

SUPERARE DIVOS: EVOLUZIONE DI UN TOPOS
(Parte II) *

6. *Tra Cesare e Augusto*. Negli anni della dittatura di Cesare, contestualmente alle prime attestazioni a Roma di ‘Kaiserkult’⁶⁵, fa la sua pronta comparsa nella letteratura latina anche l’impiego in ambito politico della retorica encomiastica del *superare divos*, una modalità del *topos* che si potrebbe definire, sommariamente, cortigiana, la quale trova un incunabolo di particolare interesse nell’orazione cesariana *Pro Marcello* di Cicerone.

Il testo si presenta come un discorso di ringraziamento a Cesare per il perdono da lui concesso a Marcello, esule di parte pompeiana, il che dà modo all’autore di diffondersi in una ostentata e iperbolica *laudatio* della *clementia* del dittatore verso i nemici di un tempo. Ciò nondimeno, per mezzo di un abile inserimento tra le pieghe della lode di elementi protettivi, che producono un trascolorare dell’orazione dal panegirico alla suasoria, Cicerone tenta altresì di proporre a Cesare un programma di riordino dello stato che salvaguardi la forma repubblicana⁶⁶.

Il ‘fil rouge’ della *Pro Marcello* si può riconoscere nella retorica del superamento: nell’ultima frase dell’orazione – forse anche con un voluto effetto metaletterario – il ritorno di Marcello viene infatti definito coronamento (34 *magnus... cumulus*) del favore dimostrato a Cicerone dal dittatore e, muovendo ‘à rebours’ da questo punto d’arrivo, si può vedere affiorare la diffusa presenza di una cifra comparativa – caratteristica, del resto, del genere encomiastico⁶⁷ – nel corso dell’intero testo. Le imprese di tutti i comandanti romani e di tutti i popoli e re stranieri non reggono il confronto (5 *posse conferri*) con quelle di Cesare, il quale per di più (6 *sed tamen sunt alia maiora*) non deve dividerne il merito con nessuno, né coi suoi soldati né con le circostanze, governate dalla sorte (7 *illa ipsa rerum humanarum domina, Fortuna, in istius se societatem gloriae non offert: tibi cedit, tuam esse totam et pro-*

* La prima parte di questo studio è comparsa su “Prometheus” 30, 2004, 67-90, da qui in poi citata come “Parte I”.

⁶⁵ Cf. Claus, *art. cit.* [n. 57], 406-411, rielaborato in Id., *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, München-Leipzig 2001, 46-53. Per una informazione complessiva su questa problematica ideologica vedi D. Fishwick, *The imperial cult in the Latin West. Studies on the ruler cult of the western provinces of the Roman empire*, I-II, Leiden 1987-92; una selezione della vasta bibliografia disponibile su questo argomento è reperibile nelle rassegne curate da P. Herz in “ANRW” II 16.2 (1978), 833-910 e da F. Fabbrini in AA.VV., *Roma e l’Italia: radici imperii*, Milano 1990, 226-228.

⁶⁶ Cf. F. Gasti, introduzione a Cicerone, *Orazioni cesariane*, Milano 1997, 19-36 spec. 22-24; 28; 35 s.

⁶⁷ Cf. *supra* Parte I, n. 5.

priam fatetur); la sua moderazione dopo la vittoria, poi, lo rivela superiore agli altri uomini e assimilabile solo alla divinità (8 *Animum vincere, iracundiam cohibere, victo temperare... haec qui faciat, non ego eum cum summis viris comparo, sed simillimum deo iudico*); egli ora, perdonando Marcello, ha superato anche se stesso, confermando la sua capacità di sapersi vincere nella vittoria (12 *Et ceteros quidem omnis victores bellorum civilium iam antea aequitate et misericordia vicerat: hodierno vero die te ipse vicisti... ipsam victoriam vicisse videris*).

La *climax* della *laudatio*, culminante nell'atto di clemenza su cui verte la *gratiarum actio* ciceroniana, innalza, per gradi, la figura di Cesare fino al piano divino, piano che egli però, *simillimus deo* e detentore di una *sapientia* significativamente definita nell'apertura dell'orazione *paene divina*⁶⁸, sfiora ma non raggiunge, come risulta anche dal seguente passaggio (Cic. Marc. 22 s.): *Equidem de te dies noctesque, ut debeo, cogitans casus dumtaxat humanos et incertos eventus valetudinis et naturae communis fragilitatem extimesco, doleoque, cum res publica immortalis esse debeat, eam in unius mortalis anima consistere. Si vero ad humanos casus incertosque motus valetudinis sceleris etiam accedit insidiarumque consensus, quem deum, si cupiat, posse opitulari rei publicae credimus?*

Cicerone enfatizza l'importanza per la stabilità della repubblica della *salus* del dittatore, affermando che nemmeno un eventuale soccorso da parte degli dei potrebbe porre rimedio alla sua scomparsa. Agli occhi del suo occasionale panegirista, dunque, Cesare, per quanto personalità d'eccezione, rimane pur sempre un uomo, tanto che poco dopo (26-29) l'autore prospetta per lui l'immortalità non della persona – come detto, *mortalis* – ma della gloria, grazie alla memoria delle sue imprese (26 *rerum tuarum immortalium*) e della sua *divina virtus* (26) da parte dei posteri (28 *illa vita est tua quae vigeat memoria saeculorum omnium, quam posteritas alet, quam ipsa aeternitas semper tuebitur*; 29 *Erit inter eos etiam qui nascentur, sicut inter nos fuit, magna dissensio, cum alii laudibus ad caelum res tuas gestas efferent, alii fortasse aliquid requirent*). Considerando la proposta politica moderata e conciliativa

⁶⁸ Cf. Cic. Marc. 1 *Tantum enim mansuetudinem, tam inusitatam inauditamque clementiam, tantum in summa potestate rerum omnium modum, tam denique incredibilem sapientiam ac paene divinam tacitus praeterire nullo modo possum* (analogo trattamento Cicerone riserverà poi anche a Ottaviano, definito in *Phil.* 3, 3 giovane *incredibili ac divina quadam mente atque virtute*). Il carattere 'quasi-divino' della *clementia* è ribadito da Cicerone nel finale di un'altra orazione cesariana, la *Pro Ligario* (cf. *Lig.* 38 su cui vedi A. Borgo, *Clemenza dote divina. Persistenza e trasformazione di un tema da Cicerone a Seneca*, "BStudLat" 20, 1990, 360-364), mentre il motivo della divinizzazione del benefattore, tratto ricorrente nella retorica eucaristica, è già nelle orazioni *post reditum* (cf. *in sen.* 25; 28; 30; *ad Quir.* 7; 15; 17; 18; 25).

sottesa all'orazione, si può pensare che questa forma tradizionale di riconoscimento tributato a personalità ritenute superiori allo 'standard' umano sia portata all'attenzione di Cesare anche per suggerire al dittatore una 'via per il cielo' di estrazione quiritaria e quindi alternativa al modello carismatico di ascendenza orientale a cui invece egli guardava⁶⁹.

Nel contesto altamente politicizzato della *Pro Marcello* il *topos* encomiastico del *superare divos* assume una forma che, sfiorando il paradosso, si potrebbe dire laica, tra pragmatismo e scetticismo nei confronti della divinità. Al destinatario della lode è infatti riconosciuta una superiorità rispetto a personificazioni di concetti astratti che hanno avuto rilevanza per la sua esistenza di uomo – Fortuna e Vittoria – nonché rispetto a un generico *deus* sprovvisto di quel potere d'intervento e di tutela sulla realtà umana che egli invece detiene; ma soprattutto – qui la maggiore novità – non si ha una piena e vera divinizzazione del celebrato e questo comporta, correlativamente, anche una riduzione del valore riconosciuto al termine di paragone: un uomo, non divino, è superiore a un certo tipo di divinità⁷⁰.

⁶⁹ Sul rapporto tra umano e divino nella *Pro Marcello* vedi D.S. Levene, *God and Man in the Classical Latin Panegyric*, "PCPS" 43, 1997, 68-77, che segnala (71; 73 s.) come ulteriori elementi pertinenti a una presentazione 'quasi-divina' di Cesare l'espressione *te... praesentem intuemur* (*Marc.* 10), la contrapposizione tra *error humanus* e *scelus* a proposito delle armi mosse contro di lui (13) e l'immagine del dittatore intento a resuscitare le vittime della guerra civile (17 *multos, si posset, C. Caesar ab inferis excitaret*).

⁷⁰ Sempre nell'ambito della tradizione panegiristica alcuni elementi di questa impostazione della *laudatio Caesaris* si possono ritrovare nel *De clementia* senecano (Nerone viene presentato come superiore al *divus Augustus*, cf. *clem.* I 1, 6 e 11, 1-4 spec. 1 *Compare nemo mansuetudini tuae audebit divum Augustum*) e quindi nella *gratiarum actio* di Plinio il Giovane a Traiano, del quale si celebrano soprattutto le doti di uomo e di cittadino, anche perché, in ossequio allo schema contrastivo su cui il testo insiste, la divinità del principe viene in genere presentata dall'autore come un tratto pertinente allo squalificato predecessore di Traiano, il *dominus et deus* Domiziano (*pan.* 2, 3 *nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur; non enim de tyranno, sed de cive, non de domino, sed de parente loquimur*; 2, 7 *quid nos ipsi? Divinitatem principis nostri an humanitatem, temperantiam, facilitatem, ut amor et gaudium tulit, celebrare universi solemus?*; vedi anche 78, 2, dove si parla di principi *qui sibi di videntur*). Anche nello scritto pliniano, inoltre, si ha assimilazione ma non identificazione tra il celebrato e la divinità (*pan.* 1, 3 *dis simillimus princeps*, cf. *Cic. Marc.* 8 *simillimum deo*) e si può riscontrare altresì uno spunto in direzione della 'svalutazione' della divinità stessa: tra molte cautele e mostrandosi attento a non offendere il senso religioso tradizionale Plinio infatti si spinge a prospettare un'audace inversione di ruoli tra Traiano e gli dei, facendo del primo il modello di comportamento e quindi l'*exemplum* per i secondi (*pan.* 74, 4 s. *Quid enim felicius nobis, quibus non iam illud optandum est, ut nos diligat princeps, sed di quemadmodum princeps? Civitas religionibus dedita semperque deorum indulgentiam pie merita nihil felicitati suae putat adstrui posse, nisi ut di Caesarem imitentur*). Su questi aspetti del testo pliniano fa il punto P. Fedeli, *Il 'Panegirico' di Plinio nella critica moderna*,

Le ambiguità legate alla figura del *Caesar*, oscillante tra *auctoritas* senatoria di *primus inter pares* e *charisma* dell'essere sovraumano, costituiscono un aspetto centrale dell'ideologia del principato che si viene definendo nel corso dell'età augustea e che trova, come è noto, un fondamentale momento di elaborazione all'interno della cerchia mecenaziana e, in particolare, nella poesia a vario titolo e in varia misura cortigiana di Virgilio e di Orazio⁷¹.

Nella prima egloga, attraverso lo schermo della finzione pastorale, Virgilio per bocca di Titiro celebra Ottaviano definendolo *deus*⁷²; poco oltre l'autore, ricordando il decisivo viaggio a Roma compiuto dal suo personaggio, pone a confronto la divinità benefica visibile nell'Urbe con altri, meno efficaci, *divi*: vv. 40-3 *Quid facerem? Neque servitio me exire licebat / nec tam praesentis alibi cognoscere divos. / Hic illum vidi iuvenem, Meliboe, quotannis / bis senos cui nostra dies altaria fumant*. Virgilio valorizza la *praesentia* del *deus* a cui è devoto, intendendo tale qualità nella sua accezione più concreta, secondo la quale il dio pagano è in grado di aiutare chi si rivolge a lui proprio in ragione della sua facoltà di essere presente sulla terra⁷³; sulla stessa lunghezza d'onda si colloca Orazio, il quale esalta *per comparationem* la *praesentia* del principe, già celebrata nelle *Odi*⁷⁴, nell'epistola ad Augusto (*ep.* II 1). A quest'altez-

“ANRW” II 33.1 (1989), 439 ss., contrapposizione a Domiziano; 484 ss., Traiano e gli dei; quest'ultimo tema è indagato anche da Levene, *art. cit.* [n. 69], 78-83; sulle virtù dell'*humanitas* (*benignitas, facilitas* e, in special modo, l'*indulgentia*, nuovo aspetto umanizzato della *clementia Caesaris*) come elemento centrale e caratterizzante dell'immagine di Traiano 'uomo tra gli uomini' che emerge dagli scritti di Plinio il Giovane si è di recente soffermato G. Mazzoli, “E il principe risponde”: tra *Panegirico* e libro X dell'*Epistolario pliniano*, in L. Castagna - E. Lefèvre (hgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, München-Leipzig 2003, 257-266.

⁷¹ Su questo tema, fondamentale A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963, 79 ss.; 96 ss.; vedi anche K. Möller, *Götterattribute in ihrer Anwendung auf Augustus. Eine Studie über die indirekte Erhöhung der ersten Princeps in der Dichtung seiner Zeit*, Idstein 1985; tra gli studi più recenti segnalo Clauss, *art. cit.* [n. 57], 411-421, rielaborato in Id., *op. cit.* [n. 65], 54-75.

⁷² Cf. Verg. *ecl.* 1, 6-8 *O Meliboe, deus nobis haec otia fecit. / Namque erit ille mihi semper deus, illius aram / saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus*. Il rilievo dato dal poeta al carattere personale della sua devozione al divino Ottaviano (v. 7 *erit ille mihi semper deus*) suggerisce un confronto con Catull. c. 51, 1 *Ille mihi par esse deo videtur* e con Lucr. V 19 *hic merito nobis deus ille videtur* (discussi *supra* Parte I, p. 84 ss.; 88 ss.), rispetto ai quali il mutamento di predicato – dal sembrare (o dal vedere?, cf. *supra* Parte I, n. 63) all'essere – potrebbe anche indicare una intenzione emulativa e forse polemica; analogo potrebbe essere il rapporto tra l'elogio di Epicuro in Lucr. V 8 *deus ille fuit, deus, inclute Memmi* e la celebrazione dell'apoteosi di Dafni, 'figura' del *divus Iulius*, in Verg. *ecl.* 5, 64 *deus, deus ille, Menalca* (al riguardo vedi Micunco, *op. cit.* [n. 58], 21-24, con ulteriore bibliografia).

⁷³ Cf. la nota *ad l.* di Conington-Nettleship.

⁷⁴ Cf. Hor. *carm.* III 5, 1-4 *Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare: praesens divus habebitur / Augustus adiectis Britannis / imperio gravibusque Persis*; IV 14, 43 s. o *tutela*

za cronologica – siamo dopo il 14 a.C. – per la questione della divinizzazione del principe si è ormai affermata la soluzione cosiddetta ‘eroica’, vale a dire l’assimilazione di Augusto agli eroi greci e a Romolo-Quirino, i quali ebbero l’onore dell’apoteosi *post mortem* per le loro benemerenze nei confronti dell’umanità⁷⁵. Nel contesto di questa visione ideologica, Orazio distingue ed esalta la particolare vicenda personale del suo principe: dopo aver infatti ricordato che i meriti di Romolo, di Bacco, dei Dioscuri (v. 5) e di Ercole (v. 10) furono riconosciuti e compensati con la divinizzazione solo dopo la loro morte, il poeta evidenzia il fatto, unico e senza precedenti, che Augusto si trova a essere oggetto di culto già da vivo, prima ancora di salire al cielo: *Praesenti*⁷⁶ *tibi maturos largimur honores / iurandasque tuum per numen ponimus aras, / nil oriturum alias, nil ortum tale fatentes* (vv. 15-17); si lascia così intendere che sotto quest’aspetto il principe risulta non solo pari ma addirittura superiore agli *exempla* mitologici e leggendari poco sopra menzionati.

Sia Cicerone per Cesare sia Virgilio e Orazio per Augusto mettono in atto la modalità qualitativa del *superare divos*, la quale – come sopra illustrato (p. 88 della Parte I) – prevede l’esaltazione di una dote umana che non pertiene alla divinità e che fa quindi sì che un uomo possa risultare, sotto questo specifico aspetto, superiore, per differenza, anche a un dio; nello spazio letterario costituito dalla testualità cortigiana indirizzata a Cesare e poi ad Augusto accomuna e caratterizza la serie delle testimonianze sopra considerate l’insistenza dei diversi autori sulla presenza terrena ‘efficace’ del principe da essi celebrato. Inoltre, dal momento che nei passi presi in esame il termine di paragone – dio, eroe o personificazione che sia – risulta evocato in modo generico (Cicerone e Virgilio) oppure convenzionale (Orazio), si può riscontrare un tratto comune anche in un certo calo di attenzione per il versante del divino, secondo un atteggiamento che pare raccordabile più con l’impostazione di Lucrezio che con quella di Catullo, archetipi, come rilevato nelle pagine finali della Parte I, di questa interpretazione romana del *topos*.

praesens / Italiae dominaeque Romae. In Orazio l’importanza che nella Roma augustea viene riconosciuta alla novità che l’Urbe ospiti un ‘dio terreno’ si lascia cogliere, sia pur cursoriamente e in un contesto affatto differente, anche in una battuta di un personaggio fittizio, il quale, alludendo alla frequentazione da parte del poeta della corte imperiale, gli dice *deos... propius contingis* (*serm.* II 6, 52); l’iperbole contiene lo stesso verbo usato già da Catull. c. 64, 408 e da Lucr. V 151 a proposito della percezione della divinità (cf. Parte I, n. 58).

⁷⁵ Attestazioni della soluzione ‘eroica’ decorrono a partire dal 27 a.C., contestualmente al riassetto costituzionale della *res publica* e all’assunzione del titolo sacrale di *Augustus*, cf. La Penna, *op. cit.* [n. 71], 89 ss.; per la datazione dell’epistola oraziana ad Augusto vedi il commento di Brink alle pp. 552-554.

⁷⁶ *Viventi*, glossa Porfirione; per un’analisi più ravvicinata delle valenze religiose insite nel nesso *praesenti tibi* rinvio all’ampia nota *ad l.* di Brink.

Accanto a questo filone continua a essere ben rappresentato anche il più tradizionale – e già greco – tipo quantitativo del *superare divos*, il quale prevede che il *comparandum* umano venga a costituire col *comparatum* mitologico un sistema assoluto, senza che intervenga alcuna scissione e, di conseguenza, alcun confronto valutativo tra il reale e l'immaginario. Attestazioni di questa modalità del *topos* si hanno in componimenti variamente celebrativi⁷⁷ ma soprattutto nella produzione di argomento erotico, rappresentata in età augustea in primo luogo dall'elegia; tale genere letterario infatti, in special modo nell'interpretazione che ne propongono Properzio e Ovidio, tende a fare – come già accade nel c. 68 di Catullo – un ampio ricorso al mito per illustrare e nobilitare la storia d'amore che vede come protagonista il poeta⁷⁸.

Nella produzione erotica di Properzio e di Ovidio il fatto che una persona reale risulti superiore a una figura mitologica opportunamente evocata non incide sul grado di autorevolezza del *comparatum*, che conserva il suo statuto esemplare e una connotazione comunque positiva⁷⁹. Un atteggiamento al-

⁷⁷ Cf. e.g. Verg. *ecl.* 4: nei versi finali del carme Virgilio afferma che nel celebrare le imprese future del divino bambino che sta per nascere non sarà vinto né dai mitici cantori Orfeo e Lino né dallo stesso Pan, dio dell'Arcadia (vv. 55-59); Hor. *carm.* II 20: Orazio, mutato in cigno, volerà *Daedaleo notior Icaro* (v. 13; *var. l. è ocior*; Bentley suggerisce *tutior*); Pan. *Mess.*: l'eloquenza di Messalla supera quella di Nestore e di Ulisse (vv. 49 s.; 81); imprese anche più grandi di quelle da lui compiute in passato sono annunciate da segni veridici coi quali non potrebbe competere l'indovino Melampo (vv. 118-120); per l'anonimo autore l'attenzione di Messalla nei suoi riguardi varrebbe più del regno di Lidia, della fama di Gilippo, del vanto di poter superare nel canto addirittura il grande Omero (vv. 197-200); *Catal.* 9: riferendosi ai suoi stessi versi, anche questi in lode di Messalla, l'autore del componimento asserisce che essi saranno conservati dalle generazioni future e vivranno più a lungo di Priamo e di Nestore (v. 15 s.); parimenti, la fama della fanciulla cantata da Messalla nelle sue poesie d'amore sarà superiore a quella delle eroine del mito (v. 23 s. *Felicem ante alias o te scriptore puellam: / altera non fama dixerit esse prior*; segue, ai vv. 25-38, un esteso catalogo di celebri eroine greche che si conclude con la menzione della romana Lucrezia); altri riscontri in Law, *art. cit.* [n. 4], 366 s.

⁷⁸ Su Catull. c. 68 come incunabolo dell'elegia augustea vedi E. Pasoli, *Appunti sul ruolo del c. 68 di Catullo nell'origine dell'elegia latina*, in A. Thill (dir.), *L'élégie romaine. Enracinement, Thèmes, Diffusion. Actes du colloque international de Mulhouse, mars 1979*, Paris 1980, 17-26; R. Whitaker, *Myth and Personal Experience in Roman Love-Elegy. A Study in Poetic Technique*, Göttingen 1983, 59-63.

⁷⁹ Cf. e.g. Prop. I 4, 5-8, il *nomen* di Cinzia si impone su quello delle più belle eroine del mito (*formosi temporis aetas* v. 7); I 13, 21-25, la passione di Gallo ha superato quelle celebrate nei miti (*una dies omnis potuit praecurrere amantis* v. 25), in particolare quella di Nettuno per Tiro e di Ercole per Ebe; I 19, 13-16 *formosae veniant chorus heroinae, / quas dedit Argivis Dardana praeda viris; / quarum nulla tua fuerit mihi, Cynthia, forma / gratior*; II 20, 1 s., Cinzia piange *gravius Briseide* e *tristius Andromacha*; II 21, 3, il poeta si definisce *Dodona verior augur*; Ov. *am.* II 12, la conquista dell'amore di Corinna è una impresa superiore alla presa di Troia, anche perché compiuta da un uomo solo e *sine caede* (v. 27); III

quanto diverso e riconducibile al tipo qualitativo del *superare divos* si coglie invece nella poesia dell'Ovidio esule, il quale fa leva su questo particolare tipo di confronto iperbolico per stigmatizzare la gravità della sua condizione di *relegatus* in una regione quanto mai barbara e inospitale, uno *status* che nessun personaggio o racconto mitico appare in grado né di eguagliare né di rispecchiare in modo adeguato. La realtà, il mondo estremo di Tomi, ha superato la fantasia, vale a dire il mondo del mito, il quale per parte sua subisce una non riscattabile deriva assiologica verso la categoria del falso e della menzogna⁸⁰, come può ben esemplificare l'elegia I 5 dei *Tristia*.

2, 60 *pace loquar Veneris, tu [Corinna] dea maior eris*; nell'*ars* i tratti caratteriali delle donne sono talora enfatizzati tramite confronti con figure tradizionali (II 309 *torva violentior illa Medusa*; III 504 *lumina Gorgoneo saevius igne micant*; III 604 *liberior Thaide*), i quali, al pari degli analoghi passaggi properziani sopra citati, per la loro icastica concisione hanno l'aspetto di modi di dire popolari e verosimilmente anche proverbiali; ulteriori riscontri si possono trovare in Law, *art. cit.* [n. 4], 367 s.; sul ruolo dell'*exemplum* mitologico in Properzio vedi F. Lechi, *Testo mitologico e testo elegiaco. A proposito dell'exemplum in Properzio*, "MD" 10, 1979, 83-100; Whitaker, *op. cit.* [n. 78], 87 ss.; R. Gazich, *'Exemplum' ed esemplarità in Properzio*, Milano 1995; É. Delbey, *Poétique de l'épigramme romaine. Les âges cicéronien et augustéen*, Paris 2001, 115 ss.; nell'Ovidio erotico, Whitaker, *op. cit.* [n. 78], 136 ss.

⁸⁰ Cf. e.g. *Pont.* IV 14, 11 s. *Styx quoque, si quid ea est, bene commutabitur Histrio, / si quid et inferius quam Stygia mundus habet*; vedi anche *Pont.* I 4, 26 cit. alla nota seguente. Che l'Ovidio esule intenda ormai il mito soprattutto come un insieme di credenze false e inverosimili si può cogliere anche da *tr.* II 64, dove le *Metamorfosi* sono definite con la perifrasi *in non credendos corpora versa modos*, così come dal fatto che in *tr.* IV 7, 11-20 egli utilizzi un catalogo di mostri mitologici come termine di confronto proprio per un referente a cui nega credibilità, nello specifico la disaffezione da parte di un caro amico (ancora ispirati all'impostazione riscontrabile nelle opere erotiche, dove il mito viene invece considerato un serbatoio di *exempla* utili e credibili, appaiono invece *tr.* III 11, 39 s. *Saevior es tristi Busiride, saevior illo / qui falsum lento torruit igne bovem*; V 3, 29 s. *Illo nec levius cecidi quam magna locutum / reppulit a Thebis Iuppiter igne suo*). Spunti in direzione della dichiarazione della falsità del patrimonio mitologico tradizionale compaiono già all'altezza dell'ultimo libro degli *Amores*, quando, di fronte a un fiume in piena, Ovidio riconosce l'inutilità d'invocare il soccorso delle ali di Perseo o del carro di Trittolemo (*am.* III 6, 17 s. *Prodigious loquor, veterum mendacia vatum: / nec tulit haec umquam nec feret ulla dies*) oppure quando, nel timore di possibili rivali in amore, interviene per limitare la portata delle sue lodi per Corinna, assimilandole alle consuete esagerazioni fantastiche care ai poeti (*am.* III 12, 41-44 *Exit in immensum fecunda licentia vatum, / obligat historica nec sua verba fide; / et mea debuerat falso laudata videri / femina; credulitas nunc mihi vestra nocet*; su questo passo vedi anche *infra* p. 175). Si tratta – è chiaro – di momenti di autoironia, in cui l'autore gioca a mettere in crisi la sua stessa costruzione, esibendone il carattere fittizio. Affatto diverso è invece l'attacco portato alla mitologia nella produzione dell'esilio, perché in questo caso a entrare in crisi è il mito stesso inteso come linguaggio e come forma espressiva delle sensazioni e delle situazioni vissute dal poeta, non più interpretabili alla luce e sul modello delle figure esemplari consacrate dalla tradizione letteraria: di fronte all'emergenza,

La parte finale di questo componimento ospita un puntuale parallelo tra l'esilio di Ulisse e quello di Ovidio il quale si propone agli altri poeti come materia di canto preferibile all'*exemplum* omerico (v. 57 s. *Pro duce Neritio, docti, mala nostra, poetae, / scribite: Neritio nam mala plura tuli*) e argomenta quindi le ragioni del suo triste primato: è in esilio senza compagni, è lontano da una città come Roma e non dalla piccola Itaca, è perseguitato dall'ira di Augusto, Giove terreno e dio quindi più potente di Nettuno; inoltre, il suo esilio ha la dolorosa forza della realtà (v. 79 s. *Adde quod illius pars maxima ficta laborum; / ponitur in nostris fabula nulla malis*) né si prospetta per lui un felice ritorno in patria quale invece garantisce all'eroe greco l'andamento, già noto e definito, della sua vicenda mitica. Un giorno forse Augusto lo perdonerà, ma anche l'incertezza del futuro (altro *discrimen* tra l'uomo Ovidio e Ulisse, personaggio letterario), per quanto costituisca il fulcro anche della speranza del poeta, contribuisce pur sempre ad aggravare drammaticamente la condizione del Sulmonese, nuovo *exemplum exilii*⁸¹.

L'inferiorità dei racconti mitologici rispetto al proprio vissuto quotidiano è espressa dal poeta anche col ricorso alla tecnica della 'légende corrigée' nel contesto di un'altra elegia dei *Tristia*, la III 10: l'inverno rende il Ponto una

drammatica, del reale si consuma, definitivamente, l'attendibilità referenziale del paradigma mitologico come rappresentazione nobilitante e nobilitata delle vicende umane nonché come limite del possibile e del pensabile. Sul differente approccio all'*exemplum* mitologico in Ovidio prima e dopo la condanna all'esilio verte lo studio di M.H.T. Davisson, *Quid moror exemplis?: Mythological exempla in Ovid's pre-exilic poems and the elegies from exile*, "Phoenix" 47, 1993, 213-237; su questo tema vedi anche l'ottima sintesi di F. Graf, *Myth in Ovid*, in Ph. Hardie, *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, 108-121 spec. 111-115, il quale, con ragione, asserisce che l'evento traumatico dell'esilio sancisce per Ovidio la fine dell'utilità del mito (p. 115).

⁸¹ Il confronto con Ulisse è riproposto da Ovidio ancora in *tr.* III 11, 61 s. *Crede mihi, si sit nobis collatus Ulixes, / Neptuni minor est quam Iovis ira fuit; Pont.* IV 10, 9-30 spec. 21 ss.: il poeta, esule sul Mar Nero, ha a che fare con barbari più selvaggi dei Lestrigoni e più crudeli del Ciclope; per la navigazione essi sono più pericolosi di Scilla e Cariddi; al riguardo vedi S. Citroni Marchetti, *Soffrire come e più di Ulisse: Teognide, Plauto e le origini di un paragone ovidiano (trist. 1.5.58)*, "Prometheus" 26, 2000, 119-136 (anche Ead., *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze 2000, 114 ss.). Alla stessa stregua è impostato anche il paragone con un altro esule famoso, Giasone, in *Pont.* I 4, 23-26: *Aspice, in has partis quod venerit Aesone natus, / quam laudem a sera posteritate ferat. / At labor illius nostro leviorque minorque est, / si modo non verum nomina magna premunt*, seguono le argomentazioni di tale assunto (vv. 27-46), non molto dissimili da quelle proposte in *tr.* I 5. Per il primato di Ovidio sui tradizionali *exempla exilii* vedi ancora *Pont.* I 3, 61 ss. spec. 61 s. *I nunc et veterum nobis exempla virorum / qui forti casum mente tulere refer*, cui segue un nutrito elenco di esuli celebri della storia e del mito; dal confronto il poeta trae la seguente conclusione: *Persequar ut cunctos, nulli datus omnibus aevis / tam procul a patria est horridiorve locus* (v. 83 s.).

sorta di mondo alla rovescia, dove, a causa del gelo, il vino non si beve ma si consegna a pezzi (v. 24) e sull'Istro non si naviga ma si cammina (v. 31); in queste condizioni estreme i più romantici miti greci d'amore non avrebbero potuto 'realizzarsi', almeno nel modo noto alla tradizione letteraria: Leandro, infatti, non sarebbe annegato per amore di Ero (v. 41 s. *Si tibi tale fretum quondam, Leandre, fuisset, / non foret angustae mors tua crimen aquae*) e Aconzio non avrebbe trovato alcun frutto per poter ingannare Cidippe (v. 73 s. *Poma negat regio, nec haberet Acontius in quo / scriberet hic dominae verba legendae suae*)⁸².

La scelta di Ovidio per una poesia di argomento autobiografico e critica nei confronti della tradizione mitologica rappresenta, come è noto, l'ultima trasformazione letteraria del versatile autore delle *Metamorfosi*, diventato da sorridente regista di *fabulae* mitologiche dolente protagonista di un nuovo e inaudito 'mito'⁸³. Nell'ambito di questa nuova poetica che persegue, mediante il ricorso ai valori sociali dell'*amicitia* e dell'*officium*, l'*utilitas* personale del ritorno in patria⁸⁴ e che quindi può ben dirsi 'realistica', si colloca, con piena coerenza, l'istanza di una calcolata celebrazione di Augusto, la quale, come già nei poeti mecenaziani Virgilio e Orazio, valorizza spesso tramite il confronto con le sempre più evanescenti figure del mito e della religiosità tradizionale la *praesentia* del principe come tratto fondamentale e davvero qualificante del suo divino potere⁸⁵, nella speranza che il Giove del Palatino

⁸² Assimilabile allo schema della 'légende corrigée' si può considerare anche un passaggio di *Pont. I* 2 in cui Ovidio afferma di essere diventato durante l'esilio insensibile, come legno o pietra, a punto che potrebbe far perdere a Medusa il suo potere (35 s. *Ipsa Medusa oculis veniat licet obvia nostris, / amittet vires ipsa Medusa suas*) e ancora *Pont. IV* 2, 21 s. *Si quis in hac ipsum terra posuisset Homerum, / esset, crede mihi, factus et ille Getes*.

⁸³ Al riguardo vedi e.g. F. Lechi, *La palinodia del poeta elegiaco: i carmi ovidiani dell'esilio*, "A & R" 23, 1978, 1-22; A. Salvatore, *La "metamorfosi" di Ovidio*, in I. Gallo – L. Nicastrì (curr.), *Cultura poesia ideologia nell'opera di Ovidio*, Napoli 1991, 7-25. Un valido profilo dell'ultima produzione ovidiana si può trovare nel recente *Companion* curato da Hardie cit. n. 80 a firma di G. Williams, *Ovid's exile poetry: Tristia, Epistulae ex Ponto and Ibis*, 233-245, contributo utile anche per l'ampia e aggiornata bibliografia.

⁸⁴ Vedi M. Labate, *Elegia triste ed elegia lieta. Un caso di riconversione letteraria*, "MD" 19, 1987, 91-129 e la recente monografia di Citroni Marchetti cit. n. 81.

⁸⁵ Cf. *tr. III* 8, il riconoscimento della falsità delle ali che il mito attribuisce ai carri di Trittolemo e di Medea, a Perseo e a Dedalo, ali vagheggiate dal poeta ma inutili per lasciare Tomi trapassa alquanto bruscamente in una perentoria affermazione del potere di Augusto, il solo che può 'dare le ali' al poeta, ali efficaci che lo riporteranno a Roma, ali reali e non mitiche: *Stulte, quid haec frustra votis puerilibus optas / quae non ulla tulit fertque feretque dies? / Si semel optandum est, Augusti numen adora / et, quem sensisti, rite precare deum. / Ille tibi pennasque potest currusque volucres / tradere: det redditum, protinus ales eris* (vv. 11-16, con un accenno finale alla possibile metamorfosi del poeta in un essere alato; l'attacco dell'elegia allude ad *am. III* 6, cf. *supra* n. 80); *tr. IV* 4, nell'ambito di un confronto tra il

si risolva a manifestare l' 'efficacia' terrena del suo favore condonando o almeno attenuando la pena del poeta esule.

7. *La prima età imperiale (Seneca, Stazio, Marziale)*. Il carattere assoluto che la filosofia stoica attribuisce al sommo bene, vale a dire al possesso della virtù e alla felicità che ne consegue, fa sì che, da questa prospettiva etica, non vi sia differenza alcuna tra il dio e il saggio, se non nella durata di questo stato di perfezione⁸⁶. La dottrina morale di Seneca si riconosce indubbiamente in questa concezione, anche se, invero, nel delineare la figura del *sapiens*, intento a perseguire l'emulazione della divinità cui mira ad assimilarsi⁸⁷, il filo-

principe e Giove, Ovidio afferma che *hic aspicitur, creditur ille deus* (v. 20), vale a dire che, mentre la divinità di Augusto si avvale della forza dell'evidenza visiva, quella di Giove riposa solo sulla fede popolare (nel distinguo si può cogliere una punta di scetticismo verso il dio signore dell'Olimpo, la cui patente di esistenza appare infatti vincolata a una diffusa quanto indimostrabile credenza); *Pont.* I 1, la nuova raccolta di Ovidio, ispirata da una *Musa officiosa* (v. 20), si propone la celebrazione della casa regnante (*laudes admitte deorum* v. 29) e merita quindi un'accoglienza favorevole da parte dei lettori di Roma: *Cum foret Aeneae cervix subiecta parenti, / dicitur ipsa viro flamma dedisse viam. / Fert liber Aeneaden, et non iter omne patebit? / At patriae pater hic, ipsius ille fuit* (vv. 33-36; la menzione del salvataggio dalle fiamme di Anchise, cui Augusto, in quanto *pater patriae*, è superiore, costituisce una chiara allusione all'*Eneide*, *exemplum* di quel felice incontro tra poesia e potere cui l'Ovidio esule anela); *Pont.* I 4, il poeta si augura di poter un giorno, una volta tornato a Roma, offrire come ringraziamento per il suo ritorno degli incensi ad Augusto, Tiberio e Livia: [*possim*, v. 49] *tura... Caesaribus cum coniuge Caesare digna, / dis veris, memori debita ferre manu!* (v. 55 s.), dove *veris* implica ovviamente, per differenza, l'esistenza anche di dèi falsi, che si è portati a identificare con le inefficaci divinità tradizionali (non certo loro Ovidio dovrà ringraziare al momento del suo auspicato ritorno a Roma). La *praesentia* di Augusto viene celebrata da Ovidio anche in contesti non comparativi, quali il solenne *tr.* II 53 s. *Per mare, per terras, per tertia numina iuro, / per te, praesentem conspicuumque deum*, l'antifrastico *tr.* V 2b, 1 s. *Adloquor en absens absentia numina supplex, / si fas est homini cum Iove posse loqui* (cf. anche *met.* XV 870 [apoteosi di Augusto] *accedat caelo faveatque precantibus absens*) e l'anfibologico *Pont.* II 8, 52 *praesentis aliquid prosit habere deos*, riferito a statuette inviate al poeta dall'amico Cotta Massimo e raffiguranti Augusto, Tiberio e Livia (cf. vv. 1-4; anche 55-58).

⁸⁶ Cf. *Cic. leg.* I 25 *virtus eadem in homine ac deo est* (assioma veterostoico sul quale vedi *SVF* I 564; III 245-252); *Sen. epist.* 59, 14 *Sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus; cum dis ex pari vivit; prov.* 1, 5 *inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute. Amicitiam dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et vera progenies*; vedi anche i passi delle epistole 53 e 73 cit. *infra* nel testo e le relative osservazioni di M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia 1978, 148 s.

⁸⁷ Per l'*aemulatio deorum* cf. *epist.* 25, 4, chi sa limitare i desideri può competere in felicità con Giove stesso; 110, 18 ss. *spec.* 20 *nihil desideres oportet si vis Iovem provocare nihil desiderantem*; 124, 23 *animus... emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens; prov.* 1, 5 cit. alla nota precedente; *nat. qu.* VI 32, 5

sofo sembra spingersi anche oltre tale idea-limite quando in due passi delle *Epistole a Lucilio* suggerisce di cogliere proprio nella imprescindibile e ineludibile condizione umana di chi muove alla ricerca della *sapientia* degli elementi di merito che autorizzano a considerare tale individuo – sia pure limitatamente a certi specifici aspetti – addirittura superiore alla divinità stessa:

epist. 53, 11 s.: Totam huc [ad philosophiam] converte mentem, huic adside, hanc cole: ingens intervallum inter te et ceteros fiet; omnes mortales multo antecedes, non multo te dii antecedent. Quaeris quid inter te et illos interfuturum sit? Diutius erunt. At mehercules magni artificis est cluisse totum in exiguo; tantum sapienti sua quantum deo omnis aetas patet. Est aliquid quo sapiens antecedit deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere inbecillitatem hominis, securitatem dei.

epist. 73, 12-15 Solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum... Iuppiter quo antecedit virum bonum? Diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris aestimat quod virtutes eius spatio brevior cluduntur. Quemadmodum ex duobus sapientibus qui senior decessit non est beatior eo cuius intra pauciores annos terminata virtus est, sic deus non vincit sapientem felicitate, etiam si vincit aetate; non est virtus maior quae longior... sapiens tam aequo animo omnia apud alios videt contemnitque quam Iuppiter et hoc se magis suspicit quod Iuppiter uti illis non potest, sapiens non vult.

La *securitas* che il dio deve all'eccellenza della sua natura rappresenta invece per l'uomo una conquista personale e la sua condizione iniziale di esposizione ai mali e ai falsi beni della vita rende ancora più apprezzabile il risulta-

Proinde si volumus esse felices... si volumus tranquille degere et ipsis diis de felicitate controversiam facere, anima in expedito est habenda. Per la ὁμοίωσις θεῶ cf. *epist. 31, 9 par deo surges*, con Bellincioni, *op. cit.* [n. 86], 41 ss.; *epist. 48, 11 Hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat*; *brev. 15, 5; fr. 62 (de immatura morte) V. res est virtus quae nos immortalitate donare possit et pares diis facere* (vedi anche la nota ad l. di D. Vottero, Lucio Anneo Seneca, *I frammenti*, Bologna 1998, 298 s., con ulteriore documentazione testuale), e ancora *Herc. Oet. 104 s. Par ille est superis cui pariter dies / et fortuna fuit*, espressione allusiva alla figura idealizzata del *sapiens*, come osserva R. Di Fiore, *L'eroe e il dio. Mito e ideologia nell'Hercules Oetaeus di Seneca*, Palermo 2000, 21 ss. Su questi aspetti del pensiero senecano pertinenti al *telos* della vita umana informa la densa e ricca scheda di G. Mazzoli, *Il problema religioso in Seneca*, "RSI" 96, 1984, 953-1000 spec. 971 s. Il rapporto 'competitivo' con la divinità promosso dallo stoicismo è stato riconosciuto dalla critica come un elemento di fondo che ha contribuito a modellare la caratterizzazione di celebri personaggi letterari: l'*aemulatio deorum* è infatti alla base sia del *contemptus deorum* del Mezenzio virgiliano sia della agonistica e antagonistica *virtus* del Catone di Lucano (A. La Penna, *Mezenzio: una tragedia della tirannia e del titanismo antico*, "Maia" 32, 1980, 3-30 spec. 22-26; E. Narducci, *Lucano. Un'epica contro l'impero. Interpretazione della Pharsalia*, Roma-Bari 2002, 388-395, il paragrafo è opportunamente intitolato *In gara con gli dei*).

to. L'*inbecillitas* umana viene quindi ad essere, paradossalmente, un titolo di merito al quale la divinità, per parte sua, non può aspirare e inoltre uno stimolo alla costruzione di una *voluntas* tesa al vero e sommo bene della quale gli dei, naturalmente e per definizione già *boni*, non avvertono il bisogno. A questa virtù esclusivamente umana se ne affianca una seconda, la *patientia*, come riconosce il dio stesso rispondendo agli uomini turbati per l'esistenza al mondo di così tanti mali: *prov. 6, 6 "At multa incidunt tristia horrenda, dura toleratu."* [loquitur deus] "*Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi: ferte fortiter. Hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*"; segue un invito a *contemnere* i falsi mali come la *paupertas*, il *dolor*, la *mors* e infine la *fortuna*.

La superiorità dell'uomo si coglie in modo ancora più esplicito e netto quando il termine di confronto è costituito da figure mitologiche, come accade, ad esempio, all'inizio del *De constantia sapientis*, dove Seneca dichiara di considerare Ulisse ed Ercole – esempi di *vir sapiens* secondo la lettura allegorica dei loro miti promossa dalla scuola stoica – modelli di riferimento per il comportamento morale meno validi rispetto alla personalità storica e alla vicenda umana di Catone. L'Uticense rappresenta infatti un *certius exemplar sapientis viri*, dal momento che, in tempi non più propensi a credere alle favole del mito, affrontò non animali feroci o fantastici ma mostri veri e tragi camente reali quali l'ambizione e la brama di potere dei triumviri e la crescente corruzione morale della società romana⁸⁸.

Considerando questo particolare modo in cui Seneca sviluppa quella che

⁸⁸ Cf. *const. sap. 2, 1 s. Pro ipso quidem Catone securum te esse iussi; nullam enim sapientem nec iniuriam accipere nec contumeliam posse, Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortalis dedisse quam Ulixem et Herculem prioribus saeculis. Hos enim Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrorum. Cato non cum feris manus contulit, quas consecrari venatoris agrestisque est, nec monstra igne ac ferro persecutus est, nec in ea tempora incidit quibus credi posset caelum umeris unius inniti: excussa iam antiqua credulitate et saeculo ad summam perducto sollertiam cum ambitu congressus, multiformi malo, et cum potentiae immensa cupiditate, quam totus orbis in tres divisus satiare non poterat, adversus vitia civitatis degenerantis et pessum sua mole sidentis stetit solus.* Con il rinvio a questo passo si conclude l'articolo di G. Mazzoli, *Demistificazione del mito e mitizzazione della storia nello stoicismo di Seneca*, in M. Guglielmo – G.F. Gianotti (curr.), *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, Alessandria 1997, 149-153, nel quale si osserva come il filosofo cordovano, diversamente dalla tradizione veterostoica, tenda a valorizzare il carattere esemplare ed edificante della storia e ad attribuire alla medesima una valenza universale. Di conseguenza, in Seneca la storia, intesa come repertorio di *exempla* filosoficamente fruibili, risulta sotto quest'aspetto omologa e anzi concorrenziale rispetto al mito, di cui egli evidenzia più volte proprio la dubbia attendibilità, imputabile per un verso alla sbrigliata fantasia dei poeti e per l'altro alle complicate e spesso infondate esegesi allegoriche degli interpreti.

sopra è stata definita come la tipologia qualitativa del *superare divos*, non è difficile avvertire in questo atteggiamento sostanzialmente e autenticamente ‘umanistico’ dell’autore la sua sincera ammirazione per le capacità e le potenzialità tanto dell’essere umano, perno centrale del sistema stoico, quanto di quella creazione tutta umana che è l’educazione filosofica⁸⁹. Va inoltre rilevato che, non a caso, la modalità romana del *topos* ricorre in un testo come l’epistola 73 dove è esplicita la presenza della lezione della scuola dei Sestii, scuola che Seneca stesso definisce *nova et Romani roboris secta*⁹⁰. La lezione di Sestio padre, *magni... viri et licet neget Stoici* (epist. 64, 2), ebbe una non trascurabile influenza sul pensiero di Seneca, specie per quanto concerne il tratto, riconosciuto dalla critica come prettamente romano, del ruolo centrale attribuito alla *voluntas* come strumento per il conseguimento della *sapientia* e quindi per l’indiazione⁹¹.

Non mancano peraltro in Seneca attestazioni anche della modalità ‘greca’ del *superare divos*, vale a dire del tipo quantitativo, frequente soprattutto

⁸⁹ Cf. Bellincioni, *op. cit.* [n. 86], 53 s.

⁹⁰ Cf. *nat. qu.* VII 32, 2. Per una informazione e una valutazione complessiva sulla scuola dei Sestii rinvio a I. Lana, *Sextiorum nova et Romani roboris secta*, “RFIC” 81, 1953, 1-26; 209-234 rist. in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973, 339-384; L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano (Dalle origini alla fine della Repubblica)*, Torino 1955, 360-378; G. Mazzoli, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, “RIL” 101, 1967, 203-262 spec. 226-239.

⁹¹ Cf. epist. 64, 5 *Nam hoc quoque egregium Sextius habet, quod et ostendet tibi beatae vitae magnitudinem et desperationem eius non faciet: scies esse illam in excelso, sed volenti penetrabilem. Hoc idem virtus tibi ipsa praestabit, ut illam admireris et tamen speres* e la prosecuzione della stessa epist. 73, dove nella parte subito successiva alla sezione sopra citata, che si conclude ponendo l’accento proprio sulla *voluntas* del *sapiens*, Seneca, sempre sulla falsariga di Sestio, aggiunge: 15 s. *Credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti “hac ‘itur ad astra’, hac secundum frugalitatem, hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem”*. *Non sunt dii fastidiosi, non invidi: admittunt et ascendentibus manum porrigunt. Miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est* (per la natura divina dell’*animus* presente nell’uomo vedi ancora epist. 31, 11; 41, 1 s.; 48, 11 cit. *supra* n. 87); sul valore della *voluntas* in Seneca cf. epist. 34, 3 *pars magna bonitatis est velle fieri bonum*; 71, 36 *magna pars est profectus velle proficere*, con le osservazioni di Bellincioni, *op. cit.* [n. 86], 60 ss. La romanità di questa impostazione etica, come detto già sestiana, viene sostenuta e valorizzata da Mazzoli, *art. cit.* [n. 90], 234 e n. 70, il quale coglie nel modello di *sapientia* pratica e attingibile tramite la *voluntas* proposto dal fondatore della scuola l’elemento caratterizzante che rende profondamente e intimamente romano il suo pensiero, come nota appunto Seneca nella definizione che egli dà di tale *nova secta* (cf. nota precedente; sulla romanità della morale di Sestio vedi anche epist. 59, 7 *Sextium... lego, virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem*); l’ideale etico sestiano risulta infatti del tutto diverso dalla φρόνησις puramente astratta e contemplativa delineata nei sistemi filosofici greci di Platone e di Aristotele.

nelle tragedie, dove il paragone mitologico assolve, come già nel teatro greco⁹², a una funzione parossistica e precisamente a quella di presentare come estrema e senza precedenti la situazione drammatica e i suoi protagonisti⁹³. Un intento celebrativo ha invece l'allusione al mito di Alceste nel finale della *Consolatio ad Helviam*, dove il filosofo propone il noto sacrificio dell'eroina greca per il marito come termine di confronto per l'atto di coraggio compiuto dalla zia materna, la quale durante un naufragio non esitò a gettarsi in mare per recuperare il corpo del marito ormai annegato⁹⁴.

Concludo l'analisi della documentazione testuale portando l'attenzione su un ulteriore ambito in cui ricorre il modulo del *superare divos*, rappresentato dalla poesia cortese e cortigiana dell'età flavia. In questo spazio letterario infatti, tra complimenti ad amici e patroni e adulazione dell'imperatore, questo *topos* conosce una notevole fortuna in due generi alquanto diversi e, in termini di poetica, pressoché antitetici quali l'epigramma realistico e antimitologico di Marziale e le *Silvae* di Stazio, le quali, come è noto, attingono spesso al mito in chiave encomiastica⁹⁵.

Nei suoi carmi d'occasione di carattere celebrativo o commemorativo Stazio ama infatti addurre *exempla* mitici e occasionalmente anche storici a scopo ornamentale, per illustrare in modo suggestivo la situazione del destinatario dell'elogio il quale viene talora iperbolicamente presentato come superiore al suo termine di paragone. Nel fare questo il poeta rivela uno spiccato gusto per l'immagine, dal momento che il *comparatum* in genere non consiste in una semplice menzione della figura esemplare ma tende a svilup-

⁹² Cf. *supra* Parte I, p. 73.

⁹³ Cf. *Phoen.* 363 ss., Giocasta si reputa più infelice di Agave, dato che la madre di Penteo, diversamente da lei, non visse la pena d'imbattersi continuamente nel suo *scelus*; *Herc. Oet.* 233-236, moglie e amante nella stessa casa sono da temere più di Scilla e Cariddi; 284 s. *est aliquid hydra peius: iratae dolor / nuptae*; *Oct.* 57-59 [parla Ottavia] *O mea nullis aequanda malis / fortuna, licet / repetam luctus, Electra, tuos*; 545 s., Poppea è più bella di Venere, Giunone e Minerva; 619-623 *Ultrix Erinys impio dignum parat / letum tyranno, verbera et turpem fugam / poenasque quis et Tantalus vincat sitim, / dirum laborem Sisyphi, Tityi alitem / Ixionisque membra rapientem rotam*; 768 ss., Giove preferirà alle sue mitiche amanti Leda e Danae la bellezza di Poppea, superiore anche a quella di Elena.

⁹⁴ Cf. *Helv.* 19, 5 *Nobilitatur carminibus omnium quae se pro coniuge vicariam dedit: hoc amplius est, discrimine vitae sepulcrum viro quaerere*. Sull'*exemplum* positivo che la figura della zia materna rappresenta per Seneca si sofferma R. Degl'Innocenti Pierini, "Ritratto di famiglia". *Seneca e i suoi nella Consolatio ad Helviam*, in I. Gualandri – G. Mazzoli (curr.), *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*, Atti del Convegno internazionale di Milano-Pavia 2-6 maggio 2000, Como 2003, 346 ss. spec., per il passo del naufragio, 348 e n. 61.

⁹⁵ Riferimenti bibliografici sul *superare divos* in Marziale e in Stazio sono indicati *supra* Parte I, n. 3.

parsi in una vera e propria scena⁹⁶. Sul piano ideologico, l'atteggiamento staziano verso il mito è sostanzialmente assimilabile – si potrebbe dire – a quello di un poeta greco di età ellenistica oppure, volendo trovare un parallelo intralinguistico e più vicino, a quello di un autore come Properzio⁹⁷. Anche per Stazio infatti il mito rappresenta una fondamentale fonte d'ispirazione e una modalità espressiva e comunicativa che conferisce profondità diacronica e prospettiva universale alla particolare occasione del singolo carne, senza che una dichiarata inferiorità di un referente mitologico rispetto a un elemento appartenente al mondo reale comporti una crisi di credibilità e una discussione sul valore del mito stesso: ponendo la realtà al di sopra del mito, Stazio esalta questa senza distruggere quello.

A livello formale, appare caratteristico dell'impiego staziano del modulo del *superare divos* il fatto che accanto ad asserzioni laudative di stampo, per così dire, oggettivo si abbia un ragguardevole numero di occorrenze in cui viene invece sottolineato l'aspetto soggettivo del confronto tra realtà e mito e del giudizio che ne consegue. Le attestazioni di tipo oggettivo presentano un verbo al modo indicativo – il modo della realtà e della constatazione di un dato di fatto – spesso coniugato al tempo futuro nella varietà cosiddetta 'acronica' (a indicare la permanenza del primato del nuovo e umano referente esemplare) oppure anche l'ellissi del predicato⁹⁸; nei casi di tipo soggettivo

⁹⁶ Sul ruolo giocato dal paragone mitologico nella poesia staziana si sofferma A.-M. Taisne, *L'esthétique de Stace. La peinture des correspondances*, Paris 1994, 121 ss.

⁹⁷ Cf. *supra* p. 153.

⁹⁸ Casi di constatazione del *superare divos* ricorrono, ad esempio, in *silv.* I 2, la passione di Stella per Violentilla, cui Venere stessa cede la scena (*nova gestit minor ire marita* v. 15), supera quella d'Ippomene, di Leandro, di tutti gli amanti del mito (v. 85 ss. spec. 89 s. *minor ille calor quo saeva tepebant / aequora: tu veteres, iuvenis, transgressus amores*); ulteriori casi di superiorità della coppia di sposi rispetto a figure del mito si hanno ai vv. 213-217, gioia di Stella per l'assenso alle nozze, e 244-246, pudore di Violentilla; II 6, il *puer delicatus*, prematuramente scomparso, di Flavio Urso era più bello di Teseo, Paride, Achille e Troilo (vv. 25-35) e senza confronti era anche la sua lealtà verso il padrone (vv. 54-57 *dignus et Haemonium Pyladen praecedere fama / Cecropiamque fidem* [si allude alla lealtà di Teseo] / ... *non mente fidelior aegra / speravit tardi reditus Eumaeus Ulixis*); III 1, Ercole in persona afferma che d'ora in poi preferirà alle sue sedi abituali il tempio che gli ha eretto Pollio Felice (vv. 180-183); III 3, il defunto padre di Claudio Etrusco fu al servizio di più imperatori e in questo fu superiore ai divini messaggeri Mercurio, Iride e Tritone, i quali servono ognuno un solo dio (vv. 79-84); la sua morte fu pianta da Stazio con un canto più triste di quello delle Sirene, del cigno morente e dell'usignolo in cui fu mutata Filomela (vv. 173-176); III 4, il *delicatus* Earino, coppiere imperiale, vincerà in bellezza tutti gli efebi del mito e a dirlo è la stessa dea della bellezza (v. 39 ss. spec. 40-42 *Cedet tibi Latmius ultro / Sangariusque puer, quamque irrita fontis imago / et sterilis consumpsit amor*; v. 44 s. *Tu, puer ante omnis; solus formosior ille / cui dabitur*, ovvero Domiziano, destinatario indiretto della lode del suo *puer*); III 5, la moglie di Stazio non è da meno di Penelope o di altre eroine dalla esemplare

invece Stazio ama ricorrere alla forma ipotetica dell'irrealtà, da cui si originano facilmente situazioni di *adynaton* o di 'légende corrigée'⁹⁹, e talvolta anche alla forma concessiva e iussiva del congiuntivo¹⁰⁰, valenza quest'ul-

devozione coniugale (v. 44 ss. spec. 50 s.); V 1, gli *exempla* di afflizione rappresentati da Niobe, dall'Aurora e da Teti saranno superati dal lutto per la morte di Priscilla che continua a intristire il vedovo Abascanto (vv. 33-36), liberto imperiale e messaggero del suo principe più attivo di Mercurio, d'Iride e della Fama stessa (vv. 101-107); V 3, il defunto padre di Stazio superò in eloquenza Nestore e Ulisse (v. 114 s.) e in numero di vittorie negli agoni i Dioscuri (vv. 138-140).

⁹⁹ Cf. e.g. *silv.* I 2, Stella non avrebbe avuto una sposa migliore di Violentilla nemmeno se fosse stato al posto di Paride o di Titono (v. 43 s.); del resto anche gli dei l'avrebbero preferita alle loro amanti mortali (vv. 130-133 *Hanc si Thessalicos vidisses, Phoebe, per agros, / erraret secunda Daphne. Si in litore Naxi / Theseum iuxta foret haec conspecta cubile, / Gnosida desertam profugus liquisset et Euhans*; v. 136 *in hanc vero cecidisset Iuppiter auro*); il suo nome, celebrato dai versi dello stesso Stella, echeggiò per Roma *quantum non clamatus Hylas* (v. 199) e la gioia del giorno delle nozze, che i grandi elegiaci del passato avrebbero voluto cantare, renderà non più *tristis* l'Ovidio esule e *dives* il frugale Tibullo (vv. 252-255); I 3, la villa di Vopisco è appetita dalle divinità (vv. 76-80 *haec domus Egeriae nemoralem abiungere Phoeben / et Dryadum viduare choris argentia possit / Taygeta et silvis arcessere Pana Lycaeis. / Quod ni templa darent alias Tirynthia sortes, / et Praenestinae poterant migrare sorores*), al pari dei bagni di Claudio Etrusco (I 5, 54-56 *Hoc mallet nasci Cytherea profundo, / hic te perspicuum melius, Narcisse, videres, / hic velox Hecate vehit et deprensa lavari*); II 1, la bellezza di Glaucia, *puer delicatus*, avrebbe sedotto gli stessi dei, che per lui avrebbero rinunciato ai loro amanti (v. 112 s. *Oebaliden illo praeceps mutaret Apollo, / Alcides pensaret Hylan*), e placato la crudeltà di Procne e di Tereo così come il furore assassino di Atamante e di Ulisse (vv. 140-145); III 4, 42 s. *Te [il delicatus Earino] caerulea Nais / mallet et adpressa traxisset fortius urna*; III 5, la moglie di Stazio, più audace di Penelope, avrebbe messo in fuga con le armi i pretendenti (vv. 6-10); IV 6, né i Telchini né i Ciclopi né Vulcano avrebbero saputo forgiare il bronzo raffigurante Ercole di proprietà di Novio Vindice (vv. 47-49); V 1, Stazio esalta la fedeltà coniugale di Priscilla: *Illum nec Phrygius vitiasset raptor amorem / Dulichiive proci nec qui fraternus adulter / casta Mycenaeano conubia polluit auro* (vv. 57-59); V 3, se il suo patrimonio glielo avesse consentito, Stazio avrebbe commemorato il padre con agoni superiori ai più celebri giochi dell'antichità (v. 47 ss. spec. 51 *superassem*); del genitore egli ricorda la sua capacità di educare i giovani, virtù nella quale non avrebbero potuto competere con lui i grandi pedagoghi del mito, Nestore, Fenice, Chirone (v. 191 ss. spec. 191 *certassent*).

¹⁰⁰ Cf. e.g. *silv.* I 3, la posizione della villa tiburtina di Vopisco, attraversata dall'Aniene, è più gradevole dei luoghi resi famosi dal mito di Leandro (vv. 27-30 *Sestiacos nunc Fama sinus pelagusque natatum / iactet et audaci victos delphinas ephebo: / hic aeterna quies, nullis hic iura procellis, / numquam fervor aquis*) o dai viaggi di Ulisse e di Enea (vv. 83-88; il paragone è formalizzato con l'anafora di *cedant*, cf. spec. 83 s. *Cedant Telegoni, cedant Laurentia Turni / iugera*); II 2, i lavori fatti eseguire da Pollio Felice sul terreno, disboscato e spianato ad arte, dove ora sorge la sua splendida villa sorrentina, ricordano a Stazio il potere sugli animali e sulle piante dei mitici cantori Arione, Anfione e Orfeo (v. 54 ss. spec. 60-62 *Iam Methymnaei vatis manus et chelys una / Thebais et Getici cedat tibi gloria plectri: / et tu saxa moves, et te nemora alta sequuntur*); III 4, il monte Ida si compiaccia pure per aver

tima peraltro presente anche nella sfumatura modale riscontrabile nello stesso futuro 'acronico'¹⁰¹.

Le stesse tipologie formali, produttive di una ampia casistica della modalità quantitativa del *superare divos*, ricorrono ovviamente e anzi a maggior ragione in componimenti o in sezioni di componimenti che chiamano in causa direttamente il *dominus et deus* Domiziano, destinato a superare gli *exempla* del passato, mitico e storico¹⁰². Due esempi di impiego per così dire 'en passant' del modulo si leggono nell'epistola a Vitorio Marcello (*silv.* IV 4), dove prima si accenna alla priorità che il destinatario riconosce al culto dell'imperatore anche rispetto a quello dovuto a Giove (v. 57 s. spec. 58 *posthabito... Tonante*) e poi, sul finale, le imprese di Domiziano sono definite *maiora* rispetto a quelle di Achille che Stazio si accinge a cantare (vv. 94-96); mentre, tra le *silvae* espressamente cortigiane, una ricca documentazione a questo riguardo è offerta proprio dal carne che apre la raccolta¹⁰³.

Questo componimento (*silv.* I 1) celebra la costruzione nel Foro di una statua equestre dell'imperatore, che subito nei primi versi Stazio, abbinando forma concessiva e forma dell'irrealtà, dice superiore al cavallo di Troia: *Nunc age Fama prior notum per saecula nomen / Dardanii miretur equi... /*

favorito gli amori tra Giove e Ganimede (*illa licet sacrae placeat sibi nube rapinae* v. 13), ma Pergamo è superiore (*multum felicius* v. 12) perché ha dato i natali a Earino, più bello di tutti gli efebi del mito (v. 39 ss. cit. *supra* n. 98).

¹⁰¹ Vedi J.B. Hofmann – A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965, 310 s. L'alta frequenza in Stazio di forme della soggettività potrebbe denotare una scelta cautelativa, in questi termini. Si ha l'impressione che Stazio, membro di una società letteraria composta da autori e lettori che col mito intrattengono un rapporto non univoco (e il successo di pubblico riscosso dagli epigrammi di Marziale lo testimonia ottimamente), quando esprime già a livello formale la natura fittizia o comunque non pienamente reale dei paragoni mitologici che propone, per un verso ammicchi ai lettori più smaliziati, dichiarando in filigrana il carattere artificiale e, *in malam partem*, artificioso di tale operazione, e per l'altro non intenda impegnare su questo terreno controverso il destinatario del testo e il pubblico generico chiedendo un'adesione intellettuale alla propria impostazione di fondo. In questo modo, avvocata all'autore la responsabilità del confronto, si genera per il lettore uno spazio libero e senza ombre che gli consente una fruizione per così dire più 'rilassata', puramente estetica e letteraria, della citazione mitologica.

¹⁰² Vedi quanto afferma il dio Giano in *silv.* IV 1, 28-30 *Dic age, Roma potens, et mecum, longa Vetustas, / dinumera fastos nec parva exempla recense, / sed quae sola meus dignetur vincere Caesar*. Sulla poesia cortigiana di Stazio vedi K. Scott, *Statius' Adulation of Domitian*, "AJPh" 54, 1933, 247-259; C.E. Newlands, *Statius' Silvae and the poetics of Empire*, Cambridge 2002, 8-27 e *passim*; anche F. Römer, *Mode und Methode in der Deutung panegyrischer Dichtung der nachaugusteischen Zeit*, "Hermes" 122, 1994, 95-113.

¹⁰³ A questo testo è dedicata la monografia di J.W. Geyssen, *Imperial Panegyric in Statius. A Literary Commentary on Silvae I.I*, New York 1996; vedi anche Newlands, *op. cit.* [n. 102], 46-73.

hunc neque discissis cepissent Pergama muris, / nec grege permixto pueri innuptaeque puellae / ipse nec Aeneas nec magnus duceret Hector (vv. 8-13); in realtà l'intero testo appare costellato da confronti con cavalli del mito e con celebri statue, equestri e non, cui la nuova opera s'impone¹⁰⁴. Suo pregio è anche l'eccellenza militare del cavaliere, riconosciuta dallo stesso *numen loci*, il leggendario Marco Curzio, il quale in passato, lanciandosi armato a cavallo nel lago al centro del Foro che da lui prese nome, assicurò con la sua *devotio* la futura gloria bellica di Roma; egli ora emerge dalle acque, rende omaggio a Domiziano come condottiero (vv. 79-81) e quindi afferma: *Quod si te nostra tulissent / saecula, temptasses me non audente profundo / ire lacu, set Roma tuas tenuisset habenas* (vv. 81-83)¹⁰⁵. Ma di particolare importanza per l'analisi del motivo del *superare divos* è soprattutto il passaggio in cui Stazio afferma che il fatto stesso che Domiziano sia effigiato nella statua in costruzione promuove un rapido e prodigioso compimento dei lavori: *Nec longae traxere morae. Iuvat ipsa labores / forma dei praesens, operique intenta iuventus / miratur plus posse manus* (vv. 61-63). La valorizzazione, sulla falsariga dei poeti augustei¹⁰⁶, della qualità esclusivamente cesarea della *praesentia* terrena 'efficace' attiva infatti un percorso celebrativo differente, che porta anche Stazio a individuare, conformemente alla modalità qualitativa del *topos*, un limite inattuabile da parte della divinità.

Ciò avviene in *silv.* I 6, componimento dedicato alla descrizione di uno splendido banchetto pubblico offerto da Domiziano per festeggiare l'arrivo di dicembre, mese dei Saturnali. La pioggia di doni che si deve all'imperatore suggerisce un confronto con *Iuppiter pluvius* (vv. 25-27), riconducibile alla consueta modalità quantitativa, ma quando l'attenzione si sposta sulla partecipazione di Domiziano in persona al banchetto, il quale con la sua abbondanza di vino e di cibo rinnova e supera la mitica *aurea aetas*, ecco che il primato del divino imperatore viene sancito nei termini di una forma di *praesentia* impossibile per le divinità tradizionali: vv. 39-50 *I nunc saecula compara, Vestustas, / antiqui Iovis aureumque tempus: / non sic libera vina tunc fluebant / nec tardum seges occupabat annum...* (v. 46) *Et tu quin etiam (quis hoc vocari, / quis promittere possit hoc deorum?) / nobiscum socias dapes inisti. /*

¹⁰⁴ Vedi i vv. 18-21, forma della constatazione; 51-53, irrealtà e constatazione; 58-60, irrealtà; 84-87, forma iussiva; 100-104, irrealtà.

¹⁰⁵ Sul ruolo di Curzio in *silv.* I 1 vedi K. Coleman, *Mythological Figures as Spokespersons in Statius' Silvae*, in F. De Angelis – S. Muth (hgg.), *Im Spiegel des Mythos. Bilderwelt und Lebenswelt / Lo specchio del mito. Immaginario e realtà, Symposium, Rom 19.-20. Februar 1998*, Wiesbaden 1999, 67-70; Newlands, *op. cit.* [n. 102], 60-65; sulla sua leggenda cf. Liv. VII 6, 1-6 con la nota *ad l.* di Oakley; vedi anche A. Johnner, *Le lac Curtius et ses légendes*, "Ktema" 16, 1991, 263-279.

¹⁰⁶ Cf. *supra* p. 151 s.

*Iam se, quisquis is est, inops beatus / convivam ducis esse gloriatur*¹⁰⁷.

L'eccezionalità del principe misurata attraverso il confronto con i sistemi di riferimento offerti dalla realtà, naturale e storica, e più ancora dall'immaginario, religioso e mitologico (l'ambito di comparazione che pertiene appunto al modulo del *superare divos*), è la cifra che connota anche la poesia cortigiana di Marziale, fin dai suoi esordi con il cosiddetto *Liber de spectaculis*¹⁰⁸. Il resoconto dei giochi inaugurali dell'Anfiteatro flavio diventa infatti l'occasione per la celebrazione dell'imperatore Tito, la cui lode ha una spiccata tendenza iperbolica e carismatica: Marziale esalta soprattutto il *numen*, il sacro potere, di Tito (*spect.* 30, 7 s. *Numen habet Caesar: sacra est haec, sacra potestas, / credite*), fonte e primo destinatario degli spettacoli, veri e propri *miracula harenae*¹⁰⁹ che in molti casi riproducono situazioni descritte nei miti.

¹⁰⁷ Uno spunto in questa direzione si potrebbe cogliere anche in *silv.* V 1, dove, consolando il liberto imperiale Abascanto, Stazio afferma che il suo dolore per la morte della moglie Priscilla è conosciuto e apprezzato da Domiziano, che viene definito *deus qui flectit habenas / orbis et humanos propior Iove digerit actus* (v. 37 s.); forse un'allusione alla concretezza terrena del potere del principe e a futuri benefici per il fido liberto. La vicinanza del divino Domiziano agli uomini è un motivo presente anche in *silv.* V 2, dove l'imperatore, immaginato mentre contempla Roma dalla sua villa albana, è definito *proximus deus* (v. 170). Il termine *praesens* ha invece il valore sacrale di "propizio" in *silv.* V 1, 74, dove Stazio descrive Priscilla intenta ad adorare il genio di Domiziano, presentato come del tutto affine alle divinità tradizionali.

¹⁰⁸ Per quanto concerne il meno frequente confronto tra il principe e la natura o la storia mi limito ad addurre una esemplificazione essenziale pertinente al caso, di particolare interesse, in cui la personalità del Cesare realizza l'impossibile: *spect.* 28, 5-8 (su una naumachia allestita da Tito) *vidit in aequoreo ferventes pulvere currus / et domini Triton isse putavit equos: / dumque parat saevis ratibus fera proelia Nereus, / horruit in liquidis ire pedestris aquis*; VIII 21, l'atteso *reditus* di Domiziano dalla Sarmazia farà della notte giorno: *Iam, Caesar, vel nocte veni: stent astra licebit, / non derit populo te veniente dies* (v. 11 s.); XI 5, sotto Nerva trionfa la concordia, tanto che in questi anni felici Pompeo amerebbe Cesare, non più in armi, e Catone sarebbe cesariano (vv. 11-14; su questo epigramma vedi anche Narducci, *op. cit.* [n. 87], 454-457).

¹⁰⁹ Per Tito come destinatario degli *spectacula* vedi le occorrenze della forma *tibi* in *spect.* 5, 4; 6, 1; 9, 1; 21, 2; 28, 10. Per il *mirum* destato da tali spettacoli vedi 1, 1 *miracula*; 2, 7 *miramur*; 5, 3 *miretur*; 21, 3 *miranda*; 21b, 2 *miramur*; 25, 2 *mirari* (forse non è fuori luogo, data l'insistenza di Marziale su questo motivo, considerare l'impostazione 'a sorpresa' di molti epigrammi presenti nella raccolta anche come un modo per produrre – o meglio riprodurre – in termini letterari la sensazione di stupore da parte del pubblico). L'espressione *miracula harenae* ricorre nell'epigramma IX 83, appartenente alla tarda età domiziana, che mi è sembrato però opportuno richiamare a questo punto della trattazione in quanto inizia con un distico che sintetizza bene il carattere soprannaturale e comparativo (nella logica del superamento del *comparatum*) della lode che Marziale tributa agli spettacoli imperiali: *Inter tanta tuae miracula, Caesar, harenae, / quae vincit veterum munera clara ducum* (v. 1 s.).

Tali spettacoli nello svolgimento della loro messinscena inverano, superano o alterano (secondo lo schema della ‘légende corrigée’) le *fabulae*, modificando con l’autorevolezza della realtà di cui si è testimoni oculari la percezione dell’immaginario¹¹⁰; in questi contesti l’imperatore risulta sempre inserito in una posizione di rilievo quando non di esplicita superiorità. Fornisco un esempio per ognuna delle tre tipologie: *spect. 5* (inveramento) *Iunctam Pasiphaen Dictaeo credite tauro: / vidimus, accepit fabula prisca fidem. / Nec se miretur, Caesar, longaeva vetustas: / quidquid fama canit, praestat harena tibi; spect. 16b* (superamento) *Vexerat Europen fraterna per aequora taurus: / at nunc Alciden taurus in astra tulit. / Caesaris atque Iovis confer nunc, fama, iuven-cos: / par onus ut tulerit, altius iste tulit; spect. 25* (‘légende corrigée’) *Quod nocturna tibi, Leandre, pepercit unda / desine mirari: Caesaris unda fuit.*

A queste tre diverse ma solidali modalità celebrative, ricorrenti in parecchi componimenti del *Liber*¹¹¹, si affianca l’esaltazione, in termini coerenti e sostanzialmente analoghi, anche della sede degli spettacoli. L’Anfiteatro flavio è detto superiore alle meraviglie del canone antico (*spect. 1*) e, nella sua conferenza, tende ad assumere anch’esso un valore ‘numinoso’, in quanto *orbis* che, affollato da spettatori provenienti dalle varie parti del mondo (*spect. 3*), tende a identificarsi con l’*orbis terrarum*¹¹² del quale Tito è il riconosciu-

¹¹⁰ Per la notorietà dei referenti con cui viene messo a confronto l’evento promosso da Tito vedi le numerose occorrenze nel *De spectaculis* dei termini *fama* (1, 8; 5, 4; 6b, 2; 7, 11; 15, 1; 16b, 3; non pertiene a questo discorso 32, 1) e *fabula* (5, 2; 7, 12; 27, 9). Per l’importanza della componente visiva cf. 5, 2 *vidimus*; 21, 1 *spectasse*; 24, 1 *spectator* e 5 *specta*; 28, 3 e 5 *vidit*, 9 *spectatur*; all’idea del vedere talora si associa, con nesso consequenziale, quella del *credere*, cf. 5, 1 s. *credite... vidimus*; 24, 5 *Non credis? Specta.*

¹¹¹ Cf. *spect. 6b*, la *fama* della lotta di Ercole col leone nemeo è oscurata dai combattimenti cesarei (*Prisca fides taceat: nam post tua munera, Caesar, / hoc iam femineo Marte fatemur agi v. 3 s.*); 7, il supplizio di un condannato, legato a una croce, invero e anzi supera quello di Prometeo (*Vicerat antiquae sceleratus crimina famae, / in quo, quae fuerat fabula, poena fuit v. 11 s.*); 12, la nascita di Bacco da Semele, colpita dal fulmine di Giove, è confermata dall’inconsueto parto di una scrofa che, trafitta da un’asta durante una caccia, dà alla luce un piccolo (*Quis negat esse satum materno funere Bacchum? / Sic genitum numen credite: nata fera est v. 7 s.*; cf. anche *spect. 13* e 14); 15, il *bestiarius* imperiale Carpofoforo supera il mitico cacciatore Meleagro (*Summa tuae, Meleagre, fuit quae gloria famae, / quantast Carpopophori portio, fusus aper! v. 1 s.*), ma anche (*spect. 27*) Ercole e altri eroi come Bellerofonte, Giasone, Perseo che combatterono con animali mostruosi; 21, durante una rappresentazione del mito di Orfeo il condannato che impersona il cantore capace di ammansire le fiere viene, a sorpresa, sbranato da un orso (‘légende corrigée’). Sulla importanza della componente mitologica nella retorica cortigiana del *De spectaculis* vedi G. Moretti, *L’arena, Cesare e il mito: appunti sul De spectaculis di Marziale*, “Maia” 44, 1992, 55-63; S. Lorenz, *Erotik und Panegyrik. Martials epigrammatische Kaiser*, Tübingen 2002, 70-75.

¹¹² Cf. Moretti, *art. cit.* [n. 111], 56; 63.

to *deus*, fattore e arbitro degli eventi fuori dall'ordinario che in tale spazio, fisico ma anche simbolico, hanno luogo¹¹³.

Le strategie retoriche utilizzate da Marziale per celebrare Tito nel *De spectaculis* si ritrovano anche nelle raccolte pubblicate sotto il regno di Domiziano. Ciò accade, in modo strutturato, già nel libro I, nel contesto di un ciclo di testi dedicati a uno spettacolo circense che vede come protagonisti lepri e leoni mansueti¹¹⁴, e poi, occasionalmente, nei libri successivi, dove, pur nel sostanziale rispetto di una equilibrata *varietas* tematica, si può comunque osservare una progressiva crescita almeno fino al libro IX – l'ultimo edito sotto Domiziano, nel 94 o al più tardi nel 95 – dello spazio riservato alla poesia cortigiana. In questi libri le figure mitologiche confrontate con l'imperatore in relazione al motivo degli spettacoli sono i semidei Bacco ed Ercole¹¹⁵, quest'ultimo chiamato in causa anche a proposito della costruzione di una statua di Domiziano, raffigurato con fattezze erculee, posta sulla via Appia. L'epigramma IX 65 che ricorda tale evento è il testo che Laurens cita come paradigmatico per lo schema della 'légende corrigée'¹¹⁶; in esso Marziale abbina

¹¹³ Cf. *spect.* 9, un rinoceronte mostra un inatteso ardore alla presenza di Tito; 10, Tito fa abbattere un leone che ha attaccato il suo domatore e Marziale commenta: *Quos decet esse hominum tali sub principe mores, / qui iubet ingenium mitius esse feris* (v. 5 s.); 17 *Quod pius et supplex elephas te, Caesar, adorat / hic modo qui tauro tam metuendus erat, / non facit hoc iussus, nulloque docente magistro, / crede mihi, nostrum sentit et ille deum*; 29, 9-12, un duello fra gladiatori vede – fatto mai accaduto – entrambi i combattenti vincitori per volere di Tito; 30, una *damna* inseguita dai cani si ferma dinanzi all'imperatore in atteggiamento supplichevole e viene risparmiata.

¹¹⁴ Cf. I 6, confronto tra il mito di Ganimede, rapito e lasciato illeso dall'aquila di Giove, e le lepri che giocano con i leoni di Domiziano: *Quae maiora putas miracula? Summus utrisque / auctor adest: haec sunt Caesaris, illa Iovis* (v. 5 s.); 14, 1 s. *Delicias, Caesar, lususque iocosque leonum / vidimus – hoc etiam praestat harena tibi – ...* (v. 5) *Unde potest avidus captae leo parcere praedae? / Sed tamen esse tuus dicitur: ergo potest*; anche 104; su questi testi vedi Citroni, *op. cit.*, [n. 3], spec. 35-37; C. Buchberger, *Der Löwe-Hase-Zyklus im ersten Buch Martials, Möglichkeiten und Grenzen einer allegorischen Deutung*, Magisterarbeit München 1987; Lorenz, *op. cit.*, [n. 111], 126-134.

¹¹⁵ Per il confronto con Bacco cf. VIII 26 spec. 5 s. *Vincit Erythraeos tua, Caesar, harena triumphos / et victoris opes divitiasque dei*; 78, le celebrazioni per la vittoria di Domiziano sui Sarmati superano quelle per la vittoria degli dei sui Giganti e per il trionfo di Bacco sull'India: *Quos cuperet Phlegraea suos victoria ludos, / Indica quos cuperet pompa, Lyaeae, tuos, / fecit Hyperborei celebrator Stella triumpho...* (v. 15) *Omnia sed, Caesar, tanto superantur honore, / quod spectatorem te tua laurus habet* (cf. *Stat. silv.* I 6, 46, discusso *supra* p. 166); con Ercole, V 65, le belve dell'arena cesarea sono più temibili dei mostri affrontati dall'eroe; l'epigramma termina con un'arguta variazione del *topos* del *serus in caelum redeas*: v. 15 s. *Pro meritis caelum tantis, Auguste, dederunt / Alcidae cito di, sed tibi sero dabunt*.

¹¹⁶ Cf. Laurens, *art. cit.* [n. 3], 330; alla statua di Domiziano-Ercole sulla via Appia Marziale dedica anche gli epigrammi IX 64 e IX 101.

alla forma – cara a Stazio – dell’ipotesi irreali (se Ercole avesse avuto l’aspetto di Domiziano non avrebbe affrontato tante fatiche e sofferenze, vv. 3-12) la celebrazione del *nunc* domiziano, capace di realizzare ciò che nel tempo del mito rappresentava un *adynaton*: *Nunc tibi Iuno favet, nunc te tua diligit Hebe; / nunc te si videat Nympha, remittet Hylan* (v. 13 s.).

Anche Giove è messo a confronto con Domiziano, il quale per Marziale è superiore anche al dio supremo. Tale iperbole cortigiana si coglie, ad esempio, quando il poeta, declinando il *topos* del *serus in caelum redeas*, prospetta, nello spirito del rovesciamento e dell’*aprosdoketon* epigrammatico, la discesa di Giove sulla terra (VIII 39, 3-6 *hic* [nella reggia imperiale] *haurire decet sacrum, Germanice, nectar / et Ganymede pocula mixta manu. / Esse velis, oro, serus conviva Tonantis: / at tu si properas, Iuppiter, ipse veni*) oppure quando la nascita del principe, protetto dalle armi degli dei, viene presentata come più nobile di quella di Giove stesso, che, neonato, fu tenuto nascosto a Saturno dal frastuono delle armi dei Cureti (IX 20, 7-10 *Curetes texere Iovem crepitantibus armis, / semiviri poterant qualia ferre Phryges: / at te protexit superum pater et tibi, Caesar, / pro iaculo et parma fulmen et aegis erat*; il *dies natalis* di Domiziano è detto in IX 39, 1 s. *lux... / optasset Cybele qua peperisse Iovem*).

Accanto alla casistica fin qui costituita, che rientra nella modalità quantitativa del *superare divos*, in Marziale si danno anche alcuni interessanti esempi del tipo qualitativo, concentrati nell’ultimo libro domiziano, il IX¹¹⁷. Per celebrare, con arguzia tipicamente epigrammatica, la sontuosa politica edilizia di Domiziano, che costruì e restaurò a Roma una serie ragguardevole di templi e di edifici pubblici¹¹⁸, Marziale avanza l’ipotesi di un compenso da parte degli dei, i quali però non avrebbero denaro a sufficienza: IX 3, 1-4 *Quantum iam superis, Caesar, caeloque dedisti / si repetas et si creditor esse velis, / grandis in aethereo licet auctio fiat Olympo / coganturque dei vendere quidquid habent...* (v. 13) *Expectes et sustineas, Auguste, necesse est: / nam tibi quod solvat non habet arca Iovis*. Lo stesso motivo encomiastico viene

¹¹⁷ Per questo libro, forse il più ‘cortigiano’ dell’intero *corpus* di Marziale (fatto salvo il caso di una raccolta *sui generis* come il *De spectaculis*), si dispone ora del commento di C. Henriksen, *Martial, Book IX. A Commentary*, I-II, Uppsala 1998-99, al quale rinvio per altre osservazioni sugli epigrammi qui presentati (vedi anche le pp. 28-34 sul confronto tra Domiziano e le divinità olimpiche). Sugli epigrammi cortigiani del libro IX segnalo ancora J. Garthwaite, *The Panegyrics of Domitian in Martial Book 9*, “*Ramus*” 22, 1993, 78-102; Lorenz, *op. cit.* [n. 111], 187-208.

¹¹⁸ Al riguardo vedi l’ampia sezione dedicata all’attività edilizia sotto il regno di Domiziano in R.H. Darwall-Smith, *Emperors and Architecture: A Study of Flavian Rome*, Bruxelles 1996, 101-252; utile anche il capitolo sul *Building programme* di B.W. Jones, *The Emperor Domitian*, London–New York 1992, 79-98.

sviluppato in IX 34, dove è Giove in persona a esaltare le opere domizianee; in particolare, il dio confronta la sua falsa tomba cretese e il tempio della *gens Flavia*, destinato a ospitare i membri divinizzati dalla famiglia, e quindi, ritenendosi onorato meno di Vespasiano, muove un rimprovero agli altri dei, suoi figli: *Iuppiter Idaei risit mendacia busti, / dum videt Augusti Flavia templa poli, ... (v. 5) respiciens Phoebum pariter Phoebique sororem, / cum quibus Alcides et pius Arcas erat: / "Gnosia vos" inquit "nobis monumenta dedistis: / cernite quam plus sit Caesaris esse patrem"*. Altra scena olimpica presenta, a breve distanza, l'epigramma IX 36: Ganimede chiede a Giove il permesso di tagliarsi i capelli, come ha da poco fatto Earino, coppiere di Domiziano, ma il dio, significativamente definito *alter Iuppiter* (v. 2), gli risponde che egli non può, diversamente dall'imperatore, concedere al suo efebo questa libertà perché il mito stesso, qui verosimilmente inteso anche nel suo versante iconografico, impone che il coppiere di Giove sia uno solo e lungicrinito: *"non ego quod poscis, res negat ipsa tibi: / Caesar habet noster similis tibi mille ministros / tantaque sidereos vix capit aula mares; / at tibi si dederit vultus coma tonsa viriles, / quis mihi qui nectar misceat alter erit?"* (vv. 8-12). Domiziano, infine, è considerato preferibile alle divinità tradizionali anche come destinatario delle preghiere umane – da quando esiste la statua di Domiziano-Ercole all'Alcide, diventato *minor*, si rivolgono solo *vota minora* (IX 64, 5-8 *Ante colebatur votis et sanguine largo, / maiorem Alciden [Domiziano] nunc minor ipse colit. / Hunc magnas rogat alter opes, rogat alter honores; / illi securus vota minora facit*)¹¹⁹ – nonché come anfitrione per un invito a cena: IX 91 *Ad cenam si me diversa vocaret in astra / hinc invitator Caesaris, inde Iovis, / astra licet propius, Palatia longius essent, / responsa ad superos haec referenda darem: / "Quaerite qui malit fieri conviva Tonantis: / me meus in terris Iuppiter ecce tenet"*.

L'elemento caratterizzante che in questi epigrammi pone Domiziano a un livello diverso e superiore rispetto alle divinità tradizionali si può riconoscere nello statuto di realtà che il principe possiede a fronte di un universo mitico che appare invece lontano dal mondo degli uomini e, in buona sostanza, falso. Da una prospettiva smalzata e quasi cinica, quale può ben essere quella di un *poeta cliens*, Marziale evidenzia il fatto che gli dei non hanno denaro vero (IX 3) né dispongono di cibo vero (IX 91) né possono, a differenza dell'imperatore, dare agli uomini vere *opes* e veri *honores* (IX 64, 7) perché

¹¹⁹ Sul tema della preghiera a Domiziano vedi anche VII 60, dove Marziale confessa la sua preferenza a Giove stesso (v. 7 s. *Te pro Caesare debeo rogare: / pro me debeo Caesarem rogare*) e VIII 24, dove il poeta difende abilmente il fatto che egli muove a Domiziano delle richieste di favori facendo notare all'imperatore l'utilità propagandistica di essere pregato come un dio (v. 5 s. *Qui fingit sacros auro vel marmore vultus, / non facit ille deos: qui rogat, ille facit*).

confinati in un universo falso (IX 34, 1 *mendacia*)¹²⁰ e prigionieri di quella stessa finzione che è il mito (IX 36, 8 *res negat ipsa*). Gli dei non hanno quindi una piena libertà né tantomeno un efficace potere d'intervento sulla realtà umana; di entrambe queste cose fruisce invece l'imperatore Domiziano.

Coerente con la sua impostazione realistica e antimitologica, Marziale dimostra di non credere al mito che pure cita: la presenza del mito in questi epigrammi cortigiani non implica adesione ma, al contrario, risulta funzionale a un'esaltazione per contrasto della realtà, che non teme il confronto con la *fabula*¹²¹. Il realismo di fondo dell'epigramma di Marziale, muovendo da una interpretazione più concreta – per non dire materiale – della qualità cesarea della *praesentia*, già valorizzata dai poeti augustei e poi, almeno una volta, anche da Stazio¹²², toglie a questa caratteristica del principe ogni possibile alone sacrale e suggestivo, risolvendo in modo netto l'ambivalenza per cui *praesens* può essere attribuito tanto dell'imperatore quanto del dio e ripartendo, con un atteggiamento mentale che si potrebbe dire laico, questi due centri di potere sui piani non comunicanti del vero e del falso. Si tratta di un approccio cortigiano piuttosto interessante, grazie al quale Marziale riesce ad adeguare la *laudatio Caesaris* al genere dell'epigramma, la propensione al super-umano della prima all'indole realistica del secondo. È poi anche un modo per orientare in una direzione ben precisa la lode stessa: con questo tipo particolare di carmi cortigiani composti nella tarda età domiziana Marziale si stacca decisamente dalla via maestra rappresentata della poesia aulica di sincera ispirazione mitologica (fissatasi in età augustea e ancora operante in età flavia con Stazio e lo stesso *De spectaculis* di Marziale) verosimilmente intendendo sottolineare che è per i suoi atti di benevolenza e di favore, tutti umani e terreni, verso Roma e i suoi cittadini che Domiziano merita di essere celebrato e non per la sua presunta natura divina. Su quest'ultima insisteva invece la propaganda del *dominus et deus* alla quale Marziale stesso, come si è visto nelle occorrenze quantitative del *superare divos*, tributa un omaggio,

¹²⁰ Anche il fatto che in IX 64, 8 l'atteggiamento di chi rivolge i suoi *vota minora* a Ercole venga definito *securus* potrebbe essere un modo per suggerire l'idea di una fede solo superficiale in una divinità che non si teme di offendere anche perché si dubita della sua esistenza.

¹²¹ Ciò attenua, almeno in parte, la contraddizione tra poetica e poesia di Marziale rilevata a proposito della diffusa presenza del mito negli *Epigrammaton libri* da I. Lana, *Marziale poeta della contraddizione*, "RFIC" 83, 1955, 225-249 spec. 245 s. Sulla polemica di Marziale con la poesia mitologica vedi M. Citroni, *Motivi di polemica letteraria negli epigrammi di Marziale*, "DArch" 2, 1968, 259-301 spec. 273-280; E. Sergi, *Marziale ed i temi mitologici nella poesia epica e tragica dell'età argentea* (*Ep.* 10,4), "GIF" 52, 1989, 53-64; utile anche F. Corsaro, *Il mondo del mito negli Epigrammaton libri di Marziale*, "SicGymn" 26, 1973, 171-205.

¹²² Cf. *supra* pp. 151 s.; 166.

ora arguto ora più convenzionale. Pochi anni dopo, l'*humanitas*, il lato umano e umanitario del potere, sarà il motivo conduttore, anche e soprattutto in funzione antidomiziana, del *Panegirico* di Plinio a Traiano, principe che, diversamente dal suo predecessore, non ambiva a essere un dio¹²³.

8. *Conclusioni*. Il modulo definibile come *superare divos* prevede che un essere umano risulti superiore a una divinità o a una figura mitologica esemplare in relazione a una sua qualità personale o a un evento specifico. Tale motivo, dopo alcune avvisaglie in espressioni omeriche riconducibili alla lingua d'uso, risulta attestato nella produzione encomiastica – compare con Simonide per poi trovare un più consapevole utilizzo nell'*Evagora* di Isocrate – e nel teatro, in special modo euripideo, dove è comune l'impiego dell'*exemplum* mitologico con funzione parossistica o consolatoria. La retorica si appropria di questo modulo iperbolico di ascendenza popolare, che facilmente si formalizza in movenze catalogiche o priameliche oppure dà luogo a situazioni di *adynaton* o di 'légende corrigée'. Si costituisce un *topos* molto diffuso nell'età ellenistica, la quale, per parte sua, tende a concepire le divinità tradizionali e il mito più come simboli che come oggetto di devozione e di culto, il che contribuisce a rimuovere possibili riserve di opportunità a proposito di confronti tanto audaci.

La filosofia, la poesia erotica e cortigiana, lo scommia – comico ed epigrammatico – sono gli spazi letterari d'elezione del *superare divos*, che, recepito inizialmente dagli autori latini come iperbole burlesca o comunque scherzosa (Plauto, Lutazio Catulo), conosce un momento fondamentale tra l'età di Cesare e quella di Augusto, quando si afferma una varietà prettamente romana del *topos* secondo la quale la persona celebrata risulta superiore alla figura super-umana cui viene rapportata non nell'ambito di una caratteristica che la accomuna al *comparatum*, bensì per una qualità che è solo sua e che le pertiene proprio in quanto essere umano. Si tratta, essenzialmente, della facoltà di essere uomo tra gli uomini e d'interagire con essi: è la *praesentia* dell'amante

¹²³ Cf. *supra* n. 70. Come dichiarato all'inizio, stabilisco la prima età imperiale come limite cronologico della presente ricerca. Una scelta chiaramente soggettiva ma non arbitraria, dal momento che consente di seguire in modo a mio avviso soddisfacente l'evoluzione delle due modalità fondamentali del *superare divos*, quella quantitativa e quella qualitativa. A partire dal I d.C. questo *topos* encomiastico, ormai stabilizzatosi anche formalmente, tende a diventare maniera, come osserva E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it., Firenze 1992, 182-186, il quale cita un esempio, con *comparatum* storico, in Lucano (VI 47-54 le fortificazioni erette da Cesare a Durazzo sono superiori alle mura di Troia e di Babilonia), svariati casi in Stazio, Claudiano e in altri poeti latini della tarda antichità. Curtius passa quindi a impostare, per sommi capi, alcune problematiche relative a questo *topos*, che egli chiama "Überbietung" ("sopravanzamento"), mettendone in rilievo la continuità per tutto il Medioevo fino a Dante.

rispetto all'amata (Catullo), del maestro rispetto al discepolo (Lucrezio), dello statista rispetto al cittadino (Cicerone e poi Plinio il Giovane), del principe rispetto al suddito (Virgilio, Orazio, Ovidio esule e quindi il Marziale domiziano). In realtà chi occupa in questi rapporti gerarchici la posizione di privilegio viene comunque innalzato al livello divino (Cesare è *simillimus deo* per Cicerone e Traiano è un *exemplum* per gli dei in Plinio) oppure definito, metaforicamente o in ossequio all'ideologia del 'Kaiserkult', col termine *deus* o con espressioni affini (è il caso di Lesbia, Epicuro, Augusto, Domiziano); ciò nonostante, questa modalità del *topos*, che nel corso del presente lavoro è stata definita qualitativa, comporta una indubbia valorizzazione dell'*humanum* e dell'*humanitas*, anche come presupposto per un miglioramento di sé impossibile per chi è già un dio (Seneca filosofo)¹²⁴. La modalità greca e originaria del *superare divos* è stata invece definita quantitativa, dato che si basa sulla condivisione del tratto che funge da *tertium comparationis*, posseduto, ma in misura differente, sia dal *comparandum* umano sia dal *comparatum* super-umano; a Roma questa modalità continua a essere praticata in forme letterarie che, pur proponendo confronti che si risolvono a favore del referente umano, non per questo mettono in discussione il valore esemplare e simbolico del mito (l'elegia erotica di Propertio e di Ovidio, le tragedie di Seneca, le *Silvae* cortesi e cortigiane di Stazio, il *Liber de spectaculis* di Marziale).

Può essere interessante interpretare il quadro letterario che si è venuto costituendo alla luce di quanto osserva Quintiliano a proposito della figura retorica cui pertiene il modulo del *superare divos*, vale a dire l'iperbole (VIII 6, 67-76). Egli la definisce *decens veri superiectio* e ne distingue cinque varietà – *plus facto*; *per similitudinem*; *per comparationem*; *signis quasi quibusdam*; *trallatione* – di cui la terza, esemplificata con l'espressione *fulminis ocior alis*, è quella in cui rientra il modulo qui studiato. L'iperbole, pur oltrepassando il credibile, deve mantenersi nell'ambito del verosimile; in caso contrario produce il *ridiculum* (73 s. *huius quoque rei servetur mensura quaedam. Quamvis enim est omnis hyperbole ultra fidem, non tamen esse debet ultra modum, nec alia via magis in cacozelian itur... Pervenit haec res frequentissime ad risum: qui si captatus est, urbanitatis, sin aliter, stultitiae nomen*

¹²⁴ In realtà elementi riconducibili alla modalità qualitativa del *superare divos* non mancano del tutto nemmeno nei testi greci presi in esame. Tali elementi tuttavia ricorrono in modo troppo cursorio e sporadico per poter offuscare la connotazione 'latina' di questa varietà del *topos* e soprattutto – e verosimilmente non a caso – compaiono in epigrammi di Crinagora e di Lucillio in cui si rende omaggio ai principi di Roma (Cesare, *AP* XVI 40; Germanico, *AP* IX 283; Nerone, *AP* IX 572; cf. anche *supra* Parte I, nn. 34 e 37); non è da escludere che i due poeti, greci ma attivi in ambiente romano tra la fine del I a.C. e la prima età imperiale, si siano allineati alle modalità celebrative e cortigiane in auge nella letteratura latina del tempo.

adsequitur); Quintiliano ne coglie acutamente anche la natura popolare (75 *Est autem in usu vulgo quoque et inter ineruditos et apud rusticos, videlicet quia natura est omnibus augendi res vel minuendi cupiditas insita nec quisquam vero contentus est*). L'attenzione alle dinamiche psicologiche e comunicative dell'iperbole rende il respiro della presentazione fatta da Quintiliano molto più ampio rispetto ad altre definizioni – puramente tecniche – presenti nella trattatistica retorica greca e latina¹²⁵ e lo conferma il fatto che egli sviluppa il suo discorso anche ricorrendo alle categorie, filosofiche, di vero e di falso: come infatti già Seneca aveva definito l'iperbole un modo per dire il vero attraverso il falso (*ben. VII 23, 1 s. In hoc omnis hyperbole extenditur, ut ad verum mendacio veniat... incredibilia affirmat, ut ad credibilia perveniat*) così Quintiliano concepisce e valuta questa forma dell'espressione come una menzogna che non ha per fine l'inganno: 74 *Monere satis est mentiri hyperbolem, nec ita ut mendacio fallere velit*.

Applicando la griglia vero / falso alla documentazione sopra raccolta, si può osservare che, nell'ambito della modalità quantitativa, vera risulta la qualità del referente umano che viene celebrata (bellezza, potenza, etc.), falsa invece la valutazione *per comparisonem* (più bella di Venere, più potente di Giove, etc.), dal momento che il mito, non scalfito da questa condizione di dichiarata ma occasionale inferiorità, mantiene pur sempre la sua valenza esemplare; di contro, all'interno della modalità qualitativa, l'esaltazione di aspetti esclusivamente umani (piacere sensoriale, miglioramento intellettuale, morale e materiale della vita propria e altrui, etc.), nei quali si constata una effettiva superiorità, per differenza, del *comparandum* umano, finisce per riversare la componente di falso insita nella figura dell'iperbole sul *comparatum* mitologico, il quale esce indebolito e logorato dal confronto, come si può ben vedere, ad esempio, nella poesia ovidiana dell'esilio.

In particolare, sul rapporto tra mito e verità in Ovidio si è soffermato, in un interessante contributo, Fritz Graf, il quale considera il modo di porsi del Sulmonese rispetto al mito oscillante tra due atteggiamenti, quello del narratore credulo e quello dell'autore ironico, e suggerisce di collegare questa impostazione flessibile, 'metamorfica' e, nel complesso, laica e smaliziata alla dottrina, fatta propria da Varrone, della *theologia tripartita*¹²⁶. In effetti,

¹²⁵ Cf. e.g. Arist. *rhet.* III 1413 a 21-35; Demetr. *eloc.* 124 s.; *Rhet. Her.* IV 44; Cic. *top.* 45; Manzo, *art. cit.* [n. 11], 272-279; Pernot, *op. cit.* [n. 5], 403 ss.

¹²⁶ F. Graf, *Ovide, les Métamorphoses et la véracité du mythe*, in Calame, *op. cit.* [n. 2], 57-70 spec. 67 s. La dottrina, già greca, della *theologia tripartita* fu accolta a Roma dal pontefice Quinto Mucio Scevola e quindi fu valorizzata soprattutto da Varrone; al riguardo vedi G. Lieberg, *Die 'theologia tripartita' in Forschung und Bezeugung*, "ANRW" I 4 (1973), 63-115; B. Cardauns, *Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der 'Antiquitates Rerum Divinarum'*, *ibid.* II 16.1 (1978), 80-103.

Ovidio già nelle opere erotiche presenta il patrimonio mitologico tradizionale, cui ampiamente attinge, come oggetto di *credulitas*, quando, ad esempio, intendendo attenuare l'impressione suscitata nei lettori dalla lode di Corinna, paragonata alle dee e alle eroine del mito, ironicamente afferma: *am. III 12, 43 s. et mea debuerat falso laudata videri / femina; credulitas nunc mihi vestra nocet*¹²⁷. Anche la fede negli dei e, di conseguenza, il loro culto appare solo come una scelta utile nella disinvolta logica utilitaristica dell'*Ars amandi*¹²⁸. Nelle ultime opere questa posizione è ribadita nella prima delle *Epistulae ex Ponto*¹²⁹, ma in altri contesti il confronto con la dura realtà dell'esilio e del potere augusteo inducono Ovidio a sconfessare del tutto e apertamente la veridicità e la credibilità del mito¹³⁰.

L'idea di Graf di comparare il rapporto tra Ovidio e il mito con la *theologia tripartita* varroniana suggerisce la possibilità che la modalità qualitativa del *superare divos*, attestata negli autori latini a partire dal I a.C. e che muove, in buona sostanza, da una preliminare negazione del valore assoluto tradizionalmente attribuito al mito, sia non solo uno sviluppo letterario e contingente di una topica già greca ma anche una posizione che trova la sua ragion d'essere, per così dire, nel codice genetico della cultura romana. Essa infatti, come è noto, intrattiene un rapporto complesso con un patrimonio religioso e mitologico 'alieno' e 'importato' come è – di fatto – quello di matrice greca, accanto al quale sviluppa, in forma non concorrenziale, un mito indigeno legato alle origini leggendarie dell'Urbe¹³¹. In questo contesto, l'approccio varroniano al problema religioso rispecchia un atteggiamento mentale pragmatico, utilitaristico e tendenzialmente scettico, che valorizza l'*humanum* e l'*humanitas* – di qui, nei secoli a venire, l'Umanesimo – e che,

¹²⁷ L'espressione *falso laudata* può ricordare tanto il tratto caratterizzante della modalità quantitativa del *superare divos* ("lodata falsamente") quanto la definizione senecana dell'iperbole ("lodata con il falso"); su questo passo degli *Amores* vedi anche *supra* n. 80.

¹²⁸ Cf. *ars I 633-638 Iuppiter ex alto periuria ridet amantum / et iubet Aeolios inrita ferre Notos. / Per Styga Iunoni falsum iurare solebat / Iuppiter: exemplo nunc favet ipse suo. / Expedit esse deos et, ut expedit, esse putemus; / dentur in antiquos tura merumque focos*; su questo passo vedi M. Scaffai, *Atteggiamenti verso la divinità in Ovidio elegiaco (Am. 3.3 e Ars am. I.631 sgg.)*, "Prometheus" 14, 1988, 122-140 spec. 135 ss.

¹²⁹ Cf. *Pont. I 1, 39-46 Ante deum Matrem cornu tibicen adunco / cum canit, exiguae quis stipis aera negat? / Scimus ab imperio fieri nil tale Dianae; / unde tamen vivat vaticinator habet. / Ipsa movent animos superiorum numina nostros / turpe nec est tali credulitate capi. / En, ego pro sistro Phrygiique foramine buxi / gentis Iuleae nomina sancta fero*, con Scaffai, *art. cit.* [n. 128], 129 e n. 22.

¹³⁰ Cf. *supra* p. 155 ss. e n. 85.

¹³¹ Su questi problemi vedi E. Gabba, *Dionigi, Varrone e la religione senza miti*, "RSI" 96, 1984, 855-870 e, più di recente, il capitolo dedicato al mito in D. Feeney, *Letteratura e religione nell'antica Roma. Culture, contesti e credenze*, Roma 1999, 75-112.

di contro, tende a evitare, anche in ragione di un'adesione parziale e condizionata alla religione e al mito, atteggiamenti spiritualistici e metafisici più comuni invece nella cultura greca. È possibile che questi tratti, che caratterizzano e identificano la cultura romana, abbiano giocato un ruolo anche nell'evoluzione, per così dire, 'umanistica' che in ambito latino conosce il *topos* del *superare divos*.

Università di Pavia

ALBERTO CANOBBIO

RETTIFICA: Biondi, *art. cit.* [n. 63] è stato pubblicato come: *Lucrezio e Catullo. Osservazioni su una vexata quaestio (con note sulla interpretazione e la cronologia di Catull. 64 e 68)*, in S. Audano (cur.), *Miscellanea lucreziana. Atti del Convegno Nazionale di Studi Classici: «Poesia, cultura e filosofia nel De rerum natura di Lucrezio»* Chiavari, 28 e 29 aprile 2001, "Paideia" 58, 2003, 207-234.