

*SUPERARE DIVOS: EVOLUZIONE DI UN TOPOS*

Emblematica, nelle intenzioni di chi scrive, vuole essere la citazione ospitata nel titolo, in quanto tale espressione, tutta catulliana<sup>1</sup>, ha il pregio a mio avviso di riuscire a sintetizzare con l'efficacia di una sorta di motto l'oggetto di questa indagine, intesa all'esame di una particolare modalità retorica presente nei testi greci e latini. Si tratta del caso in cui un paragone tra un ente reale e una figura mitologica, non necessariamente di natura divina ma comunque investita di una valenza paradigmatica (secondo lo statuto di esemplarità autorevole e nobilitante proprio del patrimonio mitologico dell'antichità classica)<sup>2</sup>, si risolve, con una iperbole affatto audace, a favore del *comparandum*, presentato o come superiore all'*exemplum* chiamato in causa o come capace, in ragione appunto di tale superiorità, di alterare in modo sorprendente e imprevedibile la *fabula* pertinente all'*exemplum* stesso.

Alcuni casi in cui si realizza questa seconda eventualità sono stati segnalati in uno studio sui rapporti tra gli epigrammi della *Corona* di Filippo e l'opera di Marziale firmato da Laurens, il quale ha attribuito a tale movenza la felice definizione di “légende corrigée”; altri esempi di superamento del mito, sempre in Marziale, rileva Citroni in alcune delle dense note introduttive che caratterizzano il suo commento al primo libro degli *Epigrammata*; la consistente presenza del motivo in Marziale e in Stazio emerge altresì dalla sommaria ricognizione testuale compiuta in anni più recenti da Gálan Sánchez, il quale lo chiama semplicemente “sobrepujamiento”<sup>3</sup>. Prendendo spunto da queste prime indicazioni, ho esteso l'indagine ad altre tradizioni letterarie che mi sono sembrate sotto questo aspetto promettenti, focalizzando la mia attenzione principalmente sugli autori latini attivi tra la fine dell'età repubblicana e la prima età imperiale, allo scopo d'individuare, ovviamente senza pretese di esaustività, una quantità significativa di materiali pertinenti e di proporre, sulla scorta di questa personale campionatura, una possibile classificazione

<sup>1</sup> Come è noto, l'intero v. 2 del carme 51 di Catullo (*ille, si fas est, superare divos*) non trova riscontro nell'ode ‘sublime’ di Saffo rielaborata dal Veronese; sul senso di tale aggiunta mi soffermo *infra* p. 84 ss.

<sup>2</sup> Per una visione d'insieme del ruolo svolto dal mito nelle culture antiche vedi G.S. Kirk, *Il Mito. Significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*, Napoli 1980; C. Calame (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988; F. Graf (hrsg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart und Leipzig 1993.

<sup>3</sup> Vedi P. Laurens, *Martial et l'épigramme grecque du I<sup>er</sup> siècle après J.-C.*, “REL” 43, 1965, 315-341 spec. 330; M. Citroni, *M. Valerii Martialis Epigrammaton liber primus. Introduzione, testo, apparato critico e commento*, Firenze 1975, 37 (epigr. 6); 120 (epigr. 36); 224 (epigr. 69); P.J. Gálan Sánchez, *El tópico del sobrepujamiento en Marcial*, in A.M. Aldama (Ed.), *De Roma al siglo XX*, I, Madrid 1996, 255-262; Id., *El tópico del ‘sobrepujamiento’ en Estacio*, “CFC(L)” 16, 1999, 163-174.

esegetica e una linea di sviluppo delle modalità d'impiego del *topos* definibile come *superare divos* nell'ambito letterario e culturale preso in esame.

1. *I poemi omerici*. L'attitudine ad amplificare una caratteristica di un essere umano mediante il confronto con una figura mitologica è antica quanto Omero<sup>4</sup>, come ha occasione di affermare già Luciano, quando si sente chiamato a difendere le sue *Imagines*, un encomio di Pantea, la bella amante dell'imperatore Lucio Vero, dall'accusa di adulazione e di empietà.

La critica viene dalla destinataria stessa dell'encomio, la quale non ha gradito il fatto di essere stata paragonata – secondo l'originale schema celebrativo cui lo scritto luciano deve il suo titolo – a immagini di opere d'arte raffiguranti divinità, quali Era, Atena, Afrodite; la difesa dell'autore è affidata al *Pro imaginibus*, uno scritto modellato sulla falsariga di un'orazione giudiziaria, in cui Luciano sostiene che il confronto con ciò che è superiore è conaturato allo statuto letterario del discorso di lode<sup>5</sup> ed è inteso, coerentemente con la natura di un elogio, a valorizzare qualità reali, mentre l'adulatore – ed è questo il discrimine – non esita a mentire pur di compiacere il destinatario<sup>6</sup>. Per quanto concerne poi la seconda accusa (l'empietà di tali confronti), l'argomento apologetico invocato è l'*auctoritas* della tradizione, personificata da Omero, primo a paragonare uomini e dei, come mostra una nutrita serie di

<sup>4</sup> Vedi, ad esempio, M.M. Willcock, *Mythological Paradeigma in the Iliad*, "CQ" 14, 1964, 141-154, sui passi in cui il confronto con una figura tradizionale assume uno sviluppo autonomo e un andamento narrativo (e.g. *Il. IX* 524-605, Meleagro e l'ira di Achille; *XXIV* 599-619, Niobe e il lutto di Priamo). Per quanto concerne l'analisi del motivo del *superare divos* nella letteratura greca mi sono basato principalmente su H.H. Law, *Hyperbole in Mythological Comparisons*, "AJPh" 47, 1926, 361-372 spec. 361-366 e sul primo capitolo di N. Zagagi, *Tradition and Originality in Plautus. Studies of the Amatory Motifs in Plautine Comedy*, Göttingen 1980, 18-46, contenente un'accurata disamina dei precedenti greci, soprattutto scenici, delle iperboli mitologiche plautine (discusse *infra* p. 79); ulteriore materiale utile si può trovare nella nota di Headlam a Herond. 2, 90; segnalo infine R. Oehler, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Diss. Basel 1925 (*non vidi*) e l'amplissimo repertorio di passi redatto da H.V. Canter, *The Mythological Paradigm in Greek and Latin Poetry*, "AJPh" 54, 1933, 201-224.

<sup>5</sup> Cf. Arist. *rhet.* I 1368 a 10-26; Cic. *de orat.* II 348; Plin. *pan.* 53, 1 *nihil non parum grate sine comparatione laudatur*; F. Focke, *Synkrisis*, "Hermes" 58, 1933, 327-368 spec. 332-339; L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I-II, Paris 1993, 690 ss., *Comparaison*.

<sup>6</sup> Lucian. *pro imag.* 18-21. Luciano menziona complimenti di questo genere anche in *Tim.* 23, dove le lusinghe "più bello di Nireo, più nobile di Cecrope o di Codro" sono presentate come tipiche dei *kolakes* (vedi anche *dial. mort.* 9 [19], 4) e ancora in *hist. conscr.* 8, dove una immagine analoga (Agamennone che assomma la bellezza di più dei, cf. *Il. II* 478 s. cit. alla nota seguente) figura come esempio di *kolakeia* lecita in poesia ma inaccettabile nella storiografia, la quale deve tenersi lontana dal mito, dall'encomio e dalle *hyperbolai* collegate a quest'ultimo.

citazioni<sup>7</sup>, e, a rinforzo e su un piano non più letterario ma teoretico, la somiglianza tra uomini e dei sostenuta dal “migliore tra i filosofi”, perifrasi dietro alla quale si cela verosimilmente il nome di Platone, non punito dagli dei al pari degli altri poeti e filosofi per questa sua presunta empietà<sup>8</sup>.

Se dunque il confronto uomo-dio si può dire senz'altro tradizionale, già in Omero, ciò non sembra valere per l'idea della superiorità del reale sul divino e, più in generale, sul mitico, situazione che nei poemi omerici è presente, a quanto ho avuto modo di riscontrare, solo come una semplice prospettiva e non come un dato effettivo.

Un primo esempio si ha nell'*Ambasceria ad Achille*, all'interno di una complessa movenza ipotetica (*Il.* IX 379-391): “Anche se [οὐδ' εἶ] dieci, venti volte di più mi donasse di quanto ora possiede, e se altro guadagni, quanto affluisce ad Orcomeno, o quanto a Tebe egizia, ove son nelle case ricchezze infinite, Tebe che ha cento porte, e per ognuna duecento armati passano, con i carri e i cavalli; nemmeno se [οὐδ' εἶ] tanto mi desse quant'è la sabbia o la polvere, nemmeno così potrà più persuadere il mio cuore Agamennone, prima che tutta m'abbia pagato l'offesa strazio del cuore. Non sposerò la figlia dell'Atride Agamennone, neppure se [οὐδ' εἶ] l'aurea Afrodite vincesses in bellezza, e nell'opere Atena occhio azzurro uguagliasse; neanche così la vorrò”<sup>9</sup>.

Il netto rifiuto che Achille oppone ai doni offerti da Agamennone, tra cui la mano di una delle sue figlie (cf. vv. 286-289), assume nella parte finale di questo passo la forma di un confronto proprio con quelle dee rifiutate da Pantea come termine di paragone, ma molto diverso è lo scopo della loro menzione, qui finalizzata a comprovare enfaticamente un'affermazione di senso negativo mediante la citazione di una circostanza valutata dal parlante come estrema per non dire impossibile: il paragone, in sé iperbolico, si spinge al limite del pensabile, limite che tuttavia non supera, con l'effetto finale di ribadire la realtà ipoteticamente negata e cioè, nel caso specifico, la superiorità del divino sull'umano<sup>10</sup>. Nel suo complesso, questa ‘tournure’

<sup>7</sup> E.g. *Il.* II 478 s. [Agamennone] “negli occhi e nel capo simile a Zeus che lancia la folgore, ad Ares nella cintura, nel petto a Poseidone”; XI 295 = XIII 802 [Ettore] “simile ad Ares flagello degli uomini”; XIX 286 [Briseide] “donna pari alle dee”; *Od.* XVII 37 = XIX 54 [Penelope] “pari ad Artemide o all'aurea Afrodite”; Lucian. *pro imag.* 24-26.

<sup>8</sup> Lucian. *pro imag.* 28; all'anonimo filosofo si attribuisce l'espressione εἰκόνα θεοῦ τὸν ἀνθρώπων, che ricorda da vicino Plat. *resp.* VI 501 b; *Tim.* 90 c.

<sup>9</sup> Le traduzioni dei passi greci citati sono di R. Calzecchi Onesti per i poemi omerici, di F.M. Pontani per la poesia lirica ed epigrammatica, indicate *ad locum* negli altri casi.

<sup>10</sup> Non a caso Luciano, nell'adattare questo passo alla celebrazione di Pantea, lo priva abilmente del suo intrinseco e originario valore negativo, facendone, di fatto, nient'altro che un iperbolico complimento: *imag.* 22 “una donna per la quale si potrebbe ragionevolmente

sintattica mostra una modalità di funzionamento alquanto simile a quella della figura dell'*adynaton*, con la quale, considerando la nota tendenza all'enfasi espressiva della lingua d'uso, potrebbe condividere anche la matrice popolare e quindi rapportarsi, verosimilmente, ad un'area comunicativa che spazia tra iperbole colloquiale ed espressione proverbiale<sup>11</sup>.

Un andamento retorico del tutto affine presentano le ultime parole di Nestore al figlio Antiloco prima della corsa col carro in onore del defunto Patrolo: *Il.* XXIII 344-348 "Se stretto alla meta puoi girare correndo, nessuno v'è, che possa pigliarti d'un balzo o passarti, nemmeno se ti incitasse dietro il glorioso Arione, il veloce cavallo d'Adrasto, ch'era stirpe di numi, o quelli di Laomedonte, che qui sono i migliori". In questo caso il *comparatum* non è di natura divina, tuttavia è anche vero che la menzione di Adrasto e di Laomedonte si spiega in ragione di una loro riconosciuta esemplarità: è un primo passo in direzione di una completa 'mitizzazione', per quanto si tratti di personaggi che, nella prospettiva intradiegetica del poema, appartengano a un passato non lontano dai fatti di Troia.

In realtà nei poemi omerici la movenza "nemmeno se" (οὐδ' εἰ) risulta piuttosto comune in relazione a un caso limite o impossibile, espresso quest'ultimo in genere tramite un'*auxesis* o una metafora<sup>12</sup>, ma, per quanto con-

usare l'espressione omerica che nella bellezza gareggia con l'aurea Afrodite, nelle opere eguaglia la stessa Atena" (trad. V. Longo). Il passo omerico è citato come esempio d'iperbole da Arist. *rhet.* III 1413 a 32-35.

<sup>11</sup> Sull'*adynaton* in generale vedi H.V. Canter, *The Figure ἀδύνατον in Greek and Latin Poetry*, "AJPh" 51, 1930, 32-41; E. Dutoit, *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*, Paris 1936; A. Manzo, *L'adynaton poetico-retorico e le sue implicazioni dottrinali*, Genova 1988; sul suo rapporto con l'iperbole vedi Id., *Adynaton, hyperbole e charis nella dottrina retorico-stilistica di Demetrio*, in AA.VV., *Scritti in onore di Benedetto Riposati. Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia e poesia latina*, I, Rieti 1979, 269-289.

<sup>12</sup> Caso limite: *Il.* XIX 321 s. "mai soffrirò disgrazia più grave, nemmeno se del padre morto sapessi"; *Od.* IV 222-226 "Chi lo inghiottisse, una volta mescolato col vino, giù dalle palpebre pianto non verserebbe quel giorno, neppure se gli morisse il padre o la madre, né se davanti a lui col bronzo straziassero un fratello o un figliolo, e lui vedesse con gli occhi"; XIV 138-141 "mai più troverò, dovunque vada, un così dolce signore, nemmeno se ritornassi a casa del padre e della madre, dove son nato, ed essi mi crebbero"; caso impossibile: *Il.* VIII 477-479 "Non mi curo di te, se t'adiri, neppure se giungi agli estremi confini della terra e del mare"; con *auxesis*: *Il.* II 489-492 "nemmeno s'io dieci lingue e dieci bocche avessi, voce instancabile, petto di bronzo avessi, e nemmeno le Muse olimpie, figlie di Zeus egioico, potrebbero dirmi quanti vennero sotto Ilio"; XXII 348-352 "Nessuno potrà dal tuo corpo tener lontane le cagne, nemmeno se dieci volte, venti volte infinito riscatto mi pesassero qui, altro promettessero ancora; nemmeno se a peso d'oro vorrà riscattarti Priamo Dardanide"; *Od.* XII 77 s. "né potrebbe mortale scolarlo, né in vetta salire, quand'anche i suoi piedi fossero venti e venti le mani"; con metafora: *Il.* XX 101 s. "ah non così facilmente mi vincerebbe, neppure se d'esser tutto di bronzo si gloria!"; *Od.* IV 292 s. "non gli ha risparmiato misera morte,

cerne il rapporto tra realtà e mito, negli stessi passi in cui tale modulo ricorre non si arriva neppure a ipotizzare il superamento di quest'ultimo; al più, s'immagina un intervento soprannaturale<sup>13</sup>, senza però alcuna istanza comparativa.

Viene invece almeno prospettata la superiorità di un essere umano rispetto a una figura tradizionale in un passo riguardante Penelope, anch'ella – ovviamente – personaggio del mito, ma donna reale all'interno del testo che ne fonda il mito; di lei, reticente alle nozze anche dopo che l'espedito della tela è stato scoperto, Antinoo, rivolgendosi a Telemaco, dice (*Od.* II 115-126): “Ma se ancora per molto i figli degli Achei vuole affliggere, l'arti in cuore studiando che somme le donò Atena, fatti a sapersi bellissimi e pensieri sapienti e astuzie, come nessuna sentimmo, neppur delle antiche, di quelle che un tempo vissero, achee trecce belle, e Tiro e Alcmena, e Micene corona graziosa; nessuna di quelle seppe pensieri come Penelope; questo però non l'ha pensato per bene, perché sempre saran divorate le tue sostanze e i tuoi averi, finché avrà questa idea che adesso gli dei le mettono in cuore: e per sé grande fama n'acquista, ma tu dovrai piangere molta ricchezza”.

L'intelligenza di Penelope, dono di Atena e superiore anche a quella delle eroine celebrate dai miti, viene affermata ma, al tempo stesso, anche negata, dal momento che la si menziona in relazione a un comportamento presentato come non coerente con tale qualità<sup>14</sup>; non pare quindi che nemmeno in questo caso si possa parlare in senso pieno di un realizzato superamento del paradigma mitico<sup>15</sup>.

2. *Dai lirici greci a Isocrate.* Attestazioni sporadiche di questo motivo si hanno nella poesia lirica di età arcaica, la quale recepisce dalla tradizione omerica la movenza del “nemmeno se” e la declina nella sua varietà più ad effetto – quella di *Iliade* IX, il prospettato (e poi negato) superamento del mito

neppure se dentro aveva un cuore di ferro”.

<sup>13</sup> Cf. *Il.* IX 444-446 “Così, figlio caro, senza te certo io non vorrei rimanere, neppure se il dio di sua bocca mi promettesse, spogliata la vecchiaia, di farmi giovinetto”; XXII 219-221 “Ormai che ci sfugga non è più possibile, nemmeno se Apollo Preservatore vorrà farsi in quattro rotolandosi ai piedi del padre Zeus eggioco”.

<sup>14</sup> Nella strategia del discorso di Antinoo l'asserita superiorità di Penelope non è tanto un complimento quanto un monito, indiretto, alla donna, un richiamo critico a un atteggiamento più responsabile verso la sua famiglia e non torna certo a sua lode, come osserva anche lo scoliasta: *Schol. Od.* II 121 Dindorf ὁμοίᾳ] πικρῶς καταψάμενος τῆς Πηνελόπης διαχέαι αὐτὴν βούλεται τοῖς ἐγκωμίοις.

<sup>15</sup> Di diverso avviso è Zagagi, *op. cit.* [n. 4], 19 e n. 17, la quale cita a sostegno della sua posizione, oltre a *Il.* IX 388-390 e *Od.* II 118 ss. da me poco sopra discussi, anche un passaggio dell'*Inganno a Zeus* (*Il.* XIV 315 ss.) in cui il padre degli dei afferma di desiderare Era più di ogni altra dea o donna mortale da lui amata in passato; ma tale passo, siccome attribuisce il primato in questione a una dea e non a una donna, non pare pertinente.

– applicandola a tematiche di ordine morale: così accade nella elegia 9 di Tirteo, sulla vera ἀρετή, dove il modulo conosce un ampio sviluppo nella forma della ‘Priamel’<sup>16</sup>, e in una sconsolata elegia del *Corpus Theognideum* (vv. 699-718), sull’inutilità di ogni virtù e capacità umana a fronte del potere della ricchezza<sup>17</sup>. Il panorama è completato da un sintagma di Alceo conservato dalla tradizione grammaticale (Ἄρεος στρατιωτέροις, fr. 372 V.), che, per quanto del tutto privo di contesto, si può comunque ragionevolmente considerare pertinente al nostro *topos*, e, soprattutto, da un frammento di Simonide citato nel *Pro imaginibus* di Luciano a sostegno della tesi della liceità dei confronti tra uomini e dei. Si tratta di un passaggio dell’epinicio per il pugile Glauco di Caristo, che, a quanto sappiamo, rappresenta il primo testo in cui un essere umano viene definito, senza riserve di sorta, superiore a una figura del mito (Simon. fr. 509 *PMG* apud Lucian. *pro imag.* 19): Ἄλλὰ πῶς ἐπήνεσε ποιητὴς εὐδόκιμος τὸν Γλαῦκον, οὐδὲ Πολυδεύκεος βίαν φήσας ἀνατείνασθαι ἂν αὐτῷ ἐναντίας τὰς χεῖρας οὐδὲ σιδάρεον Ἄλκμάνας τέκος; Ὅρῳς ὁποίοις αὐτὸν θεοῖς εἴκασε; Μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν ἐκείνων ἀμείνω ἀπέφηνε “Come, invece, un celebre poeta lodò Glauco? Dicendo che non avrebbero alzato le mani contro di lui né la forza di Polluce né il ferreo figlio di Alcmena. Lo vedi a quali dei lo paragonò? O, meglio, lo dichiarò superiore a questi stessi” (trad. V. Longo).

Un possibile ‘background’ ideologico di questa asserzione – a quanto

<sup>16</sup> Su definizione e impiego di questa figura retorica vedi W. Kröhling, *Die Priamel (Beispielreihung) als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung*, Greifswald 1935; W.H. Race, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden 1982; anche W. Görler, *Laudabunt alii... Zur Funktion einiger wenig beobachteten Redefigur*, in AA.VV., *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, III, Urbino 1987, 25-46 e l’appendice sulla ‘Priamel’ che conclude il contributo di A. La Penna, *L’oggetto come moltiplicatore delle immagini. Uno studio su Priamel e catalogo in Marziale*, “Maia” 44, 1992, 7-44 spec. 40 ss.

<sup>17</sup> Tyrt. 9, 1-12 “Io non posso citare né tenere in conto un uomo per un primato di corsa o di lotta, anche s’è grande e grosso come i Ciclopi, o vince correndo il vento della Tracia, Borea: neppure s’è più bello di forme di Titone o più ricco di Cinira e di Mida, più regale di Pelope Tantalide, e mielata come quella d’Adrasto è la sua lingua; neppure se ogni gloria lo cinge e non è un prode. No, non è un uomo valoroso in guerra chi non regge alla vista della strage, del sangue, chi non cerca il nemico corpo a corpo” (con anafora incipitaria di οὐδ’ εἶ dal secondo al quinto distico; approfondimenti su questo passaggio nel commento di C. Prato, Roma 1968, 120; 123 s.; 125 s.); Theogn. 699-702 “Per la massa degli uomini c’è una sola virtù: arricchire. Non serve a niente il resto: essere saggio addirittura come Radamanti, saperne più di Sisifo l’Eolide”, sulla cui figura l’autore indugia a lungo per poi riprendere il modulo dell’οὐδ’ εἶ (v. 713) e concludere quindi il testo secondo la tipica ‘Ringkomposition’ arcaica: 713-18 “Né giova fabbricare verisimili bugie con la lingua d’un Nestore divino, avere i piedi più veloci delle leste Arpie o dei figli di Borea, piè-di-lampo. Dunque ognuno si metta bene in mente questo: che la ricchezza conta più di tutto”.

sembra innovativa – di primato dell’umano sul mitico si può individuare nel razionalismo critico della Sofistica, che, stante la visione pessimistica della condizione umana e il senso di una distanza incolmabile tra uomo e dio presente invece in altri testi di Simonide<sup>18</sup>, può certamente aver contribuito a promuovere un approccio più disinvolto e distaccato dell’autore al mito, citato in questo caso solo come elemento ornamentale a scopo encomiastico e spogliato di ogni possibile valenza ontologica o religiosa<sup>19</sup>.

Un differente impiego del *superare divos* si riscontra invece nella tragedia di V secolo, quando l’eccezionalità della vicenda presentata viene pateticamente enfatizzata evidenziando l’incomparabilità tra un *exemplum* mitico, doloroso o luttuoso, e la drammatica realtà della sventura toccata al personaggio tragico. Così accade, ad esempio, nell’*Elettra* sofoclea (vv. 837-848), la quale rifiuta il confronto, prospettata dal coro, con il mito di Anfiarao vendicato dal figlio Alcmeone (cosa che l’eroina nel suo caso non crede più possibile), nel *Filottete* (vv. 676-685), dove per la sofferenza del protagonista il coro non riesce a trovare alcun termine di paragone adeguato, nemmeno il tormento di Issione, e ancora, venendo al teatro euripideo, nella *Medea* (vv. 1282-1285), presentata – implicitamente – come più crudele di Ino, anch’essa assassina dei suoi figli ma per la quale viene avanzata come attenuante la pazzia. Sempre in Euripide, il *superare divos* risulta del tutto esplicito e formalizzato, come paragone iperbolico, nell’ultimo coro dell’*Eraclide*, dove si afferma che anche gli eccidi perpetrati dalle Danaidi e da Procne sono inferiori alla strage dei propri congiunti appena compiuta dall’eroe: vv. 1019 s. τὰδε δ’ ὑπερέβαλεν παρέδραμεν τὰ τότε / κακὰ τάλανι διογενεῖ κόρω “ma superano, oltrepassano i mali di allora questi accaduti all’infelice figlio di Zeus” (trad. M.S. Mirto)<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Riscontri in G.O. Hutchinson, *Greek Lyric Poetry. A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford 2001, 299 (nota a Simon. PMG 542, 14-16 s.v. ἄνδρα).

<sup>19</sup> Discutendo il passo simonideo, C.M. Bowra, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, trad. it., Firenze 1973, 456-458, dopo aver osservato che al tempo di Simonide parole di questo tipo potevano suonare empie o se non altro eccessive (Glaucò era allora poco più di un ragazzo e solo in seguito si sarebbe affermato come pugile di valore), avanza la possibilità di una lettura più leggera e ironica di questo iperbolico encomio: “Simonide scrisse queste parole come la lode più alta che si potesse pensare; certo non le avrebbe mai scritte Pindaro, e forse neanche lo stesso Simonide negli anni più maturi. Ma nel 520 egli colse, si direbbe, con queste parole l’entusiasmo popolare per una vittoria che aveva grandemente impressionato gli spettatori, e d’altronde non intendeva necessariamente essere preso troppo sul serio: è chiaro che egli esagera ma non necessariamente per ingannare i suoi ascoltatori” (p. 458).

<sup>20</sup> I passi tragici menzionati nel testo sono discussi da Zagagi, *op. cit.* [n. 4], 32-46 spec. 34; 37-42 e da M.P. Pattoni, *L’exemplum mitico consolatorio: variazioni di un topos nella tragedia greca*, “SCO” 38, 1988, 229-262 spec. 241 s.; 251-255, alle quali rinvio per ulteriori

Nel genere tragico il *superare divos* trova un riscontro anche al livello della dizione, quando, ad esempio, nei *Sette a Tebe* si dice che nemmeno Eris (v. 428 s.) o Ares (v. 469) potrebbero fermare gli aggressori oppure quando i personaggi di Euripide non esitano a definire i loro interlocutori superiori, nel bene come nel male, a figure emblematiche appartenenti alla tradizione mitica, ricorrendo, per enfatizzare la loro affermazione, a espressioni icastiche di matrice paremiologica e attestate anche nella commedia, sia di V che di IV secolo<sup>21</sup>.

Nell'*Evagora* di Isocrate – primo esempio di encomio in prosa di un personaggio storico (8; 11) – si arriva a sostenere l'idea del primato assoluto del celebrando, anche rispetto a dei ed eroi: il sovrano cipriota, ritornando in patria ha corso pericoli maggiori di quelli affrontati dagli eroi cantati dai poeti (36), ha quindi conquistato il regno in un modo che non trova eguali (39 οὐδεις οὔτε θνητὸς οὔθ' ἡμίθεος οὔτ' ἀθάνατος εὐρεθήσεται κάλλιον οὐδὲ λαμπρότερον οὐδ' εὐσεβέστερον λαβὼν ἐκείνου τὴν βασιλείαν) e infine ha intrapreso una guerra contro l'Asia superiore a quella di Troia (65)<sup>22</sup>; le sue doti gli valgono l'immortalità, come è già capitato ai semidei, dei quali peraltro è stato più fortunato perché ha avuto una vita priva di sventure e favorita dagli stessi dei (70), quindi a lui ben si addice l'iperbole coniata dai poeti θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἢ δαίμων θνητός (72)<sup>23</sup>. Nei paragrafi iniziali (5-11) l'oratore sottolinea e motiva la novità del suo scritto con l'argomento che

esempi di questo impiego del mito. Sul passo citato dell'*Eracle* vedi anche R. Schlesier, *Héraclès et la critique des dieux chez Euripide*, "ASNP" 15, 1985, 7-40; M.S. Mirto, *La scelta di Eracle*, introduzione a Euripide, *Eracle*, Milano 1997, 12 s.; per un inquadramento generale può essere utile J.C. Kamerbeek, *Mythe et Réalité dans l'Oeuvre d'Euripide*, in AA.VV., *Euripide, Entretiens sur l'Antiquité Classique VI, Vandoeuvres-Genève 4-9 août 1958*, Genève 1960, 1-41.

<sup>21</sup> Cf. e.g. Eurip. *Med.* 1342 s., per Giasone Medea è più selvaggia di Scilla; *Cycl.* 273 s.; il Ciclope considera Sisifo più giusto di Radamanto; al riguardo vedi anche *Med.* 542-544 "Io [Giasone] per me, non vorrei avere né oro in casa né melodia di canti più belli dei canti di Orfeo, se mi toccasse in sorte un vivere oscuro" (trad. M. Valgimigli), con Zagagi, *op. cit.* [n. 4], 44 s. Per il carattere proverbiale di espressioni iperboliche di questo tipo cf. e.g. *Paroem. Gr.* I 84, 9, più nobile di Codro; II 205, 14, più vecchio di Crono; II 738, 2, più fiorente di Giacinto; altri esempi in Zagagi, *op. cit.* [n. 4], 20. Per il loro impiego in sede comica cf. e.g. Aristoph. *Plut.* 208-210, Cremilo darà al dio cieco una vista più acuta di Linceo (cf. *Paroem. Gr.* I 430, 9; 440, 12; II 193, 14); Anaxil. *Neottis PCG* II 22, 1-7, nessuna femmina mostruosa del mito – la Chimera, Cariddi, Scilla, la Sfinge, le Arpie – arriva a superare (v. 6 εἰς ὑπερβολὴν ἀφίκται) la malvagità della spregevole genia delle etere; Men. *Sam.* 495-497, Moschione, creduto amante di Crise, concubina del padre Demea, fa sembrare poca cosa gli amori incestuosi del mito, quelli di Tereo, Edipo, Tieste; su questi passi vedi Zagagi, *op. cit.* [n. 4], 26-32.

<sup>22</sup> Su questo passaggio vedi anche Zagagi, *op. cit.* [n. 4], 23.

<sup>23</sup> Sulla assimilazione del re di Cipro a una divinità vedi ancora *Evag.* 21 e 29.

è giusto celebrare, diversamente da quanto è sempre accaduto, non solo i personaggi mitologici ma anche le persone reali, perché ciò stimola maggiormente l'emulazione delle virtù e delle imprese altrui (5) e, di conseguenza, il progresso umano (7); in questo contesto Isocrate accenna anche a una situazione di *superare divos*, eventualità che egli prospetta come assolutamente possibile (Evag. 6): "Ora, chi non si disanimerebbe, quando vede che i contemporanei della guerra di Troia e i loro predecessori sono celebrati nei canti e nelle tragedie, mentre di se stesso sa in anticipo che, neppure se supererà le loro valorose imprese [μηδ' ἄν ὑπερβάλλῃ], non sarà mai ritenuto degno di simili lodi?" (trad. M. Marzi).

Se ne può concludere che a quest'altezza cronologica il *superare divos* da *adynaton* omerico è ormai diventato *dynaton*, encomiastico – come già nel caso, per noi isolato, di Simonide – e tragico, soprattutto nel teatro euripideo, sia a livello ideologico sia a livello formale, dove tale modulo recupera e valorizza in chiave drammatica il gusto popolare per l'espressione iperbolica, che in ambito comico tendeva invece ad esaurirsi in una semplice battuta ad effetto.

3. *L'epigramma greco di età ellenistica (e romana)*. La frequenza di questo motivo aumenta in modo consistente e significativo nella poesia di età ellenistica<sup>24</sup>, momento storico in cui esso diventa un vero e proprio 'luogo comune', anche perché favorito e alimentato dal panorama culturale complessivo del periodo. Nel primo ellenismo, infatti, da una parte la crisi delle credenze religiose tradizionali e dall'altra la tendenza alla divinizzazione della figura del sovrano nei regni dei diadochi del 'divino' Alessandro<sup>25</sup> e di quella del saggio nei nuovi indirizzi filosofici dell'epicureismo e dello stoicismo (evoluzione, per vari aspetti, della ὁμοίωσις θεῷ di ascendenza platonica)<sup>26</sup> producono una *humus* culturale atta a recepire in forma sostanzial-

<sup>24</sup> Cf. e.g. Theocr. 4, 9, il capraio Batto meglio di Polluce; Apoll. Rhod. III 919-923, Giasone reso da Era più bello e facondo degli eroi del tempo antico, figli di Zeus o di altre divinità; IV 1510-1512, nessuno si salva dal veleno del serpente africano, che costerà la vita all'indovino Mopso, nemmeno se Peone lo medicasse; Herond. 3, 92, leggere meglio di Clio; altri riscontri in Law, *art. cit.* [n. 4], 364-366; la tradizione epigrammatica è analizzata in dettaglio *infra* p. 76 s.

<sup>25</sup> Soprattutto nell'Egitto tolemaico; la presenza di tale concezione nella letteratura cortigiana Alessandrina è stata studiata da V. Gigante Lanzara, "Da Zeus i re". *Poesia e potere nell'Alessandria dei Tolemei*, in B. Virgilio (cur.), *Aspetti e problemi dell'ellenismo*, Atti del Convegno di Studi, Pisa 6-7 novembre 1992, Pisa 1994, 91-118.

<sup>26</sup> Cf. e.g. Plat. *Theaet.* 176 b; *resp.* X 613 b; *Tim.* 90 a-d; *leg.* IV 716 b; *Epic. epist. ad Men.* 135 ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις; *SVF* I 564 e III 245-252, identica è l'ἄρετή degli dei e degli uomini; H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952.

mente non problematica la nozione della superiorità di un uomo anche rispetto a un dio. Tale assunto si configura, sul piano logico, come del tutto plausibile una volta ammessa la partecipazione dell'uomo alla categoria del *theion* e, sul piano retorico, come 'step' ulteriore dell'iperbole, conseguenziale al depotenziarsi della 'sola' equiparazione al piano divino, tratto qualificante che, per quanto ragguardevole ed enfatico, tendeva a essere logorato da una ricorsività sempre maggiore.

Un privilegiato ambito d'impiego del *topos* si può individuare nella produzione cortigiana<sup>27</sup> e in quella erotica, in special modo nell'epigrammatica, dove, tra partecipazione sentimentale e distacco ironico, la lusinga "più bella di una dea (o di un dio)", in particolare Eros e Afrodite, rientra a pieno titolo nella strategia seduttiva dell'ἐραστής<sup>28</sup>, indotto a valersi del motivo del *superare divos* anche dal fatto che, secondo un altro e altrettanto diffuso motivo topico, la potenza di Eros è considerata superiore a quella degli altri dei<sup>29</sup> nonché legittimato, peraltro, a oltrepassare ogni limite e verosimiglianza nel-

<sup>27</sup> Clamorosa fu l'adulazione degli Ateniesi nei confronti di Demetrio Poliorcete, di cui informa Ateneo (VI 253), il quale ci conserva un inno, attribuito a Ermocle, dove il condottiero macedone viene celebrato come vero dio al posto delle sconfessate divinità tradizionali: Hermocle. 15-20 apud Athen. VI 253 e (p. 174 CA Powell): "Gli altri dei o molto sono distanti, o orecchie non hanno, o non ci sono, o per nulla a noi badano; ma te qui noi vediamo [σὲ δὲ παρόνθ' ὀρώμεν]: sei non di legno, né di pietra, ma vero. A te rivolgiamo le nostre preghiere" (trad. A. Rimedio); sull'inno di Ermocle vedi anche E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it., Firenze 1959, 287-289.

<sup>28</sup> Cf. e.g. Meleagro, AP XII 54 "Dice Ciprigna che Amore suo figlio non è, come vede un altro Amore fra i ragazzi, Antioco. Giovani, amatelo il nuovo Cupido, ché, a quanto si dice, l'efebo è un Eros superiore a Eros [ἦ γὰρ ὁ κούρος / εἴρηται κρείσσω οὗτος Ἔρωτος Ἔρωτος]", il nuovo e reale Eros, superiore a quello mitico, prende il posto di quest'ultimo, alterandone la *fabula* ('légende corrigée': Afrodite nega di essere madre di Eros). La sostituzione di figure tradizionali è anche in Callimaco, AP VII 518, in morte di Astacide, forse un poeta a lui caro, il quale sarà il nuovo protagonista dei canti dei pastori al posto di Dafni, testo ripreso e rielaborato in chiave erotica da Meleagro, AP XII 128, che come paradigma mitico di efebo a Dafni aggiunge Giacinto, anch'esso destinato a essere sostituito nei canti dei poeti dal παῖς prediletto dall'autore; il motivo ricorre anche in Alceo, AP XII 64, che prega Zeus di non rapire il suo amato per farne il suo coppiere al posto di Ganimede, altro *topos* pederotico, nell'ambito del quale si ha modo di riscontrare ancora un caso di *superare divos*: Dioscoride, AP XII 37, 3 s. "di latte e miele ha le cosce questo ragazzo più di Ganimede" (sul motivo di Ganimede vedi S.L. Tarán, *The Art of Variation in the Hellenistic Epigram*, Leiden 1979, 7-51). Altri esempi in Antipatro di Sidone, AP VII 218, l'etera Laide è un'Afrodite mortale, anzi è superiore alla dea (v. 2 ἀπαλῆς Κύπριδος ἀβροτέρην) e ha avuto più pretendenti di Elena; *Epigr. sepulcr.* II 261, una donna viene detta πολὺ Σειρήνων λιγυρωτέρη e αὐτῆς χρυσωτέρη Κύπριδος (v. 1 s.).

<sup>29</sup> Cf. e.g. Asclepiade, AP V 64, 5; Meleagro, AP XII 101, 6 "Anche l'olimpio Zeus lo vinse Amore" e il fanciullo amato, in una sorta di *climax*, fa innamorare anche Eros (AP XII 113); vedi anche AP XII 63, 2, dove l'amante dice tra sé "brucerò la folgore di Zeus".

l'elogio della persona amata dalla impunità tradizionalmente concessa alle menzogne degli amanti<sup>30</sup>; affine, sotto questo aspetto, risulta il meccanismo della testualità cortigiana, che pure prescinde dalla sincerità dell'autore<sup>31</sup>.

Un interessante esempio di confluenza fra queste due tradizioni è rappresentato da un epigramma di Callimaco, significativamente registrato tra gli erotici, che celebra una statua di Berenice, regina d'Egitto e moglie di Tolomeo III Evergete (Call., *Ep.* 51 Pf. = *AP* V 146):

“Quattro le Grazie: un'altra, plasmata di fresco, s'aggiunge alle tre. Stilla di profumi ancora. E' Berenice beata, fra tutte le donne cospicua: Grazie non sono, senza lei, le Grazie [ἄς ἄτερ οὐδ' αὐτὰ τὰ Χάριτες Χάριτες]”.

Il raffinato ed elegante complimento rivolto alla sovrana è centrato sul tema dell' 'uno in più' e culmina nel gioco di parole sul termine χάρις, entrambi motivi topici nella tradizione dell'epigramma erotico (di qui, verosimilmente, l'anomala collocazione del nostro testo)<sup>32</sup>. Il finale dell'epigramma lascia intendere che Berenice si trova in una posizione di superiorità rispetto alle dee a cui viene paragonata, dal momento che la regina non solo si aggiunge a loro – con una sorprendente infrazione del numero canonico, evidenziata dall'*incipit* ad effetto Τέσσαρες αἱ Χάριτες (elemento di 'légende corrigée') – ma soprattutto, in quanto titolare di una sua personale χάρις, è in grado di dimostrare l'esistenza delle invisibili dee che impersonano questa qualità: nella prospettiva cortigiana di Callimaco, Berenice si fa garante delle Grazie, la regina legittima la divinità. Quando, nei secoli successivi, gli stati ellenistici diventeranno province romane saranno i Cesari a essere presentati come superiori alle divinità tradizionali, in epigrammi oscillanti tra celebrazione in chiave mistica<sup>33</sup> e richiamo alla concretezza del potere di Roma<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Cf. e.g. Meleagro, *AP* V 141 “Più che la cetra di Febo vorrei... la voce d'Eliodora”; *AP* XII 78, 3, l'autore giura sull'efebio Antioco, in tutto simile a Eros. Il concetto che gli dei non puniscono gli amanti spergiuri, espresso già in Hes. fr. 124 M.-W., è un motivo topico della tradizione erotica, greca e poi latina, cf. e.g. Plat. *symp.* 183 b; Callimaco, *AP* V 6; Tib. I 4, 21 s.; Lygd. 6, 49 s.; Ov. *ars* I 633 s. con la nota *ad l.* di Pianezzola.

<sup>31</sup> Sul confronto tra la persona amata e la divinità nell'epigramma erotico di età ellenistica vedi G. Lieberg, *Puella divina*, Amsterdam 1962, 30-34; 52 s.; A.M. Morelli, *L'epigramma latino prima di Catullo*, Cassino 2000, 149 ss. spec. 149-151; 154 s. e n. 115 (ulteriore bibliografia sull'argomento è indicata a p. 151 n. 109); sull'osmosi di motivi encomiastici tra epigramma erotico ed epigramma cortigiano vedi pp. 156-160.

<sup>32</sup> Per il motivo dell' 'uno in più' vedi, ad esempio, l'adespoto *AP* V 95 “Quattro le Grazie, due le Ciprigne, dieci le Muse. Dercili è tutto: Musa, Grazia, Cipride”; Rufino, *AP* V 70, 4 “con te, le Grazie sono quattro, Amata”; ‘Wortspiel’ su termine χάρις in Meleagro, *AP* V 140, 4; 148, 2 “[Eliodora] con le sue grazie vincerà le Grazie”; 149, 4.

<sup>33</sup> Cf. e.g. Filippo di Tessalonica, *AP* IX 307, un'ara dedicata ad Augusto prodigiosamente fiorisce d'alloro, il quale, ipostasi della mitica Dafne, mostra di preferire al dio Apollo il principe discendente da Enea: v. 3 s. ἐκ δὲ θεοῦ θεὸν εὖρεν ἀμείνονα Λητοῖδην γάρ /

Il motivo del *superare divos*, sempre all'interno della tradizione epigrammatica, conosce poi un ulteriore impiego di tipo celebrativo in testi riguardanti artisti o artefici d'eccezione che risultano superiori a figure tradizionali attinenti alla loro attività<sup>35</sup>, mentre a partire dalla prima età imperiale, soprattutto con Lucillio, risulta ben attestato anche un uso umoristico del modulo, come già da tempo avveniva nella commedia attica<sup>36</sup>: a un patrimonio mitologico ormai ridotto a mero serbatoio di spunti letterari<sup>37</sup> si attinge al fine di proporre arguzie o iperboli dal sicuro effetto comico<sup>38</sup>, con 'Umkehrung' affatto naturale di un *topos*, sostanzialmente encomiastico, tanto consolidato<sup>39</sup>.

ἐχθήρασα θέλει Ζῆνα τὸν Αἰνεάδην “Dopo un dio, la scoperta d'un dio più grande: se Febo l'odiò, lo Zeus Eneade lo vuole”.

<sup>34</sup> Cf. e.g. Crinagora, *AP IX 283*, 5 s., Ares ed Eniò si sentono debitori nei confronti di Germanico, vincitore dei Celti; *XVI 40*, il poeta augura a Crispo Sallustio, nipote dello storico, il favore non solo delle Fortune venerate nei tre templi vicini agli *horti Sallustiani* dove egli dimora, ma anche e soprattutto quello di Cesare, senza il quale non esiste fortuna (v. 5 s., con 'Wortspiel' tra Τύχαι, le dee, e τύχη, la sorte).

<sup>35</sup> Boeto elegiaco, *AP IX 248*, se Dioniso si fosse presentato sull'Olimpo danzando come Pilade, il pantomimo che tanto abilmente lo impersona, Era l'avrebbe rivendicato come figlio ('légende corrigée': v. 6 “Io gli fui madre; Semele, mentisti”; vedi anche, per un'analoga rivendicazione, gli adespoti *AP IX 454*; *XVI 312*, dove la Musa si proclama figlia del poeta e non di Zeus); Antipatro di Tessalonica, *AP IX 266* e *517*, il flautista Glafiro, non Marsia, inventò questo strumento, con cui egli incanta Orfeo, vince Apollo, sveglia il Sonno (l'elogio, retoricamente giocato tra iperbole e *adynaton*, corregge in più punti la vicenda mitica di Marsia); Tullio Gemino, *AP XVI 205*, 5 s., l'Eros di Prassitele è temuto più che il figlio di Afrodite; vedi anche l'adespoto *AP IX 670*, 5 s., dove si antepone il costruttore del molo di Smirne a Teseo e a Pelope.

<sup>36</sup> Cf. *supra* n. 21.

<sup>37</sup> Come esempio di approccio incredulo e scettico al mito, superato da una più importante realtà terrena e umana, segnalo l'adespoto *AP IX 710*, che oppone alla menzogna dell'Ossa sovrapposto al Pelio la realtà delle Piramidi, che da secoli si ergono verso il cielo; vedi anche il pragmatismo pungente di un Lucillio, secondo cui un medico incapace fa più vittime dell'ira divina (*AP XI 115*) o dei cataclismi legati ai nomi di Deucalione e di Fetonte (*AP XI 131*) e che riconosce in Nerone, il quale lo ha ricompensato per le sue poesie, la sua vera Musa ispiratrice (*AP IX 572*).

<sup>38</sup> Basso di Smirne, *AP XI 72*, una vecchia ha superato la vecchiaia di Nestore, οὐκέτι πρεσβύτατος (v. 2); Lucillio, *AP XI 176*, 5, un ladro mentre ruba la statua di Ermes, dio dei ladri, afferma “Più dei maestri valgono i discepoli”; 239, il puzzo di una donna maleodorante supera quello di Arpie, Chimere e altre figure del mito; 259, un cavallo è così inerte che sembra di legno: se questo fosse stato il cavallo di Troia, non sarebbe mai entrato in città ('légende corrigée').

<sup>39</sup> Come attestazioni di *superare divos* nell'epigramma greco di età imperiale segnalo ancora, in ambito erotico: Rufino, *AP V 35*, donne reali che Paride avrebbe preferito alle tre dee (vedi anche *V 69*; Agatia, *V 222*, 5 s.); *V 48*, piedi più candidi di Teti; *V 73*, la donna corteggiata dal poeta ha spogliato della sua bellezza la stessa Afrodite; Stratone, *AP XII 1*, i

4. *Da Plauto all'età di Cesare.* Il 'diritto' e il 'rovescio' del *topos*, vale a dire il versante celebrativo e quello umoristico, si saldano, tramite l'ironia, in Plauto, autore con il quale il motivo del *superare divos* fa il suo ingresso nella letteratura latina.

Non di rado, infatti, le sue commedie ospitano burlesche esaltazioni dei protagonisti della vicenda rappresentata sulla scena, messi a confronto con divinità o con figure mitologiche illustri come Ercole o Ulisse; eccone alcuni esempi: *Epid.* 178 s. *Hercules ego fui, dum illa mecum fuit; / neque sexta aerumna acerbior Herculi quam illa mihi obiectast;* *Persa* 1 s. *Qui amans egens ingressus est princeps in Amoris vias, / superavit aerumnis is suis aerumnas Herculi*<sup>40</sup>; *Pseud.* 1244 *superavit dolum Troianum atque Ulixem Pseudolus;* *Stich.* 274 s. *Mercurius, Iovis qui nuntius perhibetur, numquam aeque patri / suo nuntium lepidum attulit quam ego nunc meae erae nuntiabo e*, poco oltre, v. 305 s., *contundam facta Talthubi contemnamque omnis nuntios; / simulque ad cursuram meditabor me ad ludos Olympios.* In genere è la figura del servo oppure quella del giovane innamorato o comunque un personaggio degradato (il lenone in *Pseud.* 328 *hic mihi nunc est multo potior Iuppiter quam Iuppiter;* il soldato fanfarone in *Mil.* 11 s. *Tum bellatorem – Mars haud ausit dicere / neque aequiperare suas virtutes ad tuas*) che catalizza confronti di questo tipo, i quali, in quanto palesemente improponibili e per di più paradossali nel loro esito, costituiscono un meccanismo comico molto efficace. Fraenkel attribuiva *in toto* questi paragoni iperbolici al genio plautino, ma essi, più verosimilmente, devono essere considerati, come ha dimostrato Zagagi, il risultato di una personale rielaborazione operata dal Sarsinate su spunti e tipologie espressive già presenti nei suoi modelli greci e comunque, come si evince anche da quanto sopra esposto, ben attestati e diffusi anche al

bei ragazzi sono la vera Musa della poesia pederotica; XII 194, più bello di Ganimede (vedi anche XII 254, chi domina più amanti è superiore a Zeus, il quale ebbe un solo Ganimede); XII 202, all'arrivo dell'amato si corre più veloci dei Boreadi; Paolo Silenziario, *AP* V 241, la voce dell'amata è più dolce del canto delle Sirene; in ambito scommatico: Marco Argentario, *AP* XI 320, cinque volte più povero di Iro; Pallada, *AP* IX 377, fame superiore a quella di Tantalo; Agatia, XI 379, per recarsi a casa di un ingordo che ha la fame di Erisittone occorre avere più coraggio di Odisseo quando affrontò Scilla o il Ciclope; come 'légende corrigée': Apollonide, *AP* XVI 50 [in lode del bel Leone di Rodi] "Non superava l'Alcide la sua dodicesima prova se in un tale Leone s'imbatteva"; Lucillio, *AP* XI 254, si fa beffe di un pantomimo che, con rammarico dell'autore, interpretando Canace, non ne ha ripetuto anche il suicidio, unico dettaglio *παρ' ἱστορίην* (v. 6); Cometa Cartulario, *AP* V 265, la donna infida fugge per mare: è il mito di Fillide ma alla rovescia; vedi anche gli adespoti XVI 106, Capaneo risparmiato da Zeus, e XVI 151, Didone non incontrò mai Enea e sposò invece Iarba.

<sup>40</sup> Questo il testo proposto da Lindsay; l'*incipit* del *Persa* presenta alcuni rilevanti problemi testuali per i quali rimando al commento di Usener *ad Persa* 1-5.

di fuori del genere comico<sup>41</sup>.

Dopo Plauto il *topos* conosce ancora sporadiche attestazioni nel teatro comico, in Trabea, 5 R. *Fortunam ipsam anteibo fortunis meis* e – forse – in Laberio, 176 B. *quid properas? Ecquid praecurris Calidoniam?* (così Ribbeck emenda il tràdito *caldonia*, ipotizzando un'allusione alla rapidità di Atalanta), ma, fatto salvo il carattere parziale e frammentario della documentazione in nostro possesso, esso in quest'ambito pare intervenire solo cursoriamente e ridursi a poco più di un colloquialismo faceto. Una centralità e un grado di elaborazione decisamente maggiori del motivo si riscontrano invece nell'epigramma di Lutazio Catulo per il famoso attore Roscio di Lanuvio (Lut. Cat. fr. 2 Bl.):

*Constiteram exorientem Auroram forte salutans,  
cum subito a laeva Roscius exoritur.  
Pace mihi liceat, caelestes, dicere vestra:  
mortalis visus pulchrior esse deo.*

La celebrazione della epifania del 'divo' Roscio contempla e fonde insieme, con raffinata eleganza, due motivi tipici dell'epigramma erotico di età ellenistica: il confronto tra l'amato e l'aurora (v. 1 s.), cui forse non è estranea la suggestiva assonanza tra l'idionimo *Roscius* e l'aggettivo *roscidus*, che spesso qualifica il paesaggio mattutino<sup>42</sup>, e il superamento della divinità (v. 4 *deo*, qui il Sole, considerato di natura divina), concetto parzialmente attenuato dalla locuzione limitativa *pace vestra liceat* (v. 3). L'epigramma è attestato nel *De natura deorum* di Cicerone (I 79), il quale cita questo testo in relazione a un discorso sulla soggettività della bellezza, per dimostrare come talvolta anche i difetti possano risultare gradevoli: Roscio infatti era strabico (*perversissimis oculis*), ma questo a Catulo piaceva (*hoc ipsum salsum illi et venustum videbatur*), tanto che lo aveva definito *pulchrior deo*.

Il contesto ciceroniano, il carattere estremamente stilizzato e convenzionale dell'elogio, cui non sembra sottostare una passione amorosa autentica, e – soprattutto – alcune riprese, ora allusive ora contrastive, ai versi epigramma-

<sup>41</sup> Altri paragoni iperbolici con referenti mitici si hanno in *Aulul.* 701 s., le ricchezze custodite dai grifoni; *Bacch.* fr. 15, le peregrinazioni di Ulisse; 925-930, la presa di Troia; *Capt.* 998-1000, i tormenti infernali; *Cas.* 759-762, i giochi olimpici e nemei; *Men.* 199-201, Eracle alla conquista del cinto d'Ippolita; *Merc.* 469 s., lo strazio di Penteo; *Rud.* 508 s., il pasto di Tieste e di Tereo; per la loro discussione rinvio a E. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, trad. it., Firenze 1960, 7-20; 423 s., *Addenda*, e a Zagagi, *op. cit.* [n. 4], 46-67; su *Bacch.* 925 ss. vedi anche il recente contributo di A. Perutelli, *Il tema della casa nella Mostellaria*, "Maia" 52, 2000, 19-34 spec. 25 s., il quale coglie un'analogia fra l'insistita tirata 'iliadica' di Crisalo e il curioso paragone tra l'uomo e la casa proposto e diffusamente argomentato da Filolachete in *Most.* 85 ss.

<sup>42</sup> Cf. C. Weber, *Roscius and the roscida dea*, "CQ" 46, 1996, 298-302.

tici con cui Ennio celebra le imprese compiute da Scipione Africano e ne prospetta l'apoteosi hanno indotto parte della critica a interpretare l'epigramma di Catulo in chiave ludica. Si tratterebbe infatti, secondo questa lettura, di una lode volutamente iperbolica ma soprattutto scherzosa, affine – verrebbe da dire – alle esaltazioni burlesche dei personaggi plautini, la quale, senza ironia alcuna nei confronti di Roscio, mira a muovere una critica sorridente alla tradizione grecoellenistica dell'epigramma cortigiano, di recente ripresa a Roma da Ennio, il quale l'aveva interpretata in chiave arcaizzante. Catulo, per parte sua, ricorre sì alla medesima topica elativa dell'epigramma 'impegnato', ma, sfruttando il fatto che essa era condivisa anche dall'epigramma erotico<sup>43</sup>, sposta il piano del discorso dalla lode, seria e solenne, del potente di turno a quella, più leggera e rilassata, della persona amata e, in questo modo, viene ad affermare una differente concezione del genere epigrammatico, inteso da lui e dai membri della sua cerchia come un raffinato e disimpegnato *lusus* letterario<sup>44</sup>.

Lodi iperboliche come quelle tributate a Roscio non dovevano essere rare nella produzione letteraria di area preneoterica, stando almeno a quanto dice

<sup>43</sup> Cf. *supra* p. 76 s.

<sup>44</sup> Cf. Enn. var. 21 s. V<sup>2</sup> *A sole exoriente supra Maeotis paludes / nemo est qui factis aequiperare queat*; 23 s. *Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est, / mi soli caeli maxima porta patet*: si noti l'impiego, in identica giacitura metrica, del participio *exorients* per descrivere il sorgere del sole, fenomeno che, da riferimento geografico, diventa in Catulo una indicazione dell'ora del giorno, e, per quanto concerne la divinizzazione del celebrato, il ricorrere, già in Ennio, di una formula limitativa, il sacrale *si fas*, giustapposto all'arcaico *endo*, cui corrisponde in Catulo, con forte contrasto stilistico, l'espressione *pace vestra liceat*, di riconosciuta ascendenza colloquiale; ulteriore elemento che accomuna i due testi è la presenza del termine *caelestis* in apertura del secondo emistichio dell'esametro. L'interpretazione ludica dell'epigramma in lode di Roscio, già suggerita da L. Alfonsi, *Poetae novi*, Como 1945, 11 "elegante scherzo con brillante battuta finale", è stata più di recente sostenuta e sviluppata da A. Perutelli, *Lutazio Catulo poeta*, "RFIC" 118, 1990, 257-281 spec. 273-277, contributo ora ripreso con lievi modifiche in Id., *Frustula poetarum. Contributi ai poeti latini in frammenti*, Bologna 2002, 31-58 spec. 49-53 e 58, *Addenda*, e da Morelli, *op. cit.* [n. 31], 152-164 spec. 160 ss.; aderisce a questa esegesi anche G.G. Biondi, *Lutazio Catulo e i 'preneoterici'*, in I. Lana – E.V. Maltese (curr.), *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, II, *Dall'ellenismo all'età di Traiano*, Torino 1998, 432 s. Intendono invece il carne catuliano in chiave del tutto seria Lieberg, *op. cit.* [n. 31], 51-57 spec. 52 (contro Alfonsi) e H. Dahlmann, *Das Rosciusepigramm des Q. Lutatius Catulus*, "Gymnasium" 88, 1981, 24-44, i quali non considerano il rapporto allusivo con i versi enniani sopra citati e riportano invece il testo di Catulo alla tradizione dell'epigramma erotico greco, *in primis* a Meleagro; in questa prospettiva critica la formula *pace vestra liceat* viene intesa in un senso puramente cautelativo, come concessione al timore di offendere la divinità con l'audacia del paragone proposto, un sacro timore proprio del senso religioso della cultura romana di età arcaica.

Lucilio, il quale dichiara la sua insofferenza per i paragoni tra i giovanetti amati e gli efebi del mito: 276 s. M. = 296 s. K. *huncin ego umquam Hyacintho hominem, cortinipotentis / deliciis, contendi?* La polemica luciliana presuppone infatti la diffusione, anche in ambito latino, di confronti iperbolicici di questo tipo, già topici nell'epigramma erotico greco e che potevano facilmente assumere la forma del *superare divos*. Più in generale, è la stessa impostazione realistica della satira latina che autorizza e alimenta un approccio critico e smalzato al mito greco, talora oggetto, come già avveniva nella commedia plautina, di aperta parodia. In particolare, per quanto concerne il nostro assunto, si può segnalare la burlesca correzione della *fabula* di Atteone che si legge nel *Synephebus* di Varrone: *Men. 515 C. crede mihi, plures dominos servi comederunt quam canes. Quod si Actaeon occupasset et ipse prius suos canes comedisset, non nugax<sup>45</sup> saltatoribus in theatro fieret.* Il frammento, che mette in guardia sulla pericolosità degli schiavi (e vengono subito alla mente gli infidi servi plautini), pur mancando un esplicito confronto con una persona reale, sembra comunque rappresentare uno spunto in direzione del modulo della 'légende corrigée'.

Nel complesso si può dire che dopo Plauto e fino almeno all'età di Cesare il motivo del *superare divos* risulta debolmente attestato nella letteratura latina conservata e presente solo in generi dalla vocazione comico-realistica, mentre non sembra venir recepito dalla produzione alta e di carattere nazionale. In questo può aver giocato un ruolo l'interpretazione plautina del *topos* come iperbole burlesca e l'apprezzamento che essa ha certo incontrato presso il pubblico di Roma. A partire da questo 'imprinting' si può infatti agevolmente spiegare il fatto che in questa fase storica, in cui peraltro la cultura romana non ha ancora accettato la concezione grecoellenistica della divinizzazione della personalità d'eccezione (se non in forma embrionale e velata all'interno dell'ambiente scipionico), autori e anche fruitori della produzione letteraria del tempo – e lo dico pensando in primo luogo alle figure di Catullo e di Roscio e al rapporto che doveva intercorrere tra i due – appaiano orientati, in linea di massima, a considerare con divertito scetticismo l'idea che un mortale possa essere addirittura superiore a una divinità e non sembrino ravvisare in essa alcun aspetto veramente problematico. Questo almeno finché i due maggiori poeti dell'età di Cesare – Catullo e Lucrezio – non affronteranno, più o meno negli stessi anni, con ben diversa profondità di sentimento e di pensiero il rapporto tra uomini e dei.

<sup>45</sup> Sostantivo indeclinabile, assimilabile a *fas* e *nefas*, equivalente al più usato *nugax* "buffone"; su questo termine vedi A. Grillo, *Sul testo del fr. 513 Büch. di Varrone menippeo e la tradizione di nugax in Nonio e nei grammatici latini*, "BStudLat" 3, 1973, 3-13 spec. 8 ss. e la nota di Cèbe al frammento varroniano citato.

5. *Catullo e Lucrezio*. La matrice linguistica dei carmi brevi di Catullo è costituita, come è noto, dal *sermo cotidianus*, artisticamente filtrato e rielaborato dal poeta così da acquisire eleganza e raffinatezza formale senza rinunciare alla sua semplicità e naturalezza originarie. E da quest'ambito, per l'appunto, provengono la dichiarazione di fedeltà di Lesbia, la quale dice di preferire Catullo allo stesso Giove (c. 70, 1 s. *Nulli se dicit mulier mea nubere malle / quam mihi, non si se Iuppiter ipse petat*), e il confronto tra le ricchezze di Mamurra e quelle di Creso (c. 115, 3 s. *Cur non divitiis Croesum superare potis sit / uno qui in saltu tot bona possideat*). In entrambi i casi la realtà umana e romana supera l'*exemplum* evocato, sia quello di una figura divina come Giove sia quello di un personaggio storico, ma mitizzato dalla tradizione aneddotica e paremiologica, come è appunto il re Creso; tuttavia l'eccezionalità del *comparandum*, sancita dal confronto iperbolico, è destinata a essere presto smentita dalla successiva *iniuria* di Lesbia (c. 72, 1 s. *Dicebas quondam solum te nosse Catullum, / Lesbia, nec prae me velle tenere Iovem*)<sup>46</sup> e dal pungente finale dello stesso epigramma su Mamurra (c. 115, 7 s. *Omnia magna haec sunt [le ricchezze di Mamurra], tamen ipse est maximus ultro, / non homo, sed vero mentula magna minax*). Le espressioni iperboliche presenti in questi carmi – “preferibile a Giove”, “superiore a Creso” – non sono da attribuire al Catullo personaggio del *liber*, in quanto si tratta, in un caso, di parole di Lesbia riferite dal poeta (c. 70, 1 *dicit mulier mea*; 72, 1 *Dicebas*) e, nell'altro, di un'asserzione ipotetica e affatto generica (c. 115, 3 s. cit.). Questa scelta formale, che comporta, si potrebbe dire, un distacco sociolinguistico dalla propria parola poetica, è indicativa di come l'autore intenda servirsi di formule comuni e tradizionali per contestualizzare la dichiarazione del proprio personale stato d'animo, sicuro, data la condivisione coi destinatari di questo stesso linguaggio, dell'efficacia dell'atto comunicativo. La natura iperbolica di tali espressioni accentua poi il contrasto con l'esito ultimo delle situazioni prospettate nei due componimenti citati.

Accanto a quest'uso ‘popolareggiante’ dell'iperbole che prevede il superamento dell'*exemplum* evocato, uso che si presta – come si è visto – a considerazioni di carattere stilistico-formale, in Catullo è attestato anche un impiego di questa figura che è invece opportuno valutare alla luce della riflessione del poeta sul rapporto con la dimensione del divino e che, di conseguenza, sposta il discorso sul versante dei contenuti e della ideologia. Prendiamo in esame proprio il carme che ha suggerito il titolo della presente ricerca, vale a dire il rifacimento della cosiddetta ode ‘sublime’ di Saffo (fr. 31 V.), del quale riporto le prime due strofe (Catull. c. 51, 1-8):

<sup>46</sup> Già il secondo distico del c. 70, che cita il *topos* della non validità del giuramento d'amore, gettava un'ombra sulla sincerità delle parole della donna amata dal poeta.

*Ille mi par esse deo videtur,  
 ille, si fas est, superare divos,  
 qui sedens adversus identidem te  
 spectat et audit  
 dulce ridentem, misero quod omnis 5  
 eripit sensus mihi: nam simul te,  
 Lesbia, aspexi, nihil est super mi  
 < . . . >*

L'adonio perduto che chiudeva la seconda strofa verosimilmente conteneva, stando a quanto si può inferire dal confronto col modello greco, il genitivo *vocis*<sup>47</sup>, con il quale doveva cominciare la 'distinta' dello smarrimento sensoriale che caratterizza la fenomenologia del turbamento amoroso descritta nella strofa successiva<sup>48</sup>.

L'ode di Saffo è costruita sul contrasto tra l'atteggiamento di chi, individuo reale o soggetto generico che sia, si trova di fronte alla fanciulla amata dalla poetessa e la reazione di quest'ultima, la quale, a quella vista – della coppia o della sola fanciulla – perde del tutto il controllo del proprio essere. Saffo definisce l'antagonista ἴσος θεόισιν, un'espressione tradizionale nella cultura greca per denotare individui superiori alla normale condizione umana; in questo contesto tale formula ha la funzione di esaltare l'eccezionalità dello *status* dell'anonimo, dovuta, secondo le diverse interpretazioni avanzate dalla critica, al suo grado o di felicità o di forza, che gli consente un pieno autocontrollo, o di serena imperturbabilità di fronte alla bellezza femminile<sup>49</sup>.

Rispetto all'originale greco, Catullo estende la connotazione divina dell'antagonista, a cui pare attribuire un primato assoluto (v. 2)<sup>50</sup>, anche alla

<sup>47</sup> Riporto alcune proposte d'integrazione segnalate in apparato dagli editori teubneriani H. Bardon (1973) e W. Eisenhut (1983): *vocis in ore* Ritter; *Lesbia, vocis* Friedrich; *in pectore vocis* Pleitner.

<sup>48</sup> Quanto alla strofa finale, la celebre stanza dell'*otium*, non reputo necessario in questa sede ritornare sulla *vexata quaestio* dell'appartenenza o meno di tali versi al c. 51, problema che, per quanto certamente importante per l'interpretazione complessiva del testo, non ha una ricaduta significativa sull'analisi del *topos* qui preso in esame. Sulla strofa dell'*otium* segnalo i contributi registrati in J.P. Holoka, *Gaius Valerius Catullus. A Systematic Bibliography*, New York-London 1985, 195-197, cui va aggiunto almeno G.G. Biondi, *Catullo 11 e Orazio carm. 2, 6: due lezioni di poesia*, in AA.VV., *Mnemosynum. Studi in onore di Alfredo Ghiselli*, Bologna 1989, 28 n. 23.

<sup>49</sup> Vedi la nota *ad l.* di Page; Lieberg, *op. cit.* [n. 31], 111-113; W.D. Furley, 'Fearless, bloodless... like the Gods': *Sappho 31 and the Rhetoric of 'Godlike'*, "CQ" 50, 2000, 7-15; Hutchinson, *op. cit.* [n. 18], 168-170.

<sup>50</sup> La presenza di *si fas est* non attenua bensì intensifica l'idea, assente in Saffo, del *superare divos* (così A. Ghiselli in Biondi, *art. cit.* [n. 48], 22, nell'ambito di una valutazione in termini di 'Catullianisches' del c. 51). Come già osservato sopra (n. 44), questa formula

fanciulla amata. L'insistenza sull'aspetto visivo del rapporto con Lesbia – *spectat* (v. 4) e *aspexi* (v. 7) non trovano corrispondenza in Saffo – consente infatti d'interpretare la sintomatologia amorosa poi descritta alla stregua della reazione sbigottita e tipica dell'uomo romano quando si trova di fronte a una divinità apparsa all'improvviso<sup>51</sup>. Sembra quasi che in questo carne Catullo intenda delineare una concezione sacrale dell'amore, del tutto coerente peraltro col suo sistema di valori e alla quale rimanda anche *fas* del v. 2, termine che può qualificare tanto la liceità della visione del divino quanto la dicibilità di un sentimento ineffabile (cf. vv. 7-9 *nihil est super mi / <vocis> ... / lingua sed torpet*)<sup>52</sup>. In coerenza con questa impostazione, anche la distanza tra la coppia 'divina' formata dall'anonimo *ille* e da Lesbia, quasi in 'sacra conversazione' ai v. 3 s., e la figura del poeta viene enfatizzata da Catullo, il quale rispetto a Saffo introduce il motivo dell'immediatezza della reazione all'epifania della donna amata in contrasto con il carattere iterato e stabile del rapporto che con lei intrattiene invece l'anonimo (*identidem te / spectat* v. 3 s. si oppone a *simul te, / Lesbia, aspexi* v. 6 s., con antitesi aspettuale tra i due predicati, fra loro corradicali); anche l'aggiunta di *miser* (v. 5), in Lucrezio attributo tipico degli uomini in quanto esseri mortali<sup>53</sup>, contribuisce a separare il piano divino della bellezza, impersonata da Lesbia e fruita dall'anonimo, da quello a cui appartiene Catullo, descritto in preda al turbamento im-

sacrale apre un distico enniano in cui si prospetta l'apoteosi di Scipione ed è stata verosimilmente presente a Lutazio Catulo, il quale nell'ambito di una confidenziale apostrofe agli dei del cielo, con intento antifrastico, limita tramite il colloquialismo *pace vestra liceat* l'iperbolica esaltazione della bellezza di Roscio *pulchrior deo*. Ora, è probabile che Catullo abbia tenuto conto di questi precedenti e che abbia recuperato intenzionalmente la solenne espressione enniana per riportare in un'atmosfera sacrale l'idea del superamento della divinità, presente in contesto erotico già in Lutazio Catulo, ma investita da Catullo, come vedremo, di un significato diverso e molto più serio e profondo.

<sup>51</sup> Cf. e.g. Verg. *Aen.* IV 279 s. *At vero Aeneas aspectu obmutuit amens, / arrectaeque horrore comae et vox faucibus haesit*. Questa lettura è stata proposta da H. Akbar Khan, *Color Romanus in Catullus 51*, "Latomus" 25, 1966, 448-460 spec. 449-456, il quale in particolare osserva la somiglianza tra la sintomatologia catulliana dell'amore in c. 51, 7-12 e quella lucreziana della paura in III 152-158 (analogia segnalata già da Alfonsi, *op. cit.* [n. 44], 188 n. 8). A questa prospettiva esegetica può essere recuperato anche *mi... videtur* del v. 1, che non andrebbe più interpretato solo come marca di giudizio soggettivo, usuale nel genere erotico (cf. e.g. Lut. Cat. fr. 2 Bl. v. 3 s. *mih... visus* cit. e discusso *supra* p. 80 s.), ma anche come primo elemento visivo della scena dell'epifania di Lesbia.

<sup>52</sup> Sul *si fas* catulliano vedi Lieberg, *op. cit.* [n. 31], 124-129; in relazione all'apparizione della divinità vedi H. Wagenvoort, *Fas sit vidisse*, in Id., *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden 1956, 184-192; per una informazione più generale si possono consultare C.A. Peeters, *Fas en nefas. Een semantische Studie*, diss. Utrecht 1945; P. Cipriano, *Fas e nefas*, Roma 1978.

<sup>53</sup> Per questa valenza di *miser* vedi Lieberg, *op. cit.* [n. 31], 130-132.

provviso, inibente e tutto umano della passione.

Nell'opera di Catullo la divinizzazione dell'amata ricorre, con evidenza ancora maggiore, anche nel c. 68 e risponde a una topica non certo nuova, per quanto rivissuta con particolare sensibilità e intensità di accenti<sup>54</sup>; non altrettanto perspicua risulta invece la ragione della più evidente innovazione catulliana – strofa dell'*otium*, beninteso, a parte – rispetto al testo di Saffo: la superiorità dell'anonimo rivale rispetto agli dei (v. 2)<sup>55</sup>.

Alfonsi ha provato a spiegare quest'affermazione ipotizzando l'esistenza di una gerarchia tra l'unico *deus* cui l'*ille* è *par* (v. 1) e la molteplicità di *divi* che egli invece supera (v. 2)<sup>56</sup>, una esegesi alquanto sottile e, tutto sommato, non molto convincente, se non altro perché porta a riferire *divi*, termine arcaico e più solenne rispetto al non connotato e usuale *dei*, a divinità di rango inferiore; è forse meglio pensare a una semplice *variatio* sinonimica, all'interno della quale l'arcaismo e anche, sia pure in misura più limitata, il plurale contribuiscono a sottolineare a livello formale la *climax* rappresentata da *superare* (v. 2) rispetto a *par esse* (v. 1)<sup>57</sup>. Il tratto che garantisce all'anonimo il suo primato potrebbe invece essere il fatto che egli può godere della presenza – presenza in primo luogo sensoriale, fisica (cf. v. 3 s. *sedens adversus... spectat et audit*) – della 'divina' Lesbia, un privilegio che è negato agli stessi dei, dal momento che essi, nella visione catulliana, ai tempi del poeta non hanno più contatti con gli uomini, come invece accadeva nell'età felice del mito<sup>58</sup>. Lesbia, ipostasi della bellezza, Venere terrena (cf. n. 54), è l'ultima

<sup>54</sup> La prima apparizione di Lesbia nel c. 68 ha già i tratti luminosi di una teofania (vv. 70-72 *Quo mea se molli candida diva pede / intulit et trito fulgentem in limine plantam / innixa arguta constituit solea*); nella parte finale del carme, dopo la sezione dedicata al mito di Laodamia, Catullo arriva a descrivere la sua *puella* come una Venere terrena accompagnata da Cupido (vv. 131-134) e per la sua ormai scontata infedeltà trova un riscontro giustificativo nei tradimenti perpetrati dal re degli dei e tollerati da una *Iuno* alla quale Catullo psicologicamente si assimila (vv. 135-140); a questo punto interviene però un interdetto, dettato, a quanto sembra, dallo scrupolo religioso del poeta il quale tronca la proiezione della sua vicenda personale sul nobilitante piano divino: *Atqui nec divis homines componere / aequum est* (v. 141). Alla topica erotica della *puella divina*, con particolare rilievo per l'opera di Catullo, è dedicata la monografia di Lieberg, *op. cit.* [n. 31], alla quale rinvio per altre osservazioni sul c. 68 (cf. spec. 152-263).

<sup>55</sup> Una rassegna ragionata di vari giudizi e interpretazioni relativi a Catull. c. 51, 2 si può trovare in Lieberg, *op. cit.* [n. 31], 116-118.

<sup>56</sup> Cf. Alfonsi, *op. cit.* [n. 44], 186 n. 6.

<sup>57</sup> Cf. la nota di Kroll *ad l.*; Lieberg, *op. cit.* [n. 31], 120-122. Sulla sinonimia tra *deus* e *divus* vedi M. Clauss, *Deus praesens. Der römische Kaiser als Gott*, "Klio" 78, 1996, 410 s.; distingue invece, sempre a proposito del culto imperiale romano, l'appellativo greco θεός dal latino *divus* S.R.F. Price, *Gods and Emperors: the Greek Language of the Roman Imperial Cult*, "JHS" 104, 1984, 79-95.

<sup>58</sup> Sul valore della *praesentia* nell'ideologia sia religiosa sia affettiva di Catullo si veda

dea rimasta sulla terra: la sua epifania consente di ricreare tra gli uomini “il sogno della divina presenza”<sup>59</sup>, caratteristica peculiare quant’altre mai dell’età del mito, vagheggiata età della *fides* e dei valori, in cui era possibile la frequentazione tra uomini pii e dei *praesentes*<sup>60</sup>. In questo iperbolico *makarismos* dell’anonimo, superiore agli stessi dei, il *miser* umano Catullo rappresenta l’altro polo dell’esclusione dal sereno godimento di tanta bellezza.

principalmente il finale del c. 64, che insiste appunto sul sottrarsi degli dei alla vista degli uomini, colpevoli di tante nefandezze: vv. 384-386 *Praesentes namque ante domos invisere castas / heroum et sese mortali ostendere coetus / caelicolae nondum sprete pietate solebant...* (397 s.) *Sed postquam tellus scelere est imbuta nefando, / iustitiamque omnes cupida de mente fugarunt...* (405-408) *omnia fanda nefanda malo permixta furore / iustificam nobis mentem avertere deorum. / Quare nec talis dignantur visere coetus, / nec se contingi patiuntur lumine claro* (cf. spec. *praesentes*, v. 384, e i numerosi predicati attinenti all’epifania divina; fisicamente inteso è pure il sottrarsi degli dei alla luce del giorno, cf. *contingi*, v. 408, verbo presente anche nella spiegazione fornita da Lucrezio dell’impossibilità per gli uomini di percepire con i sensi la *tenuis* e *remota* natura degli dei e delle loro sedi, cf. V 146-155 spec. 151). Si tenga però presente anche il c. 50, dove la descrizione dell’inquietudine del poeta dopo il prolungato incontro con l’amico Licinio Calvo può ricordare, per quanto il contesto sia chiaramente più lieve e certo anche ironico e autoironico, la sintomatologia amorosa descritta nel rifacimento dell’ode di Saffo: vv. 7-17 *Atque illinc abii tuo lepore / incensus, Licini, facetiisque, / ut nec me miserum cibus iuaret / nec somnus teget quiete ocellos, / sed toto indomitus furore lecto / versarer cupiens videre lucem, / ut tecum loquerer simulque ut essem. / At defessa labore membra postquam / semimortua lectulo iacebant, / hoc, iocunde, tibi poema feci, / ex quo perspiceres meum dolorem*. La categoria della *praesentia* viene in particolar modo valorizzata nell’interpretazione che di Catullo propone G. Micunco, *Praesentia numina. Catullo e il ‘dio vicino’*, Bari 1996, spec. 16-19; 25-29; 41; 94 e *passim*, ma al riguardo vedi anche, a proposito del fondamentale c. 64, le osservazioni di A. Traina, *Allusività catulliana (due note al c. 64)*, in Id., *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, I, Bologna 1986<sup>2</sup> (= 1975), 131-158 spec. 151 s.; 155 s.; G.G. Biondi, *Mito o mitopoiesi?*, “MD” 5, 1980, 125-144 spec. 140 ss.; G. Mazzoli, *Quali preistorie? Catullo, Lucrezio*, in G. Cajani – D. Lanza (curr.), *L’antico degli antichi*, Palermo 2001, 137 s. In calce osservo che anche nel Dante stilnovista della *Vita nuova* ricorre la fantasia, iperbolica, che la bellezza della donna amata sia reclamata dalle stesse creature divine, cui è negata la sua presenza in cielo, cf. *Donne ch’avete intelletto d’amore*, vv. 15-21 “Angelo clama in divino intelletto / e dice: “Sire, nel mondo si vede / meraviglia ne l’atto che procede / d’un’anima che ’nfin qua su risplende”. / Lo cielo, che non have altro difetto / che d’aver lei, al suo signor la chiede, / e ciascun santo ne grida merzede” e v. 29 “Madonna è disiata in sommo cielo”.

<sup>59</sup> Felice espressione utilizzata a proposito del c. 64 da Biondi, *art. cit.* [n. 58], 141.

<sup>60</sup> Questo è l’epiteto che, nella sua duplice valenza di “presenti” e di “propizi”, connota gli dei catulliani nel tempo del mito, cf. c. 64, 384 cit. *supra* n. 58 e vedi anche v. 396, dove *praesens* è riferito alle divinità che, con la loro presenza, incitano gli uomini al combattimento: Marte, Minerva e Nemese. In Catullo questo termine è attestato ancora una volta, in accezione affatto concreta e quindi senza alcuna valenza sacrale, in c. 83, 1 *Lesbia mi praesente viro mala plurima dicit*.

Se questa lettura del *superare divos* è corretta, ne consegue che il *topos* del confronto iperbolico con la divinità sarebbe stato interpretato da Catullo in un modo del tutto nuovo rispetto alla tradizione fin qui esaminata e precisamente secondo un approccio che si potrebbe definire non più quantitativo, bensì qualitativo. In altri termini, non si verrebbe più a insistere sul fatto che un uomo possieda una data qualità – bellezza, forza, potenza, etc. – in misura superiore anche alla divinità che istituzionalmente la detiene, bensì sul fatto che un uomo, in quanto tale, possieda una qualità che non pertiene alla divinità e che lo pone in una condizione superiore e preferibile anche rispetto a quest'ultima. La divinizzazione dell'*humanum* tramite il conferimento di un grado di eccellenza assoluta a un essere, elemento o tratto caratteristico del mondo degli uomini è la premessa che consente la realizzazione di questa variante del *topos*, la quale in Catullo, non a caso, prende le mosse da una citazione dell'isoteismo greco, 'forma base' di questa iperbole: uomo uguale agli dei, anzi superiore quantitativamente agli dei (tipo tradizionale del *topos*) e ora, con Catullo, diverso ma superiore qualitativamente alla divinità.

Un movimento concettualmente analogo si ritrova nel quinto proemio di Lucrezio (V 1-54), il quale, dopo aver proclamato la natura divina di Epicuro (v. 8 *deus ille fuit, deus*)<sup>61</sup>, imposta *per comparationem* l'elogio del maestro, affermando la superiore utilità della serenità interiore, fondamentale per vivere bene e ora acquisibile grazie alla dottrina epicurea, rispetto ai benefici – non necessari – che secondo la tradizione arrecarono all'umanità le divinità civilizzatrici (vv. 13-21 *Confer enim divina aliorum antiqua reperta. / Namque Ceres fertur fruges Liberque liquoris / vitigeni laticem mortalibus instituisse; / cum tamen his posset sine rebus vita manere, / ut fama est aliquas etiam nunc vivere gentis. / At bene non poterat sine puro pectore vivi; / quo magis hic merito nobis deus esse videtur, / ex quo nunc etiam per mag-*

<sup>61</sup> Di Epicuro Lucrezio celebra, sempre in sede proemiale, anche la *divina mens* (III 15) e i *divina reperta* (VI 7). La divinizzazione del maestro rappresenta l'apice di una *climax* eulogistica secondo la lettura proposta da A.S. Cox, *Lucretius and his Message. A Study in the Prologues of the De Rerum Natura*, "G & R" 18, 1971, 1-16 spec. 6-9, il quale ravvisa un crescendo intenzionale tra gli elogi di Epicuro posti all'inizio delle tre diadi del poema: dal *Graius homo* di I 66, al *pater* di III 9, fino al *deus* di V 8; sugli elogi lucreziani di Epicuro vedi anche C. Craca, *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro ed il poeta nei proemi del "De rerum natura"*, Amsterdam 1989. La divinità del filosofo greco è sostenuta pure dall'epicureo Velleio in Cic. *nat. deor.* I 43 *Ea qui consideret quam inconsulte ac temere dicantur, venerari Epicurum et in eorum ipsorum numero de quibus haec quaestio est habere debeat*; il culto del maestro era del resto usuale tra i suoi seguaci, cf. e.g. Cic. *Tusc.* I 48 *Quae quidem cogitans soleo saepe mirari non nullorum insolentiam philosophorum, qui naturae cognitionem admirantur eiusque inventori et principi gratias exultantes agunt eumque venerantur ut deum* (ulteriore materiale al riguardo è raccolto da Pease nella nota a Cic. *nat. deor.* cit.).

*nas didita gentis / dulcia permulcent animos solacia vitae*). Anche le imprese di Ercole hanno un valore e un pregio inferiore (v. 22 s. *Herculis antistare autem si facta putabis, / longius a vera multo ratione ferere*): siccome infatti i mostri vinti dall'eroe vivevano in zone scarsamente abitate o molto remote (vv. 24-36), essi in realtà non costituivano un vero pericolo per gli uomini, i quali potevano comunque tenersene lontani, come ancora al tempo di Lucrezio si evitano i luoghi che si sanno popolati da animali feroci (vv. 37-42). E se per queste imprese Ercole meritò l'apoteosi, a maggior ragione dovrà essere considerato un dio colui che ha sconfitto con le sole armi della ragione i mostri a cui non si può sfuggire, vale a dire le ansie e le paure dell'animo, e ha altresì 'divinamente' illustrato agli uomini la natura del mondo e degli stessi dei (vv. 49-54 *Haec igitur qui cuncta subegerit ex animoque / expulerit dictis, non armis, nonne decebit / hunc hominem numero divum dignarier esse? / Cum bene praesertim multa ac divinitus ipsis / immortalibus de divis dare dicta suerit / atque omnem rerum naturam pandere dictis*)<sup>62</sup>. Il confronto non avviene però soltanto con gli dei della *religio*, ma anche con quelli della teologia epicurea, dal momento che il maestro, non pago di raggiungere lui solo l'*ἀταραξία* che a essi lo assimila, ha anche insegnato agli uomini, da vero 'epicuro', i suoi *divina reperta* (VI 7; cf., per contrasto, i *divina... antiqua reperta* di V 13 cit. *supra*), diventando così un *deus praesens*, immanente e provvidente, antitetico quindi, sotto quest'aspetto, alla divinità epicurea indifferente e lontana. L'Epicuro lucreziano, in un interessante incrocio con la visione catulliana secondo la quale la presenza divina nel mondo degli uomini è mitica e originaria, ha realizzato tra e per gli uomini non un sogno nostalgico, come è in Catullo la teofania di Lesbia, ma un progresso storico decisivo per sconfiggere definitivamente superstizione e ignoranza<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Non è forse un caso che i *mythoi* evocati da Lucrezio abbiano a che fare con l'alimentazione e con la difesa dagli animali feroci, vale a dire con quei basilari problemi di sopravvivenza che nel corso dello stesso libro quinto (vv. 925 ss.) l'umanità primitiva dimostrerà di aver affrontato e risolto con l'*usus* e l'*experientia mentis* (v. 1452), senza bisogno di alcun intervento da parte della divinità. Nella logica del confronto, un ulteriore e questa volta implicito argomento a favore del primato dei *beneficia* apportati all'umanità da Epicuro potrebbe infatti essere costituito dalla non veridicità di tali racconti, sulla quale nel proemio Lucrezio invece soprassiede, come è anche plausibile, dato che non andrebbe a lode del maestro un successo riportato su divinità presentate come false e che altrove nel poema sono dette accettabili solo come interpretazione metonimica del mondo fisico, cf. II 655-660 *Hic si quis mare Neptunum Cereremque vocare / constituet fruges et Bacchi nomine abuti / mavult quam laticis proprium proferre vocamen, / concedamus... dum vera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat*.

<sup>63</sup> Cf. Mazzoli, *art. cit.* [n. 58], 139 s.; vedi anche Micunco, *op. cit.* [n. 58], 16-33. Al vaglio della presente ricerca emergono, in effetti, numerosi punti di contatto tra Lucrezio e Catullo. Si consideri, per quest'ultimo, la divina serenità dell'*ille*, atarattico e contemplativo

Anche dal primo elogio di Epicuro, il celebre epico duello con la *Religio* personificata (I 62-79)<sup>64</sup>, si evince l'idea della superiorità del filosofo greco rispetto a un essere soprannaturale, sebbene in questo caso il confronto, che si conclude con un rovesciamento di posizioni tra i contendenti, sancisca l'apoteosi non del solo Epicuro, del quale viene anzi enfatizzata, a suo maggior merito, l'appartenenza alla specie umana (v. 66 s. *primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra*), bensì degli uomini tutti (v. 78 s. *religio pedibus subiecta vicissim / obteritur, nos exaequat victoria caelo*).

(*continua*)

Università di Pavia

ALBERTO CANOBBIO

di fronte a Lesbia, nel c. 51 contrapposto all'umana *ταραχή* del poeta (*supra* p. 85 ss. e nn. 51; 53) o anche l'immagine della divinità remota e non visibile da parte degli uomini con cui termina il c. 64, passo per il quale il poema lucreziano offre un riscontro puntuale (*supra* n. 58). Entrambi gli autori condividono poi l'idea che un essere umano – Lesbia per l'uno, Epicuro per l'altro – possano superare gli dei, vuoi della tradizione vuoi della filosofia naturale, ed esprimono questa loro convinzione in una forma linguisticamente troppo simile per non dare adito al sospetto di un qualche rapporto intertestuale o allusivo. Il distico incipitario del c. 51 e Lucr. V 19, sopra citati, attribuiscono infatti lo *status* divino tramite lo stesso sintagma (*mi par esse deo videtur : nobis deus esse videtur*) e, in entrambi i contesti, l'esegesi di *videor* sembra ammettere un margine di ambiguità tra il valore intransitivo e quello passivo (per Catullo vedi *supra* n. 51; in Lucrezio invece, siccome non pare sensato intendere la divinità di Epicuro come *δόξα*, si può anche cogliere nel verbo un richiamo alla visibilità e alla visione del salvifico maestro, *deus praesens*). Inoltre il tratto distintivo dell'iperbole – divinizzazione dell'umano, anzi superiorità dell'umano divinizzato rispetto al divino tradizionale – concentrato nel verso lucreziano *quo magis hic merito nobis deus esse videtur*, risulta invece distinto nei suoi due momenti costitutivi nel distico catulliano (*par esse deo videtur* v. 1; *superare divos* v. 2): se si guarda a Saffo, si pensa a una mera aggiunta rispetto all'originale; spostando invece il *focus* su Lucrezio si osserva, a seconda della cronologia relativa accettata, o una concentrazione espressiva da parte di quest'ultimo o uno sviluppo enfatico, alimentato anche dall'anafora di *ille*, da parte del Veronese. Il rapporto tra Catullo e Lucrezio – ma non questo caso specifico – è stato di recente indagato da G.G. Biondi, *Una vexata quaestio: Lucrezio e Catullo*, in G.G. Biondi – S. Audano (curr.), *Poesia, cultura e filosofia nel De rerum natura di Lucrezio, Atti del Convegno nazionale di Studi Classici, Chiavari 28 aprile 2001*, in corso di stampa, il quale propone la verifica di una priorità di Catullo ipotizzando un'allusività polemica del razionalista Lucrezio nei confronti del contemporaneo mitopoeta.

<sup>64</sup> La lettura 'omerica' di questo passo lucreziano è sviluppata da G.B. Conte, "Ἦψος e diatriba nello stile di Lucrezio", "Maia" 18, 1966, 356 n. 43, integrato da *Insegnamenti per un lettore sublime*, in Id., *Generi e lettori*, Milano 1991, 9 s. spec. n. 3.