interiore della rabbia che, secondo l'accusa di *Satura*, pervade l'autore: l'ira vaneggiante che Marziano manifesta apertamente nei processi (*iurgis*) caratterizza dunque i suoi rapporti anche con il *culmen proconsulare*. Le espressioni *blateratus pendere*, studiata finzione professionale, e *blateratus dare*, motivo di vita concreta, non esprimono due aspetti, contemporanei e compresenti, dell'attività oratoria di Marziano, ma riflettono due momenti diversi della vita dell'autore, uniti da un analogo motivo iroso; i due versi sono paralleli: un elemento comune (*blateratus*) salda due coppie in antitesi (*iurgis / proconsulari culmini* e *pendere / dantem*), due situazioni non a caso collegate da *uero*, una delle avversative più deboli¹⁶; l'apostrofe di *Satura* suona dunque: generazioni ignoranti ti hanno visto, rabbioso, soppesare nei processi blateramenti canini e rivolgerli inoltre al *culmen proconsulare*. Ma il valore di quest'ultima *iunctura*, tutta da chiarire, pregiudica ancora il senso complessivo del verso.

4. Isolata da un contesto l'espressione *proconsulare culmen* è indubbiamente generica; può indicare, di per sé, la persona di un proconsole, una carica proconsolare e, forse, l'edificio stesso in cui risiede un proconsole¹⁷; ma nella chiusa del *De nuptiis*, qualunque sia il valore di questa enigmatica metafora, risulterebbe in ogni caso individuata la istituzione del proconsolato e di conseguenza proprio con la carica proconsolare pare stabilirsi un contrasto così radicato e duraturo che Marziano lo pone, elemento importante della sua vita, nella *sphragis* conclusiva; anzitutto è dunque difficile pensare a un singolo magistrato, poiché questi durava in carica un tempo limitato. Tuttavia lo stesso riferimento, che pare esplicito, al proconsolato non persuade nella sequenza delle offensive accuse messe in bocca a *Satura*: va ricordato che in ultima analisi lo scherno di *Satura* nella chiusa è l'elogio di Marziano; ma la menzione di un contrasto con il proconsolato non sarebbe né l'uno né l'altro e, soprattutto, il senso complessivo, per quanto riposto e velato, risulterebbe indecifrabile.

Eppure sulle labbra di *Satura* l'espressione ha un peso non inferiore al precedente *caninos blateratus pendere*.

¹⁵ Numerosi e ricorrenti gli esempi: *cantus*, Verg. *Aen.* I 398; *ululatus*, Verg. *Aen.* XI 190; *sibila*, Corn. Seu. *carm. frg.* 6, Ou. *met.* IV 494 e XV 684; *balatus*, Ou. *met.* VII 540; *mugitus*, XV 510 e *fast.* I 560, Sil. I 310, Auson. 64,1; *latratus*, Sen. *Med.* 841; *hinnitum*, Ampel. 30,5.

¹⁶ In questo caso, come spesso d'altra parte, più che opporre, *uero* precisa e aggiunge (anzi) nuovi elementi; per il valore accrescitivo Kühner-Stegmann II 2, 81.

¹⁷ Al tetto (*culmen*) di un edificio proconsolare pensavano Parker 1890, 442 e LeMoine 1972, 213; ripercorre e discute le varie interpretazioni di questo verso Cristante 1978, 699.

L'elemento più significativo è *proconsulari*, ma la reale difficoltà è *culmini*. Per comprendere *culmen* è necessario non solo tenere presente il tono graffiante del contesto, ma anche l'ambiente storico in cui il contrasto si colloca, cioè Cartagine, la *beata urbs Elissae* (IX 999) che ha visto crescere Marziano, come *Satura* stessa ricorda subito dopo. A Cartagine l'espressione *proconsulare culmen* ha un valore inequivocabile: indica la collina di *Byrsa*, l'antica cittadella ricordata nella *Carthago alta* dei poeti¹⁸, il cuore e il simbolo stesso della nuova Cartagine, il luogo dove risiedeva il proconsole. Al di là della documentazione storica e archeologica¹⁹, interessa qui in modo particolare la testimonianza di un altro cartaginese, anch'egli in contrasto con gli alti dignitari romani: Tertulliano. Nella coraggiosa apostrofe con cui si apre l'*Apologeticum* egli aveva indicato con il termine *uertex* il luogo della residenza e dell'attività del proconsole: *Si non licet uobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere uertice ciuitatis praesidentibus ad iudicandum, palam dispicere...* Nel passo di Tertulliano *uertex* indica, come è stato osservato²⁰, proprio la collina di *Byrsa*, il Campidoglio di Cartagine, lo stesso che Marziano designa con un sinonimo: *culmen*²¹.

¹⁸ Da Virgilio (*Aen.* IV 97 e 265) a Properzio (II 1,23); da Silio Italico (III 69, XV 417, XVII 371 e 576) a Corippo (*Ioh.* VI 225); inoltre Hor. *carm.* III 5,40; Quint. *inst.* IV 97; Apul. *met.* VI 4; per il valore letterale, rispetto a un uso talora topico, cfr. Pease 1935, 165.

¹⁹ L'acropoli di *Byrsa* è stata identificata con l'attuale collina di Saint-Louis, il punto più elevato di Cartagine (Gsell 1918, 9); si trova esattamente al centro della *Colonia Iulia Karthago* augustea: le indagini di Saumagne hanno individuato proprio sulla collina di *Byrsa* il punto d'incrocio (*groma*) tra *cardo* e *decumanus maximus* del tracciato urbanistico (Picard 1951, 31 e bibl. p. 90). Sulla tormentata spianata sommitale di questa elevazione, la identificazione archeologica è problematica per tutti gli edifici ricordati nell'antichità; tuttavia, sul lato prospiciente il mare, da cui si domina proprio il foro romano, è tradizionalmente collocato il palazzo proconsolare ricordato dalle fonti letterarie (Audollent 1901, 283; Picard 1959, 12; Ferron-Lapeyre 1949, 1154): si tratta di una grande costruzione basilicale, eretta sulle rovine di un edificio imperiale che poggiava su un quartiere punico (Picard 1965, 18).

²⁰ Tutti gli studiosi, da Audollent 1901, 288ss., a Monceaux 1901, I 217 e n. 4, da Waltzing 1911, 111, a Mohrmann 1951, 5 n. 2, sono concordi nel vedere nell'espressione di Tertulliano un preciso riferimento topografico al palazzo del proconsole, sulla collina di *Byrsa*, secondo l'intuizione del Rigaltius (cfr. PL I 307).

²¹ Lo stesso Campidoglio di Roma, il modello dei Campidogli provinciali (*erant coloniae quasi effigies paruae populi Romani eoque iure habebant theatra, thermas, Capitolia*, Gell. XVI 43), è spesso designato con il termine *culmen*, specialmente nella *iunctura* poetica *Tarpeium culmen* (Calp. *ecl.* 7,24; Sil. III 609, VI 102, X 360 e III 510: *summum Iouis... culmen*), e ugualmente i colli di Roma (Stat. *silu.* I 1,64 *continuus septem per culmina it fragor*; I 5,23 *septenaque culmina*; Amm. XVI 10,14 *intra septem montium stans culmina*). A Cartagine il Campidoglio romano doveva erigersi sulla collina di *Byrsa* (Picard 1951, 31; Picard 1959, 12; Ferron-Lapeyre 1949, 1154; Barton 1982, 288s.; Audollent 1901, 289 è incerto; per Monceaux 1902-1923, I 34 n. 8 è l'ipotesi più verisimile). Se tale collocazione fosse del tutto sicura, si potrebbe pensare con maggior fondamento a *proconsulare... culmen* come a una *uariatio* di *Tarpeium culmen*.

La coppia *iurgis / culmini* assume ora una definizione locale più precisa e più ampia, non solo urbanistica e visiva, ma anche sociale: a Cartagine infatti la giustizia ordinaria era amministrata nel foro, nella città bassa, ai piedi della collina di *Byrsa*²²; proprio qui, tra i pigri bifolchi (*iugariorum murcidam uiciniam... obsidentem*, IX 999)²³, Marziano, secondo le accuse di *Satura*, esprimeva quell'ira che in altri momenti e senza finzione retorica, indirizzava alla città alta del *culmen proconsulare*: lassù dunque si trova la causa della rabbia di Marziano.

²² Il *forum* della Cartagine romana si trovava ai piedi di *Byrsa*, sul prolungamento del *decumanus maximus*, tra la collina e il mare, vicino alle terme di Antonino (Audollent 1901, 228; Ferron-Lapeyre 1949, 1153; G.Ch.Picard 1965, 160-2). Qui i duoviri amministravano la giustizia e numerosi cristiani vi subirono il processo (Cypr. *laps.* 8, *Demetr.* 13, *epist.* 38,1; Pass. Perp. 6; Pass. Montan. 6); una accurata analisi delle istituzioni municipali cartaginesi è in Debbasch 1953, 30-53 e 335-377.

²³ Nelle parole di *Satura* risalta la sottile autoironia dell'autore: egli rivela che a fatica riesce a guadagnare pochi denari (*paruo... uixque respersum lucro*, IX 999); siamo dunque in presenza di clienti poveri, che stentano a saldare una pur modesta parcella (*obsidentem; paruo... uixque... lucro*), individuati da un lessico di segno negativo, a livello sia semantico che stilistico: *iugariorum murcida uiciniam*. Se si escludono le etimologie relative alla dea Murcia di Servio auct. (*Aen.* VIII 636) e di Agostino (*ciu.* IV 16 = Varr. *rer. diuin.* XIV 39 Agahd, 131 Caradauns) e forse di Arnobio (*nat.* IV 9: *Murci<d>am* Marchesi), *murcidus* appare attestato solo da Marziano: con il valore concreto di 'marcio' a I 10, con quello metaforico di 'torpido', esteso forse anche alla sfera morale, nel passo in questione; Agostino però aggiunge che *murcidus* ricorreva in Pomponio, il famoso autore di atellane (fr. 195 R): con ogni probabilità il termine racchiudeva una pregnante espressività popolare. Ugualmente raro è *iugarius*: come sostantivo è solo in Columella (I 6,6: guardiano di buoi); come attributo ricorre nel toponimo romano *uicus iugarius*, in Hyg. *fab.* 183,2 (*feminae iugariae*) e nella problematica espressione *ager iugarius* (Lib. I 247,17): unito a *murcidus*, al di fuori della lingua agricola, non può che assumere una valenza spregiativa. Ma il tono della *iunctura* non chiarisce *uiciniam*, astratto e indeterminato. Anche in questo caso la topografia di Cartagine può rendere precisa una espressione vaga e oscura: proprio vicino al foro, dove *Satura* ha collocato Marziano iroso e vociante, al di là delle terme di Antonino, cominciava, nella città bassa, la Cartagine popolare e cristiana del IV-V secolo, in corrispondenza della colonia «cesariana» (42 a.C.). «La Carthage chrétienne était... essentiellement la Carthage césarienne et faubourienne du nord et du nord-est, c'est-à-dire la Carthage pauvre, celle des *mapalia*, mêlée aux jardins, aux cimetières et aux cistemes... au IV^e siècle cette Carthage césarienne constitue un quartier populaire qui s'oppose au «centre ville» augustéen, plus richement habité» (Picard 1965, 10 e 211). Nella colonia augustea si trovano infatti, all'inizio del V secolo, le testimonianze più ricche e lussuose, con le tracce di una sopravvivenza pagana, mentre nella colonia cesariana sono presenti essenzialmente i grandi monumenti cristiani. La autobiografia finale di Marziano appare dunque ambientata nella realtà sociale e topografica della Cartagine del suo tempo. Va segnalato che questi versi (*beata... lucro*) sono stati significativamente inseriti da Audollent 1901, 787 che pur non li ricorda nel corso dell'opera, tra i «Textes relatifs à la topographie de Carthage». In questo passo *uicinia* ha dunque il valore specifico che si ritrova in Diff. GL VII 528: *uicinia uicorum coniunctio*.

Il *proconsulare culmen*, il centro politico di Cartagine, era da secoli anche il centro della vita letteraria della città²⁴ e al tempo di Marziano forse già permeato dal pensiero cristiano²⁵: con questo ambiente Marziano appare in disaccordo e, di conseguenza, al di fuori di esso. Non va dimenticato che sul piano della *fabula* il verso è il frutto artificioso di una deformazione caricaturale, operata da *Satura*, della realtà biografica di Marziano, proprio come il verso precedente che inquadrava l'attività forense dell'autore nella topica della *canina facundia*. Il fulcro del contrasto rimane pur sempre la figura del proconsole; e quindi dietro l'immagine del *proconsulare culmen*, i quartieri alti di Cartagine, si può forse intravedere anche un polemico riferimento alla carica proconsolare; ma è sempre un attacco indiretto, schermato da una opposizione, primaria e palese, con tutto un ambiente, e per di più rinfacciato all'autore in una finzione letteraria e sotto forma di accusa volutamente esagerata da *Satura*; non è però possibile fugare del tutto il dubbio che Marziano abbia allusivamente giocato sull'ambivalenza, topografica e istituzionale, dell'espressione.

Anche in questa occasione affiora il doppio valore della *sphragis*. Con una allusione generica ma sottile, *Satura* amplifica dunque il disaccordo intellettuale di Marziano con gli ambienti ufficiali, e la conseguente esclusione da essi, nella convinzione di colpire con una sferzata tagliente una sua aspirazione o un desiderio mancato e nella certezza di svilire contemporaneamente l'attività professionale di questo vecchio inconcludente, avvocatuolo anonimo in cerca di clienti, dai quali ottiene ben poco guadagno (*paruo... uixque respersum lucro*, IX 999). Ma per Marziano Capella, neoplatonico tardo e fiducioso ancora negli ideali del mondo classico e del paganesimo morente, è un merito aver atteso con scrupolo per tutta la vita all'esercizio della professione, come è un onore l'esser vissuto nella *paupertas* e l'aver continuato a sostenere anche nella vecchiaia le lunghe veglie filologiche (*nictantem cura somnolentum lucibus*, IX 999), anche se ignorato dagli ambienti ufficiali. La fierezza che ne deriva è tale che nella *sphragis* conclusiva l'autore vuole che il proprio ritratto sia caratterizzato proprio da questi elementi. Per comprendere questo ideale di vita e soprattutto il polemico rapporto dell'autore con il *culmen proconsulare* è necessario cercare conferme e chiarimenti nell'opera stessa.

5. Quando nell'assemblea celeste sta per entrare Geometria (VI 576), Marziano non riconosce Filosofia, che la precede con compiti subalterni; *Satura* gli chiede, con tono canzon-

²⁴ Per un quadro complessivo della vita letteraria a Cartagine è necessario rifarsi al vecchio ma documentato studio di Monceaux 1894, 473-478 e 482-483: basta scorrere l'elenco delle persone di cultura che furono proconsoli d'Africa o degli studiosi che operarono a Cartagine, per cogliere la vivacità culturale di questa città; una sintesi accurata della sua storia e della vita municipale da Diocleziano all'invasione vandalica offre Lepelley 1981, 11-53.

²⁵ L'ultimo proconsole pagano di cui si ha notizia è il Macrobio del 410 (Leschi 1957, 132-135).

torio e sprezzante, se per caso l'attività forense gli avesse tolto ogni acume: *desudatio cura-que districtior tibi forensis rabulationis partibus illigata aciem industriae melioris obtudit*. Nella sostanza *forensis rabulatio*²⁶ conferma che Marziano esercitava la professione di avvocato, senza guadagni e senza gloria; ma questa ironica neoformazione (*rabulatio*) sia pure sulle labbra di *Satura*, rivela, con un procedimento analogo a quello della chiusa, che la sua attenzione è invece rivolta a una *industria melior*, all'attività letteraria e filosofica; egli infatti è un *sapiens*: le veglie di lavoro che egli stesso ricorda (I 2) o che *Satura* gli rinfaccia (IX 999) sono le stesse di Filologia (I 22), la sposa divina di Mercurio, colei che ormai è subentrata alla matrona Filosofia nella guida dei *sapientes* all'immortalità (II 131; VI 576). Ma è proprio la *paupertas*, motivo di orgoglio per Marziano e di scherno per *Satura* (IX 999), a contraddistinguere quasi sempre il *sapiens*, ricco solo della sua *sapientia*. Marziano esprime chiaramente questo concetto nella figura di Pedia, sorella di Filosofia, anch'essa al servizio di Geometria. Tali sono le sue metaforiche ricchezze che essa può disprezzare quelle reali di un Creso o di un Dario e, consapevole del proprio valore, solo a pochi *pauperes* concede favori e compagnia: *haec... in omnium rara congressus... plerumque tamen adhaesit arrisitque pauperibus magisque illis quos aut pedibus nudos aut intonso crine hispidos aut sordenti conspexit pallio semitectos. Denique, si Marcum Terentium paucosque Romuleos excipias consulares, nullus prorsus erit cuius ista limen intrarit* (VI 578). La fiera *sapientia* di Marziano si scontra con i *saecula indocta* (IX 999) e con i *diruta gymnasia* (IX 899); la stessa insistente sfiducia delle *artes* nell'umanità²⁷ traduce l'atteggiamento elitario di un Marziano culturalmente isolato. Tutti questi motivi, riuniti, ricompaiono con chiari riflessi autobiografici nella devota e ammirata esaltazione di Cicerone e Demostene.

Al fianco di *Rhetorica* i due celebri oratori e uomini politici spiccano distintamente su tutti in quell'*ingens illustrium uirorum... agmen* che accompagna l'*Ars* nel senato celeste (V 429). Marziano non li nomina neppure, ma ne precisa il vestito, la nazionalità, la lingua, la formazione. Seguono poi i tratti distintivi della loro vita: l'origine, i successi retorici e politici, la morte ingiusta, la gloria immortale. Tra la descrizione dell'ingresso e l'evocazione del

²⁶ *Rabulatio* è *hapax* di Marziano, formato su *rabula*, il termine più spregiativo per indicare l'avvocato: Cic. *orat.* 15,47 *non enim declamatorem aliquem de ludo aut rabulam de foro sed doctissimum et perfectissimum quaerimus*; Quint. *inst.* XII 9,12 *a uiro bono in rabulam latratoremque conuertitur*; il termine era collegato a *rabies*: *rabulae a rabie dicti*, Non. 38,16 L. e 84,13 L.; *rabula... quasi rabiosus*, Paul. Fest. 339,10 L.: è dunque una voce che riporta all'ambito della *canina facundia*.

²⁷ Questo tema, difficilmente riconducibile per la sua frequenza alla topica precedente si sviluppa su motivi diversi: degli uomini ora è ricordata la *vacua prolissità* (*loquax... humanitas*, I 3; *profana loquacitate*, VIII 812), ora l'incapacità intellettiva (*fallax mortalium curiositas*, II 102; *incertos mortalium sensus*, IX 895), l'ignoranza (*terrigenae stoliditati ignauia*, IX 899; *humanitatis ignauiam*, IX 929) o addirittura l'ingratitude verso le *artes* (*ingrata mortalitas*, IX 921; *ingrata humanitas*, IX 929); dall'altra parte la *sacra uirtus* di Ercole spalanca l'oceano in *usum impigrae mortalitatis* (VI 625).

loro passato, Marziano inserisce una notazione che, per quanto introdotta da *tamen*, appare staccata dal contesto: *ambo tamen noui profectique (protectique codd.) paupertatis sinu* (V 429). A Roma era *nouus* l'uomo politico che arrivava al consolato senza poter vantare antenati in quella carica²⁸; tale era Cicerone, l'*homo nouus* per eccellenza, e tale poteva essere considerato per analogia anche Demostene, figlio di un facoltoso artigiano, divenuto poi il difensore della democrazia ateniese; *nouus* ha dunque anzitutto un valore politico e sociale; ma questo valore non chiarisce né il senso né i collegamenti contestuali dell'affermazione di Marziano, il cui contenuto tuttavia è immediatamente ripetuto anche nel periodo successivo: *et cum alterum Quirinalis eques, alium fabrilis procrearet industria, ita praeclues linguae excellentia floruerunt ut post curiarum fata immeritasque mortes uirtute astra conscenderent, immortalitate gloriae saecula superarent* (V 429). Marziano sembra dunque trovare insolito, in questi due passi, non tanto che i figli di un cavaliere e di un artigiano siano diventati politici eminenti, quanto piuttosto che si siano affermati come ottimi oratori. D'altra parte le vicende politiche di Cicerone e Demostene, ricordate successivamente e per inciso (*post curiarum fata*) sono in questo episodio soltanto un dettaglio; essi sono invece elogiati come i migliori discepoli di *Rhetorica*; non è quindi politico il motivo della loro celebrazione, né solo politico è il valore di *nouus* in tale contesto, anche se indubbiamente entrambi erano *noui* sulla scena politica. *Nouus* in questo passo del *De nuptiis* esprime soprattutto gli aspetti culturali e professionali della loro promozione sociale: Cicerone e Demostene non appartenevano alla nobiltà culturale ma entrambi hanno potuto imporsi per le loro capacità, con le loro sole forze; Marziano ha dunque una ragione in più per sottolineare i loro meriti: lo conferma l'insistenza sulla loro origine e sulla stessa *paupertas*²⁹; nella loro vita hanno dunque realizzato la condizione preliminare e indispensabile per il *sapiens* delineato nel *De nuptiis*. Ma l'espressione introdotta da *tamen*³⁰ e ripetuta subito dopo (*cum... procrearet*)

²⁸ Hellegouarc'h 1963, 472-483. Cicerone stesso ricorda più volte la sua *nouitas* (*Mur.* 17; *leg. agr.* 2,3; *fam.* I 7), cui accenna anche il fratello Quinto (*pet.* 2-4, 7, 11, 13); ma il concetto, e il lessico che lo designa, ha una diffusione limitata: vi insiste soprattutto Cicerone per porre in risalto i meriti della sua condizione (Dondin-Payre 1981, 22-81); per l'aspetto storico e prosopografico del fenomeno degli *homines noui*, fondamentale Wiseman 1971: per Cicerone, tra le altre, le pp. 101-115.

²⁹ La espressione di Marziano *ambo tamen noui profectique (protectique codd.) paupertatis sinu*, che colloca Cicerone e Demostene nella *paupertas* senecana, pare riprendere nella sostanza il concetto di Plutarco, *Dem.* 3,4: Δύο γὰρ ἑτέρουσ οὐκ ἂν εὐρεθῆναι δοκῶ ῥήτορας ἐκ μὲν ἀδόξων καὶ μικρῶν ἰσχυροῦς καὶ μεγάλους γενομένους.

³⁰ Non ha infatti un referente concessivo logico: Marziano ha detto solo che Cicerone e Demostene sono *praenitentes* accanto all'*Ars*; solo dopo ne ricorderà l'attività retorica (*praeclues linguae excellentia*, V 429) e la vita politica (*curiarum fata*, V 429), ma pone subito in rilievo, con una tacita riflessione autobiografica, la *nouitas* e la funzione positiva della loro *paupertas*; a questo motivo della vicenda dei due oratori vanno ricondotti anche i due *tamen* che aprono i due periodi successivi in cui Marziano ricorda la fama (V 430) e le schiere di seguaci (V 432) dei due illustri modelli.

sembra invece presentare la *paupertas* come un ostacolo per il *sapiens*; in realtà essa è l'inizio, in questa celebrazione dei modelli, eccezionale nel *De nuptiis* per ampiezza e passione, di una interferenza testuale: l'autore, che spesso interviene nell'opera, sottende al racconto una considerazione autobiografica e un tacito confronto: anch'egli era avvocato, anch'egli come Cicerone era autore di *artis praecepta*³¹, anch'egli di condizioni economiche modeste e al di fuori degli ambienti culturali, anch'egli insomma un *nouus*; ma mentre Cicerone e Demostene, che pure erano *noui* e, secondo Marziano anche *pauperes*, hanno avuto il successo e la gloria, a Marziano non resta che il rammarico di un esito ben diverso, pur vantando un'analoga condizione originaria: il *tamen* così si chiarisce e il testo acquista un suo filo logico; di fronte a Cicerone e Demostene questa è la riflessione di Marziano: eppure (anch'essi) erano *noui* e privilegiati dal *sinus paupertatis* e pur non vantando un'origine nobile avevano conseguito fama e immortalità. A una prima affermazione che proclama la *paupertas* garanzia di *sapientia* segue la negazione che essa possa invece costituire un ostacolo per la celebrazione e la gloria del *sapiens*; e qui riaffiora il rammarico di Marziano.

Gli aspetti autobiografici intravisti nella chiusa trovano dunque conferma all'interno del *De nuptiis* e si consolida così il profilo di Marziano emerso nella chiusa stessa: un dotto che guarda con superiorità e biasimo all'ignoranza dei contemporanei, fiducioso soltanto nel sapere e fiero del proprio valore, pur nella consapevolezza di un mancato riconoscimento, e perciò al margine degli ambienti culturali del suo tempo.

6. Nella problematica del *De nuptiis* l'interpretazione di *proconsulari uero dantem culmini* è un passo nodale; essa infatti consente di precisare con certezza, riteniamo, l'elemento più importante per la cronologia di Marziano: il riferimento al proconsolato d'Africa. L'esegesi di questo verso, che metodologicamente si imponeva a qualsiasi considerazione cronologica, esclude anzitutto che Marziano stesso sia stato proconsole, come vorrebbe una inveterata tradizione³², e permette inoltre di fissare con sicurezza come *terminus ante quem*

³¹ *Tullius meus... ipsius artis praecepta... saeculorum usibus consecrarit* (V 436); il possesso o l'esposizione degli *artis praecepta* è una costante ragione di orgoglio nel *De nuptiis*: non solo *Rhetorica* (V 436; 503), ma anche altre *Artes* (VI 589, 703, VIII 817, IX 920, 921 e 929) ribadiscono la fiera affermazione di Marziano.

³² Da Remigio d'Auxerre (p. 368 Lutz) a Grotius, che titolava l'opera: *Martiani Minei Felicis Capellae Afri Carthaginiensis uiri proconsularis Satyricon* (Lugduni Batavorum, 1599), a Cappuyens 1949, 835-848. Ma dopo le osservazioni di Eyssenhardt 1866, VI, gli studiosi hanno posto seriamente in dubbio il proconsolato di Marziano, ma senza poter giungere a risultati certi, perché il verso che lo attestava era ritenuto corrotto (Stange 1882, 24; Stahl-Johnson-Burge 1971, 15; ma Stahl 1965, aveva in precedenza pensato a Marziano come a un alto funzionario «attaining the proconsulship»; cf. anche Cristante 1978, 700).

il 429: è l'anno in cui l'ultimo proconsole vede giungere in Africa i Vandali, che dieci anni dopo occuperanno Cartagine³³.

La carica proconsolare ricordata in questo passo non può infatti che essere quella del governatore provinciale, di solito un illustre rappresentante del Senato romano. Sotto la dominazione vandalica continuerà a sussistere a Cartagine, come è stato notato, una carica giudiziaria che conferiva il titolo di *proconsul*³⁴. Ma appare impossibile individuare nell'espressione *proconsulare culmen* il funzionario del periodo vandalico: in questo caso non si potrebbe più vedervi un riferimento al Campidoglio cartaginese, perché proprio sulla collina di *Byrsa*, e molto probabilmente nello stesso palazzo del proconsole³⁵, si era installato il *rex* barbaro; all'interno della chiusa e nella visione complessiva del *De nuptiis*, non si vede soprattutto come cogliere l'ironia di *Satura* e i meriti di Marziano in rapporto all'autorità subalterna di un proconsole vandalico; e per la praticabilità del testo ironia e meriti dovrebbero essere per lo meno intuibili; va ricordato anche che la *sphragis* autobiografica è costituita, all'interno della polemica letteraria che occupa la chiusa, da una serie di accuse che presentano Marziano come un pasticciatore incapace: *Satura* infatti conclude: *ab hoc creatum Pegaseum gurgitem / decente quando possem haurire poculo?* (IX 1000). In tale contesto i *blateratus* rivolti al *culmen proconsulare* non rappresentano il riconoscimento della capacità o del coraggio, per quanto biasimati da *Satura*, di rivolgere un attacco al *culmen* stesso: essi acquistano invece un senso, ironico, proprio perché alludono a una esclusione, a un insuccesso globale. Ma ipotizzando un proconsole vandalico tutto questo non viene più colto e risulta pertanto impossibile decrittare il verso proprio all'interno della costruzione letteraria della chiusa³⁶. Gli elementi autobiografici del *De nuptiis* sembrano inoltre escludere motivi occasionali: per l'ampiezza della loro dimensione essi investono tutta la vita e l'intera figura di Marziano; infine

³³ Già tutta l'Africa sarà allora sotto il dominio vandalico: non è quindi casuale che l'ultima notizia di un proconsole romano risalga al 429 (Pallu De Lessert 1901, 134).

³⁴ «...le juge de Carthage conserva même comme un suprême souvenir le nom de *proconsul*» (Courtois 1955, 258). Due sono i proconsoli noti di epoca vandalica: Vittoriano di Adrumeto (Vict. Vit. III 27: *proconsulem Carthaginis*) e Pacideio (Drac. Rom. V *subscr.*: *apud proconsulem Pacideium*). Nonostante il silenzio delle fonti, Courtois deduce che si tratta di una carica giudiziaria.

³⁵ Già Audollent 1901, 283 osservava: «les rois vandales avaient dû se servir de la demeure affectée avant eux aux proconsuls romains» e l'opinione è condivisa, tra gli altri, da Ferron-Lapeyre 1949, 1154: «Les rois vandales s'installèrent dans le palais proconsulaire où s'établit à son tour le représentant des empereurs de Byzance». Corippo chiama il palazzo *aula sidonia* (Ioh. VI 228) e *aula uandalica* (Iust. II 125); Vittore di Vita afferma (III 32) che la residenza dei re vandali domina la città e usa l'espressione *ascendere ad palatium et descendere* (VII 32), non diversamente da Procopio (*Vand.* I 20,21 ἐς τὸ Παλάτιον ἀναβάς e II 27,9 ἐς τε τὸ Παλάτιον... ἀνέβη); lo stesso verbo *ascendere* era stato usato da Cipriano per indicare la salita dei cristiani al Campidoglio cartaginese, sulla collina di *Byrsa*, per sacrificare agli dei pagani (*laps.* 8 *ascendere*; 24 *Capitolium ascendere*; cf. Bayard 1902, 87 e 199).

³⁶ E in ogni caso permangono le stesse difficoltà preliminari intravviste nell'allusione al proconsole romano, come il riferimento diretto all'istituzione o al singolo magistrato.

lo stesso uso del termine *proconsularis*, senza alcuna precisazione, per una carica vandalica, non avrebbe potuto che essere stranamente equivoco in un'opera che è rivolta ai Latini (*Pelasgos dum docere nititur*, IX 997), che sintetizza realtà e valori del mondo classico e che per di più è scritta a Cartagine, sede per secoli del proconsolato d'Africa.

Un altro passo del *De nuptiis* è ricordato di solito per individuare o confermare un *terminus ante quem*: in realtà non sembra offrire alcuna indicazione cronologica precisa. Nella sezione geografica del sesto libro, Marziano descrive la costa africana e ricorda Cartagine con queste parole: *inclita pridem armis, nunc felicitate reuerenda* (VI 669); una Cartagine *felix* è parsa escludere la presenza dell'invasore vandalico, ma è stato osservato che l'espressione ricorre anche sotto i Vandali³⁷, i quali non avrebbero compromesso la prosperità del paese, come la storiografia dell'ultimo trentennio ha cercato di dimostrare. Si tratta in realtà del motivo topico di *Carthago felix*, ricorrente da Virgilio a Silio Italico, a Corippo, e non offre pertanto alcuna garanzia cronologica. Il passo di Marziano in particolare è l'eco, aggiornata, di uno dei primi versi dell'Eneide: *Kartago... diues opum studiisque asperrima belli*³⁸. La potenza militare di Cartagine sarà cancellata dal confronto con Roma; Marziano, cartaginese, riusa il modulo virgiliano, piegandolo però all'esaltazione della sua città, nel ricordo dei successi militari del passato. Il medesimo procedimento e i medesimi concetti si ritrovano nella presentazione di Cartagine fatta da Salviano (400-470 c.): *... armis quondam et fortitudine, post splendore ac dignitate, Carthaginem dico* (gub. VII 67). È questa una conferma indiretta che l'osservazione di Marziano è soltanto una riproposizione dotta del motivo della *Carthago felix*, senza alcun elemento cronologico, se non quello complessivo della storia cartaginese, contrassegnata da un prima (*pridem*) rispetto al confronto con Roma e da un poi, che continua (*nunc*) fino al tempo di Marziano.

A Roma è invece legata un'altra espressione che è parsa individuare un *terminus post quem* per il *De nuptiis*. Ancora nella sezione geografica, Marziano ricorda la città di Roma: *ipsa caput gentium Roma, armis, uiris sacrisque, quamdiu uiguit, caeliferis laudibus conferenda* (VI 637). In *quamdiu uiguit*³⁹, estrapolato dal contesto, si è visto un riferimento al sacco di

³⁷ Stahl-Johnson-Burge 1971, 15 e Shanzer 1986, 9, dove questo aspetto è approfondito; parere opposto aveva espresso Eyssenhardt 1866, VII.

³⁸ Verg. *Aen.* I 15; il medesimo motivo è ripetuto a I 444: *sic nam fore bello / egregiam et facile uictu per saecula gentem* e sviluppato da Silio Italico (XV 193ss.) che lo riferisce alla Cartagine africana indirettamente, attraverso una comparazione. L'espressione *Carthago felix* ricorrerà in Corippo, *Ioh.* VI 58e, 174, e su monete vandaliche (Stahl-Johnson-Burge 1971, 15 n. 35 e la relativa recensione di Shanzer 1982, 110-117).

³⁹ Il passo è stato variamente inteso: per Eyssenhardt 1866, VIII, inutilmente si cercherebbe il riferimento a un fatto storico preciso, ma più semplicemente «eo tempore quo Martianus scripsit Romae de antiquo splendore aliquid detractum esse apparet»; questa interpretazione è respinta da Dick, XXV: «de nulla denique splendoris imminutione ea verba dicta esse autumo» e intende «sed 'quamdiu uiguit' non aliud significare videtur nisi 'ab originibus usque ad nostra tempora' i. e. omni tempore». Ma non senza ragione Courcelle 1948, 198, Willis 1952, 8, Stahl-Johnson-Burge 1971, 14, rifiutano l'esegesi di Dick: per Courcelle il testo è ambiguo e può significare 'etiamnunc viget' oppure 'non iam viget'; la stessa

Roma del 410 da parte di Alarico. Ma intendere che Roma è *laudibus conferenda* per *arma, uiri* e *sacra* fino agli inizi del V secolo, significa implicitamente sollevare un problema estraneo nella sostanza al *De nuptiis*: il valore di *sacris*⁴⁰. Se fino al 410 Roma merita grandi lodi anche per la sua religione, come sembra affermare Marziano, questa non può certo essere quella classica di Romolo e di Augusto: è del 392 l'editto di Teodosio che addirittura proibiva i culti pagani (Cod. Theod. XVI 10,12); e neppure può trattarsi del cristianesimo, la nuova religione di stato, che non conoscerà mai decadenza alcuna, come invece sembrerebbe suggerire il testo di Marziano (*quamdiu uiguit*). Un preciso riferimento cronologico è dunque improbabile⁴¹.

Il contesto di Marziano è infatti complessivamente chiaro. Poche righe prima egli aveva presentato l'Italia, una regione da anteporre alle altre proprio per le lodi che gli antichi hanno riservato a Roma: *Italia, longe ante alias omnes laudibus ueterum in urbis Romae gratia praedicanda* (VI 636); ma di quest'ultima non sono specificati i meriti, però subito dopo, quando la ricorda direttamente e proprio in corrispondenza dell'ampia celebrazione tracciata da Plinio (III 38-42), la fonte seguita in modo sistematico per la parte geografica, Marziano, invece di sviluppare i temi tradizionali delle *laudes*, tesse di Roma un elogio epigrammatico: il tono linguistico si innalza e tre elementi isosillabici e omeoteleutici, saldati dall'enclitica finale, condensano le ragioni dell'esaltazione di Roma; *armis* e *uiris* ricordano il ricorrente *incipit* virgiliano⁴², mentre *sacris* aggiunge il terzo motivo della grandezza di Roma repubblicana e augustea; lo stesso *conferendam* è ricercato rispetto ai contestuali *memoranda* (VI 635, 640, 643, 646, 654, 660, 669), *praedicanda* (VI 627, 636, 664, 695)⁴³; in *caeliferis laudibus*

posizione è assunta anche da Shanzer 1986, 27 n. 18 e cf. p. 7, che ripercorre tutta la problematica della datazione di Marziano; Cappuyns 1949, 843, vede invece in questo passo un sicuro riferimento al sacco di Roma del 410. Ma già Müller 1866, 705-715, acutamente osservava che Marziano qui non parla della città di Roma, ma dell'idea politica di Roma.

⁴⁰ In un altro passo il medesimo termine è usato nel contesto mitico della religione classica: *ille (Orpheus) uitam aut sacris impendit aut fidibus* (VI 656).

⁴¹ La mancanza di indicazioni cronologiche oggettive è una costante del *De nuptiis*, tanto che Marziano mantiene talora l'indicazione delle fonti; così se Plinio scrive: *totus hodie nauigatur occidens* (II 167), Marziano non si fa scrupolo di ripetere: *hodieque nauigatur* (VI 617).

⁴² Per la diffusione e la fortuna dell'*incipit* virgiliano si veda da ultimo Gigante 1979, 169.

⁴³ In questo passo *conferre* ha il valore di «riportare», «annoverare», con l'idea di aggiungere la città di Roma alla rassegna dei luoghi che Geometria sta esponendo; e proprio in ambito retorico Marziano usa *conferre* con il medesimo significato: ἀντισταγωγή *contraria inductio: haec figura est cum aliquid difficile est et contrarium conferimus* (V 524) e ancora a V 535, dove riprende alla lettera Aquilina 38: *ad eandem significationem plura conferimus*; ed ha ancora valore traslato, riferito alla esposizione, a I 91 *ni nostra... nota benignitas / conferre arbitrium cogeret intimum*; ha invece valore concreto a III 326 *pari sponsalium munere conferendam*, dove conserva anche la medesima struttura sintattica del passo in questione, ripresa e chiarita in una espressione sinonimica, a IX 892 *collocatura opulentis muneribus*; la *uariatio* del verbo si impone perché *conferre* ricorre nello stesso periodo con il valore di *comparare*: *eruditionis etiam dignitate paucis adstantium conferendae* (IX 892).

inoltre, l'attributo *caelifer*, tipico di Atlante, è un *hapax* semantico che condensa il valore iperbolico dell'espressione usuale *laudibus ad caelum ferre, extollere*⁴⁴. Complessivamente la grandezza di Roma, celebrata con tono elevato, appare ormai lontana (*laudibus ueterum, quamdiu uiguit*) e soprattutto non sono più attuali le ragioni di tale grandezza; la sensazione di graduale 'decadenza' è certamente presente in queste espressioni di Marziano⁴⁵, che già aveva lamentato la scomparsa della mantica, ma le sue riflessioni sono del tutto svincolate da una qualunque contingenza cronologica. Inoltre, senza nulla togliere al senso complessivo, poiché *laus* con l'ablativo della causa non pare testimoniato⁴⁶, il testo è da leggere, con ogni probabilità: *ipsa caput gentium Roma, armis, uiris sacrisque quamdiu uiguit, caeliferis laudibus conferenda*; la celebrazione del passato di Roma è così esplicita e alla lode ovvia dei mezzi di potenza subentra, con più logica, la lode della potenza dei mezzi.

Resta dunque per l'opera di Marziano solo il *terminus ante quem* del 429 e la sua probabile collocazione, per ragioni di dottrina, dopo Giamblico, quindi dopo il 330 circa⁴⁷: per un *terminus post quem* più valido non compaiono nell'opera elementi specifici; indicazioni più precise potrebbero venire dalle ansie e dai temi del *De nuptiis* e dalla lingua stessa, ma questi aspetti di Marziano restano ancora inesplorati.

7. Complessivamente sigillo insolito quello di Marziano alla fine dell'opera: non solo segno dell'identità dell'autore, ma anche biografia nascosta, non priva di difficoltà. La concordanza di tenui elementi del *De nuptiis* delinea lentamente la personalità di Marziano: altre possibilità di indagine o di riscontro non sussistono. Egli appare un cultore isolato dei valori della classicità, un dotto che non rinuncia a rivendicare la centralità della scienza e la dignità del *sapiens*, suo sacerdote; combatte, non senza contrasti, una battaglia ormai di

⁴⁴ Numerosi esempi registra il *ThlL* VII 2,1065,78-84 [v. Kamptz]; l'espressione *caeliferis laudibus* è forse ispirata dal corrispondente testo pliniano: (*Roma*) *numine deum electa quae caelum ipsum clarius faceret* (III 39). A *caeliferis* Willis (1971, 89) preferisce la lezione *caeli uestri* attestata da alcuni codd. nell'usuale compendio (*caeli ueri*) e poi corretta in *caeliferis*. Paleograficamente è una *lectio facilior* che comporta un'esegesi tortuosa e illogica: Roma sarebbe da paragonare alle lodi del cielo divino per la sua grandezza militare, civile e religiosa (p. 90).

⁴⁵ Naturalmente diversa è la valutazione, da altra prospettiva, di Prudenzio: *felix nostrae res publica Romae / iustitia regnante uiget* (c. *Symm.* I 37).

⁴⁶ Per quanto ho potuto vedere *laus* con l'ablativo della causa non pare testimoniato: improbabile il caso di Cic. *leg.* I 51 *laudem in uirtutem* (*uirtute* var. lect.); è invece attestato *uigeo* con l'ablativo: *animo uigemus* (Cic. *Att.* IV 3,6), *opibus uiguit* (Tac. *ann.* III 30), *summis honoribus et multa eloquentia uigere* (Tac. *ann.* XIV 19).

⁴⁷ Concezioni demonologiche e lessico della relativa catalogazione sono ricondotti ai temi del pensiero di Giamblico da Turcan 1958; la dipendenza di Marziano da Giamblico non è in realtà così immediata e le differenze sono numerose, puntualmente rilevate da Lenaz 1975, 94-95, che, senza escludere la presenza di Giamblico, pensa più verosimilmente a una contaminazione di fonti.

retroguardia, ma mostra contemporaneamente la fiducia e l'orgoglio di un intellettuale di fronte alle proprie convinzioni e alla propria opera: la ostentata modestia che proviene dalla certezza della validità del *De nuptiis* tradisce il disappunto per il mancato riconoscimento della sua fatica; riflesso di questa condizione è quell'ironia che Marziano riserva a se stesso e che in fondo rivela una situazione non accettata; e proprio questa emarginazione può spiegare il lungo silenzio dei contemporanei: bisognerà arrivare a Fulgenzio perché il nome di Marziano entri nella tradizione culturale. La storia però alla fine gli ha reso giustizia: non solo il figlio, ma intere generazioni hanno attinto alla sua dottrina.

Trappole e misteri di una traduzione

Il futuro degli studi classici appariva roseo al lettore che rilevava con piacere l'attenzione, lusinghiera, con cui la grande stampa nazionale¹ accoglieva la recente traduzione annotata del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, la prima traduzione completa in lingua italiana². In un latino denso ed elaborato, Marziano (IV-V sec.) racconta, in prosa mista a versi (la *satura* menippea, il medievale prosimetro), le allegoriche vicende del matrimonio divino tra Filologia e Mercurio, e insieme espone i principi fondamentali di quelle che saranno le sette arti liberali, impersonate da sette ancelle, dono nuziale dello sposo a Filologia. La vastità dell'opera e soprattutto la complessità delle allegorie e quindi del loro significato, le difficoltà della lingua, la eterogeneità delle discipline trattate richiedono competenze, impegno, coraggio. E anche il lettore deve impegnarsi, per non smarrirsi lungo le quasi millecento pagine del volume, dove, oltre al testo e alla traduzione, si affrontano i problemi relativi alla figura dell'autore, alla struttura e all'unità dell'opera; e quindi le fonti delle discipline e della poesia, il pensiero dell'autore, e ancora la fortuna dell'opera nei commenti medievali, e poi la tradizione, i manoscritti, le edizioni del *De nuptiis* e dei relativi commenti medievali; insomma, tutto quello che un lettore può chiedere di un autore e della sua opera.

Per farsi un'idea complessiva del poderoso volume, il lettore accondiscende a seguire percorsi laterali, a fermarsi su elementi particolari, forse apparentemente non rilevanti nella mole complessiva del lavoro, ma certamente indicativi per le correlazioni che inducono, per i meccanismi che fanno scattare o per gli interrogativi e per i problemi che suscitano.

Così quando M. a VIII 817 ricorda alcune etimologie varroniane (*stella ab stando, sidera a considendo, astra ab Astraeo*), Ramelli rinvia per queste a «Varrone, *Sulla lingua latina*, VI 14» (p. 969 n. 13) ma al luogo varroniano indicato il lettore cerca invano una qualsiasi etimologia. È forse incappato in una menda tipografica? Incuriosito indaga. Anche uno studioso come A. Le Boeuffe³ rinviava invano allo stesso luogo varroniano per l'etimologia di *astrum* da *Astraeus*; e F. Della Corte⁴ lo ricordava inutilmente per *stella a stando*. Ma per

¹ Vd., per esempio, «Corriere della sera», 26 luglio 2001, p. 34; «Il sole-24 ore», 7 ottobre 2001, suppl. «Domenica», p. VIII; «la Repubblica», 2 gennaio 2002, p. 38.

² Marziano Capella, *Le nozze di Filologia e Mercurio*. Testo latino a fronte. Introduzione, traduzione, commentario e appendici di Ilaria Ramelli, Bompiani, «Il pensiero Occidentale», Milano 2001, pp. CX + 1177.

³ Le Boeuffe 1977, 31.

⁴ Della Corte 1970², 226.

il passo di M. anche l'editore, teubneriano più recente J. Willis (1983), rinvia nella mantissa a «Varro ling. 6,14»; e anche Dick, il precedente editore teubneriano (1925), nei *loci paralleli* rinvia a «Varro, ling. 6,14». La sobria precedente edizione di Eyssenhardt (1866) non riporta luoghi paralleli e al lettore non rimane che risalire all'edizione pre-lachmanniana di Kopp⁵: per le etimologie marzianee di VIII 817, anche Kopp, di solito preciso, rinvia a Varrone, *ling. Lat.* VI 14, annotando (p. 643): «Varronem fortasse significat, licet in iis illius libris, qui ad nos pervenerunt, unam tantum harum etymologiarum exstet (*de l. L.* 6,14; p. 76) ubi *sidera* dici vult *quae insidunt...*». Kopp dunque rinvia al misterioso passo del *de lingua Latina* di Varrone solo per l'etimologia di *sidus*, e non per quelle di *stella* e di *astrum*, pure ricordate da M. L'osservazione puntuale di Kopp, commentatore metodico e meticoloso, non sembra lasciare spazio all'ipotesi della svista. Riflettendo sulla cronologia di quegli anni, l'attenzione del lettore si sposta nuovamente, curiosa coincidenza, sulla storia del testo varroniano. Kopp muore nel 1834; il suo commento al *De nuptiis* esce postumo nel 1836, curato da C.F.Hermann: ma quelli erano anni fecondi anche per gli studi varroniani: nel 1833 era uscita l'edizione del *de lingua Latina* di O.K.Mueller e nel 1826 quella di L.Spengel, la prima edizione moderna. Ma Kopp, studioso di stampo settecentesco e poco attratto dai metodi della filologia moderna, non usa tali opere: per Varrone si avvale dell'edizione lionese di Vertranio Mauro (1563), come dichiara esplicitamente a pag. 144 della sua opera. Questa precisazione è importante, perché, come è noto, è con l'edizione di L.Spengel che si accerta che il primo dei libri a noi giunti dell'opera varroniana è il quinto e non il quarto, come si era ritenuto fino ad allora, per la lettura imprecisa di un passo sibillino all'inizio del quinto libro. La conseguenza è che ciò che per i predecessori di L.Spengel (e fra questi va collocato Kopp) era VI 14 dopo L.Spengel diventa VII 14 e a VII 14 del *de lingua Latina* di Varrone il lettore trova finalmente l'etimologia *sidera quae insidunt*. Il riferimento di Kopp è dunque preciso ma, proprio com'egli specificava, solo per *sidus a considendo*: le altre due etimologie (*stella a stando*; *astrum ab Astraeo*) ricordate da M. non compaiono nella produzione varroniana a noi giunta⁶: per più di un secolo e mezzo la citazione di Kopp, ripetuta e non controllata ha ingannato editori e studiosi, e ha fatto addirittura supporre nel *de lingua Latina* a noi giunto etimologie inesistenti.

A questa trappola, infida e senza pari, non è sfuggita la R., che contribuisce così a perpetuarla. Ma proprio sul testo con cui M. indica Varrone nel passo sopra considerato (*quidam Romanorum non per omnia ignarus mei*, VIII 814)⁷ l'incauta traduttrice attiva essa stessa una ulteriore trappola: a pag. LXVII così lo riporta virgolettato: «un certo Romano a me non

⁵ Kopp 1836.

⁶ La prima è invece traddita come varroniana anche da Cassiod. *inst.* II 7,2, p. 155, 11 Mynors: Varro... *stellam commemorat ab stando dictam*.

⁷ Il testo del *De nuptiis* riportato, qui come altrove, è sempre quello stampato da Ramelli.

sconosciuto». L'interpretazione non corrisponde al testo di M., ma alla traduzione, errata, che ne dà Stahl: «a certain Roman author, well known to me»⁸: nessuno dei due però pare essersi reso conto di avere tradotto non il testo degli editori di M., bensì una emendazione di Ritschl⁹ (*ignarus mihi* invece del tràdito *ignarus mei*), emendazione che nessuno degli editori, giustamente, ha mai preso in considerazione, neppure in apparato, poiché Ritschl non si è accorto che l'espressione emendata non è pronunciata da M. ma dall'ancella Astronomia, personificazione dell'*ars*, che sta per sottoporre la sua dottrina all'esame del senato celeste e che *in limine* riconosce a Varrone competenza astronomica. Eppure era sufficiente che R. riportasse la traduzione, corretta, che ne dà a pag. 585.

Un'altra trappola, doppia, è rimasta a lungo un mistero per il lettore: a p. 915 n. 18 e a p. 917 n. 21 è citato uno studioso sconosciuto (Hall), autore di un volume *Martianus*, non riportato nella bibliografia; dei vari Hall studiosi di discipline classiche (archeologia, storia, filologia), nessuno pare essersi mai occupato di M.; ma la pertinenza dei temi con le pagg. e le note citate fa pensare che dietro al misterioso autore si celi in realtà il più noto Stahl (Stahl-Johnson-Burge 1977). Anche l'identità degli stessi autori latini risulta talora ugualmente enigmatica. Così a p. XIV, in un contesto che condensa le analogie tra l'opera di M. e le *Metamorfosi* apuleiane, e la *fabula* di Amore e Psiche in particolare, scrive R.: «Non solo, infatti, l'autore delle *Nozze* riprende diverse espressioni di questa storia, e non solo in entrambi i testi si tratta del matrimonio tra un dio e una mortale, che proprio per poter sposare il dio viene divinizzata, ma sono chiaramente ravvisabili anche diverse analogie nelle caratteristiche formali tra Marziano Capella e Lucano: quella di Apuleio è una storia da vecchiette [...]. Anche quella di Marziano è una storia da vecchi...». Che Apuleio sia diventato Lucano? A p. 913, n. 14, per spiegare una discordanza del testo di M. rispetto a quello di Plinio, sua fonte, osserva R. «Servio Nobile con ogni probabilità non esiste: è un fraintendimento sorto da una copia corrotta del testo pliniano che Manilio leggeva». Che Marziano sia diventato Manilio? (ma il testo «pliniano» con cui viene confrontato quello di M. è in realtà una emendazione di Detlefsen).

Un mistero invece la datazione di M. e della sua opera. Scrive R. a p. VII: «Marziano per sostentarsi esercitò a lungo la professione di avvocato nell'Africa romana del IV secolo d. C., tra il sacco di Roma del 410 e il sacco di Cartagine da parte dei Vandali del 439». Ma allora si tratta del V sec.! R. però vuol essere più precisa e, considerato che M. si dedica alla sua opera solo in età avanzata, così conclude: «Il *terminus post quem* più sicuro è costituito dalla sottoscrizione di Securo Felice, del 534 d.C.». Ma allora si tratta del VI sec.! Anche ignorando la confusione tra *terminus post quem* e *terminus ante quem*, la datazione di M. secondo R. resta in ogni caso un mistero. Ma ci sono anche altri misteri: perché a IV 356 *uniuocum est...* è reso «l'equivoco si ha...»? Perché a VI 695 *Ioui* diventa «al padre Libero»? Per-

⁸ Stahl-Johnson-Burge 1977, 320.

⁹ Ritschl 1877, 361.

ché a III 261 *labrum inferius* è reso «labbro superiore»? Perché a VII 725 v. 6 *germanam* è «gemella»? Perché a VII 775 *sumamus VIII et XXV* diventa «prendiamo 9 e 5»? e a VIII 880 *ultra XXII partes* diventa «oltre i 32 gradi»? Perché infine a III 223 un *teres quoddam... fer-culum, quod leui exterius elephanto praenitebat* è immaginato come «un recipiente tornito... che riluceva all'esterno di lieve avorio» confondendo *lēuis* (levigato) con *lēuis* (leggero)? A IX 925 e ancora a 926 e 928 *tibiae / tibicen* è reso, come spesso, con «flauto / flautista», ma nel libro di *Harmonia* si potrebbe essere più precisi, come fanno gli interpreti più accorti, che mantengono il latinismo, poiché le *tibiae* e il corrispondente greco *aulós* indicano, diversamente dal nostro flauto, strumenti ad ancia. Però a IX 924 *calamos... inflauere* è reso con «gonfiarono le zampogne», che evoca zampogne nostrane più che strumenti di canne (la siringa di Pan) entro cui si soffia (*inflare*). Ma lo strumento più strano sono certamente le arpe nel cielo di Saturno, divinità potente e terribile nel suo aspetto di drago, di leone, di cinghiale: Filologia fugge dalla sua gelida sfera, «atterrita dalle arpe e dai rimbombi» (*harpis bombisque perterrita* II 197). Ma *harpa* (gr. ἄρπη) indica la falce, il falchetto, la spada, insomma lo strumento da taglio tipico dell'iconografia di Saturno e non l'improbabile anacronistico strumento musicale.

Altre letture lasciano fortemente perplesso il lettore, anche se non pregiudicano la comprensione complessiva di un passo o di una scena: ma va ricordato che nella decrittazione del pensiero di M., sistematicamente espresso attraverso allegorie, anche i dettagli diventano elementi sostanziali. Così nell'espressione *Iuno conscendentis precibus non repugnans* (II 150) sarà difficile intendere, come fa R., «preghiere che salivano», senza far ricordare al lettore una matita blu: il gen. *conscendentis* indica Filologia che sta salendo al cielo, e Giunone non si oppone alle preghiere che la sposa le rivolge. E ancora a I 169 Filologia entra nel circolo lunare e supplica la Luna con gli aromi adatti a una dea e da vicino ne osserva il corpo celeste (*lunarem ingressa circulum uirgo diuae congruis nidoribus supplicabunda de proximo conspicatur globosum... corpus*); ma R. intende: «la vergine, dopo essere entrata nel circolo lunare, supplicata da vapori sacrificali adatti a una dea, contemplò da vicino un certo corpo sferico», rovesciando così senso logico e grammatica, come d'altra parte era già successo a I 5: Mercurio, spinto dalla fama dei reciproci amori degli dèi e dal fatto che stando al servizio di parecchi di loro aveva modo di osservare gli affetti e i legami nuziali di tutti, decise a sua volta di prendere moglie: *Hac igitur fama hisque deorum alternis amoribus motus concitusque Cyllenius, simulque quod cunctorum affectiones et thalamos, dum paret pluribus, conspicatur, uxorem ducere instituit*. Il testo non pare irresistibile, ma R. stravolge ancora logica, lessico e sintassi: «Emozionato e trasportato, dunque, da questa fama e da questi reciproci amori degli dèi, il Cillenio, mentre al contempo osservava che gli affetti e le nozze sono di tutti – questo alla maggioranza appare chiaro –, decise di prender moglie». Al lettore appare chiaro soltanto che l'uso di un dizionario e una sintassi elementari non sono da tutti.

Analogamente a I 73, davanti ai raggi splendenti del Sole, Giove si sarebbe stranamente oscurato, mentre invece rifulgevano le sfere che reggeva nella destra: in realtà Giove non si

‘oscurò’, ma ‘rimase abbagliato’ (*caligauit*), come conferma il gesto spontaneo di ritrarsi (*Iupiter paulum retrogressus sub immensi nitoris lumine caligauit*). Il dipinto su tavola d’ebano portato da Temi in cui sono rappresentati enigmatici simboli mercuriali (*caelatumque ex hebeno pinacem*, II 174) diventa ‘una tavoletta cerata di ebano’, solo assonante al testo di M. L’enunciato delle clausole (*pedes sunt asserendi, quibus clausulae decenter aptentur* V 519) non risulta perspicuo al lettore nell’interpretazione di R.: «occorre trattare dei piedi ai quali le clausole si adattino con eleganza», piuttosto che «occorre trattare a quali piedi le clausole si adattino...». E così, subito dopo (V 520) il monosillabo lungo finale di frase sarà preceduto dal trocheo e questa conclusione è adatta ‘soltanto’ a una proposizione dal senso sospeso (*quae tantum pendenti sensui apta conclusio*): ma ancora una volta l’interpretazione di R. turba senso e lessico: «la quale è una conclusione adatta a una frase il cui senso rimane sospeso tanto a lungo». A V 560 traduce i due termini retorici *confirmatio* e *reprehensio* con ‘affermazione’ e ‘refutazione’, ma poco prima (V 557) li aveva resi con ‘rafforzamento’ e ‘rampogna’.

Piccoli fraintendimenti sconvolgono talora dati complessivi, disegnando situazioni irreali. A VI 594 si riferisce che in Arabia una eclisse di luna si è verificata all’ora *noctis secunda*. mentre in Sicilia lo stesso fenomeno sarebbe stato visto *in exortus primi splendore* cioè, secondo R., ‘allo splendore della prima alba’; una eclissi di luna si può verificare solo con la luna in opposizione, a 180° dal sole, cioè con la luna piena: se si verificasse al primo sorgere del sole (ma *exortus* non è ‘alba’) significa che la luna è appena tramontata e quindi non visibile; dice invece M. che l’eclissi si è verificata al primo sorgere della luna piena (*splendore*), cioè subito dopo il tramonto del sole, che non può che essere a 180°; e d’altra parte l’espressione *in primi exortus splendore* corrisponde a *exoriens* (scil. *luna*) di Plinio, *nat.* II 180, fonte di questa notizia.

Se poi a una misurazione geografica di Agrippa M. fa seguire questa osservazione *quae opinio Agrippae non exiguum admittit errorem* (VI 632) non significherà ‘e questa opinione di Agrippa non comprende un piccolo errore’, ma al contrario che ‘l’opinione di Agrippa comporta un errore non piccolo’, che M. infatti spiegherà di seguito.

E ancora, a VI 607 l’affermazione di M. *qui autem in media fascea sunt, his cotidie ortus occasusque mutantur, et supra quos sol est, his citius exoritur tardiusque mersatur* viene così resa nella parte finale: «e per quelli sopra i quali si trova il sole, esso sorge più velocemente e tramonta più lentamente»; il sole per la verità, per le latitudini che raggiunge spostandosi verso i tropici, anticipa le levate e posticipa i tramonti, allungando il periodo di illuminazione e quindi per coloro che lo hanno allo zenith, il sole sorge prima e tramonta dopo: non è dunque un problema di velocità, ma di indicazioni temporali. Analogamente a VIII 873, sul medesimo tema, il testo *dubium autem non est citius transcurrere breviorum sinum tardiusque diffusum*, non va inteso «E non c’è dubbio che una curva più breve si percorra più velocemente, mentre una più espansa, più lentamente», poiché non di velocità si tratta, ma di tempi di percorrenza: il sole percorre un arco più breve in un tempo minore e uno più ampio in un tempo maggiore.

Il lettore incontra difficoltà di comprensione anche nell'episodio di Simonide (V 538), tradizionale inventore della mnemotecnica: il crollo della sala del banchetto rende irricognoscibili i convitati e Simonide li individua e li riconosce ricordando l'ordine dei posti che occupavano. Ma R. traduce in un italiano improbabile («una volta che, infatti, la sala del banchetto fu improvvisamente rovinata») l'espressione *cum enim conuiuui locus subito corruisset*; inoltre i *propinqui* non saranno 'i vicini', bensì i parenti, come confermano, tra gli autori che riferiscono l'episodio, Cicerone (*de orat.* II 353) e Quintiliano (*inst.* XI 2,13); e la conclusione, nella similitudine tra memoria e pagina scritta, sarà che il ricordo delle cose è contenuto in immagini come se fossero delle lettere (*imaginibus uero quasi litteris rerum recordatio continetur*) e non «gli oggetti memorizzati sono contenuti nelle immagini come in una sorta di lettere delle cose», stravolgendo la tradizione della tecnica dei luoghi e delle immagini, simili rispettivamente alla cera (o alla pagina) e alle lettere, come tradito da Cicerone e Quintiliano. Inoltre se la memoria può essere aiutata da una *ars*, attraverso l'*exercitatio*, tutto si complica quando si conclude che «di questa parte il dono è questo, di cogliere le cose e le parole con una comprensione non soltanto sicura, ma anche rapida» così intendendo *cuius partis* [scil. *memoriae*] *hoc munus est, ut non tantum firma, uerum etiam celeri comprehensione res uerbaque percipiat*, dove *munus* indicherà non il dono, ma il compito, la funzione della memoria, cioè cogliere e tenere a mente (*comprehensio*) con sicurezza e rapidità cose e parole.

Il lettore tralascia di discutere quanto, e non è poco, meriterebbe di essere approfondito e si chiede se questa traduzione possa essere affidabile almeno per una comprensione complessiva della *fabula*, di quella cornice di avvenimenti che racchiudono l'esposizione delle arti tecniche. Difficile poter dare una risposta positiva. In apertura del *De nuptiis* (I 2) M. replica al figlio, al quale era parso ancora assonnato, con l'espressione *creperum sapis*, resa dalla traduttrice con «sai quello che è oscuro», interpretazione che finisce per velare e negare lo *spoudogheloion* che caratterizza l'inizio dell'opera. Al contrario *creperum sapis* significa «hai le idee confuse»; il sintagma ricorre anche a VIII 805 v. 2, dove *creperum uidens* indica la vista annebbiata di Sileno.

Allo stesso modo, nei paragrafi iniziali del sesto libro (VI 576-77) la traduzione crea serie difficoltà alla comprensione dei meccanismi strutturali dell'opera. Qui *Satura* viene in soccorso di M., incapace di procedere col racconto; *Satura* è colei che, nella finzione letteraria, ha suggerito a M. l'intera opera; M. lo dichiarava in apertura (*fabellam... quam Satura... hiemali peruigilio... edocuit*, I 2); all'inizio del libro sesto M. ripete ancora che *Satura* si era assunta l'onere dell'intera opera fin dall'inizio (*quae totam fabellam ab inchoamentorum motu limineque susceperit*, VI 676); ma nell'interpretazione di R. tutto si rovescia, sconvolgendo la genesi dell'opera e la sua valenza: sarebbe *Satura* che ascolta l'opera di M.: «aveva ascoltato l'intera storiella fin dal suo primo avviarsi». Curiosamente anche Stahl (Stahl-Johnson-Burge 1977, 216) aveva proposto la stessa interpretazione («Satire... an attentive listener to my entire story from the very beginning»), palesemente errata. Le successive parole di *Satura* (... *plurimum affatimque oliui, quantumque palaestras perluere uel sponsi ipsius posset, superfluo*

perdidisti, VI 576) sono un rimprovero per M. che non ha riconosciuto Filosofia e Pedia, e riprendono in iperbole il *topos* dell'olio della lucerna, olio che M. avrebbe sprecato inutilmente in quantità tale che avrebbe potuto essere sufficiente alle frizioni ginniche addirittura dello stesso sposo Mercurio, il dio, fondatore, della palestra (I 5), la cui *palaestrica unctio* era stata ricordata a II 100. Ramelli invece così, oscuramente e contraddittoriamente, intende: «... tu hai sprecato per nulla moltissimo olio, e a sazietà, quanto a stento potrebbe cospargere intere palestre, o almeno la scuola dello sposo stesso»: dunque a essere frizionati sarebbero gli edifici stessi? Sembrerebbe di sì, a giudicare da quanto specifica, con un filo di supponenza in nota a p. 909 n. 4: «Ho tradotto... in due modi diversi l'unico termine latino *palaestras*, poiché, translitterazione del greco *παλαίστρα*, riveste il duplice significato di 'palestra' e di 'scuola'». Non aggiunge, a beneficio del lettore, che gli sta riproponendo l'interpretazione e l'esegesi, errate, di Stahl (216 e n. 10).

Satura prosegue, sempre in questi primi paragrafi del libro sesto, ricordando a M. che avrebbe potuto riconoscere Filosofia, nelle precedenti vicende del *De nuptiis*, in occasione dell'ambasciata di Filosofia stessa presso Filologia: *cum... ad Philologiae concilianda consortia procum affatum conubialiter allegaret* (VI 576); già il *Thesaurus* (X 2,1593,64) orientava verso l'interpretazione corretta: Filosofia riferiva e garantiva a Filologia che il pretendente (*procum*) si era espresso in termini matrimoniali (*affatum conubialiter*). La riprova è nel *De nuptiis* a II 131, dove l'ambasciata di Filosofia presso Filologia avviene per volere dello sposo Mercurio (*ab ipso transmissa Maiugena*, II 131) e proprio per chiederle la mano (*in nuptias corrogandam*, II 131). Non si potrà quindi intendere «... dal momento che... Giove, ... per combinare le nozze con Filologia, la (*sc.* Filosofia *n.d.r.*) mandò a parlare del matrimonio con il pretendente...»: nella traduzione gli eventi, e quindi anche l'interpretazione della relativa allegoria, risultano stravolti: l'iniziativa non è di Giove ma di Mercurio, il destinatario dell'ambasciata non è Mercurio ma Filologia.

Il rimprovero di *Satura* così continua: *sed quia nunc Arcadicum ac Midinum sapis...* (VI 577); per *Satura* M. sa di somaro e il sudore lo ha rinstupidito (*desudatio... aciem... obtudit*): R. invece intende: «Ma poiché ora tu sei saggio quanto un Arcade o Mida...» e spiega (p. 909, n. 5): «L'essere saggi come un Arcade o come Mida è un'espressione perifrastica (e antifrastica!) che significa essere stupidi; gli Arcadi infatti erano proverbialmente stupidi...»; se così fosse, come spiegare nel *De nuptiis* la designazione dello sposo Mercurio, il dio Cillenio, come *Arcas* (I 7; I 24 v. 13; VI 705) e *Arcadia ratio* (V 437)? e, per limitarci a un solo esempio, il virgiliano *Arcades ambo* (*ecl.* 7,4)? In realtà per Marziano il riferimento, ironico, è alle orecchie asinine di re Mida e agli asini d'Arcadia, celebri nell'antichità, e non agli abitanti, come erroneamente supponeva Stahl, in Stahl-Johnson-Burge 1977, 217 (acriticamente e tacitamente seguito dalla Ramelli), che traduceva: «But because now you are wise as an Arcadian or a Midas...» e in nota osservava «*Arcadian ass* was a proverbial term for a stupid person», ma tale espressione «proverbiale» non pare attestata; anzi l'attributo *Arcadicus* nella letteratura latina è riferito, quasi sempre, proprio agli asini, celebri, dell'Arcadia; per contro non è mai usato per gli abitanti, per

i quali sono attestati *Arcas* o *Arcadius* (mai però riferiti, questi ultimi, agli asini); proprio questa connotazione dell'aggettivo, permette a Giovenale un'espressione come *Arcadico iuueni* (7,160), subito precisata dallo scoliaste *asino ac per hoc stulto, hebeti*.

È dunque piuttosto arduo per il lettore avere un'idea della *fabula* nei paragrafi iniziali del sesto libro del *De nuptiis*, affidandosi alla traduzione di R. Allo stesso modo diventano incomprensibili, nella lettura di R., altri passi specifici delle discipline. Così, ad esempio, nell'Aritmetica, trattando di numeri 'piani' e 'solidi', scrive M.: *est autem triangulum in paucissimis tribus, quadratus in paucissimis IIII, id autem quod imparia latera habet in paucissimis V, altera parte longius quadriangulum in paucissimis sex; crassitudo item, quae tessera, in paucissimis octo* (VII 755); cioè il numero più piccolo che individua il triangolo è il tre, e così il quattro per il quadrato, il cinque per la figura che ha il numero dispari di lati, il sei per il quadrilatero che ha un lato più lungo dell'altro; l'otto invece è il numero più piccolo che individua il cubo (e M. prosegue precisando la disposizione delle unità numeriche sui lati delle figure); lapalissiana e incomprensibile invece la traduzione di R.: «Si ha invece un triangolo come minimo con tre lati, un quadrato come minimo con 4, e quella figura che ha i lati dispari come minimo con 5 e il quadrangolo con un lato più lungo dell'altro come minimo con sei, e parimenti il volume che costituisce il cubo come minimo con otto». Avremmo dunque un quadrangolo di sei lati e un cubo di otto (nonché di dodici angoli: vd. 958 n. 15)? E ancora, nel libro ottavo dedicato all'Astronomia, il rapporto tra la misura del disco lunare e l'orbita della luna stessa, è determinato attraverso corrispondenti quantità d'acqua, fatta fluire da un recipiente per 24 ore, il tempo di una rotazione celeste: R. traduce l'espressione *emersa omni* (VIII 860) con «fluita tutta l'acqua», mentre sarà da intendere, correttamente, «una volta che la luna è sorta completamente», altrimenti tutto il procedimento risulterà misterioso e incomprensibile; e subito dopo *adiecto ad circuli spatia et quod excurrit partibus et ipso item Lunae corpore, quoniam de circulo hoc quoque esse non dubium est, ...* non sarà da intendere «una volta confrontato con la misura dell'orbita sia ciò che è scorso via durante i vari gradi sia lo stesso corpo della Luna, poiché non c'è dubbio che questo valga anche per l'orbita...», ma significa che per calcolare la misura dell'orbita lunare è necessario sommare alla misura del percorso giornaliero della luna sia i gradi di differenza rispetto al giorno precedente (*et quod excurrit partibus*) sia la misura del diametro del disco lunare (*et ipso item Lunae corpore*), perché tutto questo fa parte della misura dell'orbita. E subito dopo fa dire a M. cose inverosimili: «E la Luna invero, quando la (*sc.* la luce solare *n.d.r.*) riceve nei periodi della sua levata, viene oscurata, e quando, calando, la abbandona, si illumina»; scrive M.: *quae quidem Luna cum eum (scil. solem) in orientis partibus comprehenderit, obscuratur; et cum in occasum deseruit, lucescit* (VIII 863): quando dunque la luna raggiunge il sole a oriente, non è più visibile, si ha cioè la luna nuova; quando se ne allontana lasciandolo ad occidente (in fase crescente), è illuminata sempre più (*lucescit*), finché diventa luna piena.

D'altra parte M., stando alla traduzione di R., sarebbe incapace dei calcoli più elementari: riferendo il parere di Tolomeo, M. afferma che un grado sulla superficie terrestre equiva-

le a una estensione di 500 stadi, e uno stadio equivale a 125 passi, cioè 8 stadi equivalgono a mille passi (un miglio), per cui 500 stadi, la misura di un grado, equivalgono a 62.500 passi ... *ut unius partis latitudo istic quingentorum stadiorum mensura tendatur; singula uero stadia centum uiginti quinque passibus explicata, quae octo millenos passus absoluunt, unde quingenta stadia, quae sunt partis unius, milia passuum colligunt sexaginta duo passusque quingentos* (VI 610); R. traduce: «... in modo tale che qui la lunghezza di una singola parte si estenda nella misura di cinquecento stadi; ora, poiché i singoli stadi si estendono per centoventicinque passi, *fanno ottomila passi* (corsivo mio), per cui cinquecento stadi che appartengono a una singola sezione, comprendono sessantaduemila e cinquecento passi»; e inoltre la comprensione si complica, per la *uariatio* lessicale ‘parte’ / ‘sezione’, per indicare in realtà il grado terrestre (sempre *pars* in M.). E se l’universo è costituito dai quattro elementi, simili a se stessi (*sui similis omnis circumagentium naturarum ambitus reperitur* VIII 815), nessun circolo celeste potrà turbare l’omogeneità della propria zona (*nulli possunt aetherium tractum circuli uariare*): i circoli dunque sono puramente teorici e incorporei; ma tradurre «nessun circolo può variare il proprio percorso celeste» significa disseminare ulteriori trappole sul percorso del lettore. A VIII 857 intendere che Mercurio si distanzia dalla terra di un segno e mezzo e Venere di 46 gradi è una sciocchezza, causata da negligenza, visto che M. scrive: *a quo... disparatur*, cioè si distanzia «dal sole», come la realtà richiede.

Nella parte finale, dedicata alla ritmica, nonostante l’uso di fonti come Aristide Quintiliano, M. sembra riferire concetti privi di logica, che farebbero sorridere un lettore di testi ritmici o metrici, naturalmente secondo la lettura di R. Così a IX 969 M. scrive: *sed rhythmice est ars omnis in numeris, quae numeros quosdam propriae conuersionis accipiat flexusque legitimos sortiatur*; afferma cioè che la ritmica è un’arte che si basa completamente sui ritmi e che ammette determinati ritmi connessi alle possibili variazioni e sceglie variazioni secondo norme precise; è però impossibile cogliere tutto questo dalla traduzione di R.: «Ora, interamente in misure consiste l’arte ritmica, che ammette appunto misure determinate della propria conversione e sostituzione secondo una legge». E subito dopo propone un enigmatico «Ma siccome si è detto che alla misura si aggiungono la vista e l’udito...»; dovrebbe corrispondere a *sed quia uisus auditusque numero dictus accedere...* che però significa: «Ma poiché si è detto che la vista e l’udito hanno accesso al ritmo...», cioè l’udito e la vista possono cogliere il ritmo; e il tempo primo (*primum... tempus*, IX 971), unità ritmica minima e indivisibile, diventa, sportivamente, «il primo tempo». I rapidi accenni di M. ai tipi di ritmi sono stravolti: *bacchii uero sunt dicti, quod bacchicis maxime sonis congruunt, isque bacchius ludus est, qui illis carminibus aptatur* (IX 988), non significherà «I bacchi invece sono così chiamati perché sono costituiti in massima parte da suoni bacchici, ed è bacchica quella rappresentazione che si compone di questi carmi». M., con un po’ più di precisione scrive: «I (ritmi) bacchiaci si chiamano così perché si accordano in modo particolare con le musiche bacchiche, ed è proprio la festa di Bacco quella che si addice a quei carmi». Poco dopo: il peone *diagyios* è costituito *ex longa positione et breui et longa elatione* (IX 989) cioè da una

(sillaba) lunga e da una breve in tesi e da una lunga in arsi. Per R. è invece costituito «da una tesi lunga e breve e da un'arsi breve»: una interpretazione priva di senso, con la negligente inversione della misura dell'arsi. E il peone diagyios successivamente fu chiamato cretico (*hunc διάγγιον posteriores creticum cognominarunt*, IX 990): per R.: «Gli autori più tardi lo chiamarono cretico diagyios».

Davanti a un lavoro tanto sciatto, davanti a tante interpretazioni improponibili, il lettore non può che rinunciare: rinuncia a discutere passi, scelte testuali, interpretazioni che pure meriterebbero di essere approfondite; rinuncia a riflettere se la scelta di commentare M. con il medievale Remigio d'Auxerre sia di qualche utilità per il testo di M.; rinuncia a segnalare i molti errori di stampa, anche nel testo latino, e le pericopi non tradotte; rinuncia infine a individuare gli apporti di R., preso dalla sensazione di aver già letto tutto o nelle mantisse dei passi paralleli (per R. sempre «apparato delle fonti») o nelle opere di carattere generale sull'antichità. Insomma un'occasione mancata.

Forse, pensa il lettore, un po' di diligenza poteva aiutare, e anche la bibliografia disponibile poteva fornire un supporto discreto. Ma il mistero si svela quando capita in un'appendice dove la studiosa disquisisce di manoscritti ed edizioni di Marziano, e di Giovanni Scoto Eriugena e di Remigio d'Auxerre, commentatori medievali del *De nuptiis*: cose dotte, filologia severa. Per M. così conclude: «Le edizioni di James Willis per i tipi della Teubner, integrale, e di Jean Préaux per la *Collection Budé*, comprensiva soltanto dei primi due libri, sembrano le migliori che abbiamo oggi a disposizione» (p. 1089). Il compianto Préaux aveva certamente dei progetti editoriali per M., ma purtroppo non poté realizzarli, e nella *Collection Budé* non è mai entrata un'edizione di M.¹⁰; eppure R. offre al lettore anche un giudizio di merito. E questo è troppo. È un dettaglio che può essere una ulteriore trappola, ma che svela anche metodi e disinvolture: quella citazione varroniana errata da cui il lettore è partito non prometteva proprio nulla di buono, e il futuro degli studi classici appare al lettore un po' meno roseo.

Nel chiudere il volume si coglie nel risvolto di copertina, ultimo sfregio, l'indicazione del celebre passo di Marziano sulle orbite di Mercurio e Venere citato da Copernico: ma si trova nel libro VIII del *De nuptiis*, non nel VII, come erroneamente riportato a pag. LXIX dell'introduzione, e da qui, probabilmente, rifluito nel risvolto.

¹⁰ Le notizie anticipate da Stahl (Stahl-Johnson-Burge 1971, 79) una trentina d'anni fa meritavano, forse, un controllo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Accorinti 1996

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XX*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di D.Accorinti, Pisa 1996.

Agosti 2003

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto Quinto*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di G.Agosti, Firenze 2003.

Alfonsi 1942

L.Alfonsi, *Il mito di Sileno e la VI egloga di Virgilio*, «Atene e Roma» X (1942), 93-99.

André 1949

J.André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris 1949.

Armisen-Marchetti 2003

Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion. Livre II*. Texte établi, traduit et commenté par M.Armisen-Marchetti, Paris 2003.

Ascoli 1898

G.Ascoli, *Talentum*, «propensione, attitudine dello spirito», «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» XXXI (1898), 822-27.

Audollent 1901

A.Audollent, *Carthage romaine*, Paris 1901.

Aujac 1966

G.Aujac, *Strabon et la science de son temps*, Paris 1966.

Aujac 1969

Strabon, *Géographie. Livre II*. Texte établi e traduit par G.Aujac, Paris 1969.

Aujac 2001

G.Aujac, *Ératosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie. Sa mesure de la circonférence terrestre*, Paris 2001.

Bader 1962

F.Bader, *La formation des composés nominaux du latin*, Paris 1962.

Baldwin 1987

B.Baldwin, *Egersimon in Martianus Capella*, «American Journal of Philology» CI (1987), 697-698.

Barthelmess 1974

J.J.Barthelmess, *The Fictional Narrative de Nuptiis Philologiae et Mercurii of Martianus Capella as Allegory*, diss. Washington 1974.

Barton 1982

I.M.Barton, *Capitoline Temples in Italy and the Provinces (especially Africa)*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 1982, 259-342.

Barucq-Daumas 1980

Hymnes et prières de l'Égypte ancienne, par A.Barucq et F.Daumas, Paris 1980.

Bayard 1902

L.Bayard, *Le latin de S. Cyprien*, Paris 1902.

Beatrice 1991

P.F.Beatrice, *Le traité de Porphyre contre les chrétiens: l'état de la question*, «Kernos» (1991), 119-138.

Beaujeu 1950

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre II*. Texte établi, traduit et commenté par J.Beaujeu, Paris 1950.

Berger 1880

Die geographischen Fragmente des Eratosthenes, neu gesammelt, geordnet und besprochen von E.H.Berger, Leipzig 1880 (= Amsterdam 1964).

Bergman 1968

J.Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-aretalogien*, Uppsala 1968.

Bernays 1855

J.Bernays, *Joseph Justus Scaliger*, Berlin 1855 (= Osnabrück 1965).

Bernhard 1927

M.Bernhard, *Der Stil des Apuleius von Madaura*, Stuttgart 1927 (= Amsterdam 1965).

Bidez 1913

J.Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gent 1913 (= Hildesheim 1964).

Bischoff 1957

B.Bischoff, *Il monachesimo Irlandese nei suoi rapporti col continente*, in *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale* «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 4, 8-14 aprile 1956», Spoleto 1957, 121-138 (= B.B. *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart 1966, 195-205).

Blaise 1954

A.Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954.

Boccuto 1985

G.Boccuto, *Il liber de astronomia di Marziano Capella e i Disciplinarum libri di Varro- ne Reatino*, «Rivista di Cultura Classica e Medievale» XXVII (1985), 135-151.

Boemer 1976

F.Boemer, *P. Ovidius Naso, Metamorphosen, Buch IV-V*, Heidelberg, 1976.

Bouché-Leclercq 1879-82

A.Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris 1879-82 (=NewYork 1985).

Boussard 1972

J.Boussard, *Les influences anglaises sur l'école carolingienne des VIII^e et IX^e siècles*, in *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo* «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 19, 15-21 aprile 1971», Spoleto 1972, 417-441.

Bovey 2003

M.Bovey, *Disciplinae cyclicae. L'organisation du savoir dans l'oeuvre de Martianus Capella*, Trieste 2003.

Bower 1961

E.W.Bower, *Some Technical Terms in Roman Education*, «Hermes» LXXXIX (1961), 462-477.

Boyancé 1937

P.Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937.

Braun 1977²

R.Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977².

Brehier 1940

E.Brehier, *Ἀρετὰ καθάρσεις*, «Revue des études Anciennes» XLII (1940), 53-58 (= *Études de Philosophie antique*, I, Paris 1955, 237-243).

Brommer 1937

F.Brommer, *Satyroi*, Würzburg 1937.

Bruhl 1953

A.Bruhl, *Liber pater*, Paris 1953.

Calame 1977

C.Calame (ed.), *Rito e poesia corale in Grecia. Guida storica e critica*, Bari 1977.

Cappuyens 1933

M.Cappuyens, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain 1933.

Cappuyens 1949

M.Cappuyens, *Martianus Capella*, in *DHGE*, II, Paris, 1949, 835-848.

Carrière 1984

Plutarque, *Oeuvres morales. Préceptes politiques*. Texte établi et traduit par J.-C.Carrière, Paris 1984.

Carter 1902

I.B.Carter, *Epitheta deorum*, Lipsiae 1902. Suppl. W.H.Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, VII 2, (=Hildesheim 1965).

Chantraine 1968

P.Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968 (=1984).

Chapot 1900

V.Chapot, *Vter*, in *DS*, V, Paris 1900, 613-616.

Collart 1954

J.Collart, *Varron grammairien latin*, Paris 1954.

Collignon 1877

M.Collignon, *Cupido*, in *DS*, I 2, Paris, 1877, 1604-1606.

Contiades-Tsitsoni 1990

E.Contiades-Tsitsoni, *Hymenaios und Epithalamion*, Stuttgart 1990.

Corpus Glossariorum Latinorum II

Glossae Latinograecae et Graecolatinae, II, ediderunt G.Goetz et G.Gundermann, Lipsiae 1888 (= Amsterdam 1965).

Cortellazzo-Zolli 1988

M.Cortellazzo – P.Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna 1988.

Courcelle 1948

P.Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948.

Courcelle 1948a

P.Courcelle, *La culture antique de Remi d'Auxerre*, «Latomus» VII (1948), 247-254.

Courcelle 1979

P.Courcelle, *Gymnases et philosophie dans la littérature latine*, «Revue de Philologie» LIII (1979), 215-226.

Courtois 1955

C.Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955.

Cristante 1975

L.Cristante, *Musica e grammatica nella enciclopedia di Marziano Capella e nella tradizione anteriore*, «Atti Accademia Patavina» LXXXVII (1974-1975), 335-379.

Cristante 1978

L.Cristante, *La σφραγίς di Marziano Capella (σπουδογέλοιον: autobiografia e autoironia)*, «Latomus» XXXVII (1978), 679-704.

Cristante 1987

Martiani Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii liber IX. Introduzione, traduzione e commento di L.Cristante, Padova 1987.

Cristante 1999

L.Cristante, *Reposiani Concubitus Martis et Veneris*, Roma 1999.

Cristante 2009

L.Cristante, *Le nozze di Filologia con Mercurio. Il percorso dell'indagine e della conoscenza di un intellettuale della tarda antichità*. Lezione tenuta a Napoli presso l'Associazione di Studi Tardoantichi il 22 gennaio 2009 (www.studitardoantichi.org.).

Cumont 1929³

F.Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romaine*, Paris 1929³ (trad. it. *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1967).

Cumont 1942

F.Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.

Curtius 1992

E.R.Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it., Firenze 1992 (ed. orig. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948).

Daube 1956

D.Daube, *Forms of Roman Legislation*, Oxford 1956.

De Labriolle 1934

P.De Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1934 (= 2005).

De Saint Denis 1958

E.De Saint Denis, *Le malicieux Ovide*, in H.I.Herescu (ed.), *Ovidiana*, Paris 1958, 184-200.

De Saint Denis 1963

E.De Saint Denis, *Le chant de Silène à la lumière d'une découverte récente*, «Revue de Philologie» XXXVII (1963), 23-40.

Della Corte 1970²

F.Della Corte, *Varrone, il terzo gran lume romano*, Firenze 1970².

Debbasch 1953

Y.Debbasch, *La vie et les institutions municipales de la Carthage romaine*, «Revue historique de droit français et étranger» XXXI (1953), 30-53; 335-377.

Delatte 1915

A.Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915.

Desanges 2008

Pline l' Ancien, *Histoire naturelle*, livre VI 4^e partie. Texte établi, traduit et commenté par J.Desanges, Paris 2008.

Dick 1925

A.Dick, *Martianus Capella*, Lipsiae 1925 (addenda et corrigenda iterum adiecit J.Préaux, Stutgardiae 1978).

Dondin-Payre 1981

M.Dondin-Payre, *Homo nouus: un slogan de Caton à César?*, «Historia» XXX (1981), 22-81.

Dover 1985

Theocritus. *Select Poems*, edited with intr. and comm. by K.J.Dover, Bristol 1985 (1971¹).

Drakenbork 1738

A.Drakenbork, *T. Livii Patavini Historiarum ab urbe condita libri qui supersunt omnes ...*, II, Amstelaedami-Lugduni Batavorum, apud J. Wetstenium & G. Smith et S. Luchtman 1738.

Droz-Vincent 1996

G.Droz-Vincent, *Les foedera naturae chez Lucrece*, in C.Lévy (ed.), *Le concept de nature à Rome* («Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne [1992-1993]»), Paris 1996, 191-211.

Dumézil 1955

G.Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, trad. it., Torino 1955 (= Parigi 1955).

Dunan 1973

F.Dunan, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I, Leiden 1973.

Enk 1962

Sexti Propertii *elegiarum liber secundus*, P.J.Enk ed., II, Lugduni Batavorum 1962.

Ernout-Meillet

A.Ernout – A.Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1985 (= 1951⁴).

Ernout-Thomas

A.Ernout – F. Thomas, *Syntaxe Latine*, Paris 1964².

Eyssenhardt 1866

F.Eyssenhardt, *Martianus Capella*, Lipsiae 1866.

Fasce 1977

S.Fasce, *Eros, la figura e il culto*, Genova 1977.

Fedeli 1983

P.Fedeli, *Catullus' Carmen 61*, Amsterdam 1983.

Feder 1916

S. Hilarii episcopi Pictaviensi opera. Recensuit A.Feder, Vindobonae-Lipsiae 1916.

Ferrarino 1969

P.Ferrarino, *La prima, e l'unica, «Reductio omnium artium ad philologiam»: il «De nuptiis Philologiae et Mercurii» di Marziano Capella e l'apoteosi della filologia*, «Italia Medievale e Umanistica» XII (1969), 1-7 (= *Scritti scelti*, Firenze 1986, 355-361).

Ferré 2007

Martianus Capella, *Les noces de Philologie et de Mercure. Livre VI: la Géométrie*. Texte établi et traduit par B.Ferré, Paris 2007.

Ferron-Lapeyre 1949

J.Ferron – G.Lapeyre, *Carthage*, in *DHGE XI*, Paris 1949, 1149-1233.

Fischer 1912

B.Fischer, *De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica*, diss. Ienae 1912.

Flamant 1977

J.Flamant, *Macrobe et le Néo-Platonisme à la fin du IV^e siècle*, Leiden 1977.

Fleury 1990

Vitruve, *De l'architecture livre I*. Texte établi, traduit et commenté par P.Fleury, Paris 1990.

Fliedner 1974

H.Fliedner, *Amor und Cupido*, Meisenheim am Glan 1974.

Foucher 1964

L.Foucher, *Hadrumentum*, Paris, 1964.

Foucher 1964a

L.Foucher, *L'art de la mosaïque et les poètes latins*, «Latomus» XXIII (1964), 247-257.

Formicola 1998

C.Formicola, *Pervigilium Veneris*, Napoli 1998.

Gargantini 1963

L.Gargantini, *Ricerche intorno alla formazione nominale nelle Metamorfosi di Apuleio*, «Rendiconti Istituto Lombardo» XCVII (1963), 33-43.

Gaudemet 1990

J.Gaudemet, *La legislazione antipagana da Costantino a Giustiniano*, in P.F.Beatrice (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna 1990, 15-36.

Gernia 1970

P.C.Gernia, *L'uso di Metuo, Timeo, Vereor, Formido, Paveo e dei termini correlati nel latino arcaico e classico*, in «Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», s. 4 n.20, 1970.

Geus 2002

K.Geus, *Eratosthenes von Kyrene*, München 2002.

Giancotti 1978

F.Giancotti, *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, Messina 1978.

Gigandet 1996

A.Gigandet, *Natura gubernans (Lucrece V 77)*, in C.Lévy (ed.), *Le concept de nature à Rome* («Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne [1992-1993]»), Paris 1996, 213-225.

Gigante 1979

M.Gigante, *Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompei*, Napoli 1979.

Goez 1794

J.A.Goez, *Martiani Capellae libri I-II*, Norimbergae 1794.

Goulet 1980

Cléomède, *Théorie élémentaire*. Texte présenté, traduit et commenté par R.Goulet, Paris 1980.

Gow 1952²

A.S.F.Gow, *Theocritus*, II, Cambridge 1952² (=1965).

Grandolini 1996

S.Grandolini, *Gli amori di Ares e Afrodite nel canto di Demodoco (Od. 8, 266-366): un esempio antichissimo di σπουδογέλοιον?*, in C.Santini – L.Zurli (ed.), *Ars narrandi, Scritti di narrativa antica in memoria di Luigi Pepe*, Perugia-Napoli 1996, 97-111.

Grebe 1999

S.Grebe, *Martianus Capella, 'De nuptiis Philologiae et Mercurii'. Darstellung der Sieben Freien Künste und ihrer Beziehungen zueinander*, Stuttgart-Leipzig 1999.

Griffiths 1975

Apuleius of Madauros, *The Isis-book (Metamorphoses, Book XI)*, edited with an introduction, translation and commentary by J.G.Griffiths, Leiden 1975.

Grimal 1963

P.Grimal, *Apulei Metamorphoseis (IV 28–VI 24)*, Paris 1963.

Grimal 1990

P.Grimal, *Enciclopedia dei miti*, trad. it., Milano 1990 (= *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1951).

Grotius 1599

H.Grotius, *Martiani Minei Felicis Capellae Afri Carthaginiensis uiri proconsularis Satyricon*, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana 1599.

Gsell 1918

S.Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, II, Paris, 1918.

Gurlitt 1815

Animadversionum ad auctores veteres particula quarta-octava, edita ab J.Gurlitto, insunt coniecturae criticae Susii, Sarpii et editoris, Progr. Gymn. Hamburgi 1815.

Hadot 1984

I.Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984.

Hainsworth 1993

B.Hainsworth, *The Iliad: A Commentary*, III, Cambridge 1993.

Haupt 1876

M.Haupt *Opuscula*, II, Lipsiae 1876.

Heim 1988

F.Heim, *Les auspices publics de Constantin à Théodose*, «Ktema» XIII (1988), 41-53.

Heitsch

E.Heitsch, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, II, Göttingen 1964.

Hellegouarc'h 1963

J.Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963.

Heubeck 1986

Omero, *Odissea XXI-XXIV*, a cura di M.Fernandez-Galiano e A.Heubeck, Milano 1986.

Hofmann–Szantyr

Lateinische Syntax und Stilistik von G.B.Hofmann – A.Szantyr, München 1963.

Horstmann 2004

S.Horstmann, *Das Epithalamium in der lateinischen Literatur der Spätantike*, München-Leipzig 2004.

Hus 1965

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

Jahn–Mayhoff 1906

L.Jahn – C.Mayhoff, *C. Plinii Secundi Naturalis historiae libri XXXVII*, Lipsiae 1906.

Janson 1964

T.Janson, *Latin Prose prefaces*, Stockholm-Göteborg-Uppsala, 1964.

Jeaneau 1978

E.Jeaneau, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal-Paris 1978.

Kenney 1990

E.J.Kenney, *Psyche and her Mysterious Husband*, in D.A.Russel (ed.), *Antonine Literature*, Oxford 1990, 175-198.

Kopp 1829

Palaeographia critica, auctore U.F.Kopp, IV 2, Mannhemii sumtibus auctoris 1829.

Kopp 1836

U.F.Kopp, *Martiani Minei Felicis Capellae Afri Carthaginensis De Nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri nouem*, Francofurti ad Moenum, apud Franciscum Varrentrapp 1836.

Korzeniewski 1976

D.Korzeniewski, *Hirtengedichte aus spätrömischer und karolingischer Zeit*, Darmstadt 1976.

Krahner 1846

L.H.Krahner, *Commentatio de Varrone ex Martiani Capellae Saturae supplendo*, diss. Friedland 1846.

Kuhnert

E.Kuhnert, *Satyros und Silenos*, in W.H.Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* IV, 1909-1915, 444-531.

Kühner–Stegmann

R.Kühner – C.Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, II, *Jatzlehre*, 2 voll. Hannover 1912-14² (5^a ed. a cura di A.Thielferder, Darmstadt 1976⁵).

La Bua 1999

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

La Penna 1973

A.La Penna, *Una polemica di Sallustio contro l'oratoria contemporanea?* in «Rivista di

- filologia e di istruzione classica» CI (1973), 88-91 (= *Aspetti del pensiero storico latino*, Torino 1978, 187-191).
- Langbein 1914
G.Langbein, *De Martiano Capella grammatico*, diss. Ienae 1914.
- Lardet 1993
P.Lardet, *L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, Leiden-New York-Köln 1993.
- Lasserre 1946
F.Lasserre, *La figure d'Éros dans la poésie grecque*, Lausanne 1946.
- Le Boeuffle 1977
A.Le Boeuffle, *Les noms d'astres et de constellations*, Paris 1977.
- Le Boeuffle 1987
A.Le Boeuffle, *Astronomie. Astrologie: Lexique latin*, Paris 1987.
- Le Boeuffle 1998
A.Le Boeuffle, *Martianus Capella. Astronomie*, Vannes 1998.
- Le Bonniec 1958
H.Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome à la fin de la République*, Paris 1958.
- LeMoine 1972
F.LeMoine, *Martianus Capella, A Literary Re-evaluation*, München 1972.
- Lenaz 1972
L.Lenaz, *Marziano Capella*, «Cultura e Scuola» XLIV (1972), 50-59.
- Lenaz 1975
L.Lenaz, *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*, Padova 1975.
- Lenaz 1980
L.Lenaz, *Nota a Mart. Cap. II 145 (ut uterque sexus caelum posset ascendere)*, «Latomus» XXXIX (1980), 726-35.
- Lenaz 1987
L.Lenaz, *Marziano Capella*, in *EV III*, Roma 1987, 400-02.
- Leonardi 1975
C.Leonardi, *I commenti altomedievali ai classici pagani: da Severino Boezio a Remigio d'Auxerre*, in *La cultura antica nell'occidente latino dal VII all'XI secolo* «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 22, 18-24 aprile 1974», Spoleto 1975, 459-504.
- Leonardi 1975a
C.Leonardi, *Remigio d'Auxerre e l'eredità della scuola carolingia*, in G.Puccioni (ed.) *I classici nel medioevo e nell'umanesimo. Miscellanea filologica*, Genova 1975, 271-288.
- Lepelley 1979
C.Lepelley, *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire*, I, Paris 1979.
- Lepelley 1981
C.Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, II, Paris 1981.
- Leschi 1957
L.Leschi, *Le dernier proconsul païen de la province d'Afrique (410 ap. J. C)*, in L.Leschi, *Études d'Épigraphie et d'Archeologie et d'Histoire Africaines*, Paris 1957.

Leumann

M.Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München, 1977².

Livrea 1989

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di E.Livrea, Napoli 1989.

Lloyd Jones–Parson 1983

Supplementum hellenicum, edd. H.Lloyd-Jones – P.Parson, Berlin-New York 1983.

Lutz 1939

Iohannis Scotti *Annotationes in Marcianum*, edited by C.E.Lutz, Cambridge Mass. 1939.

Lutz 1962

C.E.Lutz, *Remigii Autissiodorensis commentum in Martianum Capellam libri I-II*, Leiden 1962.

Lutz 1965

Remigii Autissiodorensis *Commentum in Martianum Capellam libri III-IX*, ed. C.E.Lutz, II, Leiden 1965.

MacCoull 1995

L.S.B.MacCoull, *Coptica in Martianus Capella De Nuptiis 2.193*, «Classical Philology» XC (1995), 361-66.

Mainoldi 1987

C.Mainoldi, *Sonno e morte in Grecia antica*, in R.Raffaelli (ed.), *Rappresentazioni della morte*, Urbino 1987, 8-46.

Marache 1957

R.Marache, *Mots nouveaux et mot archaïques chez Fronton et Aullu-Gelle*, Paris 1957.

Maraldi 1980

M.Maraldi, *The Complement Structure of Perception Verbs in Latin*, in G.Calboli (ed.), *Papers on Grammar*, I, Bologna, 1980, 47-79.

Marrou 1934

H.I.Marrou, *Doctrina et disciplina dans la langue des pères de l'Église*, «Archivium Latinitatis Medii Aevi» IX (1934), 5-25.

Marrou 1938

H.I.Marrou, *Μουσικὸς ἀνὴρ*, Grenoble 1938.

Mastandrea 1984

P.Mastandrea, *Due note lessicali*, «Museum Patavinum» II (1984).

Mattiacci 1986

S.Mattiacci, *Apuleio e i poeti latini arcaici*, in «*Munus amicitiae*». Scritti in memoria di A.Ronconi, I, Firenze 1986, 159-200.

May 1936

F.May, *De sermone Martiani Capellae ex libris I et II quaestiones selectae*, diss. Marpurgi Chattorum, 1936.

McDonough 1976

C.J.McDonough, *The Verse of Martianus Capella: Notes and Emendations*, «Rheinisches Museum» CXIX (1976), 185-191.

McDonough 2006

A.Neckam, *Commentum super Martianum*, edited by C.J.McDonough, Firenze 2006.

Mette 1936

H.J.Mette, *Sphairopoia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München 1936.

Meursius 1597

Ioannis Meursi *Ad Theocritum spicilegium*, Lugduni Batavorum, excudebat Ioannes Balduini, 1597, in *Ad Theocriti Syracusani poetae idillya spicilegium. Eiusdem ad epigrammata notae*, Lugduni Batavorum, ex officina Ludovici Elzevirij 1597.

Mews 1988

C.J.Mews, *Un lecteur de Jérôme au XII siècle: Pierre Abélard*, in *Jérôme entre l'occident et l'orient*, «Actes du Colloque de Chantilly [septembre 1986]», Paris 1988, 429-444.

Mohrmann 1951

C.Mohrmann, *Tertullianus, Apologeticum*, Utrecht en Brussel 1951.

Mombello 1976

G.Mombello, *Les avatars de «Talentum»*, Torino 1976.

Monceaux 1894

P.Monceaux, *Les Africains*, Paris 1894.

Monceaux 1901

P.Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 voll., Paris 1901-1923: I, *Tertullien et les origines*.

Mondin 1995

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

Morelli 1909

C.Morelli, *Quaestiones in Martianum Capellam*, «Studi Italiani di Filologia Classica» XVII (1909), 231-264.

Morelli 1910

C.Morelli, *L'epitalamio nella tarda poesia latina*, «Studi Italiani di Filologia Classica» XVIII (1910), 319-432.

Moreschini 1978

C.Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978.

Moreschini 1997

C.Moreschini, *L'utilizzazione di Porfirio in Gerolamo*, in C.Moreschini – G.Menestrina (ed.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, («Atti del convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995»), Brescia 1997, 175-195.

Moretti 1994

G.Moretti, *Gli antipodi. Avventure letterarie di un mito scientifico*, Parma 1994.

Mori 1911

A.Mori, *La misurazione eratostenica del grado e altre notizie geografiche della "Geometria" di Marciano Capella*, «Rivista geografica italiana» XVII (1911), 177-191; 382-391; 584-603.

Müller 1866

L.Müller, *Über die Zeit des Martianus Capella*, «Neue Jahrbücher für Philologie» XCIII (1866), 705-715.

Muth 1954

R.Muth, *Hymenaios und Epithalamion*, «Wiener Studien» LXVII (1954), 5-45 [trad. it. parziale in Calame 1977].

Nicole 1900

G.Nicole, *Satyri, Sileni*, in *DS*, IV 2, 1900, 1096.

Niedermann 1953

M.Niedermann, *Precis de phonétique historique du latin*, Paris 1953.

Nisbet–Hubbard 1970

R.G.M.Nisbet – M.Hubbard, *A Commentary on “Horace: Odes” Book I*, Oxford 1970.

Norden 1956

E.Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1956 (trad. it., Brescia 2002).

Oepke 1967

A.Oepke, ἐγείρω, ἐγερσις, ἐξεγείρω, γρηγορέω, (ἀγρουπνέω), in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (ed. it.) III, Brescia 1967, 17-34 (ed. orig. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* hrsg. G.Kittel – G.Friedrich).

Otto 1890

A.Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890 (Hildesheim 1962).

Pallu De Lessert 1901

A.C.Pallu De Lessert, *Fastes des provinces africanes*, II, Paris 1901.

Panofsky 1957

E.Panofsky, *Meaning in the Visual Arts. Papers in and/on Art History*, Garden City - N.Y. 1957 (= trad. it. *Il significato delle arti visive*, Torino 1962).

Parker 1890

H.Parker, *The Seven Liberal Arts*, «English Historical Review» V (1890), 417-461.

Parroni 2002

Seneca, *Ricerche sulla natura*, a cura di P.Parroni, Milano 2002.

Pease 1935

A.S.Pease, *Publi Vergili Maronis Aeneidos liber quartus*, Cambridge Mass. 1935 (=Darmstadt, 1967).

Pellicer 1966

A.Pellicer, *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris 1966.

Perrot 1961

J.Perrot, *Les dérivés latins en -men et -mentum*, Paris 1961.

Petersen 1870

F.J.Petersen, *De Martiano Capella emendando*, diss. Helsingforsiae 1870.

Pfeiffer 1968

R.Pfeiffer, *History of classical scholarship. From the beginnings to the end of the Hellenistic age*, Oxford 1968 (= trad. it. *Storia della filologia classica. Dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, Napoli 1973).

Picard 1951

C.Picard, *Carthage*, Paris 1951.

- Picard 1979
C.Picard, *Les représentations du cycle dionysiaque à Carthage dans l'ars punique*, «Antiquités africaines», XIV (1979), 83-113.
- G.Ch.Picard 1959
G.Ch.Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris 1959.
- G.Ch.Picard 1965
G. Ch. Picard, *La Carthage de Saint Augustin*, Paris 1965.
- Pigeaud 1981
J.Pigeaud, *La maladie de l'âme*, Paris 1981.
- Pizzani 1979
U.Pizzani, *Schema agostiniano e schema varroniano della disciplina grammaticale*, in *Scritti in onore di Benedetto Riposati. Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia e poesia latina*, II, Rieti 1979, 397-411.
- Pizzani 1987
U.Pizzani, *Enciclopedisti*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, I, Settimo Milanese 1987, 693-707.
- Pizzani 1998
U.Pizzani, *Il problema della presenza di Varrone nella cultura enciclopedica latina dei secoli III-V D.C.*, in *Cultura latina pagana fra terzo e quinto secolo dopo Cristo* («Atti del Convegno, Mantova 9-11 ottobre 1995»), Firenze 1998, 287-316.
- Préaux 1961
J.Préaux, *Un nouveau mot latin: l'adjectif «nugulus»*, «Revue de Philologie» XXXV (1961), 225-231.
- Préaux 1974
J.Préaux, *Le culte des Muses chez Martianus Capella*, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome 1974, 579-614.
- Préaux 1978
J.Préaux, *Martianus Capella, orator emeritus*, in *Varron. Grammaire antique et stylistique latine par-pour J.Collart*, Paris 1978, 171-179.
- Ramelli 2001
Marziano Capella, *Le nozze di Filologia e Mercurio*. Testo latino a fronte. Introduzione, traduzione, commentario e appendici di I.Ramelli, Milano 2001.
- Ridgeway 1887
W.Ridgeway, *The homeric talent, its origin, value, and affinities*, «The Journal of Hellenic Studies» VIII (1887), 133-158.
- Ritschl 1877
F.Ritschl, *Opuscula philologica*, III, Lipsiae 1877, 352-402 (= *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius*, Progr. Bonn 1845).
- Rohde 1914-1916
E.Rohde, *Psiche*, trad. it., Bari, Laterza 1914-1916 (ed. orig. Freiburg i. B.-Leipzig und Tübingen 1898²).

Romano 1997

Vitruvio, *De architectura*, a cura di P.Gros. Traduzione e commento di A.Corso e E.Romano, I, Torino 1997.

Roncaglia 1981

A.Roncaglia, *Il verbum dicendi garrire nelle Kharagiat mozarabiche*, in *Lecture comparate: problemi e metodo. Studi Paratore*, III, Bologna, 1981, 973-982.

Rossignoli 1997

B.Rossignoli, *Le aretologie: i manifesti propagandistici della religione isiaca*, «Pata-
vium» IX (1997), 65-92.

Rudhardt 1986

J.Rudhardt, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris 1986.

Sallmann 1971

K.G.Sallmann, *Die Geographie des älteren Plinius in ihrem Verhältnis zu Varro*. Berlin-
New York 1971.

Sauneron 1961

S.Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris 1957 (trad. it. *I preti dell'antico Egit-
to*, Milano 1961).

Scaliger 1577

*Catulli Tibulli Properti nova editio. I. Scaliger... recensuit. Eiusdem in eosdem castiga-
tionum liber...*, Lutetiae, apud Mamertum Patissonium in officina Rob. Stephani 1577.

Scaliger 1615

Iosephi Scaligeri... Poemata omnia, ex museo Petri Scriverii, Lugduni Batavorum, ex
officina Plantiniana Raphelengii 1615.

Scarpa 1988

L.Scarpa, *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber VII*. Intr. trad. e
comm. di L.Scarpa, Padova 1988.

Schanz-Hosius-Krüger

M.Schanz – C.Hosius – G.Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, IV 2, München
1920.

Schievenin 1983

R.Schievenin, *Eroi e filosofi nel de nuptiis di Marziano Capella*, «Museum Patavinum»
I (1983), 115-128.

Schievenin 1984

R.Schievenin, *Racconto, poetica, modelli di Marziano Capella nell'episodio di Sileno*,
«Museum Patavinum» II (1984), 95-112.

Schievenin 1986

R.Schievenin, *Marziano Capella e il proconsulare culmen*, «Latomus» XLV (1986), 797-815.

Schievenin 1986a

R.Schievenin, *Il libro VIII del De nuptiis è mutilo?*, «Orpheus» n.s. VII 1986, 147-151.

Schievenin 1998

R.Schievenin, *Varrone e Marziano Capella*, «Bollettino di Studi Latini» XXVIII (1998),
478-493.

Schievenin 2001

R.Schievenin, *Venere alle nozze di Mercurio: una proposta indecente?*, «Lexis» XIX 2001, 301-316.

Schievenin 2003

R.Schievenin, *I talenti di Pedia*, «Incontri triestini di filologia classica» I (2001-2002), 87-100.

Schievenin 2003a

R.Schievenin, *Trappole e misteri di una traduzione*, «Bollettino di Studi Latini» XXXIII (2003), 581-590.

Schievenin 2004

R.Schievenin, *Per la storia di talentum*, «Incontri Triestini di Filologia classica» III (2003-2004), 181-197 («Atti del Convegno “Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità”, Trieste, 21-22 aprile 2004»).

Schievenin 2006

R.Schievenin, *Il prologo di Marziano Capella*, «Incontri triestini di Filologia classica» V (2005-2006), 133-153 («Atti del II Convegno “Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità”, Trieste 27-28 aprile 2006»).

Schievenin 2008

R.Schievenin, *Egersimos: risvegli e resurrezioni* in L.Cristante – I.Filip (cur.), «Incontri Triestini di Filologia Classica, VII (2007-2008), 219-232 («Atti del III Convegno “Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità”. Trieste 17-18 aprile 2008»).

Segal 1969

C.Segal, *Virgil's Sixth Eclogue and the Problem of Evil*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» C (1969), 407-435 (= *Poetry and Myth in Ancient Pastoral*, Princeton 1981, 301-329).

Segal 1971

C.Segal, *Two Fauns and a Naiad?* (Virgil, *eclog.* 6, 13-26), «American Journal of Philology» XCII (1971), 56-61 (= *Poetry and Myth in Ancient Pastoral*, Princeton 1981, 330-335).

Shanzer 1982

D.Shanzer, *Study of the Allegory and the Verbal Disciplines; Vol. 2: The Marriage of Philology and Mercury*, «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur» CIV (1982), 110-117.

Shanzer 1986

D.Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii Book I*, Berkeley-Los Angeles 1986.

Simon 1966

M.Simon, *Zur Abhängigkeit spätrömischer Enzyklopädien der Artes liberales von Varros Disciplinarum libri*, «Philologus» CX (1966), 88-101.

Soubiran 1969

Vitruve. *De l'architecture*. Texte établi, traduit et commenté par J.Soubiran, Paris 1969.

Squillante Saccone 1992

M.Squillante Saccone, *Strategie intertestuali in Marziano Capella*, in A.De Vivo – L.Spina (ed.), «Come dice il poeta...». *Percorsi greci e latini di parole poetiche*, Napoli 1992, 167-185.

Stahl 1959

W.H.Stahl, *Dominant Traditions in Early Medieval Latin Science*, «Isis» L (1959), 95-124.

Stahl 1965

W.H.Stahl, *To a Better Understanding of Martianus Capella*, «Speculum» XL (1965), 102-115.

Stahl 1969

W.H.Stahl, *The Quadrivium of Martianus Capella. Its place in the intellectual history of Western Europe*, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge* («Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale»), Montréal-Paris 1969, 959-967.

Stahl 1974

W.H.Stahl, *La scienza dei Romani*, trad. it., Bari 1974 (= *Roman Science*, Madison 1962).

Stahl-Johnson-Burge 1971

W.H.Stahl – R.Johnson – E.L.Burge, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, I, New York-London 1971.

Stahl-Johnson-Burge 1977

W.H.Stahl – R.Johnson – E.L.Burge, *Martianus Cappella and the Seven Liberal Arts*, II, New York 1977.

Stange 1882

F.O.Stange, *De re metrica Martiani Capellae*, diss. Lipsiae 1882.

Suárez Martínez 2007

P.M.Suárez Martínez, *In Martianum Capellam II: ἐγέρισιμον*, «Exemplaria Classica» XI (2007), 145-155.

Thalamas 1923

A.Thalamas, *La géographie d'Ératosthène*, Versailles 1921.

Thomsen 1992

O.Thomsen, *Ritual and desire. Catullus 61 and 62 and other ancient documents on wedding and marriage*, Aarhus 1992.

Trouillard 1955

J.Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

Turcan 1958

R.Turcan, *Martianus Capella et Jamblique*, «Revue des études latines» XXXVI (1958), 235-254.

Turcan 1966

R.Turcan, *Les sarcophages à représentations dionysiaques*, Paris 1966.

Uhlen 1935-36

R.Uhlen, *Die Weltkarte des Martianus Capella*, «Mnemosyne» s.III, III (1935-36), 97-124.

Väänänen 1971²

V.Väänänen, *Introduzione al latino volgare*, trad. it., Bologna 1971² (ed. orig. Paris 1967).

Veny Clar 1957

J.Veny Clar, *Los supervivientes romanicos de Talentum “deseo”*, «Revue de linguistique romane» XXI (1959), 106-37.

Verbeke 1945

G.Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S.Augustin*, Paris-Louvain 1945.

Vernant 1989

J.P.Vernant, *Uno, due, tre: Eros*, in J.P.Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000, 133-150 (= *L'individuo, la morte, l'amore*, Paris 1989).

Volpilhac 1975

Némésien. *Oeuvres*. Texte établi et traduit par P.Volpilhac, Paris 1975.

Vottero 1989

Lucio Anneo Seneca, *Questioni naturali*, a cura di D.Vottero, Torino 1989.

Waltzing 1911

J.P.Waltzing, *L'Apologétique de Tertullien*, Louvain-Paris 1911.

Weinstock 1946

S.Weinstock, *Martianus Capella and the cosmic System of the Etruscans*, «Journal of Roman Studies» XXXVI (1946), 101-129.

Wendel 1914

Scholia in Theocritum vetera, recensuit C.Wendel, Stutgardiae 1914 (=1967).

Wessner 1930

P.Wessner, *Martianus Capella*, in *RE XIV 2* (1930), 2003-2016.

Westra 1981

H.J.Westra, *The juxtaposition of the ridiculous and the sublime in Martianus Capella*, «Florilegium» III (1981), 198-214.

Westra 1986

The Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris, edited by H.J.Westra, Toronto 1986.

Westra 1994

The Berlin Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii, book I, edited by H.J.Westra, Leiden-New York-Köln 1994.

White 1979

H.White, *Theocritus' Idyll XXIV*, Amsterdam 1979.

Willis 1952

J.Willis, *Martianus Capella and his Early Commentators*, diss. London 1952.

Willis 1968

J.Willis, *Ad Martianum Capellam*, «Rheinisches Museum» CXI (1968), 79-92.

Willis 1971

J.Willis, *De Martiano Capella emendando*, Lugduni Batavorum, Brill 1971.

Willis 1980

J.Willis *Martiana VII*, «Mnemosyne» XXXIII (1980), 163-174.

Willis 1983

Martianus Capella, ed. J.Willis, Leipzig 1983.

Wiseman 1971

T.P.Wiseman, *New Men in the Roman Senate (139 B. C – A. D. 14)*, Oxford, 1971.

Wölfflin 1887

E.Wölfflin, *Ablatio – Abnuto*, in «Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik mit Einschluss des alteren Mittellateins» IV, 1887, 562-586.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Wright 1841

Th.Wright, *The Latin Poems: Commonly attributed to Walter Mapes*, collected and edited by Th.Wright, London 1841 (= Hildesheim 1968).

Zaffagno 1996

E.Zaffagno, *La «persona» di Marziano Capella nel De Nuptiis*, «Giornale Italiano di Filologia» XLVIII (1996), 223-251.

Zekl 2005

Martianus Capella, *Die Hochzeit der Philologia mit Merkur (De nuptiis Philologiae et Mercurii)*, Übersetzt mit einer Einleitung, Inhaltsübersicht und Anmerkungen versehen von H.G.Zekl, Würzburg 2005.

**INDICE DEI NOMI ANTICHI, MEDIEVALI, BIZANTINI,
RINASCIMENTALI, MODERNI, DEI POETI, DEGLI SCRITTORI,
DELLE OPERE ANONIME E DEGLI ARTISTI**

- Abelardo 62.68.195
 Accio 116
 Achille Tazio 89.91.95.99.100
 Adone 110
 Afrodite vd. Venere
 Agenio Urbico 101
 Agostino d'Ipbona 15.21.39.40.68.74.102.117.
 125.164
 Agrippa 33-35.179
Agrypnia, (Insonnia) ancella di Filologia 13
 Alarico 171
 Alcinoo 115
 Alcmena 19
 Alessandro 69
 Ambologera (Venere) 20
 Ambrogio 21.64.67.74
 Ammiano Marcellino 125.127.163
 Ammone 150
 Amore 113.116.126.177
 Ampelio 95.99.162
 Anchise 110
 Anfione 147.153
Anthologia Latina 112.124.131.160
 Antonino, imperatore 164
 Apollo 2.16.115.136.144
 Apollonio Rodio 126
 Apostolio 69
 Apponio 21
 Apro 39
 Apuleio 10.54.110.113.114.116-118.124.126.127.
 133-135.148.163.177.186. 190.191.194.195
 Aquilone, vento 99
 Aquila Romano 171
 Arato 42.100
 Aratore 64
 Arcas vd. Mercurio
 Arcesilao 147
 Archimede 59.75.147.153
 Architettura, *ars* 44.45
 Ares vd. Marte
 Arione 147.153
 Aristide Quintiliano 45.183
 Aristosseno 147
 Aristotele 36.77.123.125.147
 Aritmetica, *ars* 44.53.54.57.59.63.89.105.141.143.
 145.153
 Armonia, *ars* 12.15.23.24.37.140.145.147.151.153.
 159.178
 Arnobio il Giovane 21
 Arnobio, retore 9.164
 Artemidoro 33-35
Artes, personifizzazioni 6.12.15.37.43.44.47.49.54.
 57.58.105.109.113.116.118.125.146.153.168
 Assurbanipal vd. Sardanapallo
 Astreo 41.42
 Astronomia, *ars* 16.31.41.42.50.53.59.75.89.121.
 137.138.140.141.153.177.182
 Atena vd. Minerva
 Atenagora 21
 Atlante 172
 Attico 35-37
 Audace 39
 Augusto 122.171
 Ausonio 71.117.162.195
 Autolico di Pitane 77
 Avieno 42
 Azoni 154
 Baccanti 128.133.134
 Bacco 1.2.121.126.128.129.131.134.135.146.150.
 155.177.183.187
 Basilio 21
 Bernardo Silvestre 27.29.201
 Boezio 47.193
 Bromio vd. Bacco
 Bruto, oratore 12
 Calcidio 148
 Calliope 1.2.5.140
 Calpurnio Siculo 163
 Cambise 69
 Camena 2.49.105.130
 Carino 53
 Carite 113
Carmina Burana 135
Carmina Epigraphica 111

INDICI

- Cassiodoro 42.64.176.187
 Catullo 1.5.7.8.65.108.126.134.144.189.198.200
 Catulo 37
 Celerina 1
 Celso 15
 Cerere 122
 Cesare, Giulio 33.38.143.144
 Cesario di Arles 148
 Chaltikioikos (Minerva) 20
 Cheremone, stoico 10
 Cicerone, Marco Tullio 5.12.20.27.35-39.44.53.56.
 65.75.95.98.99.122.127.147.152.153.160.161.
 166-168.180
 Cicerone, Quinto 167
 Cillenio vd. Mercurio
 Cinira 69
 Cipriano 164.169
 Cipselo 20
 Cirillo 21
Ciris 9
 Ciro, re persiano 69
 Claudiano 1.69.117
 Claudio Marcello, console 75
 Clemente Alessandrino 21
 Cleomede 78-81.83-87.91.93.96.99.101.191
 Clio 2
Codex Theodosianus 171
 Columella 127.134.164
 Copernico 184
 Corippo 163.169.170
 Cornelio Nepote 33-35
 Cornelio Severo 162
 Crasso 69.70
 Cratete di Mallo 89.90
 Creso 48.54.55.63.65.66.68-72.166
 Cromazio di Aquileia 21
 Ctesias 19
 Cupido 113.114.117.121.124-133.187.190
 Dario, re persiano 48.55.63.65.66.68-70.72.166
 Demarato 70
 Democrito 147
 Demodoco 115.191
 Demostene 44.50.56.152.153.166-168
 Dialettica, *ars* 35.36.44.47.50.59.105.125.140
Differentiae Frontonis 164
 Diogene 69
 Diogeniano, paremiografo 69
 Diomede, grammatico 39.91
 Dione di Prusa 68
 Dioniso vd. Bacco
 Dositeo 39
 Draconzio 123.169
 Ecuba 69
 Efesto 114-117
 Egeria, ninfa 27
 Egle, ninfa 133
 Elena 19
 Elio Dionisio 69
 Elio Erodiano 71
 Elio Gallo 42
 Empedocle 3
 Endimione 20
 Enea 146.151
 Ennio 143.153
 Ennodio 64.111
 Epicuro 4.102.147
 Era vd. Giunone
 Eracle vd. Ercole
 Eraclide Pontico 72
 Eraclito 3.19.147
 Erato 58
 Eratostene 77-80.82-88.153.185.186.190.195.200
 Ercole 19.146.150.166
 Ermes vd. Mercurio
 Erodoto 71
 Eros 3.129.189.192.197.200
 Eschine 153
 Esiodo 3.19.20
 Esopo 8
 Euclide 59.80.89.145.153
 Eugenio di Toledo 160
 Euripide 22
 Eusebio di Cesarea 21.70
 Eustazio di Tessalonica 19.23.28.69
 Fedro 8.151
 Festo, Sesto Pompeo 9.124.160.166
 Filemone, comico 69
 Filologia, personificazione 3.5.13.15.16.26.27.44.
 45.47.48.51.52.54.57.58.63.72.73.77.89.105.
 108.109.114.116.118.121.136.140.141.143.148.
 149.153-155.159.160.166.175.178.181.185.
 188.189.191-193.198.199.201
 Filone Alessandrino 69.85

- Filosofia, personificazione 43.44.50-59.63.65.71.
75.152-155.159.165.166.181
- Firmico Materno 160
- Fragmenta Bobiensia* 113
- Fraus* 154
- Fronesi 16
- Frontone 8.148.153.194
- Fulgenzio 53.114.173
- Galeno 20
- Gellio 8.42.114.148.160.163.194
- Gemino 77.90-93.95.99.100
- Genio 148.149
- Geometria, *ars* 34.43.44.47.48.54.55.57.59.75-
77.80.83.89.105.116.145.153.165.166.171
- Gesù Cristo 12.15.21-23.26-28
- Giamblico 14.172
- Giovanni Crisostomo 21.73
- Giovanni evangelista 21.22
- Giovanni Scoto Eriugena 25-27.184.187.193
- Giove, dio 15.24.35.47.51.54.61.76.89.105.110.113.
115.145.147.149-155.181.189
- Giove, pianeta 178
- Giovenale 52.182
- Girolamo, santo 6.14.15.21.55.67-74.125.128.195
- Giuliano l'Apostata 15.21
- Giunone 20.47.108.112.115-117.148.149.178
- Pompeo, Gneo 53
- Grammatica, *ars* 37.39-41.44.47.57.59.77.105.145.
146.159
- Gregorio Magno 68
- Gregorio Nazianzeno 21.69
- Gregorio Nissenno 21
- Gregorio paremiografo 69
- Hypnos* 19.20.23.28.194
- Ificle 19
- Igino 99.164
- Ilario di Poitiers 21.22.67.73.189
- Imeneo 1-5.7.8.10.12.14.16.24.29.49.126
- Imerio 69
- Imero 126
- Iocus* 116.117.122
- Ipparco 82.83.153
- Ippocrate 112
- Ippolito 21
- Iris 150
- Iside 10.11.25.150.152.186.189.191
- Isidoro 39.40.42.68.146.152
- Isocrate 153
- Ker 20
- Lamberto di Saint-Omer 101
- Lattanzio 21.69.102.150
- Libanio 69
- Libero vd. Bacco
- Lino 147
- Lisia 153
- Litteratura* 7.37-40
- Livio 27.127.150
- Lotide 135
- Lucano 54.148.177
- Luciano 69
- Lucrezio 4-6.9.14.20.56.102.148.153.189.190
- Lucullo 37.95
- Luna 178
- Lussorio 112
- Macrobio, proconsole 165
- Macrobio 69.90-92.101.102.149.151.185.187.190
- Maiugena vd. Mercurio
- Manilio 98.177
- Mantice* 16
- Manuele Comneno, imperatore 23
- Mario Vittorino 39
- Marte, dio 29.110-112.114.115.117.118.188.189.191
- Marte, pianeta 139
- Martino di Laon 26
- Marziale 7.117.124.134.136
- Marziano, figlio di Marziano Capella 6-15.24.29.
49.105.125.126.157.158.173.180
- Massimina 136
- Massimo Vittorino 39
- Matteo evangelista 55.62.67
- Medicina, *ars* 44.45
- Melpomene 1
- Menandro 19
- Menippo di Gadara 59
- Mercurio, dio 5.15.16.43.47.48.50-54.58.105-118.
121.136.140.141.143-145.147.153-155.159.
166.175.178.181.
188.197
- Mercurio, pianeta 183.184
- Mida 52.69.123.181
- Minerva 20.47.54.57.59.75.105.106
- Minucio Felice 116
- Moros* 20
- Morte vd. *Thanatos*

INDICI

- Muciano 33.34
Murcia 164
Muse 1.2.10.27.47.58.63.126.132.136.147.153.157.
186.197
Natura, dea 5.190.196
Nemesiano 122.123.127.130.133.134.200
Nepoziano 70
Nonio 37.56.143.160
Nonno di Panopoli 12.19.21-23.25.28.185.193
Notte 20
Numa 27
Olimpia 20
Omero 19.20.22.61.69.115-118.147.152.161.191
Oracula Chaldaica 3
Orazio 7.65.122.128-130.135
Orfeo 147.153.171
Origene 21.70.73
Osiride 146.150
Ovidio 8.21.42.55.71.76.108.110-112.114.115.117.
122.123.127.128.133-136.148.151.152.162.
186.188
Pacideio 169
Padri della Chiesa 14.21.28.67.68
Paideia vd. Pedia
Pallade vd. Minerva
Palladio 1
Pamfilo 70
Panegyrici latini 69
Paolino di Nola 21.64
Paolo apostolo 26
Paolo Diacono 62.68.74.124.160.166
Parmenide 89
Passio Montani et Lucii 164
Passio Perpetuae et Felicitatis 164
Patroclo 161
Pausania 20
Pedia, personificazione 43.44.48.54-59.63-66.68.
71.73-75.166.181.198
Perseo 148
Persio 38.134
Peruigilium Veneris 3.111
Philologia vd. Filologia
Pietro Crisologo 21
Pitagora 145.147.149.189
Platone 3.4.19.35.36.57.58.69.145.147-149.151.
152.195
Plauto 9.53.56.65.110.111.116.122.150
Plinio il Vecchio 9.32-35.37.42.45.53.69.82.84.
95.99.112.127.128.134.138.151.153.171.172.
177.179.186.
189.192.197
Plotino 14
Plutarco 20.71.72.167.187
ps.Plutarco 89
Polifemo 161
Polluce 72
Pomponio Mela 99.164
Porfirio 10-15.24.186.195
Priapo 106.135
Prisciano 81
Procopio 169
Pronuba vd. Giunone
Properzio 69.111.135.163.189.198
Prudenzio 64.111.172
Pseudolo 53
Psiche 113-117.177.197
Quintiliano 38.39.45.50.127.151.160.163.166.
180.183
Quodvuldeus 21
Regolo 153
Remigio d'Auxerre 26.27.29.81.122.124.137.143.
144.147.149.168.184.187.193.194
Reposiano 110-112.114.115.118.188
Retorica, *ars* 35.44.47.49.50.53.59.105.153
Romolo 37.38.40.146.151.153.171
Rufino 21.125
Saffo 126
Sallustio 38.42.150.192
ps.Sallustio 38
Salviano 170
Sardanapallo 69.70
Sarpedonte 20
Satiri 127.128.135.187.192.195
Satura, personificazione genere letterario: 6.14.
15.43.47-56.59.63.75.105.112.118.121-
132.136.153.
157-166.169.180.181
Saturno, pianeta 140.178
Scholia in Lucianum 69
Securo Felice 177
Seneca 37.39.54.69.91.112.127.148.155.160.162.
196.200
Senofonte 19
Serapide 10.11.25

- Servio 29.42.50.101.110.112.123.128.164
 Sidonio 69.117.127.134.160
 Sileno 50.53.59.118.121-136.145.180.185.192.198
 Silio Italico 21.127.163.170
 Silla 38
 Simmaco 119
 Simonide 180
 Sisebuto 131
 Socrate 19.27.161
 Sole, dio 115.116.139
 Solino 45
 Sonno vd. *Hypnos*
 Sozione 37
 Stazio 69.114.117.131.163
 Strabone 77.82.84.85.185
 Sulpicio Severo 126
 Svetonio 38.39.54.77.122.160
Synonima Ciceronis 126
 Tacito 127.172
 Tagete 146.150
 Talete 147
 Tantalo 69
 Temi 179
 Temistio 69
 Teocrito 9.12.19.21-25.28.29.65.72.189.191.194.
 200.201
 Teodosio II, imperatore 14.74.171
 Teopompo 123
 Terenziano Mauro 38
 Terenzio 150
 Tersicore 2
 Tertulliano 11.21.69.152.163.187.195.200
Thanatos 19.20.23.28.194
 Tibullo 108.110.117.135.198
 Timostene 84
 Tolomeo 77.82.84.153.182
 Trittolemo 150
 Ulisse 144
 Urania 1.2
 Valentiniano III, imperatore 14
 Valerio Massimo 126.148
 Varrone Reatino 31-45.48.55-57.63.75.113.117.160.
 164.175-177.184.186-188.192.196-199
 Velleio Patercolo 160
 Venere, dea 1-5.20.105-118.125-128.140.141.188.
 190.191
 Venere, pianeta 183.184
 Venus vd. Venere
 Vertranio Mauro 176
 Vesta 135
 Virgilio 21.38.50.109-112.117.122.123.129.132-136.
 147.152.162.163.170.171.181.185
 Virtù 16
 Vitruvio 69.79.80.85.86.101.138.190.197.199
 Vittore di Vita 169
 Vittoriano di Adrumeto 169
 Voluptas 105-109.113.114.116.121.135
Vulgata 127
 Zenone 147.148
 Zeus vd. Giove

INDICE DEGLI STUDIOSI MODERNI

- Accorinti D. 21.22.185
Adriaen M. 67.68.74
Agahd R. 164
Agosti G. 21.185
Alfonsi L. 123.185
André J. 134.185
Armisen-Marchetti M. 98.185
Ascoli G. 61.185
Audollent A. 163.164.169.185
Aujac G. 78.82.84.92.185
Austin C. 69
Bader F. 129.185
Baehrens E. 69
Baldwin B. 12.25.185
Barns J.W.B. 25
Barthelme J.J. 12.48.147.185
Barton M. 163.185
Barucq A. 11.185
Bayard L. 169.185
Beatrice P.F. 14.186.190
Beaujeu J. 82.186
Beck I.W. 127.152
Bentley R. 159
Berger H. 78.81.82.186
Bergman J. 11.186
Bernays J. 144.186
Bernhard M. 110.186
Bethe E. 72
Bidez J. 14.186
Bischoff B. 25.186
Blaise A. 26.186
Blundell J. 51
Boccuti G. 32.186
Boemer F. 135.186
Boettger G. 161
Bouché-Leclercq A. 16.186
Boussard J. 25.186
Bovey M. 1.2.8.12.186
Bower E.W. 38.39.186
Boyancé P. 147.149.151.186.197
Braun R. 11.187
Brehier E. 149.187
Brommer F. 123.187
Bruhl A. 123.187
Buchwald W. 131
Burge L. 1.3. 5.7.9.31.41.42.49-53.55.63.78.82.90.
116.124.138.140.143.147.158.160.168.170.177.
184.199
Calame C. 3. 187.195
Cappuyens M. 25.168.171.187
Cardauns B. 164
Carrière J.-C. 72.187
Carter J.B. 126.187
Cazzaniga I. 64.67
Chantraine P. 61.187
Chapot V. 130.135.187
Chomsky N. 161
Collart J. 38.39.187.197
Collignon M. 126.187
Colonna B. 69
Contiades-Tsitsoni E. 2.3.187
Cortellazzo M. 61.187
Courcelle P. 7.26.31.129.154.170.187.188
Courtois C. 169.188
Cousin V. 62
Cristante L. VIII.1.2.6-9.12.14.15.24.37.43.50.54.
77.105.106.108.111.112.115.117.130.132.140.
147.153.157-162.168.188
Cumont F. 11.147.149.151.188
Curtius E.R. 5.188
Daube D. 154.188
Daumas F. 11.185
Daur K.D. 68
Debbasch Y. 164.188
De Labriolle P. 16.188
Delatte A. 149.189
Della Corte F. 35.43.175.188
De Saint Denis E. 123.188

- Desanges J. 84.189
 Despois E. 62
 Dick A. 9.26.32.42.53.56.79.93.94.96.97.106.107.
 110.112.124.137.138.140.143.157.161.170.
 176.189
 Diehl E. 53
 Doignon J. 67
 Dondin-Payre M. 167.189
 Dover K.J. 19.189
 Downey G. 69
 Drakenbork A. 144.189
 Drexler H. 125
 Droz-Vincent G. 4.189
 Dumézil G. 29.189
 Dunan F. 10.189
 Enk P.J. 69.189
 Erbse H. 69
 Ernout A. 81.123.124.189
 Estienne H. vd. Stephanus
 Eyssenhardt F. 9.31.36.41.42.53.79.93.96.97.107.
 124.137.143.161.168.170.176.189
 Faller O. 67
 Fasce S. 3.126.129.189
 Fedeli P. 1.189
 Feder A. 22.189
 Ferrarino P. 47.77.119.189
 Ferré B. 75-78.90.91.93.96.97.190
 Ferron J. 163.164.169.190
 Fischer B. 38.190
 Flamant J. 90.148.190
 Fleury P. 80.190
 Fliedner H. 126.190
 Forcellini E. 129
 Formicola C. 111.190
 Foucher L. 123.190
 Gargantini L. 114.190
 Gaudemet J. 16.190
 Gernia P.C. 128.190
 Geus K. 77. 79.190
 Giacotti F. 5.190
 Gigandet A. 5.190
 Gigante M. 171.190
 Goetz J.A. 4.190
 Goldbacher A. 74
 Goulet R. 78.191
 Gow A.S.F. 19.191
 Grandolini S. 115.191
 Grebe S. 8.48.55.82.90.91.101.110.191
 Griffiths J.G. 10.191
 Grimal P. 2.113.191
 Grotius H. 9.10.24.25.29.37.53.106.107.143.144.
 168.191
 Gsell S. 163.191
 Gudeman A. 122
 Gurlitt J. 123.200
 Hadot I. 32.43.191
 Hainsworth B. 61.191
 Hall J.B. 1
 Hastrup Th. 129
 Haupt M. 122.191
 Heiberg J.L. 82
 Heim F. 16.191
 Heitsch E. 72
 Hellegouarc'h J. 167.191
 Helm R. 53.114
 Hermann C.F. 31.43.176
 Heubeck A. 61.191
 Hofmann G.B. 112.117.123.124.191
 Hoppe H. 131
 Horstmann S. 2.192
 Hosius C. 31.198
 van den Hout M. 8.148
 Hubbard M. 50.196
 Hurst D. 67.68
 Hus A. 151.192
 Jacoby F. 19
 Jaekel S. 19
 Jahn L. 33.192
 Janson T. 12.192
 Jeauneau E. 27.192
 Johnson R. 1.3.5.7.9.31.41.42.49-53.55.63.78.82.90.
 116.124.138.140.143.147.158.160.168.170.177.
 184.199
 Jortin J. 65
 Jourdain C. 62
 von Kamptz W. 143.144.172
 Kassel R. 69
 Kauffmann G. 98
 Kenney E.J. 113.192
 Kopp U.F. 4.9.31.38.43.51.53.79.90.93.107.110.
 124.129.143.147.149.151.161.176.192
 Korzeniewski D. 134.192
 Krahnert L.H. 43.192
 Krüger G. 31.198

INDICI

- Kuhlmann W. 144.154
 Kühner R. 123.124.162.192
 Kuhnert E. 123.135.192
 La Bua G. 1.192
 La Penna A. 160.192
 Lambertz M. 2.81
 Langbein G. 41.192
 Lapeyre G. 163.164.169.190
 Lardet P. 70.192
 Lasserre F. 126.129.192
 Le Boeuffle A. 91.92.175.193
 Le Bonniec H. 122.193
 Lehnert G. 99
 LeMoine F. 3.7.9.12.48.52.53.55.124.131.134.138.
 158.159.162.193
 Lenaz L. 3.13.15.16.27.28.51.58.72.105.109.110.
 115.126.130.145-149.153.160.172.193
 Leonardi C. 25.26.193
 Lepelley C. 16.165.193
 Leschi L. 165.193
 Leumann M. 144.193
 von Leutsch E.L. 69
 Lindsay W.M. 134
 Livrea E. 21.193
 Lloyd-Jones H. 72.193
 Lommatzsch E. 73
 Lutz C.E. 25.26.81.122.124.137.144.147.149.151.
 168.193.194
 Maass E. 2.89.91.100
 MacCoull L.S.B. 25.194
 Mainoldi C. 19.194
 Malnory A. 148
 Mapes W. 135.194
 Marache R. 8.194
 Maraldi M. 161.194
 Marrou I. 147.151.194
 Mastandrea P. 56.194
 Mattiacci S. 110.194
 Maurenbrecher B. 38
 May F. 124.145.194
 Mayhoff C. 33.192
 McDonough C. 27.29.154.194
 Meibomius M. 37
 Meillet A. 81.124.189
 Mette J. 89.194
 Meursius I. 24.194
 Mews C.J. 68.195
 Migne J.-P. 102
 Mohrmann C. 163.195
 Mombello G. 55.62.64.72.195
 Monceaux P. 110.163.165.195
 Mondin L. 71.195
 Morelli C. 3.133.157.195
 Moreschini C. 14.148.195
 Moretti G. 102.195
 Mori A. 78-82.84.92.195
 Mueller O.K. 176
 Müller L. 72.171.195
 Muncker T. 53
 Muth R. 2.3.195
 Mynors R.A.B. 69.176
 Neckam A. 27.29.194
 Nicole G. 128.195
 Niedermann M. 144.195
 Nisbet R.G.M. 50.196
 Norden E. 1.196
 Oepke A. 26.196
 Otto A. 52.196
 Pallu De Lessert C. 169.196
 Panofsky E. 53.196
 Parker H. 162.196
 Parroni P. 91.196
 Parson P. 72.193
 Pauly A. 98
 Pease S. 163.196
 Pellicer A. 5.196
 Perin G. 52
 Perrot J. 114.196
 Petersen F.J. 32.96.137-140.196
 Pfeiffer R. 77.196
 Picard C. 123.163.196
 Picard G.Ch. 164.196
 Pigeaud J. 112.196
 Pithou P. 71
 Pizzani U. 32.40.43.196.197
 Plenkens H. 51
 Préaux J. 3.7-9.12.125.126.137.147.153.184.189.
 197
 Rabe H. 69
 Ramelli I. 5.7.9.29.49-53.63.64.90.175.176.181.
 197
 Remme K. 143.146
 Ribbeck O. 116
 Ridgeway W. 61.65.197

- Rigaltius N. 163
 Ritschl F. 31.32.36.38.41-44.55.177.197
 Rohde E. 152.197
 Romano E. 85.197
 Roncaglia A. 125.197
 Rossignoli B. 11.197
 Rudhardt J. 3.197
 Sallmann K.G. 34.197
 Saumagne Ch. 163
 Sauneron S. 11.198
 Scaliger I. 144.161.186.198
 Scarpa L. 112.198
 Schanz M. 31.198
 Schenkl H. 69
 Schievenin R. 6.8.13.24.28.29.50.55.63.65.71.75.
 105.159.198
 Schneidewin F.W. 69
 Segal C. 123.128.198.199
 Shanzer D. 1.3.4.7-10.12.16.113.129.147.152.154.
 170.171.199
 Simon M. 32.199
 Soubiran J. 79.101.199
 Spengel L. 176
 Squillante Saccone M. 43.199
 Stahl W.H. 1.3.7.9.31.41-43.49-53.55.63.64.78.81.
 82.90.91.116.124.138.140.143.147.158.160.
 168.170.177.180.181.184.199
 Stallbaum G. 69
 Stange O. 112.133.168.199
 Stegmann C. 123.124.162.192
 Stephanus H. 19
 Suárez Martínez P.M. 29.199
 Sundermeyer A. 161
 Suse N. 56.123.124.200
 Szantyr A. 112.117.123.191
 Tafel T.L.F. 19.23
 Thalamas A. 78.80.84.85.200
 Thomas F. 123.189
 Thomsen O. 1.200
 Thulin C. 101
 Todd R.B. 78.79.81.83.86.91.101
 Trouillard J. 149.200
 Turcan R. 123.126.172.200
 Uhden R. 99.101.200
 Väänänen V. 144.200
 van der Valk M.L.A. 23
 Veny Clar J. 64.200
 Verbeke G. 4.200
 Vernant J.P. 3.200
 Volpilhac P. 134.200
 Voigt E.M. 127
 Vottero D. 37.91.200
 Waltzing P. 163.200
 Weinstock S. 149.150.152.200
 Wendel C. 9.24.25.200
 Wessner P. 31.138.200
 Westermann A. 37
 Westra H.J. 14.27.29.105.200.201
 White H. 19.201
 Willis J. 8.9.14.26.32.53.63.79.86.90.93.94.96.97.
 106.107.122.124.129.137.138.143.151.157.161.
 170.172.176.184.201
 Wiseman P. 167.201
 Wissova G. 98
 Wölfflin E. 109.201
 Wright T. 135.194
 Zaffagno E. 1.4.7.8.201
 Zekl H.G. 7.9.201
 Zilliacus H. 25
 Zimmermann A. 51
 Zolli P. 61.187

Collana “Polymnia. Studi di Filologia Classica”

diretti da Lucio Cristante e Andrea Tessier

n. 1. *Culture europee e tradizione latina.* «Atti del Convegno internazionale di studi. Cividale del Friuli, Fondazione Niccolò Canussio, 16-17 novembre, 2001», a cura di L. Casarsa, L. Cristante, M. Fernandelli, Trieste, EUT 2003, VIII+158 pp. [ISBN 88-8303-111-3]. Euro 20,00.

Contributi di:

M. Citroni, *I canoni di autori antichi. Alle origini del concetto di classico.*

K. Gantar, *La tradizione latina nella letteratura slovena.*

L. Holtz, *L'inventario delle fonti manoscritte del patrimonio europeo: Dom Quentin e Félix Grat.*

F. Serpa, *Ariadne l'attrice.*

G. F. Gianotti, *La storiografia letteraria: il paradigma della letteratura latina.*

L. Havas, *La survie de la tradition historiographique classique et la réception d'Antonio Bonfini dans l'historiographie latino-hongroise au dix-septième siècle.*

P. Mastandrea, *Novità nel campo della critica congetturale (ed esempi di restauro a testi di prosa latina).*

G. Rosati, *La strategia del ragno, ovvero la rivincita di Aracne. Fortuna tardo-antica (Sidonio Apollinare, Claudiano) di un mito ovidiano.*

n. 2. *Incontri triestini di filologia classica I (2001-2002)*, a cura di L. Cristante, Trieste, EUT 2003, VIII+296 pp. [ISSN 1827-4854 - ISBN 88-8303-130-X]. Euro 30,00.

Contributi di:

F. Serpa, *L'Orazio di Bentley.*

C. Marangoni, *Huic uni forsan potui succumbere culpae (Verg. Aen. 4,19). Storia e significati di un verso.*

A. Peri, *Teoria e prassi degli ἐγκώμια ἄδοξα.*

L. Cristante, *La calamita innamorata (Claud. carm. min. 29 Magnes; con un saggio di commento).*

R. Schievenin, *I talenti di Pedia*

L. Munzi, *Il 'debole' Sansone*

P. D'Alessandro, *Cesio Basso e il De versuum generibus di Diomede.*

M. Labate, *Ironia e iperbole nell'immaginario epico di Ovidio.*

G. Morelli, *Nevio inventore del saturnio in una testimonianza di Diomede.*

A. Cavarzere, *Problemi testuali ed esegetici nella Mosella di Ausonio.*

G. Burzacchini, *Spunti serio-comici nella lirica greca arcaica.*

L. Micozzi, *Eros e pudor nella Tebaide di Stazio: lettura dell'episodio di Atys e Ismene.*

n. 3. M. Bovey, *Disciplinae cyclicae. L'organisation du savoir dans l'œuvre de Martianus Capella;* Trieste, EUT 2003, 408 pp. [ISBN 88-8303-123-7]. Euro 35,00.

n. 4. *Incontri triestini di filologia classica II (2002-2003)*, a cura di L. Cristante e A. Tessier, Trieste, EUT 2003, VIII+226 pp. [ISSN 1827-4854 - ISBN 88-8303-133-4]. Euro 30,00.

Contributi di:

M. Fernandelli, *Virgilio e l'esperienza tragica. Pensieri fuori moda sul libro IV dell'Eneide*

- E. Cingano, *Riflessi dell'epos tebano in Omero e in Esiodo*
C. Marangoni, *Tua, Maecenas, haud mollia iussa. Materiali e appunti per la storia di un topos proemiale*
L. Mondin, *Gioco di specchi (tra Lucilio e Persio)*
F. Bessone, *Conversione poetica e riconversione letteraria: l'epistola di Saffo nelle Heroides*
Atti della Tavola Rotonda su *Contaminare. Un problema filologico-letterario?*:
L. Cristante, *Premessa*
A. Perutelli, *Il significato di una pubblicazione. La cosiddetta contaminazione nell'antica commedia romana di Pietro Ferrarino*
G. Chiarini, *Marino Barchiesi e l'"elemento plautino"*
G. Petrone, *Echi polemici in Plauto*
A. Perutelli, *La conclusione degli Adelphoe*
L. Mondin, *Contaminare nel lessico intellettuale latino*
F. Serpa, *Hofmannsthal contaminatore*

n. 5. Incontri triestini di filologia classica III (2003-2004), a cura di L. Cristante e A. Tessier, Trieste, EUT 2004, VIII+392 pp. [ISSN 1827-4854 - ISBN 88-8303-162-8]. Euro 35,00.

Contributi di:

- A. Tessier, *Filologi bizantini di epoca Comnena*
F. Serpa, *I precetti di Ofello (Hor. sat. II 2)*
G. Tedeschi, *Il valore della ricchezza*
E. Avezzi, *L'attesa di Argo, ovvero da Nestore a Nestore*
A. Rodighiero, *Il vizio della poesia: Pallada fra tradizione e rovesciamento (con due proposte di lettura)*
E. Malaspina, *Prospettive di studio per l'immaginario del bosco nella letteratura latina*
M. Elice, *Il mirabile nel mito di Medea: i draghi alati nelle fonti letterarie e iconografiche*
Atti Convegno. *Il calamo della memoria. Riutilizzo di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*:
L. Cristante, *Premessa*
G. Mazzoli, *La memoria consolatrice: riutilizzo dei classici e ricodificazione letteraria nell'ep. 60 di S. Girolamo*
R. Schievenin, *Per la storia di talentum*
M. Bergamin, *Il riccio e la rosa. Vicende di immagini e parole dall'antico al tardoantico. (A proposito di Simposio aenig. 29 e 45)*
C. Marangoni, *Reggio come Samo. Una traccia dei Florida di Apuleio nelle Variae di Cassiodoro*
L. Mondin, *Didone hard core*
L. Cristante, *Appunti su Coronato grammatico e poeta (a proposito di Anth. Lat. 223-223a R.=214-215 Sh. B.)*
L. Munzi, *Omnia et furibunde explicabat: per una nuova edizione della "Vita" parodica del grammatico Donato*
N. Brocca, *Memoria poetica e attualità politica nel panegirico per Avito di Sidonio Apollinare*
T. Brolli, *Silio in Sidonio: Maggioriano e il passaggio delle Alpi*
G. Ravenna, *"Quos tamen chordae nequeunt sonare, / corda sonabunt": Sidonio giudica la sua poesia*
P. Mastandrea, *Aratore, Partenio, Virgilio, coetanei (e amici?) di Massimiano*
Appendice. *In memoria di Marcello Gigante*:

F. Càssola, *Ricordo di Marcello Gigante*
 A. Tessier, *Marcello Gigante bizantinista*
 L.M. Napolitano Valditara, *Marcello Gigante storico della filosofia antica*
 N. Zorzetti, *Marcello Gigante*

n. 6. *Incontri triestini di filologia classica IV (2004-2005)*, a cura di L. Cristante, Trieste, EUT 2006, VIII+497 pp. [ISSN 1827-4854 - ISBN 88-8303-179-2]. Euro 35,00.

Atti del convegno internazionale. *Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni.*

Contributi di:

- J. Boulogne, *Le jeu cognitif du muthos et du logos chez Platon*
 G. Ravenna, *Per l'identità di ekphrasis*
 I. Aurenty, *Figures de Cyclopes dans la Rome antique*
 P. Balin, *Le médecin à l'écoute des rêves*
 F. Spaltenstein, *Lutatius Catulus et l'épigramme sur Roscius: imaginaire poétique et sentimental*
 A. Linguiti, *Immagine e concetto in Aristotele e Plotino*
 M.L. Núñez, *Fantaisie d'une voix narrative: Héliodore*
 M. Fernandelli, *Catullo 65 e le immagini*
 J. Thomas, *Une constante de l'imaginaire virgilien: la complémentarité des contraires, comme condition de la complexité*
 M. Armisen-Marchetti, *Tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur: exercice moral et maîtrise des représentations mentales chez Sénèque*
 J.-P. Aygon, *Torua Erinys: φαντασῖαι de la colère et des Érinys dans le De ira et les tragédies de Sénèque*
 F. Toulze-Morisset, *Théories de la représentation artistique, de l'artiste et de l'imaginaire chez Sénèque*
 V. Naas, *De la mimesis à la phantasia: le discours sur l'art d'après Pline l'Ancien*
 A. Burnier, *Faire voir la Parole: la phantasia dans le 7e Natalicium de Paulin de Nole*
 J. Dross, *De l'imagination à l'illusion: quelques aspects de la phantasia chez Quintilien et dans la rhétorique impériale*
 C. Semenzato, *Muses, enthousiasmos et phantasia chez Plutarque*
 D. Van Mal-Maeder, *Mémoire collective et imaginaire bridé. Homère, Phidias et la représentation de la divinité dans la littérature impériale*
 J. & D. Delattre, *La phantasia des planètes dans la moyenne Antiquité*
 R.S. Crivelli, *Tra fantastico e meraviglioso: la casa «cubista» di Flann O'Brien*
 G. Agosti, *Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.*
 L. Cristante, *Spectaculo detinemur cum scripta intellegimus aut probamus. Per un riesame della rappresentazione delle Artes in Marziano Capella*
 Appendice. *Incontri triestini di filologia classica*
 E. Magnelli, *Il proemio della Corona di Filippo di Tessalonica e la sua funzione programmatica*
 L. Lenaz, *Via Plana*
 N. Zorzi, *Niceta Coniata fonte dell'Enrico, ovvero Bisanzio acquistato (1635) di Lucrezia Marinella*
 A. Longo, *Concezioni e immagini dell'ispirazione poetica in Orazio*

n. 7. *Incontri triestini di filologia classica V (2005-2006)*, a cura di L. Cristante, Trieste, EUT 2006, VIII+341 pp. [ISSN 1827-4854 - ISBN 88-8303-192-X]. Euro 22,00.

Contributi di:

F. Serpa, *Un ricordo di Filippo Càssola*

M. G. Ciani, *Musica da camera per Virginia Woolf*

F. Stella, *Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina*

F. Fontana, *La lirica dei putti danzanti di Aquileia. A proposito di un mosaico tardoantico con figure di eroti*

M. Losacco, *I manoscritti greci della Biblioteca dell'Archiginnasio a Bologna*

C. De Stefani, *La poesia didascalica di Nicandro: un modello prosastico*

M. Fernandelli, *La maniera classicistica di Silio. Tre esempi dal libro VII*

Atti II convegno *Il calamo della memoria. Riutilizzo di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*

G. Polara, *Virgilio facilita la convivenza fra popoli diversi. Dal Cassiodoro dell'Historia Gothorum a quello delle Institutiones*

R. Schievenin, *Il prologo di Marziano Capella*

F. Gasti, *Ruricio poeta. Analisi e commento di epist. II 19*

G. Mazzoli, *Sidonio, Orazio e la lex saturae*

M. Gioseffi, *Amici complici amanti. Eurialo e Niso nelle Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato*

G. Agosti, *Sul ruolo e la valutazione dei 'minori' nella poesia greca tardoantica*

F. Bertini, *Riutilizzo e adattamento di testi classici negli epigrammi di Lussorio*

L. Cristante, *La praefatio glossematica di Anth. Lat 19 R.=6 Sh.B. Una ipotesi di lettura*

A. Fassina, *Alterazioni semantiche ed espedienti compositivi nel Cento Probae*

C. Marangoni, *Sui modelli della Venus uulgaria di Apuleio, apol. 12 (con un appunto su Isideluna, met. XI 1)*

G. Ravenna, *Warburg, Ovidio e Nigidio Figulo (73 Swoboda)*

L. Mondin, *Memoria dei poeti e critica delle varianti: tre 'casi' ausoniani*

P. Mastandrea, *Armīs et legibus. Un motto attribuito a Iamblichus nei Romana di Iordanes*

n. 8. C. Marangoni, *Supplementum etymologicum Latinum I*, Trieste, EUT 2007, XXIV+164 pp. [ISBN 978-88-8303-214-1]. Euro 17,00.

n. 9. *Incontri triestini di filologia classica VI (2006-2007)*, a cura di L. Cristante e I. Filip, Trieste, EUT 2008, VIII+378 pp. [ISSN 1827-4854 - ISBN 978-88-8303-226-4]. Euro 35,00.

Atti della giornata di studio in onore di Laura Casarsa:

Contributi di:

G. Agosti, *Cultura greca negli epigrammi epigrafici di età tardoantica*

M. Fernandelli, *Fortuna delle eroine d'un tempo. Da Omero a Villon*

G. Crevatin, *Nicola Trevet, Landolfo Colonna, Francesco Petrarca*

F. Stella, *Spazio geografico e spazio poetico nel Petrarca latino: Europa e Italia dall'Itinerarium alle Epistole metriche*

L. Cristante, *Due schede su Marco Antonio Amalteo (1475-1558)*

D. Coppini, *Cosimo togatus. Cosimo dei Medici nella poesia latina del Quattrocento*

B. Zlobec del Vecchio, *Talia diuino dum fundit Sontius ore. Nota in margine a un carme di Francesco Robortello*

R. Pellegrini, *Classici latini e greci in redazione friulana. Esempi e sondaggi*
 F. Serpa, *Senex Corycius di Pascoli*
 Incontri triestini di filologi classica 2006-2007
 Ph. Mudry, *L'énigme de la 3^e satire de Juvenal*
 A. Pontani, *Ancora su Pallada, AP IX 528, ovvero il bilinguismo alla prova*
 S. Randino, *La piena e perfetta imitazione*
 R. Lucarelli, *Per una lettura della cultura funeraria dell'Egitto greco-romano: la tradizione dei papiri del Libro dei Morti*
 A. Camerotto, *Come diventare un eroe. Le virtù e le imprese di Trygaios Athmoneus*
 F. Vendruscolo, *Codici dell'Argiropulo tra gli Utinenses Graeci*
 M. De Nonno, *Due casi di allusività ciceroniana*
 M. Bergamin, *Eucherio di Lione e la poesia epigrammatica. Materiali per un'indagine*
 I. Chirassi Colombo, *Alexandria, Alexandros. Un progetto sognato*

n. 10. *Incontri triestini di filologia classica VII (2007-2008)*, a cura di L. Cristante e I. Filip, Trieste, EUT 2008, VIII+380 [ISSN 1827-4854 - ISBN 978-88-8303-235-6]. Euro 35,00.

Contributi di:

A. Tessier, *De pauore uersus seiungendi. 'Riscoperta' del verso melico greco (Böck 1811) e sua ricezione novecentesca*
 G. Agosti, *Reliquie argonautiche nella tarda antichità: un oracolo fra Cizico e Atene*
 L. Savignago, *La chiusa della parodo dell'Ifigenia in Aulide in P.Köln 67*
 P. Pellegrini, *Studiare Svetonio a Padova alla fine del Quattrocento*
 Atti del III Convegno *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*
 G. Mazzoli, *Memoria dei poeti in Ven. Fort. carm. VII 12*
 P. Mastandrea, *'Ennius ohne Vergilius'. Lasciti degli Annales nell'epica imperiale, tarda e cristiana*
 G. Agosti, *Dal cielo alla terra: epigrammi epigrafici e filosofi nel tardoantico*
 G. Ravenna, *Per il testo e l'esegesi di Aug. civ. VI 5 (p. 245,16s. Dombart-Kalb)*
 F. Gasti, *Le voci di Orienzo*
 M. Gioseffi, *Il commento dello Ps. Probo al IV libro delle Georgiche di Virgilio*
 L. Pirovano, *Tiberio Claudio Donato e i progymnasmata*
 F. Stok, *Sulpicio Apollinare/Chartaginiensis. Un'identità complessa*
 R. Schievenin, *Egersimos: risvegli e resurrezioni*
 C. Marangoni, *Glabella medietas (Mart. Cap. II 132)*
 M. Squillante, *La felicità e il potere: l'exemplum di Damocle nella rielaborazione tardoantica*
 F. Bordone, *La descrizione degli orrori infernali in Paul. Nol. carm. 31,475-484*
 P. Paolucci, *Interferenze fra il Carmen saeculare di Orazio e il carne In laudem Solis dell'Anthologia Latina*
 A. Franzoi, *Memoria di Marziale in Sidonio (carm. 3 e 4)*
 L. Mondin, *Foca, Marziale e la poetica dell'epitome: la prefazione all'Ars de nomine et uerbo (con un saggio di commento)*

n. 11. F. Serpa, *Miti e note. Musica con antichi racconti*, a cura di L. De Vecchi e C. Travan, Trieste, EUT 2009, XXX+195 [ISBN 978-88-8303-249-3]. Euro 18,00.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2009
presso l'Ufficio Staff Comunicazione e organizzazione eventi
dell'Università degli Studi di Trieste
per conto di EUT Edizioni Università di Trieste

