

FABRIZIO BORDONE

**L’Inferno secondo Paolino di Nola:
le figure mitologiche dell’Oltretomba pagano nel *carm.* 31***

1. Il *carmen* 31 della silloge poetica di Paolino di Nola è il primo testo consolatorio in versi della letteratura latina di età cristiana¹: si tratta di una lunga *consolatio mortis* in 316 distici elegiaci, dai toni affettuosi e commossi, indirizzata a una coppia di amici del poeta, Pneumazio e la sua sposa Fedele, che ha visto morire prematuramente, all’età di soli otto anni, il figlio Celso.

A una prima parte (vv. 1-54), nella quale le forme dell’epitaffio si intrecciano alle tonalità dell’*epicedion* in una breve *laudatio* del defunto, segue una lunga dissertazione teologica di natura catechetica, condotta con scaltrita abilità retorica: in essa vengono sviluppate – senza tuttavia mai perdere di vista il complessivo intento consolatorio – le argomentazioni tradizionali che la religione cristiana oppone al dolore dei superstiti di fronte alla morte di

* Ringrazio il prof. F.Gasti e il dott. A.Canobbio per i consigli e i suggerimenti con cui hanno accompagnato la lettura di una prima redazione di questo lavoro.

¹ Paolino recupera e riqualifica un genere ampiamente tradizionale nella precedente letteratura, o – per meglio dire – adegua e riempie di contenuti cristiani una topica codificata che aveva trovato espressione in forme diverse, e che in poesia era stata declinata soprattutto nella tipologia dell’*epicedio*; tale operazione, attraverso la quale la nascente poesia cristiana definisce il proprio statuto e le proprie peculiarità anche in rapporto ai modelli del passato, non rappresenta un caso isolato all’interno della produzione in versi del Nolano: sulla risemantizzazione in senso cristiano dei *genera* letterari tradizionali cf. il pionieristico studio di Costanza 1974 e, relativamente a singoli componimenti, Vinchesi 1995 sul *propemptikon* (*carm.* 17) e Consolino 1997 sull’*epitalmio* (*carm.* 25). Per quanto riguarda il *carm.* 31, a lungo ritenuto dalla critica un tentativo scarsamente riuscito di tradurre in versi una materia strettamente dottrina, Costanza 1972a ne ha proposto per primo una rivalutazione, sottolineando l’unitarietà dell’ispirazione e la compiutezza della realizzazione poetica: in questa direzione, hanno offerto letture complessive della *consolatio* Quacquarelli 1983 e Guttilla 1987, il quale è poi tornato a più riprese a occuparsi di questo testo, dapprima collocandone la composizione, sulla base di convincenti argomentazioni, negli anni 393-396 d.C. (Guttilla 1989), e, più recentemente, indagandone con finezza le strategie retorico-formali (Guttilla 2004). Sui rapporti con la topica consolatoria, all’interno di un contributo dedicato all’analisi della produzione paoliniana in distici elegiaci, si è infine concentrata la Piscitelli Carpino 1993, 103-118. Per un inquadramento complessivo sulla storia, l’evoluzione e le tematiche delle *consolationes* cristiane, che trovano espressione soprattutto in prosa nelle forme dell’orazione e dell’epistola, cf. Favez 1937, Guttilla 1984-1985, Pizzolato 1985 e 1996 che, in particolare, indaga la varietà di posizioni delle filosofie e delle religioni antiche di fronte alla *mors immatura*.

un congiunto. Il *carmen* dà spazio in tal modo a un ampio e complesso sermone cristologico, che affronta i dogmi dell'Incarnazione (vv. 55-134) e della Resurrezione (vv. 135-230) e approfondisce in particolare la dottrina della Resurrezione dei corpi (vv. 231-380), recuperando e trasferendo mirabilmente in poesia motivi tradizionalmente riservati alla prosa della trattatistica teologica. La fede nella beatitudine eterna che attende i giusti deve spingere dunque i cristiani a non piangere i defunti che godono in Dio, ma a versare piuttosto *lacrimae utiles*, lacrime di pentimento per il peccato con cui l'umanità perverte e corrompe la propria natura celeste durante l'esistenza terrena (vv. 380-590): da tali considerazioni scaturisce l'esortazione, che si estende dai destinatari occasionali all'intera comunità dei fedeli, a disprezzare le ricchezze secolari, effimere e dannose, e a prodigarsi in azioni caritatevoli, il miglior modo per onorare la memoria dei cari defunti e superare il dolore, elevando al contempo il proprio spirito.

Terminata l'argomentazione di natura catechetica e parenetica, il *carmen* recupera, in conclusione, le commosse tonalità elegiache: il poeta invoca il piccolo Celso, insieme al proprio figlioletto – anch'egli di nome Celso – morto a soli otto giorni dalla nascita, invitandolo a intercedere insieme per le due coppie di genitori, perché possano essere degne delle anime elette dei figli defunti (vv. 591-632).

2. A partire dal v. 451, come si è accennato, Paolino insiste sulla necessità, per il cristiano, di disprezzare i beni terreni per ambire piuttosto a quelli celesti: il poeta asserisce di preferire una vita miserabile in terra, una *tristis vita* basata sul *contemptus* delle ricchezze e delle agiatezze, se a questa seguirà, dopo la morte, la beatitudine eterna di un'esistenza in Paradiso, tra le braccia dei profeti e lontano dalla *gehenna* infernale. Si inseriscono a questo punto i versi sui quali verterà il presente contributo:

Hic potius miseri iaceamus in aggere foedo stercoris et lambant ulcera nostra canes,	470
ut placida tristem post vitam morte solutos mitis ad occursum angelus excipiat et patriarcharum sinibus deponat ouantes, unde gehenna procul saeuit hiantes chaos.	
Non commenta loquor uatum terrentia paruos, latrantem in foribus per tria rostra canem terrentemque umbras tristi squalore Charontem, uipereis saeuas crinibus Eumenidas,	475
aeternam, Tityon, funesti uulturis escam arentemque siti Tantalum inter aquas, uoluentem sine fine rotam et reuolubile saxum, cassaque sudantum dolia Danaidum.	480
Haec inopes ueri uanis cecinere poetae, qui Christum ueri non tenuere caput.	
At nos uera deus docuit, sator ipse suorum enarrans nobis omnia uera operum.	485

Disce euangelio loca pauperis et loca ditis:
 pauper in Abraham, diues in igne iacet².

La menzione della *gehenna* offre al poeta l'occasione per un attacco di natura apologetica alla tradizione pagana, che ha popolato il mondo infero di creature mostruose capaci però di terrorizzare soltanto i bambini, mentre il cristiano deve trarre dalla Parola del Vangelo la vera immagine dell'aldilà: come Cristo stesso insegna con la parabola di Lazzaro e del ricco epulone, cui allude il distico 487s.³, al *diues* in terra toccherà, dopo la morte, di giacere nel fuoco e nei tormenti dell'Inferno, mentre il *pauper* in vita godrà in eterno della beatitudine celeste nel seno di Abramo.

Il poeta rivendica con decisione di non voler parlare delle invenzioni dei *uates* che hanno riempito la *gehenna* di figure spaventose, ma – secondo il più classico meccanismo della preterizione – proprio da tale affermazione scaturisce l'incalzante teoria di personaggi dell'Oltretomba, assai familiari a qualunque dotto lettore che avesse acquisito dalla scuola una certa dimestichezza con le rappresentazioni infernali della tradizione letteraria. Tali mostri sfilano davanti agli occhi dei fruitori in quattro distici dalla mirabile architettura retorica, intessuti da una fitta trama di reminescenze che rievocano con consapevole evidenza proprio quel mondo della classicità pagana dal quale Paolino ha appena preso le distanze: ecco quindi che il meccanismo della preterizione si segnala come proiezione poetica dell'atteggiamento del *doctus* allievo di Ausonio – convertito alla nuova fede – nei confronti di quel patrimonio letterario di cui si era intimamente e proficuamente nutrito negli anni della propria formazione burdigalense, atteggiamento che Jacques Fontaine ha efficacemente definito una «conversion inachevée»⁴.

² «Stiamocene piuttosto qui, meschini, su uno squallido mucchio di sterco, e i cani lecchino pure le nostre piaghe, perché dopo una vita miserabile, resi liberi da una morte serena, ci accolga all'arrivo un angelo mite e ci deponga esultanti nel grembo dei patriarchi, lontano da dove la gehenna infuria nel baratro spalancato. Non racconto le finzioni dei poeti che spaventano i bambini, il cane che con i tre grugni latra sulla porta, e Caronte dal triste squallore che terrorizza le ombre, le crudeli Eumenidi dai capelli viperini, Tizio, eterno alimento del funesto avvoltoio, e Tantalo che arde per la sete immerso nelle acque, la ruota che gira senza fine e il sasso che rotola indietro, e le giare forate delle affaticate Danaidi. Queste cose cantarono per uomini frivoli i poeti privi del vero, che non conobbero Cristo, del vero Principio. Ma a noi Dio ha insegnato la verità, a noi ha spiegato tutta la verità delle opere di cui egli stesso è autore. Impara dal Vangelo la sede del povero e la sede del ricco: il povero se ne sta in grembo ad Abramo, il ricco nel fuoco».

³ La parabola del ricco epulone è narrata in *Lc.* 16,19-31; il v. 488, in particolare, è una riscrittura retorica del versetto 22 *Factum est autem ut moreretur mendicus et portaretur ab angelis in sinu Abrahae, mortuus est autem et diues et sepultus est in inferno*. Al passo evangelico Paolino ha alluso già in precedenza nel *carmen* in esame, in particolare ai vv. 469-474, nei quali asserisce implicitamente di aspirare alla sorte del povero Lazzaro della parabola, recuperando le immagini dei versetti 20-21 di *Lc.* 16.

⁴ Cf. Fontaine 1981, 161, che nel fondamentale saggio sulla nascita della poesia nell'Occidente cristiano si serve di questa definizione per il titolo del cap. X, dedicato proprio a Paolino di Nola: «Les

I critici che si sono cimentati nell'analisi o nella traduzione del *carm.* 31 hanno in genere evidenziato – a partire dall'*index auctorum* che Hartel pospone alla propria edizione del 1894 – le corrispondenze tra questa rassegna di creature infernali e la menzione delle stesse nel sesto libro dell'*Eneide*, richiamando talvolta in modo piuttosto confuso anche altri *loci* classici relativi ai mostruosi custodi dell'Ade o ai dannati che lì scontano la loro condanna⁵; è però mancato finora il tentativo di rintracciare un possibile modello che, al di là delle reminiscenze intertestuali di ogni singolo verso, abbia ispirato Paolino nella raffigurazione condensata ed evocativa degli orrori infernali mediante una ristretta selezione di personaggi.

3. Alla ricerca di tale modello, prendiamo le mosse da un più ravvicinato esame della cornice programmatica all'interno della quale si inserisce il sintetico e raffinato catalogo delle figure infernali: già in essa, infatti, si potranno cogliere alcuni indizi utili all'individuazione di un interlocutore privilegiato del dialogo intertestuale paoliniano.

Il v. 475 e i vv. 483-484 costituiscono una vera e propria dichiarazione di poetica, che meglio si articola e si chiarisce alla luce delle altre asserzioni programmatiche disseminate da Paolino all'interno della propria produzione letteraria, e nei *carmina* in particolare, come tante tessere del mosaico di un pensiero organico⁶. Il nostro poeta rifiuta le invenzioni dei *uates*, che sono tali da poter riscuotere successo soltanto presso un pubblico di *uani*, di frivoli appassionati non ancora illuminati dalla fede, che si lascino affabulare da racconti mendaci proprio

poèmes de Paulin de Nole ou la conversion inachevée de la poésie ausonienne». Della formazione scolastica (su cui cf. Trout 1999, 23ss.) e della produzione letteraria profana di Paolino, improntata alla lezione ausoniana e nata nell'ambiente ricco e raffinato dei circoli letterari dell'Aquitania del IV secolo, resta qualche sporadica traccia nel *corpus* poetico (*carm.* 1-3, e vd. al riguardo Guttilla 2001). Della stima affettuosa del maestro Ausonio per il proprio allievo, di cui loda la perizia e l'eleganza versificatoria, e degli incessanti tentativi di ricondurlo alla cultura tradizionale dopo la svolta segnata dalla conversione al Cristianesimo, costituisce un documento assai significativo l'intenso scambio epistolare, recentemente riedito e commentato da Amherdt 2004a.

⁵ Traduzioni annotate, con un esiguo apparato di *loci similes*, sono disponibili in inglese (Walsh 1975), in italiano (Ruggiero 1996) e in spagnolo (Cienfuegos García 2005); la sequenza è brevemente commentata anche in Costanza 1988b, 282.

⁶ Una ricostruzione della concezione poetica cristiana di Paolino, attraverso l'analisi e l'accostamento delle dichiarazioni sparse nei *carmina* e nelle *epistulae*, è proposta da Witke 1971, capp. I-II, e da Costanza 1972b; contributi importanti, per un esame più particolare della risemantizzazione di alcune immagini meta-poetiche della tradizione, sono venuti da Fontaine 1973 (sulla cristianizzazione del simbolismo della cetra), Fontaine 1980, 138ss. (sul modello davidico del poeta-salmista) e Junod-Ammerbauer 1975 (sulla concezione cristiana del poeta-*uates*). Recenti lavori dedicati alle dichiarazioni programmatiche del nostro autore si devono a Bianco 2004, 158-166 e, con specifica attenzione alla polemica antipagana, a Seng 2008.

perché frutto della fantasia di *poetae inopes ueri*, in quanto ancora lontani dalla piena conoscenza del *caput ueri*, ossia Cristo. L'iterazione del genitivo *ueri* nei due versi del distico 483-484, valorizzata dalla parallela collocazione in cesura pentemimera e ripresa in poliptoto dall'anafora di *uera* ai vv. 485-486, spinge a identificare proprio nel *uerum* uno dei principi che animano la nuova poetica cristiana: una verità che, per il fedele, trova la garanzia e la fonte autoritativa nella Scrittura e in particolare nel Vangelo, il Libro della vera predicazione del Maestro incarnatosi per insegnare agli uomini la Verità; è quindi al Vangelo che il poeta cristiano deve guardare per trarne il fondamento della propria vita e della propria arte⁷.

Il v. 475, *non commenta loquor uatum terrentia paruos*, inquadra fin dall'inizio il passo nella prospettiva di una condanna della cultura e della letteratura pagane: le credenze mitologiche sull'Oltretomba sono rinnegate come superstizioni ridicole e infantili, capaci di incutere timore soltanto nei bambini. Un analogo giudizio sulla mendacità delle rappresentazioni escatologiche di poeti e filosofi antichi, privi del *uerum* dei profeti cristiani e delle Sacre Scritture, si ritrova in un passo dell'*epist.* 13,25:

Non enim ab humanis opinionibus nec a fabulosis poetarum somniis aut philosophorum phantasmatis post hominem futura colligimus, sed ab ipso fonte ueritatis haurimus fidem rerum. Quis autem potuit diuina magis quam deus ipse operum et statutorum suorum conscius nosse? Non traduces in corpora aliena animas, ut sint monstra post hominem, neque omnino sine corpore permansuras aut in corpore mentiemur occiduas. **Blandiantur sibi mendaciis poetarum qui non habent ueritatis prophetas.** Caecentur opinionibus erraticis philosophorum qui non inluminantur testimoniis apostolorum et se desperatione solentur qui spem non habent... [...] Nos uero tam egenis remediis non indigemus, quibus **ipsa ueritas, dei uerbum deus, resurrectionem carnis in uitam aeternam et spondit docens et probauit resurgens**⁸.

⁷ L'accorato appello ad apprendere il *uerum* dalla Scrittura, che si traduce nel perentorio imperativo *disce* in apertura del v. 487, trova un significativo parallelo nel *carm.* 22 a Giovio, dove costituisce il nucleo fondamentale di un *carmen* protrettico nel quale la concezione poetico-esistenziale di Paolino conosce la più compiuta ed efficace formulazione, in espressioni che definiscono con chiarezza l'estetica di una poesia che si fa «exercice spirituel» (ci serviamo ancora di un'icastica definizione di Fontaine 1981, 152), quali, e.g., i vv. 29-32: *Dumque leges catus et scribes miracula summi / uera dei, propior disces et carior ipsi / esse deo, quem dum credens miraris, amare / incipies et amando deum redamabere Christo*; o l'esortazione parenetica in chiusura del componimento, ai vv. 153-156: *dicta uel acta deo per sancta volumina disces, / quae docuit tabulis legalibus indita Moyses / aut euangelici quae lex noua testamenti / signat, operta prius retegens mysteria Christi*. Costanza 1988a riconosce in questa «antitesi tra la propria poesia e quella di altri come contrapposizione della verità alla menzogna» un tratto qualificante della poetica cristiana, profondamente influenzata in tale concezione dalla tradizione didascalica.

⁸ «Noi, infatti, non raccogliamo dalle opinioni umane le credenze sulla sorte dell'uomo dopo la morte, né dai sogni fittizi dei poeti o dai fantasmi dei filosofi, ma attingiamo la fede in queste realtà dalla sorgente stessa della verità. Chi del resto meglio di Dio stesso, che ha piena conoscenza delle pro-

Il contesto è ancora, significativamente, quello di una *consolatio*: Paolino si rivolge all'amico Pammachio⁹, invitandolo a trarre dalla fede nella vita futura – garantita dalla Scrittura – un motivo di conforto di fronte alla *mors immatura* della moglie Paolina.

Ma anche altrove, in altri passi di riflessione metapoetica, è possibile individuare affinità lessicali e concettuali con il verso in esame, che rivelano la coerenza del nostro autore nella ferma condanna della mitologia pagana e delle sue espressioni artistico-letterarie, non soltanto in relazione alle raffigurazioni del mondo infero: ai *commenta uatum* del v. 475, per esempio, possono essere accostati i *figmenta uatum* di *carm.* 10,38, che ottenebrano la mente con false e vane credenze¹⁰, gli *adficta* e i *mentita* rifiutati dal poeta ispirato dalla fede cristiana di *carm.* 20,28 ss.¹¹, le Muse Castalie, fonte dell'ispirazione nella tradizione classica,

prie opere e delle proprie leggi, potrebbe conoscere le realtà divine? Non ci inventeremo anime che trasmigrano in altri corpi, per essere qualcosa di stravagante dopo essere stati uomini, e neppure anime destinate a continuare l'esistenza del tutto senza corpo, o effimere nel corpo. Si lascino pure affascinare dalle menzogne dei poeti coloro che non hanno profeti di Verità. Siano pure accecati dalle opinioni false e variegiate dei filosofi coloro che non sono illuminati dalle testimonianze degli Apostoli, e si consolino con l'assenza di speranza coloro che non possiedono la Speranza... [...] Non abbiamo certo bisogno di rimedi tanto carenti, noi, a cui la Verità stessa, Dio Verbo di Dio, ha promesso - predicando - e confermato - risorgendo - la resurrezione della carne e la vita eterna».

⁹ Pammachio, personaggio di spicco dell'aristocrazia senatoria romana convertito al Cristianesimo, intrattenne intense relazioni epistolari, oltre che con Paolino, anche con Gerolamo e Agostino. Nel 396 rimase vedovo della moglie Paolina, morta di parto: in quell'occasione, gli furono indirizzate ben due epistole consolatorie, prima dall'amico Paolino (presumibilmente nella II metà del 396) e più tardi (397-398) da Gerolamo (*epist.* 66). Alcune informazioni prosopografiche sul personaggio si possono trarre da Fabre 1949, 217ss.; sulle due *consolationes* a lui indirizzate cf. Guttilla 1984-1985, 176ss.

¹⁰ Cf. *carm.* 10,29-42 *Nunc alia mentem uis agit, maior deus, / aliosque mores postulat, / sibi reposcens ab homine munus suum, / uiuamus ut uitae patri. / Vacare uanis, otio aut negotio, / et fabulosis literis / uetat, suis ut pareamus legibus / lucemque cernamus suam, / quam uis sophorum callida arsque rhetorum et / figmenta uatum nubillant, / qui corda falsis atque uanis imbuunt / tantumque linguas instruunt, / nihil ferentes, ut salutem conferant, / quod ueritatem detegat.* Di fronte ai trepidanti appelli di Ausonio, di cui ci rimangono tracce nelle *epist.* 21 e 22 (ed. Green), Paolino esprime in questi termini le conseguenze sul piano artistico della conversione e la rinuncia alle *fabulosae litterae*: si osservi che, anche in questo caso, l'attività letteraria viene screditata e condannata come dannosa per la carenza di verità dei suoi contenuti (vv. 41s.: *nihil ferentes... quod ueritatem detegat*), secondo quella che potremmo definire la nuova poetica cristiana del *uerum*; al proposito, cf. anche Amherdt 2004b, 79: «pour Paulin, le poète païen est un menteur, le poète chrétien, tout en restant poète, est porteur de la vérité».

¹¹ Cf. *carm.* 20,28-32 *Non adficta canam, licet arte poematis utar. / Historica narrabo fide sine fraude poetae; / absit enim famulo Christi mentita profari. / Gentibus hae placeant ut falsa colentibus artes; / at nobis ars una fides et musica Christus...* Come in *carm.* 31,475 e, come si vedrà a breve, in *carm.* 15,30s. e 22,19, l'esametro si apre con la negazione *non*, rilevata dalla collocazione in sede metrica forte: la definizione della poetica cristiana avviene innanzitutto 'in negativo', attraverso la perentoria presa di distanza dalla tradizione precedente.

liquidate come *uatum phantasmata* in *carm.* 15,30¹². Anche il carattere ridicolo e infantile delle credenze pagane (*terrentia paruos*) è motivo apologetico non isolato all'interno della polemica paoliniana in favore della nuova arte: in apertura del già citato *carm.* 22, per esempio, il nostro autore esorta Giovio ad abbandonare le frivole Muse del passato per dedicarsi a una poesia di ispirazione divina, che tratti argomenti a essa confacenti, mentre le favole mitologiche, che hanno rappresentato il *ludus* dell'età giovanile, devono essere rigettate da chi si professi cristiano come uno dei *ludicra* convenienti soltanto ai ragazzini, per abbracciare tematiche più adatte a un uomo maturo¹³. Ancora, nell'epistola protrettica che Paolino indirizza allo stesso amico letterato destinatario del *carm.* 22, gli dei sono indicati come false e stolte invenzioni di uomini privi di ragione, attraverso scelte lessicali che evocano l'idea di creazione vuota e artificiale, fino a identificare nel mito di Er della *Repubblica* di Platone il delirio di un filosofo o, peggio, l'inutile e ridicola storiella di una vecchietta (*epist.* 16,4):

Tamen ab usu erroris antiqui **ob ignorantiam dei rationis inopes cassa nomina**, tamquam ideo numina quoque sint, in speciem corporatam **stultis cogitationibus fingunt** stultiusque, quam finxerint, donant honore diuino, unde et Spes et Nemesi et Amor atque etiam Furor in simulacris coluntur et occipiti caluo sacratur Occasio e tua ista Fortuna lubrico male nixa globo fingitur. Nec minore mendacio Fata simulantur uitas hominum nere de calathis aut trutinare de lancibus. Quod deliramentum ne uulgo impu-temus aut nimium philosophos admiremur, Platone etiam delirante narratur... [...] Tantum abusus est humanis auribus adrogantia **inanis facundiae**, ut **ridiculam anilis fabulae cantilenam**¹⁴ non erubesceret scriptis suis, quibus de diuina etiam natura quasi conscius disputare audebat, inserere. Sed nobis in illo sermonis tantum Attici comitas, non **inanis fabulae** spectanda concinnitas; quae demulcendis tantum auribus edita sunt, non debent sensuum fundamenta conuellere¹⁵.

¹² Cf. *carm.* 15,30-33 *Non ego Castalidas, uatum phantasmata, Musas / nec surdum Aonia Phoebum de rupe ciebo; / carminis incentor Christus mihi, munere Christi / audeo peccator sanctum et caelestia fari.*

¹³ Cf. *carm.* 22,12-19 *Non modo iudicium Paridis nec bella gigantum / falsa canes. Fuerit puerili ludus in aeuo / iste tuus quondam; decuerunt ludicra paruorum. / Nunc animis grauior, quantum prouectior annis, / aspernare leues maturo corde Camenas, / et qualem castis iam congrua moribus aetas / atque tui specimen uenerabile postulat oris, / suscipe materiam, diuinos concipe sensus.* La figura etimologica, che ai vv. 13-14 lega i termini *ludus* e *ludicra*, contribuisce a marcare il carattere di *divertissement* della mitologia pagana, adatta agli anni giovanili ma pericolosa e ridicola per un cristiano adulto e consapevole.

¹⁴ L'espressione, ormai quasi proverbiale (cf. Otto 1890, 28), diventa caratteristica in contesti apologetici per bollare le credenze degli avversari come false e assurde superstizioni: per un'ampia rassegna di passi cf. Pellegrino 1947, 102 n. 2.

¹⁵ «Tuttavia, per la familiarità con l'antico errore a causa dell'ignoranza di Dio, costoro, privi di ragione, con sciocche elucubrazioni si figurano in aspetto corporeo vani nomi, come se per questo motivo diventassero anche divinità, e, ancor più scioccamente dell'esserseli figurati, concedono ad essi onori divini, per cui, sotto forma di statue, vengono venerati Speranza, Vendetta, Amore e persino

4. Il rifiuto delle credenze mitologiche, di cui quelle sull'Oltretomba rappresentano un campione in un certo senso paradigmatico, costituisce peraltro un motivo ricorrente anche in quella tradizione classica che l'autore cristiano rinnega, ma dalla quale può attingere stilemi formali e concettuali adeguati al proprio scopo, sostituendo alle istanze razionalistiche il riferimento alla nuova fede in Cristo: la negazione delle terrificanti rappresentazioni escatologiche dell'arte e della letteratura penetra con insistenza già nella riflessione filosofica greca, tanto nella sua dimensione popolare e diatribica quanto in quella – sulla quale disponiamo di maggiori testimonianze documentarie – delle scuole ellenistiche, ed è rivendicata a più riprese dagli scrittori latini, in particolar modo da chi, come Cicerone¹⁶ e soprattutto Seneca¹⁷, si trova più volte impegnato a esorcizzare il timore della morte e del destino ultraterreno dell'uomo.

Furore, e come divinità dalla nuca calva è adorata Occasione, e questa tua Fortuna è rappresentata vacillante su di una sfera rotante. E con menzogna non minore si raffigurano i Fati che filano dai canestri le vite degli uomini o le pesano sui piatti della bilancia. E perché noi non crediamo di imputare al volgo questa farneticazione o nutriamo eccessiva ammirazione per i filosofi, anche Platone farnetica nel suo discorso... [...] A tal punto egli, nell'arroganza di una vana eloquenza, abusò degli orecchi degli uomini, da non vergognarsi di inserire nei suoi scritti – nei quali osava discettare persino della natura divina, come se ne fosse a conoscenza – la ridicola filastrocca di una favola per vecchiette. Ma noi dobbiamo ammirare in lui soltanto l'urbanità dello stile attico, non l'affettazione di una vana finzione, e ciò che è stato pronunciato soltanto per blandire le orecchie non deve scuotere i principi dei sentimenti». Per un più esaustivo commento all'*epist.* 16, volto a metterne in luce l'importanza fondamentale nel processo paoliniano di fondazione di una nuova poetica cristiana, vd. Erdt 1976.

¹⁶ Cf., e.g., Cic. *Cluent.* 171 *Nam nunc quidem quid tandem illi mali mors atulit? Nisi forte inepitiis ac fabulis ducimur ut existimemus illum ad inferos impiorum supplicia perferre... Quae si falsa sunt, id quod omnes intellegunt, quid ei tandem aliud eripuit mors praeter sensum doloris?; nat. deor.* II 5 *Etenim uidemus ceteras opiniones fictas atque uanas diuturnitate extabuisse. Quis enim hippocentaurum fuisse aut Chimaeram putat, quaeue anus tam excors inueniri potest quae illa quae quondam credebantur apud inferos portenta extimescat? Opinioni enim commenta delet dies, naturae iudicia confirmat; vd. anche, e.g., *Tusc.* I 10-11.*

¹⁷ Una puntuale e documentata ricostruzione della visione senecana dell'Oltretomba è condotta, in un denso contributo, da Setaioli 1997: per quanto riguarda il rifiuto delle credenze mitologiche, in particolare, vd. pp. 325-330. Cf., e.g., Sen. *Marc.* 19,4 *Cogita nullis defunctum malis adfici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulas esse, nullas imminere mortuis tenebras nec carcerem nec flumina igne flagrantia nec obliuionem amnem nec tribunalia et reos et illa libertate tam laxa ullos iterum tyrannos: luserunt ista poetae et uanis nos agitauere terroribus; epist.* 82,16 *Mors contemni debet magis quam solet; multa enim de illa credidimus; multorum ingenii certatum est ad augendam eius infamiam; descriptus est carcer infernus et perpetua nocte oppressa regio, in qua «ingens ianitor Orci / ossa super recubans antro semesa cruento / aeternum latrans exsanguis terreat umbras». Etiam cum persuaseris istas fabulas esse nec quicquam defunctis superesse quod timeant, subit alius metus... Le creature infernali sono finzioni dei poeti, che al più possono essere sottoposte a un'esegesi allegorica che riconosca in esse prefigurazioni e personificazioni simboliche delle realtà negative della vita terrena, come già era stato proposto da Lucr. III 978ss.: cf., e.g., *ira* II 35,5 *Quales sunt hostium uel ferarum caede madentium aut ad caedem euntium aspectus, qualia poetae inferna monstra finxerunt suc-**

Inoltre, una delle più fortunate modalità attraverso le quali trova espressione questo *topos* della condanna degli inconsistenti castighi infernali risulta essere proprio l'identificazione di tali credenze con superstizioni infantili, o addirittura talmente ridicole da non essere credute neppure dai bambini: di questo motivo, che vediamo comparire già in Platone e Aristotele, possiamo seguire l'evoluzione e le apparizioni in un *corpus* letterario eterogeneo per forme, contenuti e finalità, seguendo un filo trasversale che lega autori quali Lucrezio, Seneca, Plinio il Vecchio, Giovenale¹⁸.

cincta serpentibus et igneo flatu... talem nobis iram figuremus...; sulla polemica senecana contro la poesia stimolatrice d'irrazionalità, soprattutto in riferimento alle rappresentazioni dell'Oltretomba, vd. Mazzoli 1970, 85s. e Mazzoli 1984, 981ss. Consonanze con le riflessioni filosofiche appaiono anche in alcuni passi delle tragedie: il secondo coro delle *Troades*, in particolare, consacrato alla negazione assoluta di ogni sopravvivenza dopo la morte, è aperto e chiuso da attacchi risoluti contro le *fabulae* sulla realtà oltremondana (Sen. *Troad.* 371s. *Verum est an timidus fabula decipit / umbras corporibus uiuere conditis...*, e 402-408 ... *Taenara et aspero / regnum sub domino limen et obsidens / custos non facili Cerberus ostio / rumores uacui uerbaque inania / et par sollicito fabula somnio. / Quaeris quo iaceas post obitum loco? / Quo non nata iacent). Come si porrà in evidenza in seguito, però, la raffigurazione mitologica dell'Ade, e in particolare lo scenario virgiliano di *Aen.* VI, influenzano potentemente i *colores* di Seneca tragico, in cui tale modello è evocato attraverso una fitta rete di allusioni o di espliciti richiami; per una stimolante interpretazione di tale scissione tra l'anima filosofica e quella poetica di Seneca, solo in apparenza contraddittoria, cf. Petrone 1987, 140s.: «Tra la negazione dei supplizi infernali della filosofia e l'assillante descrizione che ne fanno le tragedie c'è comunque un centro e una *ratio*, che compone la duplicità della visione senecana dell'oltretomba in una complementarità di facce, quasi i risvolti di una stessa medaglia. [...] Entrambe le facce, l'una rassicurante, l'altra raccapricciante, appartengono comunque allo stesso sistema di valori».*

¹⁸ Cf. Plat. *Phaed.* 77e, Aristot. *Insomn.* III, 462a. Questo motivo topico è inserito da Lucrezio quasi a mo' di *refrain* nel *De rerum natura*: una formulazione completa si può ritrovare in III 87-90, proprio nel libro dedicato alle paure della morte, contro le quali si procede a una confutazione razionalistico-psicologica delle credenze nelle pene dell'aldilà: *Nam ueluti pueri trepidant atque omnia caecis / in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus / interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam / quae pueri in tenebris pauitant finguntque futura* (l'identica sequenza di versi si ritrova in II 55-61 e VI 35-41). Con atteggiamento di distaccata sufficienza, Seneca giudica superflua per chi è capace di pensare razionalmente l'*Epicurea cantilena* sulla vanità dei timori della morte, in quanto neppure i bambini crederebbero alle invenzioni dei poeti sugli abitanti dell'Ade: cf. Sen. *epist.* 24,18 *Non sum tam ineptus ut Epicuream cantilenam hoc loco persequar et dicam uanos esse inferorum metus, nec Ixionem rota volvi nec saxum umeris Sisyphi trudi in aduersum nec ullius uiscera et renasci posse cotidie et carpi: nemo tam puer est ut Cerberum timeat et tenebras et laruaem habitum nudis ossibus cohaerentium. Mors nos aut consumit aut exiit...* Plinio liquida come invenzioni puerili tutte le credenze sull'esistenza dopo la morte: cf. Plin. *nat.* VII 189 *puerilium ista delenimentorum auidaeque numquam desinere mortalitatis commenta sunt*; anche Giovenale ritorna sull'argomento razionalistico, asserendo che neppure i ragazzini un po' cresciuti prestano fede agli inconsistenti vaniloqui della mitologia: cf. Iuu. 2,149-152 *Esse aliquos manes et subterranea regna, / Cocytum et Stygio ranas in gurgite nigras, / atque una transire uadum tot milia cumba / nec pueri credunt, nisi quondum aere lauantur*.

Anche nei contesti di polemica religiosa che accompagnano il progressivo affermarsi del Cristianesimo, la negazione di valore delle credenze mitologiche rappresenta una delle più ricorrenti armi apologetiche: nell'*Octavius*, è il pagano Cecilio ad accusare i Cristiani di essersi appropriati acriticamente delle inconsistenti invenzioni dei poeti sull'aldilà¹⁹; nel trattato *De bono mortis*, Ambrogio invidua nelle *fabulae poetarum* una delle cause della paura della morte che attanaglia gli *insipientes*, per poi presentare a propria volta un convenzionale catalogo di figure infernali²⁰.

5. Al di là di questi generici raffronti a livello tematico e contenutistico con i precedenti della tradizione, un altro *locus* sembra poter essere riconosciuto quale intertesto diretto per il verso 475 del *carminum* 31, risultando cruciale per la definizione della poetica paoliniana: si tratta di un celebre distico ovidiano (*am.* III 6,17s.)²¹:

Prodigiosa loquor ueterum mendacia uatum:
nec tulit haec umquam nec feret ulla dies.

Nell'elegia, Ovidio prega un fiume di placare per un po' il corso violento delle acque, perché ha fretta di recarsi dalla propria donna e godere finalmente delle gioie dell'amore; trattato suo malgrado sulla sponda per lo scorrere impetuoso della corrente, il poeta vola con l'immaginazione e sogna le ali di Perseo o il carro di Trittolemo, con i quali l'*exclusus amator* riuscirebbe ad attraversare il *rusticus amnis* ingrossato dallo scioglimento primaverile delle nevi²²: ma gli oggetti di cui parla il poeta sono – purtroppo – soltanto prodigiose invenzioni degli antichi *uates*, che nessuno mai potrà sperimentare. Ovidio si dimostra ben con-

¹⁹ Cf. Min. Fel. 11,9 *Omnia ista figmenta male sanae opinionis et inepta solacia a poetis fallacibus in dulcedine carminis lusa a uobis nimirum credulis in deum uestrum turpiter reformata sunt*. Sullo sfaccettato rapporto dei Cristiani con le concezioni e le rappresentazioni escatologiche pagane vd. Cataudella 1978.

²⁰ Cf. Ambr. *bon. mort.* 8,33 *Duabus autem ex causis mortem insipientes uerentur. [...] Altera autem causa, quod poenas reformident, poetarum uidelicet fabulis territi, latratus Cerberi et Cocyti fluminis tristem uoraginem, Charonem tristiozem, Furiarum agmina aut praerupta Tartara, tunc loca in quibus hydra saeuior sedem habeat, Tityi quoque uiscera reparandis fecunda suppliciiis, quae uultur inmanis sine ullo fine depascitur, Ixionii quoque orbis perpetuam sub poenae atrocitate uertiginem, tum saxi desuper imminentis super capita adcubantium inter epulas independentem ruinam. Haec plena sunt fabularum: nec tamen negauerim poenas esse post mortem.*

²¹ La segnalazione di tale intertesto si deve a Nicastrì 1999, 875s., che in un denso e affascinante saggio mette in luce l'importanza del confronto dialettico con il modello ovidiano nella costruzione di una nuova poetica cristiana avviata da Paolino con i suoi *carmina*, soprattutto in relazione alla metamorfosi della *mens* del *vates*, ora ispirato dalla fede in Cristo.

²² Cf. Ou. *am.* III 6,13ss. *Nunc ego, quas habuit pinnas Danaeius heros, / terribili densum cum tulit angue caput, / nunc opto currum, de quo Cerealia primum / semina uenerunt in rude missa solum.*

pevole della natura fittizia delle leggende che narra²³, tuttavia proprio su un lungo elenco di mitologici *fluminum amores* costruirà l'intera elegia per guadagnarsi la complicità del fiume, e in conclusione addirittura si rammaricherà di aver chiamato in causa personaggi tanto importanti di fronte alla meschinità del proprio interlocutore²⁴. Ancora nella dodicesima elegia del III libro, per esempio, in un passo che da più parti è stato accostato al v. 17 della sesta, Ovidio rivendica orgogliosamente il diritto del poeta alla *licentia*, alla creazione di leggende e fantasie che non necessariamente debbono essere vincolate alla *historica fides*, e che, anzi, quando vengono recepite come verità storiche, provocano guai (Ou. *am.* III 12,41s.):

Exit in immensum fecunda licentia uatum,
obligat historica nec sua uerba fide²⁵.

²³ Vd. al proposito le osservazioni di Fränkel 1969, 180 n. 24 e, soprattutto, il notevole contributo di Rosati 1979, volto a indagare la matura autocoscienza di Ovidio nei confronti della propria esperienza letteraria, come esibizione e consapevole rivendicazione del *factum*, della congenita infedeltà al vero. L'atteggiamento di divertita ironia ostentato dall'Ovidio degli *Amores* di fronte alla natura fittizia del proprio universo poetico, al trionfo dell'immaginazione e della *fecunda licentia uatum*, muterà però radicalmente nelle opere del periodo dell'esilio, in particolare nei *Tristia*, quando il poeta «avrà l'amara conferma dell'estraneità della letteratura alla vita» (Rosati 1979, 128); emblematico della differente reazione suscitata dalla constatazione del *mendacium* della costruzione mitologica risulterà in particolare il confronto tra il citato passo di *am.* III 6 e *trist.* III 8,1-16: *Nunc ego Triptolemi cuperem consistere curru, / misit in ignotam qui rude semen humum; / nunc ego Medaeae uellem frenare dracones, / quos habuit fugiens arce, Corinthe, tua; / nunc ego iactandas optarem sumere pennas, / siue tuas, Perseu, Daedale, siue tuas: / ut tenera nostris cedente uolatibus aura / aspicerem patriae dulce repente solum, / desertaeque domus uultus memoresque sodales, / caraque praecipue coniugis ora meae. / Stulte, quid haec frustra uotis puerilibus optas, / quae non ulla tibi fertque feretque dies? / Si semel optandum est, Augusti numen adora / et, quem sensisti, rite precare deum. / Ille tibi pennasque potest currusque uolucres / tradere: det redditum, protinus ales eris.* Le corrispondenze tra i due passi appaiono ben evidenti, tanto nelle scelte stilistico-espressive quanto nel significativo comune ricorso alle immagini mitologiche del carro di Trittolemo e delle ali di Perseo; se però in *am.* III 6 la consapevolezza dell'inconsistenza di questi prodigiosi mezzi di trasporto aveva scatenato la divertita riaffermazione dell'aspetto fittizio dell'operazione letteraria, in *trist.* III 8 Ovidio è costretto a constatare l'*inutilitas* del mito, riconoscendo che sarebbe ridicolo, anzi addirittura *puerile*, sperare di ottenere dalle fantasie mitologiche la possibilità del ritorno in patria, che soltanto il *numen* di Augusto può concedere: come efficacemente asserito da Graf 2002, 115, «Ovid's exile signals the end of mythology's usefulness».

²⁴ Cf. Ou. *am.* III 6,101s. *Huic ego uae demens narrabam fluminum amores! / Iactasse indigne nomina tanta pudet.*

²⁵ Come ha messo in evidenza Nicastrì 1999, 875s., anche questo distico riaffiorerà alla memoria letteraria di Paolino in un contesto di riflessione metapoetica, nel quale sarà sottoposto a un ribaltamento concettuale analogo a quello toccato a *am.* III 6,17: come il Nolano dichiara in *carm.* 22,28-30 *Non adficta canam, licet arte poematis utar. / Historica narrabo fide sine fraude poetae; / absit enim famulo Christi mentita profari*, la narrazione del poeta cristiano è vincolata a quella stessa *historica fides* da cui Ovidio considerava sciolte le parole scaturite dalla *fecunda licentia uatum*, libere di fluttuare in *immensum*, mentre l'intento programmatico del nostro autore è quello di dare vita a un'arte che sappia evitare, *sine fraude poetae*, proprio gli *adficta* e i *mentita* della tradizione.

Il poeta lamenta di essersi trasformato involontariamente in una sorta di lenone dell' amata Corinna, le cui lodi affidate alla poesia hanno attirato le attenzioni e la passione di altri uomini, mentre in genere si è soliti non prestar fede alla *fecunda licentia uatum* che inventa i personaggi mitologici citati in precedenza, tra cui sono annoverati anche gli abitatori degli Inferi Tizio, Cerbero e Tantalo²⁶.

Il *loquor mendacia uatum* di *Ou. am. III 6,17* è drasticamente ribaltato da Paolino di Nola, che apre il v. 475 del *carm. 31* sull'avverbio negativo *non*: se il vate di Sulmona canta con consapevolezza e orgoglio le menzogne della tradizione, esse non trovano più spazio nella poetica di Paolino neofita cristiano, che asserisce con decisione *non commenta loquor uatum*.

All'interno dello spunto polemico contro le inesistenti finzioni dei poeti – che abbiamo visto ampiamente attestato, tanto da poter essere considerato un *topos* programmatico –, pare di poter rintracciare nel recupero antifrastico dell'esametro di *am. III 6* operato da Paolino le tracce di un dialogo a distanza intessuto con Ovidio cantore dei miti, di un confronto intertestuale che contribuisce a definire un preciso programma poetico attraverso la riproposizione *e contrario* di un lessico fortemente evocativo di opposte concezioni meta-letterarie.

6. Alla luce di tali considerazioni, procediamo ora a un esame del catalogo di mostri e dannati degli Inferi, inaugurato con il v. 476 e organizzato in un unico lungo periodo (vv. 475-482) attraverso la giustapposizione di versi finemente scanditi dal punto di vista retorico, compiuti in se stessi e dedicati ciascuno alla raffigurazione di un abitatore dell'Oltretomba, con l'unica eccezione del v. 481 che ne descrive due.

A essere menzionato per primo è Cerbero, che non è chiamato per nome, ma designato come il *latrans canis* con tre teste, secondo la più fortunata variante mitografica²⁷, con un iperbato che incornicia il pentametro separando il participio attributivo dal corrispondente sostantivo.

²⁶ Cf. *Ou. am. III 12,19ss. Nec tamen ut testes mos est audire poetas: / malueram uerbis pondus abesse meis. / [...] / Idem per spatium Tityon porreximus ingens / et tria uipereo fecimus ora cani / [...] / Aeolios Ithacis inclusimus utribus Euros; / proditor in medio Tantalus amne sitit...*; la poesia di Ovidio è stata invece oggetto di un'illecita *credulitas*, che ha nuociuto alla sua relazione amorosa: *et mea debuerat falso laudata uideri / femina; credulitas nunc mihi uestra nocet* (vv. 43s.).

²⁷ Vd. Massenzio 1984. Le uniche eccezioni all'unanime tradizione iconografica che rappresenta Cerbero con tre teste, talvolta con chioma serpentina, sono rappresentate da Hes. *Theog.* 311s., ove il custode dell'Ade ha cinquanta teste, e da Hor. *carm. II 13,33 belua centiceps*, che però in altri due *loci* sembra conformarsi alla versione *uulgata* (cf. *carm. II 19,31s. trilingui / ore* e *III 11,20 ore trilingui*); interessante è il ricorso a epiteti nei quali è presente la nozione di triplicità: cf., e.g., Cic. *Tusc. I 5,10 triceps apud inferos Cerberus*; *Ou. met. IX 185 ... nec forma triplex tua, Cerbere, mouit; trist. IV 7,16 tergeminumque canem*; Stat. *silu. III 3,27 tergeminus custos*; *Theb. II 31 ferrea tergemino domuisset lumina somno* e 53s. ... *Letique triformis / ianitor*; Seneca tragico insiste due volte in pochi versi su

È Virgilio, con i versi di *Aen.* VI 400s., ma soprattutto con il sintetico ed efficace nesso ablativale *latratu trifauci* del v. 417 che condensa in una sorta di sinestesia le notazioni acustiche e visive sulla mostruosità del custode dell'Oltretomba²⁸, a offrirci una delle prime testimonianze latine del fortunato *cliché* di Cerbero che latra²⁹ attraverso le sue tre bocche. Le tre bocche di Cerbero, che la tradizione aveva indicato comunemente come *ora* o *fauces*, diventano per Paolino *rostra*³⁰: le ragioni di tale scelta, al di là delle semplici esigenze metriche, possono forse essere rintracciate nella ricerca di una pregnanza fonica che rappresenti anche a livello acustico la tenebrosa e sgradevole paura che il custode dell'Ade può incutere e che si riflette nella triplice iterazione del gruppo consonantico duro e aspro *tr* (*latrantem tria rostra*), cui fanno eco le altre frequenti presenze dei fonemi /t/ e /t/ nel pentametro³¹. Il materiale lessicale impiegato per descrivere il cane dell'Ade è piuttosto gene-

questa caratteristica di Cerbero, in *Herc. f.* 783ss. *hic saeuus umbras territat Stygius canis, / qui trina uasto capita concutiens sono / regnum tuetur...* e 795ss. *... uocis horrendae fragor / per ora missus terna felices quoque / exterret umbras...*, e in due occasioni si riferisce alle *triplices catenae* di cui dovette servirsi Eracle per catturare Cerbero: vd. *Ag.* 860 e *Oed.* 581. Isidoro ci testimonia, infine, un'interpretazione allegorica delle tre teste di cui era dotato il cane degli Inferi: *Cerberum inferorum canem tria capita habentem, significantes per eum tres aetates, per quas mors hominem deuoret, id est infantiam, iuuentutem et senectutem* (Isid. *orig.* XI 9,33).

²⁸ Cf. *Verg. Aen.* VI 400s. *... licet ingens ianitor antro / aeternum latrans exsanguis terreat umbras; 417s. Cerberus haec ingens latratu regna trifauci / personat, aduerso recubans immanis in antro.*

²⁹ Il verbo *latrare* è peraltro la forma specifica per indicare il verso dei cani, come attesta Isidoro: *canis baubat vel latrat* (Isid. *diff.* I 225); vd. anche *ThLL* VII/2 1013,41ss. Troviamo riferimenti al *latratus* di Cerbero, oltre che nei già citati *loci* virgiliani, anche in *Culex* 220 *...diris flagrant latratibus ora*; *Prop.* III 18,23 *exoranda canis tria sunt latrantia colla*; *Ou. met.* VII 408 *ternis latratibus*; *Sen. Herc. f.* 791ss. *...ut propior stetit / Ioue natus antro, sedit incertus canis / leuiterque timuit – ecce latratu graui / loca muta terret*; *Ag.* 860s. *... tacuit nec ullo / latrauit ore*; *Thy.* 675s. *... saepe latratu nemus / trino remugit*; *Stat. silu.* II 1,184 *illum nec terno latrabit Cerberus ore* e V 1,249s. *nempe times ne Cerbereos Priscilla tremescat / latratus?*; *Sil.* III 35s. *at Stygius saeuus terrens latratibus umbras / ianitor...* e XIII 594 *uiperea latrans circumligat ilia cauda*; *Claud. carm.* 5 (= *Ruf.* II) 457 *... latratu Cerberus urget.*

³⁰ Il sostantivo *rostrum* designa spesso il muso degli animali; in particolare riferimento al cane cf., e.g., *Ou. met.* I 533ss. *ut canis... / [...]/ sperat et extento stringit uestigia rostro* e III 248s. *non etiam sentire canum fera facta suorum. / Vndique circumstant mersisque in corpore rostris*; *Lucan.* IV 441s. *... nec creditur ulli / silua cani, nisi qui presso uestigia rostro*. In *Paul. Nol. carm.* 26,299 i *rostra* sono quelli delle fiere che aggrediscono il profeta Daniele, in *carm.* 21,613 indicano i musi delle talpe, in *carm.* 20,315 e 350 quello di un maialino destinato al sacrificio.

³¹ Particolarmente significativa risulta l'allitterazione del fonema /t/, che ricorre sei volte nel pentametro, in tutte le parole a eccezione di *canem* in clausola (*latrantem in foribus per tria rostra canem*); alle orecchie degli antichi, infatti, il suono della consonante liquida polivibrante ricordava proprio il ringhio del cane, al punto da suggerirne la designazione di *canina littera*: cf. *Lucil.* 377s. *Marx r: non multum est, hoc cacosyntheton atque canina / si lingua dico...*; *Pers.* 1,109s. *sonat hic de nare canina*

rico, e non sembra presupporre un intertesto diretto, anche se la sua collocazione *in foribus* potrebbe forse indurre ad accostare il passo paoliniano, più che al canonico modello virgiliano di *Aen.* VI ove Cerbero è posto a guardia di un *antrum*³², a quel ramo della tradizione letteraria che raffigura il cane tricpite a custodia delle porte (*fores*) della città infernale. Tale variante mitografica, che troviamo per la prima volta in Tib. I 3,71s. *tum niger intorto serpentum Cerberus ore / stridet et aeratas excubat ante fores* e poi anche in Stat. *Theb.* VIII 53 *ferrea Cerbereae tacuerunt limina portae*, è autorevolmente attestata da Ovidio, il quale nel IV libro delle *Metamorfosi* fa discendere Giunone in un Tartaro assimilato a un carcere, sulle cui *fores* stanno Cerbero e le Eumenidi: *Quo simul intravit sacroque a corpore pressum / ingemuit limen, tria Cerberus extulit ora / et tres latratus semel edidit. Illa sorores / Nocte uocat genitas, graue et implacabile numen; / carceris ante fores clausas adamante sedebant / deque suis atros pectebant crinibus angues* (*Ou. met.* IV 449-454); non è da escludere dunque che la reminiscenza del *locus* ovidiano, in cui sono peraltro presenti tutti i tasselli lessicali del v. 476, possa essere riaffiorata e intervenuta nella costruzione del pentametro con cui Paolino dipinge a pennellate fugaci la figura del cane degli Inferi.

Completamente virgiliana è invece la memoria poetica che sovrintende alla creazione dell'esametro 477, dove – in una sorta di inversione rispetto alla geografia infernale del VI libro dell'*Eneide*³³ – si fa seguire alla raffigurazione di Cerbero quella di Caronte, il nocchiero dell'aldilà³⁴. Il verso si caratterizza formalmente per l'iperbato che separa il participio *terrentem*

/ littera..., che lo scoliaste glossa con l'interessante affermazione *canes lacessiti conantur 'r' litteram minitabundi exprimere*; Hier. *adu. Ruf.* I 17 *quod ille [Demosthenes] in una littera fecit exprimenda, ut a cane rho disceret, tu in me criminaris, quare homo ab homine hebraeas litteras didicerim*. Il verso dedicato al terrificante *canis* dell'aldilà, pertanto, risulta tramato dalla fitta ripresa allitterante del suono che ne evoca il sinistro e lugubre latrato.

³² Cf. Verg. *Aen.* VI 418 ... *aduerso recubans immanis in antro* e 424 *occupat Aeneas aditum custode sepulto*; nel solco della tradizione virgiliana si manterranno, e.g., Prop. III 5,43s. *num tribus infernum custodit faucibus antrum / Cerberus...*; Sen. *Herc. f.* 1108 *immo latitans Cerberus antro*; Stat. *Theb.* VIII 97s. ... *fugiat ne tristis in antrum / Cerberus...* L'immagine di Cerbero collocato a difesa di un *antrum*, però, mal si concilia con la presenza di *fores*, per cui cf. *ThlL* VI 1057,13ss.

³³ Nella complicata topografia dell'Ade virgiliano, dopo il *uestibulum* d'Averno scorre l'Acheronte: a custodia delle acque infernali si trova Caronte, che traghetta le anime da una riva all'altra della palude Stigia; sulla sponda più lontana sta Cerbero, che la Sibilla addormenta con una magica focaccia al miele, per poter far proseguire la catabasi di Enea. Per un'esauritiva ricostruzione della complessa geografia dell'Oltretomba virgiliano e per lo *status quaestionis* relativo alle più discusse problematiche legate a tale descrizione, cf. Setaioli 1985.

³⁴ La raffigurazione di Caronte è inaugurata nella letteratura latina proprio da Virgilio (cf. Verg. *Aen.* VI 298ss. *Portitor has horrendus aquas et flumina seruat / terribili squalore Charon, cui plurima mento / canities inculta iacet, stant lumina flamma, / sordidus ex umeris nodo dependet amictus*), che pone il nocchiero infernale sul fiume Acheronte, secondo la variante mitografica già accreditata nella letteratura greca, oppure sullo Stige, come accade in *georg.* IV 503ss. ... *nec portitor Orci / amplius obiectam*

dal sostantivo *Charontem*, con un *ordo uerborum* parallelo a quello del pentametro precedente, a cui rimanda pure l'omeoptoto dei termini in apertura e chiusura di verso (*latrantem – terrentem*, che si corrispondono anche per l'isosillabismo; *canem – Charontem*, in omeoarcto). La spia del riferimento allusivo a Virgilio va certamente riconosciuta nell'ablativo di qualità *tristi squalore*, che rielabora il primo emistichio di *Aen.* VI 299 *terribili squalore Charon*; lo *squalor* rimane la caratteristica distintiva dell'arcigno traghettatore infernale, mentre se ne varia la connotazione: al virgiliano *terribilis* si sostituisce l'assonante *tristis*, peraltro anch'esso riferito nell'*Eneide* a Caronte, allorché viene definito *nauita tristis*³⁵. L'idea del *terror* presente nel sintagma virgiliano è recuperata da Paolino e caricata sul participio *terrentem*, nella sede iniziale che, in *Aen.* VI 299, spetta all'aggettivo *terribilis*: nell'emistichio *terrentemque umbras* si può forse scorgere riflesso e intrecciato, per una sorta di corto-circuito della memoria, il v. 401 del VI libro virgiliano (*aeternum latrans exsanguis terreat umbras*), in cui per bocca della Sibilla, sempre all'interno della potente scena carontea, si assegna a Cerbero il potere di terrorizzare le anime dei morti, inutile di fronte a Enea.

Al v. 478, un pentametro strutturato dalla parallela giustapposizione degli aggettivi nel primo *colon* e dei corrispondenti sostantivi nel secondo, con l'*ictus* a rilevare l'omeoptoto dei termini in chiusura di emistichio, la caratterizzazione delle Furie insiste sulla crudeltà di queste mostruose creature, che hanno la loro sede nell'Ade nel rispetto di una lunga tradizione sancita da Virgilio³⁶, e sulle loro terrificanti chiome serpentine³⁷. La scelta del nome greco di

passus transire paludem / [...] / Illa quidem Stygia nabat iam frigida cumba; vd. Setaioli 1984. La suggestione di tale potente figura, caratterizzata nella maggior parte delle rappresentazioni da vecchiezza, turpe aspetto e ostilità verso i defunti, ispirerà artisti e poeti attraverso tutta la tradizione latina, per arrivare al terzo canto dell'*Inferno* dantesco. Ci limitiamo qui a segnalare la presenza di Caronte in due brevi descrizioni del Tartaro, in cui la menzione del *portitor Orci* segue immediatamente quella di Cerbero, secondo un'ordine inverso a quello virgiliano e analogo, invece, alla riscrittura paoliniana: cf. Tib. I 10,35s. *non seges est infra, non vinea culta, sed audax / Cerberus et Stygiae nauita turpis aquae*, e Prop. III 18,23s. *exoranda canis tria sunt latrantia colla, / scandenda est torui publica cumba senis*.

³⁵ Cf. Verg. *Aen.* VI 315 *nauita sed tristis nunc hos nunc accipit illos*. Virgilio si serve qui di un aggettivo dalla forte valenza polisemica, che, come commenta Servio *ad l.*, assume in questo caso il significato di *asper, in miserabilis, seuerus*.

³⁶ Dalla testimonianza di Servio, che distingue tra '*dirae*' in caelo, '*furiae*' in terris, '*eumenides*' apud inferos: *unde et tres esse dicuntur. Sed haec nomina confundunt poetae* (Seru. *Aen.* IV 609), apprendiamo che la sede delle Eumenidi, collocate generalmente su una soglia, non era fissata in modo univoco: Virgilio situa normalmente nell'Ade le Furie, che hanno per talamo il *limen* del *uestibulum* (cf. *Aen.* VI 280s.) ma sembrano poi vagare liberamente per il mondo infero, tanto da comparire in vari luoghi del Tartaro; anche nell'*Eneide*, però, rimangono talvolta tracce di una collocazione delle Erinni fuori dagli Inferi: cf. Farron 1985 e Setaioli 1985, 957.

³⁷ I serpenti che si intrecciano ai capelli o che addirittura li sostituiscono, come nella descrizione di Tib. I 3,69 *Tisiphoneque inpexa feros pro crinibus angues*, fanno parte dell'iconografia delle Eumenidi fin dalle prime attestazioni nella letteratura e nell'arte greca: cf. Rosati 2007, 302.

Eumenidi è in linea con la tradizione della poesia dattilica, che privilegia nettamente questa forma alle denominazioni latine di *Furiae* o *Dirae*, così come ampiamente tradizionale è il materiale lessicale che costruisce il pentametro: le Eumenidi sono qualificate come *saevae*, per esempio, in Stat. *silu.* V 2,94s., dove compaiono insieme con Cerbero, o in Sil. II 543s.³⁸; ma l'intertestualità più feconda pare essere ancora una volta quella virgiliana, con il sintagma *uipereis crinibus* che richiama il *uipereum crinem* della Discordia, rappresentata in *Aen.* VI 280 mentre sta sulle soglie dell'Averno, anguicrinita come una Furia, per descrivere la chioma della quale il vate mantovano conia il fortunato aggettivo *uipereus*³⁹.

Con le *Eumenides* si chiude nel catalogo paoliniano la prima serie di *terrentia* dell'Oltretomba, comprendente i mostruosi abitatori dell'Ade pagano, per lasciare lo spazio maggiore all'elenco dei cinque dannati alle pene infernali. La galleria dei grandi criminali è aperta al v. 479 da Tizio, citato con la desinenza greca del nome come nelle altre attestazioni della tradizione⁴⁰; i due membri dell'apposizione *aeternam... escam* sono separati in iperbato in apertura e chiusura di verso, secondo un'organizzazione retorica che vediamo ripetersi con una certa monotonia in questa sequenza (cf. vv. 476-477), e si alternano in uno schema chia-

³⁸ Cf. Stat. *silu.* V 2,94ss. ... *quin saeuas utinam exorare liceret / Eumenidas timidaeque auertere Cerberon umbrae / immemoremque tuis citius dare manibus amnem*; Sil. II 543s. *Sic uoce instimulans dextra dea concita saeuam / Eumenida incussit muris...* In Sen. *Herc. f.* 86ss., le Furie hanno *saeuas manus*: *Adsint ab imo Tartari fundo excitae / Eumenides, ignem flammae spargant comae, / uiperea saeuae uerbera incutiant manus.*

³⁹ Cf. Verg. *Aen.* VI 280s. *ferreique Eumenidum thalami et Discordia demens, / uipereum crinem uititis innexa cruentis.* Il conio virgiliano, alternativa a *uiperinus* inadatto - per la propria conformazione prosodica - a entrare nell'esametro, ricorre nella tradizione latina in relazione alle Furie in Ou. *met.* IV 490s. *obstitit infelix aditumque obsedit Erynis / nexaque uipereis distendens brachia nodis*; VI 662 *uipereasque ciet Stygia de ualle sorores*; Sil. XIII 611 *uipereo domat hunc aeterna Megaera flagello*; in Ou. *am.* III 12,26 *et tria uipereo fecimus ora cani*, e Sil. XIII 594 *uiperea latrans circumligat ilia cauda*, è riferito a Cerbero, spesso rappresentato con coda di serpente; in Lucan. VI 656 *et coma uipereis substringitur horrida sertis*, descrive la chioma della maga Eritto presentata sotto l'aspetto di una Furia, mentre in IX 635s. contraddistingue i capelli della Gorgone Medusa: *surgunt aduersa subrectae fronte colubrae / uipereumque fluit depexo crine uenenum*, come in Claud. *carm.* 3 (= *Ruf.* I), 281 *tu non uipereo defensus crine Medusae.* Se nel latino classico l'aggettivo si connota come tratto della lingua poetica, esso sarà impiegato anche in prosa dagli autori cristiani, presso i quali assumerà metaforicamente il significato di 'malvagio', 'cattivo', scaturito dalla tradizionale identificazione genesiaca del serpente con il Maligno: cf. e.g., in Paolino, *carm.* 9,52 e 23,46 *uipeream sobolem*; 16,57 *uiperae furor inuidiae*; 26,348s. ... *Qui nunc inflatus acerbo / daemone uipereum per spumea labra saporem*; 29,34s. *munificus Felix operatur munera Christi / et de uipereo fortissimus hoste triumphat*; *epist.* 34,1 *cancer auaritia... uipereis adligat uinculis animam*; 38,4 *qui confidunt in uirtute aut sapientia sua... uenena thesauri mali uipereis uomant linguis.*

⁴⁰ Soltanto in Val. Fl. III 226 troviamo attestata la forma di accusativo con desinenza latina *Tityum*, mentre in tutte le altre occorrenze poetiche si privilegiano i grecismi *Tityos* e *Tityon*.

stico axbBA con il genitivo di specificazione *funesti uulturis*. Anche nella descrizione di Tizio, Paolino mantiene l'icastica scansione che vede condensata in un unico verso la menzione di ciascuna figura infernale: viene pertanto omesso il dato particolare della 'misura' del corpo del gigante, che la tradizione raffigurava disteso nell'Ade su uno spazio di ben nove iugeri⁴¹. Di Tizio si ricorda soltanto il supplizio, assai simile a quello di Prometeo, del fegato eternamente divorato, che eternamente ricresce; il tormento è affidato a un avvoltoio, in ossequio alla variante virgiliana del mito che parla di un unico *uultur* contro i due presenti in Omero e in altre versioni latine⁴². Il gigante è descritto dunque da Paolino come l'eterno alimento del funesto avvoltoio, in un esametro piuttosto 'facile' e neutro, che si mantiene assolutamente fedele alla tradizione ma risulta privo di elementi tali da richiamare allusioni esplicite ad altri contesti.

Tantalo, il secondo grande dannato, è nominato con un accusativo dalla desinenza greca in luogo del più consueto *Tantalum*, preziosismo stilistico influenzato forse dalla

⁴¹ Il dato relativo alla grandezza del corpo del gigante è presente già in Hom. *Od.* XI 577, dove Tizio compare per la prima volta tra le ombre dell'Ade, è comune tanto alla versione lucreziana del mito (Lucr. III 988s. *nouem dispersis iugera membris / optineat...*) quanto a quella virgiliana (*Aen.* VI 596s. *per tota nouem cui iugera corpus / porrigitur...*), e si riscontra del resto nella quasi totalità delle citazioni nei poeti successivi, dove anzi costituisce talvolta l'esclusiva caratterizzazione del personaggio (cf., e.g., *Aetna* 80 *hi Tityon poena strauere in iugera foedum*; *Ou. am.* III 12,25 *idem per spatium Tityon porreximus ingens*; Prop. III 5,44 ... *et Tityo iugera pauca nouem*).

⁴² Cf. Verg. *Aen.* VI 595ss. *Nec non et Tityon, Terrae omniparentis alumnus, / cernere erat, per tota nouem cui iugera corpus / porrigitur, rostroque immanis uoltur obunco / immortale iecur tondens fecundaque poenis / uiscera rimaturque epulis habitatque sub alto / pectore, nec fibris requies datur ulla renatis*. Virgilio inaugura una nuova variante mitografica facendo rodere il fegato di Tizio da un solo avvoltoio, mentre in Omero (*Od.* XI 578) gli uccelli sono due e in Lucrezio sono genericamente più di uno (Lucr. III 993 *uolucres lacerant*): cf. Martina 1990b. La versione virgiliana che prevede il tormento di un unico uccello (precisato talvolta come *uultur*, ma più spesso indicato semplicemente come *ales* o *uolucer*) sarà seguita, e.g., in Hor. *carm.* III 4,77s. *incontinentis nec Tityi iecur / reliquit ales...*; *Ou. Ibis* 181s. *iugeribusque nouem summus qui distat ab imo / uisceraque adsiduae debita praebet aui*; *Culex* 237s. *et Tityos, Latona, tuae memor anxius irae / (implacabilis ira nimis) iacet alitis esca*; Sen. *Herc. f.* 756 *praebet uolucris Tityos aeternas dapes*; *Phaedr.* 1233s. *uultur relicto transuolat Tityo ferus / meumque poenae sempre accrescat iecur* (ma lo stesso Seneca preferisce in altre tragedie la versione 'lucreziana' di più uccelli: cf. *Thy.* 9ss. *aut poena Tityi qui specu uasto patens / uisceribus atras pascit effossis aues*; *Herc. O.* 1070s. *increuit Tityi iecur; / dum cantu uolucres tenet*); Ps. Sen. *Oct.* 622 *Tityi alitem*; Claud. *rapt. Pros.* II 341 *inuitus trahitur lasso de pectore uultur, e carm. min.* 53,25s. *quid dicam Tityon, cuius sub uulture saeuo / uiscera nascuntur grauibus certantia poenis?* Gli uccelli che divorano il fegato di Tizio sono invece più di uno, e.g., in Tib. I 3,75s. *porrectusque nouem Tityos per iugera terrae / assiduas atro uiscere pascit aues*; Prop. II 20,31 *atque inter Tityi uolucris mea poena uagetur*; Stat. *Theb.* IV 537 ... *Tityonque alimenta uolucrum*, con l'apposizione in clausola analoga al sintagma paoliniano *uulturis escam*.

simmetria con il precedente *Tityon* e da una generale tendenza al grecismo nell'onomastica di questi versi⁴³.

La presenza di Tantalò negli Inferi virgiliani è alquanto problematica: nel VI libro dell'*Eneide* egli non viene nominato, ma – secondo il testo che ci è stato conservato – vengono riferiti a Issione e Piritoo i due supplizi tradizionalmente assegnati al celebre dannato, quello più noto e già omerico della fame e della sete e quello di un masso incombente sul capo del peccatore⁴⁴. Tale anomalia nella mitografia virgiliana ha sollecitato non poco l'acribia filologica ed esegetica dei critici nel tentativo di fornirne una giustificazione⁴⁵: al di là dell'approfondimento di tale problematica, che esula dalle finalità di questo lavoro, importa osservare come, nonostante le presunte 'incertezze' di Virgilio, Tantalò sia una presenza familiare nei testi della tradizione latina, in cui è menzionato quasi sempre in relazione al più famoso dei supplizi oltramondani ai quali è condannato dalla mitografia, sviluppato di volta in volta nel duplice aspetto della fame e della sete o soltanto in quello, più atroce, della sete⁴⁶.

⁴³ Tale tendenza è evidente, oltre che nel già menzionato accusativo *Tityon*, nella forma *Eumenides* e nel patronimico grecizzante *Danaidum*. La scelta della desinenza greca in *Tantalón* trova un precedente in Stat. *Theb.* VIII 51... *cur non expectant Tantalón undae?*

⁴⁴ Cf. Verg. *Aen.* VI 601ss. *Quid memorem Lapithas, Ixiona Pirithoumque, / quos super atra silex iam iam lapsura cadentique / imminet adsimilis? lucent genialibus altis / aurea fulcra toris epulaeque ante ora paratae / regifico luxu; Furiarum maxima iuxta / accubat et manibus prohibet contingere mensas / exsurgitque facem attollens atque innotat ore.* In *Od.* XI 582ss., Omero ha raffigurato la punizione secondo la modalità entrata nell'immaginario collettivo come 'supplizio di Tantalò'; la tortura rappresentata dal terrore di un masso che incombe sul capo del dannato, introdotta da Pindaro (*Ol.* 1,55ss.) e abbinata al più celebre tormento già da Euripide (*Or.* 5ss.), è assegnata esplicitamente a Tantalò da Lucrezio (cf. *Lucr.* III 980s. *nec miser inpendens magnum timet aere saxum / Tantalus, ut famast, cassa formidine torpens*), e ripresa anche da Cic. *Tusc.* IV 35 ... *quam uim mali significantes poetae impendere apud inferos saxum Tantalò faciunt ob scelera animique inpotentiam et superbiloquentiam, et fin.* I 60 *accedit etiam mors, quae quasi saxum Tantalò semper impendet, tum superstitio, qua qui est imbutus quietus esse numquam potest.*

⁴⁵ Per una sintesi della questione vd. Paratore 1979, 303ss. e Martina 1990a. Della Corte 1982, 98 motiva l'esclusione di Tantalò nel VI libro dell'*Eneide* con l'incertezza di Virgilio se seguire la tradizione omerica o quella di recente divulgata da Lucrezio. La figura di Tantalò, del resto, appare problematica anche per altri aspetti: non è chiaro, per esempio, quale sia la colpa per la quale il dannato deve subire nel Tartaro l'atroce supplizio; vd., al riguardo, Masaracchia 1982.

⁴⁶ Del supplizio nella duplice forma della fame e della sete si fa menzione in *Ou. am.* II 2,43s. *quaerit aquas in aquis et poma fugacia captat / Tantalus: hoc illi garrula lingua dedit; met.* IV 458s. ...*tibi, Tantale, nullae / deprenduntur aquae, quaeque imminet, effugit arbor;* Sen. *Herc. f.* 752ss. *in amne medio faucibus siccis senex / sectatur undas, alluit mentum latex, / fidemque cum iam saepe decepto dedit, / perit unda in ore; poma destituunt famem;* *Thy.* 152ss. *Stat lassus uacuo gutture Tantalus: / impendet capiti plurima noxio / Phineis auibus praeda fugacior; / hinc illinc grauidis frondibus incubat / et curuata suis fetibus ac tremens / alludit patulis arbor hiatibus;* Petron. 82,5 *non bibit*

Nella sintetica raffigurazione schizzata nel pentametro, Paolino si concentra sul tormento che costringe Tantalo, immerso nelle acque di uno stagno, a essere divorato da una sete insaziabile⁴⁷. Nella costruzione del verso, il nostro poeta può forse essersi ispirato ad alcuni *loci* della poesia augustea: con Tib. I 3,77s. *Tantalus est illic, et circum stagna, sed acrem / iam iam poturi deserit unda sitim*, il v. 480 condivide l'insistenza sull'aspetto della sete, elemento privilegiato nella sintetica descrizione del supplizio; da Prop. III 5,42 *num rota, num scopuli, num sitis inter aquas*, verso in cui, attraverso la menzione degli strumenti di supplizio, si allude a Issione, Sisifo e Tantalo, può essere stata tratta la clausola *inter aquas*; ma è soprattutto il pentametro di Ou. *ars* II 605s. *O bene, quod frustra captatis arbori pomis / garrulus in media Tantalus aret aquas* a mostrare le analogie più stringenti con l'espressione paoliniana: con Ovidio, si condivide la collocazione del dannato 'in mezzo all'acqua' (*in media aqua – inter aquas*) e, soprattutto, la caratterizzazione del supplizio attraverso la scelta del verbo *arere*.

Il v. 481 è l'unico, all'interno del catalogo paoliniano, nel quale i dannati cui si allude sono due; è anche l'unica volta, inoltre, in cui di essi non si dice il nome, ma si ricorda soltanto lo strumento attraverso il quale, negli Inferi, essi ricevono la pena loro spettante. Talmente celebri risultano questi supplizi da non richiedere indicazioni ulteriori: si tratta di Issione e Sisifo, a cui la mitografia e l'iconografia tradizionale associano rispettivamente la pena della ruota e del masso⁴⁸. Già Virgilio, in *Aen.* VI 616s. *saxum ingens uoluont alii*

inter aquas poma aut pendentia carpit / Tantalus infelix, quem sua uota premunt; si insiste invece esclusivamente sulla sete, oltre che in Tib. I 3,77s., Prop. III 5,42 e Ou. *ars* II 605s., in Hor. *serm.* I 1,68s. *Tantalus a labris sitiens fugientia captat / flumina - quid rides?...;* Ou. *am.* III 12,30 *proditor in medio Tantalus amne sitit*; Sen. *Med.* 745 *Tantalus securus undas haurias pirenidas*; Claud. *rapt. Pros.* II 336 *non aqua Tantaleis subducitur inuida labris*.

⁴⁷ In *carm.* 28,292s., il supplizio di Tantalo, che era ormai diventato immagine comune dell'avidità umana, come testimoniano, e.g., la scherzosa citazione in Hor. *sat.* I 1, 68 o Phaedr. *app.* 7,7ss. *quod stans in amne Tantalus medio sitit, / auari describuntur, quos circumfluit / usus bonorum, sed nil possunt tangere*, sarà sottoposto da Paolino a riqualificazione nella prospettiva di un'etica cristiana, e reinterpretato come *exemplum* degli sforzi vani di chi si procura la ricchezza senza la fede: *Atque ita et inter opes inopes quasi Tantalus ille / inter aquas sitiunt nec habent quod habere uidentur*.

⁴⁸ La pena di Issione, legato a una ruota che gira vorticosamente per scontare la colpa di ingratitude nei confronti del Padre degli dei, è attestata a partire da Pind. *Pyth.* 2,21ss.; soltanto dall'età ellenistica però, è documentata la variante - accolta da Virgilio - che situa il tormento nell'Ade: la prima occorrenza a noi nota è in Ap.Rh. III 61ss.; vd. Giordano 1987. In Virgilio, oltre che nei passi citati in seguito, il mito compare in *georg.* IV 484 *atque Ixionii uento rota constitit orbis*, come conseguenza dello stupore seguito nell'Ade al canto di Orfeo. Per la pena di Sisifo, reo di aver rivelato al fiume Asopo il rapimento della figlia Egina da parte di Zeus e costretto nell'Ade a spingere verso la sommità di un monte un masso enorme, che continuamente ricade verso il basso, cf. Bömer 1976, 157. Menzioni di Issione e Sisifo saranno assai frequenti, nella tradizione latina, all'interno degli elenchi di dannati dell'Oltretomba.

radiisque rotarum / districti pendent..., aveva accostato le due pene, anche se in un contesto nel quale la punizione dei due dannati viene generalizzata ed estesa a gruppi di peccatori. Ma l'esametro paoliniano si nutre anche a un'altra fonte della tradizione virgiliana per arricchire la pregnanza della propria concisa espressione retorica: l'ipotesto qui esplicitamente rielaborato, e a quanto mi consta non ancora segnalato, è *georg.* III 37ss. *Invidia felix Furias amnemque seuerum / Cocyti metuet tortosque Ixionis anguis / immanemque rotam et non exsuperabile saxum*⁴⁹. Il verso 481 appare come una raffinata riscrittura manieristica del v. 39 delle *Georgiche*: la *rotam* e il *saxum* dell'esametro virgiliano vengono ora qualificati dagli attributi *uoluentem* e *reuolubile* che non solo rendono più perspicua la descrizione della pena, recuperando la nozione del verbo *uoluo* presente in *Aen.* VI 616, ma dall'accostamento dei quali – soprattutto – scaturisce la figura etimologica che insiste sull'idea della rotazione, in una sorta di variazione lessicale sul tema dell'eterno movimento rotatorio che accomuna i due supplizi infernali⁵⁰. Nella scelta dell'aggettivazione, peraltro, non devono essere state ininfluenti altre suggestioni e reminescenze classiche: il participio attributivo *uoluentem* in riferimento alla *rota* richiama alla memoria, e.g., il *uoluitur Ixion* di *Ou. met.* IV 461, mentre la clausola *reuolubile saxum*, oltre a riprodurre la clausola di *Sil.* XI 474, si può accostare a *Ou. Ibis* 189, dove il masso di Sisifo è *reuolubile pondus*, e a *Stat. Theb.* IV 537, dove

⁴⁹ Virgilio asserisce che l'Invidia precipiterà nel Tartaro, dove troverà posto nella schiera dei grandi peccatori, tra i quali viene citato Issione e si allude a un supplizio inflitto per mezzo di *non exsuperabile saxum*. Mynors 1990, 186, pur ribadendo che «the wheel and the rock are usually taken to indicate Ixion and Sisyphus», come interpretato peraltro anche dai commentatori antichi, ricorda la già citata variante del tormento del masso sospeso sul capo di Tantalo e lascia aperta l'ipotesi che Virgilio abbia volontariamente scelto di alludere con una certa indeterminatezza alle punizioni inferne, proponendo per *non exsuperabile* la traduzione 'neutrale' di «non to be overcome».

⁵⁰ È opportuno rilevare, a questo proposito, i fraintendimenti che emergono in alcune delle traduzioni proposte per questo verso, che una più attenta lettura stilistica e intertestuale avrebbe probabilmente contribuito a evitare. L'errore più sorprendente ci appare quello di Ruggiero 1984, che pure si segnala in altri contesti per finezza di interpretazione teologico-dottrinarina, il quale, coordinando il participio *uoluentem* all'*arentem* del v. 480, assegna incomprensibilmente a Tantalo anche le pene della ruota e del masso e traduce «di Tantalo assetato tra le acque, mentre rotola senza sosta una ruota ed un macigno che gli ricade addosso»; ma anche le versioni di Walsh 1975 «the one who endless turns the wheel», e di Ruggiero 1996 «colui che gira in eterno la ruota...», che fanno dunque dipendere l'accusativo *rotam* dal participio predicativo *uoluentem*, non convincono: innanzitutto, la mitologia non ci presenta Issione intento a girare la ruota, ma il dannato legato su di essa che continua ininterrottamente a roteare; l'interpretazione di *uoluentem* come attributo di *rotam*, poi, sembra preferibile anche da un punto di vista stilistico, in quanto dà origine a due *cola* paralleli, peraltro identici per struttura all'ipotesto virgiliano, del quale si variano soltanto gli attributi. Nella traduzione ci allineiamo dunque con le più convincenti proposte di Costanza 1971 «la ruota che gira senza posa» e Cienfuegos García 2005 «de la rueda que gira sin fin».

il *saxum* è *remeabile*⁵¹, con un aggettivo che attraverso il suffisso *re-* sottolinea ancora una volta la caratteristica essenziale del sasso, ovvero il suo essere incline alla 'retromarcia'.

Il pentametro che chiude la rassegna dei grandi criminali introduce un personaggio 'collettivo', le Danaidi, e, analogamente al v. 478, si fonda sul parallelismo dei *cola*, con l'omeoptoto dei termini corrispondenti *sudantum* e *Danaidum* valorizzato dall'*ictus* in chiusura dei due emistichi e l'allitterazione iniziale *dolia Danaidum* nella seconda parte del verso. Tra tutti i dannati degli Inferi evocati nella sequenza paoliniana, le Danaidi sono le grandi assenti nell'Oltretomba virgiliano: esse sono però una presenza pressoché costante negli altri cataloghi di supplizi dell'aldilà nella letteratura latina di età classica⁵², dove sono ricordate di volta in volta con il patronimico più diffuso, con quello di Belidi, derivante dal nome di Belo, padre di Danao, o ancora, più genericamente, come le fanciulle che nell'Ade scontano la strage dei mariti riempiendo invano d'acqua recipienti forati⁵³. In nessun altro caso, però, l'accento alla punizione delle Danaidi raggiunge l'efficacia icastica del pentametro paoliniano, ottenuta soprattutto grazie a un'attenta scelta degli attributi: il participio *sudantum* esprime in senso concreto, quasi materiale, l'affaticamento delle fanciulle costrette a uno sforzo vano; ma, valorizzato dalla collocazione in sede iniziale, è soprattutto l'aggettivo *cassa*, che

⁵¹ Cf. Sil. XI 474 *placauit plectro et fixit reuolubile saxum*; Ou. *Ibis* 189 *Sisyphæ, cui tradas reuolubile pondus habebis* (per cui cf. Ou. *met.* IV 460 *aut petis aut urges rediturum*, *Sisyphæ, saxum*); Stat. *Theb.* IV 537ss. ... *quis enim remeabile saxum / fallentesque lacus Tityonque alimenta uolucrum / et caligantem longis Ixiona gyris / nesciat?...*

⁵² Le cinquanta figlie di Danao, obbedendo agli ordini del padre, uccisero ognuna il proprio marito-cugino durante la prima notte di nozze nella reggia dello zio Egitto, e sono costrette a scontare nell'Ade il loro peccato contro la *lex iugalis*, tutte tranne Ipermestra che rifiutò di compiere il delitto. È opinione condivisa da più voci critiche che le ragioni del successo di questo mitologema in età augustea vadano ricercate anche in una sorta di suggestione iconografica: cinquanta statue delle Danaidi ornavano infatti gli intercolumni del portico del tempio ad Apollo, fatto erigere sul Palatino da Augusto dopo la vittoria su Cleopatra, suscitando l'ammirazione di Properzio (cf. Prop. II 31,3ss. *tantam erat in speciem Poenias digesta columnis / inter quas Danaï femina turba senis. / Ante aedem Phoebus uisus mihi pulchrior ipso / marmoreo...*).

⁵³ Di *Danaides* si parla, e.g., in Phaedr. *app.* 7,10s. *urnis scelestæ Danaides portant aquas, / pertusa nec complere possunt dolia*; Sen. *Herc. f.* 757 *urnasque frustra Danaides plenas gerunt*; *Med.* 748s. *uos quoque, urnis quas foratis inritus ludit labor, / Danaides, coite: uestras hic dies quaerit manus*; la menzione di *Belides* si ritrova, e.g., in Ou. *met.* IV 462s. *molirique suis letum patruelibus ausae / adsiduae repetunt, quas perdant, Belides undas*; X 43s. ... *urnisque uacarunt / Belides*; *Ibis* 177s. *quæque gerunt ueris perituras Belides undas, / exulis Aegypti, turba cruenta, nurus* e 355s. *quæque parere suis letum patruelibus ausae, / Belides adsidua colla premuntur aqua*; invece Lucrezio, in III 1008 ss. *hoc, ut opinor; id est, aeuo florente puellas / quod memorant laticem pertusum congerere in uas, / quod tamen expleri nulla ratione potestur*, si riferisce alle Danaidi e alla loro pena senza citarne esplicitamente il nome.

qualifica lo strumento del supplizio, ovvero i recipienti designati come *dolia*, sostantivo piuttosto infrequente nella poesia di stile elevato ma già impiegato in relazione alle Danaidi da Tibullo, Propertio e Orazio⁵⁴, ad acquisire un ruolo centrale nella caratterizzazione della pena infernale. L'attributo viene sfruttato infatti in tutta la propria ambivalenza semantica⁵⁵ e – come già l'*inane* oraziano di *carm.* III 11,26 – pare trasmettere, oltre all'idea di un vuoto fisico, anche il senso dell'inutilità della fatica, che in altri *loci* classici dedicati alle Danaidi è caricato sull'avverbio *frustra*: in conclusione del catalogo dei grandi peccatori, Paolino pone icasticamente in rilievo – attraverso la pregnante scelta lessicale – la dimensione di *uanitas* del supplizio infero delle Danaidi, che le accomuna a Issione e Sisifo citati nel verso precedente, tutti condannati per l'eternità a una pena tanto più atroce in quanto segnata da una fatica inutile e *sine fine*.

La concentrazione del distico 481s. sul carattere di vanità delle pene comminate nell'Oltretomba chiude la galleria delle figure infernali stabilendo con la successiva dichiarazione di poetica, che – come già si è messo in evidenza – condanna le fittizie invenzioni pagane in nome del *uerum* cristiano, una suggestiva continuità, marcata dalla ricorsività di un'aggettivazione estremamente coerente e solidale nella tessitura di una precisa trama linguistica e semantica: come *cassa* sono i *dolia* delle Danaidi e, più in generale, appaiono vane le fatiche dei dannati degli Inferi, altrettanto inutile risulta la poesia pagana, praticata da poeti *inopes* del *uerum* – che solo Cristo può rivelare – e destinata a uomini *uani*. Tale costellazione lessicale legata all'ambito della *uanitas* riaffiorerà in modo significativo, in un contesto questa volta di più approfondita e complessa riflessione metaletteraria, nel già citato passo di *epist.* 16,4: gli artisti *rationis inopes* inventano *cassa nomina*, dispiegando la *inanis facundia* nell'artificiale realizzazione di *fabulae* false e *inanes*, attraverso le quali rivelano tutta la loro *ignorantia* di Dio, origine e principio di ogni verità di salvezza. E se il *non commenta loquor* di *carm.* 31,475 si definiva per opposizione all'Ovidio degli *Amores* e alla sua orgo-

⁵⁴ Cf. Tib. I 3,79s. *et Danai proles, Veneris quod numina laesit, / in caua Letheas dolia portat aquas*; Prop. II 1,67s. *Dolia uirginis idem ille repleuerit urnis, / ne tenera assidua colla grauentur aqua*; Hor. *carm.* III 11,25s. ... *notas / uirginum poetas et inane lymphae / dolium fundo pereuntis imo*. Si osservi inoltre la precisione terminologica della già citata *fabula* di Fedro (Phaedr. *app.* 7,10s.): le Danaidi trasportano acqua attraverso *urnae* che rovesciano in *dolia*, tentando invano di riempirli. Sul sostantivo *dolium* vd. *ThlL* V 1834,37ss.

⁵⁵ Sulle valenze semantiche dell'aggettivo *cassus*, che dal significato proprio sviluppa l'accezione traslata di 'inutile', 'vano', cf. *ThlL* III 521,7ss. Esaminando le occorrenze paoliniane del termine, possiamo osservare la tendenza all'uso di esso nel significato originario di 'vuoto' quando è accompagnato da un determinante (genitivo o ablativo di privazione: cf. *carm.* 18,364 *praedae cassa*; 21,500 *cassus opum*; 24,148 *cassa uirtutis*; 27,28s. *uotis / cassa dies* e 548 *rusticitas non cassa fide*; 33,3 *operum cassa fides*), in senso lato quando, come nel passo in esame, è sciolto da qualsiasi ulteriore determinazione grammaticale (cf. *carm.* 18,240 *cassis erroribus*; *ep.* 16,4 *cassa nomina*; *ep.* 13,27 *cassis luctibus*).

gliosa rivendicazione del diritto del poeta al *factum*, la polemica evidenziazione della *uani-tas* del mito e di un'arte che di esso si sostanzia appare invece significativamente consonante all'atteggiamento scettico di fronte alla mitologia del *relegatus* Ovidio, cui già si è fatto cenno (vd. *supra*, n. 23): come nel drammatico momento dell'esilio la poesia 'illusionistica' della finzione creativa aveva rivelato tutta la propria inutilità allo stesso Ovidio, cui non restava altra speranza che la *clementia* dell'Imperatore⁵⁶, così anche per Paolino le false immagini pagane sono da screditare come inutili e vani *terrentia*, proprio perché non 'verificati' da Cristo e dalla Parola della Scrittura.

7. Il catalogo delle figure tradizionali dell'Oltretomba pagano, posto da Paolino sotto il segno negativo dei *commenta uatum* che il nuovo *uates Dei* della poesia cristiana non vuole menzionare, si costruisce, come abbiamo avuto modo di vedere, in una versificazione attentamente organizzata, attraverso un elaborato intreccio allusivo, a definire il quale partecipano non soltanto Virgilio e Ovidio, ma anche numerosi altri autori della tradizione poetica classica. E se ovviamente non stupisce il riuso massiccio di passi e tessere linguistiche del Mantovano, *auctor* per eccellenza della formazione scolastica già in età tardoantica, ben noto e amato da Paolino, e che, soprattutto, aveva fornito nel libro sesto dell'*Eneide* il più potente affresco infernale della letteratura latina⁵⁷, vogliamo tentare in conclusione di riconoscere – qualora ciò sia possibile – un modello strutturale per tale selezione di personaggi oltremondani.

Compriamo dunque – dapprima – un passo indietro per considerare, sia pure per brevissimi cenni, le descrizioni degli Inferi che troviamo nei testi della tradizione letteraria precedente: uno dei tratti che le caratterizzano pare essere proprio la rassegna di figure che popolano l'Oltretomba e, in particolar modo, dei dannati della mitologia, che scontano nell'Ade la pena per i crimini efferati compiuti in vita.

⁵⁶ Cf. ancora, sull'argomento, le osservazioni di Canobbio 2004, 154 e, in partic., n. 80 e relativa bibliografia: «nella produzione dell'esilio [...], a entrare in crisi è il mito stesso come linguaggio e come forma espressiva delle sensazioni e delle situazioni vissute dal poeta, non più interpretabili alla luce e sul modello delle figure esemplari consacrate dalla tradizione letteraria: di fronte all'emergenza, drammatica, del reale si consuma, definitivamente, l'attendibilità referenziale del paradigma mitologico...».

⁵⁷ Sull'ampia circolazione e sulla diffusa conoscenza del VI libro dell'*Eneide*, che si riverberano nella frequenza di allusioni e di riferimenti presenti nelle opere degli autori tardoantichi, dà utili indicazioni lo spoglio di Courcelle 1984, 419-522. Della familiarità del pubblico di IV-V secolo con la raffigurazione virgiliana dell'Oltretomba troviamo testimonianza in un sermone di Agostino, che informa dell'esistenza di rappresentazioni teatrali della discesa di Enea agli Inferi, fruibili anche dalla massa di illetterati: cf. Aug. *serm.* 241,5 *Pauci nostis in libris, multi in theatris, quia Aeneas descendit ad inferos et ostendit illi pater suis animas Romanorum magnorum uenturas in corpora...* L'esegesi patristica e la produzione letteraria cristiana in genere si troveranno più volte, dunque, nella necessità di confrontarsi con l'autorevole visione escatologica di Virgilio: vd. al riguardo Courcelle 1953.

Come è già stato messo in luce da Della Corte, questo catalogo di peccatori illustri, che fa la sua prima comparsa nella *Nekyia* omerica (*Od.* XI 576ss.), si codifica progressivamente nella selezione costante di un certo numero di celebri personaggi emblematici. In particolare, sul finire della Repubblica e in età augustea, esso doveva comprendere Tizio, Tantalo, Sisifo, Issione e le Danaidi: a tale sedimentato patrimonio culturale e mitologico attingono di volta in volta i vari autori, selezionando le figure più congeniali ai propri intenti poetici⁵⁸.

Sulla scorta dell'indagine condotta da Della Corte per il catalogo dei grandi dannati, allarghiamo la nostra considerazione anche ai custodi dell'Ade introdotti nelle diverse descrizioni dell'aldilà, in un *corpus* di testi più ampio che travalica i limiti temporali dell'età augustea e si caratterizza per l'eterogeneità delle finalità e dei contesti all'interno dei quali si collocano tali rassegne, che tenteremo in sintesi di esporre.

Punto di partenza del nostro *excursus*, per ovvie ragioni cronologiche, è Lucrezio, il quale, impegnandosi nella confutazione delle credenze legate ai supplizi mitologici dei peccatori nell'aldilà, ci offre una testimonianza indiretta della loro diffusione nella cultura romana del tempo; in *De rerum natura* III 978ss., proponendo una lettura simbolica dei personaggi inferi, frutto della nostra immaginazione e sui quali si proiettano colpe e castighi che tormentano realmente gli uomini in vita, Lucrezio parla di Tantalo, Tizio, Sisifo, delle Danaidi, di Cerbero e delle Eumenidi⁵⁹.

In Virgilio, l'intero libro VI dell'*Eneide* è dedicato alla descrizione dell'Oltretomba, con una topografia complessa e la menzione di una gran quantità di abitanti dell'aldilà; ma il tema degli Inferi ritorna anche in *georg.* IV 467ss., in occasione della discesa di Orfeo in cerca dell'amata Euridice, il quale, con la potenza psicagogica del proprio canto, riesce a immobilizzare le Eumenidi e Cerbero e a sospendere il supplizio di Issione. Anche l'anonimo autore del *Culex*, vicino a Virgilio, descrive gli Inferi introducendo un gran numero di figure: alla rassegna tradizionale, si aggiungono ora una serie di famose eroine dannate (Medea, Procne, Filomela), Tereo e i fratelli tebanici Eteocle e Polinice.

Il Tartaro di Tib. I 3, nel quale finiranno i nemici che hanno augurato al poeta una lunga assenza da Roma, è custodito da Tisifone e Cerbero e ospita, nella prospettiva erotocentrica dell'elegia, i dannati che hanno commesso colpe legate all'amore (Issione, Tizio, Tantalo, le

⁵⁸ Cf. Della Corte 1982, 95: «Non ci è dato di sapere attraverso quali canali sia giunto a Roma il catalogo dei grandi peccatori, che, rinchiusi nel Tartaro, soffrono senza requie pene smisurate, né come esso si sia codificato secondo un canone, che, pur con qualche variante (cui si deve dare il valore di scelta), ritorna presso che costante in cinque poeti latini vissuti nell'arco di meno di un secolo...»; nel corso del suo contributo, lo studioso tenta quindi di motivare queste scelte, anche se «non di tutte le omissioni e aggiunte è possibile dare una plausibile ragione» (p. 98).

⁵⁹ Sul catalogo lucreziano dei dannati dell'Oltretomba e sulle radici filosofiche e diatribiche della razionalizzazione allegorica delle loro pene cf., e.g., Wallach 1976, 84ss.

Danaidi), mentre i buoni amanti si trovano nei Campi Elisi⁶⁰. Sempre in ambito elegiaco, Properzio (III 5) rimanda alla vecchiaia le elucubrazioni finalistico-razionalistiche sull'aldilà, sull'effettiva realtà di figure quali i Giganti, Tisifone, Alcmeone, Fineo, Issione, Sisifo, Tantalo, Cerbero e Tizio, mentre per il presente invoca la pace che gli consenta di godere dei piaceri dell'amore.

Trascurando le fugaci menzioni di personaggi infernali, di volta in volta variamente associati, nei *carmina* oraziani, poco significative ai fini della ricostruzione di un 'canone' per la brevità e l'estraneità a un contesto di vera e propria descrizione dell'aldilà⁶¹, consideriamo invece Ovidio, le cui *Metamorfosi* ci offrono un duplice affresco dell'Ade. Il più breve, in *met.* X 40ss., si modella su Verg. *georg.* IV 467ss. nel rappresentare l'interruzione della pena di Tantalo, Issione, delle Danaidi e di Sisifo, commossi dal canto di Orfeo. In *met.* IV 447ss., invece, Giunone discende agli Inferi, *sedes scelerata*, per ricercare il sostegno della Furia Tisifone contro l'odiata Ino, e il suo arrivo consente al poeta di rappresentare in uno splendido inserto descrittivo il mondo infernale:

Sustinet ire illuc caelesti sede relictā
 (tantum odiis iraeque dabat) Saturnia Iuno.
 Quo simul intrauit sacroque a corpore pressum
 ingemuit limen, tria **Cerberus** extulit ora 450
 et tres latratu semel edidit. Illa **sorores**
Nocte uocat **genitas**, graue et implacabile numen;
 carceris ante fores clausas adamante sedebant
 deque suis atros pectebant crinibus angues.
 Quam simul agnorunt inter caliginis umbras, 455
 surrexere deae. Sedes Scelerata uocatur:
 uiscera praebebat **Tityos** lanianda nouemque
 iugeribus distractus erat; tibi, **Tantale**, nullae
 deprenduntur aquae, quaeque imminet, effugit arbor;
 aut petis aut urges rediturum, **Sisyphes**, saxum; 460
 uoluitur **Ixion** et se sequiturque fugitque;
 molirique suis letum patruelibus ausae
 adsiduae repetunt, quas perdant, **Belides** undas⁶².

Nel poemetto scomatico intitolato *Ibis*, Ovidio, augurando al proprio avversario di finire presto all'Inferno, enumera i personaggi che popolano il Tartaro, dei quali il nemico con-

⁶⁰ Sull'elegia tibulliana vd., oltre al già citato contributo di Masaracchia 1982, i recenti commenti di Maltby 2002 e Perrelli 2002.

⁶¹ La concezione dell'Oltretomba e il trattamento riservato ai tradizionali supplizi mitologici del Tartaro da parte di Orazio sono peraltro attentamente indagati, tra gli altri, nei lavori di Della Corte 1987 e Setaioli 1995.

⁶² Per un'analisi dettagliata dell'importante sequenza si rimanda alle pagine di Bernbeck 1967, 16ss., al monumentale commentario di Bömer 1976, 144ss. e al recente commento di Rosati 2007, 298ss.

dividerà i supplizi o da cui sarà tormentato, citando Sisifo, Issione, le Danaidi, Tantalo, Tizio, le Eumenidi ed Eaco (vv. 172-187).

Le numerose descrizioni dell’Oltretomba mitologico che troviamo nelle tragedie di Seneca, tra le quali ci limitiamo a citare, a titolo di esempio, quelle di *Herc. f.* 747ss. e di *Ag.* 12ss., risentono essenzialmente dell’influenza del modello virgiliano e testimoniano la riproposizione di un catalogo che, almeno per quanto riguarda i dannati, appare ormai solidamente canonizzato. Interessante risulta infine il breve elenco, comprendente Sisifo, Tantalo, Tizio e Issione, che si ritrova in *Stat. Theb.* IV 537ss., all’interno di un’interrogativa retorica (*quis... nesciat?*) messa in bocca all’indovino Tiresia, impaziente di incontrare le anime dei morti appena evocate, in risposta alla descrizione del Tartaro che, nei versi precedenti, era stata affidata alle parole della sacerdotessa Manto.

In sintesi, possiamo schematizzare le rassegne di figure infernali delle descrizioni sopra citate nel seguente prospetto sinottico:

Lucr. III 978 ss.	Verg. <i>Aen.</i> VI	<i>Culex</i> 216ss.	Tib. 3,67ss.	Prop. III 5,39ss.	Ovidius			Stat. <i>Theb.</i> IV 520ss.	Paul. Nol. <i>carm.</i> 31,476ss.
					<i>met.</i> IV 447ss.	<i>met.</i> X 40ss.	<i>Ibis</i> 172ss.		
Tantalo	Eumenidi	<i>Caronte</i>	Tisifone	Giganti	CERBERO	Tantalo	Sisifo	Acheronte	CERBERO
Tizio	<i>Caronte</i>	Tisifone	Cerbero	Tisifone	EUMENIDI	Issione	Issione	Flegetonte	<i>Caronte</i>
Sisifo	Cerbero	Cerbero	Issione	Alcmeone	Tizio	Danaidi	Danaidi	Stige	EUMENIDI
Danaidi	Minosse	Oto	Tizio	Fineo	Tantalo	Sisifo	Tantalo	Eumenidi	Tizio
Cerbero	...	Efialte	Tantalo	Issione	Sisifo		Tizio	Proserpina	Tantalo
Eumenidi	Radamanto	Tizio	Danaidi	Sisifo	Issione		Eumenidi	Minosse	Issione
	Tisifone	Tantalo		Tantalo	Danaidi		Eaco	Scille	Sisifo
	Idra	Sisifo		Cerbero				Centauri	Danaidi
	Titani	Danaidi		Tizio				Giganti	
	Aloidi	Medea						Egeone	
	Salmoneo	Procne							
	Tizio	Filomela						Sisifo	
	Issione	Tereo						Tantalo	
	Piritoo	Eteocle						Tizio	
	[Tantalo?]	Polinice						Issione	
	Teseo								
	Flegias								
	Verg. <i>georg.</i> IV 467ss.								
	Eumenidi								
	Cerbero								
	Issione								

8. Come si evince dall'osservazione del prospetto, l'affresco infernale di *Aen.* VI, la cui rilevanza per così dire prototipica è indiscussa, appare – anche in ragione dell'estensione e della ricca potenza immaginifica – il più eccentrico per quanto riguarda la lista delle figure rappresentate. Il catalogo dei cinque grandi dannati divenuto canonico in età augustea si ritrova in forma completa soltanto in Ovidio, nell'*Ibis* ma soprattutto nel IV libro delle *Metamorfosi*, nel già citato passo dove alla narrazione della discesa di Giunone agli Inferi si accompagna un sintetico ed elegante affresco dell'Ade, che «presuppone e condensa allusivamente il modello virgiliano del sesto libro dell'*Eneide*, ma anche della catabasi di Orfeo nel quarto libro delle *Georgiche*»⁶³, e all'interno del quale trovano spazio anche Cerbero e le Eumenidi che, vaganti per l'Ade virgiliano, sono fissate da Ovidio sulle soglie del Tartaro e dipinte – con tocco decisamente manieristico – nell'atto di pettinarsi leziosamente i serpenti che hanno tra le chiome.

Le corrispondenze tra il catalogo ovidiano e il catalogo che Paolino inserisce nel *carm.* 31 sono ben evidenti, e possono trovare qualche ulteriore conferma nelle evocazioni testuali che, come già abbiamo notato, rinviano talvolta proprio alla sequenza ovidiana di *met.* IV nella tessitura dei distici paoliniani: i soli scarti tra i due passi, ovvero l'introduzione di Caronte e l'inversione, nell'ordine di entrata in scena dei personaggi, di Issione e Sisifo, possono trovare in entrambi i casi una spiegazione nell'intreccio e nella reazione tra l'intertesto ovidiano e gli intertesti virgiliani nella memoria letteraria del poeta, in un caso per la potente suggestione della lunga sequenza dedicata a Caronte in *Aen.* VI, nell'altro per la già indagata ripresa allusiva di *Aen.* VI 616s. e di *georg.* III 39.

In conclusione, sembra dunque più di una semplice suggestione l'ipotesi che proprio la discesa di Giunone nell'Oltretomba ovidiano possa aver rappresentato la mediazione attraverso la quale l'Inferno pagano si è riorganizzato ed è riaffiorato alla memoria letteraria di Paolino, pronto per essere 'tradotto' nella sequenza che abbiamo esaminato: un brano, quello delle *Metamorfosi*, nel quale l'imponente materiale virgiliano è recuperato e condensato in un inserto descrittivo che rallenta il procedere della narrazione; quasi una paginetta da antologia di scuola, insomma, emblematica di quella *licentia uatum*, di quei *mendacia ueterum uatum* che il giovane Ovidio degli *Amores* aveva consapevolmente e orgogliosamente scelto di cantare e dei quali negli anni dell'esilio aveva dovuto amaramente constatare la *uanitas*, di quei *commenta* ridicoli e inutili dei *uates* la cui memoria è pur sempre ben viva nella coscienza letteraria di Paolino di Nola e nella quale il brillante allievo di Ausonio non può fare a meno di intingere il calamo di una raffinata arte allusiva anche quando, rovesciando polemicamente l'affermazione del vate di Sulmona, ha affermato con vigore: *non commenta loquor*.

⁶³ Rosati 2007, 298.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Ahmerdt 2004a

D.Amherdt, *Ausone et Paulin de Nole: correspondance*. Introduction, texte latin, traduction et notes, Berne 2004.

Amherdt 2004b

D.Amherdt, *La fonction de la poésie et le rôle du poète chez Ausone et Paulin de Nole*, «MH» LXI (2004), 72-82.

Bernbeck 1967

E.J.Bernbeck, *Beobachtungen zur Darstellungsart in Ovids Metamorphosen*, München 1967.

Bianco 2004

Maria Grazia Bianco, *Autopresentazione e autocomprensione del poeta: la figura e il ruolo del poeta cristiano nei prologhi, secc. IV-V*, in Anna Maria Taragna (cur.), *La poesia tardoantica e medievale*. «Atti del II Convegno internazionale di studi, Perugia 15-16 novembre 2001», Alessandria 2004, 143-177.

Bömer 1976

P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*, Buch IV-V, Kommentar von F.Bömer, Heidelberg 1976.

Canobbio 2004

A.Canobbio, *Superare divos: evoluzione di un topos*, «Prometheus» XXX (2004), 67-90, 148-176.

Cataudella 1978

Q.Cataudella, *I Cristiani e l'oltretomba pagano*, «Augustinianum» XVIII (1978), 7-28.

Cienfuegos García 2005

Paulino de Nola, *Poemas*, Introducción, traducción y notas de J.J.Cienfuegos García, Madrid 2005.

Consolino 1997

Franca Ela Consolino, *Cristianizzare l'epitalmio: il carme 25 di Paolino di Nola*, «Casiodorus» III (1997), 199-213.

Costanza 1971

Meropio Ponzio Paolino, *Antologia di carmi*, intr., testo, trad. a c. di S.Costanza, I, Messina 1971.

Costanza 1972a

S.Costanza, *Dottrina e poesia nel carme XXXI di Paolino da Nola*, «GIF» XXIV (1972), 346-353.

Costanza 1972b

S.Costanza, *La poetica di Paolino da Nola*, in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, III, Catania 1972, 593-613.

Costanza 1974

S.Costanza, *I generi letterari nell'opera poetica di Paolino di Nola*, «Augustinianum» XIV (1974), 637-650.

Costanza 1988a

S.Costanza, *Antitesi tra poesia mitologica e filosofica e poesia teologica della verità nei poeti cristiani*, in Id. (cur.), *Poesia epica greca e latina*, Soveria Mannelli 1988, 207-223.

Costanza 1988b

S.Costanza, *Catechesi e poesia nei carmi XXII, XXV e XXXI di Paolino di Nola*, in S.Felici (cur.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età Postnicena)*. «Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 20-21 marzo 1987», Roma 1988, 225-285.

Courcelle 1953

P.Courcelle, *Les Pères devant les Enfers virgiliens*, «AHMA» XXX (1953), 5-74.

Courcelle 1984

P.Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide. I. Les témoignages littéraires*, Paris 1984.

Della Corte 1982

F.Della Corte, *Il catalogo dei grandi dannati*, «Vichiana» n.s. XI (1982), 95-99 (ora in: Id., *Opuscula*, IX, Genova 1985, 223-227).

Della Corte 1987

F.Della Corte, *Orazio e i grandi dannati*, «Maia» XXXIX (1987), 89-93.

Erdt 1976

W.Erdt, *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulinus von Nola, mit Kommentar und Übersetzung des 16. Briefes*, Meisenheim am Glan 1976.

Fabre 1949

P.Fabre, *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949.

Farron 1985

S.Farron, *Furie/furore*, in *Enc. Virg.* II (1985), 620ss.

Favez 1937

Ch.Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937.

Fontaine 1973

J.Fontaine, *Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole*, in *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink A.D. VI Kal. Nov. A. 1973 XIII lustrum complenti oblata*, Amsterdam-London 1973, 123-143.

Fontaine 1980

J.Fontaine, *Le poète latin chrétien nouveau psalmiste*, in Id., *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980, 131-144.

Fontaine 1981

J.Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, Paris 1981.

Fränkel 1969

H.Fränkel, *Ovid. A poet between two worlds*, Berkeley-Los Angeles 1969.

Giordano 1987

D.Giordano, *Issione*, in *Enc. Virg.* III (1987), 31ss.

Graf 2002

F.Graf, *Myth in Ovid*, in Ph.Hardie (cur.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, 108-121.

Guttilla 1984-1985

G.Guttilla, *La fase iniziale della consolatio latina cristiana dal De mortalitate di S. Cipriano alle epistole consolatorie a Pammachio di S. Paolino di Nola e di S. Girolamo*, «ALGP» XXI-XXII (1984-1985), 107-215.

Guttilla 1987

G.Guttilla, *Una nuova lettura del Carme 31 di S. Paolino di Nola*, «Koinonia» XI (1987), 69-97.

Guttilla 1989

G.Guttilla, *I titoli in onore del presbyter Clarus e la datazione del carme 31 di Paolino di Nola*, «BStudLat» XIX (1989), 58-69.

Guttilla 2001

G.Guttilla, *Paolino di Nola e la sua produzione poetica "profana"*, «BStudLat» XXXI (2001), 102-118.

Guttilla 2004

G.Guttilla, *Dottrina e retorica cristiana nel carm. 31 di Paolino di Nola*, «Augustinianum» XLIV (2004), 51-90.

Hartel 1894

Paulinus Nolanus, *Opera*, recensuit et commentario critico instruxit G. de Hartel, 2 voll., Vindobonae 1894 (CSEL 29-30; rip. anast. con aggiornamenti di *indices* e bibliografia in: Editio altera supplementis aucta curante Margit Kamptner, Vindobonae 1999).

Junod-Ammerbauer 1975

Helena Junod-Ammerbauer, *Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les Natalicia*, «REAug» XXI (1975), 13-54.

Maltby 2002

Tibullus, *Elegies*, text, introduction and commentary by R.Maltby, Cambridge 2002.

Martina 1990a

A.Martina, *Tantalo*, in *Enc. Virg. V* (1990), 32ss.

Martina 1990b

A.Martina, *Titio*, in *Enc. Virg. V* (1990), 194ss.

Masaracchia 1982

Emanuela Masaracchia, *Tantalo nell'oltretomba di Tibullo 1, 3, 67-80*, «RIFC» CX (1982), 429-434.

Massenzio 1984

M.Massenzio, *Cerbero*, in *Enc. Virg. I* (1984), 740.

Mazzoli 1970

G.Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano 1970.

Mazzoli 1984

G.Mazzoli, *Il problema religioso in Seneca*, «RSI» XCVI (1984), 953-1000.

Mynors 1990

Virgil, *Georgics*, edited with a commentary by R.A.B.Mynors, Oxford 1990.

Nicastri 1999

L.Nicastri, *Paolino di Nola lettore di Ovidio*, in W.Schubert (cur.), *Ovid. Werk und Wirkung*. Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main 1999, 865-910.

Otto 1890

A.Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890 (rist. anast. Hildesheim 1962).

Paratore 1979

Virgilio, *Eneide*, vol. III (libri V-VI), a c. di E.Paratore, trad. di L.Canali, Milano 1979.

Perrelli 2002

R.Perrelli, *Commento a Tibullo: Elegie, libro I*, Soveria Mannelli 2002.

Petrone 1987

Gianna Petrone, *Paesaggio dei morti e paesaggio del male: il modello dell'oltretomba virgiliano nelle tragedie di Seneca*, «QCTC» IV-V (1987), 131-143.

Pellegrino 1947

M. Minucii Felicis *Octavius*, con intr. e comm. di M.Pellegrino, Torino 1947.

Piscitelli Carpino 1993

Teresa Piscitelli Carpino, *Paolino elegiaco*, in G.Catanzaro, F.Santucci (cur.), *La poesia cristiana in distici elegiaci*. «Atti del Convegno internazionale (Assisi, 20-22 marzo 1992)», Assisi 1993, 99-133.

Pizzolato 1985

L.F.Pizzolato, *La «consolatio» cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «CCC» VI (1985), 441-474.

Pizzolato 1996

L.F.Pizzolato (cur.), *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, Milano 1996.

Quacquarelli 1983

A.Quacquarelli, *Una "Consolatio" cristiana (Paul. Nol. carm. 31)*. «Atti del convegno XXXI cinquantenario della morte di Paolino di Nola (431-1981). Nola, 20-21 marzo 1982», Roma 1983, 121-142.

Rosati 1979

G.Rosati, *L'esistenza letteraria. Ovidio e l'autocoscienza della poesia*, «MD» II (1979), 101-136.

Rosati 2007

Ovidio, *Metamorfosi*, vol. II (libri III-IV), trad. di Ludovica Koch, comm. di A.Barchiesi e G.Rosati, Milano 2007 (G.R. cura il commento al libro IV, citato nel testo).

Ruggiero 1984

Cipriano, Paolino di Nola, Uranio, *Poesia e teologia della morte*, trad., intr. e nn. a c. di M.Ruggiero, Roma 1984.

Ruggiero 1996

Paolino di Nola, *I Carmi*, testo latino con intr., trad. italiana, nn. e indici a c. di A.Ruggiero, 2 voll., Napoli-Roma 1996

Seng 2008

H.Seng, *Poetik und Polemik bei Paulinus von Nola*, in *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica*. «XXXVI Incontro di studiosi dell' Antichità cristiana, Roma 3-5 maggio 2007», Roma 2008, 567-578.

Setaioli 1984

A.Setaioli, *Caronte*, in *Enc. Virg.* I (1984), 674ss.

Setaioli 1985

A.Setaioli, *inferi, loci*, in *Enc. Virg.* II (1985), 953ss.

Setaioli 1995

A.Setaioli, *Orazio e l'oltretomba*, in Id. (cur.), *Orazio: umanità, politica, cultura*. «Atti del Convegno di Gubbio, 20-22 ottobre 1992», Perugia 1995, 53-66.

Setaioli 1997

A.Setaioli, *Seneca e l'oltretomba*, «Paideia» LII (1997), 321-367.

Trout 1999

D.E.Trout, *Paulinus of Nola. Life, letters and poems*, Berkeley-Los Angeles-London 1999.

Vinchesi 1995

Maria Assunta Vinchesi, *Il rapporto tra cristianesimo e cultura pagana in Paolino di Nola (con un'analisi tematica del propemptikon per Niceta, carm. 17)*, in Franca Ela Consolino (cur.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*. «Atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende, 12/13 novembre 1993)», Soveria Mannelli 1995, 299-310.

Wallach 1976

Barbara P. Wallach, *Lucretius and the diatribe against the fear of death. De rerum natura III 830-1094*, Leiden 1976.

Walsh 1975

The poems of Saint Paulinus of Nola, translated and annotated by P.G.Walsh, New York-Ramsey 1975.

Witke 1971

Ch.Witke, *Numen Litterarum. The old and the new in Latin poetry from Costantine to Gregory the Great*, Leiden-Köln 1971.