

## PREFAZIONE

Il 27 e il 28 ottobre dello scorso 2021, la bella sede dell'Auditorium Santa Margherita presso l'omonimo Campo è stata, letteralmente, teatro del *Calamo della memoria*, IX edizione e seconda a Venezia dopo il settennio triestino: nulla se non il ritardo d'un anno ha potuto il Covid contro la tenace volontà degli organizzatori di svolgerla in presenza. A loro va, nella certezza d'interpretare il sentimento generale dei partecipanti, una gratitudine che poi per me si fa, per più d'un motivo, speciale: anzitutto per avermi consentito di non mancare ad alcuno degli appuntamenti col *Calamo*, a partire dal primo del 2004, e poi per aver permesso di ripubblicare tutti i miei interventi (compreso, in anteprima, il contributo a questa edizione) nel volume, recentemente uscito, che raccoglie i miei studi sulle «Orme della memoria nella letteratura latina tardoantica» (dicitura che già da sé, a chi guardi il sottotitolo della nostra manifestazione, fa comprendere il mio debito nei suoi confronti).

Nel passare in rassegna i temi delle singole relazioni trovo utile prendere avvio da quella di **Gualtiero Rota**, focalizzata su una breve pericope della *Vetus Latina*, Sir. 26,8, perché, per l'*envergure* linguistica (dall'ebraico al greco al latino) e la diacronia dei testi di cui si occupa, dal sec. II a. C. al medioevo, già mostra i larghi margini dello spazio letterario entro il quale si sono mossi, dal baricentro della *Spätantike* greca o latina, tutti i collaboratori a questa edizione. La *pointe* finale di Rota, che riprende il famoso paradosso di Borges «el original es infiel a la traducción», ci restituisce il tenore del suo contributo. Le dinamiche delle relazioni familiari, tematica ricorrente nel *corpus* scritturale per la sua idoneità ad assolvere finalità parenetico-educative, sono ben presenti anche nel testo biblico prescelto, il *Libro di Ben Sira*. L'originale ebraico, composto intorno al 180 a. C., si presenta frammentario e affidato a manoscritti tuttora in corso di reperimento. Completa è invece la traduzione greca (26, 6a LXX: *post* 132 a. C.) presente nel testo dei LXX. Quanto alla traduzione latina, assente dalla *Vulgata* geronimiana, si dispone solo di quella confluita nella *Vetus Latina* e realizzata intorno al sec. II d. C.: sembra essere «modulata su di un testo greco non solo non coincidente con quello trådito da tutti i manoscritti greci disponibili, ma che sarebbe anche, almeno in parte, più vicino a quello ebraico di quanto lo sia alla versione greca classica»; sempre che alcune di queste discrepanze non siano da imputare a fraintendimenti del testo-fonte commessi dal traduttore stesso. La pericope in questione non si conserva nei frammenti pervenuti dell'originale ebraico. Vi si deplora il caso d'una moglie cattiva in quanto (così nella traduzione greca) ἀντίζηλος ἐπὶ γυναϊκί, «gelosa d'un'altra» secondo i traduttori italiani; ma recenti interpretazioni hanno ricondotto con maggiore probabilità l'attributo a un contesto poliginico, riconoscendovi non semplicemente la gelosia d'una moglie nei confronti generici d'un'altra donna, ma la sua 'rivalità' nei confronti d'un'altra moglie, quale

causa di ἄλγος καρδίας καὶ πένθος per il loro marito. La conferma può venire da un'altra pericope della stessa traduzione greca per la quale si conserva invece l'originale ebraico e nella quale ἀντίζηλος sta appunto a significare questa specifica rivalità. A sua volta la versione della *Vetus Latina* (26, 8) suona *dolor cordis et luctus mulier zelotypa*. Una ricognizione dell'uso, raro, di questo grecismo aggettivale (in Petronio, Giovenale, Tertulliano, Ausonio) ne lascia ricondurre il significato quasi esclusivamente alla mera gelosia conseguente a comportamenti adulterini. Questo induce a ravvisare nel *locus* in questione del *Siracide* un 'indebolimento' semantico nella resa latina del termine-fonte che si lega anche a un ulteriore travisamento nel prosieguo della traduzione. Ciò produce ineludibili conseguenze: all'esegesi medievale della pericope latina rimane per necessità inaccessibile il riferimento al contesto poliginico postulato nell'originale ebraico, che appartiene a un sistema socio-culturale del tutto 'altro'. Si inverte così il paradosso borghesiano. Ne è testimone Rabano Mauro che nel suo commento al *Libro di Ben Sira* allegorizza la nozione di 'gelosia' da lui percepita nell'attributo *zelotypa*, reinterpreandola come 'invidia' degli eretici *contra veritatem*.

Di esegesi biblica pure si occupa lo studio di **Marco Zambon**, mirato ad analizzare le tracce di cultura profana presenti nel commento greco all'*Ecclesiaste* di Didimo il Cieco (ca. 313-398), una delle opere scoperte nel 1941 nella località egiziana di Tura. L'indagine consente rilevazioni utili a inquadrare la *paideia* del teologo alessandrino, conosciuto e apprezzato al di là delle divergenze dottrinali da Girolamo e Rufino per le sue doti di maestro e per le sue aperture culturali. E pure opera d'insegnamento è il suo commento all'*Ecclesiaste*, costituito da lezioni non pensate per la pubblicazione ma trascritte per così dire in presa diretta, procedendo anche a domande e risposte fra il maestro e gli allievi. La Scrittura è ovviamente l'*auctoritas* dominante, ma ricorre più volte anche il riferimento anonimo a fonti autorevoli non cristiane, acquisite spesso non di prima mano ma tramite intermediari, tra i quali si accredita il ruolo principale di Origene; pure l'etica aristotelica e la tradizione peripatetica di età imperiale possono aver giocato la loro parte, così come la grande tradizione alessandrina. Tra le fonti profane (o comunque non cristiane) nominate spiccano Filone e Giuseppe Flavio, ma anche in questi casi non si lascia escludere la mediazione ancora di Origene per il primo e di Eusebio per il secondo. Per quanto riguarda i classici della letteratura greca, c'è solo una citazione dell'orazione *ad Demonicum* di Isocrate, verosimilmente ricordo di scuola; mentre è più probabile una mediazione (di Metodio) per il rapido cenno a un verso dell'*Odisea*, anche se certo i poemi omerici sono appartenuti al patrimonio culturale di larga diffusione riconducibile alla formazione scolastica di Didimo. Più caratteristiche del suo sapere sono le conoscenze naturalistiche, matematiche, mediche; sostanziale per contro l'assenza d'interesse per poesia, storiografia, retorica. Così sul piano didattico, senza particolari preoccupazioni d'indole formale, «quello che si trova nelle lezioni

di Didimo è ciò che egli ha voluto ci fosse e che ha ritenuto fosse utile ai propri uditori e adeguato al loro livello di comprensione».

L'esegesi biblica è ancora in oggetto, ma considerata da una sponda pagana, nel contributo di **Vanni Veronesi**, specificamente dedicato a un *locus* aritmo-logico del *De nuptiis* di Marziano Capella, VII 735. In quel passo un concreto *specimen* della 'pentade' è offerto dagli *habitatores mundi*, prodotto positivo dell'operato cosmopoietico del Demiurgo (contro la visione cristiana di un *mundus* corrotto dal peccato originale), ripartiti appunto secondo i loro cinque generi in *homines quadrupedesque reptantes, natantes, volantes*. Marziano qui mostra di partecipare al dibattito culturale dominato dalla nuova fede cristiana perché la serie quinquaria corrisponde a quella delle creature generate dal Dio biblico nel quinto e sesto giorno della creazione (*Genesi* 1,20-26). Questa allusione all'Antico Testamento in un'opera come le *Nuptiae* si inserisce in una già ben attestata linea di attenzione imperiale nei confronti dell'ebraismo, che non produce in Marziano alcun eclettismo bensì una tendenza sincretistica, volta a contestare l'esclusivismo dottrinale preteso dal Cristianesimo. È una venatura polemica che sembra trovare, all'interno della serie pentadica degli *habitatores mundi*, una spia nell'adozione (non per mero amor di *variatio*) del termine generico *natantes* al posto dello specifico *pisces-ἰχθύες* di tradizione biblica. Centrale importanza ha il fatto che lo stesso termine *natantes* sostituisce *pisces* nel mito genealogico degli abitatori del mondo esposto nei libri latini del manicheismo, come conferma la testimonianza d'un Agostino che era stato attratto in gioventù da quella dottrina. E proprio in direzione d'una polemica anticristiana, e segnatamente antiagostiniana, sembrano deporre le ulteriori non irrilevanti aperture sincretistiche nei confronti del manicheismo presenti nel sistema neoplatonico delle *Nuptiae*.

Da un maestro di scuola cristiano e greco come Didimo il Cieco passiamo a un maestro di scuola latino e pagano (posteriore di circa una generazione) nel contributo di **Martina Elice**, che s'incentra sul grande grammatico Servio e su un, assai verosimilmente suo, 'piccolo libro' di argomento metrico-prosodico, il *Centimeter*, provvisto di molta memoria poetica e di notevole fortuna anche in età medievale e umanistica (fino a Niccolò Perotti). Brevità, ma al tempo stesso ricca varietà e ben organizzata fruibilità didattica degli *exempla* in versi di cui si compone sono la chiave del successo per il manualetto, che deve il suo titolo alla cifra simbolica dei cento metri poetici che illustra (con un *exemplum* a testa). Traspare già nel nome del dedicatario dell'epistola introduttiva, il giovane Albino, l'elitario ambiente culturale frequentato da Servio e ritratto nei *Saturnali* di Macrobio. La 'formula' dell'operetta ha una peculiarità, importante anch'essa per la fortuna del suo futuro riuso; gli *exempla* sono, si può dire, tutti *ficta* da Servio stesso (traendo ispirazione da molteplici ambienti, e anzitutto con quasi un terzo di campioni attinti alla mitologia, in primo piano nei programmi scolastici del tempo) e intrisi di memoria letteraria, che Elice partitamente mette in luce e analizza attentamente in una larga gamma

di affioramenti: a) prelievi di memoria poetica d'autore; b) nomi di poeti evocati in rapporto a particolari metri, tipologie o modalità poetiche; c) parole di specifica risonanza metapoetica; d) versi fortemente connotati sul piano eido-grafico. L'ultima ampia parte della ricerca verte su quello che Elice definisce «il verso più fortunato del *Centimeter*», che Servio confeziona per illustrare il metro ipponatteo, cioè il trimetro giambico scazonte o coliambo: *pauper poeta nescit antra Musarum*. L'indagine verte dapprima sulle ascendenze letterarie di singole tessere compositive del verso (in Orazio, Giovenale, Claudiano) per passare poi alla più probabile interpretazione (legata alla autorappresentazione come  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  del poeta stesso eponimo di quel metro, Ipponatte) e infine al cospicuo *Nachleben* medievale del verso, divenuto ormai proverbiale.

Di poesia didascalica pure si occupa lo studio di **Martina Venuti**, concentrato su un referente ben altrimenti specifico rispetto alla svariante memoria letteraria del *Centimeter* serviano: gli *argumenta Vergiliana* tetrastici, in esametri, di *AL 2 Riese*<sup>2</sup>. L'indagine dapprima procura di definirne la collocazione nell'intero *corpus* degli *argumenta Vergiliana* presenti nell'*Anthologia Latina*, un «piccolo filone letterario» che ancora merita una adeguata ricognizione complessiva di carattere sia filologico sia storico-letterario, per quanto attiene a identità, genealogia, cronologia, veste editoriale, rapporti sia interni al *corpus* sia esterni, col grande testo virgiliano e con la restante produzione poetica che lo concerne, e ancora: ha un valore meramente scolastico o ha ambizioni poetiche? Di tutti questi problemi Venuti è ben consapevole, selezionando per ora come oggetto la campionatura degli *argumenta tetrasticha*; ma nella conclusione del lavoro prefigura le linee d'una più ampia ricerca. Come primo apporto filologico aduna un novero – necessariamente non esaustivo, nell'immensa tradizione virgiliana – di 81 testimoni manoscritti di questi *tetrasticha* (perlopiù consultati autopicamente), dal più antico e celebre – il Virgilio Romano del sec. VI (che conserva, redatti in una lussuosa veste grafica, i due *argumenta* a *georg.* II e III) – fino a testimoni del sec. XII-XIII. Particolare attenzione viene anche dedicata a un ms. cartaceo umanistico, München Bayer. Staatsbibl. 807, autografo del Poliziano e apografo a sua detta, per quanto attiene ai tetrastici e ad altri *argumenta* virgiliani, d'un codice di Erennio Modestino, giurista del sec. II-III, che potrebbe dunque essere autore di quei componimenti (l'assegnazione-standard a partire da mss. del sec. IX è a uno [pseudo]Ovidio). Venuti ripubblica con apparato critico e commento i pezzi della piccola raccolta, che sono: una *praefatio* (*AL 2*, 1-4) con sintetico riferimento ai tre poemi virgiliani; l'*argumentum* delle *Bucoliche* (*AL 2*, 5-8), il meno presente nella tradizione manoscritta, attento peraltro a solo tre egloghe (I, II, III indicate nei primi tre versi dai nomi dei protagonisti), il che solleva problemi sull'indole e la genesi del componimento; i quattro *argumenta*, uno per libro, delle *Georgiche* (*AL 2*, 9-24), che riecheggiano da vicino l'*incipit* virgiliano del poema. Ulteriore *argumentum* tetrastico oggetto di studio, per gli evidenti rapporti con i pezzi della raccolta, è *AL 654*, 1-4 *Riese*<sup>2</sup>, che dopo

avere a sua volta sintetizzato i contenuti dei quattro libri georgici si conclude con un verso alquanto oscuro, di cui Venuti presenta una possibile nuova interpretazione.

Se in simili *argumenta* traspaiono tasselli attinti in modo diretto e immediato dall'ipotesto, più complicato da dipanare è il gioco intertestuale di specchi nel quale si rifrangono le schegge di un *disiectus poeta* come l'Ennio epico; e occorre **Paolo Mastandrea** per andare sulle tracce della loro sopravvivenza in età augustea e imperiale, soprattutto tarda, aggiungendo al supporto utilissimo (e da lui stesso costruito) dello strumento informatico quello, tutto personale, di un esercitato 'orecchio' stilistico. La sua analisi sceglie sei *échantillons* degli *Annales* da cui muovere alla ricerca di una *nova historia Ennii* finora poco esplorata: i v. 3 e 110-111; 175-179; 225-226; 229; 267; 431; 563 Sk. Nell'impossibilità di ripercorrere qui per intero le acquisizioni del lavoro, un cenno ai due campioni iniziali. Il primo aduna due frammenti del l. I, relativi alla visione proemiale dell'ombra di Omero (3 Sk.: *visus Homerus adesse poeta*) e a Romolo ormai tra gli dei dopo essere sparito e successivamente riapparso per via a Proculo Giulio (vv. 110 s.); avrebbe appunto approfittato del raccordo fra i due *loci* accomunati dal motivo dell'apparizione Ovidio, *fast.* II 504, fondendone la memoria proprio per descrivere l'epifania di Romolo (*Romulus...visus adesse*): a partire da questo reimpiego si attiva nell'indagine il rilievo di una ulteriore catena di rifrazioni che ha un anello ancora in Prud. *c. Symm.* II 46, non senza riverberi medievali e umanistici. Particolare attenzione merita poi il secondo campione, i v. 175-179 del l. VI sul 'taglio del bosco', per la robustezza strutturale del pezzo e la ricchezza lessicale correlata a quella degli effetti fonici. La descrizione ha ascendenza omerica ed è a sua volta ipotesto, già rilevato da Macrobio, per Virgilio (*Aen.* VI 179-182); ma Mastandrea ha modo di mettere in luce tutta una più minuta serie di riecheggiamenti, che si spingono nell'epica pagana fino a Corippo e in quella cristiana ad Alcimo Avito. Con questa procedura, applicata nell'intero lavoro, emerge una messe di lessemi, sintagmi, metremi e stilemi in grado di attestarci, in un'epoca pur ormai dominata dal modello virgiliano, una 'generatività' dell'epica enniana che non sembra meramente riconducibile alle istanze dell'arcaismo letterario.

Mentre questa metodologia d'indagine discende in diacronia prospettica dal testo antico, anzi arcaico, a linee di un suo *Nachleben* (tardo)imperiale, procedono in senso inverso i restanti contributi del convegno, risalendo retrospettivamente dal testo tardoantico alla parte giocata nella sua costituzione dalla memoria culturale.

In territorio greco ci porta **Lia Raffaella Cresci**, studiando nell'ottica della contaminazione fra generi i riecheggiamenti di poesia epigrammatica messi in luce dalla critica dell'ultimo trentennio nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli. Viene così a neutralizzarsi nella *Kreuzung* la classica opposizione della poetica ellenistica tra *brevitas* epigrammatica e μέγα βιβλίον, anzi μέγιστον: il 'bulimico' epos (l'aggettivo è di Cresci) del sec. V che assomma, misurato

in libri, la quantità dei due poemi omerici messi insieme. E il rapporto con Omero si impone subito perché è stato osservato che già *Il. VII* 86-90 offre un primissimo saggio di commistione tra epos ed epigramma: nell'imminenza del duello con Aiace (che poi però non avrà esito fatale per nessuno dei due contendenti) Ettore preconizza l'uccisione del rivale e che qualche navigante, vedendone il σῆμα collocato dagli Achei in riva all'Ellesponto, possa pronunciare, appunto in forma di epigramma funerario, il ricordo dell'eroe sepolto e del suo forte uccisore troiano. Con questo 'archetipo' si lasciano confrontare i v. *D. II* 625-630 Vian, in cui è Zeus stesso a prefigurare con scherno, quando ancora non si è conclusa la lotta con Tifeo, l'intento di costruire un cenotafio per il gigante ucciso (come davvero avverrà) e d'incidervi l'epigramma celebrativo della sua vittoria. Emergono le analogie (come, sul piano formale, il dettato conciso e perentorio) ma anche le differenze col modello, soprattutto per la dinamicità del progetto di Zeus, strettamente funzionale all'azione *in fieri*, rispetto alla staticità dell'evento futuro immaginato da Ettore con molto rispetto per l'avversario. Spostandosi ad altre vicende del poema marcate dalla presenza dell'epigramma sepolcrale (parole dell'ombra di Atteone: *D. V* 522-532; Chuvin; parole di Calamo: *D. XI* 473-477 Vian), l'analisi ne conferma la costante funzione di suggello in κλίμαξ di un discorso diretto, che tuttavia, trasgredendo allo statuto epigrammatico, non sancisce la chiusura della situazione: «non chiosa definitiva di una vicenda, ma tappa di un percorso complesso che travalica i singoli episodi», mirando in ultima istanza ad affermare il carisma sotterico del protagonista Dioniso. Ampia convalida in proposito viene dall'ultimo episodio esaminato, relativo al pastore Inno, innamorato non corrisposto di Nicea (*D. XV* 258-369), e concluso dal tragico (in certo senso straniante) ἀπροσδόκητον della sua uccisione da parte della ninfa cacciatrice: e qui la *Kreuzung* investe non solo la tipologia sepolcrale, ma anche quella erotica dell'epigramma ellenistico, come mostrano i confronti con testi dell'*Anthologia Palatina* (oltre che con la bucolica teocritea).

Riconduce una volta di più all'intertesto virgiliano il **mio studio**, inteso a guardare più da vicino, nel proemio al l. I del poemetto di Rutilio Namaziano, tre sintagmi che possono offrire chiavi utili per l'interpretazione ideologica del *De reditu suo*: un 'ritorno', quello del protagonista, che si distacca dal *nostos* epico, come la critica ha messo ben in luce, e che in particolare lascia intendere da più d'un segno di opporsi nel 'verso' al viaggio ormai irripetibile di Enea alla futura Roma; Rutilio invece deve distaccarsene e la scelta del metro elegiaco sottende la sua *Stimmung* da esule. Col primo sintagma preso in esame, *sine fine* (I 4), appartenente all'*incipit* verosimilmente mutilo dell'opera, il poeta intende marcare il piacere illimitato che gli procura il pensiero di Roma e che sostanzierà a breve il celebre inno alla *regina* e *dea* che sta per abbandonare: immediata nel riuso del modulo, e in funzione contrastiva, è l'evocazione dei fatidici versi di *Aen. I* 278-283 in cui Giove promette alla stirpe romana il futuro di un *imperium* senza confini nello spazio e nel tempo, *locus* ripreso *pour*

*cause* pochi anni prima di Rutilio da Prudenzio in *c. Symm.* I 541-543 sostituendo al volere ‘paganò’ di Giove quello cristiano di Teodosio, nuovo artefice e tutore dell’eterna potenza di Roma. Traspare il polemico intento di prendere le distanze da entrambi gli antecedenti per riattribuire quella potenza a risorse intrinseche, non eterodirette, dell’Urbe, sulle quali contribuisce a far luce il secondo sintagma proemiale analizzato, *generosa propago* (v. I 7). Emerge di nuovo il riuso polemico del *c. Symm.* che (II 255) con quella formula celebrava la stirpe di Teodosio, ma anche la memoria della *Romana propago*, esito, nella catabasi di *Aen.* VI (v. 870), della incarnazione delle anime illustrate in rassegna dal padre Anchise ad Enea. Anche per Rutilio si riproporrà a metà dell’opera l’‘incontro’ con l’*imago* paterna, ma per lui quell’illustre futuro appartiene ormai al passato e sola resta, radicata *ab antiquo* nel cuore delle istituzioni di Roma, la *propago* autoctona dei *patres*, la *Curia* senatoria, che ha concesso a lui Gallo l’onore della cooptazione: nella *Curia* risiede – assente e succube di Stilicone il *princeps* – l’unica tutela dell’Urbe contro la barbarie, che già l’ha messa a sacco nel 410. Ma ora anche nella patria lontana dilagano *saeva incendia* (I 29) – la terza formula proemiale in esame – e Rutilio deve correre là a malincuore per mettere riparo alla devastazione dei fondi aviti per opera dei barbari invasori. Nuovamente il riuso del sintagma si misura contrastivamente a fronte dei suoi soli antecedenti poetici, ancora in *Aen.* (IX 77) e in *c. Symm.* (I 530); anzi la memoria virgiliana arretra chiaramente nel proemio (I 31-34) fino a *buc.* I 38 s. Ma, contrariamente a una recente interpretazione, Rutilio, come non è il nuovo Enea, nemmeno va inteso ottimisticamente come un nuovo Tiro. Il ritorno alle sue terre non gli assicurerà bucolici *otia*, ma comporterà un duro e *admonitus saepe dolore labor* (I 26) per la ricostruzione d’un paesaggio che, lasciando alle spalle la bella dea Roma, si affaccia ormai sul medioevo.

Con questo chiaroscurale approdo del *reditus* rutiliano alla patria gallica contrasta efficacemente, ma a ben vedere non confligge affatto, il quadro culturale emergente mezzo secolo dopo ancora in territorio gallico dal carne 22 di Sidonio Apollinare, studiato sullo sfondo dei *villa poems* di età flavia nell’ampio, quasi monografico, saggio di **Marco Onorato**. Il carne è costituito da 235 esametri introdotti da una prefazione in prosa e ha un contenuto in larga misura ecfastico, essendo dedicato a descrivere e celebrare la sfarzosa tenuta del nobile amico Ponzio Leonzio nel sito aquitano di *Burgus*. Questa magnificazione del lusso fa specie in un’epoca e in una economia messa a dura prova dalle invasioni barbariche. Sidonio scrive durante le *morae* d’un soggiorno a Narbona: *Narbo Martius* di nome e di fatto, sottolinea, per via delle recenti vicissitudini belliche causate dai Goti invasori; ma *Burgus* è come un’isola, o meglio è una fortezza, con tanto di mura e torri provvedute fin dal tempo della sua fondazione a opera del previdente capostipite della *gens Pontia*, e la vita in villa è lì l’effetto d’un arroccamento, denota «il ripiegamento di un ceto aristocratico che, ormai marginale nella scena politica della *pars Occidentis*

e, al contempo, sempre più accerchiato dalla presenza barbarica, sperimenta nell'ambiente rassicurante e confortevole delle tenute rurali una delle poche possibilità residue di coltivare lo stile di vita e gli interessi culturali che gli sono propri». Ipotesti privilegiati (ma non certo unici) del carme sono Stat. *silv.* I 3 (sulla villa tiburtina di Manlio Vopisco), I 5 (sulle terme di Claudio Etrusco) e II 2 (sulla villa sorrentina di Pollio Felice), rivisitati peraltro attraverso il filtro della *Mosella* e del *De herediolo* dell'aquitano Ausonio; da ridimensionare è invece l'influsso di celebri lettere di Plinio il Giovane (sulle sue residenze a *Laurentum*, II 17, e a *Tifernum* V 6), perché scritte dallo stesso proprietario e perché (come chiarisce il paratesto prosastico del carme) i componimenti di Stazio ben corrispondono per le loro dimensioni e l'esametricità all'*amor* del destinatario Ponzio. Onorato segue nelle pieghe più sottili il raffinato *lusus* di *aemulatio* coi modelli ingaggiato da Sidonio per descrivere le molteplici bellezze e ricchezze della villa in continua competizione tra *ars* e *natura*, dando il giusto rilievo alla principale innovazione: diversamente che in Stazio, l'*ecphrasis* si offre non come portato di una conoscenza autoptica (come quella palesata dal poeta flavio in seguito al soggiorno nelle residenze dei suoi potenti patroni), ma è ricondotta (innescando ulteriori *ecphraseis*) a un canto profetico del dio Apollo (vv. 86-230) che, disegnando da par suo la villa voluta dal fato, punta (con successo) a convincere Bacco, reduce dalla spedizione in Oriente, a preferirla alla sua mitica sede tebana e farle il dono del vino. Questa ingegnosa patente divina fa la sua parte (assieme alla mediazione dei carmi di Ausonio) per consentire al «trionfo del lusso», tema essenziale del poemetto sidoniano, di superare le tradizionali remore moralistiche – che ancora si avvertono nella celebrazione staziana della ricchezza e del *cultus* – circa «la liceità del lusso nell'edilizia privata e della manipolazione della natura a scopo edonistico».

Più breve (87 esametri) il carme nuziale anonimo, il cosiddetto *Epithalamium Laurentii*, di cui si occupa **Angelo Luceri**, iniziando dalla storia della tradizione del testo, riprodotto secondo la recente edizione (2018) di J.-L. Charlet. Tramandato da due mss., Vat. Lat. 2809, sec. XII, e Ambros. M 9 sup., sec. XIII, e pubblicato per la prima volta sulla falsariga del primo da Pieter Burmann il Giovane nel 1760 in appendice (come avverrà anche in seguito) al *corpus* claudiano, il carme ha in realtà un solo sicuro *terminus ante quem*: le citazioni di Aldelmo di Malmesbury (sec. VII ex.). Quanto al resto, rimane controverso «per dettagli essenziali quali autore, datazione, destinatari e, persino, originaria estensione». Se quest'ultimo dubbio, circa un possibile *incipit* mutilo, può essere rimosso, bisogna ammettere che il carme, pur non lesinando ragguagli onomastici sugli sposi e i rispettivi genitori, non consente riscontri prosopografici (alimentando anche il dubbio d'una composizione fittizia): il raccordo (v. 20) del nome dello sposo, *Laurentius*, con le *Laurentes nymphae* menzionate in Verg. *Aen.* VII 71 consente solo di pensare a una sua patria laziale, mentre la consanguineità con la *nupta*, che si desume dal v. 7, osta dal



punto di vista giuridico ai divieti vigenti prima dei decenni iniziali del sec. VI. Il che invalida ulteriormente una attribuzione del carme, già poco plausibile sul piano letterario, a Claudiano, tre le cui opere potrebbe essere stato attratto dalla presenza nel *corpus* dell'epitalamio a Palladio e Celerina. L'autore punta subito a tranquillizzare l'impazienza amorosa dei due giovani con una professione incipitaria di modestia di risorse poetiche e una garanzia di *brevitas* che si fa poi *Leitmotiv*, senza comunque rinunciare a quanto prescritto dalla topica epitalamica, soprattutto la *laus* paritetica riservata alle specifiche qualità dei due coniugi (v. 12-48) e la festosa descrizione del rituale accompagnamento della ragazza alla casa del marito. Non mancano tuttavia aspetti innovativi, come il risalto dato ai tratti di trasmissione matrilineare presenti nelle virtù degli sposi, o all'apparato musicale della cerimonia (v. 55-63) o ancora ai molto concreti consigli precauzionali per la prossima unione sessuale (v. 67-78) fatti impartire alla ragazza da una vera e propria figura matronale di *pronuba*. Senza precedenti è in particolare il rilievo di un *niveum velamen* (v. 63) indossato dalla *nupta* invece del tradizionale *flammeum*: un parallelo iconografico si trova in un mosaico del sec. V della basilica romana di Santa Maria Maggiore. Questo particolare, insieme alla mancata menzione di divinità pagane, potrebbe deporre per un rito accostabile alla religiosità cristiana, sebbene distante dell'austerità raccomandata da un Paolino di Nola, e corredato, specie nel commiato finale agli sposi, da notazioni non prive di sensualità. L'esame approfondito del carme consente un migliore apprezzamento della sua qualità letteraria, arricchita da una intertestualità che dal Catullo del c. 62, da Virgilio e Ovidio e ai principali poeti dell'*eidos* epitalamico giunge fino a non irrilevanti rapporti con Draconzio, avvalorando ancor più una cronologia non anteriore agli inizi del sec. VI.

A fronte di questa materia epitalamica incontriamo la virgine figura di *Verecundia*, ritratta nello stesso periodo, più precisamente nel 511-512, in tre distici della *Paraenesis didascalica* (così intitolata da J. Sirmond nella sua edizione del 1611), opuscolo prosimetrico dall'ultimo autore oggetto di studio in questa edizione del *Calamo*, Magno Felice Ennodio. A complemento di precedenti ricerche, **Vincent Zarini** si concentra (seguendo l'ed. CSEL di Hartel, ma senza trascurare quella di Vogel per i MGH) su due problemi testuali del breve *carmen*, inerenti alla fisionomia della virtù cristiana che poco dopo Ennodio accosterà al *Pudor* e alla sua *cognata Pudicitia* (una delle intemerate guerriere della *Psychomachia* prudenziana). Come ci si poteva attendere, il primo tratto identitario rilevato dal poeta sono le *maculae* di rossore che affiorano, a far *fides* sui *mores*, sul candido volto di *Verecundia*. Il v. 4 ne ravvisa un altro, *cum sudans tenerum roscida colla feras*: il sudore che inumidisce i colli, sintomo d'innocente emotività. La lez. *tenerum* fa però qualche difficoltà, per la quale Hartel suggeriva con dubbio l'emendamento *Venerum*. Ma il richiamo alla divinità pagana, che abbiamo visto mancare perfino nell'*Epithalamium Laurentii*, a maggior ragione disconviene alla pura virtù cristiana; sensato vedere

piuttosto in *tenerum*, raccogliendo una indicazione di H. Goelzer, la forma poetica contratta del gen. plur. *tenerorum*, aggettivo sostantivato a designare i 'giovani', un'età cui ben s'addice la reazione emotiva descritta nel verso: arriva qui a supporto la «*mémoire poétique*», col v. 30 della famosa quarta egloga virgiliana e anche coi v. 238s. della *Psychomachia* di Prudenzio, proprio a proposito di *Pudicitia*. Maggiori incertezze suscita al successivo v. 5 la clausola *stemmae frontis*, non tanto per il senso (che si lascia comunque cogliere, in riferimento al segnale di verecondia che traspare dalla fronte, più affidabile della *lingua*, l'abilità oratoria, spesso 'sfrontata'), quanto per l'attendibilità della lez. *stemmae* trasmessa quasi unanimemente dai mss. e accolta nell'ed. Vogel. *Stemma*, in senso figurato 'lignaggio', può anche trovarsi in qualche contesto abbinato al *pudor*, ma non al punto d'esserne sinonimo; sicché già Sirmond suggeriva la correzione *schemate* (= 'forma', 'espressione' della fronte), poi recepito nell'ed. Hartel, ma, innegabilmente, di senso un po' vago rispetto alla forte connotazione della *lingua*. Le ricerche nella tradizione manoscritta della *Paraenesis* e il confronto con la trattatistica fisiognomica si rivelano utili per la proposta di un nuovo emendamento, *stigmatē* che, sebbene assente dall'*usus ennodiano*, ha vigoroso rapporto semantico col ben attestato *nota*, la 'marca' d'un pudore che si abbina facilmente ai rossori del volto.

Da una icona cristiana o, per meglio dire, 'cristianizzata' ci riconduce nel pieno della iconografia mitologica greca il contributo di **Gianfranco Agosti**, *last but not least* in questa rassegna perché unico a muovere da un testo tardo-antico non letterario bensì per l'appunto iconografico, un manufatto artistico di buon pregio la cui immagine viene riprodotta alla fine del lavoro: la *lanx* di Corbridge, lastra argentea rinvenuta accidentalmente sulle rive del fiume Tyne nel 1735 nei pressi dell'anzidetta località del Northumberland lungo il Vallo di Adriano, pervenuta infine, dopo una lunga trafila antiquaria, al British Museum di Londra. «Per quanto riguarda l'origine del vassoio, escluso che si tratti di un prodotto locale, sono stati proposti differenti luoghi di produzione (Efeso, Alessandria, Tessalonica, Roma); una datazione, il IV secolo, e più precisamente verso la metà, è la cronologia di gran lunga preferita dagli studiosi». La scena della *lanx*, piuttosto affollata, presenta cinque personaggi, di cui quattro femminili, uno seduto: sicuramente riconoscibili tra loro, da sinistra a destra, Artemide, Atena e Apollo. Molteplici e discusse le interpretazioni nel corso di quasi tre secoli (c'è chi ha voluto vedervi anche il giudizio di Paride): preminente l'ipotesto apollineo, declinato a Delfi oppure a Delo. Imprime una svolta esegetica nel 1941 Alfred Brendel optando decisamente per il santuario di Apollo a Delo e ravvisando nelle altre due figure ritratte Latona e la personificazione dell'isola di Delo. Efeso sarebbe il luogo di creazione della *lanx*, che avrebbe un preciso investimento religioso, intendendo celebrare la visita al santuario di Delo dell'imperatore Giuliano prima della fatale guerra con i Persiani. Brendel si inserisce in una temperie di studi particolarmente incline ad attribuire al restauro della religione pagana promosso da Giuliano

un ruolo imprescindibile d'indirizzo culturale; ma è una prospettiva critica ormai superata e Brendel tende a sovrainterpretare le fonti, sia storiche sia costituite da scritti dello stesso Giuliano, che in realtà non privilegiò mai Delo come sede del culto apollineo. Da ciò la discussione si porta a un quesito di carattere più generale: *culturale*, legata a questo estremo recupero del paganesimo declinante, o più prettamente *culturale*, informata ai valori della *paideia* classica, l'istanza al centro della committenza e della produzione, non solo letteraria, in quei decenni del sec. IV? Agosti è più propenso a rispondere nel secondo senso e, per quanto attiene alla *lanx*, pur non scartando recisamente la possibilità di una duplice lettura, a seconda del contesto e del fruitore, tende a cercare fuori da implicazioni religiose un più plausibile ipotesto di quel programma iconografico e lo rintraccia alla fine in un remoto e pur suggestivo pezzo letterario, l'*Inno omerico ad Artemide* (27 West).

Per 'scrivere' la memoria poetica altri strumenti si aggiungono al calamo...

Giancarlo Mazzoli

