

Anno XLV – 2019

nuova serie VIII

Prometheus

Rivista di studi classici

Fondata da Adelmo Barigazzi



ISSN 0391-2698 (print)

ISSN 2281-1044 (online)

PROMETHEUS

Rivista di studi classici

Direttore Angelo Casanova

Segretari di Redazione

Paolo Carrara

Enrico Magnelli

Redazione

Francesco Becchi, Paolo Carrara, Emiliano Gelli, Daria Gigli Piccardi, Augusto Guida, Walter Lapini, Enrico Magnelli, Eleonora Melandri, Francesco Michelazzo.

Comitato Scientifico

Guido Avezzù (Verona),

Alain Billault (Paris IV Sorbonne),

Alberto Cavarzere (Verona),

José Antonio Fernández Delgado (Salamanca),

Thomas Gärtner (Köln),

Paolo Mastandrea (Venezia),

Giuseppe Mastromarco (Bari),

Aurelio Pérez Jiménez (Málaga),

Rita Degl'Innocenti Pierini (Firenze),

Aldo Setaioli (Perugia),

Alan H. Sommerstein (Nottingham),

Pietro Totaro (Bari)

Mauro Tulli (Pisa),

Luc van der Stockt (Leuven),

Bernhard Zimmermann (Freiburg i.B.)

Redazione Scientifica

Cattedra di Letteratura Greca, Facoltà di Lettere e Filosofia,

Università degli Studi di Firenze, via Alfani 31, 50121 Firenze

Editore

Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Via Cittadella, 7

50144 Firenze - Italia

Versione online: <http://www.fupress.net/index.php/prometheus/>

PROMETHEUS

XLV 2019

SOMMARIO

E. E. Prodi:	L'edizione antica delle opere di Archiloco	p. 3
M. Davies:	Aeschylus, <i>Agamemnon</i> 511-512	" 45
H. Obsieger:	Euripides, <i>Ion</i> 444-451: δίκη βιαίων und προμηθία	" 47
E. Dettori:	Il testo dello Scolio ad Euripide <i>Andr.</i> 10	" 64
D. Paolillo:	Lisia 2.59 e la cronologia dell' <i>Epitafio</i>	" 69
F. Favi:	Note critico-testuali ai <i>Sicioni</i>	" 79
E. Bonollo:	Alcune osservazioni sui personaggi del <i>Misoumenos</i> di Menandro	" 89
T. Dorandi:	Estratti dall' <i>Ep. Hdt.</i> 38-41 di Epicuro negli <i>Stromateis</i> dello Pseudo-Plutarco (fr. *179 Sandbach)	" 104
S. Bär:	Herakles und die Schafe der Hesperiden	" 108
P. Desideri:	Un episodio di 'patriottismo' servile nella Roma arcaica	" 117
A. C. Sisul:	Nota a Verg., <i>Aen.</i> 10.800: El escudo como clave de lectura del enfrentamiento desigual entre Eneas y Lauso	" 126
M. L. Delvigo:	Esegesi virgiliana antica e interpretazione dell' <i>Eneide</i> : i Penati di Troia	" 129
L. Aresi:	La metamorfosi invocata: Ov. <i>Pont.</i> 1.2.27-40 e l'impossibile eutanasia dell'esule	" 143
A. Setaioli:	L' <i>ep.</i> 81 di Seneca e la postilla al <i>De beneficiis</i>	" 162
A. Setaioli:	Caesar's <i>veni vidi vici</i> and Plutarch	" 175
E. Calderón Dorda:	El concepto de <i>eulábeia</i> en Plutarco: análisis léxico	" 182
A. Azzerlini:	Atena a Delo in Elio Aristide	" 192
M. Librán Moreno - M. Sanz Morales:	Animales y cuento popular en Jamblico, <i>Babiloniacas</i>	" 205
M. Settecase:	Gregorio Nazianzeno, <i>Carm.</i> 1.2.26: edizione critica, commento testuale e parafrasi bizantine inedite	" 223
A. Guida:	Da Epimenide a Teodoro di Mopsuestia, attraverso Callimaco, San Paolo e Giuliano	" 247
R. Degl'Innocenti Pierini:	Rutilio Namaziano e Seneca, paradossi e polemiche (a proposito dei vv. 439-452 e 515-526)	" 261

R. Jakobi:	Zur Entstehungszeit und zum Text von Ps.-Victorinus, <i>De Iesu Christo Deo et Homine</i>	p. 275
G. Cattaneo:	Nuovi frammenti greci di Severo di Antiochia dai manoscritti delle catene dei profeti	” 281
K. Panegyres:	Poems of Psellus in Ps.-Zonaras	” 290
K. Panegyres:	Marginalia Lexicographica	” 291

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

S. Lilla, <i>Dionysii Areopagitae De divinis nominibus</i> , ed. C. Moreschini	(G. Cattaneo)	p. 295
G. A. Xenis, <i>Scholia vetera in Sophoclis Oedipum Coloneum</i>	(T. Dorandi)	” 298
E. Sistikou - A. Rengakos (eds.), <i>Dialect, Diction, and Style in Greek Literary and Inscribed Epigram</i>	(D. Guasti)	” 300
M. Vallozza (ed.), <i>Isocrate. Per una nuova edizione critica</i>	(C. Brunello)	” 302
T. Geue, <i>Juvenal and the Poetics of Anonymity</i>	(S. Grazzini)	” 305
M. von Albrecht, <i>Antike und Neuzeit. Texte und Themen. Band I. Antike und deutsche Dichtung</i>	(A. Setaioli)	” 310
J. A. López Férez, <i>Galeno. Preparación y constitución de textos críticos, entrega y publicación de obras propias o ajenas</i>	(V. Ramón Palerm)	” 313
Segnaliamo inoltre	(redaz.)	” 315
Indice per autore		” 317

L'EDIZIONE ANTICA DELLE OPERE DI ARCHILOCO

Come per gli altri poeti lirici (nel senso ampio, moderno del termine) dell'età arcaica, anche di Archiloco dovette circolare in età ellenistica e romana un'edizione canonica in cui i singoli componimenti si presentavano in un assetto testuale definito, in una sequenza definita, all'interno di libri dotati ciascuno di un titolo e di una struttura definita¹. È da questa edizione che citano gli autori successivi, quantomeno quando citano di prima mano; lo testimoniano i riferimenti ai singoli libri, che non danno segno di attribuire ad essi una qualsivoglia relatività a fronte di eventuali altri testi, altre edizioni. Anche l'opera di Ipponatte, su cui si tornerà brevemente nel séguito dell'articolo, dev'essere stata sottoposta a un trattamento simile: la designazione di un "primo libro" e di un "secondo libro" testimoniata dalle fonti, anche qui senza specificazioni di sorta, è dotata di senso soltanto nel contesto di un progetto editoriale unitario e coerente². Almeno idealmente, l'edizione costituisce un Ἀρχιλοχός ὄλος (parafrasando il *sillybon* pindarico di P.Ant. I 21)³ concepito come una totalità, ripartito e organizzato secondo criteri razionali e destinato a mantenere la propria fisionomia e il proprio ruolo nel corso del tempo, donde l'appellativo di "canonico".

Così come i suoi analoghi moderni, ma in maniera evidentemente meno precaria, l'edizione canonica di un poeta della già allora venerabile antichità non era soltanto uno strumento per rendere fruibili i suoi testi, ma anche per dar ordine alla sua opera, per orientarne in maniera più o meno esplicita l'interpretazione da parte del lettore. Lo studio della prassi ecdotica rientra quindi a pieno titolo in quello, più ampio, dell'esegesi, e al pari di esso costituisce un aspetto cruciale della ricezione e trasmissione della poesia arcaica

Le ricerche confluite nel presente articolo sono state finanziate dal programma di ricerca e innovazione UE "Horizon 2020" tramite una borsa Marie Skłodowska-Curie ("Ancient scholarship on archaic Greek iambic poetry", grant agreement n° 708556) presso Ca' Foscari. Le figg. 1 e 2 sono pubblicate su gentile concessione di Egypt Exploration Society e Imaging Papyri Project, Oxford, © The Egypt Exploration Society; la fig. 3 su gentile concessione della British Library, © British Library Board pap. inv. 2652a; la fig. 4 su gentile concessione dell'Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, © Staatliche Museen zu Berlin - Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Scan: Berliner Papyrusdatenbank P 16002 R.

¹ Sulla prassi ecdotica alessandrina rispetto ai poeti lirici (sempre in senso ampio) vd. Porro 2009, 186-188 colla bibliografia ivi citata.

² Vd. Masson 1962, 16-19, 27-28 (la cui fede in un terzo libro non è però supportata da alcuna fonte, come fa notare Degani 1984, 235) e Morelli 2002, 25-29. I frammenti attribuiti dalle fonti al primo e al secondo libro sono rispettivamente i fr. 1-14 e 15-16 Dg.² (West 1989² non divide i frammenti per libro, ma per metro).

³ *Ed. pr.* Roberts 1950; vd. da ultimo Caroli 2007, 203-204 (e 28-40 sulla forma *sillybon* anziché *sillybos*).

nelle età successive. Né lo si dovrà appiattare sulla mera ricostruzione dell'assetto testuale dell'edizione, che è un aspetto fondamentale di questa materia ma non certo l'unico né forse il più importante. In questa sede, invece, ci si occuperà di ecdotica a livello macrotestuale: il livello non dei singoli componimenti né dei *loci critici* che eventualmente vi si ritrovassero, ma dell'edizione stessa e dei libri in cui essa articola i propri contenuti.

Come è noto da tempo, il criterio fondante della ripartizione in libri della poesia archilochea era il metro, che corrisponde solo in parte, e di riflesso, al genere letterario⁴. Prova ne sono i riferimenti che si rinvencono in numerosi autori:

Elegie

Ath. 11.483d Ἀρχίλοχος ἐν ἐλεγείοις (fr. 4 W.² = 10 Nicolosi)

Orion *Etym.* col. 55 Sturz Ἀρχίλοχος ἐν ἐλεγείοις (fr. 14 W.² = 9 Nicolosi), unde *Et.Gen.* B 67 Calame

*Trimetri*⁵

Harpocr. π 4 Keaney Ἀρχίλοχος δὲ τριμέτροις (fr. 36 W.²)

Hdn. *De decl. nom.* II p. 639 Lentz ap. Eustath. *in Il.* 5.31, p. II 16 van der Valk Ἀρχίλοχος ... ἐν τοῖς τριμέτροις (fr. 18 W.²)

P.Oxy. LXXIII 4952 fr. 2]οστομ[| τῶν | Ἀρχιλόχο[υ] | τριμέτρων | ὑπ(ό)μνημα (CLGP I.1.3 Archil. 4)⁶

*Tetrametri*⁷

⁴ Si ricordi che l'ordine usuale *Elegie-Trimetri-Tetrametri-Epodi*, seguito per comodità anche in questa sede, è un costrutto della filologia moderna: con buona pace di Lasserre in Lasserre-Bonnard 1958, LXVII (ma vedi già Hauvette 1905, 105), nulla induce a credere che nell'edizione antica di Archiloco i quattro libri – ciascuno corrispondente a un rotolo papiraceo a sé stante – si presentassero in un ordine preciso o men che meno numerabile. Pertinenti sono le riflessioni di Race 1987 sul (non) ordine dei libri pindarici.

⁵ Ometto Hdt. 1.12.2 Ἀρχίλοχος ὁ Πάριος ... ἐν ἰάμβωι τριμέτρωι (probabile riferimento al fr. 19 W.², vd. *infra*, pp. 11-12) e Arist. *Rh.* 3.17, 1418b ἐν τῶι ἰάμβωι “χρημάτων ἄελλτον οὐδὲν ἔστιν οὐδ' ἀπόμοτον” καὶ ... ἐν τῶι ἰάμβωι οὗ ἡ ἀρχή “οὐ μοι τὰ Γύγεω” (rispettivamente fr. 122 e 19 W.²). Benché siano testimonianze preziose della diffusione del testo archilocheo nel quinto e quarto secolo, proprio in virtù della loro data questi passi sono anteriori al periodo in cui comincia a delinearsi la presenza dell'edizione di cui ci si occupa in questa sede, che è quella citata dalla gran parte degli autori e rappresentata dalla gran parte dei papiri sopravvissuti fino ai nostri giorni (vd. *infra*, p. 19 per una possibile eccezione), e quindi non fanno testo – mi si perdoni il gioco di parole – quanto all'assetto della medesima. In secondo luogo, né dall'uno né dall'altro passo si evince un'identificazione del componimento in oggetto tramite la sua pertinenza ad un libro, bensì un riferimento alla sua tipologia metrica (Erodoto) o al suo genere letterario (Aristotele); si noti a proposito che il fr. 122 W.² è in tetrametri trocaici.

⁶ Su questo frammento vd. *infra*, pp. 15-16.

⁷ Per le ragioni enunciate alla n. 5 ometto Paus. 7.10.6, Clem. Al. *Strom.* 6.6.1, e il già citato Arist. *Rhet.* 3.17, 1418b con CAG XXI/2 p. 255, che citano frammenti in tetrametri (rispettivamente 93b, 111, 122 W.²) semplicemente come ἰάμβοι οἰαμβεῖοι.

Hephaest. *Ench.* 8.7, p. 27 Consbruch Ἀρχίλοχος ... ἐν τοῖς τετραμέτροις (cf. ad fr. 168 W.²)

Ath. 10.415d Ἀρχίλοχος δὲ ἐν τετραμέτροις (fr. 167 W.²)

Syrianus in Hermog. I p. 30 Rabe παρ' Ἀρχιλόχοι ἐν τετραμέτροις (fr. 131 W.²) unde *Rhet.Gr.* VII p. 934 (-οι)

id. ibid. I p. 73 Rabe παρ' Ἀρχιλόχοι ἐν τετραμέτροις (fr. 105 W.²)

Epodi

Hephaest. *Ench.* 7.2, p. 21 Consbruch Ἀρχίλοχος ἐν ἐπωιδῶν (fr. 195 W.²)

Hdn. I p. 189 Lentz ap. St. Byz. π 56 Billerbeck-Neumann-Hartmann Ἀρχίλοχος ἐν τοῖς ἐπωιδῶν (fr. 204 W.²)

schol. V Nic. *Th.* 322a Crugnola παρ' Ἀρχιλόχοι ἐν ἐπωιδῶν (fr. 202 W.²)

schol. ELh Ar. *Ach.* 120 Wilson ἐκ τῶν ἐπ<οιδ>ῶν (Huschke) Ἀρχιλόχου (fr. 187 W.²)

Et.Gen. AB 94 Calame ἐν ὑπομνήματι (-civ A) ἐπωιδῶν Ἀρχιλόχου (fr. 200 W.²), unde *Et.Gud.* col. 305.7-8 Sturz

schol. Tr² Ar. *Nub.* 275c Koster οὗτος (sc. Archilochus) ἐν ἐπωιδῶν⁸

cf. Hephaest. *Ench.* 7.3, p. 22 Consbruch Ἀρχίλοχος ἐν ἐπωιδῶν (fr. 182 W.²) unde schol. Tr² Ar. *Nub.* 275c Koster

Zenob. vulg. 5.68, *CPG* p. I 147 Ἀρχίλοχος ἐν ἐπωιδῆι (-ῶν τινι Marzullo) (fr. 201 W.²)

Iobacchi

Hephaest. *Ench.* 15.16, p. 53 Consbruch ἐν τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Ἀρχιλόχον ἰοβάκχοις (fr. sp. 322 W.²)

St. Byz. β 82 Billerbeck παρ' Ἀρχιλόχοι ἐν ἰοβάκχοις (fr. sp. 323 W.²)

Tutte queste testimonianze sono di età imperiale o successiva (P.Oxy. LXXIII 4952 risale al terzo secolo d.C., per quanto non sia nota la data del testo che esso conserva). Lasciamo da parte per il momento gli *Iobacchi*, componimenti di dubbia attribuzione già in età antica, privi di testimoni papiracei e dei quali nulla si sa all'infuori di queste due citazioni⁹. Rimangono quattro titoli, che l'assenza di ordinali suggerisce di ricondurre a soli quattro libri¹⁰. Per quanto riguarda i *Trimetri*, la conclusione che consistessero in un unico libro è rafforzata dal titolo finale di P.Oxy. LXXIII 4952, citato *supra*.

I papiri archilochei giunti fino ai giorni nostri coprono un arco temporale che va dalla prima età tolemaica (P.Lond.Lit. 54 e 55, entrambi attribuibili al terzo secolo a.C.) al terzo secolo d.C. (P.Oxy. XXII 2314 e 2316). Tutti e quattro i libri canonici, se così possiamo chiamarli, vi sono ben rappresentati. Sono noti con ragionevole certezza due manoscritti delle *Elegie* (P.Oxy.

⁸ La fonte dichiarata di Triclinio è Efestione. Il passo è evidentemente *Ench.* 7.4 Consbruch, che però nella redazione a noi giunta menziona Archiloco ma non gli *Epodi*, pur citando in qualità di esempio un frammento certamente epodico (188.1 W.²).

⁹ Vd. *infra*, pp. 33-35.

¹⁰ Lasserre in Lasserre-Bonnard 1958, LXXI.

VI 854 + XXX 2507 + LXIX 4708 e XXIII 2356)¹¹, quattro dei *Trimetri* (P.Oxy. XXII 2310, 2311, 2312 e 2319, per tacere dello *hypomnema* già menzionato), quattro dei *Tetrametri* (P.Lond.Lit. 54 e 55, P.Oxy. XXII 2313 e 2314) e almeno tre degli *Epodi* (P.Oxy. XXII 2315 e 2316 e P.Köln II 58, cui sembra sia da aggiungere *BKT X 11*¹²); è probabile che altri manoscritti archilochei si annidino tra i cinque *adespota* giambici editi da Edgar Lobel nel volume XXII degli *Oxyrhynchus Papyri* (2317, 2318, 2320, 2324, 2325)¹³. Una diffusione, quindi, appena maggiore di quella di Ipponatte, ai due volumi della cui opera sono assegnati con certezza o forte probabilità cinque papiri (P.Stras. 3¹⁴, PSI IX 1089, P.Oxy. XVIII 2174 e 2175, XXII 2323) ai quali va ad aggiungersi lo *hypomnema* conservato da P.Oxy. XVIII 2176¹⁵.

Nel dossier papirologico la fine dei singoli componimenti è segnalata da manoscritti diversi in modo diverso ma sostanzialmente analogo. In P.Oxy. VI 854 e LXIX 4708 fr. 3 col. ii, 5 (*Elegie*) si ritrova una combinazione di *paragraphos* e *koronis*¹⁶; in P.Oxy. XXII 2310 fr. 1 col. ii (*Trimetri*) sembra

¹¹ L'individuazione dei primi due papiri qui menzionati come appartenenti allo stesso manoscritto si deve a Henry 1998; per il terzo vd. *l'editio princeps*, Obbink 2005, 19-20. Un altro candidato all'attribuzione alle *Elegie* di Archiloco è P.Oxy. XXX 2508 (adesp. eleg. fr. 62 W.² = Archil. fr. 5 Nicolosi); vd. Lobel 1964, 2; Nicolosi 2013, 87.

¹² Vd. *infra*, p. 26.

¹³ P.Oxy. XXII 2317 è in tetrametri trocaici, verso attestato anche in Ipponatte (fr. 120-127 W.²) ma con frequenza assai minore; a favore del poeta di Paro va anche la somiglianza tematica col "nuovo Archiloco" di P.Oxy. LXXIX 4708 fr. 1 (West 2006, 12; l'attribuzione era già stata proposta da Lobel 1954e, 40). P.Oxy. XXII 2318 è in trimetri "retti", mentre P.Oxy. XXII 2320, 2324 e 2325 sono o nello stesso metro o in tetrametri trocaici, cosa che nuovamente appare più compatibile con Archiloco che con Ipponatte (fermo restando però che costoro non sono gli unici due nomi possibili). Lobel 1954f pubblicava come adespoti anche P.Oxy. XXII 2319, archilocheo, e 2326, contenente coliami ("one would first think of Hipponax"), poi rivelatosi appartenere al *Mimiambo* 8 di Ero(n)da (vd. Barigazzi 1955).

¹⁴ Non è questa la sede in cui ripercorrere l'annoso dibattito sull'attribuzione di questo papiro a Ipponatte ovvero, come sostenuto da molti fin dall'*editor princeps* Reitzenstein 1899, ad Archiloco; per una disamina della bibliografia si rimanda a Nicolosi 2007, 17-27. Che il fr. b (*117 W.² = °196 Dg.²) sia ipponatteo è pressoché pacifico dato il riferimento a un Ipponatte al v. 4; l'ipotesi che il papiro fosse antologico è tanto remota, e gli elementi contrari all'attribuzione del primo componimento a Ipponatte sono talmente labili, che la pur precaria *communis opinio* faticosamente raggiunta a favore del poeta di Efeso può ritenersi valida fino a prova contraria.

¹⁵ Se si limita il raffronto alla sola combinazione di luogo e periodo da cui proviene una quantità di materiale sufficiente ad avere un quadro della situazione – l'Ossirinco di età romana – la situazione dei due poeti è molto simile: dieci manoscritti per quattro libri (e uno *hypomnema*) di Archiloco, quattro manoscritti per due libri (e uno *hypomnema*) di Ipponatte. Restano però gli *adespota* menzionati a testo, che nel complesso sembrerebbero contenere più Archiloco che Ipponatte; vd. *supra*, n. 13.

¹⁶ Sull'identificazione della *koronis* in P.Oxy. VI 854 (inizialmente intesa come θ stico-metrico dagli *editores principes*, Grenfell-Hunt 1908, 150) vd. Obbink 2005, 20 n. 2.

esservi una *diple obelismene*¹⁷, ma dato lo stato di conservazione del supporto scrittorio non è possibile escludere la presenza concomitante di una *koronis*¹⁸; la combinazione di *diple obelismene* e *koronis* è certa invece in P.Oxy. XXII 2312 fr. 24 (*Trimetri*)¹⁹. Le differenze sono minime e non richiedono l'ipotesi che le *Elegie* e i *Trimetri* contrassegnassero la fine di componimento in maniera diversa le une dagli altri: l'alternanza tra la combinazione di *koronis* e *paragraphos*, quella di *koronis* e *diple obelismene*, e la sola *diple obelismene* è ben documentata ad esempio nei papiri di Bacchilide, persino nel contesto di un singolo manoscritto²⁰. A giudizio dell'*editor princeps*, vi è un luogo in P.Oxy. XXII 2314 col. ii (*Tetrametri*) in cui la divisione tra due componimenti consecutivi non è segnalata da uno dei soliti $\tau\mu\epsilon\iota\alpha$ marginali, ma solamente da un'iniziale che sporge nel margine sinistro²¹. Questa interpretazione del dato papirologico però non risulta convincente. Né nei papiri di Archiloco né – a conoscenza di chi scrive – in quelli di alcun altro poeta arcaico si usa l'*ekthesis* del primo verso per indicare l'inizio di un nuovo componimento; per contro, nel dossier papirologico esistono varie attestazioni di α allungato in maniera stravagante verso sinistra a inizio di rigo senza particolare significato²². Stante l'impossibilità di accertare in altro modo che col. ii.10 fosse realmente l'*incipit* di alcunché, non è opportuno fare affidamento su questo frammento in una discussione dell'*usus* editoriale circa l'indicazione della fine di componimento²³.

¹⁷ Così Lobel 1954a, 4. Sulla *diple obelismene* – o '*paragraphos* forcuta' nella papirologia di lingua inglese – vd. Ercoles 2009; Schironi 2010, 10.

¹⁸ Così West 1989², 13.

¹⁹ I dubbi sulla pertinenza di questo frustulo rispetto al resto del papiro sollevati da Lobel 1954c, 21, 23 non hanno trovato séguito nella critica successiva, con l'eccezione di Medaglia 1982, 129. Per completezza va menzionato P.Oxy. XXII 2318 fr. 19 (trimetri giambici di autore ignoto), dove è in evidenza una *paragraphos* apparentemente non accompagnata da *koronis* né appartenente a una *diple obelismene*.

²⁰ Il riferimento è al celebre papiro un tempo al British Museum e ora alla British Library, P.Lond.Lit. 46. Il fatto si può verificare facilmente sul facsimile (*The Poems of Bacchylides: Facsimile of Papyrus DCCXXXIII in the British Museum*, Oxford 1897): le sole prime due tavole (coll. 1-4) forniscono esempi di tutte e tre queste combinazioni.

²¹ Lobel 1954d, 36-37.

²² Nello stesso P.Lond.Lit. 46 appena menzionato, ad esempio, l'angolo inferiore sinistro di α a inizio rigo sporge regolarmente oltre il margine sinistro, come fanno alcuni elementi di altre lettere nella medesima posizione. Come nel nostro manoscritto, la funzione sembra essere prettamente estetica, non di articolazione del testo.

²³ Parimenti non si potrà fare affidamento sulle *paragraphoi* che separano alcuni gruppi di tetrametri nell'iscrizione di Mnesiepe (*SEG XV 517*): anche a prescindere dalla differenza di genere e supporto, che non autorizza a trasferire su di un rotolo di papiro le caratteristiche grafiche di un'epigrafe (pur restando valide le osservazioni al riguardo dell'*ed. pr.* Kontoleon 1955, 36-39 e, più in generale, di studi quali Garulli 2014) né su di un'edizione poetica quelle

In nessuno dei luoghi sopra citati l'inizio del nuovo componimento è accompagnato da un titolo, cosa che lascia pensare che nell'edizione antica di Archiloco, come del resto in quella di Ipponatte²⁴, i singoli componimenti fossero sprovvisti di titoli. Molto si è detto di un possibile titolo in P.Oxy. XXII 2310 fr. 1 col. i (il r. 40, che separa i fr. 24 e 25 W.², pur quasi interamente perduto, è certamente troppo corto per essere un trimetro giambico come i versi circostanti), ma l'interpretazione delle tracce e del contesto è oltremodo difficile e non rientra che tangenzialmente nell'ambito della presente discussione²⁵. Ci si limiterà quindi ad affermare che, a giudicare dai

di una citazione in un'opera biografica, almeno in alcuni casi tali segni servono ad articolare internamente quello che con ogni evidenza è un unico componimento (i vv. 16 e 21 del fr. 89 W.², preceduti da una *paragraphos*, iniziano rispettivamente con ἄλλ' e οἱ δ')

²⁴ Sul titolo Ὀδύ[cc- riconosciuto in un frustolo attribuito in maniera probabilmente erronea a un papiro di Ipponatte (P.Oxy. XVIII 2175 fr. 5) da Lobel 1941, 67, 70, vd. Prodi 2017a. Nel fr. 1 col. ii dello stesso papiro (questo sì attribuito con certezza) due componenti consecutivi sono separati da una *paragraphos* e da una *koronis*, senza traccia di titoli. Le brevi descrizioni che Tzetze include in alcune delle sue citazioni (ἐκ τοῦ κατὰ Βουπάλου ἰάμβου πρώτου, in *Lyc.* 219, p. 102 Scheer, *et sim.*) non sono necessariamente dei veri e propri titoli e non implicano che ve ne fossero nel testo che Tzetze aveva a disposizione o nelle fasi precedenti della tradizione: vd. Alexandrou 2016, 219 n. 39, *contra* Degani 1984, 235 e n. 9.

²⁵ Lobel 1954a, 3-8 parla, con giusta cautela, di "heading", che è cosa diversa da "title"; ma la cautela svanì presto (colle lodevoli eccezioni di Lasserre 1956, 229 e West 1974, 122), così come l'interesse a intendere natura e senso di questo strano mozzicone di rigo. Treu 1959, 178 porta argomentazioni a favore dell'interpretazione come titolo, ma i suoi paralleli non convincono, in quanto provenienti da generi diversi dal giambo e pertanto di dubbia rilevanza. Colonna 1959, 53-54 propone di interpretare il papiro come antologico e vedere nel r. 40 un'intestazione, Ἀρχιλόχου ἰάμβου]c. L'assegnazione a un poeta seriore dei soli fr. 23-24 W.² risolverebbe alcuni problemi di metro e di lingua già messi in luce da altri (dossografia e discussione in Bossi 1990², 90-98; molti di questi rilievi sono inesatti o eccessivi, come egli puntualizza, e la scarsità della documentazione in nostro possesso va tenuta sempre a mente, ma l'uso dell'articolo nell'espressione ἐς τοῦτο ... τῆς ἀνολβ{ε}ίης in fr. 23.11 W.² è straordinario e assai sospetto) e toglierebbe ad Archiloco quello che al momento è il suo unico giambo interamente 'serio', il fr. 24 W.², rispettando al contempo le indicazioni fornite dalla tradizione indiretta riguardo ai fr. 25-26 W.² (qui le riserve di Giordano 1957, 210, Gallavotti 1975, 161-162 e Medaglia 1982, 108-112, 125-127 sembrano eccessive, quantomeno per quanto concerne fr. 25.2 W.²; vd. nuovamente Bossi 1990², 94-96). Ma la proposta di Colonna incontra difficoltà di ordine bibliologico. Di papiri antologici se ne conoscono non pochi, ma principalmente di epoca tolemaica (sui quali vd. Pordomingo 2013); in età imperiale le antologie vanno restringendosi da un lato a generi trasmessi interamente o quasi per via antologica (primo fra tutti l'epigramma), e dall'altro a compilazioni gnomologiche, talvolta a carattere marcatamente informale e costituite in prevalenza da estratti (si pensi ad alcuni papiri scolastici). Un'antologia di componimenti giambici di data e contenuti molto vari riportati nella loro interezza in un volume dotato di tutti i crismi della copiatura professionale e di un successivo uso colto (segni diacritici, punteggiatura, correzioni e aggiunte interlineari, forse anche una *varia lectio*) sarebbe un oggetto assai rimarchevole nel secondo secolo d.C. Da questo punto di vista, l'interpretazione di P.Oxy. XXII 2310 come manoscritto dei *Trimetri* di

papiri giunti fino a noi, se non tutti i componimenti, almeno la maggior parte di essi non era corredata da titoli.

Non è noto a chi si debba la ripartizione in libri dell'opera archilochea. Giovanni Tarditi propone il nome di Lisania di Cirene²⁶, vissuto circa la prima metà del terzo secolo (*Sud.* ε 2898 Adler lo cita come maestro di Eratostene: *LGGA* Lysanias 10). Scrisse ampiamente sull'*Iliade*, ivi compresa una ripresa iliadica nel *Reso* attribuito a Euripide (*LGGA* Lysanias 4-9), e fu autore di un *περὶ ἰαμβοποιῶν*, a noi noto grazie ad Ateneo (7.304b, 14.620c: *LGGA* Lysanias 1, 3). Non è nota però una sua attività ecdotica, pertanto l'ipotesi di Tarditi che assegna a lui la curatela dell'Archiloco canonico resta solo una congettura. Che l'epoca a cui risale questa edizione fosse quella ellenistica è opinione condivisa, e con ragione²⁷. Il periodo potrebbe essere però successivo a quello di Lisania, a giudicare dai paralleli. L'edizione canonica di Pindaro è attribuita dalle fonti ad Aristofane di Bisanzio²⁸, la cui attività di studioso si svolse tra gli ultimi decenni del terzo secolo a.C. e i primi del secondo. È possibile che sia da attribuire a lui anche l'edizione di Simonide²⁹; si è ritenuto, con argomentazioni plausibili, che quella di Bacchilide sia invece opera di Aristarco di Samotraccia, successore del successore di Aristofane alla direzione della biblioteca del Museo alessandrino, in pieno secondo secolo³⁰. Stando alla testimonianza di Efestione (*Περὶ κημεῖων* 3, p. 74 Consbruch), sia Aristofane sia Aristarco si misurarono coll'edizione di Alceo, e fu quella del secondo a rimanere in uso³¹. Rilevante è anche l'ormai ex "nuova Saffo" del P.Köln XI 429 (fr. 58b-c Neri): a giudizio degli editori, il papiro risale agli inizi del terzo secolo a.C.³², ma la sua parte saffica (lasciando da parte i versi certamente non saffici aggiunti da un'altra mano dopo di essa³³) presenta i componimenti in un ordine diverso dal più

Archiloco è più lineare e, data la precarietà della maggior parte delle argomentazioni in senso contrario, più probabile. Allo stato attuale dei fatti risulta comunque impossibile intendere con certezza il r. 40; titolo e indicazione dell'autore non sono le uniche possibilità.

²⁶ Tarditi 1968, 15*.

²⁷ Salutare ma forse eccessiva la cautela di Obbink 2009, 138 nel ricondurre a un'edizione di età ellenistica le testimonianze di età romana.

²⁸ *Vita Vaticana* (ovvero *Thomana*), I p. 7 Drachmann, cf. P.Oxy. XXVI 2438 col. ii.35-36 col supplemento, inevitabile, di Lobel 1961a, 6. L'attendibilità di queste testimonianze è difesa efficacemente da D'Alessio 1997, 51-55 e Negri 2004, 16-27 contro i dubbi di Slater 1986, 145-146.

²⁹ Poltera 2008, 12.

³⁰ D'Alessio 1997, 53-54.

³¹ Vd. Pardini 1991, 258-260; Liberman 1999, I XL-XLI, XLVI-XLVIII.

³² Gronewald-Daniel 2004, 1.

³³ *Ed. pr.* Gronewald-Daniel 2005; sul prodotto librario che risulta dall'aggiunta vd. anche le considerazioni di Rawles 2006, 13; Lundon 2007, 157-161, 164-166; Hutchinson 2008, 8-10.

tardo P.Oxy. XV 1787 fr. 1, lasciando supporre che l'edizione canonica rappresentata da quest'ultimo (e da tutti i papiri post-tolemaici di Saffo attualmente noti) sia venuta in essere solo in un momento successivo al papiro colonnese, forse proprio nell'età di Aristofane di Bisanzio³⁴. Si può quindi congetturare che anche l'edizione canonica di Archiloco abbia preso forma nel Museo alessandrino sul crinale tra il terzo e il secondo secolo a.C.

Nel resto di questo articolo si cercherà di radunare i pochi elementi che possono consentire, quantomeno per via congetturale, di ricostruire in parte la fisionomia dei singoli libri, con particolare riguardo all'ordine dei componimenti. Da un lato ciò implica di indagare, ove possibile, quali criteri lo governassero; dall'altro, visto l'uso introduttivo che gli editori antichi, non meno che i poeti loro contemporanei, talora facevano dei componimenti che ponevano all'inizio di un volume, si presterà attenzione alle possibili suggestioni paratestuali dei componimenti che si ritrovano in questa posizione³⁵. In questo secondo caso ancor più che nel primo si entrerà decisamente nel territorio della speculazione, atto rischioso ma inevitabile e, si spera, potenzialmente proficuo.

Elegie

Il libro delle *Elegie* è quello di cui si conosce meno. L'importanza di Archiloco per i primordi della poesia elegiaca non sembra essersi tradotta in una grande popolarità presso il pubblico dei lettori. Tra i quattro libri per così dire canonici è il meno attestato tanto per numero di frammenti (ventisei, contando anche quelli recentemente contribuiti da P.Oxy. XXX 2507 e LXIX 4708³⁶) quanto per numero di manoscritti su papiro sopravvissuti fino ad oggi (due). L'aggiunta di P.Oxy. XXX 2508³⁷, plausibile per quanto ancora da dimostrare, non cambierebbe di molto la situazione. La scarsità di materiale e l'inesistenza di appigli esterni (come invece abbiamo, ad esempio, per gli *Epodi*) ha ripercussioni inevitabili sulla possibilità di divinare la struttura del libro. Non se ne conosce l'*incipit* né il criterio che dava ordine ai componimenti. Riguardo a quest'ultimo vi è un solo, labilissimo indizio: i tre *incipit* di componimento conservati da P.Oxy. VI 854 + XXX 2507 + LXIX 4708 (che, ricordiamo, rappresentano un unico manoscritto) cominciano con φ (P.Oxy. VI 854 r. 2, ovvero fr. 4.2 W.²), ω (P.Oxy. LXIX 4708 fr. 8 r. 2) e forse nuovamente ω (P.Oxy. LXIX 4708 fr. 3 col. ii r. 8)³⁸. Se si

³⁴ Liberman 1999, ILVI; Gronewald-Daniel 2004, 2; Porro 2009, 189.

³⁵ Vd. Prodi 2017b.

³⁶ Vd. n. 11 *supra*.

³⁷ Ibid.

³⁸ Obbink 2005, 26 ("left side of round letter as of ω"). Forse la lieve sporgenza nel margine torna lievissimamente a favore di ω, ma potrebbe essere una semplice imprecisione

potesse dare per scontato che questi frammenti provenissero tutti da una medesima area del rotolo, si potrebbe ipotizzare un ordine alfabetico, già attestato nelle edizioni canoniche di Saffo e di Bacchilide e ipotizzato, con maggiore o minore certezza, per Pindaro e Simonide³⁹. Ma nulla dimostra che i frammenti pervenuti fossero davvero originariamente prossimi l'uno all'altro; anche se lo fossero stati, la prossimità alfabetica potrebbe essere casuale (nulla si sa per certo dell'ordine dei tre frammenti relativamente l'uno all'altro). Salvo che per congettura, l'ordine delle elegie nel volume archilocheo resta ignoto.

Trimetri

I curatori dell'edizione Budé di Archiloco ritennero di poter identificare l'*incipit* dei *Trimetri* col celebre fr. 19 W.² (Οὐ μοι τὰ Γύγεω, κτλ.)⁴⁰. “Les citations des métriciens (...) assurent de façon indiscutable le classement du fragment 15 [= 19 W.²] et du poème qui le suit en tête du livre des *Trimètres*”, asserisce François Lasserre; “le fait est attesté par plusieurs citeurs”, rincara André Bonnard⁴¹. Purtroppo, di questo “fatto” non si trova traccia né prova né indizio alcuno nelle fonti a nostra disposizione. Che alcuni metricologi antichi, quando esemplificavano una qualche forma metrica, tendessero a prendere il primo verso utile che incontravano in una determinata opera è cosa nota (se ne vedranno vari esempi qui di séguito)⁴² ma irrilevante. L'unico metricologo a citare il fr. 19 W.², Giuba artigrafo (*LGGA* Iubas [2] 11 ap. Rufin. *GL* VI p. 563 Keil = p. 18 d'Alessandro), non lo cita quale esempio di trimetro giambico. Chi Giuba cita è Erodoto, i cui riferimenti a un ἐξάμετροι τόνωι (1.47.2, mischiato con 1.55.3) e a un ἰάμβωι τριμέτρωι (1.12.2) gli servono da testimonianza del *vetus institutum* di scandire gli esametri e i trimetri, rispettivamente, *singulis pedibus* e *binis*; l'aggiunta di fr. 19.1 W.² da parte del metricologo ha il solo scopo di esplicitare quel

del copista e non è dirimente.

³⁹ Saffo (almeno il primo libro): Lobel 1925, xv-xvi, confermato dalla recente pubblicazione di P.G.C. inv. 105 (Obbink 2014, 35 n. 6); vd. il dettagliato riesame della questione offerto da Dale 2015 e le riserve di Neri 2015, 71-73. Bacchilide, *Ditirambi*: Blass 1898, v. Pindaro, *Peani* (in parte): Rutherford 1995, 49 n. 24; D'Alessio 1997, 31 n. 45. *Prosodi*: D'Alessio 2004, 114. *Parteni*: Prodi 2014, 104-105. Simonide, *Peani*: Poltera 2008, 169-170. *Epinici per vincitori equestri*: D'Alessio 1997, 53 n. 175. Eccezzuata Saffo, in tutti questi esempi l'ordine alfabetico postulato dai rispettivi studiosi si basa sul titolo dei componimenti; non è una coincidenza che Saffo sia anche l'unica di questi autori la cui poesia non fosse corredata di titoli.

⁴⁰ Per le critiche, meritate, a cui andò incontro questa edizione si vedano a titolo d'esempio Bond 1960, Dover 1960, e l'invettiva propriamente giambica di West 1989², I v.

⁴¹ Lasserre-Bonnard 1958, XCII, 7; vd. già Lasserre 1950, 16 e n. 1.

⁴² Vd. però le considerazioni di Dale 2015, 23-24 e n. 20

che egli ritiene essere il referente dell'allusione erodotea in 1.12.2. Non è quindi lecito dedurre che il giambo di Carone il carpentiere fosse il primo⁴³.

Chi volesse cercare in Giuba elementi utili alla nostra discussione potrebbe forse avere miglior fortuna coi versi da lui veramente citati come esempi di trimetro giambico (*GL VI* p. 561 = p. 15 d'Alessandro). Dopo Archil. fr. 172.1 W.² (il primo verso degli *Epodi*)⁴⁴ ed Eur. fr. 228.1 Kannicht (il primo verso dell'*Archelao*) viene adesp. iamb. fr. 5 W.²:

Ξάνθηι παλαιῆι γρηῖ, πολλοῖσιν φίληι

Il verso è chiaramente ionico, e nulla vieta che possa appartenere ad Archiloco⁴⁵. Tuttavia, in assenza di qualsivoglia prova, non è dato speculare oltre.

Esistono però altri dati, finora misconosciuti, che possono portare a conclusioni più ferme riguardo all'organizzazione interna dei *Trimetri*. Il fr. 1(a) di P.Oxy. XXII 2311 (fr. 48 W.²), assegnato alla metà del secondo secolo d.C. e identificabile grazie alla probabile coincidenza del v. 6 con parte di un frammento citato da Ateneo (15.688c)⁴⁶, trasmette l'estremità sinistra di una colonna, mutila sia in alto che in basso, preceduta da un ampio spazio del tutto privo di scrittura (fig. 1). Lo spazio in questione si estende in orizzontale per 7.3 cm: troppo, con tutta probabilità, per un intercolumnio⁴⁷. Si trat-

⁴³ Che la *persona loquens* fosse quella di Carone è testimoniato da Arist. *Rhet.* 3.17, 1418b.23.

⁴⁴ Vd. *infra*, p. 24.

⁴⁵ Bergk 1853², 1046 proponeva Archiloco o Anacreonte; i candidati aumenterebbero prendendo in considerazione anche autori di età successive. Se il verso dovesse essere di Archiloco, sarebbe probabilmente il primo verso dei *Trimetri*, poiché il primo verso degli *Epodi* è altrimenti noto (*infra*, p. 24). Si noti per inciso che i dativi integrati dagli editori (i manoscritti di Rufino, che copiano le lettere greche alla bell'e meglio senza intenderne il significato, non riportano nessuno degli iota finali, nemmeno quello di γρηῖ) non sono inevitabili: γρηῖ può essere non solo dativo di γρηῦς ma anche vocativo di γρηῖς, termine attestato con certezza solo in testi più tardi (nella forma non ionica γραῖς: Charit. 6.1.11, schol. D II. 3.386 van Thiel, schol. Ar. *Pax* 812a Holwerda) ma non per questo impossibile in età anteriore, e un *incipit* con un vocativo sarebbe adatto a un giambo arcaico (cf. Archil. fr. 168, 172, 185, 196 W.²; Hippon. fr. *1, 70.11, 118 W.² = 17, 70.1, 129 Dg.²; Semon. fr. 1, 22 W.² = 8, 29 Pellizer-Tedeschi).

⁴⁶ La coincidenza non è stata accolta universalmente, ma le argomentazioni di West 1974, 125 e Bossi 1990², 140-142 sono persuasive fino a prova contraria. Vi è un'altra coincidenza, più dubbia ma non impossibile, tra il fr. 1(b) e un verso trasmesso da Eustath. in *Od.* 20.185, p. 1889 Stallbaum: vd. Bossi 1990², 145-146. Medaglia 1976 e 1982, 127-129 dubita della prima coincidenza e nega la seconda; quest'ultima in effetti richiede un intervento sul testo trådito per ricondurlo a un trimetro giambico e alla testimonianza del papiro (due questioni interrelate ma non identiche), ma l'alternativa propugnata dello stesso Medaglia ne richiede altri di entità non minore.

⁴⁷ Stando ai dati raccolti da Johnson 2004, 118 gli intercolumni più ampi nei 38 papiri ossirinchi di poesia da lui esaminati misurano 6 cm (nella prosa il massimo è ancora minore, 2.7 cm: p. 110). Per giunta, "the two widest intercolumns (6 cm) both appear in an *édition de*

terà quindi probabilmente dell'*agraphon* iniziale del rotolo, seguito dai miseri resti della prima colonna del testo.

Pur prospettando questa possibilità, l'*editor princeps* obiettava: “To the left of the column there is a considerable tract of blank papyrus, but there is no sign of reinforcement, so that I am doubtful whether this was the beginning of the roll”⁴⁸. L'obiezione però non si dimostra solida. Il rinforzo menzionato da Lobel è presumibilmente il *protokollon*, il primo foglio di papiro del rotolo, incollato con le fibre a 90° rispetto agli altri (cioè verticali sul recto e orizzontali sul verso) a mo' di protezione quando il *volumen* si trovava arrotolato in posizione iniziale di lettura⁴⁹; ed è vero che non se ne vede traccia in questo frammento, che consta di un unico *kollema* con le fibre del recto orizzontali. Però l'*agraphon* iniziale talvolta non copre solamente il *protokollon*, ma si estende anche sul secondo *kollema*, il quale naturalmente presenta fibre orizzontali sul recto e verticali sul verso, così come i successivi⁵⁰. L'assenza di un titolo in questo spazio bianco non è dirimente: il luogo in cui è atteso il titolo è alla fine del rotolo; il titolo iniziale, pur ben attestato, non è un elemento imprescindibile del rotolo librario greco di età imperiale⁵¹, e non è quindi lecito trarre conclusioni dalla sua assenza. Si può quindi concludere fino a prova contraria che il fr. 1(a) – e di conseguenza anche il fr. 1(b), che a giudizio dell'editore si trovava al di sotto di esso⁵² – proviene dal secondo *kollema* del manoscritto, e che i lacerti da esso trasmessi rappresentano la prima colonna dei *Trimetri* di Archiloco.

Ciò non significa, evidentemente, sapere come iniziassero i *Trimetri* di Archiloco: nulla indica che il v. 1 del frammento (peraltro del tutto illeggi-

luxe; and there may be some slight tendency for better-written manuscripts in general to prefer the wider intercolumn” (118). P.Oxy. XXII 2311 invece è tutt'altro che un prodotto d'eccezione: l'editore, forse con un eccesso di severità, ne definisce la scrittura “ugly” (Lobel 1954b, 12) e la paragona a quella di P.Oxy. XXII 2310, “slovenly and irregular” (Lobel 1954a, 3; ma sarà piuttosto da accostarsi al cosiddetto “stile intermedio” di Menci 1984 e Conti 2013, soprattutto allo “stile Omero di Harris” delineato da quest'ultima alle pp. 99-100); tanto l'altezza delle lettere, non più che ordinaria (circa 3 mm), quanto l'interlinea, decisamente ridotto (tra 1 e 2 mm), sono ben lontani dalle lettere grandi e dalle righe alquanto spaziate fra loro che normalmente caratterizzano i *volumina* di prima categoria (Johnson 2004, 155-156). La base di dati utilizzata da Johnson è limitata (pp. 9-10), e i suoi limiti si riflettono su alcune sue conclusioni: per fare un solo esempio, l'intercolumnio del già ricordato P.Oxy. XXII 2310 si estende per 5 cm pur non essendo affatto un *livre de luxe*. Ma un intercolumnio di più di 7.3 cm è comunque inatteso.

⁴⁸ Lobel 1954b, 14.

⁴⁹ Vd. Turner 1994, 16-21.

⁵⁰ Vd. Caroli 2007, 54-55, 270-271; un altro esempio in Bastianini 1995, 29.

⁵¹ Sui titoli iniziali vd. Bastianini 1995, 25-28; Caroli 2007.

⁵² Lobel 1954b, 14. Nonostante un esame autoptico del frammento condotto alla Sackler Library nel maggio del 2017, non sono in grado di verificare la sua osservazione.

bile) fosse il primo della colonna e quindi dell'opera. Tuttavia abbiamo con notevole probabilità dei resti del primo giambo: nel margine sinistro, generalmente ben conservato, non vi è traccia di una *paragraphos* o *koronis* indicante la divisione tra componimenti successivi, e il primo giambo sarebbe dovuto essere di una brevità estrema⁵³ per poter essere circoscritto alla cima, perduta, della colonna quando la parte conservata di essa ammonta a un minimo di 33 versi (o 43 se anche il fr. 1(b) appartiene alla stessa colonna⁵⁴). Assai più probabile è che il fr. 1(a) appartenesse esso stesso – o ad ogni modo la sua maggior parte⁵⁵ – al primo giambo.

Purtroppo, del contenuto si può dire ben poco, dato lo stato del frammento. Si possono leggere quasi per intero solo i vv. 5-6, trasmessi in gran parte da Ateneo, come già menzionato; vi si ritrova un riferimento a una nutrice e a donne o fanciulle “con chioma e petto profumati, così che anche un vecchio se ne sarebbe innamorato”. Si è ritenuto che costoro fossero le figlie di Licambe, seppure nel contesto di una ricostruzione alquanto fantasiosa dell'intero frammento⁵⁶. Immediatamente dopo, al v. 7, si legge un vocativo ὦ Γλαῦκ. [, probabilmente da riferirsi allo stesso Glauco figlio di Leptine a cui Archiloco si rivolge anche nei fr. *15, 105, 117, 131 e probabilmente anche 89 W.² e il cui μνημα è stato ritrovato a Taso nel secolo scorso (*SEG* XIV 565)⁵⁷. Vi era una componente in prima persona, come si evince dai vv. 18 (ἐβουλόμην) e 30 (ἐγώ). Si può quindi ipotizzare che il componimento narrasse una qualche avventura amorosa della *persona loquens* a mo' di

⁵³ Della lunghezza usuale dei componimenti giambici di Archiloco, come anche di quelli degli altri giambografi arcaici, si sa ben poco. L'unico dato esatto è fornito dal fr. 24 W.² (18 versi), ma contribuiscono una cifra minima anche i fr. 23 W.² (21, a quanto pare), 89 W.² (30 o 31) e 196a W.² (36, contati naturalmente “all'antica” coll'asinarteto scritto in un unico verso); Semon. fr. 7 W.² (118 versi nel suo stato attuale, incompleto) è chiaramente un caso estremo. Alcune cifre riferite alle *Elegie* si ricavano dal “nuovo Archiloco” di P.Oxy. LXIX 4708 (fr. 12 Nicolosi): quella trasmessa dal fr. 1 era lunga almeno 30 versi, mentre il fr. 8 conserva tracce di una di soli 6 (delimitata da *koronides* a entrambe le estremità). Per alcune riflessioni in materia vd. Bowie 2016, 34-35, 40-41; si noti però che Hippon. fr. 104 W.², coi suoi 51 versi di cui non si conserva il margine sinistro, non costituisce necessariamente un unico componimento (vd. Dale 2017, 7).

⁵⁴ 43, non 44 (33 + 11), poiché nulla vieta che le misere tracce d'inchiostro in fondo al fr. 1(a) e in cima al fr. 1(b) rappresentino la parte superiore e inferiore di uno stesso verso.

⁵⁵ A causa dello stato di conservazione della superficie scrittoria è possibile che sia andata perduta una *paragraphos* dopo il v. 29 o 30, nel qual caso i versi successivi appartenerebbero al componimento seguente. La pertinenza della maggior parte del frammento al primo giambo non ne sarebbe comunque intaccata.

⁵⁶ Giannini 1958, 45-50, il quale nega addirittura la lezione palmare Γλαῦκ(ε) al v. 7 nell'ansia di identificare l'interlocutore con Licambe. Vd. anche Gerber 1999, 119, giustamente più cauto.

⁵⁷ *Ed. pr.* Pouilloux 1955, che raduna ed esamina le testimonianze sul *de cuius*.

confidenza fatta a un amico, come nei fr. 196-196a W.² (ὄταίρε, 196)⁵⁸. Che le interessate fossero Neobule e la sorella rimane solo un'ipotesi, per quanto degna di considerazione⁵⁹. L'enfasi sulla loro sensualità potrebbe far pensare al primo, folgorante incontro tra "Archiloco" e le giovani, cosa che a sua volta potrebbe giustificare la posizione di questo giambo in testa al libro; ma anche questa è pura speculazione, e nulla obbliga a ritenere che la posizione di questo primo giambo sia dovuta a ragioni contenutistiche.

Alla fine dei *Trimetri* la situazione è simile a quella dell'inizio: non è noto quali versi o parole concludessero il libro, ma da qualche anno è noto un frammento la cui posizione era necessariamente molto vicina alla fine. Il testimone è l'unico commentario ad Archiloco di cui si siano conservati frammenti per tradizione diretta: P.Oxy. LXXIII 4952⁶⁰, assegnato al terzo secolo d.C., menzionato poc'anzi in grazia del titolo finale che vi è in parte conservato (fig. 2). Non vi è contiguità fisica tra il fr. 2, dove si trova il titolo, e il fr. 1, dove si trova il commento vero e proprio, ma la posizione reciproca dei due frammenti in senso verticale è fissata dalla corrispondenza sia delle fibre orizzontali sia dei righe di scrittura sul recto (lo *hypomnema* è scritto sul rovescio di un papiro riutilizzato)⁶¹. La colonna di scrittura del fr. 1 termina poco più in alto del penultimo rigo del titolo del fr. 2; dato che il titolo finale di un rotolo di papiro (quando non è scritto al di sotto dell'ultima colonna, cosa che nel nostro caso è esclusa con certezza) è normalmente posizionato all'incirca a mezz'altezza, se ne deduce che la colonna del fr. 1 non arrivava a raggiungere il margine inferiore, ma finiva a metà, con uno spazio bianco al di sotto; dal che risulta che siamo di fronte all'ultima colonna del testo, alla quale seguiva il titolo, a una distanza non determinabile con esattezza ma senza l'intervento di ulteriori colonne di scrittura⁶². Il commento trasmesso dal papiro è dunque con tutta probabilità relativo all'ultimo giambo.

Non che da questo si possa trarre granché. Il testo del fr. 1 è gravemente mutilo, e il filo del discorso non è facile da individuare. Vi si rintraccia con

⁵⁸ L'identificazione del fr. 196 W.² come proveniente dallo stesso componimento del primo "epodo di Colonia" (la cui identità metrica con esso era già stata rilevata dagli *edd. prr.* Merkelbach-West 1974, 102) si deve per primo a Bossi 1973/74, 15-16 n. 7.

⁵⁹ Qualora esse fossero state identificabili come sorelle (come la presenza di una nutrice potrebbe portare a credere) ma non nominate, è comunque possibile, per non dire probabile, che i lettori antichi le identificassero colle Licambidi e interpretassero il componimento di conseguenza.

⁶⁰ Su questo papiro vd. i commenti dell'*ed. pr.* Obbink 2009; Porro 2009, 200-201; Porro 2011, 173-182. Sull'esegesi archilochea antica più in generale, oltre ai sempre validi Hauvette 1905, 97-110 e Lasserre in Lasserre-Bonnard 1958, LXXXIII-XC, vd. Porro 2007; Ornaghi 2009, 283-285 (limitatamente all'età classica e al primo ellenismo); Porro 2011, 157-164.

⁶¹ Obbink 2009, 133-134.

⁶² Obbink 2009, 134; più cauta Porro 2011, 173.

sicurezza un solo residuo del testo archilocheo, $\delta\mu\omicron\iota\rho\acute{\iota}\eta\varsigma$ al r. 6 (fr. novum), identificabile perché forma ionica; è possibile che la citazione fosse più estesa, forse fino coprire in tutto o in parte anche il rigo successivo (l'apostrofo in $\text{]} \epsilon\iota\alpha\delta' \omega[$ è riconducibile con maggior verisimiglianza alle parole del poeta che a quelle del commentatore)⁶³. Come nota l'*editor princeps*, il termine $\delta\mu\omicron\iota\rho\acute{\iota}\alpha$ pertiene alla sfera militare⁶⁴. Più interessanti, per quanto mutile, sono le spiegazioni fornite dall'anonimo studioso che compilò il commentario: si fa menzione di un riferimento alla madre, presumibilmente quella del poeta, forse in quanto straniera ($\tau\eta\eta \acute{\epsilon}\alpha\nu[\tau]\omicron\upsilon\delta \mu\eta\tau\rho\acute{\iota} \acute{\omega}\varsigma \xi\acute{\epsilon}\nu\eta\eta?$)⁶⁵, dell'occasione per cui – o dell'argomento su cui? – è stato scritto il giambo ($\epsilon\iota\varsigma \delta \gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi[\tau]\alpha\iota \delta \acute{\iota}\alpha\mu\beta[\omicron\varsigma]$)⁶⁶ e infine del $\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho$ di Archiloco, termine polivalente e di interpretazione incerta⁶⁷.

Di nessun altro dei frammenti dei *Trimetri* si conosce la posizione all'interno del volume. L'unica sequenza attestata con chiarezza è quella costituita dai fr. 23, 24, 25, 26.1-11 e 26.12-15 W.² (P.Oxy. XXII 2310 fr. 1 coll. i-ii)⁶⁸. Inoltre, la posizione reciproca di alcuni frammenti di P.Oxy. XXII 2312 è stata parzialmente individuata da Lobel grazie alla corrispondenza delle fibre o sul recto o sul verso (rapporto rispettivamente in verticale e in orizzontale)⁶⁹. I fr. 1-8A e 27 (fr. 51-57 W.²) provengono tutti dallo stesso *kollema*, probabilmente da tre colonne consecutive: i fr. 4(a)-(b) (fr. 54 W.²) alla destra dei fr. 1-3 (fr. 51-53 W.²); ancora più a destra i fr. 5(a)-(c) e 27 (fr. 55-57 W.²) con, al di sotto di questi ultimi, i fr. 6-8 (fr. 58 W.²). Altro non è

⁶³ Obbink 2009, 134, 137.

⁶⁴ Obbink 2009, 136-137.

⁶⁵ Obbink 2009, 137; Porro 2011, 178-179. Una lettura lievemente diversa in Luppe 2010, 39.

⁶⁶ Obbink 2009, 137; Porro 2011, 178-179. Secondo una congettura di Luppe 2010, 39 invece si tratterebbe dell'uomo contro cui è stato scritto il giambo, $\epsilon\iota\varsigma \delta < \gamma >$ (vale a dire $\delta\nu$, con assimilazione) $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi[\tau]\alpha\iota \delta \acute{\iota}\alpha\mu\beta[\omicron\varsigma]$.

⁶⁷ Vd. Porro 2009, 200-201 e 2011, 179.

⁶⁸ Pur nell'impossibilità di verificare l'ipotesi tramite i segni eventualmente apposti sul margine sinistro, che in questa parte del frammento non è conservato, seguo Lobel 1954a, 7 nel ritenere i fr. 23 e 24 W.² due componimenti distinti, data l'incongruità di argomento tra l'uno e l'altro, con buona pace di Adrados 1956, 38-41, Lasserre 1956, 229-234 (cfr. Lasserre-Bonnard 1958, 11-13) e pochi altri. Parimenti non è dimostrabile che i fr. 25 e 26.1-11 W.² appartengano a due componimenti e non a uno solo (come invece postulano Lasserre-Bonnard 1958, 13), ma il loro argomento – per quel poco che se ne può distinguere – sembra essere diverso. Malauguratamente l'edizione di West, come già quelle di Lasserre-Bonnard e Tarditi, oscura il fatto che il preteso fr. 26 W.² comprende in realtà due componimenti consecutivi, come indicato dalla *diple obelismene* che li separa nel margine (vd. *supra*, pp. 6-7).

⁶⁹ Lobel 1954c, 17-18, 22 e tav. V, dove i frammenti sono disposti nel modo indicato da Lobel, al contrario della teca alla Sackler Library e quindi della fotografia disponibile su www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/; vd. anche West 1989², 23-24.

dato sapere allo stato attuale del materiale a nostra disposizione. Soprattutto rimane ignoto quale principio fosse alla base dell'ordine dei componimenti all'interno del libro, e pertanto se vi fosse una ragione specifica per la posizione incipitaria del fr. 48 W.² o essa fosse dovuta semplicemente al rispetto meccanico di un ordine complessivo.

Tetrametri

Quale fosse il primo verso dei *Tetrametri* si può dedurre dalla testimonianza di vari metricologi. Come già ricordato, essi tendevano a offrire come esempio di un dato verso (o combinazione di versi) la sua prima occorrenza nell'opera da loro scelta a questo scopo. Per esemplificare il tetrametro trocaico catalettico era certamente naturale rivolgersi ai *Tetrametri* di Archiloco, l'unico poeta ad aver composto in quel metro un numero di componimenti sufficiente a riempire quasi un libro intero. E così fecero Efestione (*Ench.* 6.2, p. 18 Consbruch), i cosiddetti scholia B (3.8, p. 271 Consbruch), e l'anonimo autore del trattato *Περὶ τῆς τῶν ποδῶν ὀνομασίας* trasmesso dal venerabile codice ambrosiano C 222 inf. (*Anecd. var. Gr.* p. 223.2-4 Studemund; cf. l'*anecd. Chisianum* p. 206.5-7 Studemund, che ne deriva⁷⁰). Il verso da essi citato, con la medesima attribuzione ad Archiloco, è il medesimo, il fr. 88 W.²:

Ἐρξῆη, πῆι δηῦτ' ἄνολβος ἀθροΐζεται στρατός;

Si può quindi affermare con una certa fiducia – insieme a Lasserre-Bonnard e, implicitamente, a West⁷¹ – che questo fosse il primo verso del primo componimento dei *Tetrametri*.

Per quanto riguarda la fine del libro, non si dispone di elementi certi, ma i dati a disposizione consentono due ipotesi. La prima di esse si fonda su di uno dei due più antichi papiri di Archiloco, P.Lond.Lit. 54, databile verso la metà del terzo secolo a.C.⁷². Questo frammento presenta su un lato dei versi identificabili come tetrametri trocaici (fr. 106 W.²)⁷³, e sull'altro dei conti vergati da una mano di tipo simile a quelle rintracciabili nel cosiddetto archivio di Zenone, dal quale quindi è possibile che provenisse anche il nostro

⁷⁰ Studemund 1886, 205.

⁷¹ Lasserre-Bonnard 1958, xcii, 25-26; West 1989², 32.

⁷² Milne 1927, 42; Schutgens 1980 (P.L.Bat. XX 14).

⁷³ Crönert ap. Milne 1927, 42-43. Boserup 1966 vi riconosceva dei trimetri, anziché tetrametri, e argomentava contro l'attribuzione ad Archiloco; West 1974, 128 è scettico, laddove Bossi 1990², 162 conclude evocando un "problema" che non si può "risolvere definitivamente". In verità l'ostacolo principale all'ipotesi che il frammento sia in trimetri è di natura materiale: bisognerebbe supporre che le quattro sillabe mancanti all'inizio dei vv. 1 e 4 occupassero lo stesso spazio delle cinque lettere mancanti all'inizio del v. 3 e assai meno delle due sillabe mancanti all'inizio del v. 5, cosa forse non impossibile ma evidentemente problematica. Se i versi sono più lunghi, il problema diviene meno pressante.

frammento⁷⁴. La scrittura segue l'andamento delle fibre su entrambi i lati, risultando quindi perpendicolare sull'uno rispetto all'altro (fig. 3A-B). Questo ha due implicazioni: la prima, che quando il papiro fu riutilizzato, a essere riusato fu un foglio staccato, non l'intero rotolo (su cui non si sarebbe scritto per traverso, cosa contraria all'uso greco-egizio)⁷⁵; la seconda, che – come succede ogni volta che un foglio viene riutilizzato *transversa charta* e l'orientamento originale non è reso evidente dalla presenza di una *kollesis*⁷⁶ o da una qualità visibilmente diversa della superficie sui due lati – non è possibile determinare su basi materiali quale fosse il recto e quale il verso, cioè quale lato del frammento fosse stato scritto per primo e quale per secondo⁷⁷. Quest'ultima questione non è priva d'importanza: se si tratta di un foglio staccato, è ragionevole attendersi che fosse stato rimosso da una delle estremità del rotolo piuttosto che dal mezzo; quindi, se il recto è quello recante il testo poetico, si può ipotizzare che il frammento provenisse proprio da una delle estremità o (qualora dal rotolo fossero stati tagliati più fogli) dalle sue vicinanze.

Quest'ipotesi collima con un dato di ordine bibliologico. A destra della colonna vi è uno spazio non scritto che, misurato dalla fine del più lungo dei versi, si estende per circa 4 cm⁷⁸. Per un *volumen* poetico della prima età tolemaica, un intercolumnio di questa estensione sarebbe sorprendentemente ampio⁷⁹. Se il lato su cui è vergato il testo poetico è il recto, quindi, è lecito sospettare che, così come P.Oxy. XXII 2311 conservava parte dell'*agraphon* iniziale dei *Trimetri*, P.Lond.Lit. 54 possa conservare parte dell'*agraphon* finale dei *Tetrametri*. Che sia così appare probabile. Quando a essere riusato

⁷⁴ Milne 1927, 42; Schutgens 1980. Il documento, come molti altri nella stessa situazione, è tuttora inedito.

⁷⁵ Rotoli scritti per traverso – colla scrittura perpendicolare al lato lungo e alle fibre del recto – sono attestati, ma raramente prima della tarda antichità, ed esclusivamente in determinati contesti documentari: vd. Turner 1994, 24-38 (che però include anche documenti di modesta lunghezza che non si possono a buon diritto considerare rotoli).

⁷⁶ *Transversa charta*: vd. Turner 1994, 29-30. Utilità delle *kollesis* per determinare l'orientamento di un frammento di papiro: vd. Turner 1994, 13, 55, 65-7 e *passim*; vd. anche le considerazioni di Maltomini 2016.

⁷⁷ Il problema, pur senza riferimenti al nostro frammento, è ben inquadrato da Turner 1994, 57-58. Si noti a riguardo la confusione tanto di Milne 1927 quanto di Schutgens 1980, che notano come il testo poetico sia scritto nella direzione delle fibre ma assegnano senz'altro il recto al documento.

⁷⁸ Una misurazione più esatta non è possibile in quanto l'estremità destra del frammento è ripiegata su se stessa.

⁷⁹ Johnson 2004, 119 nota come la grande maggioranza dei rotoli poetici di età tolemaica presenti un intercolumnio che non supera i 2 cm; le rare eccezioni – tranne il papiro berlinese dei *Persiani* di Timoteo, che è un caso a parte in quanto non colomettrizzato – sono concentrate nella parte terminale del periodo in questione, il primo secolo a.C.

è un rotolo intero, è tutt'altro che raro trovare un rotolo documentario riusato per scrivere un testo letterario; è però più difficile immaginare un testo letterario scritto in pulito, in una rispettabile maiuscola libraria, su di uno stralcio di papiro documentario riusato *transversa charta*. In secondo luogo, l'archivio di Zenone è un archivio prettamente documentario⁸⁰, per cui se davvero il documento sull'altra faccia proviene da quell'archivio (cosa che, va ribadito, non è certa), è ragionevole immaginare che fosse proprio il documento la ragione per la successiva conservazione del frammento, e che quindi fosse il documento a essere stato scritto per secondo sul retro di un Archiloco riciclato, non il contrario.

Vari fattori vanno però tenuti a mente. Prima di tutto, il dato statistico può solo indicare una tendenza, non una legge: nulla vieta che un manoscritto possa esser stato vergato in un formato non comune. In secondo luogo, l'estensione verticale del frammento è limitata (5.2 cm), per cui alcuni tra i versi non conservati potrebbero essere stati alquanto più lunghi di quelli che sopravvivono, riducendo così l'ampiezza dell'intercolumnio. Una terza obiezione è di carattere più generale e ipotetico, ma non per questo meno importante. Come si è detto in apertura, la data dell'edizione canonica dell'opera archilochea non è nota con precisione, ma in base ai paralleli disponibili si tenderebbe a porla sullo scorcio del terzo secolo a.C. se non agli inizi del successivo; vale a dire, in data posteriore a P.Lond.Lit. 54. Se ciò corrisponde al vero, P.Lond.Lit. 54 diviene sì – insieme al suo contemporaneo P.Lond.Lit. 55 – un prezioso e raro testimone di uno stadio precedente del testo, ma al contempo perde ogni rilevanza ai fini del presente studio, che proprio all'edizione canonica si riferisce. Pertanto, anche qualora risultasse corretto che il nostro frammento provenga da un rotolo del quale costituiva l'ultima colonna (e nemmeno questo può considerarsi sicuro), nulla obbligherebbe a identificare tale rotolo col libro dei *Tetrametri* di Archiloco rappresentato dai papiri e dalle testimonianze di età imperiale, e quindi nulla garantisce che il fr. 106 W.² si trovasse in prossimità della fine dei *Tetrametri*.

Come anticipato in precedenza, vi è un'altra possibilità, più concreta. Come sappiamo sia da Efestione (*Ench.* 8.7, p. 27 Consbruch) che da Ateneo (10.415d), i *Tetrametri* di Archiloco non contenevano solo componimenti in

⁸⁰ Pestman 1981, I 189 elenca i testi letterari riconducibili all'archivio: sei con certezza, più tre (incluso il nostro) “which perhaps come from Zenon's archive” e altri quattro “relating to literary matters”. Anche tra i primi sei la maggior parte sono letterari solo in senso lato (una lista di parole, un esercizio di scuola, un elenco di libri...); dei tre dubbi, anche un altro (P.Baden VI 176 = P.L.Bat. XX 16) ha un documento sul verso. Vd. anche Boserup 1966, 34-35, che però piega la scarsità di frammenti letterari nell'archivio di Zenone a servizio della negazione della paternità archilochea del frammento.

tetrametri trocaici. Entrambi gli autori appena citati leggevano ἐν (τοῖς) τετραμέτροις anche un componimento in asinarteti indirizzato a un certo Carilao, componimento del quale sopravvivono quattro frammenti grazie a vari luoghi del manuale efestioneo (fr. 168-171 W.²)⁸¹. A meritare attenzione in questa sede non è tanto l'ordine originario dei frammenti all'interno del componimento, ordine già sostanzialmente chiarito⁸², quanto la posizione del componimento all'interno del libro.

Nella prassi editoriale di età ellenistica, quando un volume era costituito per la maggior parte da componimenti di uno stesso tipo (si trattasse di un genere letterario, una tipologia metrica, o altro) e intitolato di conseguenza, ma conteneva al suo interno anche componimenti di tipo diverso, questi ultimi tendevano a essere posti alla fine del libro. L'esempio principe è costituito dall'edizione antica di Pindaro. Le *Nemee* terminano con tre odi che nulla hanno a che vedere coi giochi nemei (inscr. *Nem.* 9, III p. 150 Drachmann); l'ultima di esse non è neppure un epinicio (Didym. fr. 68 Braswell ap. inscr. a *Nem.* 11, III p. 184 Drachmann, cf. inscr. b, III p. 185 Drachmann). Simile è il caso delle *Istmiche*, alla cui fine si trovavano almeno due odi destinate alla celebrazione di vittorie non istmiche, come risulta da P.Oxy. XXVI 2451 B fr. 14, 17⁸³. Il terzo libro dei *Partenî* era intitolato κερχωριμένα τῶν παρθενείων (*vita Ambrosiana*, I p. 3 Drachmann⁸⁴), il che suggerisce che le odi in esso contenute non fossero ritenute partenî allo stes-

⁸¹ van Ophuijsen 1987, 86-87 va fuori strada quando intende ἐν τοῖς τετραμέτροις come descrizione metrica ("fra i tetrametri", sc. anapestici) anziché riferimento bibliografico ("nei *Tetrametri*"); ne sono ulteriore prova le difficoltà – messe in luce dall'autore stesso – che conseguono alla sua interpretazione.

⁸² Vd. West 1989², 61-62, che riprende l'ordine di Lasserre-Bonnard 1958, 47-48 sostenendone la correttezza sulla base dei vari passi di Efestione in cui sono citati i frammenti (*Ench.* 8.7, 15.2, 15.4-6, pp. 27, 47-49 Consbruch). Per verità dal testo trådito di *Ench.* 15.2 si dedurrebbe che il fr. 170 W.² fosse il primo a presentare spondei nel "colon anapestico", e che quindi esso precedesse il fr. 169 W.² (che anch'esso presenta uno spondeo), cosa che però è in diretta contraddizione con quanto si deduce da *Ench.* 8.7, cioè che il fr. 169 W.² era il primo a presentare uno spondeo in prima sede e quindi precedeva il fr. 170 W.² (che presenta anch'esso uno spondeo in prima sede). Va tenuto a mente che la prassi citazionale di Efestione non è una legge assoluta ma una tendenza che ha eccezioni documentate (vd. Dale 2015, 23-24 n. 20); però nel caso in parola un attento esame del contesto mostra che West 1989², 61, così come van Ophuijsen 1987, 142, ha ragione a sostenere che in *Ench.* 15.2 non si tratta di spondei in un qualsiasi punto del "colon anapestico" ma specificamente in posizioni successive alla prima (cf. τοὺς σπονδείους ... τοὺς ἐν μέσῳ, *Ench.* 15.3, pp. 47-18 Consbruch). Resta da determinare se questa lettura può rimanere confinata al livello di interpretazione della *paradosis*, come lo è stata finora, o necessità di un intervento testuale (σπονδείους παρέλαβεν ἐν <μέσῳ> τῷ ἀναπαιτικῷ κόλῳι?).

⁸³ Vd. Lobel 1961b, 177; Negri 2002, 35-36; D'Alessio 2012, 48-54.

⁸⁴ Per il testo di questo passo mi sia consentito rinviare a Prodi 2018.

so modo degli altri (cf. διὸ κερχωρικμέναι φέρονται, riferito alle ultime tre *Nemee* da inscr. *Nem.* 9, III p. 150 Drachmann). Giambattista D'Alessio ha argomentato che alla fine dei *Peani* potessero essere raggruppati i “peani prosodiaci”, peani che – a giudicare dal nome – presentavano anche alcune caratteristiche dei prosodi⁸⁵. Né questo principio era in opera solamente nelle edizioni dei lirici arcaici. Al termine dei *Giambi* di Callimaco si trovavano quattro carmi in metri lirici, alieni quindi alla categoria metrica che dà nome al libro⁸⁶, e anche nella sequenza precedente l'ordine dei componimenti evidenzia un “progressivo allontanamento dall'ortodossia dell'aggressione colliambica”⁸⁷. Un'organizzazione simile è stata rintracciata nel papiro milanese di Posidippo, P.Mil.Vogl. VIII 309, dove gli epigrammi sono suddivisi in sezioni tematiche e, a giudizio di Nita Krevans in varie di esse i meno attinenti al tema sono posti verso la fine⁸⁸.

Dando per certo che gli studiosi antichi fossero ben consci della differenza tra un asinarteto e un tetrametro trocaico, ci si aspetterebbe che anche nel nostro caso questo componimento ‘stravagante’ – insieme con eventuali altri componimenti in asinarteti che fossero stati inseriti nei *Tetrametri* – si trovasse alla fine del volume⁸⁹. Questa posizione in effetti si ritrova nelle edizioni più recenti, dove però, coll'eccezione di quella di Lasserre-Bonnard⁹⁰, è travisata in vario modo: in quella di Tarditi al componimento viene assegnata una sezione a sé, successiva ai *Tetrametri*, con tanto di titolo Ἀσυνάρτητα⁹¹, mentre West lo traspone tra gli *Epodi*, seppure al primo posto

⁸⁵ D'Alessio 1997, 30-31.

⁸⁶ Sull'appartenenza di *Ia.* 14-17 al libro dei *Giambi* vd. da ultimi Cameron 1995, 163-170; Lelli 2005, 1-27; D'Alessio 2007⁴, I 43-45. In sostegno dell'opinione contraria (che però è viziata da un'eccessiva rigidità nel presumere una corrispondenza tra appartenenza generica e bibliografica e, soprattutto, cozza inequivocabilmente contro il dato papirologico) vd. Clayman 1980, 4-7, 52-54 e ancora Kerkhecker 1999, 271-282 e Acosta-Hughes 2002, 9-13.

⁸⁷ D'Alessio 2007⁴, I 44.

⁸⁸ Krevans 2005, 94-95, che sviluppa un'idea di Hunter 2002, 112-115.

⁸⁹ Il posizionamento dei fr. 168-171 W.² fra i *Tetrametri* si sarà dovuto a considerazioni editoriali di natura pratica: ad esempio, se gli altri libri dell'opera archilochea raggiungevano già una lunghezza considerevole senza gli asinarteti mentre i componimenti in tetrametri trocaici non erano sufficienti a riempire un rotolo intero, l'editore potrebbe aver pareggiato i conti inserendo gli asinarteti nei *Tetrametri* (Tarditi 1968, 17*). Tale posizionamento sarà stato facilitato dalla natura stichica degli asinarteti (secondo la dottrina metrica antica, beninteso: vd. almeno Rossi 1978 e Palumbo Stracca 1979, che puntualizzano rispetto a Merkelbach-West 1974, 102) e dalla loro lunghezza, paragonabile a quella dei tetrametri trocaici (Lasserre 1950, 20; West 1989², 61).

⁹⁰ Lasserre-Bonnard 1958, 47-48.

⁹¹ Tarditi 1968, 150-151. Si noti però che si tratta di un mero accorgimento editoriale: lo studioso è ben cosciente che i versi appartenevano ai *Tetrametri* (16*-17*). L'indicazione Ἀσυνάρτητα si trova anche in Lasserre-Bonnard 1958, 47, ma tra parentesi e in maniera visi-

tra di essi e specificando che era nei *Tetrametri*, non negli *Epodi*, che il testo era trasmesso⁹². L'ipotesi che il componimento citato da Efestione fosse l'ultimo dei *Tetrametri* è plausibile e i paralleli numerosi e solidi, anche se manca la prova dirimente. Va da sé che qualora si dimostrasse vera l'ipotesi delineata più sopra – ovvero che il fr. 106 W.² appartenesse all'ultima colonna dei *Tetrametri* in una forma-libro identica a quella dei secoli successivi – la presente diverrebbe impossibile; e naturalmente (come appare più probabile) vice versa. Va poi tenuto in conto che di componimenti in questo tipo di asinarteto nei *Tetrametri* potrebbe anche essercene stato più d'uno, nel qual caso quello citato da Efestione sarà stato il primo di essi.

Quale fosse il principio ordinatore dei *Tetrametri* non è dato sapere. Se gli editori hanno ragione a intendere come incipitario a livello di componimento almeno uno tra i fr. 105 (Γλαῦχ', ὄρα· βαθὺς γὰρ ἦδη, κτλ.) e 113.7 W.² (ἀρχὸς εὖ μαθ[ὶ] ἄκοντι τ[])⁹³, l'ordine non era integralmente alfabetico, in quanto il primo componimento, come abbiamo visto, cominciava per ε; ma rimane la possibilità che questo primo componimento, se dotato di una particolare valenza, fosse stato premesso all'intero libro sfuggendo all'ordine che ne governava il resto, come la prima *Olimpica* di Pindaro e il fr. 1 Voigt di Saffo⁹⁴. Che l'ordine invece fosse simile a quello adottato da West, che presenta prima i frammenti di contenuto militare e politico e poi gli altri, non si può dimostrare, ma neppure escludere. Il primo componimento sembra in effetti essere stato di argomento militare, ancor più se vi apparteneva anche il fr. 89 W.², come postulato da Lasserre-Bonnard in grazia dell'ulteriore invocazione a Erxies al v. 28⁹⁵.

Epodi

Una ricostruzione dell'ordine degli *Epodi* fu tentata da Lasserre in una monografia e poi ripresa in parte nel volume curato a quattro mani con Bonnard⁹⁶. Entrambi i volumi furono criticati principalmente per le attribuzioni, invero alquanto disinvolute, di questo o quel frammento a questo o quell'epodo (nell'edizione Budé, su 136 frammenti assegnati agli *Epodi* – alcuni

bilmente subordinata al titolo Τετράμετρα, che continua in testa alle pagine.

⁹² West 1989², 81-82.

⁹³ Nessuno di questi due casi è sicuro e il secondo è particolarmente dubbio: vd. *supra*, p. 7.

⁹⁴ Pindaro: Irigoien 1952, 43-44, vd. anche Negri 2004. Saffo: Lobel 1925, xv-xvi. Dale 2015, 23-24, 30 ipotizza che il fr. 1 V. potrebbe non essersi trovato al primo posto ma in quello che gli spetterebbe secondo l'ordine alfabetico, tra il fr. 15 V. e il "Brothers Poem" di P.Sapph.Obbink (*ed. pr.* Obbink 2014), ma vd. le obiezioni papirologiche di Obbink 2016, 40.

⁹⁵ Lasserre-Bonnard 1958, 25-26.

⁹⁶ Lasserre 1950; Lasserre-Bonnard 1958, 49-80. In quest'ultimo volume il testo critico è di Lasserre, mentre appartengono a Bonnard la traduzione e le note di commento.

in maniera del tutto arbitraria⁹⁷ – ben 135 sono assegnati all'uno o all'altro dei quattordici componimenti congetturati dagli editori⁹⁸). Alla loro disposizione dei singoli componimenti fu dedicata meno attenzione fino a che Robert W. Carrubba ne mise in luce definitivamente le premesse erranee⁹⁹.

Lo studioso svizzero si era basato da un canto sull'ordine degli *Epodi* di Orazio, e dall'altro su quello delle citazioni degli *Epodi* archilochei o dei rispettivi metri in alcuni trattati di metrica di età imperiale, segnatamente il *Manuale* (*Encheiridion*) di Efestione, il *Centimetrum* di Servio, e il terzo libro (*De metris*) delle *Artes grammaticae* di Plozio Sacerdote¹⁰⁰. Ora, si è già visto come dal fatto che un dato verso sia citato da (per esempio) Efestione si possano trarre alcune deduzioni riguardo alla posizione di quel verso nel componimento o nel libro al quale apparteneva, ma questo non significa che simili deduzioni si possano trarre in ugual modo dall'ordine delle citazioni stesse all'interno del trattato. Ciò presupporrebbe che Efestione e i suoi colleghi disponessero il proprio materiale seguendo la successione dei metri in un testo di riferimento, che verrebbe a essere – quantomeno per le sezioni in parola – gli *Epodi* di Archiloco. Come fa notare Carrubba, però, l'ordine dell'esposizione in tutti e tre i trattati risponde a ragioni di teoria metrica: i rispettivi autori esaminano i metri fondamentali uno dopo l'altro, dal più breve al più lungo (giambi, trochei; dattili, anapesti; coriambi, antispasti, ionici...), e anche quando si viene a parlare di metri composti quali gli asinarteti è possibile distinguere nell'esposizione un ordine logico, sempre di tipo metrico¹⁰¹. La successiva pubblicazione degli “epodi di Colonia” (P.Köln II 58¹⁰²) ha arrecato un'ulteriore contro-prova: nel papiro il fr. 196a W.² precede immediatamente il fr. 188 W.², nonostante i rispettivi asinarteti (il secondo verso del sistema nel fr. 196a W.² e il primo nel fr. 188 W.²) siano trattati nell'ordine inverso tanto da Efestione (*Ench.* 15.8, p. 50 Consbruch) quanto da Servio (*GL IV* p. 466 = pp. 48-49 Elice). Non è quindi possibile affidarsi al puro e semplice ordine delle citazioni nei trattati di metrica per divinare l'ordine degli epodi nel libro.

Questo non significa che le opere dei metricologi antichi siano del tutto

⁹⁷ West 1989², per confronto, ne presenta 38, includendo per di più i frr. 168-171 W.², che Lasserre-Bonnard 1958 invece assegnano ai *Tetrametri* (giustamente, come si è visto alle pp. 19-22), e il fr. 196a W.², che all'epoca dell'edizione francese non era ancora noto.

⁹⁸ Come fa notare Bond 1960, 599.

⁹⁹ Carrubba 1965; Carrubba 1969, 87-103. Fondatte riserve erano già state espresse da Adrados 1955, 7-12.

¹⁰⁰ Lasserre 1950, 18-23 e *passim*. La sua ulteriore idea che l'ordine degli *Epodi* fosse dettato dalla cronologia della loro composizione e risalisse quindi all'autore stesso (pp. 24-26 e *passim*) non è fondata su alcunché e non merita ulteriore discussione.

¹⁰¹ Carrubba 1965; Carrubba 1969, 87-103.

¹⁰² *Ed. pr.* Merkelbach-West 1974.

inutili per ricostruire la struttura degli *Epodi*. Nella misura in cui resta fermo che tali studiosi prendevano normalmente ad esempio, per ogni verso o combinazione di versi che volessero dimostrare al lettore, la sua prima occorrenza in un dato testo, è possibile derivare da questa abitudine alcuni punti fermi. In primo luogo, come si è già visto, è possibile ricostruire l'inizio del libro. Quando Efestione nel *Περὶ ποιημάτων* discute di epodi – non di questa o quella struttura epodica, ma del concetto stesso di epodo – egli cita innanzitutto il primo distico del fr. 172 W.² (7.2, p. 71 Consbruch):

πάτερ Λυκάμβα, ποῖον ἐφράσω τόδε;
τίς cὰς παρήειρε φρένας;

Uno scolio alla *Τέχνη ῥητορική* di Ermogene cita allo stesso scopo, per quanto in maniera lievemente più confusa, l'intero fr. 172 W.² (*Rhet. Gr.* VII 820). Varie altre citazioni portano nella stessa direzione. Come già anticipato, il v. 1 è citato da Giuba artigrafo come esempio del trimetro giambico (*LGGA* Iubas [2] 11 ap. Rufin. *GL VI* p. 561 = p. 15 d'Alessandro); lo stesso fa Plozio Sacerdote (*GL VI* pp. 518, 522), che inoltre cita il v. 2 come esempio del dimetro giambico acataletto (*GL VI* p. 520), del quale lo stesso verso è l'esempio di riferimento anche presso gli scolari ad Aristofane (*Ran.* 384-393 Chantry) e soprattutto a Pindaro (metr. *Ol.* 1, *Pyth.* 3, 4, 5, 6, 7, 8, *Nem.* 1, *Isth.* 1, 3, 8; pp. 2, 16-19, 21, 28-29, 32 Tessier). Infine, Elio Festo Aftonio, nel trattato metrico trasmesso unitamente all'*Ars grammatica* di Mario Vittorino¹⁰³, usa i vv. 1-2 per illustrare il metro dei primi *Epodi* di Orazio (*GL VI* p. 170). Non si può poi omettere di ricordare che questi ultimi cominciano non con uno solo, ma con ben dieci componimenti nello stesso metro del nostro, la qual cosa sarà dovuta, almeno in parte, al modello costituito dalla raccolta archilochea. Si può quindi concludere con ragionevole certezza che l'epodo della "favola della volpe e dell'aquila" (fr. 172-181 W.²) fosse il primo degli *Epodi* di Archiloco. Sulle possibili ragioni di questo posizionamento si tornerà tra breve.

Nel luogo del *Περὶ ποιημάτων* appena discusso, dopo aver citato l'inizio del fr. 172 W.² Efestione aggiunge un altro esempio di epodo, il fr. 182 W.²:

εὔτε πρὸς ἄθλα δῆμος ἠθροΐζετο,
ἐν δὲ Βατουσιάδης.

Non ne consegue necessariamente che l'epodo al quale appartiene questo frammento (rappresentato anche dai fr. 183 e forse 184 W.²) fosse il secondo *Epodo*, quanto piuttosto che fosse il primo *Epodo* in un metro diverso da quello del primo. Presumibilmente a Efestione servivano non due esempi di epodi, ma esempi di due diverse strutture epodiche; non vi è ragione di e-

¹⁰³ Sull'identificazione del vero autore del trattato (ricordato nella *subscriptio* al quarto libro) si vedano Mariotti 1967, 47-50; Morelli 1970, 38-55.

scudere che al primo *Epodo* ne seguissero altri nello stesso metro prima di quello rappresentato dal fr. 182 W.², situazione che, come abbiamo appena visto, si verifica negli *Epodi* di Orazio. (Lasserre ne postula cinque.) Alcuni dei “dimetri vel trimetri” trasmessi senza contesto e radunati come frr. 223-226 W.² potrebbero facilmente provenire da componimenti di questo tipo; lo stesso vale per il fr. 43 W.², risultante dalla sutura di due diverse citazioni e riconducibile a un epodo della forma *3ia / 2ia* non meno che ai trimetri giambici (lacunosi) preferiti da West¹⁰⁴. A ogni buon conto, che fosse propriamente il secondo *Epodo* o meno, la posizione incipitaria del fr. 182 W.² rispetto a uno o più componimenti nel metro che lo caratterizza è confermata dalle numerose citazioni del v. 2 come esempio di pentemimere dattilica, dal *Manuale* efestioneo (4.2, 7.3, pp. 13, 22 Consbruch) coi suoi epigoni (epit. p. 361 Consbruch; schol. B 3.9, p. 272 Consbruch; Choerob. p. 221 Consbruch; schol. Ald. Ar. *Nub.* 275b Koster) a Plozio Sacerdote (*GL VI* pp. 512, 517) e a un Περὶ μουσικῆς citato da Prisciano tramite Didimo Claudio (fr. 5 Funaioli = *LGGA Didymus* [2] 5 ap. *GL III* pp. 411-412 = pp. 17-18 Passalacqua)¹⁰⁵.

Il caso del fr. 185 W.² (e dei frr. 186-187 W.², anch'essi pertinenti alla “favola della volpe e della scimmia”) merita ulteriore discussione. Il metro è lo stesso dei frr. 182-184 W.², trimetro giambico seguito da hemiepes maschile. Non sembra però esservi congruenza tematica tra i due gruppi di frammenti, la qual cosa fa sospettare due componimenti diversi. Tale sospetto diverrebbe una certezza se fosse dimostrato quanto sembra probabile, vale a dire che il primo distico del fr. 185 W.² costituisse l'inizio di un componimento: tanto l'annuncio dell'atto locutivo che sta per aver luogo quanto l'allocuzione a un destinatario al vocativo sono tratti tipicamente incipitari, nel giambo arcaico e non solo¹⁰⁶. La presenza di due epodi in questo metro non stupirebbe: se è corretta l'*opinio communis* secondo cui i due frammenti principali trasmessi da P.Stras. 3 rappresenterebbero due componimenti di-

¹⁰⁴ Vd. West 1974, 124-125, con un certo scetticismo riguardo alla possibilità di altri *Epodi* nello stesso metro del primo. Gli altri editori generalmente accolgono la sistemazione epodica, proposta per primo da Bergk 1853², 558-559; vd. la bibliografia raccolta da Bossi 1990², 132-133, che però preferisce tenere separate le due pericopi tradite anziché fonderle in una.

¹⁰⁵ Come risulta dalla formulazione di Prisciano (*Didymus etiam ea confirmet: καὶ Δίδυμος ἐν τῷ Περὶ τῆς παρὰ Ῥωμαίους ἀναλογίας, κτλ.*), già il passo didimeo è citato di seconda mano, forse tramite il Περὶ σταθμῶν di Dardan(i)o: vd. Passalacqua 1987, xvii-xviii e la bibliografia ivi citata. L'identificazione di questo *Didymus* col Δίδυμος ὁ Κλαύδιος noto grazie alla *Suda* (δ 874 Adler) è garantita dal titolo dell'opera, citato da entrambe le fonti. Su questo grammatico, vissuto con ogni evidenza nel primo secolo d.C. e spesso confuso con Didimo Calcentero, vd. in primo luogo Montana in *LGGA Didymus* [2] Claudius, con bibliografia.

¹⁰⁶ Annuncio: Archil. fr. 168 W.²; Hippon. fr. 118.5-6 W.² = 129.3-4 Dg.². Vocativo: vd. *supra*, n. 45.

stinti, anche in Ipponatte si hanno (almeno¹⁰⁷) due componimenti in questa stessa struttura epodica (frr. *115 e *117 W.² = °194 e °196 Dg.²). Stando così le cose, è evidente che l'epodo rappresentato dai frr. 185-187 W.² deve essere stato successivo a quello di cui sopravvivono i frr. 182-184 W.², in ragione di quanto si è detto al paragrafo precedente. Non è però possibile determinare se i due componimenti fossero consecutivi. Come dimostra P.Köln. II 58, invece, erano certamente consecutivi i frr. 196a e 188 W.², unico esempio certo di contiguità tra due componimenti (costituiti rispettivamente dai frr. 196-196a e 188-192 W.²) negli *Epodi*¹⁰⁸.

Per quanto riguarda la fine del libro, il materiale a nostra disposizione rende possibile almeno una congettura. Essa si basa su P.Schubart 10, un frammento papiraceo databile tra la fine del secondo e l'inizio del terzo secolo d.C., recentemente riedito da Giuseppe Ucciardello come BKT X 11 (fig. 4)¹⁰⁹. È proprio a Ucciardello che si devono la reinterpretazione del frammento come componimento epodico e non esametrico, al contrario di quanto ritenuto dall'*editor princeps*, e l'attribuzione del medesimo ad Archiloco¹¹⁰. Quest'ultima conclusione non è palmare come la prima, ma è nondimeno assai probabile. La sua importanza ai fini della presente discussione è data dai lacerti di un testo documentario visibili nella parte inferiore destra del frammento, a lato della colonna di scrittura. Come nota giustamente Ucciardello, la presenza di questo testo, avventizio e sicuramente non formale – “forse una lista di quantità con l'indicazione iniziale dei giorni” – suggerisce l'ipotesi che lo spazio in cui esso fu vergato fosse non un intercolumnio, di estensione inevitabilmente limitata in orizzontale, ma l'*agraphon* finale del rotolo, del quale per conseguenza il testo poetico conservato dal frammento costituirebbe l'ultima colonna¹¹¹. Tale ipotesi può forse trarre ulteriore conforto dalla presenza di due testi documentari – anch'essi brevi e di natura informale – sul verso del frammento¹¹²: è più facile immaginare che per abbozzi del genere fosse usata un'estremità del rotolo (vuoi ancora solidale al resto, vuoi resecata) piuttosto che la parte centrale. Né l'una né

¹⁰⁷ Anche il fr. *116 W.² = °195 Dg.² può essere nello stesso metro, ma questa ipotesi non è passibile di verifica (il primo verso del distico è certamente un trimetro giambico, però la natura del secondo non è determinabile data l'esiguità dei resti); inoltre nulla vieta che esso appartenga allo stesso componimento del fr. *117 W.² = °196 Dg.².

¹⁰⁸ Sulla pertinenza del fr. 192 W.² allo stesso componimento vd. Bowie 1986, 18-21.

¹⁰⁹ *Ed. pr.* Schubart 1950, ma Ucciardello 2012 costituisce a buon diritto una *princeps altera*. Del frammento discute anche Führer 2013, che ne accoglie l'attribuzione ad Archiloco.

¹¹⁰ Ucciardello 2012, 62-68. Il frammento era già nell'orizzonte degli studiosi del giambo arcaico grazie a uno scolio che fa il nome di Ipponatte, fr. 148b W.² = 182 Dg.² (riedito, prima che da Ucciardello 2012, 69-72, da McNamee 2007, 455).

¹¹¹ Ucciardello 2012, 61 e n. 4; il testo già in Schubart 1950, 26-27.

¹¹² Vd. Schubart 1950, 26; Ucciardello 2012, 61-62.

l'altra argomentazione equivale a una prova dirimente¹¹³, ma nel complesso l'ipotesi a cui portano è degna di considerazione. Se vi si può prestar fede, con BKT X 11 ci si troverà davanti all'ultimo *Epodo* di Archiloco.

È quindi possibile tentare, con tutte le cautele del caso, di rintracciare il criterio ordinativo degli *Epodi*. Una caratteristica del primo *Epodo* che salta agli occhi è il metro: trimetro giambico più dimetro giambico. In altre parole, un sistema interamente giambico, l'unico finora attestato in Archiloco, così come in Ipponatte (fr. 118 W.² = 129 Dg.²) e, come si è detto, in Orazio (*Epod.* 1-10). L'ultimo *Epodo* invece, stando al ragionamento esposto al paragrafo precedente, alterna esametri dattilici a versi che Ucciardello ha divinato essere tetrametri dattilici catalettici *in disyllabum*: lo stesso verso del fr. 195 W.² (citato da Efestione come esempio di quel verso, e forse proveniente anch'esso dal nostro componimento¹¹⁴) e lo stesso sistema dell'oraziano *Epodo* 12 nonché delle *Odi* 1.7 e 1.28, il cosiddetto sistema archilocheo primo. In altre parole, un sistema interamente dattilico: uno di soli due attestati in Orazio così come, stando alla testimonianza di alcuni metricisti latini, in Archiloco¹¹⁵. Nel mezzo vi erano innanzitutto dei componimenti – almeno due, a quanto sembra – in cui il sistema era composto da un trimetro giambico seguito da un hemiepes maschile (frr. 182-184, 185-187 W.²), e poi, in posizione ignota ma sicuramente consecutivi l'un l'altro, due componimenti costituiti rispettivamente da trimetri giambici seguiti da elegiambi (*hem^m 2ia*) (frr. 196-196a W.²) e da archilochei (*4da 2tr_α*) seguiti da trimetri giambici catalettici (frr. 188-192 W.²). È possibile quindi ipotizzare che il libro degli *Epodi* fosse organizzato su base metrica, in ordine decrescente rispetto alla prevalenza dell'elemento giambico: prima i componimenti interamente giambici, poi quelli aventi elementi dattilici solo nei versi pari, poi solo nei versi dispari, e infine quelli interamente dattilici.

Se così fosse, l'ordine originario dei componimenti di cui si possono

¹¹³ Si noti ad esempio come il testo documentario sul recto sia posizionato in un'area in cui tre versi "lunghi" di séguito sono relativamente brevi, lasciando quindi uno spazio maggiore alla loro destra, fattore che sarebbe ininfluenza in un *agraphon* finale.

¹¹⁴ Hephaest. *Ench.* 7.2, p. 21 Consbruch. Se il soggetto di BKT X 11 sono le vicende di Neobule, come ipotizza plausibilmente Ucciardello 2012, 66-68, un riferimento iniziale al "portarsi in casa una disgrazia palese" ("Possibly a wife", annota Gerber 2009, 211) non stonerebbe. Su questo frammento nel contesto metrico degli *Epodi* vd. anche Morelli 1978, 103-106, 122.

¹¹⁵ L'altro è il cosiddetto sistema archilocheo secondo, in cui a un esametro segue un hemiepes maschile. In questa combinazione di versi è scritta Hor. *carm.* 4.7, e Diomede, Afonio e Terenziano Mauro (*GL I* p. 503, VI pp. 104, 379 Keil) la attribuiscono esplicitamente anche ad Archiloco (fr. 198 W.²), per quanto non ne sopravvivano esempi identificabili. Non includo, ovviamente, il distico elegiaco, anch'esso tecnicamente un sistema epodico ma che l'edizione delle opere archilochee (e non solo) tiene ben separato dagli altri.

identificare frammenti tra quelli a noi pervenuti (cioè, necessariamente, solo una parte del totale originario) potrebbe essere stato il seguente¹¹⁶:

frr. 172-181 W. ²	3ia / 2ia
frr. 182-184 W. ²	3ia / hem ^m
frr. 185-187 W. ²	3ia / hem ^m
frr. 196-196a W. ²	3ia / hem ^m 2ia
frr. 188-192 W. ²	4da 2tr _{ΛΛ} / 3ia _Λ
frr. 193-194 W. ²	6da _Λ / 2ia
*fr. 199 W. ²	6da _Λ / 2ia hem ^m
*fr. 198 W. ²	6da _Λ / hem ^m
fr. 195 W. ² + BKT X 11	6da _Λ / 4da _Λ

Resta fuori da questo tentativo di ricostruzione il fr. 197 W.², citato da Efestione (*Ench.* 6.2, p. 18 Consbruch) cogli scholia A (6.18.11, p. 123 Consbruch) e B (3.8, p. 270 Consbruch) e dagli scolî a Pindaro (metr. *Ol.* 12, *Nem.* 8, 10, 11, pp. 10, 26-28 Tessier) come modello di trimetro trocaico catalettico ovvero trimetro giambico acefalo, di cui non è possibile ricostruire la posizione in un sistema epodico¹¹⁷; *idem* i frammenti attribuibili con certezza agli *Epodi* ma dei quali non è possibile riconoscere il metro o (è il caso di due trimetri giambici) la posizione in un sistema, i frr. 200-204 W.². Questa ricostruzione – non spiace ribadirlo – non è che un’ipotesi. È però un’ipotesi che soddisfa i dati a disposizione e il contesto editoriale, sia in riferimento all’edizione archilochea (organizzata, come si è visto, primariamente su base metrica), sia in senso più ampio¹¹⁸.

¹¹⁶ Appongo un asterisco alle due voci che non sono propriamente frammenti ma testimonianze metriche che né citano gli *ipsissima verba* archilochei né informano sul loro contenuto. Su queste e altre testimonianze del medesimo genere, radunate in West 1989², 77b-78, 103, vd. anche Morelli 1978 e Casadio 1996, 59-60.

¹¹⁷ Si noti però il fr. 125 W.² μάχη δὲ τῆς κῆς, ὄκτε διψέων πειῖν, ὡς ἐρέω, inteso da West come due tetrametri trocaici, mutili il primo dell’inizio e il secondo della fine, ma che si può anche interpretare come trimetro giambico completo seguito proprio dall’inizio di un trimetro trocaico catalettico / trimetro giambico acefalo. Se ciò fosse vero, però, il frammento sarebbe difficile da ricondurre al principio ordinatore ipotizzato a testo nel rispetto delle testimonianze sopra discusse. Se invece si legge ἐρέω come trisillabo, il frammento si può anche interpretare come trimetro giambico seguito dall’inizio di un esametro, fornendo così un parallelo archilocheo finora mancante allo schema metrico di Hor. *Epod.* 16, come ha proposto Cavarzere 1992, 27. Come che sia, il tema del frammento non sarebbe fuori luogo tra gli *Epodi*.

¹¹⁸ Tra le edizioni alessandrine di poeti arcaici, esempi di libri ordinati internamente secondo un criterio gerarchico basta pensare agli *Epinici* di Pindaro e Bacchilide, il cui ordine complessivo – simile ma non identico, e comunque passibile di rare eccezioni – è dettato dalla gerarchia degli agoni (olimpico, pitico, istmico, nemeo), delle singole gare (dalla corsa dei carri agli sport da combattimento alla corsa e, per ultime, le discipline non atletiche) e, talvolta, dei committenti. Su Pindaro vd. Irigoïn 1952, 43-44 e Negri 2004, 152-161; su Bacchilide vd. Irigoïn in Irigoïn-Duchemin-Bardollet 1993, xxiv-xxv e Negri 2004, 161-169. Un

Il significato di un ordinamento di questo genere risiederebbe nella maniera in cui presenta al lettore il libro e il suo autore. Nella concezione antica così come in quella moderna, Archiloco è poeta principalmente giambico, tanto per metri quanto per temi e atteggiamenti; è quindi secondo logica che, in una raccolta di epodi la cui componente giambica è variabile, vengano prima i più giambici (per metro, s'intende) e poi quelli via via meno giambici. Dal punto di vista del genere letterario, lo stesso vale per l'epodo, anch'esso un genere principalmente giambico. *Hic sunt iambi*; i componimenti meno giambici metricamente sarebbero posti via via verso la fine del volume, dove ci si aspettava di trovare gli elementi meno congruenti rispetto al tratto distintivo del volume stesso. Se la nostra interpretazione è corretta, è notevole anche l'uso di un dato fattuale come il metro – che è del resto il criterio strutturante principale dell'intera edizione – come correlato oggettivo di un'idea che sarebbe difficile rendere altrimenti cogli strumenti dell'editore antico. Dal punto di vista dei contenuti non si riscontrano grandi variazioni tra un *Epodo* e l'altro: pur nella varietà dei toni, sembrano tutti ugualmente mordaci, irriverenti, distruttivi, insomma giambici. Se però l'editore poteva dare per acquisito un nesso tra il giambo in quanto metro e il giambo in quanto genere (nel senso più esteso di quest'ultimo termine), allora egli poté facilmente indicare l'importanza del genere giambico per il volume tramite una disposizione ben ponderata del metro giambico all'interno del medesimo.

Ciò non significa che, anche accettando l'interpretazione qui proposta, la posizione di ogni singolo *Epodo* risponda all'applicazione meccanica di una regola estrinseca. Soprattutto se si guarda al primo *Epodo* (fr. 172-181 W.²) si rimane colpiti da quanto esso sia adatto alla posizione introduttiva che occupa. Qui la *persona loquens* si rivolge all'arcinemico Licambe (fr. 172.1 W.²)¹¹⁹; lo chiama addirittura “padre”, forse evidenziando il ruolo di suocero che gli sarebbe dovuto spettare, o che nel momento in cui è situata la scena doveva ancora spettargli¹²⁰; in maniera che è facile intendere come programmatica, lo addita come oggetto di riso per i concittadini, con un *vũv* che

andamento da più a meno giambico sarebbe anch'esso un criterio fondamentalmente gerarchico, l'analogo metrico della gerarchia fondata sul giambo in quanto genere letterario che è stata rintracciata in Callimaco (vd. *supra*, p. 21). Non è ipotesi peregrina che il compilatore dell'edizione canonica di Archiloco potesse avere in mente proprio il volume callimacheo, come propone Morelli 2002, 28-29 per Ipponatte (invertendo l'ipotesi di Masson 1946/47, 27, che vedeva Callimaco come imitatore dell'ordine dell'edizione ipponattea, già esistente secondo lo studioso francese).

¹¹⁹ Non importa in questa sede se Licambe fosse un personaggio storico, una finzione di Archiloco, uno *stock character*, o altro; nel mondo del testo egli è una persona reale, e questo basta.

¹²⁰ In modo non dissimile, Archiloco è il *gener* di Licambe in Hor. *Epod.* 6.13.

non sembra avere solo un asettico valore temporale, bensì riferirsi anche alla ricezione del componimento stesso (vv. 3-4); gli rivolge senza mezzi termini l'accusa di aver infranto il giuramento (fr. 173 W.²)¹²¹; narra dettagliatamente una favola, quella della volpe e dell'aquila¹²², che palesemente vuol riprendere la situazione dei due contendenti, tematizzando il torto fatto dall'uno all'altro e la conseguente, giusta, devastante vendetta che la divinità concederà alla parte offesa (frr. 174-181 W.²). Il potenziale programmatico della favola non sfugge. Se vi si leggono in filigrana "Archiloco" e Licambe, l'*αἴτιον* pone le basi per il tema dell'aggressione che costituirà una parte tanto ingente del volume – almeno dal punto di vista ideale¹²³ – e dell'intera giambografia archilochea; la anticipa, così come ne anticipa le conseguenze nefaste, su cui poi la tradizione biografica ricamerà a non finire¹²⁴; la giustifica e, nel farlo, la spiega, quantomeno sotto l'aspetto etico, forse senza dilungarsi nei dettagli pruriginosi che abbonderanno nel séguito.

Così come il fr. 1 Voigt si rivolge alla divinità patrona di Saffo e presenta al lettore la poetessa come *persona amans* immersa in una situazione sospesa, che nulla ha di specifico, un personaggio la cui storia verrà poi tratteggiata dal resto del libro e del corpus¹²⁵, il primo degli *Epodi* archilochei si rivolge a Licambe, bersaglio prediletto del poeta, illustrando e motivando l'odio che permea le interazioni successive – successive dal punto di vista del libro, s'intende: la cronologia è irrilevante e probabilmente ignota già agli antichi – tra l'io poetico offeso da un lato e, dall'altro, lo spergiuro e le sue disgraziatissime figlie. L'apertura verso il futuro, data nell'ode saffica dalla preghiera contenuta nell'ultima strofa (ἔλθε μοι καὶ νῦν, κτλ.), è qui effettuata dalla minaccia di rivalsa insita nella favola. E anche qui, colla preghiera della volpe a Zeus (fr. 177 W.²), si ha un sottinteso di protezione divina sull'opera che comincia. La giusta vendetta di Archiloco, per il lettore, sono ovviamente i suoi giambi, e l'esistenza stessa del libro – non meno che

¹²¹ Dato il parallelo con Hippon. fr. *115.15-16 W.² = °194.15-16 Dg.², viene da domandarsi se questo frammento potesse rappresentare la chiusa dell'*Epodo* 1 (o almeno appartenere alla sua parte finale, come già proponeva Adrados 1955, 20) anziché provenire dalla parte iniziale, prima dell'*αἴτιον*, come invece postulano Lasserre 1950, 36; Lasserre-Bonnard 1958, 50; West 1989², 66.

¹²² Le altre fonti sono riportate da West 1989², 64-65, di cui si veda anche la discussione in West 1974, 132-134.

¹²³ L'ossessione degli autori antichi per Licambe, Neobule, etc. non significa necessariamente che i componimenti a loro dedicati (o ritenuti a loro dedicati) costituissero una parte maggioritaria dei *Trimetri* e/o degli *Epodi*. Si confronti p.es. l'ossessione degli autori antichi per gli amori di Saffo, che, pur largamente presenti nei frammenti del corpus saffico giunti fino a noi, non ne costituiscono certo una maggioranza schiacciante.

¹²⁴ Vd. le testimonianze riportate da West 1989², 15, 63-64.

¹²⁵ Vd. Prodi 2017b, 578-581.

il finale della favola – è prova dell'efficacia della preghiera. Si dovrà quindi concludere che l'ordinamento metrico – se veramente esisteva come si è argomentato nei paragrafi precedenti – ha collocato al primo posto un componimento adattissimo a questa posizione; ovvero, se non si esclude che vi fosse più di un componimento in questo stesso metro, l'editore avrà scelto di porre al primo posto quello che svolgeva al meglio una funzione introduttiva rispetto all'intero volume e ai suoi contenuti¹²⁶.

Per quanto sia questione troppo complessa e nebulosa per essere trattata nel dettaglio in questa sede, merita una breve riflessione l'edizione canonica di Ipponatte. Da un canto, vi è la possibilità, pur se basata su indizi tenui, che il fr. 118 W.² = 129 Dg.² si trovasse all'inizio di un libro (il secondo, visto che l'*incipit* del primo è altrimenti noto)¹²⁷. Questo frammento, che non condivide affatto l'importanza prosopografica del primo *Epodo* archilocheo¹²⁸, ne ha però lo stesso schema metrico: trimetro giambico seguito da dimetro giambico. D'altro canto, come anticipato più in alto, i due componimenti principali tra i (forse) tre trasmessi da P.Stras. inv. 3, comunemente ritenuti consecutivi per quanto conservati da due frammenti papiracei distinti, sono in uno stesso metro: distici formati da un trimetro giambico e da un hemiepes maschile. Quest'ultimo dato suggerisce che il metro potesse avere un ruolo anche nell'ordine degli epodi di Ipponatte, se si ritiene con Olivier Masson che il secondo libro dell'opera ipponattea consistesse di epodi¹²⁹ o quantomeno che gli epodi costituissero un gruppo distinto al suo interno. Se

¹²⁶ A una scelta editoriale precisa pensava già Adrados 1955, 7.

¹²⁷ Il commento al fr. 118 W.² = 129 Dg.² conservato da P.Oxy. XVIII 2176 fr. 1 sembra cominciare in cima a una colonna, a giudicare dallo spazio bianco al di sopra di esso; dato che non era prassi degli *hypomnemata* antichi cominciare ogni commento a un nuovo componimento in cima a una nuova colonna, se ne può dedurre che questa colonna potesse essere la prima del rotolo, la qual cosa implica che il componimento ivi commentato fosse il primo del libro. Naturalmente vi sono altre possibilità, più o meno remote: lo *spatium vacuum* nella parte superiore del fr. 1 può essere semplicemente un interlineo particolarmente ampio tra un componimento e il successivo; è possibile che nel rotolo al quale apparteneva P.Oxy. XVIII 2176, per coincidenza, il commento a più di un componimento si trovasse a cominciare in cima a una colonna; il rotolo potrebbe essere stato solo una parte di un commento a Ipponatte in più volumi; e altro ancora. L'*incipit* del primo libro è con tutta probabilità il fr. *1 W.² = 17 Dg.², citato da Giuba artigrafo come esempio di scazonte insieme al primo verso dei *Giambi* di Callimaco (*LGGA* Iubas [2] 11 ap. Rufin. *GL* VI p. 563 Keil = p. 17 d'Alessandro).

¹²⁸ Il Sanno destinatario dello sberleffo di Ipponatte non è menzionato altrove nei frammenti a noi pervenuti. Pur nella precarietà di un *argumentum ex silentio*, il fatto che l'anonimo commentatore dedichi l'introduzione al componimento (P.Oxy. XVIII 2176 fr. 1 col. i) alle possibili etimologie del suo nome anziché a informazioni di maggior momento fa pensare che fosse un Carneade anche per lui.

¹²⁹ Masson 1946/47, 23; 1962, 17-19, 27. Degani 1984, 235 ("forse probabile, non sicuro"), ma vd. le considerazioni di Morelli 2002, 26-29.

poi si rivelasse giusta anche la prima ipotesi, che quel secondo libro si aprisse col fr. 118 W.² = 129 Dg.², l'ordine di questo gruppo ovvero libro potrebbe essere stato simile a quello appena ipotizzato per gli *Epodi* di Archiloco, una traiettoria dai componimenti più giambici a quelli meno; traiettoria resa ancor più evidente, nel caso in parola, dall'essere posto esplicitamente di séguito a un libro primo costituito da componimenti giambici al massimo grado, in scazonti talvolta frammisti con trimetri puri¹³⁰.

L'altro paragone da cui non si può rifuggire è quello cogli *Epodi* oraziani¹³¹. Alcuni paralleli specifici si sono già discussi, e non ci si addentrerà nei numerosi echi tematici e testuali, che esulano dal tema del presente contributo¹³². Come è stato riconosciuto da tempo, l'ordine interno del libro è governato principalmente dal metro¹³³. Componimenti metricamente identici sono accostati (1-10, 14-15). La sequenza inizia con un sistema interamente giambico (1-10); poi ne viene uno con un primo verso giambico ed elementi dattilici e giambici nel secondo (11); uno interamente dattilico (12); uno con un primo verso dattilico ed elementi giambici e dattilici nel secondo (13); due con un primo verso dattilico e un secondo giambico, prima più breve, poi più lungo (14-15, 16); e a mo' di chiusa un componimento neppure epodico ma interamente in trimetri giambici (17). Il criterio ordinativo è quindi assai simile a quello qui prospettato per Archiloco; ne è solo diversa, e non di molto, la traiettoria. Anziché una struttura lineare fondata sulla simmetria (giambi; giambi e dattili; dattili e giambi; dattili) se ne ha una circolare fondata sulla gradualità (giambi; giambi e dattili; dattili; dattili e giambi;

¹³⁰ Sulla mistione di trimetri puri fra i coliami vd. Masson 1946/47, 19-23; 1962, 17, 24-26; Degani 1991², XXIX.

¹³¹ L'ordine dei componimenti negli *Epodi* archilochei era stato posto come base dell'omologo oraziano già da Lasserre 1950, 18-23 e *passim*, ma sulla base di una ricostruzione infondata del volume archilocheo (vd. *supra*, p. 23), suscitando le sagge riserve di Adrados 1955, 8-10, la confutazione puntuale di Carrubba 1969, 87-103 e il dileggio di Hierche 1974, 7 (la cui ricostruzione della struttura profonda del volume oraziano, va detto, non è meno lambiccata né azzardata). Se l'ipotesi qui proposta corrisponde al vero, l'intuizione di Lasserre di una dipendenza del volume oraziano dal modello archilocheo ne riesce giustificata, per quanto inesatta nel dettaglio.

¹³² Per varie opinioni al riguardo vd. p.es. Leo 1900; Olivier 1917, *passim*; Cavarzere 1992, 14-34; Mankin 1995, 6-9; Harrison 2001; Watson 2003, 4-12; Hutchinson 2007, 37-40; senza dimenticare, pur coi suoi eccessi, Lasserre 1950. Molto utile è la tesi dottorale di Mankin 1985, soprattutto le pagg. 162-208 (sono grato alla Biblioteca Interdipartimentale Tito Livio dell'Università degli Studi di Padova per avermene concesso in prestito quella che sembra essere l'unica copia disponibile in Italia.) Riguardo all'aspetto del genere, o meglio della storia del genere giambico, vd. almeno Barchiesi 2001 e 2002.

¹³³ Vd. per es. Franke 1839, 123; Christ 1893, 131-132; Belling 1903, 136-137; Giarratano 1930, VIII; Carrubba 1969, 18-21; Mankin 1995, 11; Liberman 1995, 171-172; Watson 2003, 20; Lyne 2005, 11-12.

giambi). Se l'ipotesi esposta più sopra sull'ordine degli *Epodi* archilochei corrisponde al vero, sembra quasi che Orazio abbia ripreso quell'ordine per modificarlo lievemente, posizionando poi alla fine del volume un corpo tecnicamente estraneo – un componimento in trimetri stichici (17) – come nella miglior tradizione editoriale alessandrina¹³⁴. Certamente egli riprende da Archiloco – e forse anche da Ipponatte, se davvero il fr. 118 W.² = 129 Dg.² si trovava a inizio libro – lo schema metrico d'apertura; anche questo a modo suo, moltiplicandolo fino ad occupare più della metà del libro, che si trova così a cominciare con un Archiloco decuplicato¹³⁵. Senza nulla togliere ai *Giambi* di Callimaco, modello sia a livello tematico e generico sia a livello del macrotesto costituito dalla collezione nel suo insieme¹³⁶, si può congetturare che anche il modello archilocheo fosse presente a Orazio anche a livello macrotestuale e non solo come fonte di genere, metri e singoli spunti ed echi nel tessuto poetico¹³⁷.

Varia

Rimangono da discutere alcuni casi dubbi. Il primo, come sopra anticipato, è quello degli *Iobacchi*¹³⁸. Di essi nulla si sa fuori di quel che dicono Efestione e Stefano di Bisanzio negli unici due passi che ne fanno menzione (*Ench.* 15.16, p. 53 Consruch; β 82 Billerbeck), vale a dire ben poco. La fonte di Stefano di Bisanzio sembra essere un trattato grammaticale: il nome del popolo scita Βέχαιρ dà lo spunto a una breve digressione sui nomi in -ειρ, rappresentati da alcuni nomi propri di origine non greca, dall'aggettivo apocopato χρυσοέθειρ, che si ritrova appunto negli *Iobacchi* (fr. sp. 323 W.²), e

¹³⁴ Vd. *supra*, pp. 20-21.

¹³⁵ Sull'importanza del numero dieci nel libro poetico di età augustea vd. Kiessling 1881, 73 e n. 28; Skutsch 1963, 239 e n. 6.

¹³⁶ Vd. p.es. Cavarzere 1992, 21-25; Heyworth 1993, 85-86, che mette in luce come l'orizzonte callimacheo degli *Epodi* oraziani non si limiti ai *Giambi*; Watson 2003, 12-17. Eccessivo lo scetticismo di Mankin 1995, 6 n. 28 (vd. già Mankin 1985, 110-121), ma importante la puntualizzazione di Acosta-Hughes 2002, 10. L'identità del numero dei componimenti – 17, cifra poco usuale – difficilmente sarà un caso, come segnalato da molti a partire da Gallavotti 1946, 12; si veda in ispecie l'acuta interpretazione di Lyne 2005, 15-18.

¹³⁷ L'alterità metrica degli *Epodi* oraziani rispetto ai *Giambi* callimachei (per i quali il modello fondante, ed esplicito, è Ipponatte, vd. tra gli altri Degani 1995, 112-117; Hunter 1997; Acosta-Hughes 2002, 21-103 e *passim*) è ben delineata da Watson 2003, 43 e n. 232; sulla dipendenza dei primi dal precedente archilocheo, oltre a Lasserre 1950 vd. p.es. Christ 1893 131-136; Mankin 1995, 14-22; Watson 2003, 43-45. Rilevanti sono anche le due parziali *recusationes* parallele, quella retrospettiva di Orazio verso Archiloco in *Epist.* 1.19.23-25 e quella immediata (e, data la posizione nel volume, prospettiva) di Callimaco verso Ipponatte in *Ia.* 1.3-4 (Leo 1900, 3; Cavarzere 1992, 22).

¹³⁸ Un riesame complessivo degli *Iobacchi* e dei frammenti superstiti è offerto da Casadio 1996, 61-66.

dal composto ἐκατόγγειρ. Si converrà con August Lenz che Erodiano, noto anche altrove come fonte di Stefano, è il candidato più probabile (I pp. 49-50, II p. 213 Lenz)¹³⁹. Efestione fornisce un'indicazione preziosa nel citare il fr. sp. 322 W.² come τὸ ἐν τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Ἀρχίλοχον ἰοβάκχοις. Se gli *Iobacchi* erano “attribuiti ad Archiloco”, e non semplicemente “di Archiloco”, la loro autenticità doveva essere oggetto di discussione: ἀναφερόμενος εἰς seguito dal nome di un autore è espressione pressoché formulare per indicare un'attribuzione tradizionale ma dubbia¹⁴⁰. A quanto risulta dalle opere pervenute, Efestione non era generalmente dedito alla critica testuale; pertanto, se egli si premura di segnalare l'incertezza della paternità archilochea degli *Iobacchi*, è probabile che tale incertezza esprimesse un'opinione corrente, i cui dettagli ci sfuggono¹⁴¹.

Qual era quindi lo status di quest'opera rispetto al corpus archilocheo? Lasserre, l'unico studioso a essersene occupato al di là della mera questione dell'autenticità, individuava nel fr. 322 W.² – un asinarteto, formato da dimetro giambico e leccio – il secondo verso di un distico epodico, preceduto a suo giudizio da un esametro, dato il ritmo dattilico del fr. 323 W.². Il frammento sarebbe appartenuto a un componimento inserito nella parte finale del libro degli *Epodi*, data la prassi alessandrina riguardante i componimenti in qualche modo stravaganti¹⁴². A parte la contraddizione con quanto argomentato nella sezione precedente con riferimento agli *Epodi* (cosa che in sé non costituisce una prova), l'intoppo a cui va incontro questa ipotesi è costituito dalle parole di Efestione. ἐν τοῖς... ἰοβάκχοις è infatti un riferimento bibliografico, come gli altri forniti dal metricologo in situazioni analoghe. Esso implica dunque che gli *Iobacchi* fossero un'opera a sé, non un componimento incluso in un'opera che circolava sotto altro titolo. Quando egli tratta del fr. 168 W.², componimento anch'esso in asinarteti che però apparteneva

¹³⁹ Lenz *loc. cit.* attribuisce il frammento, rispettivamente, al Περὶ καθολικῆς προσωπιδίας e al Περὶ παθῶν (fr. *122).

¹⁴⁰ Cfr. p.es. Strab. 13.2.4 καὶ Τέρπανδρον ... ἐν τοῖς ἀναφερομένοις ἔπεσιν εἰς αὐτὸν, Hephaest. *Isagog.* 4, p. 60 Consbruch ὁ Μαργίτης ὁ εἰς Ὅμηρον ἀναφερόμενος, Ath. 8.364b ἐκ τῶν εἰς Ἡσίοδον ἀναφερομένων μεγάλων Ἡοίων καὶ μεγάλων Ἔργων, 11.491c ὁ τὴν εἰς Ἡσίοδον δὲ ἀναφερομένην ποιήσας Ἀστρονομίαν, 12.515d Ξάνθος ὁ Λυδὸς ἢ ὁ τὰς εἰς αὐτὸν ἀναφερομένας ἱστορίας συγγεγραφώς, Harp. κ 42 Keaney ἐν τοῖς εἰς Ὅμηρον ἀναφερομένοις Κέρκωσιν, *Antiatt.* η 20 Valente ἐν τῇ ἀναφερομένῃ εἰς Ἐπίχαρμον Ὀμοποιία.

¹⁴¹ Casadio 1996, 62.

¹⁴² Lasserre 1950, 267-270 (argomentando che di *Iobacchi* ve ne fosse in realtà uno solo). Si noti però che la prassi alessandrina era di relegare a fine di libro i componimenti meno congruenti col contenuto del libro stesso (vd. *supra*, pp. 20-21), non quelli di dubbia autenticità: nella lirica (in senso lato) a noi pervenuta, l'unico esempio di un *dubium* di cui sia nota la posizione all'interno del libro di appartenenza – la quinta *Olimpica* – non è relegato in ultima posizione, ma obbedisce allo stesso criterio che governa l'ordine complessivo.

ai *Tetrametri*, Efestione puntualmente lo cita ἐν τοῖς τετραμέτροις¹⁴³. Lo stesso si può dire della citazione in Stefano di Bisanzio (ovvero Erodiano), che, come di regola tra gli autori antichi, avrà citato un libro, quale che fosse la natura o estensione del medesimo, non una sua ipotetica suddivisione o un singolo componimento. Si dovrà quindi concludere, pur colle cautele del caso, che almeno nell'età degli Antonini fosse in circolazione un libro intitolato *Iobacchi* attribuito non senza dispute ad Archiloco. In esso era contenuto un inno per una πανήγυρις di Demetra e Core (fr. 322 W.²), noto anche altrimenti¹⁴⁴, che sarà da mettere in collegamento coll'associazione che sembra esservi stata tra la famiglia di Archiloco e il culto demetriaco¹⁴⁵. A giudicare dalle scarsissime citazioni, tale libro era assai meno diffuso dei quattro 'canonici', dei quali spezza il fondamento metrico per riferirsi invece a un genere letterario.

Mette conto infine spendere qualche parola sul cosiddetto "inno a Eracle", il ben noto fr. sp. 324 W.² (τήνελλα καλλίνικε κτλ.)¹⁴⁶. Non si discuterà della giustezza dell'attribuzione ad Archiloco, tradizionale e già nota a Pindaro (τὸ... Ἀρχιλόχου μέλος, *Ol.* 9.1) ma non per questo storicamente esatta, né delle numerose testimonianze e delle loro fonti¹⁴⁷. La domanda, ancora una volta, concerne lo status di questo componimento rispetto al corpus archilocheo. Lasserre lo poneva alla fine degli *Epodi*, dopo l'*Iobacco* di cui sopra, su fondamenti alquanto labili¹⁴⁸. Pur nell'impossibilità di dare una risposta certa che le testimonianze semplicemente non consentono, bisognerà ricordare che nulla obbliga a ricondurre il componimento all'edizione canonica di Archiloco¹⁴⁹. Un canto tradizionale di questo tipo può facilmente essere

¹⁴³ Vd. *supra*, pp. 19-22.

¹⁴⁴ Schol. Ar. Av 1764 Holwerda, che menziona τὸν Δήμητρας ὕμνον con cui Archiloco vinse a Paro. L'identificazione, probabile, è in Lasserre 1950, 269. Casadio 1996, 64-66 e n. 18 la nega, ritenendo genuino l'inno menzionato dallo scolio e spurio il fr. 322 W.²; ma se lo scoliaste di Aristofane leggeva l'inno a Demetra negli *Iobacchi* (e dove se no?), l'identificazione regge anche ritenendo spurio il fr. 322 W.².

¹⁴⁵ Paus. 10.28.3, che descrive un particolare di un dipinto di Polignoto nella *lesche* degli Cnidi: vd. Ornaghi 2009, 184-195 e la bibliografia ivi citata. Sul culto demetriaco a Paro vd. Ornaghi 2009, 80-113 e la bibliografia ivi citata; sul rapporto tra esso e il fr. 322 W.² vd. Bonnard in Lasserre-Bonnard 1958, 78-79 e nuovamente Ornaghi 2009, 71-74, 249-250.

¹⁴⁶ Su questo frammento vd. le considerazioni di West 1974, 138-139 e più estesamente Casadio 1996, 67-72.

¹⁴⁷ Agevolmente reperibili in West 1989², 104-106.

¹⁴⁸ Lasserre 1950, 269-271; vd. anche Lasserre-Bonnard 1958, 79. Il suo ragionamento è che lo scoliaste degli *Uccelli* (vd. *supra*, n. 144) possa aver collegato "inno a Demetra" e "inno a Eracle" soltanto perché li leggeva uno di séguito all'altro nell'edizione canonica. West 1974, 139 concorda; a noi sembra più opportuno un sano scetticismo.

¹⁴⁹ L'affermazione di Lasserre in Lasserre-Bonnard 1958, LXX-LXXI secondo la quale "Pindare les lit déjà dans Archiloque (*Ol.* 9.1 ad fr. 298), ce qui signifie qu'elles sont entrées très

stato trasmesso per altra via, così come la sua asserita paternità. Anche lo stato delle testimonianze a nostra disposizione è compatibile coll'ipotesi di una tradizione extra-canonica, forse più che coll'ipotesi contraria. Gli scolî a Pindaro, che sono per noi la fonte principale, citano il testo del componimento tramite Eratostene (e altri?), non direttamente da Archiloco né da uno dei volumi della sua opera. L'uso dell'imperfetto in schol. *Ol.* 9.1i, I p. 268 Drachmann (τὸ μὲν Ἀρχιλόχου μέλος... ἦν τρίτροφον) suggerisce che lo scoliaste o la sua fonte (in questo caso Aristarco) non avessero sotto gli occhi un testo determinato, quanto piuttosto tentassero di ricostruire qualcosa di situato nel passato. Infine, la divergenza tra Aristarco ed Eratostene riguardo all'interpretazione di *τριπλόος* (*Ol.* 9.3), così come il modo prettamente dossografico in cui essa è riportata dagli scolî, possono far sospettare che né i due studiosi né chi li raffrontava (Didimo?¹⁵⁰) avesse a disposizione un testo autorevole che dirimesse la questione, come invece avrebbero avuto se esso fosse stato contenuto nell'edizione canonica¹⁵¹. Si potrà quindi legittimamente dubitare che l'inno a Eracle trovasse posto nell'edizione archilochea di cui si è occupato il presente articolo.

Balliol College, Oxford

ENRICO EMANUELE PRODI

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- B. Acosta-Hughes, *Polyeideia. The Iambi of Callimachus and the Archaic Iambic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 2002.
- F. R. Adrados, *Nueva reconstrucción de los Epodos de Arquíloco*, "Emerita" 23, 1955, 1-78; rist. in *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid 1981, 182-236.
- F. R. Adrados, *Sobre algunos papiros de Arquíloco (P. Oxyrh. 2310-2313)*, "PP" 11, 1956, 38-48.
- M. Alexandrou, *Mythological narratives in Hipponax*, in L. Swift - C. Carey (edd.), *Iambus and Elegy: New Approaches*, Oxford 2016, 210-228.
- A. Barchiesi, *Horace and iambos: the poet as literary historian*, in A. Cavarzere - A. Aloni - A. Barchiesi (edd.), *Iambic Ideas. Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, Lanham MD, 2001, 141-164.
- A. Barchiesi, *Palingenre: death, rebirth, and Horatian iambos*, in M. Paschalis (ed.), *Horace and Greek Lyric Poetry*, Rethymnon 2002, 47-69.
- A. Barigazzi, *Un nuovo frammento di Eroda*, "MH" 12, 1955, 113-114.
- G. Bastianini, *Tipologie dei rotoli e problemi di ricostruzione*, in M. Capasso (ed.), *Atti del V seminario internazionale di papirologia ("PapLup" 4)*, Lecce 1995, 21-42.
- H. Belling, *Studien über die Liederbücher des Horatius*, Berlin 1903.

tôt dans une édition déjà constituée" si fonda sul fraintendimento delle modalità di diffusione e trasmissione dei canti – di un canto tradizionale, per giunta, come si evince con chiarezza dallo stesso riferimento pindarico – nel primo quinto secolo a.C.; vd. già Adrados 1955, 4 n. 1 e la cautela di Bonnard in Lasserre-Bonnard 1958, 79.

¹⁵⁰ Su Didimo e gli scolî dossografici negli *scholia vetera* a Pindaro vd. Deas 1931, 25; Irigoin 1952, 73-74.

¹⁵¹ Così in buona sostanza anche Casadio 1996, 58.

- Th. Bergk, *Poetae lyrii Graeci*, Lipsiae 1853².
- F. Blass, *Bacchylidis carmina cum fragmentis*, Lipsiae 1898.
- G.W. Bond, rec. di Lasserre-Bonnard 1958, "Gnomon" 32, 1960, 596-600.
- I. Boserup, *Archiloque ou épigone alexandrin? Sur l'authenticité du fr. 54 A (Diehl)*, "C&M" 27, 1966, 28-38.
- F. Bossi, *Note al nuovo Archiloco*, "MCR" 8/9, 1973/74, 14-17.
- F. Bossi, *Studi su Archiloco*, Bari 1990².
- E. Bowie, *One that got away: Archilochus 188-192 W and Horace, Odes 1.4 and 5*, in M. Whitby - Ph. Hardie - M. Whitby (edd.), *Homo Viator: Classical Essays for John Bramble*, Bristol 1986, 13-23.
- E. Bowie, *Quo usque tandem...? How long were sympotic songs?*, in V. Cazzato - D. Obbink - E.E. Prodi (edd.), *The Cup of Song. Studies on Poetry and the Symposion*, Oxford 2016, 28-41.
- A. Cameron, *Callimachus and his Critics*, Princeton 1995.
- M. Caroli, *Il titolo iniziale nel rotolo librario greco-egizio*, Bari 2007.
- R. W. Carrubba, *The metrical order of the Archilochian Epodes*, "Emerita" 33, 1965, 61-70.
- R. W. Carrubba, *The Epodes of Horace*, The Hague 1969.
- V. Casadio, *I «dubbi» di Archiloco*, Ospedaletto 1996.
- A. Cavarzere, *Orazio. Il libro degli Epodi*, Venezia 1992.
- W. von Christ, *Horatiana*, "SBAW" 1893, 57-152.
- D. L. Clayman, *Callimachus' Iambi*, Leiden 1980.
- A. Colonna, *Adnotationes ad papyrus Oxy. 2310,1*, "BPEC" 7, 51-54; rist. in *Scripta minora*, Brescia 1981, 131-134.
- E. A. Conti, *Osservazioni paleografiche su PSI Com11 3 e lo 'stile intermedio'*, in "Comunicazioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli»" (Firenze) 11, 2013, 91-110.
- A. Dale, *The Green papyrus of Sappho (P.GC inv. 105) and the order of poems in the Alexandrian edition*, "ZPE" 196, 2015, 17-30.
- A. Dale, *Notes on Hipponax fr. 104 W (107 Degani)*, "ZPE" 205, 2017, 1-7.
- G. B. D'Alessio, *Pindar's Prosodia and the classification of Pindaric papyrus fragments*, "ZPE" 118, 1997, 23-60.
- G. B. D'Alessio, *Argo e l'Argolide nei canti cultuali di Pindaro*, in P. Angeli Bernardini (ed.), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*, Roma 2004, 107-125.
- G. B. D'Alessio, *Callimaco*, I-II, Milano 2007⁴.
- G. B. D'Alessio, *The lost Isthmian odes of Pindar*, in P. Agócs - C. Carey - R. Rawles (edd.), *Reading the Victory Ode*, Cambridge 2012, 28-57.
- H. Deas, *The scholia vetera to Pindar*, "HSCPh" 42, 1931, 1-78.
- E. Degani, *Studi su Ipponatte*, Bari 1984.
- E. Degani, *Hipponax. Testimonia et fragmenta*, Stuttgart-Lipsiae 1991².
- E. Degani, *Ipponatte e i poeti filologi*, "Aev(Ant)" 8, 1995, 105-136; rist. in *Filologia e storia*, Hildesheim-Zürich-New York 2004, I 131-162.
- K. J. Dover, rec. di Lasserre-Bonnard 1958, "CR" n.s. 10, 1960, 10-12.
- M. Ercoles, *La διπλή ὀβελισμένη nel P.Louvre E 3320 (Alcm. PMGF I)*, "Eikasmos" 20, 2009, 47-59.
- C. Franke, *Fasti Horatiani*, Berolini 1839.
- R. Führer, *Zur Archilochos-Epode BKT X 11*, "ZPE" 185, 2013, 60.
- C. Gallavotti, *I giambi di P.Oxy. 2310 attribuiti ad Archiloco*, "Philologus" 119, 1975, 153-162.
- V. Garulli, *Stones as books: the layout of Hellenistic inscribed poems*, in M.A. Harder - R.F. Regtuit - G.C. Wakker (edd.), *Hellenistic Poetry in Context*, Leuven-Paris-Walpole MA 2014, 125-169.

- D. E. Gerber, *Greek Iambic Poetry*, Cambridge MA-London, 1999.
- A. Giannini, *Archiloco alla luce dei nuovi ritrovamenti*, "Acme" 11, 1958, 41-96.
- C. Giarratano, *Q. Orazio Flacco. Il libro degli Epodi*, Torino 1930.
- D. Giordano, *P. Oxy. 2310*, "Aegyptus" 37, 1957, 209-218.
- V. Grassmann, *Die erotischen Epoden des Horaz. Literarischer Hintergrund und sprachliche Tradition*, München 1966.
- B.P. Grenfell - A.S. Hunt, 854. *Archilochus, Ἐλεγεία*, in *The Oxyrhynchus Papyri* VI, London 1908, 149-150.
- M. Gronewald - R.W. Daniel, *Ein neuer Sappho-Papyrus*, "ZPE" 147, 2004, 1-8.
- M. Gronewald - R.W. Daniel, *Lyrischer Text (Sappho-Papyrus)*, "ZPE" 154, 2005, 7-12.
- S. J. Harrison, *Some generic problems in Horace's Epodes: or, on (not) being Archilochus*, in A. Cavarzere - A. Aloni - A. Barchiesi (edd.), *Iambic Ideas. Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, Lanham MD 2001, 165-186.
- A. Hauvette, *Archiloque. Sa vie et ses poésies*, Paris 1905.
- W. B. Henry, *An Archilochus papyrus?*, "ZPE" 121, 1998, 94.
- S. J. Heyworth, *Horace's Ibis: on the titles, unity, and contents of the Epodes*, "PLLS" 7, 1993, 85-96.
- R. L. Hunter, *Osservazioni sui Lithika di Posidippo*, in G. Bastianini - A. Casanova (edd.), *Il papiro di Posidippo un anno dopo*, Firenze 2002, 109-119.
- G. O. Hutchinson, *Horace and archaic Greek poetry*, in S. Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge 2007, 36-49; rist. in *Talking Books: Readings in Hellenistic and Roman Books of Poetry*, Oxford 2008, 162-176.
- G. O. Hutchinson, *Doing things with books*, in *Talking Books: Readings in Hellenistic and Roman Books of Poetry*, Oxford 2008, 1-41.
- J. Irigoin, *Histoire du texte de Pindare*, Paris 1952.
- J. Irigoin - J. Duchemin - L. Bardollet, *Bacchylide. Dithyrambes, épinicies, fragments*, Paris 1993
- W. A. Johnson, *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus*, Toronto-Buffalo-London 2004.
- A. Kerkhecker, *Callimachus' Book of Iambi*, Oxford 1999.
- A. Kiessling, *Horatius*, in A. Kiessling - U. von Wilamowitz-Moellendorff (edd.), *Philologische Untersuchungen, II: Zu augusteischen Dichtern*, Berlin 1881, 48-119.
- N. M. Kontoleon, *Νέαι ἐπιγραφαὶ περὶ τοῦ Ἀρχιλόχου ἐκ Πάρου*, "ΑΕ" 1952, 1955, 32-95.
- N. Krevans, *The editor's toolbox: strategies for selection and presentation in the Milan epigram papyrus*, in K. Gutzwiller (ed.), *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book*, Oxford 2005, 81-96.
- F. Lasserre, *Les Épodes d'Archiloque*, Paris 1950.
- F. Lasserre, *Un nouveau poème d'Archiloque*, "MHelv" 13, 1956, 226-235; rist. in *Nouveaux chapitres de littérature grecque*, Genève 1989, 29-41.
- F. Lasserre - A. Bonnard, *Archiloque. Fragments*, Paris 1958.
- E. Lelli, *Callimachi iambi XIV-XVII*, Romae 2005.
- F. Leo, *De Horatio et Archilocho*, Gottingae 1900; rist. in *Ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. E. Fraenkel, Roma 1960, II 139-157.
- G. Liberman, rec. di Mankin 1995, "RPh" 69, 1995, 169-185.
- G. Liberman, *Alcée. Fragments*, I-II, Paris 1999.
- E. Lobel, *Καρφοῦς μέλη. The Lyrical Poems of Sappho*, Oxford 1925.
- E. Lobel, 2174. *Hipponax, iamboi*, in *The Oxyrhynchus Papyri* XVIII, London 1941, 68-81.
- E. Lobel, 2310. *Archilochus, iambic trimeters*, in *The Oxyrh. Papyri* XXII, London 1954, 3-11.
- E. Lobel, 2311. *Archilochus, iambic trimeters?*, ibidem 12-15.
- E. Lobel, 2312. *Archilochus, iambic trimeters*, ibidem 16-23.

- E. Lobel, 2314. *Archilochus?*, *trochaic tetrameters*, *ibidem* 35-37.
- E. Lobel, 2317. *Anonymous, trochaic tetrameters in Ionic*, *ibidem* 40-42.
- E. Lobel, 2326. *Scazons in Ionic dialect*, *ibidem* 66.
- E. Lobel, 2438. *Life of Pindar*, in *The Oxyrhynchus Papyri* xxvi, London 1961, 1-7.
- E. Lobel, 2451. *Commentary on Pindar, Isthmians, etc.*, *ibidem* 154-177.
- E. Lobel, 2508. *Elegiacs (? Archilochus)*, in *The Oxyrhynchus Papyri* xxx, London 1964, 2-4.
- J. Lendon, *Il nuovo testo lirico nel nuovo papiro di Saffo*, in G. Bastianini - A. Casanova (edd.), *I papiri di Saffo e Alceo*, Firenze 2007, 149-166.
- W. Luppe, *Der Archilochos-Kommentar P.Oxy. LXXIII 4952*, "APF" 56, 2010, 38-40.
- R. O. A. M. Lyne, *Structure and allusion in Horace's book of Epodes*, "JRS" 95, 2005, 1-19.
- F. Maltomini, *Use and reuse of papyrus rolls and scraps: some bibliological matters*, in T. Derda - A. Łajtar - J. Urbanik (edd.), *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology, Warsaw 29 July - 3 August 2013*, Warsaw 2016, I 1097-1112.
- D. Mankin, *The "Epodes" of Horace and Archilochean "Iambus": a Preliminary Study*, diss. Virginia 1985.
- D. Mankin, *Horace. Epodes*, Cambridge 1995.
- I. Mariotti, *Marii Victorini ars grammatica*, Firenze 1967.
- O. Masson, *Les "Épodes de Strasbourg": Archiloque ou Hipponax? Et quelques problèmes relatifs au texte d'Hipponax*, "REG" 59/60, 1946/47, 8-27.
- O. Masson, *Les fragments du poète Hipponax. Édition critique et commentée*, Paris 1962.
- K. McNamee, *Annotations in Greek and Latin Texts from Egypt ("ASP" 45)*, s.l. 2007.
- S. M. Medaglia, *Archiloco, fr. 36 D.³*, "BollClass" n.s. 24, 1976, 21-24.
- S. M. Medaglia, *Note di esegesi archilochea*, Roma 1982.
- G. Menci, *Per l'identificazione di un nuovo stile di scrittura libraria greca*, in AA.VV., *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, I 51-56.
- R. Merkelbach - M. L. West, *Ein Archilochos-Papyrus*, "ZPE" 14, 1974, 97-113.
- H. J. M. Milne, 54. *Archilochus (?)*, *Tetrameters*, in id., *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*, London 1927, 42-43.
- G. Morelli, *Ricerche sulla tradizione grammaticale latina I 1*, Roma 1970.
- G. Morelli, *Un nuovo verso asinarteto archilocheo*, in *Problemi di metrica classica. Miscellanea filologica*, Genova 1978, 101-122.
- G. Morelli, *Giambografia*, in *Da Aión a Eikasmos. Atti della giornata di studio sulla figura e l'opera di Enzo Degani*, Bologna 2002, 15-30.
- M. Negri, *L'oschophorikon di POxy 2451 B fr. 17.6 e la sua posizione nell'edizione di Pindaro*, "ZPE" 138, 2002, 31-39.
- M. Negri, *Pindaro ad Alessandria. Le edizioni e gli editori*, Brescia 2004.
- C. Neri, *Il Brothers Poem e l'edizione alessandrina (in margine a P. Sapph. Obbink)*, "Eikasmos" 26, 2015, 53-76.
- A. Nicolosi, *Ipponatte, Epodi di Strasburgo. Archiloco, Epodi di Colonia (con un'appendice su P. Oxy. LXIX 4708)*, Bologna 2007.
- A. Nicolosi, *Archiloco. Elegie*, Bologna 2013.
- D. Obbink, 4708. *Archilochus, Elegies*, in *The Oxyrhynchus Papyri* LXIX, London 2005, 18-42.
- D. Obbink, 4952. *Commentary on Archilochus' Trimeters*, in *The Oxyrhynchus Papyri* LXXIII, London 2009, 133-138.
- D. Obbink, *Two new poems by Sappho*, "ZPE" 189, 2014, 32-39.
- D. Obbink, *Ten poems of Sappho: provenance, authenticity, and text of the new Sappho papyri*, in A. Bierl - A. Lardinois (edd.), *The Newest Sappho: P.Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, frs. 1-4*, Leiden-Boston 2016, 34-54.

- F. Olivier, *Les Épodes d'Horace*, Lausanne / Paris 1917.
- M. Ornaghi, *La lira, la vacca e le donne insolenti. Contesti di ricezione e promozione della figura e della poesia di Archiloco dall'arcaismo all'ellenismo*, Alessandria 2009.
- J. M. van Ophuijsen, *Hephaestion on Metre*, Leiden-New York-København-Köln 1987.
- B. M. Palumbo Stracca, *La teoria antica degli asinarteti*, Roma 1979.
- A. Pardini, *La ripartizione in libri dell'opera di Alceo. Per un riesame della questione*, "RFIC" 119, 1991, 257-284.
- M. Passalacqua, *Prisciani Caesariensis opuscula*, Roma 1987.
- P. J. Pestman, *A Guide to the Zenon Archive (P. L. Bat. 21)*, Leiden 1981.
- O. Poltera, *Simonides lyricus. Testimonia und Fragmente*, Basel 2008.
- F. Pordomingo, *Antologías griegas de época helenística en papiro*, Firenze 2013.
- A. Porro, *Archiloco e gli Alessandrini*, in R. Pretagostini - E. Dettori (edd.), *La cultura letteraria ellenistica. Persistenza, innovazione, trasmissione*, Roma 2007, 209-22.
- A. Porro, *Forms and genres of Alexandrian exegesis on lyric poets*, "TiC" 1, 2009, 183-202.
- A. Porro, *Archilochus*, in G. Bastianini et al. (edd.), *Commentaria et lexica Graeca in papyris reperta*, I.1.3, Berlin-Boston 2011, 157-187.
- J. Pouilloux, *Glaukos, fils de Leptine, parien*, "BCH" 79, 1955, 75-86.
- E. E. Prodi, *A bibliographical note on P. Oxy. 659 (Pindar, Partheneia)*, "APapyrol" 26, 2014, 99-105.
- E. E. Prodi, *P.Oxy. 2174 fr. 5: an Odyssey for Hipponax?*, "APF" 63, 2017, 1-10.
- E. E. Prodi, *Text as paratext: Pindar, Sappho, and Alexandrian editions*, "GRBS" 57, 2017, 547-582.
- E. E. Prodi, *The list of Pindar's works in the Vita Ambrosiana*, "RhM" 161, 2018, 236-237.
- W. H. Race, *P.Oxy. 2438 and the order of Pindar's works*, "RhM" 130, 1987, 407-410.
- R. Rawles, *Musical notes on the new anonymous lyric poem from Köln*, "ZPE" 157, 2006, 8-13.
- R. Reitzenstein, *Zwei neue Fragmente der Epoden des Archilochos*, "SPAW" 1899, 857-864.
- C. H. Roberts, *Z1. Sillybos*, in *The Antinoopolis Papyri I*, London 1950, 47.
- L. E. Rossi, *Teoria e storia degli asinarteti dagli arcaici agli alessandrini (sull'autenticità del nuovo Archiloco)*, in *Problemi di metrica classica. Miscellanea filologica*, Genova 1978, 29-48.
- I. Rutherford, *Et hominum et deorum... laudes (?): a hypothesis about the organization of Pindar's Paean-book*, "ZPE" 107, 1995, 44-52.
- W. Schubart, *10. Episches Gedicht*, in id., *Griechische literarische Papyri*, Berlin 1950, 26-28.
- A. Schutgens, *14. Archilochus (?), tetrameters*, in P.W. Pestman (ed.), *Greek and Demotic Texts from the Zenon Archive (P. L. Bat. 20)*, Leiden 1980, 91.
- O. Skutsch, *The structure of the Propertian Monobiblos*, "CPh" 58, 1963, 238-239.
- W. J. Slater, *Aristophanis Byzantii fragmenta*, Berlin-New York 1986.
- W. Studemund, *Anecdota varia Graeca musica metrica grammatica*, Berolini 1886.
- G. Tarditi, *Archilochus*, Romae 1968.
- M. Treu, *Archilochos*, München 1959.
- E. G. Turner, *'Recto' e 'verso'. Anatomia del rotolo di papiro*, Firenze 1994 (ed. or. Bruxelles 1978; tr. G. Menci - G. Messeri Savorelli).
- G. Ucciardello, *11. Frammento epodico (Archiloco?)*, in F. Reiter (ed.), *Literarische Texte der berliner Papyrussammlung zur Wiederöffnung des neuen Museums*, Berlin 2012, 60-76.
- L. C. Watson, *A Commentary on Horace's Epodes*, Oxford 2003.
- M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974.
- M. L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, I, Oxford 1989².
- M. L. West, *Archilochus and Telephos*, "ZPE" 156, 2006, 11-17.

ABSTRACT:

The article investigates the ancient edition of Archilochus' works. It argues among other things that P.Oxy. 2311 (fr. 48 W.²) represents the first column of the *Trimeters* and that the *Epodes* were organised according to metre, from the most iambic (beginning with fr. 172-181 W.³) to the least iambic (ending with the new fragment preserved by BKT X 11, which was probably entirely dactylic).

KEYWORDS:

Archilochus, ecdotics, scholarship, edition, iambus.



Fig. 2: P.Oxy. LXXIII 4952 v.

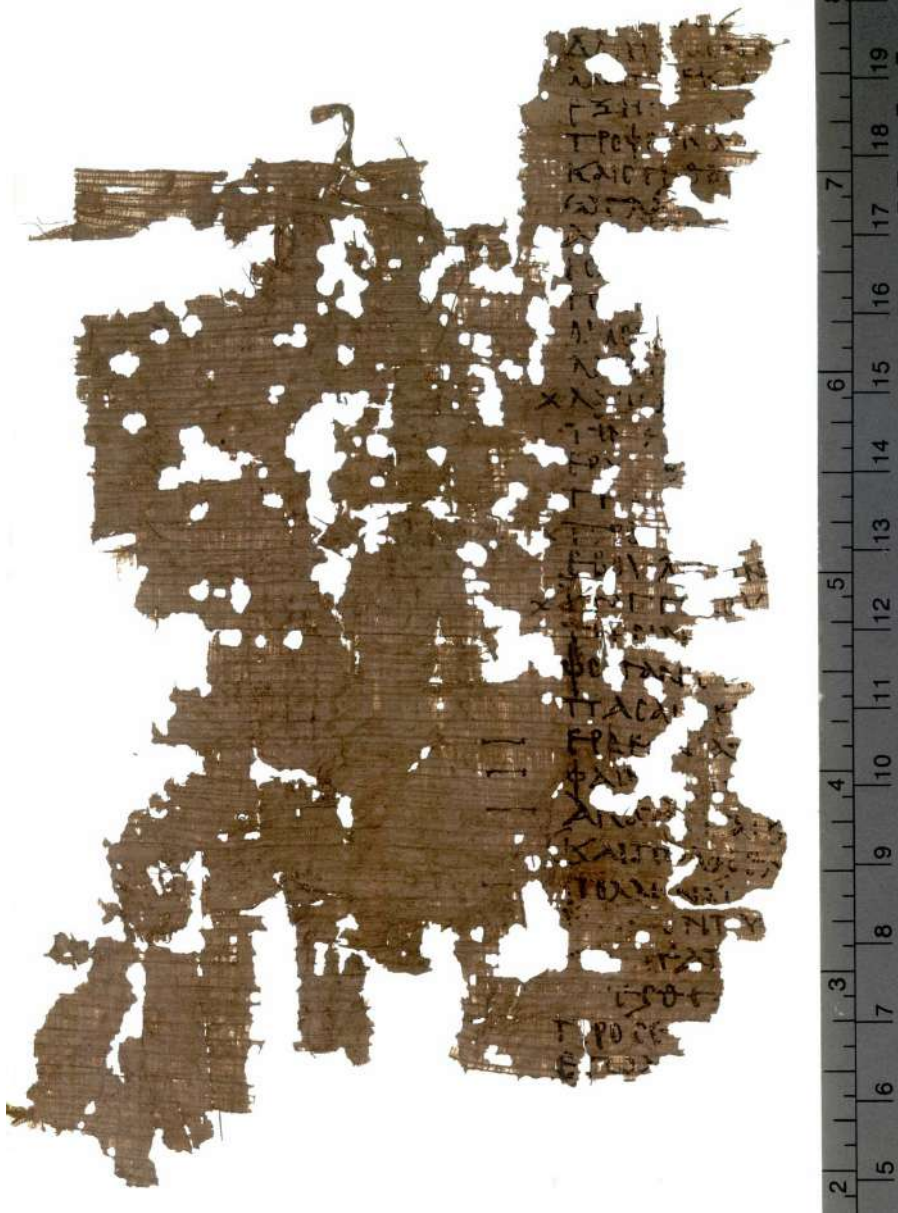


Fig. 1: P.Oxy. XXII 2311, fr. 1(a)

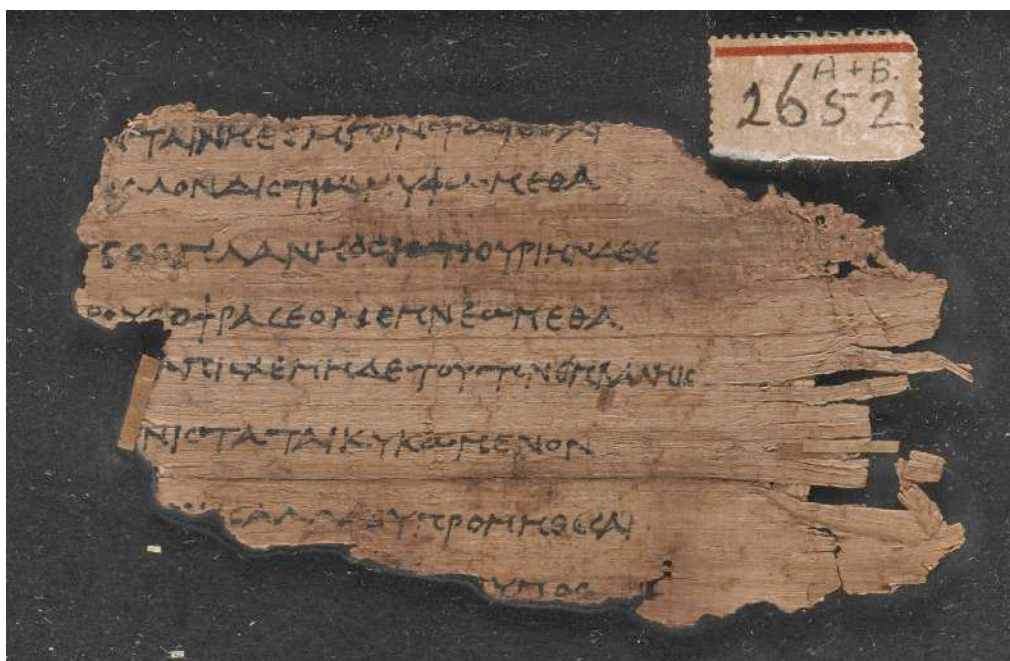


Fig. 3A: P.Lond.Lit. 54 v(?)

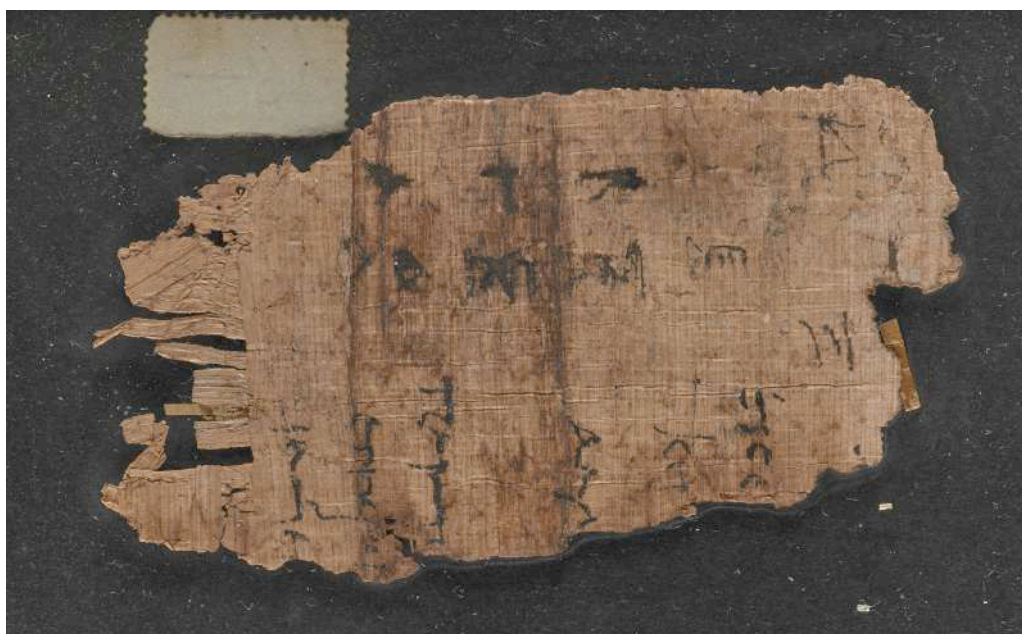


Fig. 3B: P.Lond.Lit. 54 r(?)

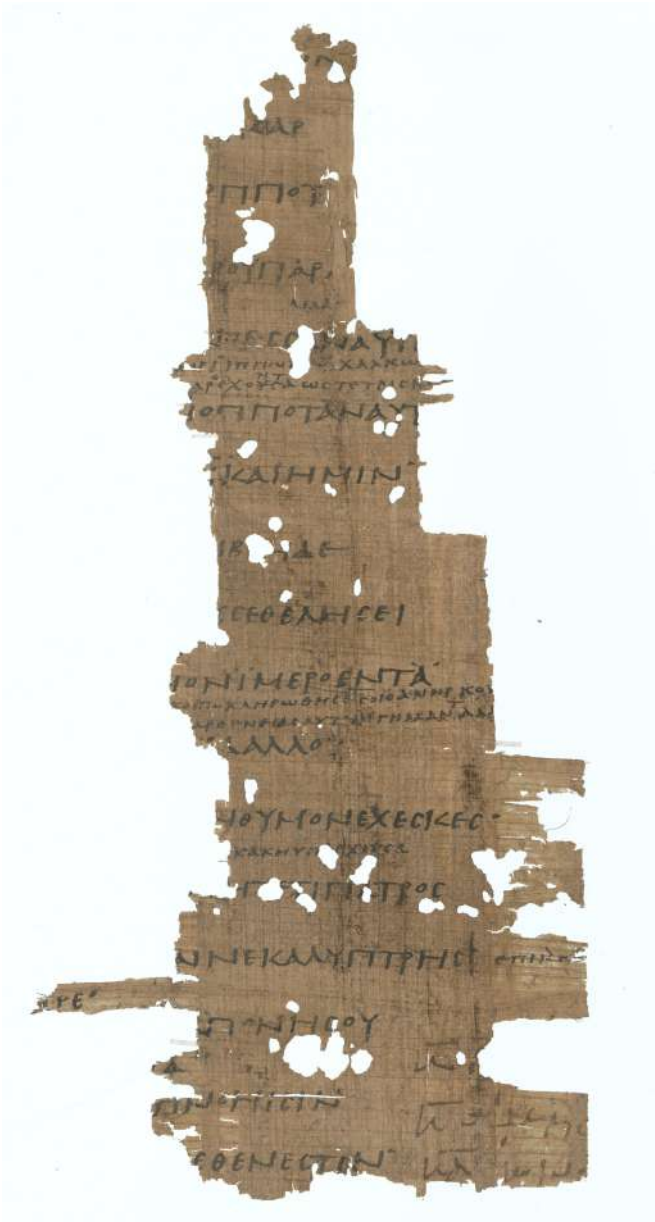


Fig. 4: BKT X 11 r.

AESCHYLUS AGAMEMNON 511-512

ἄλις παρὰ Σκάμανδρου ἦσθ' ἀνάριστος·
νῦν δ' αὖτε σωτήρ ἴσθι καὶ παιώνιος.

In my review¹ of M. L. West's Teubner *Aeschylus*, I rejected his proposed deletion² of the particle δ' in the above passage. I did so on the ground that the lines represent an inversion of the familiar prayer-pattern 'you were favourable to me in the past, be favourable to me now', which therefore required the paradosis' strongly adversative δέ to ram home the inversion³. I would now argue that in reality a different prayer-pattern is more directly reflected in the simple-seeming word ἄλις, and that this pattern makes the deletion more likely than I – or, for that matter, even West himself – stated.

The pattern in question is the one helpfully identified and discussed by Nisbet and Hubbard on Horace *Odes* 1.2.37⁴ and Tarrant on Seneca *Agamemnon* 519 ff.⁵, whereby the deity invoked is requested *to be sated* with inflicting woes and to adopt a more benign attitude (the antiquity of the formula is proved by the first part of the appeal featuring in the famous Hymn of the Arval brethren v. 3 *satur fu, fere Mars*). Note in particular the Senecan passage just referred to *quisquis es nondum malis / satiate tantis caelitem: tandem tuum / numen serena*. Note also from Seneca, *Medea* 668-9 (the chorus alluding to Jason) *iam satis, divi, mare vindicastis: / parcite iusso*. In both passages, as in the Aeschylean passage, the deity or deities addressed are said to have done enough and more than enough⁶ harm in the past. And, as in the Aeschylean text as emended by West, the contrast⁷ between past infliction of suffering and hoped for future respite is conveyed by asyndeton.

Fraenkel's book *Horace*⁸ quotes other instances of the formula *iam satis, satis iam* etc., and, although these do not directly represent the relevant prayer pattern, it is significant that some of them also involve asyndeton.

¹ "Cl Rev" 42, 1992, 258.

² Advanced in *Studies in Aeschylus* (Stuttgart 1990) p. 191 f.

³ E. Medda too, in his recent edition with commentary (*Eschilo. Agamennone*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Roma 2017), maintains δέ and quotes my reasons (pp. 306-307).

⁴ Oxford 1970, p. 32.

⁵ Cambridge 1976, p. 274.

⁶ See Fraenkel on Aesch. *Agam.* 1659, Nisbet and Hubbard on Horace *Odes* 1.2.1 for this nuance of ἄλις, *satis* etc.

⁷ The connection between the two parts of the statement is not seen by, for instance, S. Pulleyn, *Prayers in Greek Religion* (Oxford 1997), p. 9, who quotes 519 f. as if it were the start of a prayer, unrelated to the previous verse.

⁸ *Horace* (Oxford 1956) p. 243 f.

Plautus *Stichus* 734 is a good example: *ohe iam satis, nolo obtaedescat: alium ludum nunc volo* (with the penultimate word compare $\nu\nu$ in the lines from the *Agamemnon*). It may seem odd to illuminate Aeschylus from Plautus⁹, but given the low social standing of the Herald, the Latin passage is not so far removed from the tragic. Fraenkel's commentary on v. 511 characterises it as part of "a personal outburst, with a tinge of naïve familiarity"¹⁰.

A very subtle adaptation of the idiom is to be found near the end of Vergil's *First Georgic* (vv. 498-504):

*Di patrii Indigetes et Romule Vestaque mater,
quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia servas,
hunc saltem everso iuvenem succurere saeclo* 500
*ne prohibete! satis iam pridem sanguine nostro
Laomedontea luimus periuria Troiae;
iam pridem nobis caeli te regia, Caesar,
invidet...*

Here we encounter the idiomatic initial address to the god(s), but the *satis* clause has been, as it were, transposed or displaced, and comes after rather than before the appeal for a better future. If the normal sequence could be restored, we would again have asyndeton (v. 501).

Faint but discernible, then, are the indications that it would be positively idiomatic for the Herald's words to move asyndetically from the past actions of Apollo to his future attitude. And we are reminded how fine was West's intuition regarding the Greek language.

St John's College, Oxford

MALCOLM DAVIES

ABSTRACT:

In Aesch. *Agam.* 512, an emendation by M. L. West is supported by a new consideration involving the idiom in which a deity is requested to be sated with former infliction of harm and adopt a more benign attitude.

KEYWORDS:

Aeschylus, *Agamemnon*, emendation, prayer, sated, asyndeton, colloquial.

⁹ Though see "Prometheus" 31, 2005, 156.

¹⁰ See further West's study of *Colloquialism and naïve style in Aeschylus*, his contribution to the K. J. Dover Festschrift *Owls to Athens* (Oxford 1990) p. 3 f.

EURIPIDES, *ION* 444-451:
δίκη βιαίων und προμηθία*

Für meine Mutter Dorotee (Staatsanwältin a. D.)

In V. 338 und 340 des *Ion* behauptet Kreusa der Titelfigur gegenüber, Apoll habe vor der Welt verborgen mit einer Freundin von ihr ein Kind gezeugt. Tatsächlich spricht sie, wie der Zuschauer aus V. 8-15 weiß, von ihrem eigenen Schicksal. Aus derselben Partie weiß der Zuschauer, daß es sich um eine Vergewaltigung handelt. Das erwähnt Kreusa nicht, aber auch so widerspricht Ion empört: Apoll verbinde sich nicht mit Sterblichen, schon gar nicht heimlich.

Kreusa besteht darauf und berichtet Ion von dem vor vielen Jahren geborenen, ausgesetzten und ihrer Vermutung nach bald umgekommenen Kind. Sein Vater Apoll habe es offenbar im Stich gelassen (342-56 mit 357 und 358 nach Diggle eingefügt zwischen 354 und 355). Daß tatsächlich Ion ihr Sohn ist, da Apoll nach der Aussetzung Hermes aufgetragen hat, ihn zu retten und nach Delphi zu bringen, und er dort ohne Wissen der Kreusa aufgewachsen ist, hat Hermes 36-48 dem Publikum mitgeteilt.

Auf Kreusas weitere Ausführungen hin äußert Ion in Vers 355 eine geänderte Meinung. Der Gott, der sich nicht um das von ihm gezeugte Kind kümmere, tue Kreusa¹ Unrecht: ἀδικεῖ νιν ὁ θεός, ἢ τεκοῦσα δ' ἄθλια.

Als er wieder alleine ist, entrüstet sich Ion in längerer Rede (429-51) über das Verhalten des Apoll und anderer Götter. Daß es sich bei dem von Kreusa berichteten Beischlaf um Vergewaltigung handelt, ergänzt er vermutungsweise. Am Ende dieses Monologs wendet er sich an Apoll und führt ihm, daneben auch Zeus und Poseidon, die Konsequenzen seines schon bei anderen Gelegenheiten nachgewiesenen Lebenswandels vor Augen (444-51):

εἰ δ' (οὐ γὰρ ἔσται, τῷ λόγῳ δὲ χρήσομαι)
445 δίκας βιαίων δώσεται' ἀνθρώποις γάμων
σὺ καὶ Ποσειδῶν Ζεὺς θ' ὃς οὐρανοῦ κρατεῖ,
ναοὺς τίνοντες ἀδικίας κενώσετε.²

* Für hilfreiche Kritik danke ich Stephan Schröder.

¹ Hier und an ähnlichen Stellen ist der Einfachheit halber stets von "Kreusa" die Rede, obwohl Kreusa, wie gesagt, gegenüber Ion ihre eigene Geschichte einer erfundenen Freundin zugeschrieben hat und Ion nicht ausschließt, daß es diese wirklich gibt. Daß er immerhin mutmaßt, daß etwas mit der "Freundin" nicht stimmen könnte, zeigt 429-432:

τί ποτε λόγοισιν ἢ ξένη πρὸς τὸν θεὸν
κρύπτουσιν αἰεὶ λοιδοροῦσ' αἰνίσσεται;
ἤτοι φιλοῦσα γ' ἤς ὑπερμαντεύεται,
ἢ καὶ τι σιγῶσ' ὧν σιωπᾶσθαι χρεῶν;

² ναοὺς... κενώσετε meint im Hinblick auf das τίνοντες sicherlich, daß die Götter ihre ganzen Schätze aufwenden müßten, um ihre Straf gelder zu bezahlen (Lee und Martin in ihren

τὰς ἡδονὰς γὰρ τῆς προμηθείας πάρος³
 σπεύδοντες ἀδικεῖτ'. οὐκέτ' ἀνθρώπους κακοῦς
 550 λέγειν δίκαιον, εἰ τὰ τῶν θεῶν καλὰ
 μιμούμεθ', ἀλλὰ τοὺς διδάσκοντας τάδε.

Spira deutet in seiner Dissertation über den *Deus ex machina* (S. 55, Anm. 114 und S. 57 f.) im Zusammenhang seiner Gesamtauslegung des *Ion* das *δίκας διδόναι βιαίων γάμων* (445) als Anspielung auf eine Rechts-historikern bekannte *δίκη βιαίων*. Damit folgt er einer Interpretation, die im Standardwerk über *Attisches Recht und Rechtsverfahren* von Lipsius (II 637, Anm. 1) erscheint und die Wilamowitz im Kommentar (zu 447) übernommen hat. Spira zieht aber Konsequenzen, die weit über das von den beiden Vorgängern Gesagte hinausgehen. Eine *δίκη* ist eine Privatklage (LSJ s.v. *δίκη* IV.a 1 und MacDowell S. 257 u.), bei deren Erfolg das Strafgeld in Höhe des nach einer Schätzung (nach welcher eine solche Klage als *τιμητὸς ἄγων* klassifiziert wird) angerichteten "Schadens" zumindest teilweise an den Kläger geht (manchmal geht ein Teil zusätzlich als Strafzahlung an die Staatskasse) und insoweit als Entschädigung aufgefaßt wird (MacDowell *ibid.*).

Daraus schließt Spira (S. 55, Anm. 114), daß an unserer Stelle an diesen gesetzlichen finanziellen Ausgleich durch die *δίκη βιαίων* gedacht sei. Dadurch werde die auf der Vergewaltigung beruhende Schuld des Apoll minimiert. Denn Spira schließt aus dem juristischen Verfahren, wie er es sich vorstellt⁴, darauf, daß nach Ansicht des Euripides und seines Publikums eine Vergewaltigung, wie Apoll sie verübt hat, außergerichtlich durch Fürsorge für die Frau und ein bei der Gewalttat gezeugtes Kind wiedergutmacht werden könne. Ein nennenswerter Makel bleibe dann an dem Täter nicht haften. Da also Euripides durch die Anspielung auf die *δίκη βιαίων* auf die Möglichkeit einer nachträglichen Kompensation hinweise, sei Ions einziger ernster Vorwurf an Apoll, Kreusa nach der Gewalttat im Stich gelassen und

Kommentaren zur Stelle). Daran, daß darüber hinaus niemand mehr die Heiligtümer besuchen würde (Owen *ad loc.*) ist wohl nicht gedacht.

³ Die Überlegungen unten S. 59-62 zeigen, daß *πάρος* (Primärüberlieferung) und nicht Coningtons *πέρα* (gedruckt u.a. von Diggle und jüngst von Martin) richtig ist. Letzteres ist aus dem *πέρας* im *Ion*-Zitat bei Ps.-Justin. (*De monarchia* 5.5, p. 97 Marcovich) durch eine Streichung des Schluß-Sigma hergestellt, wobei das "überschüssige" Sigma im *πέρας* bei Ps.-Justinus sich genau an der Stelle findet, an der es auch im *πάρος* der Primärüberlieferung steht. So sieht es nach einem Überrest des *πάρος* aus, und vor allem läßt sich das *πάρος* im Sinne von "in preference of" / *potius* (vgl. Owen *ad loc.* und Platnauer zu Eur. *IT* 656) gut verstehen, wie dieser Aufsatz erhärten wird. Damit kann eine durch einen (wenn auch gelinden) philologischen Eingriff hergestellte Fassung nicht konkurrieren.

⁴ Spira zitiert Wilamowitzens Formulierung (zu 447), es handle sich bei der *δίκη βιαίων* um eine "Privatklage auf Schadenersatz". Daß diese Bezeichnung irreführend ist, wird unten, S. 58 f. klar.

sich nicht um das gezeugte Kind gekümmert zu haben (Spira S. 54; vgl. auch S. 57). Diese Vorwürfe entnimmt Spira, indem er auf den schon hier anklingenden Vergewaltigungsvorwurf kaum Gewicht legt, zunächst den Versen 436-39:

νουθετητέος δέ μοι
Φοῖβος, τί πάσχει; παρθένους βία γαμῶν
προδίδωσι, παῖδας ἐκτεκνούμενος λάθρα
θνήσκοντας ἀμελεῖ;

Im gleichen Sinne interpretiert Spira auch die Verse 448 f. Sie zeigten mit τὰς ἡδονὰς γὰρ τῆς προμηθείας πάρος / σπεύδοντες, daß Apoll nur vorgeworfen werde, “die Lüste vor die Voraussicht” (Spira S. 55; weiter oben übersetzt er προμηθεία mit “Vorbedenken”, S. 57 mit “Vorsorge”; S. 58 wird daraus “Fürsorge”; zu Spiras Schwanken s.u. S. 58) gestellt zu haben. Der Vorwurf bestehe folglich in der Hintanstellung der Voraussicht (des “Wissens um die Tragweite ihrer – sc. der Götter – Tat”, Spira S. 55), nicht in dem Verfolgen der Lust an sich⁵. Nur darum gehe es in dem Stück, nicht um eine in der Vergewaltigung selbst liegende Schuld.

Von den jüngeren Auslegern, die trotz Spira den Vergewaltigungsvorwurf gelten lassen, beruft sich ein Teil überhaupt nicht auf 444-451 (beispielsweise Leimbach, S. 43; Rohdich, S. 112 f.), sondern beschränkt sich auf die Verse 436-439, in denen Spira (S. 54 und 57) den Vergewaltigungsvorwurf kaum gewichtet, weil er mit βία γαμῶν “nur in einer Partizipialkonstruktion” erscheine⁶.

Andere Gelehrte, die dem Vergewaltigungsvorwurf in Ions Monolog ebenfalls Gewicht einräumen, nennen zwar 444-451 als Beleg, schweigen sich aber über Spiras Interpretation aus und bieten auch keine eigene Deutung (Whitman, 86 und 90; Dunn, 131-133).

Schmidt (S. 157 f.) hält Spira ein grundsätzliches Argument entgegen: es sei ziemlich absurd, Apoll nur die Konsequenzen seines Verbrechens vorzuhalten, aber nicht das Verbrechen selbst. Sonst beruft sich Schmidt auf die “Atmosphäre bürgerlicher Moral”, die das Stück durchziehe, weshalb auch die Verse 444-451 sicher als Tadel der Götter auch wegen ihrer Vergewaltigungen zu lesen seien. Wie dies aber zum Wortlaut paßt, erklärt er nicht.

Die traditionellen Auffassungen teilt in seinem Kommentar Gunther

⁵ Daß es sich bei dem gesamten Monolog des Ion ab V. 429 geradezu um eine “stalwart defense” des Apoll handeln soll, ist ein isoliertes Mißverständnis von Forehand, 184.

⁶ Daß aber, was im Partizip steht, nicht unbedingt eine harmlose Nebensache ist, zeigen die harten Worte, die Klytimestra Eur. *IA* 1149-52 an Agamemnon richtet und in denen schwere Vorwürfe im Partizip erscheinen: ἐγῆμας ἄκουσαν με κάλαβες βία, / τὸν πρόσθεν ἄνδρα Τάνταλον κατακτανών, / βρέφος τε τοῦμόν †...† / μαστῶν βιαίως τῶν ἐμῶν ἀποπάσας.

Martin. Auch er spricht im Kommentar zur Stelle von einer Anspielung auf die *δίκη βιαιῶν* und erwähnt den “Schadenersatz”. Seinem Verständnis der *προμηθία* als “what is prudent/cautiousness” gibt er eine interessante Wendung (s.u. S. 60).

Auf der anderen Seite haben sich mehrere Gelehrte weitgehend Spiras Ausführungen zur *δίκη βιαιῶν*, seiner Deutung von 448 f. und seinen Schlußfolgerungen angeschlossen⁷. Imhof in seiner Monographie über den *Ion* (S. 29 mit Anm. 56), Matthiessen in deren Besprechung (239) und Erbse (S. 48, Anm. 24) übernehmen Spiras Überlegungen im ganzen; Farrington (123) sagt nichts über Spiras These vom “Schadenersatz”, wiederholt aber seine Deutung von 448 f. Lee versucht im Geiste Spiras, mit 448 f. Apoll moralisch zu entlasten. Er übersetzt “for in pursuing pleasures beyond (sc. *πέρα*) the limit of prudence you do wrong” und merkt im Kommentar zur Stelle an: “Ion’s criticism is prudential rather than moral”. Daß für eine *δίκη βιαιῶν* eine Geldstrafe vorgesehen gewesen sein soll, erwähnt Lee (zu 445) ohne Erläuterung, obwohl Spiras Ausführungen zu seiner eigenen Deutung von 448 f. und zu dem geringen Gewicht, das er in seiner Einführung auf S. 32 Ions Vergewaltigungsvorwurf einräumt, passen.

Ohne die von Spira gezogenen Konsequenzen wird die Behauptung, Euripides habe an die *δίκη βιαιῶν* gedacht, von Pellegrino im Kommentar zu 444-451 wiederholt.

Da eine eingehende Untersuchung der tragenden Elemente von Spiras Interpretation bislang fehlt, wird im folgenden der von Spira angesetzte Bezug auf die *δίκη βιαιῶν* und die allgegenwärtige Wortdeutung von *προμηθία* geprüft und dabei Spiras Schluß infrage gestellt, daß Ion Apoll die Vergewaltigung selbst kaum vorwerfe, sondern im wesentlichen die Unterlassung der Fürsorge für Kreusa und das bei ihrer Vergewaltigung gezeugte Kind.

1. *δίκας διδόναι βιαιῶν γάμων* in V. 445

Zunächst zur euripideischen Formulierung selbst: Von *δίκαι βιαιῶν γάμων* ist gar nicht die Rede, sondern wir haben es mit der bei LSJ s.v. *δίκη* IV.3 belegten Wendung *δίκην / δίκας διδόναι* zu tun (so auch Martin im Kommentar zur Stelle), die bei Euripides stets “Strafe büßen” heißt⁸, ohne irgendeinen Gedanken an “Entschädigung”. Daß die Wendung auch an unserer Stelle genauso gebraucht ist, zeigt außerdem die Gegenüberstellung mit 440 f. *καὶ γὰρ ὅστις ἂν βροτῶν / κακὸς πεφύκη, ζῆμιτοῦσιν οἱ θεοί* (s.u. S. 51 f.).

Was bei diesem Gebrauch im Genitiv steht (siehe bei Euripides *El.* 269 und 1146; *Or.* 1597; *Andr.* 51 f.), hier die *βίατοι γάμοι*, ist die bestrafte Untat.

Schon aus diesen Gründen ist klar, daß Euripides kaum an eine *δίκη*

⁷ Z. T. lesen die Interpreten *πέρα* statt *πάρος*, s.o. S. 48, Anm. 3.

⁸ Siehe die Konkordanz von Allen-Italie, p. 159, 1. Spalte.

βιαιῶν unter dem Aspekt einer Entschädigung gedacht haben kann⁹, und daß nach der Formulierung des Euripides die Vergewaltigungen selbst das eigentliche Verbrechen sind und nicht die Unterlassung einer nachträglichen Fürsorge.

Das wird zusätzlich bestätigt dadurch, daß in V. 446 neben Apoll auch Zeus und Poseidon gerügt werden. Diese beiden sind für ihre Vergewaltigungen gewiß berichtigt, aber davon, daß sie ihre dabei gezeugten Kinder vernachlässigten, ist kaum die Rede.

Der Annahme einer Anspielung auf die δίκη βιαιῶν ist ferner nicht günstig, daß δίκη bei diesem Gebrauch von δίκην δίδοναί "Strafe" und nicht "Klage" oder "Prozeß" (LSJ s.v. IV a 1 und 2) bedeutet.

Soweit man die Formulierung selbst betrachtet, spricht daher außer der anscheinend zufälligen Übereinstimmung zweier Worte alles gegen eine Anspielung auf die δίκη βιαιῶν und erst recht gegen eine Verschiebung des Vorwurfs von der Vergewaltigung auf die Unterlassung nachträglicher Fürsorge.

2. Der Zusammenhang im Ion

Vor Vers 444 fordert Ion Apoll auf, sein Verhalten zu ändern und künftig tugendhaft zu handeln. Denn es sei nicht gerecht, daß die Götter selbst ἀνομία gegen die Gesetze zeigten, die sie den Sterblichen gegeben hätten (439-443):

μη σὺ γ', ἀλλ' ἐπεὶ κρατεῖς,
ἀρετὰς δίωκε. καὶ γὰρ ὅστις ἂν βροτῶν
κακὸς πεφύκη, ζημιούσιν οἱ θεοί.
πῶς οὖν δίκαιον τοὺς νόμους ὑμᾶς βροτοῖς
γράφαντας αὐτοὺς ἀνομίαν ὀφλισκάνειν;

Im unmittelbaren Anschluß daran wird in den hier zur Erörterung anstehenden Versen 444-447 mit der Überlegung, was wäre, wenn die Götter den Menschen Strafen büßten, anschaulich gemacht, wie es sich tatsächlich mit der ἀνομία der Götter verhält:

εἰ δ' (οὐ γὰρ ἔσται, τῷ λόγῳ δὲ χρῆσομαι)
δίκας βιαιῶν δώσεται ἄνθρωποις γάμων
σὺ καὶ Ποσειδῶν Ζεὺς θ' ὃς οὐρανοῦ κρατεῖ,
ναοὺς τίνοντες ἀδικίας κενώσετε.

So gehören diese Verse zur Begründung des Aufrufs zur Tugend.

Nun fällt die Bestrafung der Sterblichen durch die Götter (440 f.) niemals milde aus und ist stets mit der entschiedenen Verdammung des Übeltäters verbunden, niemals ist die Rede davon, daß ein Sterblicher, wenn er nur den angerichteten Schaden ausgleiche, salviert sei. Danach kann in den Versen

⁹ Daß Martin trotzdem daran glaubt, erscheint inkonsequent.

444-447, in denen der Bestrafung der Menschen hypothetisch die Bestrafung der Götter gegenübergestellt wird, keinesfalls daran gedacht sein, daß die Götter die Möglichkeit hätten, sich durch eine Entschädigung zu salvieren. Einziger Zweck der Gegenüberstellung ist, die Ungerechtigkeit der Götter zu zeigen, die selbst ungestraft die Gesetze brechen, für deren Übertretung sie die Sterblichen streng bestrafen. Daraus ergibt sich, daß in 444-447 nur deshalb von materiellen Bußen die Rede ist, weil damit die Vielzahl der Delikte anschaulich wird¹⁰.

An den von Spira betonten Entschädigungsaspekt einer (teilweisen) Strafzahlung an den Kyrios des Opfers einer Vergewaltigung kann folglich nicht gedacht sein, und daher liegt offenbar keine Relativierung der Vergewaltigungen vor, wie Spira sie ansetzt.

Unabhängig davon ist es implausibel, daß Ion in seiner Empörung über die Götter als gesetzlose Gesetzgeber¹¹ irgendeine Schuld Apolls relativieren sollte.

Desweiteren weiß das Publikum aus 359-61, daß Ion seine Mutter nicht weniger als Kreusa ihren Sohn vermißt, und kann ihm deshalb kaum den kalten¹² Gedanken an Entschädigung zutrauen, zumal eine solche Einschränkung gegen Ende des Monologs viel zu spät käme, etliche vorwurfsvolle Verse nach den Worten (436-38) *νουθετητέος δέ μοι*¹³ / *Φοῖβος, τί πάσχει; παρθένους βία γαμῶν / προδίδωσι;*, die bereits den Vorwurf wegen der Vergewaltigung enthalten (s.o. S. 49 mit Anm. 6).

Schon unter diesen Gesichtspunkten ist es kaum möglich, eine Anspielung ins Auge zu fassen und daraus auf eine die Vergewaltigung Kreusas durch Apoll relativierende Formulierung zu schließen.

3. War die *δίκη βιαίων* gegen Vergewaltigung anwendbar?

Die folgende Durchsicht der Zeugnisse ergibt gegen Lipsius und Wilamowitz (s.o., S. 48), daß die *δίκη βιαίων* aller Wahrscheinlichkeit nach nicht

¹⁰ Unbegreiflich, daß Spira S. 55 die Formulierung von der Leerung der Tempel mit "So viele sind eurer Gewalttaten. Eure reichen Tempelschätze müßtet ihr aufwenden" wiedergibt und dennoch kaum Gewicht auf diese Gewalttaten selbst legt.

¹¹ Daß es darum geht, erkennt Spira selbst auf S. 54.

¹² Siehe Schmidt (157 f.). Hoffer (310) bemerkt treffend, welch armseliger Ausgleich die Tempelschätze gerade für die reiche, aber unglückliche Kreusa wären. Daß eine Kreusa völlig versöhnende Wiedergutmachung nicht mehr möglich ist, sagt sie 425-28 *Λοξίας δ' ἔαν θέλη / νῦν ἀλλὰ τὰς πρὶν ἀναλαβεῖν* (sc. kompensieren) *ἀμαρτίας, / ἅπας μὲν οὐ γένοιτ' ἄν εἰς ἡμᾶς φίλος, ὅσον δὲ χρήζει* (θεός γάρ ἐστι) *δέξομαι*.

¹³ Spira (54) versteht *μοι* als *Dativus ethicus* und schließt daraus, der Ton sei "fast vertraulich". In Wirklichkeit handelt es sich um einen *Dativus auctoris*, wie üblich beim Verbaladjektiv 2.

gegen Vergewaltigung anzuwenden war¹⁴, so daß Euripides auch nicht darauf anspielen konnte.

3.1 Die *δίκη βιαιών* in der lexikographischen Überlieferung

Zwar heißt es Harpocr. s.v. βιαιών (p. 73, 1-5 Dindorf [β 12 Keaney] = Photios β 139 = Suda β 280 Adler):

ὄνομα δίκης κατὰ τῶν βία πραπτόντων ὅτιοῦν· ὁ δὲ ἀλοῦς ἀποτίνει εἰς τὸ δημόσιον ἴσον <ὄσον> τῷ ἐλόντι. Δημοσθένης κατὰ Μειδίου (*or.* 21.44). εἰσι δὲ καὶ ἐν τοῖς Λυσιακοῖς (fr. 302 Carey) φερόμενοι λόγοι βιαιών. καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἐπὶ φθορᾷ παρθένων μόνον οὔτε τὸ ὄνομα οὔτε ἡ δίκη ἐλέγετο ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων.

Aber das *Lex. Rhet. Cant.*¹⁵ s.v. βιαιών δίκη erweckt einen anderen Eindruck: εἴ τις βία ἐπεισελθὼν τι ἔλαβεν ἀλλότριον ἢ ἐκ χωρίου ἢ ἐξ οἰκίας, βιαιών ἐκρίνετο. ἐν δὲ ταῖς σχολαστικαῖς ὑποθέσεσιν βίας ἔγκλημά ἐστι κατὰ τῶν κόρην ἀρπασάντων ἢ παῖδα ἐλεύθερον. ἰστέον ὅτι βιαιών γράφουσι τὴν δίκην οἱ παλαιοὶ καὶ οὐδεὶς βίας¹⁶. Demnach hat keiner im wirklichen Leben im Zusammenhang mit Vergewaltigung von einer δίκη βιαιών geredet, sondern nur ein βίας ἔγκλημα wird mit Vergewaltigung in Verbindung gebracht, und das auch nur ἐν ταῖς σχολαστικαῖς ὑποθέσεσιν¹⁷.

Für die Angabe des *Lex. Rhet. Cant.* und gegen Harpokration spricht, daß sich das *Lexicon Cantabrigiense* so bestimmt und konkret ausdrückt und Unterschiede benennt, die Harpokration anscheinend nicht kennt.

Desweiteren legt der Zusatz ἰστέον ὅτι βιαιών γράφουσι τὴν δίκην οἱ παλαιοὶ καὶ οὐδεὶς βίας nahe, daß das ἔγκλημα βίας und die δίκη βιαιών bisweilen durcheinandergebracht wurden. Auf dieser Grundlage läßt sich die Formulierung bei Harpokration und der Widerspruch zwischen den beiden Einträgen wohl am einleuchtendsten erklären.

Besonders gewichtig ist, daß Platon für seinen Staatsentwurf in den *Nomoi* eine ganz ähnliche Auffassung von dem Delikt βίαια bietet wie das *Lexicon Cantabrigiense*, der Wortlaut beider Stellen voneinander aber so verschieden ist, daß die *Nomoi* nicht als Quelle für das *Lexicon* in Betracht kommen: ἐν εἰρήσθω τοιόνδε τι νόμιμον βιαιών περί· τῶν ἀλλοτρίων μηδένα μηδὲν φέρειν μηδὲ ἄγειν, μηδ' αὖ χρῆσθαι μηδενὶ τῶν πέλας, ἐὰν μὴ πείσῃ

¹⁴ Zu dieser Auffassung kam schon Sauppe, wenn auch mit nicht überzeugender Begründung, s. unten S. 55, Anm. 20.

¹⁵ Vd. E. O. Houtsma, *Lexicon Rhetoricum Cantabrigiense*, Leiden 1870 (= *Lexica Graeca Minora*, ed. K. Latte - H. Erbse, Hildesheim 1965, 61-139).

¹⁶ Mit wenigen Abweichungen und Entstellungen, die von Lipsius II 637, Anm. 1 z.T. übernommen werden, bezeugt den gleichen Text ein *Scholion* zu Plat. *Resp.* 5.464e, p. 230 Greene (zur Textkonstitution siehe Greenes Anmerkungen; zu der Platonstelle s.u. S. 54).

¹⁷ Zu Unrecht zitiert Lipsius II 637, Anm. 1 diesen Eintrag als Beleg für eine Anwendung der δίκη βιαιών gegen Vergewaltigung.

τὸν κεκτημένον (*Nomoi* 10.884a).

Gegen Harpokration spricht weiter, daß seine Definition nach einer *ad hoc* vorgenommenen Ableitung aus βιαίων aussieht. Denn die pauschale Formulierung ὄνομα δίκης κατὰ τῶν βία πραττόντων ὁτιοῦν paßt neben Raub zu so verschiedenen Verbrechen wie Sachbeschädigung, Körperverletzung, Vergewaltigung und Mord, belastbare Belege finden sich aber bei den Rednern für einen Bezug nur auf Raub. Diese Belege sollen nun dargestellt werden. Danach wird dargelegt, daß die von Gelehrten vorgebrachten Zeugnisse für die Anwendung auch gegen Vergewaltigung einer Überprüfung nicht standhalten.

3.2. Zeugnisse für die Anwendung einer δίκη βιαίων gegen Raub

Die von Harpokration angeführte Demosthenesstelle (21.44 ἀν... μικροῦ πάνυ τι τιμήματος ἄξιόν τις λάβῃ, βία δὲ τοῦτο ἀφέληται, τὸ ἴσον τῷ δημοσίῳ προστιμᾶν οἱ νόμοι κελεύουσιν ὅσον περ δὴ τῷ ιδιώτῃ) paßt im Einklang mit dem *Lex. Rhet. Cant.* und Platons *Nomoi* 10.884a zu einer Anwendung der δίκη βιαίων gegen Raub.

Zu den fremden "Besitztümern", die man im Sinne des athenischen Gesetzes über βίαα gewaltsam entwenden konnte, gehörten auch Sklaven, siehe Lysias 23.12 ὅστις... ἐβουλήθη βία ἀφαιρεθεῖς ἐνόχους καταστήσαι τοὺς ἑαυτοῦ ἐπιτηδείους τοῖς βιαίσις μᾶλλον ἢ κατὰ τοὺς νόμους εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἐξαιρεθεῖς δίκην λαβεῖν παρὰ τῶν ἀγόντων αὐτόν, οὐδενὶ χαλεπὸν γῶνα ὅτι εὖ εἰδὼς ἑαυτὸν ὄντα δοῦλον ἔδεισεν ἐγγυητὰς καταστήσας περὶ τοῦ σώματος ἀγωνίσασθαι. Daß die Entführung von Sklaven in diesem Sinne als "Raub" aufgefaßt wurde, bestätigt der Umstand, daß Platons Definition des Delikts βίαα in *Nomoi* 10.884a (s.o. S. 53 f.) offenbar die Entführung von Sklaven umfaßt, denn es heißt in den *Nomoi* 11.914e - 915a: τῶν βιαίων ἐνοχος ἔστω (sc. der Entführer eines Sklaven) καὶ ἀλοὺς τὴν διπλασίαν τοῦ ἐπιγραφέντος βλάβους τῷ ἀφαιρεθέντι τινέτω. Eine Abweichung von attischer Rechtspraxis ist nur, daß in Platons Utopie die doppelte Schadenssumme vollständig an den Geschädigten geht, nicht zum einen Teil an den Staat. Siehe auch Lipsius II 638. Zahlreiche weitere Belege ohne ausdrückliche Nennung des Delikts βίαα finden sich im Kommentar von Stallbaum zu der sogleich zu zitierenden Platonstelle.

Im Hinblick auf die Definition der *Nomoi*, die zitierten Stellen und den Zusammenhang wird in Plat. *Resp.* 5.464e οὐδὲ βιαίων γε οὐδ' αἰκίας δίκαις δικαίως ἂν εἶεν ἐν αὐτοῖς (sc. den φύλακες, bei denen der Gedanke an gegenseitige Vergewaltigung fernliegt) auch Raub und keinesfalls Vergewaltigung gemeint sein¹⁸.

¹⁸ Das Scholion dazu, weitgehend identisch mit dem erwähnten Eintrag im *Lex. Rhet. Cant.* (s.o., S. 53 mit Anm. 16), schließt eine Anwendung der δίκη βιαίων gegen Verge-

3.3 Belege für eine Anwendung der δίκη βιαιῶν gegen Vergewaltigung?

Nun sind die Zeugnisse zu prüfen, die man als Belege für eine Anwendung der δίκη βιαιῶν gegen Vergewaltigung angeführt hat. Am Ende bleibt allein eine von einem kaiserzeitlichen Autor bloß ausgedachte Gegeninstanz, eine Stelle bei Lukian, über deren Gewicht zuletzt geurteilt werden muß. Betrachten wir erst die Stellen, die aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. angeführt werden.

3.3.1 Beispiele aus dem vierten Jahrhundert v. Chr.?

Was die nur in dem Eintrag bei Harpokration erwähnten λόγοι βιαιῶν aus dem *Corpus Lysiacum* angeht, schließt Carey in der Vorbemerkung zu den Fragmenten der Rede κατὰ Φιλωνίδου βιαιῶν (= Nr. 140 Carey, ganz oder teilweise identisch mit den λόγοι βιαιῶν?) nicht aus, daß es darin um Vergewaltigung ging.

Aber ein Indiz dafür fehlt, denn das wörtliche Lysias-Zitat aus dieser Rede bei Athen. *Deipnosoph.* 13.61, p. 305, 21-23 Kaibel (= fr. 299 Carey) taugt nicht: ἔστιν οὖν γυνὴ ἑταίρα Ναῖς ὄνομα, ἧς Ἀρχίας κύριός ἐστιν, ὁ δ' Ὑμέναιος ἐπιτήδειος, ὁ Φιλωνίδης δ' ἐρᾶν φησιν.

Dafür, daß die Leidenschaft des Philonides zu einer Gewalttat geführt habe, gibt es keinen Anhaltspunkt. Von einer φθορά παρθένων (siehe die Erklärung der δίκη βιαιῶν bei Harpokration oben, S. 53) kann bei einer Hetaïra jedenfalls keine Rede sein.

Sauppe (*Oratores Attici*¹⁹, II p. 208 zu fr. 124) bemerkt mit Recht, daß es vielmehr um eine Erbin gegangen zu sein scheint, der etwas gewaltsam entwendet wurde, und verweist auf Harpocr. s.v. κακώσεως p. 167, 5-13 Dindorf (= κ 12 Keaney): ὅτι... ἐξῆν καὶ παντὶ τῷ βουλομένῳ γράφεσθαι κακώσεως γονέων καὶ ταῖς ἐπικλήροις βοηθεῖν δηλοῦται... ἐν τῷ Λυσίου κατὰ Φιλωνίδου βιαιῶν (fr. 301 Carey).

Sauppes Vermutung hat den Vorzug, die Rede, in der es um βίαια ging, sowohl mit dem *Lex. Rhet. Cant.* als auch mit Harpokration, der eine Stelle (Dem. 21.44) zitiert, an der es um gewaltsame Entwendung geht, in Übereinstimmung zu bringen²⁰.

waltung aus.

¹⁹ *Oratores Attici*, rec. et adn. G. Baiterus - H. Sauppius, 2 Bde., 1839-43 / 1845-50.

²⁰ Sauppe schließt Vergewaltigung kategorisch aus gerade aufgrund der hier im Haupttext ausgeführten These, daß die δίκη βιαιῶν ganz allgemein nicht auf Vergewaltigung anzuwenden war. Jedoch ist seine Argumentation in dieser Frage verbesserungsbedürftig. Denn Sauppe zitiert das *Lex. Rhet. Cant.* nicht und stützt sich allein auf die Überlieferungslage bei Harpokration s.v. βιαιῶν (zitiert oben, S. 55): Das μόνον sei nicht in der *epitome* überliefert, und die Worte ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων fehlten in der Mehrzahl der Handschriften (siehe Dindorfs Apparat). So beseitigt Sauppe beides und liest am Ende des Eintrags bloß καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἐπὶ φθορᾷ παρθένων οὔτε τὸ ὄνομα οὔτε ἡ δίκη ἐλέγετο. Dindorf verteidigt μόνον und ἀλλὰ

Damit fehlt einem Bezug der von Harpokration angeführten λόγοι βιαίωv auf Vergewaltigung die Grundlage.

Lipsius (II 638 f.) und MacDowell (S. 124) zitieren als Wiedergabe eines Gesetzes für eine δίκη βαιῶv Lys. 1.32 f.: ἀκούετε, ὦ ἄνδρες, ὅτι (sc. ὁ νόμος) κελεύει, ἐάν τις ἄνθρωπον (ἄνδρα Dobree)²¹ ἐλεύθερον ἢ παῖδα αἰσχύνη βία, διπλῆν τὴν βλάβην ὀφείλιν· ἐάν δὲ γυναῖκα, ἐφ' αἷσπερ ἀποκτείνειν ἔξεστιν, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐνέχεσθαι· οὕτως, ὦ ἄνδρες, τοὺς βιαζομένους ἐλάττονος ζημίας ἀξιούς ἠγήσατο εἶναι ἢ τοὺς πείθοντας· τῶν μὲν γὰρ θάνατον κατέγνω, τοῖς δὲ διπλῆν ἐποίησε τὴν βλάβην, ἠγούμενος τοὺς μὲν διαπρατομένους βία ὑπὸ τῶν βιασθέντων μισεῖσθαι, τοὺς δὲ πείσαντας οὕτως αὐτῶν τὰς ψυχὰς διαφθεῖρειν, ὥστε...²².

Was die Stelle mit der δίκη βαιῶv, wie sie bei Harpokration beschrieben wird, verbinden könnte, sind drei Punkte: Zunächst legt die Rede von einer βλάβη (vom Erstaten ist nicht geradezu die Rede) mindestens nahe, daß es um eine δίκη geht (s.o. S. 48). Aus dem gleichen Grund scheint es sich um einen ἀγὼν τιμητός zu handeln, was für die δίκη βαιῶv aus Harpokration hervorzugehen scheint, weil er das Strafgeld nicht mit einer Zahl, sondern nur allgemein im Hinblick auf die Zahlung einer offenbar festzusetzenden

καὶ ἐπ' ἄλλων mit der Begründung, mit den beiden nur in einem Teil der Überlieferung vorfindlichen Elementen ergebe sich ein völlig plausibler Text, erklärt aber nicht, warum Sauppes Version weniger plausibel erscheine. Weniger plausibel ist Sauppes Fassung tatsächlich, denn die Erklärung von βαιῶv am Anfang des Eintrags (ὄνομα δίκης κατὰ τῶν βία πραττόντων ὀτιοῦν) paßt schwerlich zu einem nachträglichen Ausschließen der φθορά παρθένων, schon gar nicht eingeleitet mit καὶ δῆλον ὅτι, und dies mag Dindorf sich gedacht haben. Zudem ergibt in der *epitome* das ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων nur mit dem μόνον Sinn. Also wird beides ursprünglich in der *epitome* gestanden haben und das μόνον nachträglich ausgefallen sein, was nach -ένων besonders leicht geschehen konnte. Was das Fehlen von ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων in Manuskripten des Lexikons angeht, kommt für unseren Zweck nichts darauf an, denn schon allein mit dem μόνον, das in allen diesen Handschriften überliefert und (wie gesagt) auch in der *epitome* vorzusetzen ist, ergibt sich als Aussage des Eintrags, daß die δίκη βαιῶv auch bei Vergewaltigung angewendet worden sei, was der im Haupttext vertretenen Gegenthese kaum abträglich ist.

²¹ Für Dobrees Änderung spricht außer dem folgenden ἐάν δὲ γυναῖκα die ähnliche Formulierung in dem Gesetz bei Dem. 21.47, s. Todd *ad loc.*

²² Harris und im Anschluß Carey (1995, 400) und Todd (zu § 30 μοιχὸν λαβῶν) bemerken, daß auch diejenigen, die einen *in flagranti* erwischten Vergewaltiger töteten, von dem Gesetz vom Areopag (Lys. 1.30) geschützt wurden, dessen Wortlaut Dem. 23.53 überliefert ist und in dem es heißt ἐάν τις ἀποκτείνῃ (sc. τινα) ... ἐπὶ δάμαρτι ἢ ἐπὶ μητρὶ ἢ ἐπὶ ἀδελφῇ ἢ ἐπὶ θυγατρὶ ἢ ἐπὶ παλλακῇ ἢ ἂν ἐπὶ ἐλευθέροις παισὶν ἔχη, τούτων ἕνεκα μὴ φεύγειν κτείναντα. Auf diese besondere Regelung, erklären diese Gelehrten, wurde vermutlich im Gesetz über Vergewaltigung nicht eigens hingewiesen. Lysias konstruiert dann durch das manipulative μοιχὸν λαβῶν (§ 30) in der Zusammenfassung des Gesetzes vom Areopag und das Verschweigen des möglichen Bezugs auch auf Vergewaltiger in § 32 einen Unterschied in der Gesetzeslage, der so gar nicht bestand, wenn man alle betreffenden Gesetze zusammennahm.

Summe je einmal an Kläger und Staat angibt. Drittens könnte die Formulierung διπλῆν τὴν βλάβην ὀφείλειν bei Lysias auf eine entsprechende Zahlung der Schadenssumme an den Kläger und den Staat deuten.

Der dritte Punkt ist von eingeschränktem Gewicht, da sich die Lysiasstelle auch anders verstehen läßt (Todd zu § 32 διπλῆν τὴν βλάβην). Vor allem aber bezeichnet Harpokration die Opfer anders: Er redet von φθορά παρθένων als dem für diese Art der Klage charakteristischen Delikt (das *Lex. Rhet. Cant.* nennt neben der Vergewaltigung einer κόρη noch die παῖδες ἐλεύθεροι als Gegenstände von βίας ἐγκλήματα in Übungsreden). Lysias dagegen nennt diverse Opfer, aber ausgerechnet παρθένοι nicht.

Zudem kann man an andere Klage- oder Prozeßformen denken (Todd S. 130 f.).

Aus diesen Gründen liegt eine Verbindung der von Lysias zitierten Strafvorschrift gerade mit der δίκη βιαίων nicht sonderlich nahe.

Es findet sich also im vierten Jahrhundert kein Zeugnis, das gegen das *Lex. Rhet. Cant.* zugunsten der These von der Anwendung der δίκη βιαίων in Vergewaltigungsfällen angeführt werden und für die Annahme einer Anspielung bei Euripides sprechen könnte. Ein Beleg aus euripideischer Zeit findet sich erst recht nicht.

3.3.2 *Das solonische Gesetz*

Von der δίκη βιαίων streng zu unterscheiden ist gegen Glotz (S. 394, Anm. 2) eine Strafvorschrift gegen Vergewaltiger, die zur Zeit des Euripides in Geltung gewesen sein kann und die Plutarch in der *Vita des Solon* 23.1 = fr. 26 Ruschenbusch = test. 461 Martina) zitiert: ἐὰν ἀρπάσῃ τις ἐλευθέραν γυναῖκα καὶ βιάσῃται, ζημίαν ἑκατὸν δραχμᾶς (sc. Σόλων) ἔταξε.

Die Strafsumme steht fest, es handelt sich also nicht um einen τιμητὸς ἀγών (s.o. S. 48), und das gesamte Geld geht an den Staat, es handelt sich also kaum um eine δίκη (ibid.), sondern um eine γραφή. Zudem ist von einer φθορά παρθένων (s. Harpokration s.v. βιαίων, zitiert oben, S. 53) nicht die Rede.

So bleibt in Geltung, was sich aus dem *Lex. Rhet. Cant.* ergibt. Es ist aber gut möglich, daß wir in dem Gesetz des Solon den Hintergrund fassen, vor dem Euripides an Geldstrafen für die Götter dachte, ggf. ohne Anspielung auf einen juristischen *terminus technicus*. Auf eine "Entschädigung" kann dann im *Ion* nicht angespielt sein (s.u. S. 58 f.).

3.3.3 *Lukian*

Zugunsten Harpokrations und der Annahme einer gegen Vergewaltigung anwendbaren δίκη βιαίων bleibt allein eine Partie aus einem literarischen Kabinettstückchen, das ein halbes Jahrtausend jünger ist als Euripides, Luc. *Hermot.* 81: (sc. ὁ νεανίσκος) τοῦμοῦ γείτονος Ἐχεκράτους τὴν θυγατέρα συναρπάσας παρθένον οὔσαν διέφθειρεν καὶ ὀλίγου δίκην ἔφυγεν (*ed. Sal-*

muriensis, ἔφυγον *codd.*) βιαίων, εἰ μὴ ἐγὼ ταλάντου ὠνησάμην τὸ πλημμύλημα παρὰ πένητος ἀνδρὸς τοῦ Ἐχεκράτους. Es ist klar, daß dieses Zeugnis gegen die Aussage des *Lex. Rhet. Cant.* kein Gewicht beanspruchen kann. Die Erfindung setzt möglicherweise Gegebenheiten viel späterer Zeit voraus und könnte von der im *Lex. Rhet. Cant.* korrigierten terminologischen Verwirrung, ja sogar direkt von der bei Harpokration faßbaren lexikographischen Tradition beeinflusst sein.

Damit ist die Durchsicht der als Belege angeführten Texte abgeschlossen. Sie hat ergeben, daß sich bis auf den hier mehr als fragwürdigen Lukian kein Beleg für eine Anwendung der δίκη βιαίων gegen Vergewaltigung findet, der Harpokrations Aussage bestätigen könnte. Auf der anderen Seite finden sich, wie oben (S. 54 f.) gesagt, mehrere das *Lex. Rhet. Cant.* bestätigende Belege für eine Anwendung der δίκη βιαίων gegen Raub bzw. für die Auffassung des Delikts βίαια als Raub. Das *Lexicon Cantabrigiense* hat offenbar Recht, und so bewährt sich die Hypothese nicht, daß zur Zeit des Euripides die δίκη βιαίων gegen Vergewaltigung anzuwenden gewesen sei.

Deshalb kann auch unter diesem Gesichtspunkt die Annahme, Euripides habe bei seiner Formulierung an eine δίκη βιαίων gedacht, kaum zutreffen.

4. *Ging es bei Vergewaltigungsprozessen um bloße Entschädigung?*

Darüber, daß Vergewaltigung als schwerwiegendes Verbrechen galt, sind sich die Gelehrten einig²³. Das zeigt sich auch daran, daß der "Schaden" nach den bekannten Gesetzen gerade nicht einfach erstattet wurde, wie Spira meint.

Ausdrücklich von einer Zahlung an den Kläger spricht nur der hier fragwürdige Harpokration (s.o. S. 53), der aber gleichzeitig von einer zusätzlichen Strafe in gleicher Höhe an die Staatskasse spricht. Als eine reine "Entschädigung" ohne Bestrafung kann die zu zahlende Summe bei Harpokration nicht gelten.

Dies erst recht nicht, wenn man das solonische Gesetz voraussetzt, das eine ζημία vorsah (s.o. S. 57).

²³ Siehe Carey 1995, 407-410; Todd S. 49 und im Kommentar zu § 32, S. 133. Dissens unter den Gelehrten herrscht spätestens seit Harris nur in der Frage, ob μοιχεία noch strenger bestraft wurde als Vergewaltigung (zu *Lys. or.* 1.32 f., wo die Gesetzeslage manipuliert wird, s.o. S. 56 mit Anm. 22). Dieser Vergleich kommt in unserem Zusammenhang nicht in Betracht. Zur Beurteilung der Vergewaltigung in der griechischen Neuen Komödie siehe Brown 1993, 196 f. und besonders ders. 1991, 533 f. Dunns (S. 133) Schluß aus der mutmaßlichen Zahlung des Strafgeldes an den κύριος des Opfers (siehe das Harpokration-Zitat oben, S. 53 und ggf. *Lys.* 1.32, s.o. S. 56), Vergewaltigung sei in Athen als Verbrechen nicht gegen die Frau, sondern gegen ihren κύριος angesehen worden, geht viel zu weit, von der fragwürdigen Bedeutung solcher Überlegungen für eine Tragödie ganz zu schweigen (s. Martins Kommentar zu 10 f.).

Bei Lysias 1.32 f. (s. oben, S. 56) wird die βλάβη (der Wert des entstandenen Schadens; Todd *ad loc.* scheint z. T. an “Strafgeld” zu denken, wofür sich aber kein Beleg findet) doppelt bezahlt, in welchem Verhältnis an den Staat und an den Kläger, ist ganz unklar. Aber um einen einfachen Schadensersatz geht es jedenfalls nicht.

So ist nach jedem dieser Gesetze der Täter, wird er verurteilt, ein bestrafter Verbrecher und nicht einer, der bloß einen unglücklich entstandenen Schaden ersetzt, und es spricht nichts dagegen, daß das Publikum des Euripides entsprechende Vorstellungen hatte.

5. Zwischenergebnis:

Die Formulierung und der Zusammenhang im *Ion* setzen nicht die Anwendung der δίκη βλαίων auf Vergewaltigung voraus, sondern machen eine Anspielung darauf höchst implausibel.

Die Durchsicht der Zeugnisse hat gezeigt, daß die δίκη βλαίων allem Anschein nach nicht gegen dieses Delikt gerichtet war, so daß Euripides im *Ion* auch nicht darauf anspielen konnte.

Unabhängig davon ging es bei Vergewaltigungsprozessen nicht um bloßen Schadensersatz (auch nicht bei der von Harpokration auf Vergewaltigung bezogenen δίκη βλαίων), sondern zumindest teilweise um Bestrafung.

Deswegen ist der Schluß darauf, daß Apoll im wesentlichen die Folgen der Vergewaltigung vorgeworfen würden, aber kaum diese selbst, ohne Substanz.

So werden die Vergewaltigungen in den Versen 444-447 von Ion keinesfalls nebensächlich behandelt, sondern als schwerwiegender Vorwurf vorgebracht. Die starke Formulierung von der Leerung der Tempel (V. 447) hat demnach den Zweck, die Menge von Vergewaltigungen durch die Götter anschaulich zu machen und gerade nicht, das Gewicht von ihnen auf die Folgen zu verschieben.

6. προμηθία (V. 448)

Spira beruft sich für seine Deutung der Verse 444-447 und des ganzen Monologs auch auf die Verse 448-451. Die Götter würden nur angeklagt, weil sie das Ausleben ihrer Lust nicht mit προμηθία verbänden (s.o. S. 48 f.). Dabei hält er sich im Rahmen der von seinen Vorgängern und späteren Interpreten bis heute vorgeschlagenen Wortdeutungen, scheut aber vor einer Festlegung auf eine einzige Übersetzung zurück, indem er προμηθία nacheinander mit “Vorbedenken”, “Voraussicht”, “Vorsorge” und “Fürsorge” übersetzt (s.o. S. 49).

Spiras Schwanken hat seinen Grund, denn ein Beleg dafür, daß προμηθία “Fürsorge” heißen könnte, was einigermaßen akzeptabel sein könnte, wenn man mit Conington πέρα läse (s.o. S. 48, Anm. 3), fehlt (cf. LSJ s.v.), und um

Voraussicht/Vorsorge kann es ja wohl nicht gehen, sondern allenfalls darum, daß sich Apoll nicht um das einmal gezeugte Kind gekümmert hat. Schon gar nicht paßt die Übersetzung als "Vorsorge" dazu, daß nach Ions eigener Aussage reichlich Geldmittel in den Heiligtümern bereitstehen, die zum finanziellen "Ausgleich" zumindest in Kreusas Fall, der Anlaß zu seinem Monolog gab, gebraucht werden könnten.

Ein weiteres Bedenken ist gerade, daß mit der traditionellen Wortdeutung, wenn sie denn irgendeinen Sinn ergibt, die Schuld des Apoll wegen der Vergewaltigung tatsächlich eingeschränkt würde, was nicht zur oben (S. 50-59) begründeten Interpretation des δίκας δίδοναί βταιῶν γάμων (445) und besonders nicht zur oben (S. 51 f.) festgestellten Stoßrichtung der Verse 439-447 gegen die Götter als gesetzlose Gesetzgeber paßt.

Zudem verweist Spira selbst im Anschluß an Wilamowitz (*ad loc.*) auf Eur. *Hipp.* 382 ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ.

Einige der besagten Probleme vermeidet Martins Variante der traditionellen Interpretation. Er legt (zu 448-451 und zu 448-49) mit Blick auf 449b-451 in die προμηθία hinein, Apoll und die anderen Götter vernachlässigten beim Erfüllen ihrer ἡδοναί den vorsichtigen Gedanken (= προμηθία), daß sie als schlechte Vorbilder die Untaten auch der Menschen rechtfertigten und so deren moralische Maßstäbe ruinierten; dieses Herbeiführen moralischer Korruption sei ein indirektes, aus den Vergewaltigungen selbst erwachsendes neues Unrecht (gegen wen, erklärt Martin nicht). Dieses neue Unrecht sei es und nicht die Vergewaltigungen selbst, auf das sich in 449 das ἀδικεῖτ' beziehe.

Martins Interpretation kann jedoch nicht überzeugen.

Denn daß Ion in 448 f. erklärt, worin die ἀδικία (447) bestehen, zeigt das γάρ in Vers 448 in Verbindung mit dem ἀδικεῖτ' in 449 (über das γάρ schweigt Martin). Mit den ἀδικία sind aber sicher die Vergewaltigungen gemeint (so Martin selbst zu Vers 447), deshalb muß sich ἀδικεῖτ' auf die Vergewaltigungen selbst beziehen und nicht auf ein daraus folgendes indirektes Unrecht, das in der Herbeiführung moralischer Korruption unter den Menschen bestünde.

Ferner wird in den Versen 449b-451 nicht formuliert, daß die moralischen Maßstäbe durch das Verhalten der Götter ruiniert würden, sondern mit ganz anderer Gewichtung, daß es künftig nicht mehr gerecht sei, die Menschen als böse zu bezeichnen, wenn sie nur die "schönen Taten" der Götter nachahmten; vielmehr sei es angemessen, statt dessen die Götter böse zu nennen, da sie mit schlechtem Beispiel vorangingen. Diese Schlußbemerkung dient offenbar mit Rückblick auf die Verse 439-443 dazu, abschließend noch einmal die moralische Überlegenheit der Götter und damit ihre Legitimation als Gesetzgeber und Bestrafer der Menschen zu leugnen, wenn sie

sich so verhalten wie Apoll. Dies schließt die Begründung des Aufrufs zur Tugend (s.o. S. 51) ab.

Auch Martins Interpretation überzeugt also nicht, und zwar deshalb, weil er sich der traditionellen Deutung der *προμηθία* als “cautiousness” anschließt.

Demgegenüber lösen sich alle Probleme in nichts auf, sobald man die bisher einhellig vertretene Wortdeutung als “Vorsicht / Voraussicht / Vorsorge / Fürsorge” aufgibt und versteht, daß *προμηθία* an der Stelle etwas ganz anderes bedeutet: Achtung, Schamgefühl, Rücksichtnahme, Respekt:

Genau in unseren Zusammenhang paßt ein Gebrauch des Verbs *προμηθέομαι* bei Herodot 9.108.1 (Ξέρξης) ἦρα τῆς Μασίστεω γυναικός... ὡς δὲ οἱ προσπέμποντι οὐκ ἐδύνατο κατεργασθῆναι, οὐδὲ βίην προσέφερε προμηθέομενος τὸν ἀδελφεὸν Μασίστην. τωὐτὸ δὲ τοῦτο εἶχε καὶ τὴν γυναῖκα· εὗ γὰρ ἐπίστατο βίης οὐ τευξομένη²⁴. How/Wells setzen im Kommentar zur Stelle treffend *προμηθέομαι* mit *αἰδέομαι* gleich. Auch das Substantiv findet sich in ähnlichem Sinne. Bei Herodot 1.88.1 schenkt Kyros Kroisos die Freiheit und es heißt: Κῦρος... αὐτὸν... ἐν πολλῇ προμηθίῃ εἶχε. Bei Xenophanes DK 21 B 1, V. 24 liest man θεῶν <δὲ> προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν, wobei gerade θεῶν zeigt, daß man nach Xenophanes nicht nur gegenüber den Göttern in diesem Sinne *προμηθείη* haben kann. Auch in Eur. *IT* 1202 δίκαιος ἠύσέβεια καὶ προμηθία, wo Iphigenie das Götterbild durch eine rituelle Waschung reinigen will, läßt sich die *προμηθία* passender als Synonym von *αἰδώς* deuten denn als “Vorausbedenken” (wie es die Interpreten und Übersetzer verstehen)²⁵.

Setzt man diesen Sprachgebrauch an unserer Stelle an, verschwinden, wie gesagt, alle Probleme mit einem Schlag.

Die Partie fügt sich dann in eine Reihe von Stellen im *Ion* ein, an denen Apolls (mangelndes) Schamgefühl im Umgang mit Kreusa zur Sprache kommt²⁶:

In 895 beklagt Kreusa Apolls bei ihrer Vergewaltigung gezeigte *ἀναίδεια*. Von einem *αἰσχύνεσθαι*, das Apoll grundsätzlich abhalte, sich für Menschen typisches Unrecht zuschulden kommen zu lassen, weshalb Kreusas Behauptungen (s.o. S. 47) nicht zutreffen könnten, spricht *Ion* 341. Ein

²⁴ τωὐτὸ δὲ τοῦτο εἶχε καὶ τὴν γυναῖκα bedeutet “genau die gleiche Rücksicht (sc. auf ihren Mann) hielt auch die Frau zurück”.

²⁵ Siehe auch Antiph. *Tetr.* 1.3.3 τοὺς μὲν... ὁ φόβος ἢ τε ἀδικία ἰκανὴ ἦν παῦσαι τῆς προμηθίας, τοῖς δὲ ὅ τε κίνδυνος ἢ τε αἰσχύνη ἀρκοῦσα ἦν σωφρονίσαι τὸ θυμούμενον τῆς γνώμης, wo *προμηθία* (statt des überlieferten *προθυμία*) eine von fast allen späteren Herausgebern in den Text gesetzte Konjektur von Becker ist.

²⁶ Die zitierten Stellen nennt Quijada Sagredo (60). Siehe auch die von Huys (98) angeführten Partien, die auf ein Schamgefühl Apolls schließen lassen können.

nachträgliches αἰσχύνεσθαι des Apoll wegen seines Verhaltens gegen Kreusa (an dieser Stelle ist noch nicht ausdrücklich von Notzucht die Rede gewesen) faßt Ion in Vers 367 ins Auge.

Da also an unserer Stelle die προμηθία offenkundig das “Schamgefühl” ist, ist sicherlich die Vergewaltigung der in 448 f. erhobene Vorwurf, und dies stimmt zu den Versen 444-447, in denen, wie dargelegt, die Vergewaltigung ein Hauptvorwurf ist.

Nun wird erst recht klar, daß das von Conington konjizierte πέρα verkehrt und das in der Primärüberlieferung tradierte πάρος richtig ist: Die Götter gehen *lieber* ihren Lüsten (ἡδοναί) nach als ihrem Schamgefühl (προμηθία). Die ἡδοναί sind es, die die Götter immer wieder zum ἀδικεῖν bestimmen, die προμηθία wird ihnen entgegengestellt als das, was sie vom Unrecht abhalten sollte.

7. Ergebnis

Der Gedanke an eine δίκη βιαιῶν spielt an der Euripidesstelle keine Rolle. Vielmehr ist ohne konkreten Bezug auf klar definierte zeitgenössische Gerichtsverfahren (die dem Staat zu entrichtende Geldstrafe war jedenfalls vom solonischen Gesetz bekannt) von der Bestrafung der Götter für ihre Vergewaltigungen die Rede, die sie die ganze Pracht in ihren Heiligtümern kosten würde, und so ist die Vergewaltigung ein Hauptvorwurf an Apoll. Keinesfalls liegt das Gewicht allein auf ihren Folgen.

Passend dazu ist προμηθία nicht “Voraussicht”, “Vorsorge” oder “Fürsorge”, sondern synonym mit αἰδώς.

Ein Nebeneffekt der Untersuchung ist die Lösung des textkritischen Problems in Vers 448: das überlieferte πάρος ist richtig.

Universität Erlangen

HENDRIK OBSIEGER

Bibliographische Referenzen:

- F. G. McC. Brown, *Attitudes to Rape and Seduction: The Evidence of Menander, Dyskolos* 289-293, "CQ" 41, 1991, 533-534.
- Id., *Love and Marriage in Greek New Comedy*, "CQ" 43, 1993, 189-205.
- C. Carey, *Lysiae orationes cum fragmentis*, Oxford 2007.
- C. Carey, *Lysias. Selected Speeches*, with an Introduction and Commentary, Cambridge 1989.
- C. Carey, *Rape and Adultery in Athenian Law*, "CQ" 45, 1995, 407-17.
- F. Dunn, *The Battle of Sexes in the Ion*, "Ramus" 19, 1990, 130-142.
- H. Erbse, *Der Gott von Delphi im Ion des Euripides*, in: *Teilnahme und Spiegelung. Festschrift für H. Rüdiger*, Berlin-New York 1975, 40-54.
- A. Farrington, *Γνώθη σαυτόν. Social Self-Knowledge in Euripides' Ion*, "RhM" 134, 1991, 120-136.
- W. Forehand, *Truth and Reality in Euripides' Ion*, "Ramus" 8, 1979, 174-187.
- G. Glotz, *La solidarité de la famille*, Paris 1904.
- Grégoire: *Euripide*, tome III, *Héraclès. Les Suppliantes. Ion*, texte établi et traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris 1959.
- E. Harris, *Did the Athenians Regard Seduction as a Worse Crime than Rape?*, "CQ" 40, 1990, 370-77.
- S. Hoffer, *Violence, Culture and the Workings of Ideology*, "CA" 15, 1996, 289-318.
- M. Huys, *The Tale of the Hero who was Exposed at Birth in Euripidean Tragedy*, Leuven 1995.
- M. Imhof, *Euripides' Ion*, Bern-München 1966.
- K. H. Lee, *Euripides. Ion*, ed. with Intr., Transl. and Comm., Eastbourne 1997.
- R. Leimbach, *Euripides. Ion*, Diss. Frankfurt 1971.
- H.-J. Lipsius, *Attisches Recht und Rechtsverfahren*, 3 Bde. mit fortlaufender Seitennumerierung, Leipzig 1905-1915.
- D. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978.
- G. Martin, *Euripides. Ion*, Edition and Commentary, Boston-Berlin 2018.
- K. Matthiessen, Rez. Imhof, *Euripides' Ion*, "Gymnasium" 77, 1970, 237-240.
- A. S. Owen, *Euripides. Ion*, edited with Intr. and Comm., Oxford 1939.
- M. Pellegrino, *Euripide. Ione*, intr. trad. comm., Bari 2004.
- M. Quijada Sagredo, *Las seis versiones de la historia de Creusa en el Ión de Euripides*, in: Eadem (ed.), *Estudios sobre tragedia griega: Eurípides, el teatro griego de finales del s. V a. de C. y su influencia posterior*, Madrid 2011, 47-72.
- H. Rohdich, *Die euripideische Tragödie*, Heidelberg 1968.
- W. Schmidt, *Der Deus ex machina bei Euripides*, Diss. Tübingen 1963.
- A. Spira, *Untersuchungen zum Deus ex machina bei Sophokles und Euripides*, Kallmünz (Oberpfalz) 1960.
- S. C. Todd, *A Commentary on Lysias. Speeches 1-11*, Oxford 2007.
- C. Whitman, *Euripides and the Full Circle of Myth*, Cambridge Mass. 1974.
- U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides. Ion*, erklärt, Berlin 1926.

ABSTRACT:

Against a widespread interpretation, I argue that in vv. 444-447 Euripides is not alluding to an Attic lawsuit called δίκη βιαιῶν, and that in v. 448 προμηθία does not mean something like "foresight" or "care", but rather is used synonymously with αἰδώς. Consequently, I reject the thesis that in Ion's monologue (vv. 429-251) almost all emphasis is on Apollo's supposed negligence of Kreusa and the begotten child, and none on the rape.

KEYWORDS: Euripides, *Ion*, Apollo, Rape, Attic Law.

IL TESTO DELLO SCOLIO AD EURIPIDE *ANDR.* 10

Lo *schol. Eur. Andr.* 10 contiene un'interessante citazione dal secondo libro dei *Nostoi* di Lisimaco di Alessandria, uno storico-antiquario del sec. III-II a.C.¹, che riporta le informazioni fornite da Dionisio di Calcide (*FGrHist* 1773 F 14)² sulla storia mitica di Acamante, Scamandrio-Astianatte e Ascanio (e le città della Troade). Lo scolio euripideo è tradito dai seguenti manoscritti:

- V Vat. gr. 909 (f. 228v)³
- M Marc. gr. Z. 471 (f. 109v)
- O Vat. Ottobon. gr. 339 (f. 158v).

Nella seconda parte, che qui ci interessa, lo scolio è riportato solamente dagli ultimi due testimoni⁴.

Il Marciano è piuttosto evanido. Nel 1884 Eduard Schwartz riferiva di poter scorgere le seguenti tracce⁵ (il testo è disposto secondo le linee del manoscritto):

- 1) ὦ σεν ευριπιδησ ει.γε ... φασι
- 2) λευσαι .. τας δοξασ λυσίμαχος ἐν τῷ δευτερω των νόστων συγγράφαι διονύσιος δὲ ὁ χ ... δευς τὸν περι ἑλένου και ἀγχίσου φ
- 3) · πρὸς λαοδικην οικειοτ οροσ εἰληφοτα ἐπιχειρῆσαι μὲν ἴλιον και δάρδανον
- 4) τῶν δὲ ἀθηναίων αὐτ παρητησαμένων τηνικαυτα της ἐπιβου τα . τρωάδος . τίνα περ χρυσην και φρυγιον
- 5) και ἄστυρα και στ.ψιν και πρὸς τούτοις εἰαν και ἰ και αρισβ
- 6) ἀσκάκιον

Nell'apparato dell'edizione definitiva degli *Scholia*, del 1891 (pp. 249-250)⁶, lo stesso Schwartz dà qualche piccola variazione o precisazione di lettura:

¹ Vd. A. Schachter, *Lysimachos of Alexandria (382)*, in: *Brill's New Jacoby*, ed. I. Worthington (Jacoby Online), published on 1 October 2010.

² Vd. D. Engels, *Dionysios von Chalkis (1773)*, in: *Die Fragmente der Griechischen Historiker Part IV*, ed. S. Schorn - G. Schepens (to be published in: *FGrHist continued, Part IV E. Paradoxography and Antiquities. IV 2. Antiquities*, vol. 1, ed. D. Engels - S. Schorn, Leiden-Boston), Brill Online, consulted on 31 October 2018.

³ Chiamato sempre A da Schwartz, Jacoby, Schachter e Engels.

⁴ Il codice Vaticano (V) omette questo brano (da εἰς in ποι). In margine una mano recente ha aggiunto: τινὲς δὲ φασιν αὐτὸν πόλεις οἰκῆσαι και βασιλεῦσαι και Στησίχορος ἱστορεῖ ὅτι τεθνήκει (forse attingendo ad O).

⁵ E. Schwartz, *De quibusdam scholiis in Euripidis Andromacham*, in AA. VV., *Mélanges Graux*, Paris 1884, 651-657: 652 (in apparato).

⁶ E. Schwartz, *Scholia in Euripidem*, II, Berlin 1891.

- 1) εὐριπίδ^δ per ευριπιδησ;
- 2) per συγγράφαι segnala che le lettere αι sono di lettura incerta;
- 4) ἐπιβουλ.. τα τῆς (“detritum”) τρωάδος γ . τίνα.

Inoltre, per la linea 2, scrive in apparato che il nome Ἀκάμαντα è omesso in M (notizia falsa, come vedremo) e, inoltre, mette a testo παρὰ (come già nel 1884), ma non registra che O ha περὶ (come M, secondo la sua lettura).

Le lacune di M possono essere in gran parte colmate mediante l’Ottoboniano, che presenta così il nostro passo:

ὧ ἠκολούθησεν εὐριπίδ(ης). εἰσί γε μὲν οἷ φασὶν αὐτὸν καὶ πόλεις οἰκῆσαι· καὶ βασιλεῦσαι, ὧν τὰς δόξας λυσίμαχος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ νόστου συγγράφται· διονύσιος δὲ ὁ χαλκιδεὺς τὸν ἀκάμαντα περὶ ἑλένου καὶ ἀγχίσου φησὶ τὴν πρὸς λαοδίκην οἰκειότητα σκαμάνδρειον τὸν ἔκτορος εἰληφότα καὶ ἀσκάνιον τὸν αἰνεῖου ἐπιχειρῆσαι μὲν ἴλιον, καὶ δαρδάνι τειχίζειν· τῶν δὲ ἀθηναίων αὐτῶν παρητησαμένων, τηνικαῦτα τῆς ἐπιβουλῆς ἀποστήσαντα τῆς τρωάδος γῆς· στίνα· καὶ περκώτην καὶ κολωνάς· καὶ χρύσην καὶ φρύγιον· καὶ σίδην· καὶ ἄστορα καὶ στύψιν καὶ βεόληνον· καὶ πρὸς τούτοις ἀστύκλειαν καὶ ἰλίου κολώνην· καὶ ἀρίσβαν οἰκῆσαντα ἀναγορεῦσαι κοριστάς· σκαμάνδρειον καὶ ἀσκάνιον

Ho potuto recentemente rivedere il Marciano con l’ausilio delle lampada di Wood. Il testo che ho ricavato è maggiormente integro rispetto a quanto aveva potuto leggere Schwartz: lo trascrivo qui sotto. Ho integrato solo dove il confronto con l’Ottoboniano ci consente di interpretare con sicurezza le tracce rimaste⁷:

1) ὧ [ἠ]κολ[ο]ύθησεν εὐρ[ι]πίδ(ης). εἰσί γε [μὲν] οἷ φ[ασὶν] αὐτὸν καὶ πόλεις [οἰκ.]σαι·

2) [καὶ] [βα]σιλεῦσαι, ὧν τὰς δόξας λυσίμαχος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν νόστων συγγράφας· διονύσιος δὲ ὁ χαλ[κιδ]εὺς τὸν ἀκάμαντα π’ (compendium quale sit non dispicitur) ἑλένο[υ] καὶ ἀγχίσου φησὶ τὴν

3) πρὸς λαοδίκη[v] οἰκειότητα σκαμ[ά]νδρειον τ[ὸν] ἔκτορος εἰληφότα καὶ ἀσ[κάνι]ον τὸν αἰν[εῖου] ἐπιχειρῆσαι μ[ὲν] ἴλιον, καὶ δαρ[δ]άνιον τειχίζειν·

4) τῶν δὲ ἀθηναίων αὐτῶν παρητησαμένων, τηνικαῦτα τῆς ἐπιβουλῆς ἀποστάντα τ[ῆς] τρωάδος γ^η στίνα· καὶ περ[κ]ώτην καὶ κωλωνάς· καὶ

⁷ A proposito del manoscritto Marciano, Donald J. Mastronarde ha scritto *on-line* (<https://euripidesscholia.org/EurSchMSSnew.html>, consultato il 1 maggio 2018): “Autopsy inspection of problematic passages (using UV lamp) March 2015, which allowed more accurate and more complete reading at some places than Schwartz was able to perform”, e ne ha trattato nel IV capitolo di *Preliminary Studies on the Scholia to Euripides*, Berkeley CA 2017 (<https://scholarship.org/uc/item/5p2939zc>). Non mi risulta che siano stati pubblicati risultati della revisione dello scolio qui in questione.

χρ[ύ]σιν καὶ φρύγιον· καὶ [σί]δ[ην]·

5) καὶ ἄστυρα καὶ στύψιν καὶ βεβλίνα/ο· καὶ πρὸς τούτου ἀστύκλειαν καὶ ἰλί[ου] κωλώνην· καὶ ἀρίσβ[αν] οἰκήσαντα ἀναγορεῦσαι κτιστὰς· σκαμάγδ[ρειον] καὶ

6) ἀ]σκάμνιον

Faccio seguire qualche rilievo, soprattutto in relazione ai dati pubblicati da Schwartz:

r. 2) nel Marciano si legge, quasi sicuramente, συγγράψας: né il συγγράψαι scorto, con qualche incertezza, da Schwartz, né il συγγράπται dell'Ottoboniano. Con il participio, “raccolgendo/avendo raccolto”, la sintassi non funziona (come, del resto, con συγγράψαι). Né risolve συγγράπται dell'Ottoboniano, che potrebbe forse essere inteso come συγγ<έγ>ραπται⁸: ma il significato del medio qui non va bene (LSJ s.v. III). Schwartz ha congetturato a due riprese: nel 1884 (p. 652) proponeva συγγέγραφε, mentre nell'edizione (1891, p. 250) mette a testo un ardito ἀνέγραψεν, che in genere è stato accettato⁹. Ritengo preferibile lasciare a testo il participio συγγράψας accompagnato da una *cruce*, mantenendo aperta la possibilità di una lacuna¹⁰.

r. 2) Contrariamente a quanto annotato da Schwartz, il Marciano riporta Ἀκάμαντα.

r. 2) Schwartz nella trascrizione del 1884 dà περι prima di Ἐλένου, ma nel Marciano si legge invero π con un compendio che non assomiglia né a quello di περί né – ancora meno – a quello di παρά. Del resto, περί è anche nell'Ottoboniano (come registra puntualmente Schwartz nell'apparato del 1884); eppure, nell'editare il testo, sia nel 1884 che nel 1891, Schwartz scrive παρά, che è la preposizione attesa (senza annotare nulla nell'apparato dell'edizione definitiva). Sembrerebbe esserci una sorta di combinazione o confusione tra la situazione di M con quella di O, più una ‘istintiva’ correzione in παρά¹¹. A meno che Schwartz non abbia alla fine interpretato come παρά i segni di M in precedenza da lui trascritti come περι.

r. 3) Nel Marciano si legge δαρ[δ]άγιον e non δάρδανον, come trascritto da Schwartz. Del resto, anche in O si legge in realtà δάρδανι. Ciò non toglie però che – quasi sicuramente – si dovrà correggere in Δάρδανον.

⁸ È solo un tentativo di intravedere una forma finita del verbo senza alterare troppo la paradosi.

⁹ Cfr. il testo del passo e il relativo commentario sia nel ‘vecchio’ Jacoby, sia nelle edizioni di Lisimaco e Dionisio di Calcide, citate alle nn. 1 e 2.

¹⁰ Ad es. συγγράψας <γράφει>, secondo un buon suggerimento di Angelo Casanova.

¹¹ Non si andrà lontano dal vero nel ritenere che il περί dell'Ottoboniano sia frutto di una lettura sbagliata di un παρά compendiato nell'antigrafo.

r. 4) Il corretto ἀποστάντα, congetturato da Schwartz¹², è già nel Marciano (l'Ottoboniano ha invece ἀποστήσαντα).

r. 5) Al posto di βεόληνον di O, il Marciano ha βεβλίνα (o forse βεβλίνο). La nuova lettura non sembra di grande aiuto, ma conferma che la congettura Πολίχναν tentata da Schwartz¹³ è lontana dalla paradosi. Secondo Angelo Casanova, la lezione di M suggerisce la possibilità di intendere Κεβρήνα, per la somiglianza grafica tra κ e β, e il comune scambio tra η e ι per itacismo: la città di Κεβρήν era vicina a Scepsi, nella regione eolica detta appunto Cebrenia¹⁴ (cfr. Strab. 13.1.33 e 51-53; Xen. *Hell.* 3.1.17, ecc.).

r. 5) Il Marciano ha τούτου per il τούτοις dell'Ottoboniano: ma τούτου è sicuramente un errore.

r. 5) La lettura con la lampada di Wood ha rivelato che il Marciano ha il corretto κτιστάς contro il corrotto κοριστάς dell'Ottoboniano. Non abbiamo più bisogno della 'correzione' οικιστάς di Wilamowitz (ap. Schwartz)¹⁵.

Alla luce di queste notazioni il testo della seconda parte dello *schol. Eur. Andr.* 10 può essere così riproposto, con apparato critico e traduzione:

ὃ ἠκολούθησεν Εὐριπίδης. εἰσί γε μὲν οἱ φασιν αὐτὸν καὶ πόλεις οἰκίσαι καὶ βασιλεῦσαι. ὦν τὰς δόξας Λυσίμαχος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Νόστων (*FGrHist/BNJ* 382 F 9) συγγράψας† “Διονύσιος δὲ ὁ Χαλκιδεὺς (*FGrHist* 1773 F 14) τὸν Ἀκάμαντα παρὰ Ἐλένου καὶ Ἀγχίσου φησὶ <διὰ> τὴν πρὸς Λαοδίκην οἰκειότητα Σκαμάνδριον τὸν Ἴκτορος εἰληφότα καὶ Ἀσκάνιον τὸν Αἰνείου, ἐπιχειρήσαι μὲν Ἴλιον καὶ Δάρδανον τειχιζέειν· τῶν δὲ Ἀθηναίων αὐτὸ παρατηρησάμενων, τήν τε ἐπιβολὴν ἀποστάντα, τῆς Τρωάδος Γέργιθα καὶ Περκώτην καὶ Κολωνὰς καὶ Χρύσην καὶ Ὀφρύνιον καὶ Σιδήνην καὶ Ἄστυρα καὶ Σκῆψιν καὶ βεβλίνα†, καὶ πρὸς τούτοις Δασκύλειον καὶ Ἴλιου Κολώνην καὶ Ἀρίσβαν οἰκίσαντα, ἀναγορεῦσαι κτιστάς Σκαμάνδριον καὶ Ἀσκάνιον”.

1. ἠκολούθησεν εὐριπίδ(ης) MO : ἠκολουθηκέναι Εὐριπίδην Schwartz | οἱ Schwartz : οἱ MO | αὐτὸν om. M | 2. οἰκίσαι Schwartz : οἰκῆσαι V^m O,]σαι M | 2-3. τῶν νόστων M, τοῦ νόστου O | συγγράψας M, συγγράπται O : ἀνέγραψεν Schwartz (συγγέγραφε Schwartz 1884), συγγράψας <> Dettori, <γράφει> Casanova | δὲ MO : γὰρ Wilamowitz ap. Schwartz | 4. παρὰ Schwartz : περὶ O, π M (compendium quale sit non dispicitur) | 5. <διὰ> Schwartz | Σκαμάνδριον Schwartz : Σκαμάνδρειον MO | 6. ἐπιχειρήσαι M, ἐπιχειρῆσαι O | Δάρδανον Schwartz : Δαρδάνιον M, Δάρδανι O | 7. αὐτὸ Wilamowitz ap. Schwartz : αὐτῶν MO | παρατηρησάμενων Schwartz : παρητηρησάμενων MO | ἐπιβολῆς L. Mendelssohn (ap. Schwartz) : ἐπιβουλῆς MO | ἀποστάντα M (coniecerat Schwartz) : ἀποστήσαντα O | 8. Γέργιθα Wilamo-

¹² Sia nel 1884 che nel 1891.

¹³ Schwartz 1891, 250.

¹⁴ In Senofonte (*Hell.* 3.1.15-20) le città di Colone (sulla costa), Cebrene, Scepsi e Gergite (interne) sono coinvolte in fatti storici rilevanti della Troade meridionale.

¹⁵ Schwartz 1891, 250.

witz *ap.* Schwartz : γῆσ-στίνα O, γῆ^h στίνα M | κολωνὰς O, κωλωνὰς M | 9. Ὀφρόνιον Schwartz : φρόγιον MO | Σιδήνην Wilamowitz *ap.* Schwartz : σίδην O, M detritum (Σίγην Schwartz 1884) | ἄστυρα M, ἄστορα O | Σκῆψιν Schwartz : στύψιν MO | βεβλίνα (vel βεβλίνο) M, βεόληνον O : Πολίχραν Schwartz, Κεβρήνα Casanova | 10. τούτοις O, τούτου M | Δασκύλειον Schwartz : ἀστύκλειαν MO | Ἴλιου Κολώνην MO : fortasse Ἰλιοκολώνην scribendum est | οἰκίσαντα Schwartz : οἰκήσαντα MO | κτιστὰς M, κοριστὰς O (οἰκιστὰς coniecerat Wilamowitz *ap.* Schwartz) | Σκαμάνδριον Schwartz : Σκαμάνδρειον O (M detritum) | Ἀσκάνιον O, ἀ]σκάμινον M

... ed Euripide lo seguì. Ma ci sono alcuni che dicono che egli (*scil.* Astianatte) abbia fondato città e regnato. Raccogliendo le opinioni di costoro, nel secondo libro dei *Ritorni* (*FGrHist/BNJ* 382 F 9) Lisimaco <scrive>: “Dionisio di Calcide (*FGrHist* 1773 F 14) dice che Acamante, per la sua relazione con Laodice¹⁶, ebbe in consegna da Eleno e da Anchise Scamandrio, figlio di Ettore, e Ascanio, figlio di Enea, e intraprese la fortificazione di Ilio e di Dardano. Ma, siccome glielo richiesero gli Ateniesi, in questa situazione abbandonò l’impresa e fondò della Troade¹⁷ Gergite, Percote, Colone, Crisa, Ofrinio, Sidene, Astira, Scepsi e Cebrene (?), e oltre a queste Dascilio, Iliocolona e Arisba, e ne dichiarò fondatori Scamandrio e Ascanio”.¹⁸

Università di Roma “Tor Vergata”

EMANUELE DETTORI

ABSTRACT:

A new reading of the *scholion* on Euripides *Andr.* 10 in the manuscript Marcianus Graecus 471, with the help of the UV lamp, allowed to recover a better text, with benefits also for the fragment of Dionysius of Chalkis (*FGrHist* 1773 F 14) handed down there (about the cities founded in the Troad by Skamandrios and Askanios).

KEYWORDS: Scholia to Euripides *Andromacha*, manuscript Marcianus Gr. 471, Dionysius of Chalkis, Troad, Skamandrios, Askanios.

¹⁶ La storia d’amore tra Acamante, figlio di Teseo, e Laodice, la più bella delle figlie di Priamo, era nota ad Egesippo, e poi a Licofrone, Euforione e Partenio: cfr. il “Commentary” di Schachter al fr. 9 di Lisimaco di Alessandria (382 *BNJ*, cit. alla n. 1).

¹⁷ Secondo Angelo Casanova, si può intendere questo genitivo come un partitivo, ma si può anche congetturare la caduta di un *περί*: infatti tutte le città menzionate sembrano poste “intorno alla Troade”, vicino ai suoi confini: Percote, Arisba e Ofrinio erano sulla costa occidentale, sull’Ellesponto (nell’ordine, da Nord a Sud); Colone e Crisa più a Sud, sulla costa dell’Egeo; invece Astira, Gergite, Scepsi e Cebrene erano all’interno, sui monti ad Est della valle dello Scamandro e dei suoi affluenti. Tutte le altre città sono a Nord: c’è anche una Colone, sopra Lampsaco (all’interno), e lì vicino, nella piana di Pario, c’era Iliocolona (Strab. 3.1.19); pure in pianura, sul fiume Granico, c’era un tempo Sidene (Strab. 13.1.11), distrutta poi da Creso e poi ricostruita nel Ponto, vicino a Temiscira (Strab. 13.1.42, cfr. 12.3.16-18 e 30); anche Dascilio (Daskyleion) era nel N-E, sul lago omonimo, nei pressi di Cizico, di fronte alla Propontide.

¹⁸ Per un dettagliato commento al passo si veda il “Kommentar” di Engels al fr. 14 di Dionisio di Calcide (1773 *FGrHist continued*, cit. alla n. 2). Per la localizzazione geografica della varie città si veda il *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. by R.J.A. Talbert, Princeton-Oxford 2000, tavv. 51, 42 e 57.

Ringrazio cordialmente Francesco D’Aiuto per la collaborazione sostanziale nella lettura del manoscritto e Angelo Casanova per aver discusso con me sulla stesura di queste pagine.

LISIA 2.59 E LA CRONOLOGIA DELL' EPITAFIO

Il paragrafo 59 della seconda orazione del *corpus Lysiacum*, l'epitafio per i caduti in difesa dei Corinzi¹, contiene problematiche esegetiche che, piuttosto recentemente, sono state oggetto di un originale contributo da parte di Cinzia Bearzot², oltre che di un'accurata analisi di Stephen Todd nella porzione del suo commento all'orazione lisiana³. Ritengo, tuttavia, che questi lavori, per quanto indubbiamente meritori (in linea con la produzione scientifica di studiosi di tale levatura), contengano alcune considerazioni che non aiutano a risolvere i principali problemi interpretativi, per sciogliere i quali mi sembra necessario cercare soluzioni differenti. Riporto, come premessa a una discussione, il testo dell'edizione oxoniense curata da Christopher Carey⁴ (§§ 58-59):

Ἐπέδειξαν δὲ καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις τὴν ἑαυτῶν ἀρετὴν. ἀπολομένων γὰρ τῶν νεῶν ἐν Ἑλλησπόντῳ εἴτε ἡγεμόνος κακία εἴτε θεῶν διανοία, καὶ συμφορᾶς ἐκείνης μεγίστης γενομένης καὶ ἡμῖν τοῖς δυστυχῆσασιν καὶ τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν, ἐδήλωσαν οὐ πολλῶ χρόνῳ ὕστερον ὅτι ἡ τῆς πόλεως δύναμις τῆς Ἑλλάδος ἦν σωτηρία. ἐτέρων γὰρ ἡγεμόνων γενομένων ἐνίκησαν μὲν ναυμαχοῦντες τοὺς Ἑλληνας οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν

¹ Non mi addenterò nella secolare questione riguardante la paternità lisiana dell'orazione (che io ritengo molto probabile). A favore dell'autenticità: L. Le Beau, *Lysias' Epitaphios als echt erwiesen*, Stuttgart 1863; J. Girard, *Sur l'authenticité de l'oraison funèbre attribuée à Lysias*, "RA" n.s. 23, 1872, 373-389; A. Cosattini, *L'Epitafio di Lisia e la sua autenticità*, "SIFC" 7, 1899, 1-36; J. Walz, *Der lysianische Epitaphios*, Leipzig 1936, 46 ss.; F. Zucker, *Rezension: Walz, Der lysianische Epitaphios*, "Gnomon" 16, 1940, 268-281; J. Klowski, *Zur Echtheitsfrage des lysianischen Epitaphios*, Hamburg 1959; G. Avezzi, *Apologia per l'uccisione di Eratostene. Epitaffio*, Padova 1985, XCIV ss.; K. Prinz, *Epitaphios logos: Struktur, Funktion und Bedeutung der Bestattungsreden im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1997, 231 ss.; V. Frangeskou, *Tradition and Originality in Some Attic Funeral Orations*, "CW" 92, 1999, 315-336; B. Kartes, *Der Epitaphios des Lysias*, Saarbrücken 2000, 126 ss.; S. C. Todd, *A Commentary on Lysias, Speeches I-XI*, Oxford 2007, 162. Contro la paternità lisiana: F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig 1887², I 444; E. Wolff, *Quae ratio intercedat inter Lysiae Epitaphium et Isocratis Panegyricum*, Berlin 1895; T. Thalheim, *Lysiae Orationes*, Leipzig 1913², XXXIV; P. Treves, *Note su la guerra corinzia III: L'autenticità non-lisiana dell'Epitafio di Lisia*, "RFIC" 16, 1937, 278-283; M. Pohlenz, *Zu den attischen Reden auf die Gefallenen*, "SO" 26, 1948, 46-74; U. Albin, *Lisia. I Discorsi*, Firenze 1955, 318-319; C. Carey, *Lysiae Orationes cum Fragmentis*, Oxford 2007, VI n. 4. Per una prudente sospensione del giudizio K. J. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley-Los Angeles 1968, 59 ss., e S. Usher - D. Najock, *A statistical study of authorship in the Corpus Lysiacum*, "CHum" 16, 1982, 85-105 (vd. 103-104).

² C. Bearzot, *La "vittoria dei barbari" nell'Epitafio di Lisia (II, 59)*, in *Vivere da democratici: studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007, 177-198.

³ Todd 2007 (n. 1).

⁴ Carey 2007 (n. 1).

οὐκ ἐμβαίνοντες, ἔπλευσαν δ' εἰς τὴν Εὐρώπην, δουλεύουσι δὲ πόλεις τῶν Ἑλλήνων, τύραννοι δ' ἐγκαθεστᾶσιν, οἱ μὲν μετὰ τὴν ἡμετέραν συμφορὰν, οἱ δὲ μετὰ τὴν νίκην τῶν βαρβάρων.

L'oratore, nella sua eulogia in favore degli Ateniesi, afferma che essi diedero prova del proprio valore anche nella sventura: infatti, dopo la disfatta di Egospotami (ἀπολομένων γὰρ τῶν νεῶν ἐν Ἑλλησπόντῳ...καὶ συμφορᾶς ἐκείνης μεγίστης γενομένης καὶ ἡμῖν τοῖς δυστυχήσασιν καὶ τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν, tipici eufemismi lisiani per indicare la sconfitta nella battaglia decisiva della guerra del Peloponneso⁵), risultò chiaro che la potenza di Atene costituiva la salvezza della Grecia, giacché, una volta passata ad altri (cioè agli Spartani) l'egemonia (ἐτέρων γὰρ ἡγεμόνων γενομένων)⁶, i Greci furono vinti in mare da οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες, e nelle loro città si insediarono i tiranni, alcuni proprio dopo Egospotami (μετὰ τὴν ἡμετέραν συμφορὰν), mentre altri dopo “la vittoria dei barbari” (μετὰ τὴν νίκην τῶν βαρβάρων).

I problemi riguardano la valutazione e la corretta interpretazione dei referenti che si celano dietro le espressioni οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες e μετὰ τὴν νίκην τῶν βαρβάρων. Analizzerò, innanzitutto, la prima di queste due espressioni e le questioni critiche da essa sollevate. Anteriormente alla Bearzot, gli esegeti hanno unanimemente identificato οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες⁷ con i Persiani (che sconfissero gli Spartani nella battaglia navale di Cnido), ma Todd ha sottolineato una difficoltà conseguente a quest'identificazione, ovvero il fatto che i Persiani si erano più volte messi in mare per minacciare le πόλεις greche, ad esempio al tempo delle guerre persiane: a prima vista, dunque, non si comprende perché essi debbano essere qualificati proprio in questo modo (“It is an odd description, given that Persia did have a long naval tradition going back at least to Xerxes”)⁸. Egli ha allora ipotizzato come spiegazione che “presumably the point is that they have not done so in Greek waters within living memory”⁹ oppure, alternativamente e meno probabilmente, che “previous fleets are seen as being made up e.g. of Phoenicians”¹⁰. Cinzia Bearzot,

⁵ Cfr. Lys. 16.4, 21.9, 30.3, 31.8.

⁶ Non sono convinto dall'ipotesi di Todd 2007 (n. 1), 258, secondo cui con questa espressione si potrebbe anche alludere a Conone quale nuovo comandante dei Persiani. Mi sembra evidente come Lisia voglia sottolineare il contrasto tra la passata egemonia degli Ateniesi e quella degli Spartani dopo Egospotami.

⁷ Per πρότερον con participio presente si veda R. Kühner, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Hannover und Leipzig 1898, I 200.

⁸ Todd 2007 (n. 1), 258.

⁹ *Ibidem* 258-259.

¹⁰ *Ibidem* 259 n. 70.

invece, ha sostenuto che il quadro tratteggiato si attaglierebbe di più agli Spartani, per i quali la politica navale rappresentava una novità agli inizi del IV secolo e che, dopo Egospotami, esercitarono la talassocrazia nell'Egeo e un duro imperialismo¹¹. Vi è, però, un elemento che osta a questa interpretazione, prontamente colto dalla studiosa: “Indubbiamente il fatto che le vicende cui si allude avvengano “una volta passata l'egemonia ad altri” (ἐτέρων γὰρ ἡγεμόνων γενομένων), cioè agli Spartani stessi, rende poco plausibile che il soggetto οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες si riferisca a loro, o esclusivamente a loro”¹². Non accettando come soggetto della frase i Persiani, ma non potendo sostenere l'ipotesi di un riferimento esclusivo agli Spartani, la Bearzot propende per una via di mezzo: “L'ambiguità del testo, che evita di esprimere con chiarezza un soggetto ben identificabile, vuole in fondo colpire Sparta e la Persia insieme, sovrapponendole nell'immaginario degli ascoltatori”¹³.

Credo che la spiegazione di questa (apparente) difficoltà esegetica sia molto semplice, e non coincida con le soluzioni sopra riportate. Un primo equivoco sorge con la traduzione offerta da alcuni tra i più autorevoli traduttori del testo lisiano, che rendono οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες con l'espressione “coloro che *mai* prima avevano solcato il mare”; così, ad esempio, Lamb (“A people who had *never* before embarked upon the sea”)¹⁴, Medda (“Un popolo che *mai* prima aveva solcato il mare”)¹⁵ e Todd (“Those who had *never* previously had a fleet”)¹⁶. Se così fosse, un riferimento ai Persiani sarebbe insostenibile, dal momento che, come detto, essi si erano già messi in mare per effettuare spedizioni contro la Grecia. Ritengo, però, che questa traduzione sia scorretta, dal momento che non comprendo da dove derivi l'avverbio temporale “mai”: una traduzione letterale sarebbe “coloro che prima non si mettevano in mare”. Va notato, inoltre, che tutto questo periodo (ἐτέρων γὰρ ἡγεμόνων γενομένων ἐνίκησαν μὲν ναυμαχοῦντες τοὺς Ἕλληνας οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες, ἔπλευσαν δ' εἰς τὴν Εὐρώπην, δουλεύουσι δὲ πόλεις τῶν Ἑλλήνων, τύραννοι δ' ἐγκαθυστᾶσιν, οἱ μὲν μετὰ τὴν ἡμετέραν συμφορὰν, οἱ δὲ μετὰ τὴν νίκην τῶν βαρβάρων) è in evidente antitesi con §§ 56-57, immediatamente precedenti, in cui si parla del comportamento tenuto dai Persiani negli anni dell'egemonia di Atene (Ὁ μέγας βασιλεὺς οὐκέτι τῶν

¹¹ Bearzot 2007 (n. 2), 181.

¹² *Ibidem* 181.

¹³ *Ibidem* 195-196.

¹⁴ W. R. M. Lamb, *Lysias, with an English translation*, Cambridge MA 1930, 59.

¹⁵ E. Medda, *Lisia. Orazioni*, Milano 1991, I 137. Questa è la traduzione a cui si attiene la Bearzot.

¹⁶ S. C. Todd, *Lysias*, Austin 2000, 38.

ἄλλοτριῶν ἐπεθύμει, ἀλλ' ἐδίδου τῶν ἑαυτοῦ καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ἐφοβεῖτο, καὶ οὔτε τριήρεις ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ ἐκ τῆς Ἀσίας ἐπλευσαν, οὔτε τύραννος ἐν τοῖς Ἑλλησι κατέστη, οὔτε Ἑλληνὶς πόλις ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἠνδραποδίσθη): la frase οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες, ἐπλευσαν δ' εἰς τὴν Εὐρώπην fa *pendant* oppositivo con οὔτε τριήρεις ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ ἐκ τῆς Ἀσίας ἐπλευσαν, τύραννοι δ' ἐγκαθεστᾶσιν con οὔτε τύραννος ἐν τοῖς Ἑλλησι κατέστη e δουλεύουσι δὲ πόλεις τῶν Ἑλλήνων con οὔτε Ἑλληνὶς πόλις ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἠνδραποδίσθη. Queste antitesi ci consentono di appianare la difficoltà: l'oratore non sta affermando che i Persiani non si erano mai cimentati in spedizioni marittime, ma solo che *prima*, ossia negli anni del dominio ateniese, non osavano farlo¹⁷. Non vi è, dunque, alcuna “odd description”, né un riferimento agli Spartani (d'altronde, è impossibile identificare – anche solo parzialmente – negli Spartani il soggetto di ἐπλευσαν δ' εἰς τὴν Εὐρώπην, che indica l'azione compiuta da οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες), e Lisia non vuole dire in maniera generica, come pensa Todd, che i Persiani a memoria d'uomo non avevano solcato acque greche, ma delimitare cronologicamente l'asserzione a un periodo preciso (quello, appunto, della προστασία di Atene)¹⁸.

Più spinosa appare la questione relativa alla “vittoria dei barbari” (μετὰ τὴν νίκην τῶν βαρβάρων). Essa è stata tradizionalmente identificata con la battaglia di Cnido (394 a.C.), nella quale la flotta persiano-ateniese, guidata da Conone, sconfisse quella spartana. È strano, tuttavia, che questa battaglia venga descritta nell'*Epitafio* come un episodio negativo per la Grecia (da cui sarebbe derivato l'insediamento dei tiranni), sebbene proprio in seguito allo scontro di Cnido Atene avesse recuperato l'egemonia marittima persa con la guerra peloponnesiaca e ottenuto, grazie al Gran Re, cospicue risorse per la flotta e la ricostruzione delle mura (ed è ancora più strano che una tale valutazione “panellenica” sia espressa in un λόγος ἐπιτάφιος, ossia il discorso deputato alla celebrazione del passato mitologico e storico di Atene, realizzata attraverso il ricordo di episodi paradigmatici e tesa a ribadire il primato della πόλις). La Bearzot, analizzando con grande competenza il *locus* lisiano, è giunta alla conclusione che, se l'*Epitafio* è stato composto

¹⁷ Una traduzione che coglie il senso dell'originale greco è, ad esempio, quella di M. Bizos in L. Gernet - M. Bizos, *Lysias. Discours*, Paris 1924, I 58: “les Grecs furent vaincus sur mer par un peuple qui n'osait plus auparavant s'y aventurer”.

¹⁸ Istruttivo il parallelo con Lys. 18.19 (νυνὶ τῶν τῆς πόλεως εὐτυχῶν ἀπολαύοντες, ἀλλ' οὐ πρότερον τῶν ὑμετέρων κινδύνων μετέχοντες). Si sta parlando di personaggi che rimasero in città al tempo del regime oligarchico ad Atene: πρότερον, con participio presente, è riferito a un momento ben specifico, ossia quello della contro-rivoluzione democratica (come nell'*Epitafio* a quello dell'egemonia ateniese), e non a un passato indefinito.

nel 392/1 a.C., come generalmente si crede¹⁹, la “vittoria dei barbari” non può essere quella di Cnido, perché ad Atene, attenendosi alle fonti (ad esempio And. 3.22, risalente al 391) Cnido venne inizialmente considerata come vittoria di Conone, che aveva posto fine al dominio spartano sul mare (ed è probabile che fosse interpretata anche in chiave revanscistica nei confronti di Egospotami)²⁰. Per un Ateniese sarebbe stato inconcepibile, dunque, vedere in quel torno di tempo un'allusione a Cnido dietro la νίκη τῶν βαρβάρων. La studiosa ha proposto allora un'identificazione con la battaglia di Cunassa (401 a.C.), che si concluse con la vittoria di Artaserse e Tissaferne sull'armata di Ciro, dopo la quale, come racconta Xen. *Hell.* 1.3, Τισσαφέρνης, πολλοῦ ἄξιος βασιλεῖ δόξας γεγενῆσθαι ἐν τῷ πρὸς τὸν ἀδελφὸν πολέμῳ, σατράπης κατεπέμφθη ὧν τε αὐτὸς πρόσθεν ἦρχε καὶ ὧν Κύρος, εὐθὺς ἤξιον τὰς Ἰωνικὰς πόλεις ἀπάσας ἑαυτῷ ὑπηκόους εἶναι (in linea con quanto afferma Lisia a proposito dell'asservimento delle città greche μετὰ τὴν νίκην τῶν βαρβάρων). Anche in Diod. 14.35.2 e 6 si legge che le città d'Asia già alleate di Ciro, terrorizzate dall'arrivo di Tissaferne, si rivolsero a Sparta chiedendole di non lasciare che fossero distrutte dai barbari. Una difficoltà evidenziata dalla Bearzot, tuttavia, consiste nel fatto che in alcune fonti (Isocr. *Paneg.* 145; *Phil.* 90) Cunassa, che pure il re rivendicava come proprio successo (cfr. Diod. 14.25.1), è considerata dai Greci come una sconfitta persiana, che avrebbe dimostrato la superiorità delle forze greche su quelle persiane.

L'ipotesi della Bearzot è stata presa in considerazione da Enrico Medda (che pure sottolinea la difficoltà già messa in luce dalla Bearzot) in due contributi²¹, mentre François Lefèvre si è limitato ad affermare che la Bearzot “montre que cette formule ne peut évoquer la bataille de Cnide (394), comme on l'admet souvent, proposant d'y voir plutôt une allusion à Cunaxa et à ses suites”²². Credo che non sia stato individuato un problema ancora più serio (a mio parere insormontabile) che l'ipotesi crea. Dal momento che Lisia ha scritto “una volta passata ad altri l'egemonia, coloro che prima non solcavano il mare hanno sconfitto in battaglia navale i Greci” (ἐτέρων γὰρ ἡγεμόνων γενομένων ἐνίκησαν μὲν ναυμαχοῦντες τοὺς

¹⁹ Cfr. Walz 1936 (n. 1), 51 ss.; Kartes 2000 (n. 1), 115 ss.; Bearzot 2007 (n. 2), 187.

²⁰ Così P. Funke, *Homonoia und Arché. Athen und die griechische Staatesswelt vom Ende des peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden (404/3-387/6 v. Chr.)*, Stuttgart 1980, 127.

²¹ E. Medda, *Recensione: Todd, A Commentary on Lysias*, “ExClass” 13, 2009, 215-238 (vd. 231) e Id., *L'Epitafio e gli ideali democratici di Lisia nella lettura di Giuseppe Schiassi*, in M. Tauffer (ed.), *Ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός, Giuseppe Schiassi filologo classico*, Freiburg-Berlin-Wien 2016, 75-92 (vd. 90 n. 28).

²² F. Lefèvre, *Compte Rendu: Bearzot, Vivere da democratici*, “REG” 121, 2008, 401.

Ἕλληνας οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες), è chiaro che, qualora si volesse intravedere nella νίκη τῶν βαρβάρων la vittoria di Cunassa, non si potrebbe più comprendere il riferimento alla battaglia navale combattuta dopo Egospotami (“una volta passata ad altri l’egemonia”, indica senza dubbio quale *terminus post quem* il 405 a.C.), nella quale οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες (cioè i Persiani) sconfissero per mare i Greci. L’espressione ἐνίκησαν ναυμαχοῦντες non può essere genericamente intesa come un accenno al dominio marittimo, alla nuova talassocrazia spartano-persiana post-Egospotami, ma indica uno scontro concreto, una ναυμαχία²³. E quale potrebbe essere questa ναυμαχία, se la νίκη τῶν βαρβάρων non è più quella di Cnido (Cunassa, come noto, fu una battaglia terrestre)? Non esiste, oltre a questa, un’altra operazione navale rilevante tra il 405 a.C. e gli anni della guerra corinzia (395-387 a.C.) nella quale i Persiani sconfissero i Greci.

Riassumendo, mi sembra chiaro che οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες sono i Persiani, che negli anni dell’egemonia ateniese non avevano intrapreso spedizioni marittime contro i Greci, ma che, una volta passata agli Spartani l’egemonia, li sconfissero in battaglia navale (ἐνίκησαν μὲν ναυμαχοῦντες τοὺς Ἕλληνας) a Cnido, evento a cui allude l’espressione μετὰ τὴν νίκην τῶν βαρβάρων. Bisogna, dunque, trovare un’altra via per spiegare l’anomalia del giudizio sulla battaglia, qui rappresentata come foriera di sventure per la Grecia. La Bearzot ha ragione nell’affermare che, se l’*Epitafio* è stato composto nel 392/1 a.C., è praticamente impossibile (io, più cautamente, direi estremamente difficile) immaginare un riferimento in questi termini a Cnido, e il quadro di asservimento delle città greche descritto da Lisia non è conciliabile con la realtà storica di quegli anni²⁴. Robin Seager, sostenitore di questa datazione²⁵, ha ipotizzato che nel testo si possano leggere la disillusione ateniese e un incipiente malanimo nei con-

²³ Poco chiara la considerazione espressa da Bearzot 2007 (n. 2), 179 n. 437: “Ναυμαχέω non va inteso necessariamente come “combatto una battaglia navale”, ma più genericamente come “combatto per mare”. La distinzione è già di per sé capziosa (se si combatte per mare si combatte una battaglia navale!) e credo che l’espressione ἐνίκησαν ναυμαχοῦντες alluda senz’altro a una vittoria riportata in una specifica battaglia marittima (cfr. Lys. 12.36, dove con la frase οἱ ἐνίκων ναυμαχοῦντες vengono indicati gli strateghi vincitori alle Arginuse).

²⁴ Non mi convince l’idea che si tratti di una esagerazione da parte di Lisia, che avrebbe voluto dipingere una situazione più fosca della realtà. Anche in tal caso, tuttavia, non si spiega perché la prospettiva panellenica dovrebbe prevalere su quella atenocentrica.

²⁵ R. Seager, *Thrasybulus, Conon and Athenian Imperialism*, “JHS” 87, 1967, 95-115. Seager deduce dall’uso del presente ἐγγίγνεται nel § 60 che la guerra di Corinto fosse ancora in corso, ma il già fragile argomento è stato respinto definitivamente da Bearzot 2007 (n. 2), 188 n. 468.

fronti di Conone, ma la tesi²⁶ è tutt'altro che forte, poiché l'unica fonte da lui citata a testimonianza della presunta ostilità degli Ateniesi verso Conone è proprio questa dell'*Epitafio* lisiano. Anzi, nell'orazione 19 del *corpus Lysiacum* (*Sui beni di Aristofane*, 387 a.C.), nella quale Lisia difende un anonimo parente di Nicofemo e di suo figlio Aristofane, in stretti rapporti con Conone, emerge un tono favorevole nei confronti del generale (cfr. §§ 12-13, 39-41)²⁷. Non esiste, inoltre, alcuna fonte che attesti un atteggiamento di delusione ad Atene per i risvolti della battaglia di Cnido nel 392/1 a.C. Penso, pertanto, che la valutazione negativa si possa spiegare ipotizzando che questa sezione (o tutto l'*Epitafio*) risalga ad un periodo prossimo – forse immediatamente successivo – alla pace di Antalcida (387 a.C.), con la quale la Persia si assicurò il controllo delle città greche d'Asia (e dopo la quale Cnido poteva essere ragionevolmente definita “vittoria dei barbari” e vista come inizio del processo che aveva portato alla pace del Re: cfr. Isocr. *Panath.* 106). In maniera del tutto simile, a proposito della battaglia di Cnido, si esprime Isocrate nel *Panegirico* (§ 119), risalente al 380 a.C.²⁸:

καὶ ταῦθ' ὄτι διὰ τὴν τῶν προγόνων τῶν ἡμετέρων ἀρετὴν οὕτως εἶχεν, αἰ τῆς πόλεως συμφοραὶ σαφῶς ἐπέδειξαν· ἅμα γὰρ ἡμεῖς τε τῆς ἀρχῆς ἀπεστερούμεθα καὶ τοῖς Ἕλλησιν ἀρχὴ τῶν κακῶν ἐγίγνετο. μετὰ γὰρ τὴν ἐν Ἑλλησπόντῳ γενομένην ἀτυχίαν ἐτέρων ἡγεμόνων καταστάντων ἐνίκησαν μὲν οἱ βάρβαροι ναυμαχοῦντες, ἦρξαν δὲ τῆς θαλάττης, κατέσχον δὲ τὰς πλείστας τῶν νήσων, ἀπέβησαν δ' εἰς τὴν Λακωνικὴν, Κύθηρα δὲ κατὰ κράτος εἶλον, ἅπασαν δὲ τὴν Πελοπόννησον κακῶς ποιοῦντες περιέπλευσαν.

Gli eventi citati da Isocrate (la conquista delle isole, l'attacco alla Laconia e la presa di Citera) si riferiscono alla spedizione di Farnabazo e Conone, che seguì la battaglia di Cnido e della quale si parla in Xen. *Hell.*

²⁶ Ripresa da Todd 2007 (n. 1), 160.

²⁷ È vero, come afferma Dover 1968 (n. 1), 54-55, che le posizioni degli oratori non sono sempre coerenti nei vari discorsi, ma ciò non può certo costituire una prova a favore del presunto anticononismo nell'*Epitafio*. Inoltre, concordo con Bearzot 2007 (n. 2), 192 nel ritenere che nella formulazione (§ 58) ἀπολομένων γὰρ τῶν νεῶν ἐν Ἑλλησπόντῳ εἶτε ἡγεμόνος κακία εἶτε θεῶν διανοία si debba individuare un'allusione non a Conone ma ad Adimanto, che in Lys. 14.38 è accusato di aver consegnato la flotta ateniese a Lisandro; né si può intravedere nell'anacronismo del § 63 (dove la ricostruzione delle mura viene associata non all'attività di Conone e al sostegno economico di Farnabazo, ma al movimento democratico contro-rivoluzionario del 403/2 a.C.) “un'intenzionale *deminutio* dei meriti del vincitore di Cnido”, ma piuttosto il “desiderio di celebrare unitariamente tutta una generazione di uomini che aveva restituito ad Atene la libertà”, Medda 2016 (n. 21), 88 n. 24.

²⁸ I parallelismi tra l'*Epitafio* e il *Panegirico* sono numerosissimi e testimoniano un chiaro rapporto tra le due opere; oggi vi è un consenso pressoché unanime circa la dipendenza del discorso di Isocrate da quello di Lisia. Per un'analisi dei paralleli rimando al capitale lavoro di E. Buchner, *Der Panegyrikos des Isokrates*, Wiesbaden 1958, *passim*.

4.8.7. Appare evidente, dunque, come negli anni successivi alla pace di Antalcida si fosse venuto formando un giudizio *in deterius* della naumachia, che, analizzata in retrospettiva, aveva giovato più ai barbari che agli Ateniesi e innescato eventi che si erano risolti nell'asservimento dei Greci²⁹. Sinceramente, non vedo alcun ostacolo contro l'ipotesi che questa sezione dell'*Epitafio* sia stata rielaborata successivamente alla pace del Re (ipotesi già avanzata da alcuni studiosi)³⁰, o che l'intero *Epitafio* sia stato composto negli anni successivi al 387 a.C., come credevano già Blass³¹ e Treves³². D'altronde, la datazione al 392/1 a.C. non si fonda su alcun dato sicuro. Negli anni della guerra corinzia si verificarono due o tre scontri militari che potrebbero fungere da 'background' alla cerimonia di sepoltura (come la battaglia di Nemea del 394 a.C., Xen. *Hell.* 4.2.14 ss., o la battaglia combattuta sotto Corinto nel 392, Xen. *Hell.* 4.4.1-13 e Diod. 14.86.4). L'indicatore interno più importante, comunque, è l'accento alla ricostruzione delle mura, intrapresa nel 395 a.C.: poiché se ne parla (§ 63) come di un lavoro già concluso, o quasi (il che rende difficile pensare che l'episodio militare che funge da sfondo sia la battaglia di Nemea), e poiché non si menziona la vittoria di Ificrate e dei suoi peltasti nella battaglia del Lecheo (390 a.C.)³³, in seguito alla quale non vi furono altre spedizioni ateniesi nel Peloponneso, è stato possibile ipotizzare quale data di stesura il 392 o il 391 a.C. Ma è tutt'altro che certo che l'*Epitafio* lisiano sia stato effettivamente pronunciato nel corso di una cerimonia funebre, e se si tratta di un discorso fittizio, come buona parte della critica crede³⁴, non si deve ancorare cronologicamente il momento della stesura all'episodio della guerra corinzia che farebbe da sfondo. Mi sembra solo una mera ipotesi, inoltre, la possibilità che il tono antipersiano e antispartano del discorso rifletta il momento delle trattative condotte a Sardi tra Antalcida e Tiribazo nell'inverno 392/1 a.C. o di quelle immediatamente successive di cui si parla nell'orazione *Sulla pace* di

²⁹ Cfr. anche Plat. *Menex.* 246a, dove gli Ateniesi vincitori a Cnido vengono ironicamente definiti "liberatori del Re".

³⁰ Cfr. Avezzù 1985 (n. 1), XCV.

³¹ Blass 1887² (n. 1), 436 ss.

³² Treves 1937 (n. 1), 281. Assai peregrina l'ipotesi, sostenuta da Pohlenz 1948 (n. 1), 74 e Albini 1955 (n. 1), 319, che l'*Epitafio* sia un'opera spuria da datare addirittura alla fine del IV secolo.

³³ Anche se M. Sordi, *Atene e l'unione tra Argo e Corinto*, in C. Bearzot - F. Landucci Gattinoni (edd.), *Argo. Una democrazia diversa*, Milano 2006, 299-309, fa risalire la battaglia all'autunno del 392 o alla primavera del 391 a.C.

³⁴ Questa posizione, da lungo tempo espressa, ha recentemente trovato un autorevole sostenitore in L. Canfora, *Il corpusculum degli Epitafi ateniesi*, in *Atti del convegno internazionale di Cividale del Friuli, Fondazione Niccolò Canussio, 23-25 settembre 2010*, Pisa 2011, 69-82 (vd. 74-77), che pensa a un 'pamphlet' travestito da epitafio.

Andocide³⁵. È nel giusto Todd quando afferma che “there are a number of indications which might suggest that the speech as we have it was not completed until after the King’s Peace of 387 BC”³⁶. Queste spie si trovano, ad esempio, oltre che nel § 59 da me discusso, anche nel § 68, in cui si parla della schiavitù degli abitanti del Peloponneso (νικήσαντες μὲν γὰρ ἐκείνους τῶν αὐτῶν ἤξιουν, δυστυχήσαντες δὲ βέβαιον τὴν δουλείαν τοῖς ἐν τῇ Πελοποννήσῳ κατέλιπον). Faccio notare, per di più, come la descrizione dell’asservimento dei Greci nell’*Epitafio* risulti simile a quella dell’*Olimpico*, l’altro discorso epidittico di Lisia a noi (parzialmente) giunto e risalente o al 388 (quindi in prossimità di Antalcida) o al 384 a.C. (dopo la pace)³⁷: cfr. Lys. 2.59 (δουλεύουσι δὲ πόλεις τῶν Ἑλλήνων, τύραννοι δ’ ἐγκαθεστᾶσιν) e Lys. 33.3 (Ὅρῶν οὕτως αἰσχυρῶς διακειμένην τὴν Ἑλλάδα, καὶ πολλὰ μὲν αὐτῆς ὄντα ὑπὸ τῷ βαρβάρῳ, πολλὰς δὲ πόλεις ὑπὸ τυράννων ἀναστάτους γεγενημένας).

Con questo spostamento cronologico, si risolve anche il problema più volte evidenziato dagli studiosi³⁸, secondo cui il panellenismo che traspare da questa sezione ben si accorderebbe con le finalità del *Panegirico* di Isocrate o dell’*Olimpico* dello stesso Lisia, ma non con lo spirito ‘campanilistico’ di un epitafio. La considerazione sarebbe valida soltanto qualora il § 59 risalisse al 392/1 a.C., perché allora una tale impostazione di matrice panellenica non era conciliabile con la situazione di Atene, che, come si è detto, aveva tratto numerosi vantaggi da Cnido. L’obiezione perde spessore se si ipotizza una datazione prossima al 387 a.C., quando gli eventi erano ormai mutati e Atene delusa dalla piega presa da quest’ultimi. Lisia, dunque, sta volutamente ragionando in una prospettiva panellenica per far vedere come, durante il dominio ateniese, tutta la Grecia fu libera e autonoma, mentre ἐτέρων ἡγεμόνων γενομένων la situazione si capovolse e le città greche, col tempo, furono asservite ai barbari. Il panellenismo in questa sezione dell’*Epitafio* non è dunque un *fine* (come può esserlo nel *Panegirico* o nell’*Olimpico*) ma semplicemente un *mezzo* per accrescere i meriti di Atene e giustificarne l’ἀρχή: in quanto maschera dell’Ateno-

³⁵ Cfr. Kartes 2000 (n. 1), 115 ss. e Bearzot 2007 (n. 2), 189. Anche se questa tesi fosse corretta, nulla esclude modifiche o integrazioni successive.

³⁶ Todd 2007 (n. 1), 164. Cfr. Gernet - Bizos 1924 (n. 17), I 43: “Pour nous, il nous semble que la date de la seconde défaite sous Corinthe, 392, serait parfaitement acceptable. Au reste nous ne voyons pas non plus de raison pour ne pas accepter celle de la paix d’Antalcidas (386)”.

³⁷ Per la discussione in merito alla datazione dell’*Olimpico* rimando a F. Mattaliano, *Philonikia e timoria nel logos di Ermocrate a Gela e nell’Olimpico di Lisia*, “Erga-Logoi” 4, 2016, 77-90 (vd. 78 n. 6, con ricca bibliografia).

³⁸ Cfr. Todd 2007 (n. 1), 159-160; Bearzot 2007 (n. 2), 182; Medda 2016 (n. 21), 88.

centrismo, esso serve a rimarcare la differenza tra gli effetti dell'egemonia ateniese e di quella spartana.

In definitiva, l'analisi della Bearzot mi sembra infruttuosa per quanto concerne l'ipotesi di individuare nella νίκη τῶν βαρβάρων un episodio diverso da Cnido, ma molto utile per stabilire che questa sezione del discorso lisiano assai difficilmente può risalire al 392/1 a.C. Appare tuttavia arduo, a questo punto, determinare se l'orazione sia stata composta in quegli anni, ma poi rivista e modificata in alcuni punti, alla luce degli avvenimenti successivi, oppure se risalga completamente ad un periodo posteriore (o comunque prossimo) alla pace del Re. Una futura ricerca sulla cronologia dell'*Epitafio* dovrà inevitabilmente partire da questo dilemma.

SNS Pisa

DAVIDE PAOLILLO

ABSTRACT:

In this article, I examine the exegetical issues of Lys. 2.59, recently analyzed by Bearzot and Todd. I argue that there is no problem in identifying in the Persians the subject of the phrase ἐνίκησαν μὲν ναυμαχοῦντες τοὺς Ἕλληνας οἱ πρότερον εἰς τὴν θάλατταν οὐκ ἐμβαίνοντες, and that the expression μετὰ τὴν νίκην τῶν βαρβάρων undoubtedly alludes, *pace* Bearzot, to the battle of Cnidus. Finally, I propose to reconsider the question concerning the chronology of Lysias' funeral oration, generally dated to 392/1 BC.

KEYWORDS:

Lysias, Epitaphios, Funeral Oration, Cnidus, King's Peace.

NOTE CRITICO-TESTUALI AI *SICIONI**

Oggetto di analisi in queste pagine sono cinque passi dei *Sicioni* menandrei (*Sic.* 85, 171, 265, 269, 271) riguardo i quali sono dell'avviso che si possano suggerire scelte testuali diverse rispetto a quelle consuete, oppure che si debbano introdurre nella discussione alcuni elementi importanti che finora hanno ricevuto poca o nessuna considerazione. Per comodità espositiva, il testo che riporto (basato su quello edito da Alain Blanchard)¹ presenta direttamente a testo le mie proposte. L'apparato critico, fortemente selettivo, è stato riscritto in modo da essere funzionale alla discussione.

1) *Sic.* 85

(Στρ.)

].. υβερβ .. ω	75
] ἄλλ' ἤθ[ε]λον	
] εἴπερ ἐγενόμην	
οἰ]κότριψ Δρόμων	
]ς εὐεργέτην	
ὁ] Διόνυσος ἀπολέσαι	80
οὐδὲν ὑγ]ιᾶς οὐδ' ἀπλοῦν φρονῶν	
]ην ἀνήρηκᾶς με νῦν	
]τ' ἐπυθόμην ὅτι	
τ]ὸ παιδίον χάριν	
]ν φιλανθρωπῶν κακῶς	85
]ωσολ..τι τὴν μὲν παρθένον	
]ῦν οἶδεν ἐνδεέστερον	

78 suppl. Schroeder || 80 suppl. Blass || 81 suppl. Blass || 84 suppl. Arnott || 85 possis e.g. de αὐτή]ν vel παρθένο]ν cogitare ||]ν φιλανθρωπῶν scripsi :]ν φιλανθρώπων edd.

... ma volevo... anche se sono divenuto/nato... il servo domestico Dromone... benefattore... che Dioniso (ti?, lo?) mandì in malora... senza pensare nulla di giusto o di semplice... ora mi hai rovinato... ho appreso che... bambina gratitudine... (pur?) essendo benevolo (con lei?, con la ragazza?) male... la vergine... ora sa in modo insufficiente.

A parlare è con ogni probabilità Stratofane, che incolpa Dromone dell'ingratitude di Filumena nei suoi confronti (v. 80 ὁ] Διόνυσος ἀπολέσαι, v. 81 οὐδὲν ὑγ]ιᾶς οὐδ' ἀπλοῦν φρονῶν, v. 82 ἀνήρηκᾶς με νῦν). Stratofane sottolinea infatti i propri meriti come benefattore della ragazza (v. 79 εὐεργέτην), alla quale ha provveduto fin dalla più tenera infanzia (v. 84 τ]ὸ παιδίον; cf. *Sic.* 226 e fr. 1 Blanchard). La qualifica τὴν μὲν παρθένον (v.

* Ringrazio Luigi Battezzato per aver letto questo lavoro e per il suo prezioso aiuto. Mia è naturalmente ogni responsabilità per quanto affermato.

¹ A. Blanchard, *Ménandre. Les Sicyoniens*, Paris 2009.

86), inoltre, è parte integrante delle recriminazioni del soldato, che probabilmente vuole mettere in risalto la propria probità nel non aver approfittato di Filumena (cf. *Sic.* 251-257).

Al v. 85 gli editori stampano concordemente il genitivo plurale φιλανθρώπων². Considerata l'entità della lacuna, non è chiaro il ruolo sintattico di questo genitivo: si diceva forse "la τύχη dei benefattori" (*sc.* è di essere trattati male: cf. κακῶς alla fine del verso) oppure, come suggerisce Kassel, φιλανθρώπων è un neutro plurale³? Ad ogni modo, è ugualmente possibile, se non addirittura preferibile, leggere il participio presente φιλανθρωπῶν in luogo di φιλανθρώπων. La prima occorrenza di φιλανθρωπέω (verbo ben attestato in testi documentari fin dal III secolo) è in *IG XII.4 1 209* (242 a.C.) ll. 8 e 32 (dove è costruito con il dativo), mentre in letteratura compare per la prima volta in *Plb.* 3.72.6 e 38.20.11 (dove è transitivo)⁴. Data la lettura φιλανθρωπῶν, si potrebbe suggerire l'integrazione di un accusativo prima del verbo (penso quindi ad αὐτῆ]ν φιλανθρωπῶν oppure a παρθένο]ν φιλανθρωπῶν), per quanto certo le possibilità di integrazione siano più d'una e tutte ugualmente ragionevoli.

Se quanto suggerito è accolto, al v. 85 Stratofane affermerebbe dunque, in linea con il resto delle recriminazioni avanzate fin lì, che nonostante egli sia stato benevolo con Filumena (]ν φιλανθρωπῶν) riceva tuttavia un trattamento (possiamo pensare che nella lacuna vi fosse πάσχω o un sinonimo) che viene definito κακῶς.

2) *Sic.* 171

(Μαλθ.)	{ $\tilde{\omega}$ }	γεραιέ, μεῖνον ἐν παραστά[σιν δόμων.	
(Ελευσ.)		μένω. τίνος δὲ τοῦτο θωύσ[σεις χάριν;	170
(Μαλθ.)		ὧς ἄν σὺ μικρὸν καὶ καπν[

169 $\tilde{\omega}$ secl. Arnott *tragicæ prosodiæ servandæ gratiâ* || fin. suppl. Handlley || 171 καπν[οὺς μάθης ἐμούς Sandbach (τινάς vicem ἐμούς Austin) : καπν[ῶ φέρης ὕδωρ Arnott

MALTACE: "Vecchio, fermati sulla soglia di casa".

ELEUSINO: "Aspetto. Ma perché ululi tanto?".

MALTACE: "Affinché tu un po' e ...".

² R. Kassel, *Menandri Sicyonius*, Berlin 1965, 7; C. Gallavotti, *Menandri Sicyonius. In usum scholarum*, Roma 1972², 19; F. H. Sandbach, *Menandri reliquiae*, Oxford 1990², 271; A. M. Belardinelli, *Menandro. I Sicioni*, Bari 1994, 80; W. G. Arnott, *Menander. Volume III*, Cambridge (Mass.)-London 2000, 85; Blanchard [n. 1] 6.

³ Si veda l'apparato dei *loci similes et paralleli* in Kassel [n. 2] 7.

⁴ In *Dysk.* 573 si ha φιλανθρωπεύσομαι (φιλανθρωπεύω), ma questa occorrenza (dove, per altro, la scelta del verbo è molto probabilmente favorita dal fatto che questa forma sia in rima con μαντεύσομαι e προεὔξομαι che chiudono i due versi precedenti) non esclude in alcun modo che altrove Menandro potesse usare φιλανθρωπέω.

Smicrine ed Eleusino hanno appena posto fine alla loro discussione scambiandosi insulti e impropri. Al momento di congedarsi, Smicrine entra in casa propria, mentre Eleusino fa per andarsene quando viene interrotto da Maltace che gli chiede di raccontarle quanto avvenuto presso il santuario di Demetra⁵.

È sostanzialmente impossibile colmare la lacuna del v. 171, nonostante le diverse proposte avanzate. Comunque sia, in origine ὡς ἄν introduceva senza alcun dubbio una proposizione finale eventuale (come richiesto da τίνος... χάριν del v. 170)⁶. Non è stato tuttavia notato come tale costruzione sia la spia del fatto che il parlante si esprima qui con tono marcatamente paratragico, come sempre accade del resto quando in commedia venga usata la proposizione finale introdotta da ὡς⁷. Questo riscontro si va dunque ad aggiungere agli altri stilemi di tono tragico presenti in questo torno di versi e già da tempo riconosciuti dalla critica (v. 169 ἐν παραστά[σιν, v. 170 θούσ[σεις, v. 172 βουλόμεθα, v. 175 ἡμῖν). Fra essi, però, ὡς finale spicca per essere con ogni probabilità l'elemento più esplicitamente tragico e 'ingombrante' della serie. A mio avviso, dunque, questo nuovo riscontro contribuisce ancor di più rispetto agli altri già noti a sostenere la proposta di Arnott⁸ di espungere ὦ al v. 169, così da avere una scansione γε.ραι.έ che rispetti la prosodia tipica del termine nel trimetro giambico tragico.

3) Sic. 265

260

“ταυτὶ συμπέπεισθ’ ὡς οὔτοσί
νῦν ἐξαπίνης εἴληφε διαθήκας ποθέ[ν.
ἐστὶ τε πολίτης ὑμέτερος, τραγωδία
κενῆ τ’ ἀγόμενος τὴν κόρην ἀφήσεται[αι;”.

⁵ Accolgo la ricostruzione proposta da Belardinelli [n. 2] 154-156 (seguita anche da A. Blanchard, *Le mouvement des acteurs dans les Sicyoniens de Ménandre*, in *Colloque “Le théâtre grec antique: la comédie”*. Actes du 10ème colloque de la Villa Kerylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2 octobre 1999, Paris 2000, 256 e 259, che pure torna sui suoi passi in Blanchard [n. 1] dove accoglie una diversa interpretazione), l'unica fra tutte quelle finora proposte che fornisca una soluzione ai notevoli problemi di messa in scena (soprattutto in relazione alla legge dei tre attori) comportati da questo punto della commedia (discusse ad esempio da K. B. Frost, *Exits and Entrances in Menander*, Oxford 1988, 120-122; si vedano inoltre le considerazioni formulate in A. M. Belardinelli, *L'Oreste di Euripide e i Sicioni di Menandro*, “Orpheus” 5, 1984, 396-402 e, soprattutto, in A. M. Belardinelli, *Menandro: scene vuote e legge dei tre attori*, “Dioniso” 60.2, 1990, 45-60, in particolare alle pp. 55-57).

⁶ Questo uso di ὡς finale non è registrato in G. Pompella, *Lexicon Menandreum*, Heidelberg-Zürich-New York 1996, s.v. ὡς (in part. p. 288 per le costruzioni finali).

⁷ Rimando a quanto discusso in F. Favi, *Fliaci. Testimonianze e frammenti*, Heidelberg 2017, 417 s. (dove però non si registra questa occorrenza).

⁸ W. G. Arnott, *Further Notes on Menander's Sikyonioid* (vv. 110-322), “ZPE” 117, 1997, 26 s.

“ἄρ’ οὐκ ἀποκτενεῖς τὸν ἐξυρήμενον;”.
 “μὰ Δί’, ἀλλὰ σοι τις – οὐ γάρ;”. “οὐκ ἐκ τοῦ μέσ[ου] 265
 λάσταυρε;”.

265 *αλλασοιτισουγαρ* papyrus : ἀλλὰ σοι τις – οὐ γάρ; scripsi : ἀλλὰ σοι τις, οὐ γάρ; – Ferrari : ἀλλὰ σ’ ὅστις, οὐ γάρ; Handley : σ’ εἴ τιν’, οὐ γάρ; Arnott : ἀλλὰ σ’ ὅστις” “οὐ γάρ; Sandbach

“Vi fate convincere da questa roba, che questo tizio qui ora ha avuto improvvisamente da qualche dove un testamento, è un vostro concittadino e dandosi un tono tragico, presa la ragazza, la libera?” . “Ma ammazzalo a quel depilato!”, “No, per Zeus!, ma piuttosto che uno ti... no?”, “Ma levati di mezzo, checca!”.

Moschione tenta di opporsi a Stratofane, al quale la gente di Eleusi aveva accordato il proprio favore per il trattamento che questi ha riservato a Filumena, e denuncia quella che ritiene una messinscena architettata da Stratofane (260-263). Al v. 264, però, Moschione viene interrotto da uno dei presenti, che iperbolicamente invita Stratofane a uccidere il giovane (definito, con tono denigratorio, “il depilato”). Moschione tenta una replica (v. 265), ma nel venire invitato levarsi di torno riceve, per giunta, l’apostrofe *λάσταυρε* (265-266).

Al v. 265 il papiro della Sorbona ha *αλλασοιτισουγαρ*. Varie proposte di interpretazione della paradossi sono apertamente insoddisfacenti e non serve discuterle in questa sede⁹. Di norma, la lezione del papiro viene quindi emendata e interpretata dagli editori in conformità a una proposta di Handley¹⁰, che suggeriva di leggere *ἀλλὰ σ’ ὅστις – οὐ γάρ*; La ricostruzione di Handley prevede dunque che Moschione si rivolga a colui che aveva appena esortato Stratofane a ucciderlo dicendo a questa persona “No, per Zeus!, (sc. che egli uccida) te piuttosto, chiunque tu sia”. Questa proposta ha riscosso grandi consensi ed è a testo in tutte le edizioni successive della commedia¹¹. Il solo Sandbach¹² ha però sollevato una giusta obiezione, che rende molto problematico continuare ad accogliere l’emendamento di Handley senza porsi domande ulteriori. È strano infatti, riflette Sandbach, che Moschione voglia rigirare l’augurio di essere ucciso da Stratofane proprio ai danni della persona che pronunciava il v. 264 dal momento che questi aveva preso le parti di Stratofane: come si può augurare che sia proprio Stratofane a ucci-

⁹ A. Barigazzi, *Sul Sicionio di Menandro*, “SIFC” 37, 1965, 36; H.-J. Mette, *Der heutige Menander (insbesondere für die Jahre 1955-1965)*, “Lustrum” 37, 1965, 177; Gallavotti [n. 2] 30 (traduzione a p. 57).

¹⁰ E. W. Handley, *Notes on the Sikyonios of Menander*, “BICS” 12, 1965, 177.

¹¹ Kassel [n. 2] 20; Sandbach [n. 2] 278 (che pure ne suggerisce una diversa interpretazione, discussa qui di seguito); Belardinelli [n. 2] 88; Arnott [n. 2] 258; Blanchard [n. 1] 18.

¹² A. W. Gomme - F. H. Sandbach, *Menander. A Commentary*, Oxford 1973, 657 s.

derlo, dato che i due sono dalla stessa parte? Una replica “(che egli uccida) te piuttosto, chiunque tu sia” avrebbe decisamente poco senso nel contesto in cui ci si trova. Un’obiezione identica si applica anche alla proposta di Arnott¹³, che nel rivedere l’emendazione di Handley suggeriva σ’ εἴ τιν’ (“[sc. uccida] te, semmai [lett. se (sc. deve uccidere) qualcuno]”).

In alternativa, Sandbach proponeva di accogliere la congettura di Handley, da interpretarsi e interpungere, però, come “μὰ Δία, ἀλλὰ σ’, ὅστις –” “οὐ γάρ; οὐκ ἐκ τοῦ μέσου | λάσταυρε;”. Secondo l’interpretazione di Sandbach, Moschione inizia a rivolgere una maledizione ai danni di colui che aveva appena esortato Stratofane a ucciderlo (“No, per Zeus!, ma te, chiunque tu sia [sc. che gli dei ti eliminino, *vel sim.*]”), ma viene interrotto da quella stessa persona che, per giunta, lo insulta (“Non lo farà? Ma levati di mezzo, checca!”)¹⁴. Il forte limite di questa proposta di Sandbach sta però nel fatto che οὐ γάρ; sia un’espressione idiomatica con la quale si formula una domanda retorica confermativa che può essere collocata o in fine di un enunciato (ital. *no?*, ted. *oder?*)¹⁵ oppure all’inizio di esso¹⁶, mentre il significato richiesto dall’interpretazione di Sandbach non è confermativo e, quindi, non è idiomatico. Una stessa obiezione deve essere mossa quindi anche alla difesa della paradosi tentata da Ferrari¹⁷, il quale stampa il testo “μὰ Δί’, ἀλλά σοι τις, οὐ γάρ; –” e suggerisce che Moschione stesse formulando una maledizione (comprendente anche, come inciso, οὐ γάρ;), ma che egli venisse interrotto anzitempo dall’anonimo interlocutore. D’altro canto, come si è appena detto, οὐ γάρ; si dovrebbe collocare alla fine di un enunciato e avere il valore di una domanda retorica di senso confermativo, per cui tale nesso implica anche che la battuta di Moschione sia ormai conclusa.

Sono dell’avviso che una soluzione al problema possa essere quella di conservare la paradosi e assegnare comunque οὐ γάρ; a Moschione, ponendo tuttavia una pausa immediatamente dopo σοι τις (“ἀλλά σοι τις – οὐ γάρ;”). A mio giudizio, Moschione sta per formulare, a sua volta, una maledizione

¹³ Arnott [n. 8] 31.

¹⁴ L. Riccottilli, *La scelta del silenzio. Menandro e l’aposiopesi*, Bologna 1984, 70 s. accoglie la ricostruzione di Sandbach e annovera questo caso fra le “aposiopesi del tu” (aposiopesi dovute all’intervento di un interlocutore che interrompe il parlante).

¹⁵ J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954², 86.

¹⁶ Il valore di οὐ γάρ; a inizio di periodo è infatti quello di “come no?” = “certo che sì”: un riscontro chiarissimo è in Men. *Perik.* 524, dove οὐ γάρ; ha appunto valore affermativo e si contrappone a μὰ Δί’, οὐδέν che esprime invece un parere negativo. Nel passo dei *Sicioni* qui in esame dovrebbe essere esattamente il contrario (“come no?” = “certo che no”). Si veda anche Men. *Sam.* 495 con le considerazioni e i paralleli addotti da A. H. Sommerstein, *Menander. Samia*, Cambridge 2013, 255.

¹⁷ F. Ferrari, *Menandro e la Commedia Nuova*, Torino 2001, 554 (la traduzione di Ferrari recita: “Perdio, a te piuttosto qualche accidente, come no? ...”) e 1031.

rivolta contro la persona che gli aveva appena augurato di essere ucciso da Stratofane (ἀλλά σοι τις), ma questa maledizione viene lasciata in sospeso (aposiopesi) dallo stesso Moschione che conclude poi, con simulata sicurezza, dicendo qualcosa come “no?” o “giusto?”, quasi a chiedere conferma che la minaccia sia stata recepita (“No, per Zeus!, ma piuttosto che uno ti – no?”), il che suscita nella persona cui si rivolge una risposta ancor più sdegnosa e insultante (“Ma levati di mezzo, checca!”).

Questa malcelata insicurezza di Moschione si adatta bene a un personaggio qual è questo giovane uomo, che non dà certo prova di essere in grado di replicare a tono agli insulti che riceve dalla folla: lo mostra benissimo la timidezza con la quale, già nella prima occasione in cui aveva tentato di prendere la parola, si era poi tirato indietro di fronte alle rimostranze e al vociare aggressivo degli astanti (*Sic.* 199-214). Se la mia proposta viene accolta, al v. 265 avremmo dunque un nuovo caso di aposiopesi di minaccia/maledizione che andrebbe ad aggiungersi ai vari altri esempi menandrei e aristofanei già noti¹⁸. Un confronto interessante è offerto, in particolare, dall’aposiopesi di Moschione in *Sam.* 662: anche qui, infatti, abbiamo a che fare con un giovane timido (l’omonimia dei due giovani gioca ovviamente un ruolo, com’è noto) che inizia a levare una minaccia contro il servo Parmenone, ma senza arrivare poi a concluderla (a differenza che nei *Sicioni*, però, Parmenone ubbidisce subito al comando di Moschione, che del resto è il suo padrone)¹⁹.

4) *Sic.* 269

ὁ θερά[πων·
 “ὄμῶν κελεύόντων βαδιεῖται” φη[σί, καί
 “κελεύετ’, ἄνδρες” “ναί, βάδιζ’ ”. ἀνίστ[ατο,
 ἐβάδιζε. 270

269 ἀνίστ[ατο edd. pr. : ἀνίστ[ασο Sandbach : ἀνίστ[αται Handley

... il servo dice: “Si muoverà solo su vostro ordine” e “Lo ordinate, gente?”. “Sì, vai!”. Si alzava, se ne andava.

Le ultime rimostranze di Moschione sono cadute nel vuoto (258-266). Stratofane esorta quindi Filumena ad alzarsi e incamminarsi dalla sacerdotessa di Demetra (266-267). Dromone interrompe però il tutto e chiede che sia la folla di astanti ad accordare questo permesso (267-269). La folla invita

¹⁸ Rimando alle discussioni di Riccottilli [n. 14] 23-31, 38 s.; A. Casanova, *L'uso dell'aposiopesi nella Samia di Menandro*, “Prometheus” 33, 2007, 3, 6 s., 11 e 13 s.; e A. Casanova, *Usò dell'aposiopesi in Aristofane (e in Menandro)*, “SemRom” 11.2, 2008, 177 s.

¹⁹ Casanova, *L'uso dell'aposiopesi nella Samia* [n. 18] 11: “il giovane timido comincia a prendere un po' di nerbo e formula una minaccia, seppur incompleta”.

quindi Filumena ad andare (269-270) e la narrazione di Eleusino ha finalmente termine (270-271).

Al v. 269 il supplemento ἀνίστ[ατο (che si deve già alla *editio princeps* di Blanchard e Bataille)²⁰ non viene oggi neppure registrato negli apparati critici tanto è unanime il consenso al riguardo. Sandbach²¹ riteneva però ugualmente probabile l'integrazione ἀνίστ[ασο, da porsi sullo stesso piano di βάδιζ' con il quale comporrebbe, in asindeto, il comando rivolto dalla folla a Filumena²². Sandbach difende comunque l'imperfetto ἀνίστ[ατο sulla base del fatto che, insieme con ἐβάδιζε, esso descrive l'intera azione compiuta da Filumena ("si alzava e se ne andava"). Il solo Handley²³ suggerisce invece ἀνίστ[αται, che ritiene preferibile per la sua maggiore vividezza.

Un punto sul quale riflettere è rappresentato dal tipo di costrutto che si viene a creare accogliendo ἀνίστ[ατο. Si tratterebbe infatti di un asindeto verbale bimembre che non può non ricordare costruzioni analoghe particolarmente frequenti in tragedia in contesti narrativi²⁴. Questo stilema (in cui, inoltre, i verbi in asindeto assai spesso rimano fra loro) viene ripreso anche in commedia, con un intento più o meno apertamente paratragico²⁵. Considerato dunque il fatto che il discorso di Eleusino è un λόγος ἀγγελικός dichiaratamente paratragico, tale costrutto sarebbe perfettamente al suo posto anche qui, tanto più che l'asindeto è una risorsa tipicamente impiegata da Menandro in contesti narrativi²⁶. Tuttavia, due caratteristiche nell'uso dell'asindeto bimembre di marca tragica risulterebbero disattese nel passo dei *Sicioni* in esame: (1) la semantica dei verbi in asindeto, legati di norma da una relazione pressoché sinonimica (e spesse volte usati per descrivere azioni violente)²⁷; (2) la collocazione di tale costrutto, che si trova senza eccezione al-

²⁰ A. Blanchard - A. Bataille, *Fragments sur papyrus du Σικκωνίους de Ménandre*, "RecPap" 3, 1964, 132.

²¹ Gomme-Sandbach [n. 12] 658.

²² Belardinelli [n. 2] 185 obietta che sarebbe strano che tale comando preveda prima l'idea di andare e poi quella di alzarsi, ma si tratta di un'obiezione chiaramente inconsistente.

²³ Handley [n. 10] 53.

²⁴ Una raccolta di esempi tragici è fornita da E. Bruhn, 8. *Anhang zu: Sophokles, erklärt von F. W. Schneidewin und A. Nauck*. 8 Bändchen, Berlin 1899, 86 s. Questa tipologia di asindeto è discussa inoltre, con numerose precisazioni, da D. J. Mastronarde, *Euripides. Phoenissae*, Cambridge 1994, 480 s.

²⁵ Si vedano Eup. fr. 162 (con le discussioni di M. Napolitano, *I Kolakes di Eupoli. Introduzione, traduzione e commento*, Mainz 2012, 214-218 e S. D. Olson, *Eupolis. Heilotes – Chrysoun Genos (fr. 147-325). Translation and commentary*, Heidelberg 2016, 62-65) e Alex. fr. 88 (con W. G. Arnott, *Alexis: the fragments. A Commentary*, Cambridge 1996, 234 s.), cui si aggiungano ora anche Men. *Sam.* 46 e *Perik.* 156.

²⁶ E. W. Handley, *The Dyskolos of Menander*, London 1956, 132.

²⁷ Mastronarde [n. 24] 480: "The two verbs are often synonymous, or the second is more specific and colourful than the first".

cuna a inizio del trimetro.

Per quanto riguarda (1), a confronto con il passo dei *Sicioni* si può citare Men. *Ep.* 250-251 ἀνειλόμην, ἀπῆλθον οἴκαδ' αὐτ' ἔχων, | τρέφειν ἔμελλον oppure *Ep.* 262-263 καὶ τὸ πρῶγμ' αὐτῷ λέγω | ὡς εὔρον, ὡς ἀνειλόμην, dove (il contesto è narrativo anche in questi casi) i due verbi in asindeto, non sinonimici, descrivono momenti consequenziali nello svolgimento di un processo. In quanto a (2), però, non ho rinvenuto confronti diretti. Gli unici vagamente comparabili che mi risultino sono offerti da *Ep.* 330 λέγει τὸ πρῶγμ', ὡς εὔρεν, ὡς ἀνείλετο e da *Ep.* 906-905 οἴχομαι | ἀπόλωλα²⁸. Entrambi, tuttavia, contribuiscono molto poco a risolvere il problema in esame. Nel primo passo, innanzitutto, l'asindeto bimembre non si trova a cavallo di due versi, bensì alla fine di uno stesso verso. Per giunta, la collocazione delle parole si deve molto probabilmente al fatto che Siro stia qui riferendo il precedente discorso di Davo, del quale riprende sì le parole (si veda sopra la citazione da *Ep.* 262-263) ma di certo senza la stessa concitazione e un pari trasporto nel narrare i fatti. Non da ultimo, entrano in gioco tutte le costrizioni metriche imposte dal cambio di persona. Per quanto riguarda il secondo passo, qui l'asindeto si colloca effettivamente a cavallo di due versi, ma il contesto (evidentemente non narrativo) è incomparabilmente diverso da quello in esame. In conclusione, la collocazione in 'enjambement' di ἀνίστ[ατο | ἐβάδιζε nel passo dei *Sicioni* è da ritenersi alquanto sorprendente se si considera il fatto che tale costrutto dovrebbe esprimere drammaticità e concitazione, effetto che risulta non poco stemperato dalla distribuzione dei verbi in due versi successivi.

In conclusione, gli scenari possibili sono due. (1) La collocazione dei membri dell'asindeto a cavallo di due versi, a prima vista molto sorprendente, potrebbe tuttavia essere volutamente peculiare e implicare che, anche a livello performativo, vi fosse una straordinaria concitazione nel modo in cui Eleusino riferiva la parte finale dell'episodio prima di congedarsi. In effetti, Eleusino è abbastanza sbrigativo nel chiudere il proprio resoconto: in appena un verso e mezzo (270-271) egli conclude una narrazione che ne occupava quasi cento. L'inconsueta collocazione dell'asindeto verbale bimembre a cavallo di due versi, dunque, sarebbe volta a creare un effetto voluto ed espressivo, probabilmente reso ancor più esplicito da una recitazione appropriata. (2) In luogo di ἀνίστ[ατο, si potrebbe rivalutare l'imperativo ἀνίστ[ασο proposto in origine da Sandbach. Un'occorrenza di ἀνίστασο in clausola si ha per altro in *Sic.* 363 e in *Asp.* 300. Questa forma comporrrebbe con il prece-

²⁸ Ancor meno probante è il caso di *Sam.* 549 οὔτοσι τὸ πρῶγμ' ἀκούσας χαλεπανεῖ, κερράζεται (per altro, è un tetrametro trocaico catalettico e non un trimetro giambico): oltre al fatto, fondamentale, che l'asindeto non è a cavallo di due versi, il contesto non è neppure narrativo.

dente βάδιζ’ una coppia di imperativi in asindeto, costruito ben testimoniato nella letteratura drammatica e usato anche da Menandro in contesti movimentati o concitati²⁹, a meno certo che non si isolino βάδιζ’ e ἀνίστ[ασο come due interventi distinti pronunciati da voci diverse nella folla degli astanti.

5) *Sic.* 271

μέχρι τούτου παρήν· τ[ὰ δ’ ὕστερα 270
οὐκέτι λέγειν ἔχοιμι’ ἄν. ἀλλ’ ἄπε[ιμι νῦν

271 ἄπε[ιμι νῦν scripsi : ἀπέ[ρχομαι suppl. Austin Handley : ἀπε[λήλυθα Gallavotti

“Sono rimasto fino a questo momento, non saprei dire cosa è successo dopo. Ora però me ne vado”.

Una volta conclusa la narrazione di quanto si era verificato al santuario di Demetra, Eleusino spiega che non ha assistito a quanto accaduto dopo che Filumena si era recata dalla sacerdotessa. Non ha motivo, quindi, di trattenersi ancora a parlare con Maltace e si congeda abbastanza bruscamente da lei (v. 271).

L’integrazione ἀλλ’ ἄπε[ιμι νῦν al v. 271 sostituisce ἀλλ’ ἀπέ[ρχομαι proposto in origine da Austin e Handley (e accolto poi da praticamente tutti gli editori successivi)³⁰. I due verbi ἄπειμι e ἀπέρχομαι sono pressoché sovrapponibili nel significato cui assolvono in questo passo³¹, ma la soluzione che propongo, cioè con l’aggiunta di νῦν, credo renda meglio la condizione di Eleusino e la sollecitudine con la quale si congeda da Maltace. La funzione cui assolve ἀλλά (comunque si integri la lacuna) è quella di cambiare il ‘topic’ del discorso³²: dopo il resoconto di quanto avvenuto al santuario, è ormai giunta l’ora di andare via. Rispetto ad ἀλλ’ ἀπέ[ρχομαι, con ἀλλ’ ἄπε[ιμι νῦν si pone l’accento in modo molto più soddisfacente, a mio avviso, sul fatto che per Eleusino, giunto finalmente al termine di un resoconto fiume durato ben cento versi (e che oltretutto, in origine, era stato sollecitato a

²⁹ Si pensi, ad esempio, all’asindeto di imperativi πάρες, φυλάττω pronunciati da Pirria in *Dysk.* 81 quando, all’apice della sua fuga a perdifiato per scappare da Cnemone, il servo giunge finalmente da Sostrato e Cherea. Diversi esempi tragici dell’asindeto di imperativi sono raccolti da M. Griffith, *The Authenticity of Prometheus Bound*, Cambridge 1977, 194.

³⁰ Kassel [n. 2] 21, Sandbach [n. 2] 278, Belardinelli [n. 2] 88, Arnott [n. 2] 260, Blanchard [n. 1] 18. Il solo Gallavotti [n. 2] 30 aveva invece suggerito ἀλλ’ ἀπε[λήλυθα, una soluzione meno soddisfacente in quanto è legittimo aspettarsi qui una parola di congedo da parte di Eleusino.

³¹ Alcune considerazioni sugli usi di ἄπειμι ed ἀπέρχομαι sono in Arnott [n. 25] 621 s.

³² È una delle tipologie di usi di ἀλλά discusse da A. Drummen, *Discourse cohesion in dialogue. Turn-initial ἀλλά in Greek drama*, in S. J. Bakker - G. C. Wakker (eds.), *Discourse Cohesion in Ancient Greek*, Leiden-Boston 2009, 135-154.

fare proprio in coincidenza del momento in cui stava per uscire di scena: si noti lo scambio di battute ai vv. 169-175), si sia fatta ormai l'ora di andarsene. Abbiamo diversi confronti per l'uso di $\nu\tilde{\nu}$ con ἄπειμι e ἀπέρχομαι per esprimere appunto un certo sollievo per la conclusione lungamente attesa di qualcosa³³.

Oriel College, University of Oxford

FEDERICO FAVI

ABSTRACT:

Five suggestions for the text of Menander's *Sikyonioi*: read φιλανθρωπῶν at line 85; ὡς ἄν at line 171 has a paratragic flavour, which supports Arnott's expunction of ᾠ at the beginning of line 169; retain the paradosis at line 265 and postulate an aposiopesis (ἀλλά σοι τις – οὐ γάρ;); the uncommon asyndeton ἀνίστ[ατο, | ἐβάδιζε suggests the alternative reconstruction ἀνίστ[ασο". | ἐβάδιζε at lines 269-270; read ἀλλ' ἄπειμι $\nu\tilde{\nu}$ at line 271.

KEYWORDS:

Menander, *Sikyonioi*, Textual criticism.

³³ Si osservi l'uso di $\nu\tilde{\nu}$ ἄπειμι in Aesch. *Eum.* 764, Xen. *An.* 7.7.11 e *Hell.* 4.1.38 e di ἀπέρχομαι $\nu\tilde{\nu}$ in Alex. fr. 219.2.

ALCUNE OSSERVAZIONI SUI PERSONAGGI
DEL *MISOUMENOS* DI MENANDRO

La pubblicazione, nei ultimi anni, di splendidi ritrovamenti papiracei del *Misoumenos* e la vicenda drammatica che è ora possibile ricostruire rendono questa commedia una delle novità più considerevoli nel panorama attuale degli studi menandrei¹. Particolarmente interessanti sono le caratterizzazioni dei due personaggi principali, il soldato Trasonide e la sua *παλλακή* Cratea. L'odio che questa ha improvvisamente iniziato a nutrire nei confronti dell'infelice innamorato protagonista dà avvio al dramma e innesta quel rovesciamento dei ruoli tradizionali nel rapporto di coppia che è la cifra originale di questa commedia.

1. Il soldato Trasonide e Cratea: il sovvertimento dei ruoli tradizionali.

Quella di Trasonide è forse la più compiuta caratterizzazione del *miles amatorius*² in quanto possiamo oggi leggere e ricostruire dell'opera menandrea³. Il personaggio del soldato infelice per amore, che smentisce le attese del pubblico legato al tradizionale tipo comico del *miles gloriosus* *σοβαρός* e *ἀλαζών* ("arrogante" e "spaccone"), è una delle più rilevanti innovazioni apportate da Menandro al panorama dei personaggi della commedia. Nel *Misoumenos*, in particolare, la distanza del protagonista dalla caratterizzazione tipica della *Mese* e della *Nea* è evidente sin dalla prima scena del dramma. In essa Trasonide sovverte il motivo del *παρακλαυσίθυρον*, presentandosi come un *exclusus amator* che volontariamente resta all'addiaccio fuori dalla sua stessa casa, benché vi potrebbe tenere tra le braccia l'amata (vv. 9-12); se si

¹ L'edizione di Blanchard 2016 è aggiornata a tutti i frammenti papiracei finora emersi, inclusi quelli editi da Henry-Parsons-Prauscello 2014(a-b), e ai contributi al testo successivi alle edizioni di Arnott 1996 e Ferrari 2001: tra i più recenti quelli di Furley 2015a e Carlesimo 2018.

² La definizione è stata coniata da Hoffmann-Wartenberg 1973, 34. Su Trasonide e sulla rappresentazione di questo nuovo carattere del soldato in Menandro cfr., tra gli altri, Borgogno 1969, 27-28; MacCary 1972, 297; Wartenberg in Hoffmann-Wartenberg 1973, 32-34; Turner 1979, 108-109; Goldberg 1980, 45-46; Bornmann 1980, 157; Masaracchia 1981, 236; Sisti 1982, 97-98, 101; Mastromarco 1984, 81; Hunter 1985, 66-67; Katsouris 1985, 206; Sisti 1985, 9-10; Brown 1987, 188; Belardinelli 1994, 53; Cavallero 1994, 87-89 (che pone l'accento sul carattere umoristico del soldato atipico Trasonide); Zagagi 1995, 39-40; Ferrari 1996, 228-229 (=Ferrari 2001, XXVI-XXVII); Heap 1998, 323; Pierce 1998, 139; Silva 2001, 385-6; Lamagna 2004, 186; Lape 2004, 193; Blanchard 2007, 74; Papaioannou 2010, 163-166; Ruffell 2014, 153-156; Konstantakos 2015, 42.

³ Limitandoci alle commedie meglio conservate, oltre a Trasonide anche Polemone della *Perikeiromene* e Stratofane del *Sikyonios* appartengono senza dubbio alla categoria dei *militēs amatorii*. La vicinanza tra questi tre drammi è anche consolidata dalle affinità nell'intreccio e dalla presenza di scene e motivi comuni.

astiene dal farlo, è perché vorrebbe essere ricambiato da lei nell'affetto. A partire dall'invocazione iniziale alla Notte, in tutta la commedia Trasonide dà voce alle sue sofferenze di innamorato rifiutato e ai suoi sentimenti con una profondità introspettiva che non troviamo in nessun altro soldato menandro e che culmina nell'esplicita, insistita dichiarazione d'amore dei vv. 706-709⁴.

A delineare questa caratterizzazione di Trasonide, tuttavia, non contribuiscono solo le sue azioni e le sue battute, ma anche i suoi gesti e l'aspetto visivo della sua disperazione che viene descritto dal servo Geta⁵. Particolarmente significativo nel ritratto del soldato nei panni del giovane innamorato è il parallelismo, non ancora messo adeguatamente in luce dagli studiosi⁶, con la descrizione che ci è fornita di Carisio, il protagonista non militare degli *Epitrepontes*. Ai vv. 879-900 di quest'opera Onesimo riferisce al pubblico il comportamento del padrone Carisio nel momento in cui ode la determinazione di Smicrine nel portargli via la figlia, la sua amata Panfila; analogamente, ai vv. 721-723 del *Misoumenos* Geta racconta come reagisce Trasonide quando la sua proposta di matrimonio non viene nemmeno degnata di risposta da Cratea e dal padre, che la vuole portare via con sé. I due passi condividono innanzitutto la convenzione drammaturgica per cui il compito di ritrarre le reazioni dei due innamorati è affidato ai loro servi; il parallelismo consiste però soprattutto nel rilievo del medesimo comportamento dei protagonisti, che manifestano e sfogano nei gesti e nell'aspetto fisico un'analogha combinazione di ira e disperazione. Come Trasonide, infatti, Carisio prorompe in lamenti di dolore (*Epitr.* 893 βρυχηθμός - *Mis.* 721 βοήσεται), si strappa i capelli (*Epitr.* 893 τιλμός - *Mis.* 723 δράττεται τῶν τριχῶν) e ha lo sguardo iniettato di sangue (*Epitr.* 900 βλέπει ὕφαιμον - *Mis.*

⁴ I versi e i frammenti del *Misoumenos* sono sempre citati secondo la numerazione di Blanchard 2016, indicando tra parentesi i riferimenti all'edizione di Arnott 1996 quando differenti. I versi delle altre commedie menandree sono citati secondo le rispettive edizioni più recenti (Furley 2009 per gli *Epitrepontes*, Blanchard 2016 per il *Kolax*, Furley 2015b per la *Perikeiromene*, Sommerstein 2013 per la *Samia*, Blanchard 2009 per il *Sikyonios*), i frammenti comici secondo l'edizione di Kassel-Austin. Tutte le traduzioni fornite sono mie.

⁵ La descrizione dell'espressione del volto di Trasonide da parte del servo risponde all'esigenza di ovviare a un limite imposto dal genere teatrale stesso: la maschera. Fondamentali strumenti di individuazione delle *dramatis personae*, le maschere non consentono però al pubblico di vedere i cambiamenti di espressione direttamente sul viso degli interessati; la loro percezione da parte degli spettatori deve dunque essere mediata dalla raffigurazione verbale fornita da un altro personaggio, come avviene nel caso in esame.

⁶ Solo Furley 2009, 230 nel suo commento a *Epitr.* 900 richiama il particolare simile dello sguardo descritto in *Mis.* 722; per il gesto di strapparsi i capelli vd. invece Belardinelli 1994, 178-179 *ad Sik.* 221.

722 βλέπει πῦρ)⁷:

Misoumenos 721-723

.. [.] . [.] βοήσεται δὲ καὶ βουλεύσεται	[...] urlerà e deciderà
κ[τα]νξῖν ἑαυτὸν· στάς βλέπει δὲ πῦρ ἄμα	di uccidersi; sta lì con uno sguardo di fuoco
. υ[.] κει . αι δράττεται <γε> τῶν τριχῶν.	[...] e si strappa i capelli.

Epitrepontes 893, 899-900

βρυχηθὸς ἔνδον, τλμός, ἔκστασις συνή.	in casa urla, strappi di capelli, deliri continui.
[vv. 894-898]	[...]
[...] λοιδορεῖτ' ἔρρωμένως	[...] lancia contro se stesso insulti feroci
[αὐ]τῷ βλέπει θ' ὕφαιμον ἠρεθισμένος.	e guarda con occhi iniettati di sangue, sconvolto.

In entrambi i resoconti dei servi ritorna anche il riferimento alla violenza fisica, presente nel caso di Carisio che si colpisce forte alla testa (889-890: τὴν κεφαλὴν τ' ἀνεπάταξε σφόδρα / αὐτοῦ), e soltanto preannunciata ma più terribile nel caso di Trasonide, che dichiara di volersi uccidere (721-722: βουλεύσεται / κ[τα]νξῖν ἑαυτόν).

Gli elementi comuni alle reazioni dei due costituiscono i tratti con cui Menandro rappresenta il culmine dell'afflizione dell'innamorato. La corrispondenza tra questi *amatores* è considerevole in quanto Trasonide non dimostra alcuna differenza nella manifestazione del suo dolore sebbene egli sia, a differenza di Carisio, un soldato; il *miles* Trasonide si comporta proprio come il giovane Carisio, che Onesimo dichiara pazzo per tre volte⁸, e nel quale Cusset individua l'immagine del “depressive melancholic young man in love”⁹. La reazione fisica descritta da Geta già di per sé è prova di

⁷ Anche Stratofane in *Sik.* 220-221 si strappa i capelli e urla di dolore (ἐμπαθῶς τε τῶν / [τριχῶν ἑαυτοῦ λα]μβάνεται βρυχώμενος [l'integrazione è stata proposta indipendentemente da Austin e Sandbach]), come riporta uno dei presenti tra la folla di curiosi formatasi davanti ai Propilei del santuario di Demetra dove si discute la sorte di Filumena. Come Trasonide (*Mis.* 696) e Polemone (*Per.* 174), inoltre, anche il soldato del *Sikyonios* piange (219-220: ποταμόν τινα / δακρύων ἀφίησ' οἴῳτος con l'integrazione di Austin e Sandbach, “versa un fiume di lacrime”) perché l'amata non ricambia il suo amore, dimostrandosi, come loro, un *miles amatorius* (cfr. Belardinelli 1994, 178; Blanchard 2009, 16 n. 5). A mio parere, tuttavia, il pianto di Stratofane non esprime un dolore disperato quanto quello di Carisio e Trasonide ed è privo dell'ira che animava gli altri due soldati, lampante nel loro sguardo di fuoco. Le lacrime e i gesti di Stratofane, infatti, sono la manifestazione della sua commozione e del suo amore alla vista dell'amata, ed egli può nutrire ben più fondate speranze di stare con lei ora che ha saputo di essere a sua volta cittadino ateniese. Chiede dunque alla folla, che lo sostiene in pieno, di affidare Filumena alla protezione della sacerdotessa finché non sarà stato rintracciato suo padre, a cui potrà chiederla in sposa. La sua fiducia di riaverla presto, e come moglie, contrasta perciò con la posizione degli altri due innamorati, già decisamente avversati dai padri delle ragazze, che vogliono allontanarle da loro.

⁸ Con i verbi in posizione rilevata all'inizio e alla fine del v. 878: ὑπομαίνεθ' οὔτος, νῆ τὸν Ἀπόλλω, μαίνεται (“è pazzo costui, per Apollo, è pazzo!”), e ancora al seguente: μεμάνητ' ἀληθῶς μαίνεται, νῆ τοὺς θεοὺς (“è impazzito davvero, è pazzo per gli dei”).

⁹ Cusset 2014, 175-177 (la citazione è tratta da p. 177).

una profondità del sentimento d'amore sconosciuta al *miles gloriosus*, ma in essa, grazie al confronto con la scena degli *Epitrepontes*, è anche possibile cogliere un chiaro 'trait d'union' tra Trasonide e il personaggio del semplice νεανίσκος innamorato.

Nel commento all'apertura del *Misoumenos* con il monologo che focalizza l'attenzione degli spettatori sul personaggio di Trasonide, gli studiosi si sono giustamente concentrati sulla caratterizzazione del protagonista. Anche la figura di Cratea, presentata attraverso le parole del soldato, offre però qualche spunto di riflessione. Infatti, sviluppando un'osservazione di Lape¹⁰ e tenendo comunque ben salde le sostanziali differenze tra tragedia e commedia, è possibile rintracciare un parallelismo tra la prigioniera Cratea in Menandro e Tecmessa, prigioniera di guerra di Aiace nell'omonima tragedia sofoclea. Il confronto con le parole dell'eroina tragica e con il suo modo di affrontare la medesima situazione in cui si trova la ragazza nella commedia rafforza non poco quell'eccezionalità di Cratea già rilevata¹¹ tra le protagoniste di Menandro¹². A connotarla come figura femminile determinata e tutt'altro che fragile, in accordo col suo nome, sono soprattutto lo spietato rifiuto dell'amore di Trasonide al momento in cui lui lo dichiara in presenza del padre di lei (705-706, 710) e, all'inizio della commedia, la reazione di gelido e incurante silenzio di fronte all'uscita del soldato al freddo e alla pioggia della notte.

Nella sua stessa situazione, ma traslata nella dimensione eroica della tragedia sofoclea, si trova Tecmessa ai vv. 285-294: nel colmo della notte, quando erano già spente le fiaccole, anche Aiace, come Trasonide, esce di casa. Quello del soldato della commedia è uno stratagemma per capire se l'amata lo ricambia ancora e se si preoccupa per lui (50-54); Cratea non se ne interessa minimamente, quando invece ogni altra donna avrebbe, secondo Trasonide, cercato di trattenere il compagno dall'uscire sotto la pioggia: πᾶσ' ἄν γυνῆ δὴ τ[ο]ῦ[τό γ'] εἶποι «τοῦ Δίος / ὕοντος, ὦ τάλαν;» (55-56). Nella tragedia, al contrario, Tecmessa rimprovera Aiace e lo interroga insistentemente sulla ragione della sua uscita notturna, improvvisa e immotivata: τί χρῆμα δρᾶς, / Αἴας; (vv. 288-289; seguiti da una seconda interrogativa fino al v. 291). Parallelamente, alla sconsolata delusione di Trasonide per il disinteresse di Cratea si contrappongono l'indifferenza e il fastidio dell'eroe tragico che esige dalla preoccupata Tecmessa un silenzio ubbidiente (v. 293 γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγῇ φέρει). L'αἰχμάλωτος (v. 37) Cratea si dimostra il rovescio della prigioniera tragica anche nella reazione alla

¹⁰ Lape 2004, 192-193.

¹¹ Cfr., tra gli altri, Zagagi 1995, 40; Ferrari 1996, 232; Ferrari 2001, XXIX-XXX; Traill 2008, 155. Diversamente, Krieter-Spiro 1997, 159 vede in lei un carattere debole.

¹² *Pallakai* come Cratea sono anche Glicera nella *Perikeiromene* e Criside nella *Samia*.

(presunta) scoperta che in guerra il soldato ha ucciso suo fratello. Se infatti da un lato è questa la causa del suo odio per Trasonide, dall'altro Tecmessa reagisce all'uccisione dei genitori da parte di Aiace affezionandosi a lui (v. 491 εὖ φρονῶ τὰ σά) e considerandolo la sua unica salvezza (v. 519 ἐν σοὶ πᾶσ' ἔγωγε σφύζομαι). Di contro al rispetto e alla sottomissione all'eroe da parte di Tecmessa (v. 489 νῦν δ' εἰμὶ δούλη) risultano poi ancor più anomale la presentazione di Cratea come colpevole di ὕβρις nei confronti del soldato (36 ἐλείν' ὑβρίζομαι, 41 (ΓΕ) γυνή σ' ὑβρίζει; (ΘΡ) καὶ λέγειν αἰσχύνομαι) e l'affermazione di Trasonide nel fr. 1 (= 4 Arn.)¹³, in cui riconosce che lui, mai sconfitto in battaglia, è stato asservito da una fanciulla acquistata a basso prezzo, come si illustrerà più avanti. Nei due drammi, infine, è invertita anche la voce del richiamo alla reciprocità dell'affetto: mentre nella tragedia Tecmessa supplica Aiace di non abbandonarla in nome del letto in cui si sono uniti (492-494), lo esorta a pensare a lei e gli ricorda la felicità goduta (520-524), nel *Misoumenos* Cratea infrange quel vincolo di reciprocità che Trasonide aveva costruito dandole la libertà¹⁴, facendola padrona della casa, colmandola di doni e trattandola come una moglie legittima (38-40).

È necessario precisare che mancano puntuali riprese testuali che segnalino una chiara volontà allusiva ai versi sofoclei da parte di Menandro¹⁵ e anche le differenze tra l'eroina tragica e la ragazza della commedia vanno sottolineate. Innanzitutto Tecmessa è una principessa, figlia del re della Frigia, e diviene schiava del grande Aiace, il re di Salamina, in seguito alla sconfitta dei Troiani dei quali il padre era alleato; Cratea, d'altro canto, è una comune cittadina che viene fatta prigioniera ed è venduta come schiava al comune mercenario Trasonide. La ragazza, inoltre, è ora la *pallake* del soldato e ha la possibilità di lasciarlo quando giunge il padre a riscattarla; Tecmessa, invece, è anche madre del figlio di Aiace e nel nome del bambino implora l'eroe di non compiere un gesto estremo abbandonando loro che sono la sua famiglia. Rango e posizione sono rispecchiate dalla personalità delle due donne: al nobile sentire di Tecmessa, che rappresenta la voce della ragione rispetto alla follia di Aiace, corrisponde nella commedia la chiusura di Cratea, sorda alle suppliche di Trasonide. Se poi la principessa dell'*Aiace*, con la risonanza del pianto che caratterizza le voci di molte eroine tragiche, dà libero sfogo al

¹³ = Arr. *Epict. diss.* IV 1.19.

¹⁴ Il soldato la rende la sua παλλακή.

¹⁵ L'*Aiace* offre però un notevole parallelo per il dolore di Trasonide e Carisio menzionato *supra* nella rappresentazione che Sofocle dà della disperazione del suo protagonista. Come i due innamorati menandrei, infatti, Aiace si colpisce il capo e grida (v. 308), si strappa i capelli (v. 310) e geme a bassa voce come i muggiti di un toro (v. 322 ὑπεστέναζε ταῦρος ὡς βρυχώμενος). Ben più angosciata e funesta è però la ragione del comportamento dell'eroe tragico, che, accecato da Atena, ha fatto strage di animali credendoli i Greci.

suo dolore in ampie parti dialogate ed è lei a raccontare al coro dei marinai di Salamina la strage di armenti compiuta dall'eroe, la presenza sulla scena e le battute di Cratea sono invece limitate, in linea con le ridotte comparse della maschera comica della fanciulla. Tuttavia, il confronto con Tecmessa permette di mettere in evidenza il carattere forte e risoluto di Cratea. L'antitesi rispetto alla prigioniera tragica, infatti, fa emergere con molta chiarezza l'invertito rapporto di sottomissione tra la prigioniera-schiava e l'eroe di guerra nella commedia; tale sovvertimento, il παρακλαυσίθυρον a rovescio e l'allontanamento del soldato innamorato dal tipo comico del *miles gloriosus* sono i pilastri su cui il commediografo ha costruito l'innovativa scena iniziale del *Misoumenos*, imperniata sul capovolgimento dei *topoi* letterari.

Trasonide stesso, nel già menzionato fr. 1 (= 4 Arn.), riconosce la contraddizione tra la condizione di amante disperato in cui versa e la sua identità di soldato, visibile nella maschera e nel costume che indossa. Mentre infatti στρατιῶται come Lamaco negli *Acarnesi*, il fanfarone del fr. 7 di Mnesimaco, poeta della *Mese*, quello di inc. fab. fr. 4.5-6 di Fenicide, della *Nea*, e Pirgopolinice nel *Miles gloriosus* plautino si vantano ripetutamente del proprio valore di guerrieri¹⁶, Trasonide parla dei successi in battaglia come di un lontano ricordo che non gli appartiene più, pesante pietra di paragone per l'inconsolabile innamorato che ora è diventato¹⁷. Proprio perché consapevole del ruolo di cui dovrebbe dimostrarsi all'altezza, Trasonide si vergogna di confessare al servo chi l'ha ridotto in quel doloroso stato (v. 41 λέγειν αἰσχύρομαι), e sottolinea così, nel frammento, quanto esso sia indecoroso per un uomo d'armi come lui:

παιδισκάριον με καταδεδούλωκ' εὐτελέξ
ὄν οὐδὲ εἷς τῶν πολεμίων <οὐ> πάποτε.

"Una ragazzetta di basso prezzo ha ridotto in schiavitù me,
che nessun nemico aveva mai assoggettato."¹⁸

¹⁶ Per il Lamaco aristofaneo vd. ad es. *Ach.* 620-22 ("Ma io combatterò sempre tutti i Peponnesiaci e con la forza porterò scompiglio dappertutto sia con le navi che con i fanti"); il fr. 7 di Mnesimaco appartiene al *Philippos* e contiene le smargiassate di un militare che vanta come il suo cibo quotidiano e quello dei suoi compagni non fossero altro che armi; il soldato del frammento di Fenicide racconta continuamente all'etera delle sue battaglie, esibisce le ferite riportate, ma non la paga mai; per Pirgopolinice vd. ad es. *Mil.* 42-54 con l'elogio delle iperboliche prodezze del *miles* da parte del parassita, esempio cui si possono accostare le imprese millantate da altri *militēs gloriosi* plautini in *Curc.* 442-448 e *Poen.* 470-487.

¹⁷ Così, almeno, nei versi che ci sono giunti della commedia.

¹⁸ Il frammento non è collocabile con sicurezza nel testo del *Misoumenos* che oggi ricostruiamo. La contestualizzazione dei due versi nella vicenda del personaggio fornita da Arriano, che li introduce dopo aver inquadrato Trasonide e Geta fuori casa nella notte, suggerisce però di collocare la frase all'inizio della commedia. Si può pensare, perciò, che la battuta di Trasonide si trovasse in corrispondenza di una delle lacune dei vv. 53-63, 69-77 o 101ss.

Credo che in questo distico si possa cogliere un'eco di Sofocle, la quale si aggiungerebbe all'invocazione alla Notte di ispirazione euripidea¹⁹, al metro e al registro elevato del monologo iniziale e ai parallelismi con la vicenda di Medea²⁰ nell'allontanare il *miles amatorius* Trasonide dal tipo del soldato comico tradizionale. Mentre infatti gli στρατιῶται della scena comica vorrebbero emulare, nell'aspetto, nel linguaggio e nell'atteggiamento, gli eroi dell'epica e della tragedia, gli echi tragici e il registro espressivo elevato del soldato del *Misoumenos* lo avvicinano invece a eroine piangenti o a eroi al culmine della loro sofferenza. È quest'ultimo il caso del frammento riportato, che ricorda il lamento esasperato di Eracle in Soph. Tr. 1028-1063²¹. Il grande eroe va incontro, alla fine delle *Trachinie*, alla morte per mano della moglie Deianira. Infatti la donna, convinta di servirsi di un filtro d'amore per riconquistare il marito, gli consegna il mantello intriso del sangue mortale di Nesso, nemico di Eracle da lui ucciso. Tormentato dal dolore provocato dal mantello e ormai sul punto di morire, Eracle rileva, con la stessa struttura oppositiva²² e la stessa amarezza di Trasonide, il paradossale contrasto tra le sue straordinarie imprese contro mostri e barbari (1058-1060) e la sua morte causata da "una donna, una femmina, che non ha natura virile" e che "sola, senza spada" l'ha ucciso (1061-1062: γυνή δέ, θῆλυς οὔσα κἄνανδρος φύσιν, / μόνη με δὴ καθεῖλε φασγάνου δίχα). La donna che vince entrambi è, inoltre, la loro moglie; o meglio, nel caso di Trasonide, colei che egli trattava

del dialogo iniziale tra il protagonista e il servo (cfr. Barigazzi 1985, 99; Arnott 1996, 353). Una collocazione all'inizio della rappresentazione, del resto, è quella in cui risulterebbe più funzionale il rilievo dell'opposizione tra il Trasonide valoroso soldato e il Trasonide reso schiavo dall'amore per una fanciulla (per la metafora del legame d'amore come schiavitù cfr. *Sam.* 632 e il fr. 791.1), attirando fin dal primo dialogo del dramma l'attenzione degli spettatori su questa contrastante e nuova rappresentazione del personaggio del soldato. Inoltre, tale ipotesi di collocazione potrebbe trovare supporto nel contesto creato dai versi precedenti: nella coppia di versi del frammento apparirebbe infatti chiara la ragione della vergogna che al v. 41 Trasonide mostra nel confessare al servo il motivo della sua sofferenza.

¹⁹ Ricordiamo *El.* 54; *Hec.* 68-70; *Andromeda* fr. 114 Kann. (cfr. anche le diverse osservazioni sui richiami tragici esposte da Gomme-Sandbach 1973, 442; Poole 1978, 59; Del Corno 1980, 75; Sisti 1982, 100; Cusset 2003, 138; Blanchard 2016, 223).

²⁰ Sono stati messi bene in luce da Giacomoni 1998, 103-106; 2000.

²¹ Il parallelo con l'Eracle sofocleo, limitatamente a questi cinque versi, è brevemente accennato anche da Webster 1974, 64 e Konstantakos 2016, 136 (a supporto di un raffronto tra Trasonide e Eracle cfr. anche Cusset 2003, 140). Un'affine contrapposizione tra successi in imprese eroiche e sconfitta per mano di una donna si trova in *Adesp. trag.* fr. 653.54-57 Sn.-Kann., in cui la vergogna della sconfitta arrecata da una donna è sottolineata dall'anafora di γυνή ai vv. 56-57: γυνή καθεῖλε δυσκλ[ε] / γυνή τὸν Ἡρακ ζῆλο[ν].

²² Nel frammento menandro i due termini di confronto sono invertiti rispetto all'ordine del passo di Sofocle, in cui la memoria del passato glorioso precede la constatazione del disonorevole presente.

al pari di una moglie legittima (v. 40 γυναῖκα νομίσας). Il confronto di Eracle tra la sua miserevole condizione presente, per cui merita la compassione del figlio Illo, e il portamento eroico che ha invece sempre tenuto in passato continua nei versi successivi delle *Trachinie*, in cui Eracle riconosce di piangere come una femmina (1070-1075):

[...] ὦ τέκνον, τόλμησον· οἴκτιρόν τέ με
πολλοῖσιν οἰκτρόν, ὅστις ὥστε παρθένος
βέβρυχα κλαίων, καὶ τόδ' οὐδ' ἄν εἷς ποτε
τόνδ' ἄνδρα φαίη πρόσθ' ἰδεῖν δεδρακότα,
ἀλλ' ἀστένακτος αἰὲν εἰπόμην κακοῖς.
νῦν δ' ἐκ τοιούτου θῆλυς ἠῦρημαι τάλας.
“Figlio, coraggio! e abbi pietà di me,
che faccio pietà a molti, ridotto a piangere
e a gemere come una fanciulla, cosa che nessuno
può dire di avermi visto fare prima d'ora,
io che sempre seguivo i miei mali senza un gemito.
Ora invece da quel che ero mi ritrovo femmina, infelice che sono.”

Accanto alle protagoniste femminili cui alludono alcuni suoi versi, è questo dunque l'eroe tragico che Trasonide può riecheggiare: Eracle sconfitto, che si dichiara infelice come una ragazzetta. L'azione di piangere e il verbo κλάω²³, del resto, caratterizzano la presenza in scena del soldato menandro fin dal suo primo ingresso, così come l'insistenza sulla commiserazione che suscita il suo stato (v. 36 ἐλείν' ὑβρίζομαι).

Ben diversa, tuttavia, è la forma di 'sconfitta' inflitta ai due uomini, la morte nel caso di Eracle e il rifiuto dell'amore nel caso di Trasonide, rispecchiando la distanza incolmabile tra l'eroe uccisore di mostri e figlio di Zeus e il comune mercenario. Va notato che questo inevitabile divario tra il dramma vissuto in una tragedia e quello al centro di una commedia smorza con una nota di ironia le parole del soldato comico Trasonide, che 'pretende' di innalzare le sue sofferenze di innamorato rifiutato a quelle dell'eroe tragico che sta per morire. D'altra parte, però, l'immissione di toni e allusioni tragici nelle battute di un personaggio che dovrebbe incarnare un preciso tipo comico rientra tra i mezzi impiegati da Menandro per forgiare l'originale caratterizzazione di questo *miles*; facendogli riecheggiare *loci* tragici, il commediografo può sottolineare il contrasto tra l'emotività di Trasonide e il suo costume, e la sua professione di soldato, nel sovvertimento delle convenzioni letterarie tradizionali attuato dai protagonisti del *Misoumenos*.

²³ Lo usano Geta al v. 696, nel riferire al pubblico i lamenti e le suppliche di Trasonide che tentava di farsi ascoltare da Demea (κλάων, ἀντιβολῶν), e anche Arriano, nella descrizione che dà del protagonista del *Misoumenos* dopo aver riportato il fr. 1 (καὶ δεῖται καὶ κλαίει).

2. I ruoli delle vecchie Criside e Simiche.

Accanto ai personaggi che meglio conosciamo, i papiri attestano anche i nomi di alcune figure secondarie, che risulta ancora difficile collocare con certezza nel sistema dei personaggi della commedia. In particolare, ritengo vada fatto un passo indietro riguardo all'identificazione di Criside con la nutrice di Cratea, poiché il nome Criside è un chiaro segnale che il personaggio che lo porta e la nutrice sono due *personae* distinte. Sulla base di quanto ricostruiamo dai testimoni, da una parte c'è la donna che esce dalla porta di Trasonide con Cratea al III atto, che la ragazza e Geta chiamano, rispettivamente, *τηθία* (v. 612, "balia") e *γράδ[ι]ο[v]* (v. 629, "vecchietta") e a cui i due si rivolgono perché confermi al servo che Demea è davvero il padre della fanciulla (628-630). Tale assenso non può che essere chiesto alla nutrice della ragazza, che il soldato deve aver acquistato assieme a Cratea²⁴. Dall'altra parte, abbiamo il personaggio di nome Criside, menzionato in due *notae personarum* che le danno la parola nel dialogo con Sira²⁵, la vecchia serva della casa del vicino di Trasonide, Clinia, ai vv. 532 (in P.Oxy. LXXIX 5198)²⁶ e 555 (in P.Oxy. XXXIII 2656 e LXIV 4408). Nelle due donne Arnott e Gonis hanno voluto riconoscere un unico personaggio: la vecchia nutrice della fanciulla, di nome Criside²⁷. All'identificazione da loro proposta si sono attenuti sia gli editori che gli studiosi successivi²⁸.

Tuttavia, nella tradizione comica, e in quella menandrea in particolare, il nome *Χρυσίς* è saldamente legato al personaggio dell'ἑταίρα. Criside è senza dubbio il nome dell'etera di Samo, divenuta la *παλλακή* di Demea, che dà il titolo alla *Samia*; si chiamava Criside l'etera dell'*Eunuchos* menandreo, che Terenzio, nella sua commedia omonima, rinomina *Thais*²⁹; il nome Criside compare nell'elenco di etere del fr. 6 del *Kolax*³⁰, manifestazione della tipica

²⁴ Sul fatto che si tratti della nutrice di Cratea sono d'accordo tutti gli studiosi che hanno affrontato la questione più di recente: Gomme-Sandbach 1973, 449-450; Sisti 1985, 103; Miller 1987, 166; Arnott 1996, 302-303; Ferrari 2001, 353, 355; Balme 2001, 171-172; Traill 2008, 141; Blanchard 2016, 269-270.

²⁵ Criside riporta un precedente scambio verbale avvenuto con Geta e probabilmente racconta che Cratea è decisa a lasciare la casa del soldato e a cercare protezione altrove come supplice; il dialogo si interrompe quando le due si accorgono della presenza di un terzo personaggio, Geta.

²⁶ Il nome è abbreviato anche a margine del fr. 2 di questo papiro.

²⁷ Arnott 1996, 255, 294-295 e Gonis 1997, 44-45 sono stati i primi sostenitori del nome Criside, rispettivamente proponendolo per la lacunosa *nota personae* di P.Oxy. XXXIII 2656 e leggendolo in quella di P.Oxy. LXIV 4408 (pp. 43, 48).

²⁸ Vd. Ferrari 2001, 993; Traill 2008, 141; Blanchard 2016, 248 (n. 4: "Nom expressif de courtisanes [...]. Ici, il s'agit curieusement d'une vieille nourrice"), 263, 269.

²⁹ L'informazione che questo era il nome nella commedia greca ci è data da Pers. 5.165 (vd. anche *schol. ad loc.*).

³⁰ = Athen. XIII 587d-e.

millanteria in ambito amoroso del *miles gloriosus* Biante. Handley³¹ ha inoltre suggerito che anche nel *Dis exapaton* la *Bacchis* giunta da Samo portasse il nome di Criside, leggendo nel v. 95 (ἄξιῶς τ' ἐμοῦ) un riferimento della donna al proprio nome³². La proposta di Handley è stata accolta con favore da alcuni studiosi³³, ma l'interpretazione del verso che essa presuppone sarebbe molto sottile e per ora resta congetturale. All'epoca del commediografo, inoltre, l'associazione del nome Criside alla figura dell'etera richiamava alla mente degli spettatori la reale e nota Criside, una delle *hetairai* preferite di Demetrio Poliorcete ad Atene nel 304/303 a.C.³⁴. Ai tre casi certi all'interno dell'opera di Menandro si associano poi quello della *bona meretrix* Criside dell'*Andria* di Terenzio, la menzione di una Criside nell'elenco del fr. 27 dell'*Orestautokleides* di Timocle (= Athen. XIII 567f), contenente molti nomi associati a prostitute in commedie coeve³⁵, e le attribuzioni di questo nome nel *Philopseudes* e in *Dial. meretr.* 8 di Luciano: le due opere si collocano al di fuori del genere comico, ma ad esso l'autore si richiama con la scelta del nome³⁶. Il personaggio femminile che lo porta può essere, nei vari contesti, avido e pronto a vendersi al migliore offerente o altruista e legato a un solo uomo, ma il suo ruolo di etera rimane costante³⁷.

³¹ Handley 1968, 21.

³² Nella n. 15 Handley avanza l'ipotesi di un trasferimento, nel dramma latino, dell'allusione all'oro al nome del servo Crisalo (il Siro dell'originale greco) e prospetta l'idea di una corrispondenza, nell'onomastica menandrea, tra il nome e il personaggio dell'etera proveniente dall'isola di Samo.

³³ Webster 1974, 94-95; Austin 2011, 13; Blanchard 2016, 42 n. 1. La riportano con cautela, invece, Questa 1975, 5-6 con n. 6; Grisolia 1977, 57-58; Arnott 1979, 145. Infine, prendono decisamente le distanze dall'ipotesi di Handley Gomme-Sandbach 1973, 124; Lowe 1973, 24 (quest'ultimo in riferimento alla denominazione "Criside-Bacchide" usata senza segnalare l'incertezza da Questa 1970, 198, 200-201).

³⁴ Plut. *Demetr.* 24.1. Nel frammento del *Kolax* citato, accanto al nome di Criside compare quello di Anticira, altra famosa etera del Poliorcete. Va precisato che nella realtà attica il nome Criside doveva essere portato sia da donne di ceto elevato, che da etere, come indicano alcune testimonianze epigrafiche, per cui si rimanda a Schmidt 1902, 183; Bechtel 1902, 37-38; Schneider 1913, 1363-1364; Austin 1921, 77-78; Gonis 1997, 48.

³⁵ Sappiamo che *Chrysis* era anche il titolo di una commedia di Antifane grazie alla notizia di Athen. XI 500e, IV 172c, che tramanda i suoi fr. 223-224. Sulle occorrenze del nome di Criside nella Commedia Nuova cfr. anche Breitenbach 1908, 130-131; Gatzert 1913, 37.

³⁶ Criside è un'etera nel *Dialogo*, mentre nel *Philopseudes* è una donna sposata, che però si comporta a tutti gli effetti come una prostituta. Viene infatti descritta come una ἐραστὴν γυναικᾶ καὶ πρόχειρον, che non esita ad accontentare chi le offre denaro (*Philops.* 15). È interessante ricordare, inoltre, che nell'opera luciana il marito da lei tradito si chiama Demea: anche questo nome costituisce un richiamo contrastivo all'omonimo personaggio della *Samia*, a cui la buona Criside della commedia è invece fedele. Mras 1916, 333-334 contestualizza l'uso del nome Criside da parte di Luciano nel quadro delle sue occorrenze letterarie.

³⁷ A seconda del carattere dimostrato da Criside nella vicenda drammatica il suo nome

L'importante funzione che i nomi propri rivestono in Menandro, rivelatori del tipo di personaggio che il pubblico si trova di fronte³⁸, rendono assai poco credibile l'attribuzione del nome di Criside alla figura della vecchia nutrice di Cratea. La frammentarietà del testo e la nostra incompleta ricostruzione della trama della commedia non devono perciò indurre ad affrettate identificazioni in apparente contrasto con l'*usus* del commediografo e prive di un reale riscontro nel testo. Soltanto nuovi ritrovamenti papiracei consentiranno di far luce sul personaggio di Criside e sul suo ruolo nella vicenda.

La nutrice di Cratea che compare come *persona muta* nella scena di ἀναγνώρισις del III atto, invece, potrebbe essere la vecchia Simiche che nel IV, di nuovo come κωφὸν πρόσωπον, raggiunge Trasonide sulla scena per prendere le parti della fanciulla (790-792)³⁹. Il ruolo di τροφός era stato ipoteticamente assegnato a Simiche, prima della lettura del nome di Criside, già dalla Maehler⁴⁰, ma l'idea era stata poi accantonata per dare la parte della nutrice a Criside, colei che riferisce l'intenzione di Cratea di abbandonare la casa di Trasonide⁴¹. Di conseguenza, nelle recenti edizioni Simiche viene presentata come serva e assegnata, alternativamente, alla casa di Clinia o a quella del soldato protagonista.

Se però, come si è qui tentato di argomentare, non c'è ragione di riconoscere in Criside la nutrice, si riaffaccia la possibilità che tale ruolo sia di Simiche. Particolarmente significativo può essere il fatto che, nella scena del IV atto ricordata, Simiche interviene a ricordare a Trasonide quanto Cratea

viene alternativamente interpretato dagli studiosi come 'avida di ricchezze' (in inglese "gold digger", ossia una donna che usa il proprio fascino per ottenere denaro dagli uomini) oppure 'dal cuore d'oro'. Su Criside e gli altri nomi che Menandro attribuisce a ἑταῖραι e παλλακαί cfr. MacCary 1970, 289; Webster 1974, 94-95; Maquieira Rodríguez 2008, 324-325. Più in generale, sul rapporto tra nome e personaggio cfr. anche Barton 1990, 28-30; Guida 2007, 331; Maquieira Rodríguez 2008, 320-321; in particolare cito Guida, che rimarca l'esistenza di un "legame univoco" tra il nome e "un preciso tipo di maschera, contrassegnato da una determinata tipologia fisica, da specifici aspetti caratteriali e da un'età fissa".

³⁸ Questo preliminare riconoscimento della categoria a cui appartiene il personaggio permesso dal nome non impedisce all'autore di tratteggiare, soprattutto per alcune figure, personalità e τρόποι che contraddicono gli stereotipi della tradizione comica; anzi, in casi come quelli del soldato innamorato e dell'etera disposta a sacrificarsi per il bene altrui, nome, maschera e costume enfatizzano il divario tra il tipo tradizionale e l'innovativo profilo caratteriale delineato da Menandro. Tuttavia, nonostante gli argomenti contrari adottati da Brown 1987, 192-199, va riconosciuto, sulla base delle ricorrenze attestate, che il nome contribuiva a orientare gli spettatori relativamente ad alcune caratteristiche esteriori come l'età, la condizione sociale o la professione dei personaggi menandrei.

³⁹ Nel ripetere le sue parole perché anche il pubblico possa sentirle, Trasonide la accusa di parlare in difesa di Cratea: ὑπὲρ ταύτης λαλ[εῖ]ς; (v. 791).

⁴⁰ Maehler 1992, 61 (è l'editrice di P.Oxy. LIX 3967, in cui il nome Simiche è sicuro).

⁴¹ Cfr. n. 25.

abbia sofferto (v. 791 πέπονθ' ἄπα[v]θ'). Le sue parole acquisirebbero maggiore valore se il personaggio fosse stato effettivamente accanto alla fanciulla nel momento dell'allontanamento dalla famiglia e durante la vendita come schiava⁴². Anche nel *Dyskolos*, del resto, il nome designa la vecchia serva di Cnemone, che in passato è stata la nutrice della figlia del contadino. L'intromissione della vecchia nutrice a difesa della giovane, infine, si trova anche in *Epir.* 1063-1069, in cui Sofrone, anche in questo caso *persona muta* di cui l'interlocutore riporta le parole, cerca similmente di convincere Smicrine a non agire prepotentemente e secondo il proprio interesse portando via la figlia Panfila dal marito contro la volontà di lei.

Ad oggi il *Misoumenos* resta, assieme agli *Epitrepontes*, la commedia menandrea di cui ci sono giunti più testimoni papiracei, a conferma della grande fama di cui il dramma godeva nell'antichità, peraltro già attestata dalla tradizione indiretta. L'eventualità verosimile della scoperta e della pubblicazione di nuovi frammenti rende lo studio del *Misoumenos* un processo costantemente *in fieri* e fa sì che ogni proposta interpretativa avanzata si accompagni alla paziente attesa di vederla un giorno confermata o confutata. Ciò vale anche nel caso dell'ipotesi qui presentata sul ruolo delle due figure femminili minori. Forte rimane però soprattutto la speranza di poter conoscere meglio il personaggio del soldato Trasonide, la cui tanto originale caratterizzazione dev'essere stata una delle ragioni del grande apprezzamento di questa commedia da parte degli antichi.

Università di Udine

ELENA BONOLLO

⁴² Giacomoni 1998, 94-95 n. 11, che pure sostiene l'idea che Simiche sia la nutrice di Cratea, interpreta però diversamente questa osservazione della donna: la sofferenza di Cratea che Simiche commiserare sarebbe il μῦθος verso il soldato per la sua supposta uccisione del fratello. Secondo la studiosa, la conoscenza da parte della vecchia delle ragioni del sentimento implica che Simiche fosse presente nei panni della nutrice all'incontro tra padre e figlia, in cui la fanciulla lamentava una morte e la sua personale sventura. Credo, tuttavia, che l'espressione generica πέπονθ' ἄπανθ' si riferisca piuttosto a tutta la vicenda di Cratea, che Simiche in quanto sua nutrice avrebbe vissuto a stretto contatto con lei.

Riferimenti bibliografici

- W. G. Arnott, *Menander I: Aspis to Epitrepontes*, ed. & transl., Cambridge MA-London 1979.
- W. G. Arnott, *Menander II*, ed. & transl., Cambridge MA-London 1996.
- J. C. Austin, *The Significant Name in Terence*, "University of Illinois Studies in Language and Literature" 7.4, 1921.
- C. Austin, *Menander. Eleven Plays*, Cambridge 2011.
- M. Balme, *Menander. The Plays and Fragments*, translated with Notes, with an Introduction by P. Brown, Oxford 2001.
- A. Barigazzi, *Menandro. L'inizio del Misoumenos*, "Prometheus" 11, 1985, 97-125.
- A. Barton, *The Names of Comedy*, Oxford 1990.
- A. M. Belardinelli, *Menandro. Sicioni*, Introduzione testo e commento, Bari 1994.
- A. Blanchard, *La comédie de Ménandre. Politique, éthique, esthétique*, Paris 2007.
- A. Blanchard, *Ménandre, IV: Les Sicyoniens*, texte établi et traduit, Paris 2009.
- A. Blanchard, *Ménandre, III: Le Laboureur...*, texte établi et traduit, Paris 2016.
- A. Borgogno, *Sul Misoumenos di Menandro*, "SIFC" 41, 1969, 19-55.
- F. Bornmann, *Il prologo del Misoumenos di Menandro*, "A&R" 25, 1980, 149-162.
- H. Breitenbach, *De genere quodam titulorum comoediae Atticae*, Dissertatio, Universitas Basiliensis 1908.
- P. G. McC. Brown, *Masks, Names and Characters in New Comedy*, "Hermes" 115, 1987, 181-202.
- R. Carlesimo, *P. Oxy. LX 4025 e LXXIX 5199 ricongiunti (Menandro, Misoumenos)*, "ZPE" 208, 2018, 67-70.
- P. A. Cavallero, *El humorismo de Menandro*, "Dioniso" 64, 1994, 83-103.
- C. Cusset, *Ménandre ou la comédie tragique*, Paris, 2003.
- C. Cusset, *Melancholic Lovers in Menander*, in A. H. Sommerstein (ed.), *Menander in Contexts*, New York 2014, 167-179.
- D. Del Corno, *Due note sulla commedia nuova*, "GB" 9, 1980, 69-77 (= *Euripidaritofanizein. Scritti sul teatro greco*, Napoli 2005, 351-362).
- F. Ferrari, *La maschera negata: riflessioni sui personaggi di Menandro*, "SCO" 46, 1996, 219-251.
- F. Ferrari, *Menandro e la Commedia Nuova*, Milano 2001.
- W. D. Furley, *Menander, Epitrepontes*, London 2009.
- W. D. Furley, *Textual Notes on Menander's Misoumenos, Taking in the Most Recently Published Fragments*, "ZPE" 196, 2015, 44-48.
- W. D. Furley, *Menander. Perikeiromene or The Shorn Head*, ed. with Intr. and Commentary, London 2015.
- K. Gatzert, *De nova comoediae quaestiones onomatologicae*, Dissertation, Ludwig-Universität zu Giessen 1913.
- A. Giacomoni, *Dike e adikia nel monologo di Trasonide (Menandro, Misum. P.Oxy. 3967)*, "QUCC" 58, 1998, 91-109.
- S. M. Goldberg, *The Making of Menander's Comedy*, London 1980.
- A. Gomme-F. H. Sandbach, *Menander, A Commentary*, Oxford 1973.
- N. Gonis, *4408. Menander, Misoumenos 152-9*, in: *The Oxyrhynchus Papyri*, 64, London 1997, 42-50.
- R. Grisolia, *A proposito delle Bacchidi di Plauto e del Δις ἐξασπῶν*, "RAAN" 51, 1977, 53-78.
- A. Guida, *Da Menandro a Eliano attraverso Terenzio. Personaggi comici fra corrotte e interferenze linguistiche*, "Eikasmos" 18, 2007, 325-341.
- E. W. Handley, *Menander and Plautus. A Study in Comparison*, London 1968.

- A. M. Heap, *People in Menander: Social Norms and Characterization*, Thesis, University College London 1998.
- W. B. Henry-P. J. Parsons-L. Prauscello, 5198. *Menander Misoumenos 123-54 Sandbach / 523-54 Arnott*, in: *The Oxyrhynchus Papyri*, 79, London 2014, 97-111.
- W. B. Henry-P. J. Parsons-L. Prauscello, 5199. *Menander Misoumenos 352-65 Sandbach / 753-66 Arnott*, in: *The Oxyrhynchus Papyri*, 79, London 2014, 111-114.
- W. Hoffmann-G. Wartenberg, *Der Bramarbas in der antiken Komödie*, Berlin 1973.
- R. L. Hunter, *The New Comedy of Greece and Rome*, Cambridge 1985.
- R. Kassel-C. Austin, *Poetae comici Graeci (PCG)*, 8 voll., Berolini-Novi Eboraci 1973-2001.
- A. G. Katsouris, *Menander's Misoumenos: Problems of Interpretation*, "Δοδώνη" 14, 1985, 205-229.
- I. M. Konstantakos, *On the early History of the Braggart Soldier. Part One: Archilochus and Epicharmus*, "Logeion" 5, 2015, 41-84.
- I. M. Konstantakos, *On the early History of the Braggart Soldier. Part Two: Aristophanes' Lamachus and the Politicization of the Comic Type*, "Logeion" 6, 2016, 112-163.
- M. Krieter-Spiro, *Sklaven, Köche und Hetären. Das Dienstpersonal bei Menander. Stellung, Rolle, Komik und Sprache*, Stuttgart-Leipzig 1997.
- M. Lamagna, *Note critiche ed esegetiche alle scene del Misoumenos*, in G. Bastianini-A. Casanova (edd.), *Menandro. Cent'anni di papiri. Atti del convegno internazionale di studi. Firenze, 12-13 giugno 2003, Studi e testi di papirologia*, 5, Firenze 2004, 185-203.
- S. Lape, *Reproducing Athens. Menander's Comedy, Democratic Culture and the Hellenistic City*, Princeton 2004.
- J. C. B. Lowe, rec. a E. G. Turner (ed.), *Ménandre. Sept exposés suivis de discussions (Vandœuvres-Genève 1970)*, "CR" 23, 1973, 23-24.
- T. MacCary, *Menander's Characters. Their Names, Roles and Masks*, "TAPhA" 101, 1970, 277-290.
- T. MacCary, *Menander's Soldiers. Their Names, Roles and Masks*, "AJPh" 93, 1972, 279-298.
- M. Maehler, 3967. *Menander, Misoumenos 381-403, 404*-18**, in: *The Oxyrhynchus Papyri*, 59, London 1992, 59-70.
- H. Maquieira Rodríguez, *Los nombres propios en las comedia de Menandro*, in: A. Cascon Dorado et alii (edd.), *Donum amicitiae. Estudios en Homenaje al Profesor Vicente Picón García*, Madrid 2008, 319-330.
- K. Mras, *Die Personennamen in Lucians Hetärengesprächen*, "WS" 38, 1916, 308-342.
- A. Masaracchia, *La tematica amorosa in Menandro*, in AA.VV., *Litterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, I, Bologna 1981, 213-238.
- G. Mastromarco, *Menandro, Misoumenos A8*, in G. Giangrande-H. White (edd.), *Corolla Londiniensis*, III, Amsterdam 1984, 81-84.
- N. Miller, *Menander. Plays and Fragments*, London 1987.
- S. Papaioannou, *Postclassical Comedy and the Composition of Roman Comedy*, in: A. K. Petrides-S. Papaioannou (edd.), *New Perspectives on Postclassical Comedy*, II, Cambridge 2010, 146-175.
- K. F. Pierce, *Ideals of Masculinity in New Comedy*, in: L. Foxhall-J. Salmon (edd.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London-New York 1998, 130-147.
- M. Poole, *Menander's Comic Use of Euripides' Tragedies*, "CB" 54, 1978, 56-62.
- C. Questa, *Alcune strutture sceniche di Plauto e Menandro (con osservazioni su Bacchides e Δις ἑξαπατῶν)*, in: E. G. Turner (ed.), *Ménandre. Sept exposés suivis de discussions*, Vandœuvres-Genève 1970, 181-228.

- C. Questa, *T. Maccius Plautus. Bacchides*, Nota introduttiva e testo critico, in appendice Μεγάλλου Δις ἑξαπατῶν, Firenze 1975.
- I. Ruffell, *Character Types*, in: M. Revermann (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Comedy*, Cambridge 2014, 147-167.
- F. H. Sandbach, *Menandri Reliquiae selectae*, Oxonii 1990².
- K. Schmidt, *Die Griechischen Personennamen bei Plautus I*, "Hermes" 37, 1902, 173-211.
- F. Silva, *O soldado fanfarrão. Potencial cómico de um modelo épico*, "Florilib" 12, 2001, 365-392.
- F. Sisti, *Il soldato Trasonide, ovvero la comicità del 'rovescio'*, "Sandalion" 5, 1982, 97-105.
- F. Sisti, *Menandro. Misumenos*, edizione critica, traduzione e commento, Genova 1985.
- A. H. Sommerstein, *Menander. Samia (The Woman from Samos)*, Cambridge 2013.
- A. Traill, *Women and the Comic Plot in Menander*, Cambridge 2008.
- E. G. Turner, *Menander and the New Society of His Time*, "CE" 54, 1979, 106-126.
- T. B. L. Webster, *An Introduction to Menander*, Manchester 1974.
- N. Zagagi, *The Comedy of Menander. Convention, Variation and Originality*, Bloomington-Indianapolis 1995.

ABSTRACT:

This paper deals with the characterization and dramatic function of some *personae* in Menander's *Misoumenos*. More specifically, the presentation of Thrasonides as a *miles amatorius* can be supported by a comparison with the behaviour of Charisios in *Epitr.* 879-900. The portrait of Thrasonides as the reverse of the traditional comic type presents some echoes of the final lament of the Sophoclean Herakles (*Tr.* 1058-1075). Simultaneously, the *pallake* Krateia clearly subverts the submission to the soldier who bought her, as a comparison with Ajax's Tecmessa may highlight. Finally, Chrysis should not be identified with Krateia's nurse, especially on account of her name; the role of the nurse might be attributed to Simiche.

KEYWORDS:

Menander, *Misoumenos*, characterization, *miles amatorius*, Thrasonides, Chrysis.

ESTRATTI DALL'EP. HDT. 38-41 DI EPICURO
NEGLI STROMATEIS DELLO PS.-PLUTARCO (FR. *179 S.)

La *Lettera a Erodoto* di Epicuro è tramandata nella sua interezza dal solo Diogene Laerzio che la cita, insieme con la *Lettera a Pitocle*, la *Lettera a Meneceo* e una scelta di quaranta *Massime capitali*, nel X libro delle *Vite dei filosofi* (10.35-83, 84-116, 122-135 e 139-154). A parte la tradizione laerziana, le tre *Lettere* in particolare ebbero scarsissima diffusione nell'antichità.

Una traccia della *Ep. Hdt.* (§ 75) ricorre nel capitolo 1.2 del trattato pseudo-ippocratico intitolato *Παραγγελία* (*Praecepta*), databile al I sec. d.C.¹:

Ps.-Hippocr.

ὕποληπτέον οὖν τὴν φύσιν {τὴν} (M : eras. M²) ὑπὸ τῶν πολλῶν καὶ παντοίων πρηγμάτων κινήθῃναι τε καὶ διδασθῆναι βίης ὑπεούσης, ἢ δὲ διάνοια παρ' αὐτῆς λαβοῦσα [...] ὕστερον εἰς ἀληθείην ἦγαγεν

Epic. *Ep. Hdt.*

ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδασθῆναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι, τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν ἐν μὲν τισὶ θᾶττον, ἐν δὲ τισὶ βραδύτερον κτλ. (§ 75, p. 23.1-5 Von der Mühl)

I punti di contatto fra i due testi sono innegabili. Esclusa una fonte comune, da taluni postulata e identificata in un libro perduto del *Περὶ φύσεως* di Epicuro, l'ipotesi che l'anonimo autore dei *Praecepta* avesse avuto come modello il § 75 della *Ep. Hdt.* e lo avesse ritoccato qua e là nel dettato e nella forma per meglio adattarlo al suo contesto e pensiero resta la più probabile. Si spiegano così anche le differenze testuali fra il luogo dell'*Ep. Hdt.* e i *Praecepta* senza la necessità di postulare un testimone della lettera diverso da quello utilizzato da Diogene Laerzio².

Altri tre piccoli estratti della *Ep. Hdt.* (§§ 38-41) appaiono evidenti negli *Στρωματεῖς pseudo-plutarchei*³.

Eusebio di Cesarea (*PE* 1.7.16) ne cita sotto il nome di Plutarco un ampio brano che consiste in un centone di dodici capitoletti con opinioni di filosofi. L'attribuzione degli *Στρωματεῖς* a Plutarco è per lo più esclusa nell'orma del severo giudizio del Diels⁴. Fa eccezione Mras che li considera una raccolta

¹ Cito dall'edizione di Ecce 2016, 110, 17-20.

² Vedi Dorandi 2015, 43-44 e Ecce 2016, 154-157.

³ Fr. *179 § 8 Sandbach. Ringrazio cordialmente Maria Vittoria Curtolo per avere richiamato la mia attenzione su questo passo in occasione di un seminario all'Università di Udine il 20 novembre 2018 e averne discussi con me alcuni aspetti *per litteras*; A. Guida per i sempre preziosi consigli a una rilettura di una prima stesura del lavoro.

⁴ Diels 1879, 156-158. Ne raccolgono i risultati Ziegler 1965, 162-163; Sandbach 1967, 110 e 1969, 324-326.

di note riunita dal giovane Plutarco e ne arricchisce il contenuto con un ulteriore frammento che Eusebio (*PE* 15.62.7-13) dichiara derivare dallo Stoico Aristone di Chio (οἱ περὶ Ἀρίστωνά τὸν Χίον), ma che Mras attribuisce al Peripatetico omonimo di Ceo.⁵

Nel paragrafo 8 degli *Στρωματεῖς* dedicato a Epicuro leggiamo⁶:

Ἐπίκουρος Νεοκλέους Ἀθηναῖος τὸν περὶ θεῶν τῶφον πειρᾶται καταστέλλειν· ἀλλὰ καὶ οὐδέν, φησί, γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· ὅτι τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν καὶ ἔσται τοιοῦτον· ὅτι οὐδὲν ξένον ἐν τῷ παντὶ ἀποτελεῖται παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον· ὅτι πᾶν ἐστὶ σῶμα, καὶ οὐ μόνον ἀμετάβλητον ἀλλὰ καὶ ἄπειρον· ὅτι τέλος τῶν ἀγαθῶν ἡδονή.

A parte il contenuto assai eterogeneo, il capitoletto si distingue da tutti gli altri anche per la singolare struttura della seconda parte. L'affermazione di Epicuro (φησί) che niente nasce dal non essere è infatti seguita da una serie di quattro brevi *doxai* introdotte ciascuna da ὅτι che vanno intesi con la funzione dei nostri due punti e che indicano dunque la presenza di altrettanti estratti o 'citazioni'.

Tre delle quattro pericopi mostrano palmari consonanze con i §§ 38-41 dell'*Ep. Hdt.*:

Ps.-Plut.	Epic. <i>Ep. Hdt.</i>
οὐδέν, φησί, γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος	οὐδέν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (§ 38, p. 5.3 Von der Mühl)
τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν καὶ ἔσται τοιοῦτον	τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστὶ, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται (§ 39, p. 5.6-7)
πᾶν ἐστὶ σῶμα, καὶ οὐ μόνον ἀμετάβλητον ἀλλὰ καὶ ἄπειρον	ἀλλὰ μὴν καὶ [...] τὸ πᾶν ἐστὶ <σώματα καὶ κενόν> (VdM, duce Gassendi: <σώματα καὶ τόπος> Usener): σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν κτλ. (§ 39, p. 5.10-12) ... ταῦτα δὲ ἐστὶν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα ... ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι (§ 41, p. 6.5-6 et 11)

Usener aveva richiamato a due riprese la prima pericope e l'inizio della terza (πᾶν ἐστὶ σῶμα) di questo capitoletto fra numerosi luoghi paralleli

⁵ Mras 1955. *Contra* Sandbach 1967, 110 e 1969, 326-327. Cf. Carriker 2003, 83-84 e 114.

⁶ Seguo il testo di Diels 1879, 581. Alla fine del passo, Sandbach accoglie a testo la proposta <ή> ἡδονή di Diels da quest'ultimo registrata solo in apparato: "Ante ἡδονή addiderim <ή> cf. v. 9 Euseb *P.E.* XIV 20 13 [*Prol.* p. 158²]".

raccolti nel *Subsidium interpretationis* ai §§ 38-40 della *Ep. Hdt.*⁷. La parte centrale dell'estratto (οὐδὲν ξένον ἐν τῷ παντὶ ἀποτελεῖται παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον) era invece pubblicata a sé come frammento autonomo in apertura della sezione sui *Physica* (fr. 266 Us. = fr. 148 Arr.²).

Usener propose inoltre di restaurare l'inizio della terza pericope, con un palese confronto con il § 39 della *Ep. Hdt.*: ὅτι <τὸ> πᾶν ἐστὶ σῶμα<τα καὶ κενόν> κτλ.⁸.

Appare strano che qui Usener riproponga κενόν suggerito da Gassendi (<σώματα καὶ κενόν>) dopo averlo scartato nell'edizione della *Ep. Hdt.* a favore di τόπος (<σώματα καὶ τόπος>). A meno che non si voglia pensare a una forma di ripensamento da parte di Usener, si può supporre che egli intravedesse nelle pericopi dello pseudo-Plutarco non 'citazioni'/estratti dall'*Ep. Hdt.*, ma piuttosto luoghi paralleli indipendenti e derivati dalla tradizione 'dossografica'⁹.

L'editore degli *Στρωματεῖς*, se ritiene che quella pericope testuale sia il risultato di una 'contaminazione' dei due §§ 39 e 41 dell'*Ep. Hdt.* presupposta come modello, rinuncerà ovviamente all'intervento di Usener (Bignone).

Quello che è semmai interessante notare è che l'inizio del medesimo estratto (πᾶν ἐστὶ σῶμα) e in particolare il singolare σῶμα presenta una singolare affinità con un ramo della tradizione laerziana (σῶμα· τὰ BP¹: σώματα FP⁴, Φ). In entrambi i casi, il passo è senza alcun dubbio corrotto e opportuna appare la proposta per sanarlo di Gassendi/Von der Mühl: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἐστὶ <σώματα καὶ κενόν> (<σώματα καὶ τόπος> Usener)· σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν κτλ.¹⁰. Questo sia pure interessante *error coniunctivus* fra i due luoghi non mi sembra tuttavia sufficiente per determinare eventuali legami tradizionali fra l'apografo dell'*Ep. Hdt.* dello pseudo-Plutarco e quello di Diogene Laerzio.

CNRS, Paris

TIZIANO DORANDI

⁷ Usener 1887, 374: "II *De rebus quae extra sensus sunt positae ... 1 nihil de nihilo gigni*" e 375, "4 *corpora et inane esse naturam rerum*".

⁸ Lo segue Bignone 1920, 75 n. 2. Diels 1879, 581 mantenne il testo trådito, ma negli *addenda et corrigenda* autografi, a margine del suo "Handexemplar" dei *Doxographi Graeci* (oggi conservato a Padova presso la "Biblioteca di Scienze dell'Antichità Arte Musica Liviano" e segnata ANT.S.ANT.P. 49.I-3), registrò l'intervento σώμα<τα καὶ κενόν> attribuendolo al Bignone.

⁹ Diels 1879, 158 suppose che l'estratto degli *Στρωματεῖς* derivava in larga parte dalle *Φυσικῶν δόξαι* di Teofrasto con l'eccezione dei §§ 8 (Epicuro) e 9 (Aristippo): "Epicuri memoria ex vulgari compendio ... suppleta".

¹⁰ Cf. Dorandi, in stampa.

Riferimenti bibliografici:

- E. Bignone, *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari 1920.
- A. J. Carriker, *The Library of Eusebius*, Leiden-Boston 2003.
- H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879.
- T. Dorandi, *Modi e modelli di trasmissione dell'opera Sulla natura di Epicuro*, in E. Spinelli, M. Tulli et al. (ed.), *Questioni Epicuree*, Sankt Augustin 2015, 15-52.
- T. Dorandi, *Problemi ecdotici in Epicuro, Ep. Hdt. 39-40*, in: *Graziano Arrighetti e la produzione letteraria dei Greci*, Atti del Convegno. Pisa 9-10 gennaio 2018 (in stampa).
- G. Ecça, *Die hippokratische Schrift Praecepta*, Kritische Edition Übersetzung und Kommentar. Mit Anhang: *Ein Scholion zu Praec. I*, Wiesbaden 2016.
- K. Mras, *Ariston von Keos (in einem zweiten Bruchstück von Plutarchs Στρωματεῖς)*, "WS" 68, 1955, 88-98.
- F.H. Sandbach, *Plutarchus Moralia VII*, Lipsiae 1967.
- F.H. Sandbach, *Plutarch's Moralia XV Fragments*, London-Cambridge MA 1969.
- H. Usener, *Epicurea*, Lipsiae 1887.
- P. Von der Mühl, *Epicurus, Epistulae tres et Ratae sententiae*, Lipsiae 1922.
- K. Ziegler, *Plutarco*, ed. ital. a c. di B. Zucchelli, trad. di M. R. Zancan Rinaldini, Brescia 1965 (ed. orig.: *Plutarchos von Chaironeia*, *RE XXI 1* (1951), 636-962).

ABSTRACT:

Three extracts from Epicurus' *Ep. Hdt.* (§§ 38-41) are recognized in a chapter of the *Stromateis* of the Pseudo-Plutarch (*179, 8 Sandbach).

KEYWORDS:

Epicurus *Ep. Hdt.*, Pseudo-Hippocrates' *Praecepta*, Pseudo-Plutarchus, *Stromateis*.

HERAKLES UND DIE SCHAFE DER HESPERIDEN

Τελευταῖον δ' ἄθλον λαβὼν ἐνεγκεῖν τὰ τῶν Ἑσπερίδων χρυσᾶ μῆλα, πάλιν ἔπλευσεν εἰς τὴν Λιβύην. περὶ δὲ τῶν μῆλων τούτων διαπεφωνήκασιν οἱ μυθογράφοι, καὶ τινὲς μὲν φασιν ἔν τισι κήποις τῶν Ἑσπερίδων ὑπάρξει κατὰ τὴν Λιβύην μῆλα χρυσᾶ, τηρούμενα συνεχῶς ὑπὸ τινος δράκοντος φοβερωτάτου, τινὲς δὲ λέγουσι ποιμένας προβάτων κάλλει διαφερούσας κεκτῆσθαι τὰς Ἑσπερίδας, χρυσᾶ δὲ μῆλα ἀπὸ τοῦ κάλλους ὠνομάσθαι ποιητικῶς, ὥσπερ καὶ τὴν Ἀφροδίτην χρυσῆν καλεῖσθαι διὰ τὴν εὐπρέπειαν. ἔνιοι δὲ λέγουσιν τὰ πρόβατα τὴν χροῶν ἰδιάζουσας ἔχοντα καὶ παρόμοιον χρυσῶ τετευχέναι ταύτης τῆς προσηγορίας, Δράκοντα δὲ τῶν ποιμνῶν ἐπιμελετὴν καθεσταμένον, καὶ ῥώμη σώματος καὶ ἀλκῆ διαφέροντα, τηρεῖν τὰ πρόβατα καὶ τοὺς ληστεύειν αὐτὰ τολμῶντας ἀποκτείνειν. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐξέσται διαλαμβάνειν ὡς ἂν ἕκαστος ἑαυτὸν πείθῃ.

Für die letzte Arbeit, die er auf sich nahm – [nämlich] die goldenen *mêla* der Hesperiden zu holen –, segelte [Herakles] wieder nach Libyen. Über die *mêla* aber sind sich die Mythographen uneinig: Die einen behaupten, es habe sich um goldene Äpfel in den Gärten der Hesperiden in Libyen gehandelt, die ununterbrochen von einer enorm furchteinflößenden Schlange bewacht wurden; andere aber meinen, die Hesperiden hätten Schafherden besessen, die sich durch ihre Schönheit auszeichneten, und [diese] seien aufgrund ihrer Schönheit in dichterischer Weise als “goldene *mêla*” bezeichnet worden, so wie etwa auch Aphrodite aufgrund ihres Äußeren “golden” genannt wird. Wiederum andere behaupten, die Schafe hätten eine eigenartige, goldähnliche Farbe gehabt und hätten [aufgrund dessen] ebendiese Bezeichnung erhalten, und [ein Mann namens] “Drakon”, der sich durch Körperkraft und Mut auszeichnete, habe die Oberaufsicht über die Herden gehabt [mit dem Auftrag], die Schafe zu bewachen und diejenigen, die versuchen wollten sie zu stehlen, zu töten. Doch über diese Punkte zu entscheiden, soll jedem einzelnen freistehen, so wie er es für sich für glaubhaft erachtet.

Diodors Bericht über die Hesperidenepisode (*Bibliotheca historica* 4.26.2-3) ist aus verschiedenen Gründen bemerkenswert¹. Erstens ist die kanonische Ordnung von Herakles' zwölf Arbeiten, dergemäß der Besuch bei den Hesperiden die zweitletzte und der Gang in die Unterwelt die letzte Aufgabe darstellen, hier umgekehrt: Hier steigt Herakles erst in den Hades hinunter, um den Kerberos zu holen (Diod. 4.25.1), ehe er sich zuletzt den

Ich danke den beiden anonymen Gutachtern dieser Zeitschrift für wertvolle Verbesserungsvorschläge sowie Ursina Füglistner und Sofia Heim für ihre Hilfe bei der Literatursuche.

¹ Der Text von Diodors *Bibliotheca historica* folgt der Ausgabe von Dindorf 1866. Die übrigen hier verwendeten Texteditionen sind: Vian - Delage 1974, 1980, 1981 für Apollonios Rhodios' *Argonautica*; Wendel 1935 für die Scholien zu Apoll. Rhod.; van Thiel 2014 für die D-Scholien zu Homers *Ilias*; Beckby 1965² für die *Anthologia Graeca*. Alle Übersetzungen aus dem Griechischen stammen vom Verfasser.

Hesperiden zuwendet². Zweitens ist die für die historisierende Mythographie kennzeichnende Eigenschaft der Rationalisierung zu bemerken, die in den zentralen Elementen der jeweiligen Mythen einen lebenswirklichen Kern, einen Sitz im Leben sucht. Drittens ist der Umstand zu nennen, dass die hier vorliegende Rationalisierung in doppelter bzw. dreifacher Weise erfolgt: Basierend auf der Homonymie des Wortes μήλον – etymologisch handelt es sich um zwei unterschiedliche Wurzeln³ – schlägt Diodor zwei Deutungen vor, wobei er für die erste eine, für die zweite zwei Erklärungen bereithält: Entweder habe es sich bei den μήλα der Hesperiden im buchstäblichen Sinne um goldene Äpfel gehandelt – oder aber um Schafe, wobei in diesem Falle der Begriff “golden” entweder hyperbolisch mit Bezug auf die Schönheit der Tiere oder aber metonymisch mit Bezug auf deren Farbe (“golden” i.S.v. “goldfarben”) zu verstehen sei. Interessant sind hier zwei Aspekte: Zum einen stellt Diodor über den Vergleich der hyperbolischen Erklärung der “goldenen [= wunderschönen] Schafe” mit der Bezeichnung von der “goldenen [= wunderschönen] Aphrodite” einen assoziativen Zusammenhang zwischen den beiden Homonymen her, insofern als der Apfel als uraltes Symbol der Liebe und Erotik (selbstverständlich aber nicht das Schaf) ein Attribut der Aphrodite ist⁴. Zum anderen fällt auf, dass Diodor goldene Äpfel im wortgetreuen Sinne offenbar nicht für rationalisierungsbedürftig hält, goldene Schafe allerdings schon – obwohl weder das eine noch das andere lebenswirklich ist, Letzteres aber über die Sage vom Goldenen Vlies doch immerhin einen Sitz im Mythos aufweist. Viertens scheint sodann auch die abschließende Bemerkung, jeder einzelne solle für sich selber entscheiden, welche Variante bzw. Erklärung er für plausibel erachte, von Belang: Diodor ist offensichtlich nicht daran gelegen, die eine Version zu bevorzugen und die andere abzulehnen, sondern er überlässt vielmehr die Entscheidung über die Glaubwürdigkeit ganz bewusst dem Rezipienten.

Die Alternativversion von den Schafen der Hesperiden ist nicht auf den Bericht Diodors beschränkt; in der Tat finden sich entsprechende mytho-

² Der Erstbeleg für den Dodekathlos in der bekannten Vollständigkeit und Reihenfolge findet sich an den Metopen des Zeustempels in Olympia (ca. 460 v.Chr.). Zur kanonischen Ordnung des Dodekathlos vgl. z.B. Gruppe 1918, 1021-1022; Brommer 1979⁴, 53-63; Bader 1985, 15-17; Gantz 1993, 381-416; Stafford 2012, 24-30. Die umgekehrte Reihenfolge der letzten beiden Arbeiten ist allerdings nicht auf Diodors Bericht beschränkt, sie findet sich z.B. auch in *Anth. Gr.* 4.92.11-12.

³ Das -η- in μήλον “Apfel” geht auf indogermanisches *-ā- zurück, weshalb das Wort im Dorischen und Äolischen μάλον lautet, während das -η- in μήλον “Schaf” indogermanisch ererbt ist, infolgedessen die Lautung in allen griechischen Dialekten identisch ist (vgl. Beekes s.v. μήλον 1 und μήλον 2).

⁴ Zum Apfel als Attribut Aphrodites vgl. z.B. *Ov. Met.* 10.644-648; *Plut. Con. Praec.* 138d; *Artem.* 1.73; *Paus.* 2.10.5.

graphische Nachrichten in den Scholien zu Apollonios Rhodios (mit Verweis auf Agroitas' Λιβυκά), bei Palaiphatos, Apostolios, Varro, Servius sowie (basierend auf Servius) bei den drei Mythographi Vaticani⁵. Im Gegensatz zu Diodor werden hier allerdings nicht beide Varianten gleichberechtigt nebeneinandergestellt, sondern es wird jeweils die Äpfel-Tradition zugunsten der Schafe-Tradition verworfen bzw. 'korrigiert'. Evidentermaßen stehen diese wenigen Passagen quantitativ in keinem Verhältnis zu der reich bezeugten Tradition von den Äpfeln der Hesperiden⁶. Gleichwohl ist Littlewoods Verdikt, es handle sich um "an explanation tempting for its simplicity, but almost certainly wrong"⁷, nicht zuzustimmen: Wer bestimmt, ob ein Mythos bzw. die Version oder Variante eines Mythos 'richtig' oder 'falsch' sei – und was ist überhaupt damit gemeint? Das Beispiel Diodors zeigt eindringlich, dass dieser ausdrücklich beide Fassungen für plausibel hält und selber nicht die eine oder die andere präferiert, sondern eine allfällige Entscheidung seinem Leser überlässt. Ähnlich problematisch erscheint Staffords Ansatz, die Version mit den Schafen für "just an intellectual hypothesis rather than a genuine mythological tradition" zu halten, was angeblich durch "the absence of sheep from visual representations of the labour" bestätigt werde⁸. Wiederum wäre auch hier die Grundsatzfrage zu stellen, was denn eine 'genuine mythologische Tradition' eigentlich sein solle. Hinter den Äußerungen von Littlewood und Stafford steht letztlich die im Kern romantisch geprägte, in ihrer anthropologischen Ausformung auf James Frazer zurückgehende Theorie des Urmythos, die besagt, dass verschiedene Versionen einer ähnlich oder gleich strukturierten mythischen Erzählung als spätere, durch im Laufe der Wiedererzählung entstandene, 'korrumpierte' Weiterentwicklungen eines älteren, von einem 'Naturgenie' geschaffenen Ursprungsmythos anzusehen seien. Die Äpfel-Tradition wäre demnach die ursprünglichere, da ältere, die Schafe-Tradition dagegen lediglich eine intellektuelle Spielerei eines Spätgeborenen und deshalb weniger 'richtig' bzw. weniger 'ursprünglich'. Die Urmythos-Theorie gilt heute zu Recht als überholt⁹.

⁵ Passagen nach Littlewood 1968, 164 (Anm. 35): Schol. Apoll. Rhod. vet. 4.1396a; Palaiph. 18; Varro *Rust.* 2.1.6; Serv. in Verg. *Aen.* 4.484; Prim. Myth. Vat. 38 (Bode I, 13-14 [= 38 CCSL 91C, 18]); Sec. Myth. Vat. 161 (Bode I, 130 [= 186 CCSL 91C, 240-241]); Tert. Myth. Vat. 13.5 (Bode I, 248); Apostol. 11.57.

⁶ Vgl. Littlewood 1968, 163-164 (mit Anm. 34); Gantz 1993, 410-13; Stafford 2012, 46-47.

⁷ Littlewood 1968, 165.

⁸ Stafford 2012, 47.

⁹ James Frazers Hauptwerk ist seine Studie *The Golden Bough*, in welche die Urmythos-Theorie in den Kontext einer komparatistischen 'Rekonstruktion' der antiken Religionsgeschichte eingebettet ist. Zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der in verschiedenen

Ungeachtet der Frage, ob wir die Äußerungen von Littlewood und Stafford in der soeben erfolgten Schärfe zurückweisen wollen oder nicht, ist hier auf zwei literarische Passagen aufmerksam zu machen, an welchen die Sage von den Schafen der Hesperiden ebenfalls anklingt. Die eine Stelle entstammt Apollonios Rhodios' *Argonautica*: Auf ihrer Landreise durch Libyen gelangen die Argonauten zu den Hesperiden, die am Tag zuvor von Herakles ihrer goldenen Äpfel beraubt worden sind. Als sich die Argonauten nähern, zerfallen die Hesperiden plötzlich zu Staub; der Seher und Argonaut Orpheus deutet dies als Zeichen für deren Apotheose und richtet ein Gebet an sie (*Arg.* 4.1411-1421):

Δαίμονες ὃ καλαὶ καὶ εὐφρονες, ἴλατ', ἄνασσαί,
 εἶ τ' οὖν οὐρανίαις ἐναρίθμοιοί ἐστε θεῆσιν
 εἶ τε καταχθονίαις, εἶ τ' οἰοπόλοιοι καλέεσθε
 νύμφαι· ἴτ', ὃ νύμφαι, ἱερὸν γένος Ὠκεανοῖο,
 δεῖξάτ' ἐελδομένοισιν ἐνωπαδὶς ἄμμι φανεῖσαι 1415
 ἢ τίνα πετραίην χύσιν ὕδατος ἢ τίνα γαίης
 ἱερὸν ἐκβλύοντα, θεαί, ῥόον, ᾧ ἀπὸ δίψαν
 αἰθομένην ἄμοτον λωφήσομεν. εἰ δέ κεν αὐτίς
 δῆ ποτ' Ἀχαιίδα γαῖαν ἰκώμεθα ναυτιλήσι,
 δῆ τότε μυρία δῶρα μετὰ πρώτῃσι θεάων 1420
 λοιβάς τ' εἰλαπίνας τε παρέξομεν εὐμνεύοντες.

Ihr Gottheiten, ihr schönen und wohlgesinnten Königinnen, seid gnädig!

Ob ihr nun unter die himmlischen Göttinnen zählt

oder zu den unterirdischen, oder ob ihr die *οἰοπόλοιοι*

Nymphen genannt werdet: kommt, ihr Nymphen, ihr heiliges Geschlecht des Okeanos,

erscheint uns, die wir uns danach sehnen, vor unser Angesicht und zeigt uns

einen Wasserausfluss aus einem Felsen oder eine

heilige Quelle, die aus der Erde hervorsprudelt, ihr Göttinnen, womit wir unseren Durst,

den unablässig brennenden, zu löschen vermögen. Doch falls wir

irgendwann wieder einmal ins Achaierland kommen auf unserer Schifffahrt,

ja, dann werden wir euch zusammen mit den ersten unter den Göttinnen unzählige Geschenke

sowie Trank- und Speiseopfer freundlich sinnend darbringen.

Im Gesamtkontext der Hesperiden-Passage (*Arg.* 4.1393-1482) wird deutlich, dass Apollonios der Äpfel-Tradition folgt¹⁰. Allerdings lässt sich in

Auflagen und Versionen erschienenen Studie vgl. Fraser 1990; für eine knappe, kritische Darstellung der Urmythos-Theorie vgl. außerdem Csapo 2005, 57-67.

¹⁰ Vgl. *Arg.* 4.1396-1397: ἴζον δ' ἱερὸν πέδον, ᾧ ἔνι Λάδων / εἰσέτι που χθιζὸν παγγρύσεια ῥύετο μῆλα ("denn sie kamen zu der heiligen Ebene, auf welcher Ladon / wohl noch bis gestern die allgoldenen Äpfel bewacht hatte") und *Arg.* 4.1434-1436: ὅς τις ἀπούρας / φρουρὸν ὄφιν ζωῆς παγγρύσεια μῆλα θεάων / οἴχετ' ἀειράμενος ("[Herakles,] der / die Wächter-schlange ihres Lebens beraubte, die allgoldenen Äpfel der Göttinnen / mitnahm und wieder fortging"). Die Junktur παγγρύσεια μῆλα ist *Theog.* 334-335 entnommen, wo sich die Sage der von einer Schlange bewachten goldenen Äpfel erstmals findet: δεινὸν ὄφιν, ὃς ἐρεμνῆς

der von Orpheus verwendeten Epiklese οιοπόλοι (V. 1413) auch eine Anspielung auf die alternative Schafe-Tradition erkennen: Das Adjektiv οιοπόλος ist ein Homonym, das sich etymologisch sowohl von οἶος + πέλεσθαι i.S.v. “einsam” (eigtl. “alleine wandelnd”) als auch von οἷς + πέλεσθαι i.S.v. “schafeführend” (eigtl. “sich um die Schafe herum bewegend”) ableiten lässt¹¹. Eine solche Doppelbedeutung lässt sich, wie Enrico Livrea gezeigt hat, bereits für die archaische Dichtung (Homer, Homerische Hymnen, Pindar) postulieren¹², und auch die antike Homerehexegese hat die homerische Verwendung des Adjektivs οιοπόλος schon ähnlich gedeutet¹³. Orpheus’ Invokation folgt dem für griechische Gebete typischen Muster, demgemäß alle Namen bzw. Epiklesen einer anzurufenden Gottheit der Vollständigkeit halber aufgezählt werden sollen; in einem solchen Zusammenhang erscheint das Erkennen einer solchen semantischen Ambiguität geradezu unabdingbar¹⁴. Über die reine Konvention hinaus ist jedoch auch die konkrete Situation zu bedenken, nämlich dass die Argonauten die Metamorphose der Hesperiden soeben erst mitangesehen haben und dass Orpheus, der Seher, die Zeichen so gut als möglich zu deuten sucht. Daher ist die Unsicherheit bezüglich der Natur der Nymphen nachvollziehbar¹⁵. In einem solchen Zusammenhang erscheint eine Anrufung der Hesperiden als “die einsamen” möglich, aber nur bedingt sinnvoll; eine Anspielung auf die Schafe-Tradition lässt sich dagegen als humoristische Erweiterung des Epiklesenkatalogs verstehen – humoristisch deshalb, weil damit nicht eine mögliche Rolle der

κεύθεσι γαίης / πείρασιν ἐν μεγάλοις παγχρόσια μῆλα φυλάσσει (“eine gewaltige Schlange, die in den [hintersten] Winkeln der finsternen Erde, / an [deren] weiten Grenzen, allgoldene Äpfel bewacht”).

¹¹ Vgl. LSJ s.v. οιοπόλος sowie Beekes s.v. οἶος und s.v. οἷς. In beiden Komposita ist die ursprüngliche, im Simplex verflachte Bedeutung von πέλειν/πέλεσθαι i.S.v. “sich regen, sich bewegen” noch vorhanden (vgl. z.B. auch ἀμφίπολος, eigtl. “die, die sich rings [im Hause] bewegt” = “die Hausdienerin”). Zu dieser aus dem Indogermanischen ererbten Bedeutung vgl. Delbrück 1893, II, 87-88 und 1897, III, 12.

¹² *Il.* 19.377 σταθμῶ ἐν οιοπόλω; *Hymn. Hom. Merc.* 314 Ἐρμῆς τ’ οιοπόλω; Pind. *Pyth.* οιοπόλος δαίμων, von Triton (Passagen nach Livrea 1968, 68-69; 1972, 239; 1973, 373-374).

¹³ Schol. D *Il.* 13.472: ἤτοι ἐν ᾧ οἷες ἀναστρέφονται, ὃ ἔστιν πρόβατα· πολεῖν γὰρ τὸ ἀναστρέφασθαι. ἢ ἐν ᾧ οἶός τις καὶ μόνος πολεῖται (“entweder worin sich Schafe aufhalten, das heißt Kleinvieh: denn *poleîn* bedeutet ‘sich aufhalten’; oder worin jemand allein und einsam sich befindet”).

¹⁴ Zu der typischerweise dreiteilig strukturierten Form griechischer Gebete (*invocatio – pars epica – preces*) vgl. Ausfeld 1903, 514-515; Norden 1913, 143-176; Pulleyn 1997, 132-155; Furley 2007, 122-127.

¹⁵ In diesem Sinne äußert sich auch das Scholion zur Stelle (Schol. Apoll. Rhod. vet. 4.1412-1414): τοῦτό φησιν, ἐπεὶ τῶν Νυμφῶν αἱ μὲν εἰσιν οὐράνια, αἱ δὲ ἐπίγειοι, αἱ δὲ ἐπιπόταμοι, αἱ δὲ λυμναῖαι, αἱ δὲ θαλάσσιαι (“er sagt dies, weil es Himmels-, Erd-, Fluss-, See- und Meeresnymphen gibt”).

nummehr vergotteten Hesperiden, sondern eine mögliche alternative Sagen-tradition, die vor der Apotheose liegt und somit eigentlich nicht mehr aktuell ist, aufgegriffen wird.

Von Wichtigkeit ist ferner, dass das Adjektiv οιοπόλος kurz zuvor bereits einmal verwendet wird, und zwar in der Begegnungsszene der Argonauten mit den libyschen Heroinnen, die “den Leidenden in orakelhafter Verhüllung segensreichen Rat zukommen lassen”¹⁶. Darin bezeichnen diese sich selber als οιοπόλοι [...] χθόνιαι θεαί (Arg. 4.1322). Während der Scholiast die alleinige Lesart “schafehütend” ansetzt und die Heroinnen mit den Epimeliden gleichsetzt¹⁷, gehen die modernen Kommentatoren von einer intendierten Doppelbedeutung aus¹⁸. Diese wird in der Folge dadurch bestätigt, dass Jason die Heroinnen als ἐρημονόμοι (“einsam weidende”, Arg. 4.1333) anspricht. Hiermit erfolgt eine subtile Verlagerung der Doppeldeutigkeit vom Vorderglied οιο- in das Hinterglied -νόμοι, insofern als das zu -νόμοι gehörige Verb νέμειν sowohl den geläufigen Terminus zur Bezeichnung des Weidenlassens darstellt wie auch als Synonym zu πέλεσθαι i.S.v. “sich aufhalten, wandeln” verstanden werden kann¹⁹. Die Passage zeigt demnach unmissverständlich, dass hier ein doppelbödiges Verständnis von οιοπόλος anzusetzen ist. Jason, der ebendieses sodann vorexerziert und also gewissermaßen in die Rolle des idealen Lesers schlüpft, bereitet den Rezipienten damit auf Orpheus’ Begriffsverwendung in Arg. 4.1413 vor; der Rezipient ist aufgefordert, an jener Stelle die ‘richtige’ (d.h. kontextuell angemessene) Bedeutung des Adjektivs selbständig zu reflektieren.

Der zweite literarische Reflex der Schafe-Tradition, der m.W. bisher unbemerkt geblieben ist, findet sich in einem anonymen Epigramm aus der *Anthologia Planudea*. Es handelt sich um ein Gebet an Herakles, dessen ausladende Invokation die Taten des Helden in nicht-kanonischer Ordnung aufzählt (*Anth. Gr.* 16.91):

Δέρκεο, μυριόμοχθε, τεοῦς, Ἡρακλες, ἀγῶνας,
οὐς τλὰς ἀθανάτων οἶκον Ὀλυμπον ἔβης·
Γηρυόνην, κλυτὰ μῆλα, μέγαν πόνον Αὐγείαιο,
πώλους, Ἴππολύτην, πουλκάρηνον ὄφιν,

¹⁶ Fränkel 1968, 592.

¹⁷ Schol. Apoll. Rhod. vet. 4.1322: περὶ τὰς οἷς πολοῦσαι, εἰσὶ δὲ αἱ Ἐπιμηλίδες (“die, die sich um die Schafe kümmern; es handelt sich um die Epimeliden”).

¹⁸ Vgl. Rengakos 1994, 154; Dräger 2002, 549 (Anm. z.St.); Hunter 2015, 260 (Anm. z.St.).

¹⁹ Vgl. LSJ s.v. νέμω und Beekes s.v. νέμω, -ομαι. – Die ‘Übersetzung’ durch Jason wurde bereits von früheren Kommentatoren bemerkt (Mooney 1912, 376; Livrea 1972, 239; Rengakos 1994, 119), doch entgeht allen die entscheidende Doppelbödigkeit des Hinterglieds -νόμοι.

κάπρον, θουκτῆρα Χάους κύνα, θῆρα Νεμείης,
οἰωνούς, ταῦρον, Μαιναλίην ἔλαφον.
νῦν δὲ κατ' ἄκρα πόλῆος ἀπορθήτοιο βεβηκῶς
Περγαμῆς μεγάλους ῥύεο Τηλεφίδας.

Sie dir deine Mühen an, du unendlich schuftender Herakles:

Du hast sie erduldet und bist zum Olympischen Hause der Unsterblichen gelangt:

Geryon, die prächtigen *mêla*, die grosse Arbeit für Augias,

die Pferde, Hippolyte, die vielköpfige Schlange,

den Eber, Chaos' bellenden Hund, das Untier aus Nemea,

die Vögel, den Stier, den mainalischen Hirsch.

Da du nun aber in die unbezwingbare Hochstadt Pergamons eingetreten bist,

schütze du auch die grossen Söhne des Telephos!

Die Anspielung auf die Schafe-Tradition ergibt sich intertextuell über den Ausdruck κλυτὰ μῆλα in Vers 3, denn in der *Odyssee* werden die Schafe des Kyklopen Polyphem mit ebendieser Junktur bezeichnet (*Od.* 9.308). Unter Berücksichtigung dieser intertextuellen Assoziation schwingt hier der Gedanke an die alternative Schafe-Tradition unüberhörbar mit. Ferner ist zu beachten, dass das Adjektiv κλυτός in der *Odyssee* zwei Bedeutungsfelder abdeckt: Einerseits wird es dazu benutzt, die überragende Schönheit von Gegenständen zu beschreiben (“herrlich, glänzend, prächtig”), andererseits kann damit metaphorisierend auch der gute Ruf von Menschen und Göttern bezeichnet werden (“ruhmvoll, glorreich, berühmt”)²⁰. Odysseus’ Applikation des Adjektivs auf das Vieh des Polyphem kann somit auf einer poetologischen Ebene im Sinne eines Erzählerkommentars gelesen werden: Die Schafe des Kyklopen sind aus der Sicht des Odysseus bzw. des Polyphem prächtig (es liegt sozusagen eine Fokalisierung von Polyphems Sicht auf seine Tiere durch den Binnenerzähler Odysseus vor); sie sind jedoch zugleich – gewissermaßen metaleptisch – aus Sicht des Rezipienten, der mit der Geschichte bereits vertraut ist, auch berühmt²¹. Vor diesem Hintergrund besehen, wird der bereits in der *Odyssee* zweideutige Anspielungshorizont der Junktur κλυτὰ μῆλα in *Anth. Gr.* 16.91.3 insofern erweitert, als die μῆλα des Herakles nicht bloß wie die μῆλα des Polyphem prächtig und berühmt sind, sondern als darüber hinaus auch die Doppelbedeutung des Wortes μῆλα als allbekannt gekennzeichnet (und somit als bekannt vorausgesetzt) wird.

Fazit: Die Alternativversion von den Schafen der Hesperiden ist in der Mythographie seit späthellenistischer Zeit greifbar. Die meisten mythographischen Quellen präsentieren sie als ‘Korrektur’ gegenüber der kanonischen

²⁰ Vgl. LSJ und Cunliffe s.v. κλυτός.

²¹ Diese Interpretation wird dadurch gestützt, dass das Adjektiv κλυτός in der *Odyssee* mehrfach auf die Dichtersänger Phemios und Demodokos appliziert wird (*Od.* 1.325, 8.83, 8.367, 8.521) und somit *per se* metapoetisch aufgeladen ist.

Äpfel-Tradition, während Diodor ausdrücklich beide Versionen als gleichwertig anerkennt. Die Schafe-Tradition muss allerdings bereits zur Abfassungszeit der *Argonautica* hinreichend bekannt und gefestigt gewesen sein, so dass die entsprechende Anspielung in den *Argonautica* (4.1413) von Apollonios' intendiertem Leser verstanden werden konnte. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* auch für die Phrase κλυτὰ μῆλα in *Anth. Gr.* 16.91.3, die als intertextuelle Referenz auf Polyphems Schafe nur sinnstiftend ist, wenn sie auch entschlüsselt werden kann. Die Frage, ob die Schafe-Version eine 'genuine mythologische Tradition' sei oder bloß eine intellektuelle Spielerei darstelle, ist falsch gestellt und deshalb müßig: Es gibt keine 'richtigen' und 'falschen' Versionen oder Varianten eines Mythos, ebenso wenig wie es einen Urmythos gibt.

Universität i Oslo

SILVIO BÄR

ZITIERTER LITERATUR

- K. F. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaestiones*, "Jahrbuch für classische Philologie" 28, 1903, 503-547.
- F. Bader, *De la préhistoire à l'idéologie tripartite: les Travaux d'Héraklès*, in R. Bloch (ed.), *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, Genf-Paris 1985, 9-124.
- H. Beckby, *Anthologica Graeca. Griechisch/Deutsch*, I-IV, München 1965².
- R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, I-II, Leiden-Boston 2010.
- F. Brommer, *Herakles. Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Darmstadt 1979⁴.
- E. Csapo, *Theories of Mythology*, Malden-Oxford-Victoria 2005.
- R. J. Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, Norman 1963².
- B. Delbrück, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*, I-III, Strassburg 1893, 1897, 1900.
- L. Dindorf, *Diodori Bibliotheca Historica*, I: Bücher 1-4, Leipzig 1866.
- P. Dräger, *Apollonios von Rhodos. Die Fahrt der Argonauten*, (Ed., Übers., Komm.), Stuttgart 2002.
- H. Fränkel, *Noten zu den Argonautika des Apollonios*, München 1968.
- R. Fraser, *The Making of The Golden Bough. The Origins and Growth of an Argument*, New York 1990.
- W. D. Furley, *Prayers and Hymns*, in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Malden-Oxford-Victoria 2007, 117-131.
- T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, I-II, Baltimore 1993.
- O. Gruppe, *Herakles*, "RE" Suppl. III, 1918, 910-1121.
- R. Hunter, *Apollonius of Rhodes. Argonautica Book IV*, (Ed., Komm.), Cambridge 2015.
- A. R. Littlewood, *The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature*, "HSPH" 72, 1968, 147-181.
- E. Livrea, *Colluto. Il ratto di Elena*, (Ed., Übers., Komm.), Bologna 1968.
- E. Livrea, *Una «tecnica allusiva» apolloniana alla luce dell'esegesi omerica alessandrina*, "SIFC" 44, 1972, 231-243.
- E. Livrea, *Apollonii Rhodii Argonauticon liber quartus*, (Ed., Übers., Komm.), Florenz 1973.

- G. W. Mooney, *The Argonautica of Apollonius Rhodius*, (Ed., Komm.), London et al. 1912.
- E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913.
- S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997.
- A. Rengakos, *Der Homertext und die hellenistischen Dichter*, Stuttgart 1993.
- E. Stafford, *Herakles*, London-New York 2012.
- H. van Thiel, *Scholia D in Iliadem*, Köln 2014² (Onlinepublikation: <https://kups.ub.uni-koeln.de/5586/1/vanthiel.pdf>, zuletzt abgerufen am 03.12.2018).
- F. Vian - É. Delage, *Apollonios de Rhodes. Argonautiques*, I-III, (Ed., Übers., Komm.), Paris 1974, 1980, 1981.
- C. Wendel, *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, Berlin 1935.

ABSTRACT:

Based on the homonymy of the Greek noun μῆλον, several mythological sources attest to a tradition according to which the golden μῆλα guarded by the Hesperides were in fact not golden apples, but beautiful sheep. This article discusses two literary allusions to this version that have not been fully examined before, Apoll. Rhod. *Arg.* 4.1413 and *Anth. Gr.* 16.91.3. In both cases, the nature of the allusion indicates that the sheep tradition must have been widely known and that it was more than just an intellectual game by rationalizing mythographers.

KEYWORDS:

Heracles, Hesperides, apples, sheep, Diodorus, Apollonios of Rhodes, *Argonautica*, *Greek Anthology*, mythography, rationalization.

UN EPISODIO DI 'PATRIOTTISMO' SERVILE
NELLA ROMA ARCAICA

Il racconto relativo all'origine della festa delle *nonae Caprotinae* (o *Capratinae*) il 7 di luglio – detta *feriae ancillarum* (o festa delle ancelle, le schiave di casa) – pone una serie di difficili problemi che toccano la storia del calendario, della religione e della mitologia romani, il processo di formazione della mentalità e del quadro dei valori di quella società, lo strutturarsi della sua memoria culturale, e 'last but not least' la storia delle relazioni sociali interne a quel sistema politico: temi tutti che, con peculiare riferimento a quella specifica festa, sono stati singolarmente affrontati in questi ultimi decenni da una serie di studiosi interessati a chiarire questi vari aspetti del mondo romano di età repubblicana¹. Non intendo certo mettere qui a fuoco il complesso di queste questioni, ma più semplicemente sviluppare qualche riflessione, stimolata da quel racconto, circa l'ultimo dei temi accennati, quello della posizione degli schiavi, e in particolare delle schiave, nella società medio-repubblicana romana: un tema peraltro inevitabilmente connesso con quello del formarsi in quel contesto di una tradizione memoriale con funzioni di supporto a un certo modo di vedere la schiavitù, e quella femminile in particolare, da parte della classe politica – naturalmente costituita dai padroni di schiavi (e schiave). Cercheremo dunque di capire come il racconto di un episodio, storico o inventato che sia, avente per protagoniste delle schiave, vada a trovare il suo spazio tra i miti di fondazione della società romana, e come tale venga per così dire sacralizzato nel calendario della città.

Riassumo anzitutto gli elementi rilevanti del racconto – un esempio da manuale di eziologia a carattere storico – quali risultano soprattutto da due passi di Plutarco – l'uno dalla *Vita di Romolo* (29.4-9) e l'altro dalla *Vita di Camillo* (33.2-6)² – nonché da un passo dei *Saturnali* di Macrobio (1.11.36-40): praticamente identiche le prime due testimonianze, e sui punti essenziali assolutamente convergente con queste la terza, che fornisce peraltro qualche

¹ Segnalo in particolare, per una ricognizione delle tematiche in discussione, Bremmer 1987; altri contributi saranno menzionati via via.

² L'antiorità della menzione nel *Romolo* (29) è attestata dallo stesso Plutarco (*Cam.* 33.10); dal momento che nel *Numa*, dove pure si parla della "scomparsa" di Romolo (2.2), si fa appena un cenno incidentale alle *nonae Capratinae*, Plutarco si sarà imbattuto in questo racconto in sede di stesura del *Romolo*, una *vita* per la cui redazione lo storico-biografo si è ampiamente avvalso, come base documentaria, di una serie di riti, cerimonie e feste la cui origine le sue fonti facevano in qualche modo risalire, più o meno dubitativamente, al mitico re fondatore della città (su questo vd. il mio intervento *Roman Festivals in Plutarch's Life of Romulus* al Convegno di Rethymno, 27-30 aprile 2017, su "Ritual and Politics, Individual and Community in Plutarch's Works", in stampa).

dettaglio in più, specialmente per quanto riguarda la conclusione della vicenda³. La storia è dunque che all'indomani della cacciata dei Galli da Roma ad opera di Camillo (o in alternativa, come vedremo, a seguito della scomparsa di Romolo), quando la città semidistrutta non si era ancora ripresa dal grave disastro, i Romani dovettero fronteggiare un assedio di quanto ne restava da parte dei Latini (o dei Fidenati), i quali avrebbero chiesto provocatoramente, in cambio della rinuncia alle ostilità, la consegna di vergini e matrone (vedove), che gli aggressori si dichiaravano desiderosi di sposare: essi sostenevano che in questo modo sarebbero stati rifondati e allargati i legami di parentela che già Romolo aveva istituito col ratto delle Sabine. Di fronte alla grave incertezza delle autorità romane, che in quella situazione temevano di non essere in grado di resistere all'aggressione, una schiava di nome Filotide (o Tutula) avrebbe proposto loro un espediente: di recarsi lei stessa presso il campo nemico, insieme ad altre schiave di bell'aspetto, vestite come le donne libere, in modo che gli aggressori, erroneamente convinti che i Romani si fossero piegati, si intrattenessero piacevolmente con loro; al momento opportuno, nel corso della notte, quando i Latini ormai esausti per le prestazioni amorose⁴ e inebetiti dal vino fossero stati immersi nel sonno, lei personalmente avrebbe dato un segnale sollevando una fiaccola di su un caprifico (o fico selvatico), in modo che i Romani potessero irrompere nell'accampamento dei nemici, e farne strage. Avuto l'assenso dei magistrati, e il loro appoggio organizzativo, le cose andarono come previsto, assicurando ai Romani la liberazione dall'assedio e la vittoria; e in segno di riconoscenza le autorità avrebbero istituito una festa, da tenersi nel giorno anniversario dell'evento, appunto le *nonae Capratinae* – Macrobio aggiunge che le schiave furono ricompensate dal senato con la manomissione, la concessione di una dote, il diritto di indossare per sempre le vesti che avevano usato in quella circostanza, nonché la celebrazione di un sacrificio annuale che serbasse memoria dell'evento. Plutarco dichiara però nel *Camillo* (33.2) che questo racconto è μυθῶδες, ovvero “mitico, favoloso”, e per questo motivo ritiene che la storia di questa guerra sia più affidabilmente recuperabile attraverso un'altra narrazione, priva di elementi favolistici, che di seguito riporta: una narrazione nella quale gioca la parte del protagonista Camillo, in quell'occasione nominato dittatore per la terza volta. Per il racconto μυθῶδες

³ Lo stesso racconto, con diversi nomi e qualche variazione di dettaglio, compare anche nei *Parallela Graeca et Romana* attribuiti a Plutarco (*Mor.* 313a), su cui vd. Woodard 2013, 4 ss.; vi allude anche Ovidio nell'*Ars amatoria* (2.257 s.) – ma per un elenco completo delle fonti vd. Degrassi 1963, 479-481.

⁴ Nella versione dei *Parallela* pseudo-plutarchei si parla espressamente di “ininterrotto amplesso” (e cfr. anche Polyæn. 8.30).

Plutarco ripiegava invece sull'ipotesi – già avanzata nel *Romolo* (29.2 e 11) – che esso fosse in qualche modo connesso con la tradizione relativa alla scomparsa di Romolo e al trambusto che ne era seguito: in questo modo la festa e il rito delle *nonae Capratinae* finivano per diventare, complice la stretta vicinanza delle date delle due feste, una sorta di versione al femminile del *regifugium*; ma si trattava evidentemente di una soluzione poco soddisfacente, perché così si perdevano tutti gli elementi più significativi del racconto stesso⁵.

Sarebbe naturalmente molto utile per noi poter accertare quando sia nato questo racconto, ma allo stato attuale della nostra documentazione è del tutto improbabile che si possa venire a capo della questione. Quello che si può dire è che, anche se Plutarco è l'autore più antico che ce lo conserva, esso non può che essergli arrivato dalla tradizione annalistica, o direttamente dalla lettura di qualche annalista, o attraverso la mediazione della *Storia di Roma arcaica* di Dionigi di Alicarnasso, che è la sua fonte principale per tutte le *Vite* romane dell'età più remota – se raffronti diretti con Dionigi non sono possibili è, verosimilmente, solo perché la seconda parte della *Storia* dionigiiana non è conservata integra –. Se fosse così, ne conseguirebbe che Dionigi (che comunque non lo menziona a proposito della scomparsa di Romolo) pensava che l'episodio, vero o favoloso che fosse, dovesse essere effettivamente collocato all'indomani della vicenda gallica. In ogni caso di questo racconto non c'è traccia in Livio, presumibilmente perché i dubbi dello storico patavino sulla plausibilità della storia erano talmente forti da non consentirgli di conservarla, neppure con beneficio d'inventario, come fa invece lo storico-biografo greco. Plutarco dichiara in effetti in entrambe le *Vite* che c'era discussione fra gli storici (συγγραφεῖς) sul contesto nel quale collocare il presunto evento⁶, e questo assicura almeno che più d'uno degli annalisti lo riportava; anche se non è detto che ne facessero menzione gli *Annali* di Lucio Calpurnio Pisone detto Frugi, dal quale deriva l'unico frammento annalistico che si sia conservato relativo alle operazioni militari dell'immediato dopoguerra gallico⁷. Dal canto suo Macrobio ignorava del tutto l'esistenza di un'interpretazione dell'origine della festa alternativa a quella che la collegava all'età di Camillo; e a differenza di Plutarco non sollevava dubbi circa l'effettiva storicità della vicenda, che provverebbe come anche le

⁵ A mio parere il fatto che Plutarco riproponga lo stesso racconto nel *Camillo* indica che in ogni caso egli continuava a nutrire dubbi circa la sua stessa soluzione del problema. Per una discussione sui passi plutarchei segnalo Piccirilli 1980, 292 ss.; Ampolo 1988, 340 s.

⁶ *Rom.* 29.11 ταῦτ' οὐ πολλοὶ προσίενται τῶν συγγραφέων. *Cam.* 33.9 ἕτεροι δὲ τούτων τὰ πλείστα δρᾶσθαι λέγεσθαι φασιν ἐπὶ τῷ τοῦ Ῥωμύλου πάθει.

⁷ Fr. 34 F. = 43 P. (da Macr., *Sat.* 3.2.14); sugli *Annali* di Pisone vd. Forsythe 1994 (475 ss. per il fr. in questione).

schiave femmine, come e più degli schiavi maschi, fossero state capaci di gesti di ‘patriottismo’ nei confronti della *respublica* romana⁸. E purtroppo non è possibile sapere che cosa pensasse in proposito il poeta Ovidio, che nei *Fasti* ci ha trasmesso una grande parte del patrimonio mitico romano, in quanto direttamente o indirettamente collegato con l’assetto del calendario: la parte conservata dell’opera – probabilmente la sola veramente scritta – si ferma infatti al mese di giugno; è certo però che Ovidio conosceva il racconto delle origini della festa, dal momento che vi allude in un passo dell’*Ars amatoria* (2.257 s.).

In siffatto quadro documentario quello che ora vorremmo fare è tentare di identificare le componenti ideologiche del racconto (e della festa ad esso connessa), ovvero comprenderne la funzione nell’ambito del modo di sentire la schiavitù da parte dei Romani in età medio-repubblicana. Si tratta di un’operazione che si colloca nella scia di quella ultimamente compiuta con grande acume da Roberta Stewart, autrice di un bel libro su *Plauto e la schiavitù romana*, uscito nel 2012, nel quale ha cercato di ricostruire un opportuno contesto ideologico per la figura dello schiavo plautino attraverso la valutazione delle testimonianze relative alla posizione dello schiavo reale nella società romana del tempo: fatti di costume, o propriamente politici e giuridici, che appartengono molto latamente all’epoca di Plauto, cioè sono collocabili fra la fine del IV e la fine del II secolo a.C. Tra queste testimonianze è particolarmente significativa, dal nostro punto di vista, quella proveniente dal passo del *De lingua Latina* (6.18) in cui Varrone commenta l’espressione *nonae Caprotinae*: infatti l’antiquario romano – in questo caso nella sua veste di storico della lingua latina – informa che “una *togata praetexta* messa in scena in occasione dei *ludi Apollinares* spiegò al popolo il motivo per cui le donne sacrificano a *Iuno Caprotina* sotto un fico selvatico, e ne staccano un ramo”⁹ – che è appunto il momento culminante della festa. Ricordo che la *praetexta* era una rappresentazione teatrale, una *fabula*, che metteva sulla scena, a fini di autoglorificazione collettiva, episodi, storici o mitici, considerati fondativi dell’identità del popolo romano. Lasciando stare le complicate questioni filologiche relative alla tradizione di questo passo varroniano, e stando a quella che sembra esserne oggi la lettura più ampiamente condivisa¹⁰, conveniamo con la studiosa americana che per la data-

⁸ *Sat.* 1.11.35 *accipe ancillarum factum non minus memorabile, nec quo utilius rei publicae in ulla nobilitate repperias*; e cfr. 36 *in memoriam benignae virtutis quae in ancillarum animis pro conservatione publicae dignitatis apparuit*.

⁹ *L.L.* 6.18 *nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Iunoni Caprotinae mulieres sacrificantur et sub caprifico faciunt; e caprifico adhibent virgam. Cur hoc, togata praetexta data eis Apollinaribus ludis docuit populum*.

¹⁰ Vd. Wiseman 1998, 8 ss.

zione di questa *fabula* non si possa scendere oltre la seconda metà del II secolo – opterei anzi, per motivi che vedremo, per la prima metà del secolo; e, anche se non abbiamo alcuna informazione, oltre che sull'autore, su quale possa esserne stato il contenuto, sarebbe azzardato pensare che fosse diverso dal racconto che conosciamo da Plutarco e Macrobio. L'ideazione di una *fabula* del genere mostrerebbe dunque che la dirigenza romana ritenne a un certo punto che quel racconto, certamente preesistente almeno nei suoi tratti essenziali, meritasse di essere rappresentato scenicamente come esempio edificante di fronte alla popolazione nei *ludi Apollinares*, che a partire dalla fine del III secolo si celebravano in contemporanea con le *feriae ancillarum*, nella seconda settimana di luglio. Secondo la Stewart tale esempio sanzionava il principio della violabilità del corpo della schiava al momento stesso in cui ribadiva per contrasto l'idea dell'inviolabilità di quello della donna libera, *virgo* o *matrona* che fosse – un'idea, quest'ultima, che stava peraltro già da tempo, in forma per così dire politicamente costituente, alla base dell'ideologia storica repubblicana, con i miti di Lucrezia e di Virginia. Ed è questa appunto la morale che la studiosa trae dall'analisi del racconto, quando scrive: “Il mito eziologico non si limita a configurare una storia di schiave leali la cui lealtà rende possibile la vittoria militare romana, ma presuppone anche la convinzione che non fosse affatto sconveniente che i corpi delle schiave fossero disponibili senza problemi per lo stupro, mentre lo sarebbe stato con i casti corpi delle libere padrone di schiave. Il mito – e la sua messa in scena nel rito – dà legittimità all'idea che le schiave potevano essere liberamente violentate in quanto schiave”¹¹.

Pur condividendo questa conclusione, ritengo tuttavia che essa sia parziale, ovvero che sottovaluti o addirittura misconosca alcuni aspetti del racconto, che possono specificare e qualificare meglio la sua valenza ideologica. Prima di tutto appare importante il fatto che tutta l'operazione sia presentata come frutto dell'iniziativa non delle autorità di governo, o delle padrone di schiave – che avrebbero avuto *ex hypothesi* la possibilità di farlo – ma proprio di una schiava, che si offre per la delicata missione e per di più si assume anche il compito di scegliere le compagne che dovranno accompagnarla presso il campo nemico (Plut., *Cam.* 33.5). In secondo luogo va sottolineato il fatto che Philotis e le altre schiave intendano adoperarsi non a favore di questo o quel padrone – gli esempi di fedeltà in questo senso, maschili e femminili, sono assai più comuni, come risulta dall'esemplificazione offerta da Macrobio – ma collettivamente a difesa dello Stato romano¹²; questa circostanza, che rappresenta forse un *unicum* in tutta la storia

¹¹ Stewart 2012, 87 s.

¹² Gualerzi 2007, 208 s. (con n. 26) ricorda comunque un esempio di azione individuale di

della schiavitù romana (se non antica in generale), suona come una sorta di riconoscimento del ruolo che può avere la donna in quanto tale, indipendentemente dal suo *status*, nell'assicurare il benessere e la sopravvivenza stessa dello Stato: è come se queste schiave, in uno spirito per così dire di solidarietà femminile, condividessero il senso del valore della castità delle donne libere ai fini della preservazione dell'identità del loro popolo, e accettassero di sacrificarsi per tutelarlo – su questo punto mi rifaccio alle considerazioni sviluppate qualche anno fa da Lucia Beltrami¹³. Forse si può spiegare in questo modo non solo il dettaglio del racconto, quale risulta come si è visto da Macrobio, che le schiave che hanno partecipato a questa operazione per così dire para-militare sono ricompensate del loro impegno con una vera e propria parificazione allo *status* delle donne libere; ma anche, sul piano della festa, quello che le schiave vi partecipavano vestite da libere, e che alla fine tanto le donne libere quanto le schiave sedevano insieme ad un banchetto comune¹⁴. In considerazione di ciò, da una parte non è possibile considerare la festa come un puro e semplice “rito d'inversione” (quale è invece il caso, per gli schiavi maschi, della festa dei Saturnali), e dall'altra si può pensare che abbia un valore particolare proprio la dimensione collettiva dell'azione delle schiave, che ricorda da vicino episodi di azione femminile altrettanto collettiva: come, in forma per così dire passiva, il ratto stesso delle Sabine (al quale, come si è visto, fanno riferimento i Latini nella loro provocatoria richiesta), e in forma attiva ad esempio il complesso degli interventi delle matrone nella vicenda di Coriolano, che stanno ‘miticamente’ alla base della dedica, il 6 di luglio, del tempio della *Fortuna Muliebris* (Dion. Hal. 8.53.3 ss.), o – in un contesto più propriamente storico – la protesta collettiva delle matrone in vista del dibattito in senato per l'abrogazione della legge Oppia (Liv. 34.1 ss.)¹⁵.

Il calendario romano, come è noto, è in realtà una sorta di sistema ordinativo della vita della comunità, un sistema finalizzato a trasmettere, attraverso la drammatizzazione dei vari momenti ricorrenti del ritmo annuale, l'idea di un ordine cosmico nel quale sono incardinati i suoi fondamentali valori identitari – religiosi, giuridici, e naturalmente anche memoriali; ci si può dunque legittimamente domandare quale possa essere stato il ruolo rivestito all'interno di quel sistema, al di là della festa stessa delle *nonae Caprotinae* e dei riti ad essa connessi, in particolare dal mito relativo alle sue ori-

una schiava nell'interesse dello Stato: siamo nel 331 a.C (questione degli avvelenamenti di illustri cittadini ad opera delle matrone).

¹³ Beltrami 2002, 318 ss.

¹⁴ Sabbatucci 1988, 233.

¹⁵ Su questo episodio mi permetto di rinviare a Desideri 1984.

gini – l'elemento che a un certo punto ha dato al complesso delle manifestazioni la sua finale configurazione di senso. Si vorrebbe cioè capire – dando ovviamente per scontato che l'episodio in sé non abbia, come si è visto, un reale fondamento storico – perché la 'storificazione' del valore ideologico che si è detto abbia assunto quella peculiare collocazione cronologica, e non un'altra. Da questo punto di vista, dovendosi necessariamente procedere per ipotesi – per non dire alla cieca – mi sembra che un buon punto di partenza potrebbe essere rappresentato dal fatto che l'episodio oggetto del mito sia collocato nel contesto della 'rifondazione' della città dopo la distruzione gallica. Giova ricordare che il grande protagonista di questa fase della storia di Roma è il dittatore Furio Camillo, l'autore del riscatto morale e militare della città, colui che l'ha liberata dai Galli e che più tenacemente si è opposto poi al progetto, al quale molti cittadini si stavano rassegnando, di abbandonare l'Urbe devastata per trasferirsi a Veio: non per nulla Camillo sarà definito il suo "secondo fondatore" (Liv. 7.1.10). Naturalmente alla costruzione di questa figura di Camillo, quale per noi è rappresentata soprattutto nel racconto liviano, contribuirà alla fine in modo decisivo l'opera di Augusto, il grande plasmatore dell'ideologia dell'impero; ma si trattava solo del tocco finale dato a un processo che era iniziato molto tempo prima, possibilmente all'epoca in cui, all'indomani della guerra annibalica, si erano create le premesse della grande spinta imperialistica romana¹⁶: l'età insomma di Scipione e, sul piano ideologico-letterario, dell'epica di Ennio, e della fioritura della *praetexta*. In un quadro storico-ideologico quale veniva allora prendendo forma, mirante ad esaltare la forza con cui il popolo romano aveva sempre ribadito la propria volontà di sentirsi un'entità unitaria, intimamente legata all'ambiente fisico nel quale si era originariamente sviluppata, poteva e doveva necessariamente trovare un adeguato spazio espressivo anche la riaffermazione dell'importanza del ruolo della donna, in quanto elemento portante di quella struttura familiare che costituiva parte integrante dell'identità romana. Un ruolo che era vitale tutelare: anche a costo di rimettersi, in situazioni di estrema difficoltà, ad un'iniziativa di origine servile come quella di Philotis, che rappresentava una sorta di equivalente al femminile della mobilitazione di schiavi per far fronte a situazioni eccezionali sul piano militare; con la differenza che in quel caso era immediatamente a rischio la sopravvivenza stessa della città, dal momento che un tradimento in quelle condizioni avrebbe avuto conseguenze disastrose.

Evidentemente l'elaborazione di un racconto come questo presupponeva comunque che il trattamento degli schiavi (o almeno delle schiave) nella

¹⁶ Per Momigliano 1987 [1942], 260 molti dettagli della 'leggenda' di Camillo "sembrano avere la loro origine nel periodo tra il primo Scipione e i Gracchi".

Roma medio-repubblicana fosse abbastanza umano, tale da non rendere impossibile l'idea che ci si potesse affidare, per quanto eccezionalmente, ad una loro leale collaborazione in un momento di emergenza generale. La creazione di questo mito storico, che pretendeva di dare ragione di una festa presente chissà da quanto tempo nel calendario romano, potrebbe dunque essere considerata una proiezione della famosa "servitù domestica" delle origini¹⁷, che in questo modo veniva riconosciuta, anche e specialmente al femminile, come fondamento dell'ordinamento sociale romano. Ma la sua trasposizione sul piano di un'ideologia per così dire politica, con la realizzazione della *praetexta*, avveniva secondo ogni verosimiglianza proprio nel momento in cui, con l'inizio delle grandi guerre di conquista mediterranee, quel modello di schiavitù si avviava ormai a diventare a Roma un ricordo del passato.

PAOLO DESIDERI

¹⁷ Vd. *e.g.* Castello 1982.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- C. Ampolo, in Plutarco, *Le Vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Fondazione Lorenzo Valla 1988.
- L. Beltrami, '*Periculum iniuriae muliebris*'. *Il rispetto delle donne del nemico nella cultura romana*, in N. M. Filippini - T. Plebani - A. Scattigno (edd.), *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Roma 2002, 311- 326.
- J. N. Bremmer, *Myth and Ritual in Ancient Rome: the Nonae Capratinae*, in J. N. Bremmer - N. M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, London 1987, 76-89.
- C. Castello, *Lo schiavo tra persone e cose nell'arcaico diritto romano*, in *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, Milano 1982, I, 93-116.
- A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae vol. XIII (Fasti et elogio)*, 2, Roma 1963.
- P. Desideri, *Catone e le donne (Il dibattito liviano sull'abrogazione della lex Oppia)*, "Opus" 3, 1984, 63-74.
- G. Forsythe, *The Historian L. Calpurnius Piso Frugi and the Roman Annalistic Tradition*, Lanham-New York-London 1994.
- F. Gualerzi, *Schiave fedeli sino alla morte*, "Studia Historica - Historia Antigua" 25, 2007, 203-223.
- A. Momigliano, *Camillo e la concordia*, in Id., *Storia e storiografia antica*, Bologna 1987, 257-274 [trad. it. di *Camillus and Concord*, "CQ" 36, 1942, 111-120].
- L. Piccirilli, in Plutarco, *Le Vite di Licurgo e di Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Fondazione Lorenzo Valla 1980.
- D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.
- R. Stewart, *Plautus and Roman Slavery*, Wiley-Blackwell 2012.
- T. P. Wiseman, *Roman Drama and Roman History*, Exeter 1998.
- R. D. Woodard, *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*, Cambridge-New York-Melbourne 2013.

ABSTRACT:

Philotis-Tutula and her fellow slaves, as the story told by Plutarch and Macrobius goes, sexually entertained the Latin (or Fidenates') army besieging the ruins of Rome after Brennus had sacked the town, so as to enable the Romans to burst suddenly into the enemies' camp and destroy them. From that episode the Roman festival of *Nonae Caprotinae* (or *Capratinae*) is said to have drawn its origin. The article seeks to explain the ideological meaning of the story and to investigate when and why it was created.

Keywords:

Roman Calender, *Nonae Caprotinae*, Plutarch, Macrobius, slave women and Rome's rescue.

NOTA A VERG. *AEN.* 10.800:
EL ESCUDO COMO CLAVE DE LECTURA DEL
ENFRENTAMIENTO DESIGUAL ENTRE ENEAS Y LAUSO

Al oponerse a Eneas en defensa de su padre herido, Lauso ocupa el lugar de un guerrero consagrado siendo, aún, inexperto¹. La escena evidencia el conocido motivo virgiliano de la batalla desigual², anticipado en la introducción del personaje en el décimo canto de la *Eneida* (*mox illos sua fata manent maiore sub hoste* en Verg. *Aen.* 10.438) y explicitado en las palabras que el protagonista pronuncia, en vano, para disuadirlo de combatir (... *maioraque viribus audes* en *Aen.* 10.811). En este breve trabajo destacamos otro modo utilizado por Virgilio para señalar el desequilibrio: la variación léxica en la nomenclatura de los escudos de los personajes. A continuación, explicitaremos cómo funciona esta estrategia.

Al narrar la intervención protectora de Lauso, quien se ubica entre Mecencio y Eneas, habilitando la huida del primero, Virgilio recurre a una imagen visual proveniente del campo de la parafernalia bélica: el escudo: ... *genitor nati parma protectus*... (*Aen.* 10.800). El término empleado para designar a este objeto – *parma* – es significativo, pues refiere a un broquel liviano y fácil de manejar, ideal para un novicio en materia bélica³. Esto significa que la representación de Lauso como un escudo humano es fiel a su caracterización, ya que sus escasos años le impedirían físicamente portar un

¹ No abundan los trabajos específicamente dedicados al enfrentamiento entre Eneas y Lauso, pero, si bien escasos, son relevantes los aportes de Pogorzelski 2009, Stover 2011 y Sisul 2015. El primero sostiene que la disputa en el Lacio está representada en términos que fomentan su concepción como una disputa civil, estrategia mediante la cual Virgilio habría buscado resaltar la inherente unidad italiana: en el apartado dedicado a Lauso (279 ss.), el autor destaca la presencia del sentimiento de *pietas* filial como un vínculo entre el joven y el héroe, marcando la muerte del primero como un fratricidio. Stover define a Lauso como un doble de Eneas, teoría que apuntala desde una justificación etimológica: los nombres de ambos personajes se derivan del campo semántico de la alabanza. Por último, Sisul sugiere que Lauso encarna y, en algunos casos, supera las características modélicas de Eneas.

² Desarrollado por Horsfall 1987 y McDermott 1979.

³ Según el *OLD*, 1298: “A small, usually round, shield carried by light infantry and cavalry”. La entrada al término “Scudo” de Malavolta 1988, 738 corrobora esta particularidad, aludiendo a un fragmento de Servio, donde el comentarista sostiene: ‘*parmam*’ *id est levia arma, non clipeum*. La descripción del escudo de Lauso como *parma* remite a la inmadurez física del personaje, incapaz de portar el escudo de acero característico de los héroes mayores. Cf. Heinze 1993, 162: “Virgil also has lightly-armed men (...) they have no defensive armour, and the light *parma* [buckler] instead of the *clipeus*, but they do carry a sword (...) the Etruscan king’s son Lausus, who, not yet strong enough for a full suit of armour, wears only a tunic stitched with gold threads and likewise the *parma, levia arma minacis* (10.817)”.

escudo de mayor categoría⁴.

Hasta este punto no podemos más que destacar la coherencia virgiliana en la confección de una imagen visual hecha a medida del personaje involucrado. Sin embargo, este escudo humano entra en batalla en defensa de un guerrero de mayor categoría frente a otro incluso superior. La diferencia jerárquica se manifiesta en el léxico utilizado para describir la misma pieza de armamento en poder de Mecencio (*Aen.* 10.795 y 11.10) y Eneas (10.638, 777): *clipeus*⁵.

La falta de concomitancia en la designación de los escudos de estos tres personajes destaca la desigualdad y, en particular, la precariedad de la situación de Lauso, forzado a encarnar un clípeo con poco más que un broquel de juguete, cuya insuficiencia se explicita en su posterior descripción como *levia arma* (10.817)⁶. Esta disparidad supone que la identificación de Lauso con su padre y la asunción de su papel frente a Eneas son parciales, pues el joven conserva un atributo personal: la inmadurez, connotada en el empleo de un escudo de menor categoría. Así, mediante una selección léxica significativa, Virgilio reforzaría la futilidad del intento de Lauso de ocupar el lugar de un adulto.

UNS, Bahía Blanca (Argentina)

ANA CLARA SISUL

⁴ En este sentido, cf. la suerte adversa de Euríalo, obstaculizado por un botín excesivo (*Euryalum tenebrae ramorum onerosaque praeda / impediunt...* en *Aen.* 9.384-385), y la desgracia de Palante, marcada por la portación de un tahalí con un incalculable peso simbólico (*immania pondera baltei...* en 10.496), punto originalmente tratado por Conte 1970, 295: “Una consonanza dolorosa si realizza tra la morte del giovine caduto nel suo primo giorno di guerra e la fine dei cinquanta sposi uccisi al loro primo giorno di nozze”.

⁵ El *clipeus*, por ser bronceo, supone peso y dimensiones considerables: cf. Malavolta 1988, 737. El *OLD*, 337 lo define: “A round, usu. bronze, shield”. Vd. Harrison 1991, 257.

⁶ En este orden de asuntos, es significativo que las armas de Mecencio sean calificadas: *vastis armis* (*Aen.* 10.768).

Bibliografia

- G. B. Conte, *Il balteo di Pallante*, "RFIC" 98, 1970, 292-300.
 S. J. Harrison, *Aeneid 10*, New York 1991.
 R. Heinze, *Virgil's epic technique*, Berkeley 1993 (1903).
 N. Horsfall, *Non viribus aequis: some problems in Virgil's battle-scenes*, "G&R" Second Series 34/1, 1987, 48-55.
 M. Malavolta, *Scudo*, 'Enciclopedia Virgiliana', IV, Roma 1988, 737-738.
 E. A. McDermott, *The 'unfair fight': a significant motif in the Aeneid*, "CJ" 75, 1979, 153-155.
 R. J. Pogorzelski, *The 'reassurance of fratricide' in the Aeneid*, "AJPh" 130, 2009, 261-289.
 A. C. Sisul, *Debellatorque ferarum. El modelo heroico civilizador de Lauso*, "Latomus" 75, 2015, 55-70.
 T. Stover, *Aeneas and Lausus: killing the double and civil war in Aeneid 10*, "Phoenix" 65, 2011, 352-360.

ABSTRACT:

The motif of the unfair fight in the encounter between Lausus and Aeneas finds forceful expression in Vergil's prolepsis (*mox illos sua fata manent maiore sub hoste*, *Aen.* 10.438), as well as in Aeneas' concerned warning (... *maioraque viribus audes*, 10.811). In this article, we discuss another sign of asymmetry: the variation in the nomenclature of both character's shields: *clipeus* vs. *parma*.

KEYWORDS:

Vergilius, *Aeneid*, Lausus, unfair fight, shield.

ESEGESI VIRGILIANA ANTICA E INTERPRETAZIONE
DELL' *ENEIDE*: I PENATI DI TROIA

L'interpretazione antica e moderna dell'*Eneide* condivide la chiara consapevolezza che il progetto del poema si definisce come eziologico. Per dirlo con le parole di Philip Hardie: "The poem ostensible subject is the history of the nation, of a race, and the leading families of that race... The *Aeneid* may better be described as an aetiological epic, locating the origins of the Roman history and culture in a legendary past"¹.

È ben noto come i commentatori antichi fossero attenti a rintracciare, tutte le volte che il testo ne forniva occasione e a volte anche al di là del plausibile e del ragionevole, vere o presunte allusioni ad aspetti di carattere antiquario che il poeta aveva, o avrebbe, pervasivamente intessuto nella trama del suo poema. In particolare, nella storia di Enea "la comunità romana doveva poter ritrovare non soltanto la prefigurazione e la causa prima di eventi epocali della sua lunga storia, ma anche le cause e i fondamenti della propria civiltà: rituali religiosi, cerimonie civili, pratiche sociali, usanze militari, costumi della vita personale e familiare"².

Che il lettore implicito del poema disponga di competenze e sensibilità adeguate a collaborare con un poeta che faceva della *doctrina* una componente essenziale del suo discorso costituisce il presupposto delle ricerche di una parte importante della moderna filologia virgiliana. Ricordo soltanto i contributi di uno specialista come Nicholas Horsfall³. Ma, come dicevo all'inizio, il punto di partenza di questa lunga storia esegetica è costituito dai lettori e commentatori antichi di Virgilio. Prima di parlare di Servio, che a sua volta è il punto di arrivo in una complessa e stratificata tradizione esegetica precedente, voglio solo ricordare come un'ampia sezione del terzo libro dei *Saturnali* di Macrobio, quella relativa alle discussioni che si tengono in casa di Virio Nicomaco Flaviano nel mattino della seconda giornata, è appunto dedicata a illustrare, con una straordinaria dovizia di esempi di varia attendibilità, la *profunda scientia* di Virgilio in materia religiosa, rituale, teologica⁴.

¹ Hardie 1998, 63.

² Delvigo 2016, 353.

³ Tra i molti importanti lavori, oltre naturalmente ai commenti virgiliani (in particolare Horsfall 2000, 2003, 2006) vedi i due volumi Horsfall 1991 e 2016. Cfr. Timpanaro 2001, 155-159; La Penna 2005, 232-241.

⁴ I rapporti tra Macrobio e Servio (e in particolare Servio Danielino) sono una questione molto complessa e controversa, che si intreccia variamente con la "Serviusfrage" che ha occupato lungamente gli studi di filologia virgiliana. Non rientra nell'ambito di questo lavoro

L'aspetto che a me soprattutto sta a cuore è di indagare in che misura questa attenzione all'erudizione antiquaria e teologica di Virgilio da parte degli antichi esegeti costituisca un corredo che si sovrappone al poema e impone ad esso gli interessi dei commentatori stessi e quanto invece fornisca un *accessus* utile a penetrare alcuni fondamentali percorsi di senso del poema virgiliano.

Il proemio dell'*Eneide*, nel presentare la materia del poema, segnala, come punto di arrivo delle vicissitudini dell'eroe, la realizzazione del compito di "portare gli dèi nel Lazio" (*inferretque deos Latio* 1.6). La rilevanza, anzi la preminenza dell'elemento religioso specificamente troiano, nel profilo dell'identità romana è delineato nel 'protocollo di accordo' con Giunone che Giove sancisce subito prima dello scioglimento dell'azione epica con l'uccisione di Turno⁵:

*Do quod vis, et me victusque volensque remitto.
Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,
utque est nomen erit; commixti corpore tantum
subsident Teuceri. Morem ritusque sacrorum
adiciam faciamque omnis uno ore Latinos.*⁶ (Aen. 12.833-837)

"Di buon grado m'arrendo, ti concedo ciò che vuoi.
conservano gli Ausoni costumi e lingua patria,
qual è il nome sarà; solo di sangue misti, a loro
s'aggregheranno i Teuceri: riti sacri e costumi comuni
aggiungerò; con un solo linguaggio renderò tutti latini."

(trad. M. Ramous, con ritocchi)⁷

La questione che questo programma poetico e la sua realizzazione pongono a qualsiasi lettore dell'*Eneide* può essere semplicemente formulata

entrare in una discussione i cui momenti fondamentali si possono seguire nella rassegna di Baschera 2000, 9-35.

⁵ Virgilio, come molti hanno osservato, sembra ansioso di escludere da conseguenze 'identitarie' molti altri aspetti dell'ascendenza troiana e asiatica dei Romani: cfr. Thomas 1982, 98-103; Tarrant, 2012, 303. Vedi anche D. Feeney 1984 e 1991, 148-151.

⁶ Nei patti delineati per dirimere la guerra attraverso il duello con Turno, Enea si era già impegnato a non esigere, in caso di vittoria, una subordinazione degli Italici ai Troiani, riservando a sé solo il ruolo di apportatore della fondamentale componente sacrale-religiosa: 12.192 *sacra deosque dabo* (il riferimento è soprattutto ai Penati di Troia e ai rituali religiosi troiani). Secondo Tarrant 2012, *ad Aen.* 12.836 s., Giove, rivendicando a sé la responsabilità dell'assorbimento dei Penati troiani nella pratica religiosa italica, sembrerebbe dissociarsi dalle parole di Enea, anche se l'espressione più vaga potrebbe giustificarsi con una strategia retorica rassicurante nei confronti di Giunone. Più decisamente (e più giustamente, a mio avviso), Traina 1997, 176 sottolinea la sostanziale continuità tra le clausole religiose del giuramento di Enea e le condizioni del protocollo d'intesa tra Giove e Giunone.

⁷ Quando non altrimenti indicato, le traduzioni sono di Mario Ramous.

così: chi sono questi dèi che Enea porta nel Lazio? Di che cosa sono, a loro volta, specificamente portatori i *sacra* troiani?

Come Enea sia venuto in possesso dei *sacra* che lo accompagneranno nel viaggio risulta dal racconto virgiliano della *Troiae halosis*. Ettore, in sogno, nel certificare l'inevitabilità della caduta della patria, solennemente comunica a Enea che Troia stessa gli affida, come compagni del suo destino, *sacra suosque Penatis* e accompagna questo annuncio con il gesto di estrarre dai penetrali "le bende, la potente Vesta e il fuoco eterno":

*'... sacra suosque tibi commendat Troia penatis;
hos cape fatorum comites, his moenia quaere
magna pererrato statuas quae denique ponto'.
sic ait et manibus vittas Vestamque potentem
aeternumque adytis effert penetralibus ignem.* (Aen. 2.293-297)

"...Troia ti affida le sue sacre icone, i suoi Penati:
Prendili compagni alla tua sorte e a loro destina
Quelle mura che fonderai più grandi, traversato il mare".
Così disse e con le sue mani dal segreto del sacrario
Mi porse le bende, la grande Vesta e il fuoco eterno.

Quello che Ettore aveva prefigurato nella dimensione onirica si realizza, al risveglio di Enea, nell'incontro con Panto. Mentre l'eroe sta uscendo armato per organizzare una disperata resistenza al dilagare dei Greci, gli si fa incontro l'*arcis Phoebique sacerdos*, che reca in mano *sacra victosque deos*:

*Ecce autem telis Panthus elapsus Achium,
Panthus Othryades, arcis Phoebique sacerdos,
sacra manu uictosque deos parvumque nepotem
ipse trahit cursuque amens ad limina tendit.* (Aen. 2.318-321)

"Ma ecco Panto, sfuggito alla strage dei Greci,
Panto, figlio di Otris, sacerdote di Apollo sulla rocca:
con le sue mani reca gli arredi sacri, gli dei sconfitti
e correndo smarrito alla mia casa tira seco il nipotino"

Servio commenta osservando giustamente qui il passaggio dalla sfera del sogno alla sfera della veglia (*ad Aen. 2.320*):

*SACRA MANU hoc est propter quod supra ait 'sacra suosque tibi commendat Troia penates'*⁸.

IN MANO GLI OGGETTI SACRI questo è il motivo per cui prima dice 'Troia ti affida gli oggetti sacri, i Penati'.

La scena è raffigurata, come anche altri momenti chiave della sequenza

⁸ Il Servius auctus, relegato da Thilo in apparato, esplicita la stessa idea: *SACRA MANU omnino verum quod Hector dixerat*.

virgiliana, nella *Tabula Iliaca Capitolina*⁹. Sono gli stessi *sacra* e gli stessi *patrii penates* che Enea affida ad Anchise, per non contaminarli con le mani sporche del sangue della battaglia, nel momento di porcelo sulle spalle per lasciare la casa e la città (*Aen.* 2.717 *Tu, genitor, cape sacra manu patrios-que penatis*), anche qui in perfetta corrispondenza con la scena della *Tabula Iliaca Capitolina*, che raffigura Enea con Ascanio per mano e sulle spalle il padre, che a sua volta regge la *cista dei sacra*.

Sempre la *Tabula Iliaca Capitolina* rappresenta, nel riquadro sottostante, la scena dell'imbarco con la medesima iconografia dei tre personaggi, accompagnati dalla didascalia Ἀγχίστης καὶ τὰ ἱερά.

L'inizio del III libro dell'*Eneide* propone la scena logicamente successiva a quella dell'imbarco, cioè il momento in cui la nave salpa abbandonando i lidi della patria e la piana di Troia distrutta:

feror exul in altum
cum sociis natoque penatibus et magnis dis (Aen. 3.12)
 “esule son trascinato al largo
 coi miei compagni, il figlio, i Penati e i grandi dèi”

Un altro punto forte dell'*Eneide* (l'*ekphrasis* dello scudo) segnala come la partenza di Enea sia figura dell'evento epocale che rappresenta la definitiva realizzazione del grande disegno del destino, la battaglia di Azio:

Hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar
*cum patribus populoque, penatibus et magnis dis*¹⁰. (Aen. 8.678-9)
 “Di qui Cesare Augusto, che guida gli Italici in guerra,
 col senato e il popolo, coi Penati e i grandi dèi.”

Servio e, soprattutto, Servio Danielino dedicano molta attenzione, e in molti luoghi diversi, alla presenza dei Penati nel poema virgiliano¹¹.

La nota del commento serviano *ad Aen.* 3.12 si occupa di un difficile

⁹ Fondamentale Horsfall 1979; cfr. Horsfall 2008, 587-591 (App. 2: “Stesichorus, The Tabula Iliaca Capitolina and *Aeneid* 2”).

¹⁰ Va sottolineata, innanzitutto, la perfetta identità del secondo emistichio, il cui ritmo ha caratteristiche tali che non possono sfuggire al lettore di Virgilio. Il raro (per Virgilio) monosillabo in fine di verso (caratteristica enniana) e l'inusuale accoppiamento (caso addirittura unico in Virgilio: O'Neill 1940, 339 ss.), di monosillabo alla fine di un esametro spondiaco (altro tratto enniano) ha colpito, prima di me, illustri commentatori virgiliani. Conington segnalava la coincidenza con *Ann.* 190 Sk. *dono - ducite - doque - volentibus cum magnis dis*, ultimo verso di un lungo frammento riportato da Cic. *off.* 1.38; ma cfr. già Heyne-Wagner a *Aen.* 3.12, dove si ricordava un “antico scolio” attribuito a Pomponio Leto: *versus est Ennii, et sunt verba Pyrrhi*. Degna di nota è l'intelligente osservazione del fenomeno nel commento di Servio *ad Aen.* 8.83 (*sciendum tamen hoc esse vitiosum, monosyllabo finiri versum, nisi forte ipso monosyllabo minora explicentur animalia, ut “parturient montes, nascetur ridiculus mus”*: *gratiores enim versus isti sunt secundum Lucilium*). Si veda la breve ma ottima trattazione dell'espressività di questo espediente stilistico in La Penna 2005, 489-491.

¹¹ Cfr. Radke 1988.

problema esegetico: quando il poeta parla di *Penates* e *Magni Di* si riferisce alla stessa cosa o a due entità distinte? Serv. *ad Aen.* 3.12:

PENATIBUS ET MAGNIS DIS Varro quidem unum esse dicit penates et magnos deos; nam et in basi scribebatur ‘magnis diis’. potest tamen hoc pro honore dici; nam dii magni sunt Iuppiter Iuno Minerva Mercurius. qui Romae colebantur, penates vero apud Laurolavinium: unde apparet non esse unum.

“CON I PENATI E I GRANDI DEI Varrone dice che Penati e Grandi Dèi sono una sola cosa: infatti anche sulla base era scritto ‘ai Grandi Dèi’. Tuttavia questo può dirsi per rispetto; infatti dèi grandi sono Giove, Giunone, Minerva, Mercurio, che si veneravano a Roma, invece i Penati a Laurolavinio: da ciò è evidente che non sono la stessa cosa.

Varrone è citato come autorevole sostenitore della identità (*unum esse*) tra *Penates* e *Magni Di*, a sostegno della quale egli menzionava la circostanza che sulla base (*in basi*) era scritto *magnis diis*. Servio obietta che questo può essere un titolo onorifico riferito a divinità come Giove, Minerva, Mercurio (nei codici danielini la serie comprende anche Giunone), divinità che avevano a Roma la sede del loro culto, mentre il tempio principale dei Penati si trovava a Laurolavinio: *unde apparet non esse unum*. In perfetta coerenza con quanto detto subito prima nella nota allo stesso verso:

CUM SOCIIS NATOQUE PENATIBUS ET MAGNIS DIS duo humana posuit et duo divina.

“CON I COMPAGNI IL FIGLIO I PENATI E I GRANDI DEI ha messo due entità umane e due divine”.

La questione è ribadita da Servio nella nota a *Aen.* 8.679 in termini più schematici, ma anche più chiari (si capisce che ci sono due schieramenti *alii... alii*):

PENATIBUS ET MAGNIS DIS alii unum volunt esse, alii separant, ut magnos deos accipias Iovem, Minervam, Mercurium, quos Aeneas de Samothracia sustulit.

“CON I PENATI E I GRANDI DEI alcuni vogliono che sia una sola cosa, altri li distinguono, in modo che si intenda Giove, Minerva, Mercurio, che Enea prese da Samotracia.”

La disputa tra ‘separatisti’ e ‘unitari’ si è protratta fino a un passato relativamente recente e non si può dire del tutto risolta. Elementi decisivi riteneva di aver trovato Robert Lloyd in un articolo di più di mezzo secolo fa¹²: Lloyd riteneva probabile, con Wissowa e Weinstock, che la *basis* recante l’iscrizione con le parole *magnis diis* di cui parla Varrone, fosse quella della statua di culto collocata nella *aedes deum Penatium* della Velia¹³. La notizia andava dunque confrontata con la descrizione che Dionigi di Alicarnasso fa di questo piccolo tempio collocato nella stradina che dal Foro portava alle

¹² Lloyd 1956, 38-46.

¹³ Cfr. Palombi 1997.

Carinae (*Ant. Rom.* 1.68.1-2):

εὐὼς ἐν Ῥώμῃ δείκνυται τῆς ἀγορᾶς οὐ πρόσω κατὰ τὴν ἐπὶ Καρίνας φέρουσαν ἐπίτομον ὁδὸν ὑπεροχῆ σκοτεινὸς ἰδρυμένος οὐ μέγας. λέγεται δὲ κατὰ τὴν ἐπιχώριον γλῶτταν ὑπ' Ἐλαίας τὸ χωρίον. ἐν δὲ τούτῳ κεῖνται τῶν Τρωικῶν θεῶν εἰκόνες, ἃς ἅπασιν ὄρᾶν θέμις, ἐπιγραφὴν ἔχουσαι δηλοῦσαν τοὺς Πενάτας. εἰσὶ δὲ νεανίαι δύο καθήμενοι δόρατα διειληφότες, τῆς παλαιᾶς ἔργα τέχνης.

“A Roma si mostra un tempio, non lontano dal Foro, nella corta strada che porta alle *Carinae*: è un piccolo tempio particolarmente tenebroso. Il luogo nella lingua nativa è chiamato Velia. In questo tempio ci sono immagini degli dèi troiani, che è lecito a tutti vedere, con una iscrizione che indica che si tratta dei Penati. Sono due giovani seduti, che impugnano delle aste, opere di antica fattura.”

Combinando questa notizia con quella di Varrone, Lloyd deduceva che *MAGNIS DIS* non costituisse tutta l'iscrizione, ma che in essa dovesse esserci anche la parola *Penates*, probabilmente nello stesso caso, in dativo. Concludeva che Virgilio in 3.12 e 8.679 potrebbe aver riprodotto esattamente il dettato dell'iscrizione: *PENATIBUS ET MAGNIS DIS*.

L'iconografia delle statue della Velia rendeva chiaro che i Penati venivano identificati con i Dioscuri, che del resto una consolidata, seppure non indiscussa, tradizione identificava con i Μεγάλοι θεοί venerati a Samotracia. Dionigi di Alicarnasso (1.68.2-4) trovava in una serie di fonti mitografiche a lui precedenti, fra cui citava Callistrato, Satiro e Arctino, la chiave per spiegare “storicamente” quest'associazione: Dardano, migrando dall'Arcadia a Samotracia, aveva portato lì i Palladia e le immagini dei “Grandi Dèi”, che aveva ricevuto in dono dalla moglie Chryse. L'ulteriore migrazione di Dardano in Asia Minore aveva comportato il trasferimento prima a Dardania e poi a Troia di ambedue questi *sacra*, che, a sua volta, Enea aveva messo in salvo dalla distruzione di Troia (1.69.4):

τὰ μὲν οὖν εἰς Ἰταλίαν ὑπ' Αἰνείου κομισθέντα ἱερὰ τοῖς εἰρημένοις ἀνδράσι πειθόμενος γράφω τῶν τε μεγάλων θεῶν εἰκόνας εἶναι, οὓς Σαμοθράκες Ἑλλήνων μάλιστα ὀργιάζουσι, καὶ τὸ μυθεύμενον Παλλάδιον, ὃ φασὶ τὰς ἱερὰς φυλάττειν παρθένους ἐν ναῶ κείμενον Ἑστίας, ἔνθα καὶ τὸ ἀθάνατον διασώζεται πῦρ.

“Dunque i *sacra* che Enea aveva portato in Italia... sono le immagini dei ‘Grandi Dèi’ che i Samotraci venerano più di tutti gli altri Greci e il leggendario Palladio che dicono essere custodito dalle sacre vergini nel tempio di Vesta dove è conservato il fuoco eterno”.

Lloyd immaginava inoltre che alla base della sistemazione di Dionigi ci fosse un tentativo varroniano di conciliare due tradizioni diverse: l'origine troiana e l'origine da Samotracia dei Penati di Roma. In realtà, la materia con cui Virgilio aveva qui a che fare era straordinariamente complicata. Le cose erano infatti molto meno lineari di quanto risulti dal commento di Ser-

vio e da Dionigi di Alicarnasso. Generazioni di eruditi, antiquari e teologi si erano affaticati e contrapposti in un dibattito su ambedue i poli della questione: da una parte chi fossero i Penati, dall'altra chi fossero i Μεγάλοι θεοί di Samotracia.

I materiali su cui si basavano queste discussioni ci sono noti soprattutto da una serie nutrita di scoli danielini (almeno una decina, relativi a svariati passi dell'*Eneide*) e da un capitolo dei *Saturnali* di Macrobio (3.4.6-13) che, come le coincidenze anche verbali dimostrano, presuppongono una trattazione sistematica di questa specifica materia, in relazione al testo virgiliano, che a sua volta attingeva a trattazioni specialistiche di natura teologica¹⁴.

Non possiamo certo analizzare qui in dettaglio un dossier così ricco e complesso, ma vorrei almeno schematizzare alcuni punti:

1) La coincidenza tra Penati e "Grandi Dèi" di Samotracia era opinione già di Cassio Emina (Serv. Dan. *ad Aen.* 1.378), confermata da Varrone e da Attico, che si dividevano, però, l'uno accettando il percorso mitologico incentrato su Dardano che abbiamo riferito a proposito di Dionigi di Alicarnasso (Macr. 3.4.7 *Varro humanarum secundo Dardanum refert deos Penates ex Samothrace in Phrygiam, et Aeneam ex Phrygia in Italiam detulisse*), l'altro negando la provenienza da Troia e sostenendo invece il diretto trasferimento da Samotracia in Italia (Schol. Ver. *ad Aen.* 2.717 *Atticus de patre consentit, de dis Penatibus negat, sed ex Samothracia in Italiam de- vectos*)¹⁵.

2) L'identità degli dèi di Samotracia era materia molto controversa. L'identificazione con i Dioscuri, fondata sui *duo simulacra virilia* collocati *ante portum*¹⁶ a Samotracia e a cui *naufragio liberati vota solvebant* (Serv. Dan. *ad Aen.* 3.12) viene attribuita fra gli altri a Varrone in questo scolio danielino, ma Macrobio ci dice che, almeno nel secondo libro delle *Antichità Umane*, Varrone non si esprimeva su questa materia. Esisteva infatti di queste misteriose divinità un'altra interpretazione, che proponeva piuttosto una *ratio physica*. Nel V libro del *De lingua Latina* lo stesso Varrone la proponeva come autorevole interpretazione dotta da contrapporre all'identificazione popolare (*ut vulgus putat*): "Grandi Dèi", come insegnano i misteri di Samotracia, sono la Terra e il Cielo e non le due effigi virili di bronzo raffiguranti Castore e Polluce (*LL* 5, 58).

3) Altrettanto controversa era l'identità dei *Penates* (di Troia e poi di

¹⁴ Su tutta questa complessa materia, oltre a Weinstock 1937, fondamentale Dubourdieu 1989.

¹⁵ Si veda il commento al fr. 6 (5 Peter) di Cassio Emina in Santini 1995, 128-135.

¹⁶ L'edizione Harvardiana accoglie l'emendazione di Daniel *ante portum*, rispetto al tradizione *ante portam* accettato da Thilo: Varr. *ling.* 5.58 sembrerebbe dar ragione a Daniel e agli Harvardiani.

Roma): Nigidio Figulo sosteneva che i Penati troiani erano Apollo e Nettuno, costruttori delle mura, idea condivisa da Cornelio Labeone. Altri (sia in rapporto alla coincidenza con gli dèi di Samotracia, sia su base etimologica) proponevano una *ratio physica* anche per i Penati: Macr. *Sat.* 3.4.8, (sostanzialmente uguale a Serv. Dan. *ad Aen.* 2.296) “quelli che con maggiore accuratezza ‘scavano’ la verità hanno detto che i Penati sono quelli grazie ai quali abbiamo vita nel profondo (*penitus spiramus*), abbiamo il corpo (*habemus corpus*), possediamo la ragione (*rationem animi possidemus*), in quanto rappresentano rispettivamente l’etere mediano (Giove), l’aria bassa con la terra (Giunone), l’estrema sommità dell’etere (Minerva).

4) Altra questione spinosa era se Vesta facesse parte dei Penati troiani o se fosse semplicemente associata ad essi: Macrobio 3.4.11 *Vestam quam de numero Penatum aut certe comitem eorum esse manifestum est* (sostanzialmente uguale a Serv. Dan. *ad Aen.* 2.296).

Il presupposto che è alla base di questo possibile *hypomnema* “*De dis Penatibus apud Vergilium*”, che sembra alla base di Macrobio e degli scolii danielini, è quello del Virgilio enciclopedico: il poeta, più che prendere posizione nella complessa materia, accoglie nel suo poema tutte le diverse opinioni, a tutte, in luoghi diversi, dà occasione e rappresentanza:

Serv. Dan. *ad Aen.* 1.378¹⁷

sane de dis penatibus licet varias opiniones secutus sit Vergilius, omnes tamen diversis locis complexus est.

“Certo, sebbene a proposito dei Penati Virgilio abbia seguito varie opinioni, tuttavia, anche se in passi diversi, le ha incluse tutte.”

Questa idea finisce per incoraggiare evidenti forzature, come quella che fa collegare il sacrificio reso da Enea a Nettuno e ad Apollo, prima di salpare da Delo alla volta di Creta, con l’opinione di Nigidio Figulo e Labeone sull’identità tra Apollo, Nettuno e i Penati; o quella per cui gli epiteti che in vari luoghi del poema sono riferiti a Giunone (di volta in volta *magna*, *potens*, *bona*) abbia a che fare col suo essere parte dei *Magni Di*, cui Cassio Emina riferiva il triplice appellativo: θεοὺς μεγάλους, θεοὺς δυνατούς, θεοὺς χρηστούς. Un po’ meno improbabile è l’idea, riferita sempre da Danielino nella nota a 3.148, che l’espressione con cui Virgilio introduce l’apparizione in sogno dei Penati ad Enea (*effigies sacrae divum Phrygiique penates*) abbia a che fare con la notizia varroniana secondo cui i Penati che Enea avrebbe portato in Italia erano *quaedam lignea vel lapidea sigilla*.

Di fronte a questo groviglio di notizie e di interpretazioni sembrerebbe ragionevole concludere che ciò che Virgilio realmente intendesse con l’espressione *penatibus et magnis dis* è altrettanto oscuro quanto è oscuro

¹⁷ Cfr. Serv. Dan. *ad Aen.* 2.296.

che cosa fossero per lui i *Penates* (Horsfall)¹⁸. Eppure liberarsi con fastidio di tutto questo materiale, come di una superfetazione che appesantisce il testo ed è poco utile a decifrarne il senso profondo, sarebbe un errore grave.

Il rapporto di identità o comunque di inscindibile associazione tra *Penates* e *Magni Di* ha una tale rilevanza tematica e ideologica da poter essere ritenuto uno degli assi portanti dell'*Eneide*. Quello che mi sembra essere rimasto in ombra, in tutta questa discussione, è proprio il legame organico, nel poema virgiliano, tra i Penati e il 'tema della grandezza'.

Quello che il destino ha imposto a Enea non è il compito di assicurare un rifugio per gli sconfitti e i sopravvissuti. Le fallimentari fondazioni di città troiane lungo la rotta del viaggio culminano nella visita a Butroto, dove a Enea è posto davanti agli occhi quello che non deve fare, una copia su scala ridotta della città grande che era stata capitale di un impero asiatico: 3.349-50 *parvam Troiam simulataque magnis / Pergama et arentem Xanthi cognomine rivum*¹⁹.

A Enea spetta il compito doloroso della grandezza, a cui rinunciano tutti quelli che non si sentono in grado di sostenerne il peso (5.750), come le donne e gli uomini che decidono di restare in Sicilia nella città di Aceste: *animos nil magna laudis egentis*. Il luogo della grandezza è l'Italia (4.345-347) *sed nunc Italiam magnam Gryneus Apollo, / Italiam Lyciae iussere capessere sortes; / hic amor, haec patria est*.

Se una funzione specifica hanno i Penati nell'*Eneide* è appunto quella di essere i portatori, i custodi e i garanti del 'seme della grandezza'. Che i Penati compagni di Enea siano marchiati dal segno della sconfitta e che quindi Enea stia portando in Italia la città distrutta, questa è semmai la prospettiva ostile di Giunone che l'azione del poema, interpretando il disegno del destino, dovrà smentire (*Aen.* 1.67-68):

*gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor
Ilium in Italiam portans victosque penatis*

“una gente che m'è ostile naviga il mare Tirreno,
portando Ilio e i vinti Penati in Italia”

La stessa prospettiva è assunta dalla voce narrante quando fa vedere i *sacra* di Troia ancora nelle mani di Panto che scende dalla rocca ormai occupata dei nemici (*Aen.* 2.320-321):

*sacra manu victosque deos parvumque nepotem
ipse trahit*

“con le sue mani reca gli arredi sacri, gli dei sconfitti
e... tira seco il nipotino”

¹⁸ Così Horsfall 2006, 49.

¹⁹ Cfr. Labate 1991; Bettini 2000.

Nell'annunciare che Troia è finita, Panto annuncia che è finita la grandezza (*Aen.* 2.325-326):

*fuimus Troes, fuit Ilium et ingens
gloria Teucrorum*
“Siamo memoria ormai, memoria Ilio e la gloria
immensa dei Troiani

Potremmo dire che i Penati perdono il marchio della sconfitta nel momento in cui passano dalle mani di Panto alle mani di Enea. Non a caso questo elemento era stato messo a fuoco nelle parole di Ettore che avevano prefigurato e sacralizzato questa consegna (*Aen.* 2.293-295):

*sacra suosque tibi commendat Troia penatis;
hos cape fatorum comites, his moenia quaere
magna pererrato statues quae denique ponto*
“...Troia ti affida le sue sacre icone, i suoi Penati:
Prendili compagni alla tua sorte e a loro destina
Quelle mura che fonderai grandi, traversato il mare”

(trad. M. Ramous, con ritocchi)

È importante notare che la ricerca di *moenia... magna*, con il rilievo che allitterazione e enjambement danno all'aggettivo, è strettamente connesso con i Penati *fatorum comites*. È per loro che Enea, in questa solenne investitura, viene vincolato alla grandezza.

Ma l'episodio chiave è quello di Creta. Approdato all'isola che Anchise aveva erroneamente identificato come l'*antiqua mater* indicata dall'oracolo, Enea fonda una città e la chiama con un nome troiano (*Pergamea*), ma lo scoppio di una pestilenza è il segnale che il responso di Febo non era stato ben interpretato. Anticipando una nuova interrogazione dell'oracolo di Delo, appaiono di notte ad Enea “le sacre immagini degli dèi e i Penati frigi” che egli aveva portato con sé da Troia. Sono i Penati a rivelare la volontà del fato per conto di Apollo (*Aen.* 3.156-161):

*nos te Dardania incensa tuaque arma secuti,
nos tumidum sub te permensi classibus aequor,
idem uenturos tollemus in astra nepotes
imperiumque urbi dabimus. tu moenia magnis
magna para longumque fugae ne linque laborem.
mutandae sedes.*

“... Noi che, bruciata la Dardania, te e le tue armi abbiamo seguito, noi che al tuo cenno abbiamo con navi percorso mari in burrasca, sì, proprio noi solleveremo alle stelle i nipoti futuri e daremo dominio alla loro città. Grandi mura prepara per noi grandi e non tradire la lunga fatica della fuga. Devi cambiare sede.”

(trad. M. Ramous, con ritocchi)

I Penati assicurano Enea sul disegno divino di cui l'eroe è protagonista e di cui essi stessi si presentano come custodi e garanti: lo hanno seguito nell'incendio di Troia e nelle peregrinazioni per mare, ribadiscono l'impegno che riguarda il futuro della città che Enea è chiamato a fondare e della sua discendenza. La città sarà sede di un impero, ma Enea a sua volta non deve sottrarsi all'impegno per la grandezza. Deve assicurare *moenia magna* per i Penati che sono *magnis* cioè, come bene osservava Conington, "the authors and impersonations of this national greatness"²⁰. L'esegesi di Servio (*MAGNIS id est nepotibus*), per quanto condivisa da vari interpreti moderni, non coglie qui nel segno; meglio l'esitazione di Servio Danielino: '*magnis*' *vero dixit vel penatibus, ut 'magnis diis' vel nepotibus*; meglio ancora la nota di Tiberio Claudio Donato che a 2.294 *his moenia quaere magna* osservava: '*magna*' *quia magni sunt dii*. Da escludere invece, come pure è stato proposto, che *magnis* sia da intendere qui come neutro.

L'associazione tra i Penati e la grandezza è ribadita nella solenne formula di giuramento che Ascanio rivolge a Niso (*Aen.* 9.258-260):

"..... *per magnos, Nise, Penatis*
Assaracique Larem et canae penetralia Vestae
obtestor

"..... io per i grandi Penati, Niso,
per il lare di Assaraco e il sacrario dell'antica Vesta,
ti giuro..."

Il nesso non sfugge a Servio Danielino (*ad Aen.* 9.258):

PER MAGNOS NISE PENATES hoc est quod ait 'penatibus et magnis dis'

"PER I GRANDI PENATI, O NISO, è quello che dice 'con i Penati e i grandi dei' "

Nella nota a 3.12, del resto, Servio Danielino si impegna a rintracciare ogni possibile e disparata motivazione perché ai Penati spettasse l'epiteto di "grandi": *quos inter cetera ideo magnos appellant, quod de Lavinio translati Romam bis in locum suum redierint: quod imperatores in provincias ituri apud eos primum immolarint: quod eorum nomina nemo sciat: quod praesentissimi sentiantur; nam cum ambae virgines in templo deorum Lavini simul dormierint, ea quae minus casta erat fulmine exanimata alteram nihil sensit*.

L'aneddoto del duplice miracoloso ritorno alla loro sede di Lavinio delle immagini trasferite a Roma (o a Alba nella versione di Dionigi di Alicarnasso); il fatto che i generali in partenza per le province facessero come prima cosa un sacrificio ai Penati; il fatto che nessuno conoscesse i loro nomi; il fatto che fossero sentiti come dèi *praesentissimi* (la presenza efficace di queste divinità era dimostrata dall'aneddoto dell'ordalia delle due Vestali, che, attraverso una *incubatio* nel tempio di Lavinio, avevano ricevuto l'una la

²⁰ Conington-Nettleship 1963 (=1884), II 192.

prova della sua castità, l'altra la punizione della sua colpa).

Enea si era giustificato con Didone richiamandosi agli ordini divini che gli imponevano l'Italia come meta del suo viaggio e come sua nuova patria: *Italiam magnam*. Ma la grandezza non era necessariamente associata all'Italia, non apparteneva, diciamo così, al DNA dell'Italia. Anzi.

Prima della venuta di Enea, l'Italia, e in particolare il Lazio, erano stati già luogo di esilio, nuova terra per chi abbandonava la sua. Nell'archeologia delineata da Evandro ad Enea, il primo esule era stato Saturno e il Lazio era stato il luogo in cui rifugiarsi, stare al sicuro e nascondersi (come del resto sembrava iscritto nel suo stesso nome: *Latium a latendo*). *Aen.* 8.319-323:

*primus ab aethereo venit Saturnus Olympo
arma Iovis fugiens et regnis exsul ademptis.
is genus indocile ac dispersum montibus altis
composuit legesque dedit, Latiumque vocari
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.*

“Qui per primo dal celeste Olimpo venne Saturno,
esule dal regno usurpato, in fuga dalle folgori di Giove.
Qui riunì quelle genti incolte disperse sugli alti monti,
diede loro leggi e volle che Lazio si chiamassero
le terre in cui senza rischio era vissuto nascosto.”

Il secondo era stato Ippolito, sopravvissuto, anzi rivissuto, come Virbio dopo la sua tragica morte e nascosto da Diana al riparo del bosco di Ariccia. *Aen.* 7.774-777:

*At Trivia Hippolytum secretis alma recondit
sedibus et nymphae Egeriae nemorique relegat,
solus ubi in silvis Italis ignobilis aevum
exigeret versoque ubi nomine Virbius esset.*

“Ma Trivia per il suo bene nascose in un luogo segreto
Ippolito, esiliandolo nel bosco della ninfa Egeria,
dove ignorato e solitario trascorresse nelle selve italiane
la vita e dove, mutando il suo nome, divenisse Virbio.”

Questa fraseologia può evocare, nell'*Eneide*, la rinuncia al disegno del destino, la possibilità di una vita da sconfitti e da sopravvissuti, senza gloria, lontana dal palcoscenico della storia. *Aen.* 10.42-53:

*Nil super imperio moveor. Speravimus ista
dum fortuna fuit...*

*Liceat dimittere ab armis
incolumem Ascanium, liceat superesse nepotem*

...

*est Amathus, est celsa mihi Paphus atque Cythera
Idaliaeque domus: positus inglorius armis
exigat hic aevum.*

“Più per l'imperio non mi affanno; l'ho sperato, sì,
finché durò la fortuna...

Lascia che al conflitto sfugga Ascanio
incolume, lascia che sopravviva almeno mio nipote.

...

Mia è Amatunte, l'eccelsa Pafo e Citera,
mia la dimora Idalia: qui deposte le armi, senza gloria
trascorra la sua vita.”

I portatori della grandezza sono gli dèi troiani, i Penati. Questo spiega perché, nell'accordo tra Giove e Giunone che sancisce il futuro, tutto viene concesso alle pretese italiche della dea: lingua, costumi, nome; ma Giove si riserva di aggiungere (*adiciam*) un unico elemento troiano: *morem ritusque sacrorum*. La componente religiosa rappresentata dagli dèi di Troia, soprattutto dai Penati e da Vesta, è il lievito che farà diventare grande la piccola Italia.

Università di Udine

MARIA LUISA DELVIGO

Riferimenti bibliografici:

- C. Baschera, *Ipotesi d'una relazione tra il Servio danielino e gli scolii veronesi a Virgilio*, Verona 2000.
- M. Bettini, *I fantasmi dell'esilio. Doppi e nostalgia nella parva Troia di Virgilio (Eneide 3, 294 sgg.)*, in *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, 209-237.
- J. Conington - H. Nettleship, *The Works of Virgil*, with a comm., vol. II, Hildesheim 1963 (= London 1884).
- M. L. Delvigo, *Virgilio e Servio alla ricerca del mos Romanus*, in A. Garcea, M.-K. Lhommé, D. Vallat (éds.), *Fragments d'érudition. Servius et le savoir antique*, Hildesheim 2016, 353-367.
- A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Rome 1989.
- D. Feeney, *The Reconciliations of Juno*, "CQ" 34, 1984, 179-194 (= S. Harrison, *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Oxford 1990, 167-190).
- D. Feeney, *The Gods in Epic*, Oxford 1991, 148-151.
- Ph. Hardie, *Virgil*, Oxford 1998.
- N. Horsfall, *Stesichorus at Bovillae*, "JHS" 99, 1979, 26-48.
- N. Horsfall, *L'epopea in alambicco*, Napoli 1991.
- N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 7. A Commentary*, Leiden 2000.
- N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 11. A Commentary*, Leiden 2003.
- N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 3. A Commentary*, Leiden 2006.
- N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 2. A Commentary*, Leiden 2008.
- N. Horsfall, *The Epic Distilled. Studies in the Composition of the Aeneid*, Oxford 2016.
- A. La Penna, *L'impossibile giustificazione della storia. Un'interpretazione di Virgilio*, Roma-Bari 2005.
- M. Labate, *Città morte, città future: un tema della poesia augustea*, "Maia" 43, 1991, 167-184.

- R. Lloyd, *Penatibus et magnis dis*, "AJPh" 77, 1956, 38-46.
- E. G. O'Neill, *Words Accents and Final Syllables in Latin Verse*, "TAPhA" 71, 1940, 335-359.
- G. Radke, s.v. *Penati*, in *EV* vol. IV, Roma 1988, 12-16.
- D. Palombi, *Aedes Deum Penatium in Velia. Note di topografia e storia*, "MDAI(R)" 104, 1997, 435-463.
- C. Santini, *I frammenti di L. Cassio Emina*, Introd., testo, traduzione e commento, Pisa 1995.
- R. Tarrant, *Virgil, Aeneid, Book XII*, Cambridge 2012.
- S. Timpanaro, *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta*, Firenze 2001.
- R. F. Thomas, *Lands and Peoples in Roman Poetry: the ethnographical tradition*, Cambridge 1982.
- A. Traina, *Virgilio: l'utopia e la storia. Il libro XII dell'Eneide e antologia delle opere*, Torino 1997.
- St. Weinstock, v. *Penates*, in *RE* XIX (1937), 417-457.

ABSTRACT:

The paper intends to investigate to what extent the attention of the ancient commentators to the antiquarian and theological erudition of Virgil can provide an *accessus* useful to penetrate some fundamental strands of meaning of the Virgilian poem. The analysis deals mostly with the *scholia* of Servius and Servius Danielis concerning the Penates of Troy. Starting with the exegesis of the expression *Penatibus et magnis dis* (*Aen.* 3.12 and 8.679), we discuss the various antiquarian interpretations witnessed in the stratified Virgilian exegesis, in relation to the relevance of the 'theme of greatness' in the overall design of the *Aeneid*.

KEYWORDS:

Vergil, *Aeneid*, Servius, Penates.

LA METAMORFOSI INVOCATA: OVIDIO, *PONT.* 1.2.27-40
E L'IMPOSSIBILE EUTANASIA DELL'ESULE

Che in esilio l'attività principale condotta da un uomo abbandonato dalla fortuna sia tornare ossessivamente al ricordo della felicità trascorsa e paragonarla alla miseria dello stato presente è del tutto comprensibile. Nel caso di Ovidio, però, questa generale attitudine dell'esiliato si configura nel ripensare il proprio passato attraverso la lente delle opere scritte prima del trauma subito. Confinato agli estremi del mondo, il poeta cerca di dare un senso a quanto gli è accaduto ponendo la propria vicenda personale in continuità con le incessanti trasformazioni cantate nelle *Metamorfosi*¹. Ben noto è il passo in cui al primo libro dei *Tristia*, spedito a Roma, viene raccomandato di recapitare il seguente messaggio:

*his mando dicas, inter mutata referrī
fortunae vultum corpora posse meae,
namque ea dissimilis subito est effecta priori,
flendaque nunc, aliquo tempore laeta fuit.* (*Trist.* 1.1.119-122)

“A questi [i libri delle *Metamorfosi*] ti incarico di dire che tra le creature che hanno subito una metamorfosi è possibile inserire anche l'aspetto della mia sorte, che è diventata all'improvviso diversa da come era prima: ora lacrimevole, lei che in altri tempi fu lieta.”

Con questa richiesta Ovidio dà forma esplicita alla ricerca di senso a cui si è appena fatto riferimento: solo adattando a se stesso parole, immagini e situazioni dei grandi personaggi del mito, ovvero sia diventando uno di loro, è possibile sopportare un dramma esistenziale che è vissuto come se fosse una nuova prova letteraria. Dopo aver dedicato tanto tempo all'esercizio della letteratura – una letteratura intesa come trasformazione e riappropriazione di storie e schemi già dati –, immaginare che il repertorio mitologico narrato si faccia carne e sangue, traducendosi in vita, è l'unica consolazione disponibile.

È da tali premesse che si sono mossi tutti gli studi volti ad individuare i parallelismi mitologici che Ovidio si compiace di presentare al lettore, incalzando i suoi destinatari – la moglie in particolare² – ad entrare nella parte del copione prevista dal mito³. Anche da vittima, insomma, l'autore non si

¹ Numerosissimi i contributi che si potrebbero ricordare. Tra questi, Schwindt (in c. di st.), che nota come il *topos* della necessaria separazione tra vita e letteratura, utilizzato dallo stesso Ovidio per prendere le distanze da quanto scritto nell'*Ars* nella sua difesa in *Trist.* 2, sia qui sostituito da quello contrario della letteratura che prende il posto della vita.

² Vd. Fedeli 2003, 27-33 e Marchetti 2004, 15-25.

³ Si tratta di un fenomeno che riguarda la generale tendenza ovidiana alla continuità e non alla rottura con la propria esperienza poetica precedente: tra i tanti studi che si potrebbero citare, vd. Nagle 1980, Galasso 1987, Labate 1987, Fedeli 2003 e, recentemente, Knox 2016.

stanca di fare il regista; ora, però, la sceneggiatura lo prevede nel ruolo di attore-protagonista e gli pone accanto parenti e amici come co-protagonisti e aiutanti.

Si tratta di un'illusione che non sempre regge al duro impatto con la realtà, soprattutto con il passare degli anni, e che, per di più, si affianca e intreccia in modo contraddittorio ad un altro modello figurativo usato dal poeta per rappresentare la propria condizione a Tomi: quello della morte. In varie occasioni egli esorta la sposa a non piangere per lui, perché la sua vita è giunta al termine già nel momento della partenza da Roma: la condanna all'esilio è stata il suo *funus* e tutto ciò che viene dopo appartiene alla morte, o, più precisamente, alla vita dopo la morte⁴. Se l'esistenza di Ovidio, infatti, è finita con l'addio al suolo italico, la traversata marina verso Tomi si traduce in un viaggio per gli Inferi e la voce che si spande dalle rive del Ponto è, propriamente, il lamento di un defunto in labile contatto epistolare con i vivi.

In sintesi, dunque, l'esiliato sfugge alla realtà accostandola a due dimensioni ultra-umane, che si muovono entrambe nello spazio dell'eternità: quella del mito da una parte e quella della vita oltre la morte dall'altra. Chiaramente, però, una dimensione esclude l'altra: se la prima, infatti, implica un movimento nel tempo – la possibilità, in altre parole, di un procedere dell'azione, perché ogni storia del mito si sviluppa verso una fine, per quanto predeterminata –, la seconda è segno di immobilità e immutabilità: chi è morto è morto, sta già oltre la fine, oltre l'ultima metamorfosi, e ciò che rimane è solo la coscienza di sé e il dolore irrimediabile.

La prospettiva cambia totalmente rispetto alle *Metamorfosi*, per non dire che si rovescia. Lì il racconto finiva nel momento in cui era avvenuta la trasformazione, lasciando intendere che quella fosse il presupposto per un annullamento dell'anima del metamorfizzato, destinato a vivere come corpo privo di coscienza e di voce: l'*identità* si risolveva in una nuova *entità*, permettendo così alla voce narrante di passare ad un nuovo episodio. Nelle opere dell'esilio, invece, la storia inizia proprio con e dopo la presunta metamorfosi del poeta, il quale, pur sentendosi morto, continua a pensare, a ricordare, a soffrire.

È opinione diffusa che le *Metamorfosi* esorcizzino il problema della morte, schivata dalle figure del mito che continuano a vivere sotto altre forme⁵. Ci si può chiedere, però, se sia vita quella in cui non si ha più coscienza

Nello specifico dei paragoni mitologici istituiti da Ovidio tra se stesso e importanti eroi del mito, si rimanda, a titolo esemplificativo, a Rosati 1999a e a Möller (in c. di st.).

⁴ Su questo noto aspetto della poesia ovidiana dell'esilio, vd. Nagle 1980, 22-32; Videau-Delibes 1991, 356-359; Rosati 1999a, 793-796; Fedeli 2003, 4-5 e 14-15; Galasso (in c. di st., a).

⁵ Al riguardo vd. Labate 2019, che parla della metamorfosi come di una "catastrophe affaiblie" (p. 275), che, però, ha un costo molto alto: la perdita della coscienza di sé.

di sé, e se, invece, la metamorfosi non costituisca, più che un'alternativa alla morte, un espediente poetico per spiegare una visione sostanzialmente materialistica ed epicurea dell'esistenza. Ciò che sopravvive di un individuo all'affacciarsi della metamorfosi, infatti, non è che un aggregato di atomi – per dirla con Lucrezio – diversamente distribuito, ma non il suo pensiero, non la sua anima. In *Tristia* ed *Ex Ponto*, al contrario, l'immagine metaforica dell'esiliato che parla dall'oltretomba porta alla ribalta una concezione opposta della morte, che sarà poi anche quella cristiana, secondo la quale ciò che sopravvive dell'essere umano è esattamente l'anima, mentre il corpo è condannato alla dissoluzione. 'La vita dopo la morte', dunque, non si realizza più, al modo dei personaggi delle *Metamorfosi*, nel non percepire il mondo sopravvivendo come materia priva di intelligenza, ma, all'opposto, nel percepirlo essendone fisicamente esclusi.

Ogniquale volta Ovidio si rende conto che questa è la condizione in cui si trova, tramonta il primo meccanismo di trasfigurazione ultramondana della realtà – la vita dell'esiliato come quella di un eroe del mito – e si fa spazio il secondo, ben più amaro da accettare: non è possibile alcun parallelismo con i personaggi della finzione letteraria, nemmeno con quelli che trovano il riposo eterno *sub mutata forma*, perché al poeta – 'morto' in quanto sparito, di fatto, dal palcoscenico di Roma – non è concesso l'annullamento di sé e della propria coscienza in una pianta, in un animale, in una fonte. La consapevolezza di essere (come) morto, dunque, si accompagna all'atroce delusione di non poter sperimentare su di sé una metamorfosi come quelle rappresentate tante volte nel poema: l'agognato annullamento dei sensi nella materia.

Vi è un'epistola che rappresenta molto bene la concezione ovidiana della metamorfosi come 'eutanasia' che al poeta non viene concessa. Si tratta di *Pont.* 1.2 e di un passaggio in particolare (vv. 27-40):

*Fine carent lacrimae, nisi cum stupor obstitit illis
et similis morti pectora torpor habet.*

*Felicem Nioben, quamvis tot funera vidit,
quae posuit sensum saxea facta mali!* 30

*Vos quoque felices, quarum clamantia fratrem
cortice velavit populus ora novo!*

*Ille ego sum lignum qui non admittar in ullum;
ille ego sum frustra qui lapis esse velim.*

*Ipsa Medusa oculis veniat licet obvia nostris,
amittet vires ipsa Medusa suas.* 35

*Vivimus ut numquam sensu careamus amaro,
et gravior longa fit mea poena mora.*

*Sic inconsumptum Tityi semperque renascens
non perit, ut possit saepe perire, iecur.* 40

“Alle lacrime manca una fine, se non quando gli si oppone l’intontimento e un torpore simile alla morte occupa il cuore. Felice Niobe, nonostante tutti i funerali che vide, perché, divenuta pietra, non ebbe più coscienza del dolore! Felici anche voi, Eliadi, la cui bocca, che chiamava il fratello Fetonte, un pioppo chiuse in una nuova corteccia! Ma io sono quello che non sarà accolto in nessun albero; io sono quello che, invano, vorrebbe diventare pietra. La stessa Medusa, se capitasse di fronte ai miei occhi, la stessa Medusa perderebbe i suoi poteri. Vivo per non essere mai privato dell’amara percezione del mio stato e la mia pena diventa sempre più gravosa per la sua lunga durata. Così, il fegato di Tizio, mai consumato e sempre rinascente, non perisce, perché possa ripetutamente perire.”

Siamo qui in presenza di una ‘professione di sincerità’ che rompe la cortina dell’illusione, facendo venir meno il citato auto-accostamento ovidiano con le figure del mito. La vita non può farsi letteratura *veramente*, e il poeta, Don Chisciotte *ante litteram*, è costretto a constatare la propria impotenza. Gli esempi del mito che vengono proposti in questo doloroso ritorno alla realtà, però, non sono casuali, e vale la pena considerarli ad uno ad uno con attenzione.

Il contesto è quello del dolore incessante a cui è sottoposto l’esiliato: non vi è mai sollievo, le lacrime scorrono quasi ininterrottamente. Quasi. L’anima, infatti, a volte, è talmente instupidita dai patimenti subiti che può accadere che vi siano delle brevi pause in cui il flusso delle lacrime si può interrompere. Il *torpor* che si sostituisce allo stato di coscienza vigile fa scattare, per un attimo, la speranza di poter innescare il contatto con il mito: Ovidio si illude di non avere più la sensibilità del proprio corpo, e che questo sia l’inizio di una metamorfosi. Quante volte aveva descritto lo stesso processo! Con che facilità la metafora diventava ‘realtà’ nella sua fantasia di poeta!⁶ Tali supposizioni, chiaramente, sono destinate a rivelarsi in breve tempo vane: le lacrime riprendono, il dolore torna prepotente. È da questo fallimento che scatta l’amara constatazione della propria diversità (*ille ego sum*)⁷ e il paradossale *makarismós* di Niobe e delle Eliadi, alla cui immensa sofferenza la metamorfosi aveva dato sollievo e fine. L’autore si trova a ripensare le *Metamorfosi*, e le ripensa in una luce che doveva apparire a lui per primo nuova. La percezione dell’io elegiaco non è quella di un ‘imparziale’ cantore epico, e si riverbera sulla presentazione dei dati del mito scelti, che si discostano notevolmente dalla variante fornita nel poema. La rapida allusione al mito – e, tramite di esso, alla versione raccontata in precedenza – si trasfor-

⁶ Per questo noto aspetto della poetica ovidiana nelle *Metamorfosi*, vd. Pianezzola 1999, 32-34 (si cita qui secondo la riedizione di un contributo del 1979), che reca proprio l’esempio di Niobe per illustrare la traduzione in atto della metafora mediante la metamorfosi. Nella stessa direzione anche Rosati 1983, 166-169, 1998 e 1999b; Barkan 1986, 23 (raccontare una metamorfosi “is to make flesh of metaphors”); Tissol 1997, 57-58.

⁷ Helzle 2003, 88 nota come questa forma si incontra frequentemente nelle epigrafi tombali. Si conferma così il sottile collegamento col tema della morte.

ma, così, in una sua riscrittura, che corrisponde ad una presa di posizione più rigida dell'autore riguardo alla natura stessa della metamorfosi.

Cominciamo con il caso di Niobe. Ludwig Voit⁸ ha da tempo mostrato come, nella versione delle *Metamorfosi*, l'arrangiamento dei fatti si discosti in più punti dai dati 'originari' della storia testimoniati dalle fonti in nostro possesso. In questa sede l'elemento per noi più interessante è che il poeta decida di collocare la trasformazione di Niobe immediatamente dopo la perdita dei figli⁹, presentandola come un'evoluzione 'naturale' del dolore che, non più solo metaforicamente, pietrifica la donna. In questo modo Ovidio evita di prendere una posizione sull'eventualità di un intervento degli dèi nei casi del personaggio, e sulla natura di questo intervento¹⁰. La pietrificazione, infatti, come hanno concordemente sottolineato numerosi studi¹¹, non è più né un'ulteriore punizione inflitta alla madre orgogliosa dalle divinità irate¹² né, al contrario, un'azione pietosa concessa da Zeus alla nipote su richiesta di Niobe stessa, una volta tornata in patria presso suo padre Tantalos¹³. Annichilita dall'uccisione di tutti i suoi figli – altro dato su cui la tradizione non si mostra concorde¹⁴ – la pietrificazione di Niobe si configura, nella versione ovidiana, come l'oggettivazione del suo dolore, che, fissato per sempre nella

⁸ Voit 1957.

⁹ Non così nella versione offerta del mito da *Il.* 24.613-614, la più antica in nostro possesso, in cui Achille, per indurre Priamo a riprendere a mangiare dopo la morte di Ettore, gli reca l'esempio di Niobe: la donna, afflitta dalla morte dei figli, si era infine riaccostata al cibo dopo alcuni giorni di digiuno. Dopo la prima comparsa in Omero, la storia di Niobe venne trattata da Esiodo, Saffo, Eschilo e Sofocle, ma di questa enorme tradizione c'è rimasto poco o nulla (vd. Lesky in *RE*; Forbes-Irving 1990, 294-295; Zgoll 2004, 49-51).

¹⁰ Feldherr 2004, 136-137 parla di una voluta ambiguità di Ovidio al riguardo.

¹¹ Voit 1957, 149; Otis 1966, 148-152; Galinsky 1975, 148; Frécaut 1980, 142-143; Hollenburger-Rusch 2001, 101-102.

¹² Vd. *Il.* 24.617: ἔνθα λίθος περ ἐοῦσα θεῶν ἐκ κήδεα πέσσει ("là, divenuta di pietra, patisce i dolori che le sono stati mandati dagli dèi"). C'è da dire, però, che il testo omerico è un po' ambiguo, perché i θεῶν ἐκ κήδεα potrebbero riferirsi solo all'uccisione dei figli e non anche alla pietrificazione. Sembra più chiaramente intendere la metamorfosi come una punizione divina, invece, Sofocle in *Ant.* 831, quando l'eroina compara la propria punizione (essere sepolta viva) a quella di Niobe trasformata in pietra.

¹³ Così in Apollodoro, *Bibl.* 3.46-47; Ferecide, *FGrHist* 3 F 38; ed Euforione, fr. 131 Cusset (*schol. ad Il.* 24.602).

¹⁴ Alcune fonti riportano, infatti, il dato di un figlio superstite. Per maggiori informazioni, vd. Lesky in *RE*; Bömer 1976, 49-50; Voit 1957, 147-148, che sottolinea come Ovidio cerchi di 'tragicizzare' al massimo la vicenda: l'intera prole di Niobe viene sterminata, e le morti avvengono tutte a Tebe e a pochissima distanza di tempo l'una dall'altra, come se si fosse veramente su un palcoscenico in cui la catastrofe deve essere concentrata secondo i precetti delle unità aristoteliche.

statua, diventa, per la donna trasformata, ‘innocuo’¹⁵. Come la quasi totalità dei casi presentati nel poema, dunque, anche questo si allineerebbe al principio generale della metamorfosi come processo che porta alla perdita della coscienza di sé. La qualità della pietra, inoltre, che, lontana dall’aver un’anima, non possiede neanche quella vita biologica che mantengono gli esseri metamorfizzati in piante e animali, rende la fine di Niobe del tutto simile ad una forma ingentilita di morte¹⁶: assenza di pensiero, emozioni, respiro e movimento inducono a credere che la madre troppo orgogliosa muoia alla morte dei figli in modo ancora più evidente di quanto ‘muoiano’ tutti gli altri personaggi del poema che vanno incontro a metamorfosi.

A mettere in dubbio che la Niobe-statua sia *de facto* morta, rimane, però, un particolare inspiegabile (*Met.* 6.310-312):

*Flet tamen et validi circumdata turbine venti
in patriam rapta est: ibi fixa cacumine montis
liquitur, et lacrimas etiam nunc marmora manant.*

“Piange, tuttavia, e, avvolta dal turbine di un vento impetuoso, è trascinata verso la sua terra natale: qui, immobilizzata alla cima di un monte, continua a sciogliersi, e anche oggi la roccia emana lacrime.”

La tradizione della statua che soffre e piange è già presente in *Il.* 24.617 e pare non dare adito a dubbi: Niobe è ancora viva e senziente nel corpo di statua. Ciò è confermato anche da quel poco che ci rimane della tradizione tragica della vicenda. Nell’*Elettra* di Sofocle, infatti, si parla addirittura di una Niobe incarcerata nel corpo di pietra, e viene da chiedersi se la donna abbia subito una metamorfosi vera e propria o sia stata in qualche modo ‘murata viva’¹⁷: vv. 150-152, *ἰὸ παντλάμων Νιόβα, σὲ δ’ ἔγωγε νέμω θεόν, /*

¹⁵ Non è un’interpretazione così scontata, se si considera che in *Cic. Tusc.* 3.63, invece, la pietrificazione viene presentata come simbolo del dolore eterno e silenzioso della donna: *Nioba fingitur lapidea propter aeternum, credo, in luctu silentium* (“Niobe viene rappresentata come una pietra, credo, a causa del lunghissimo silenzio tenuto nel lutto”). Ciò sarebbe spia di quel processo di razionalizzazione ed “Entmythisierung” della saga di Niobe che dovette avvenire già in età ellenistica (vd. Bömer 1976, 49; Forbes-Irving 1990, 296).

¹⁶ Vd. le considerazioni al riguardo di Forbes-Irving 1990, 146-148. Sulla pietrificazione come forma di morte da leggersi, antropologicamente, alla stregua di un ‘congelamento’ della femminilità, si sofferma Romani 2012.

¹⁷ Il dubbio si fa ancora più forte in *Soph. Ant.* 825-831: *ἤκουσα δὴ λυγρότατον ὀλέσθαι τὰν Φρυγίαν ξέναν / Ταντάλου Σιπύλω πρὸς ἄκρω, / τὰν κισσὸς ὡς ἀτενῆς / πετραία βλάστα δάμασεν, καὶ νιν ὄμβροι τακομέναν, / ὡς φάτις ἀνδρῶν, / χίων τ’ οὐδαμὰ λείπει, τέγγει δ’ ὑπ’ ὀφρύσι παγκλαύτοις / δειράδας* (“Ho sentito parlare di come miseramente morì presso la cima del Sipilo l’ospite frigia, la figlia di Tantalos. Un germoglio di roccia l’ha avviluppata come edera tenace, e ora – come si tramanda tra gli uomini – le piogge la consumano, la neve non la abbandona mai, e sotto le ciglia piene di lacrime inonda le creste dei monti”). Da qui si potrebbe capire anche meglio il parallelismo istituito da Antigone tra se stessa e Niobe: come quest’ultima, anche Antigone è condannata a non essere accolta né tra i vivi né tra i morti (vv. 850-851).

ἄτ' ἐν τάφῳ πετραίῳ / αἰεὶ δακρῦεις (“Infelice Niobe, io ti considero una dea, poiché piangi in eterno nella tua tomba di pietra”).

L'unica possibilità che rimaneva ad Ovidio per escludere un'ipotesi così inquietante – il pianto della statua come indizio del persistere di una coscienza umana – sarebbe stata quella di immaginare che le lacrime non fossero vere e proprie lacrime, ma lacrime trasformate: il pianto versato da Niobe poteva servire a spiegare, sul piano eziologico, il ruscello d'acqua che sgorgava dalla sommità del monte Sipilo, e che dava l'impressione che la cosiddetta “statua di Niobe” piangesse¹⁸. Le presunte lacrime si sarebbero potute facilmente accostare alle fonti in cui si trasformano, ad esempio, Ciane o Egeria¹⁹, anche loro per eccesso di dolore: non avrebbero indicato, quindi, un pianto vero e proprio – il che presupporrebbe la coscienza del dolore – ma, ancora una volta, ne sarebbero divenute solo il *monumentum* materiale.

Nel testo ovidiano, però, Niobe inizia a piangere *dopo* che è stata trasformata. Prima della metamorfosi, infatti, non solo non vi è traccia di pianto, ma sarebbe anche contro la logica della metamorfosi in questione supporre la presenza, dal momento che la donna è, letteralmente, impietrita dal dolore, e, quindi, incapace di versare lacrime. Ciò significa che, paradossalmente, è solo in forma di statua che inizia a piangere, e già prima di essere trasportata sulla sommità del monte Sipilo: con questa precisazione la voce narrante esclude implicitamente la spiegazione razionalistica delle lacrime²⁰. Particolare rilevante, poi, è la scelta di *liquitur*, ‘parola-ponte’ tipica nelle descrizioni di metamorfosi in cui si assiste al passaggio di un'espressione metaforica da piano traslato a piano letterale. Se lo “sciogliersi in lacrime” diventa effettivo in Egeria o in Ciane, con una transizione che agisce per analogia ed in continuità tra il prima e il dopo della creatura metamorfizzata, qui è una donna dura come pietra che, diventata di pietra, inizia a piangere, di fatto ‘ammorbidendosi’ nel momento in cui la sua natura si è estrinsecata nella forma corporea più insensibile che esista in natura. Tutto lascia credere, dunque, che Ovidio, allineandosi ad Omero, stia presentando un caso di persistenza della sofferenza che va oltre la metamorfosi, ovvero dopo la ‘morte’²¹. Niobe è condannata a soffrire per sempre²², è l'incarnazione simultanea

¹⁸ Tracce di questa spiegazione razionalizzante si avvertono, tra le righe, nel passo appena riportato di Sofocle, laddove si fa riferimento agli agenti atmosferici che si abbattono sulla statua della donna. Interessante anche la testimonianza autoptica di Paus. 1.21.3, secondo il quale la Niobe, vista da vicino, è solo una rupe che non ricorda la forma di una donna piangente, quale appare, invece, da lontano.

¹⁹ Vd. rispettivamente *Met.* 5.425-437 e 15.547-551. Per ulteriori informazioni sulla metamorfosi in fonte nel poema, vd. Aresi 2017, 278-284.

²⁰ Così ha sottolineato Frécaut 1980, 138-139.

²¹ Diversa la spiegazione per Frécaut 1980, 140-141, per il quale le lacrime di Niobe non

delle varie forme che il dolore assume, normalmente, in successione: il *torpor*, ovvero l'annichilimento dei sensi che impedisce il pianto, e il pianto stesso, che è il risveglio dei sensi alla coscienza del dolore.

Del pianto di Niobe Ovidio si ricorda anche nei *Tristia*, quando, a chi gli consiglia di sopportare il proprio sventurato destino in silenzio, cita il caso dell'eroina del mito come esempio di una sofferenza così grande da non potersi che esprimere in lacrime irrefrenabili (*Trist.* 5.1.51-62):

*exigis ut nulli gemitus tormenta sequantur,
 acceptoque gravi vulnere flere vetas?
 ipse Perilleo Phalaris permisit in aere
 edere mugitus et bovis ore queri.
 cum Priami lacrimis offensus non sit Achilles, 55
 tu fletus inhibes, durior hoste, meos?
 cum faceret Nioben orbam Latonia proles,
 non tamen et siccas iussit habere genas.
 est aliquid, fatale malum per verba levare:
 hoc querulam Procnen Halcyonenque facit. 60
 hoc erat, in gelido quare Poeantius antro
 voce fatigaret Lemnia saxa sua.*

“Tu pretendi che nessun gemito segua al dolore e vieti di piangere quando si è ricevuta una grave ferita? Lo stesso Falaride permise a Perillo di emettere muggiti e di lamentarsi con la voce di un bue nel bronzo. E, mentre Achille non rimase indignato di fronte alle lacrime di Priamo, tu, più inflessibile di un nemico, vuoi porre un freno al mio pianto? Quando i figli di Latona privarono Niobe della sua prole, non le impedirono, però, che le lacrime le bagnassero le gote. È già qualcosa poter alleviare con le parole un male inesorabile: questo ha fatto lamentare Procne e Alcione, questo era il motivo per cui il figlio di Peante nel gelido antro importunava con la sua voce le rocce di Lemno.”

Pont. 1.2 costituisce, si è detto, una sospensione dell'accostamento normalmente condotto dal poeta tra se stesso e le figure della tradizione letteraria; di tale accostamento, invece, *Trist.* 5.1 rappresenta un tipico esempio. È significativo, però, che il parallelismo con Niobe sia istituito proprio sulla base di quelle lacrime senza fine che, in *Pont.* 1.2, andranno a fondare il di-

rappresenterebbero la sua sofferenza anche dopo la metamorfosi, ma “la quintessence de l'amour maternal”. Hollenburger-Rusch 2001, 103-106, invece, sottolinea che le lacrime di Niobe sarebbero l'ultima prova della natura egocentrica di una madre che vede la propria prole solo come bene capace di renderla ‘imbattibile’ nel confronto con l'immortalità divina: incapace di piangere per i figli, dunque, Niobe piangerebbe soltanto per la propria sconfitta.

²² Non così, invece, suo marito Anfione, che, con il suicidio, pone contemporaneamente fine alla morte e al dolore: *Met.* 6.271-272, *nam pater Amphion ferro per pectus adacto / finierat moriens pariter cum luce dolorem* (“e infatti il padre Anfione, affondata la spada nel petto, aveva posto fine, morendo, tanto alla vita quanto al dolore”). Sembra che Ovidio stia implicitamente suggerendo un confronto tra i due coniugi.

scrimine tra la donna ed il poeta esiliato. Se prima atto di misericordia degli dèi era stato quello di concedere alla madre dolente le lacrime, pur avendola duramente punita, ora pare che la misericordia divina si sia tramutata, all'opposto, nell'aver Niobe acquisito l'insensibilità della pietra. Le lacrime della statua spariscono, e la loro assenza colpisce in un contesto in cui Ovidio si discosta dal mondo del mito parlando di un pianto che solo per lui pare non potersi esaurire mai.

Lo stesso procedimento si constata, ora, se passiamo ad analizzare il mito delle Eliadi, presentato per secondo nel passo di *Pont.* 1.2. Anche in questo caso si tratta di un mito che era stato diffusamente trattato nelle *Metamorfosi*, e al cui centro sta una madre, Climene, che perde progressivamente tutti i propri figli: prima Fetonte e poi le Eliadi, che, dopo aver pianto giorno e notte presso il fiume Eridano, in cui si era inabissato il carro del Sole guidato dal fratello, sono trasformate – o si trasformano spontaneamente, anche qui l'intervento divino non viene direttamente indicato – in salici piangenti. Si può dire che il lettore si trovi di fronte ad un procedimento opposto e speculare a quello della storia di Niobe: se lì era la madre che moriva metaforicamente, per mezzo della metamorfosi, alla morte della prole, e delle figlie in particolare, in questo caso sono le figlie ad avere una morte metaforica – la trasformazione in piante –, mentre la madre, per quanto disperata, mantiene la propria forma umana. Come Niobe, Climene è impotente di fronte alla forza miracolosa che le sottrae tutte le sue creature in così breve tempo, ma, a differenza di quella, reagisce alla perdita non con l'immobilità, bensì con un'iper-attività. Caso unico in tutto il poema, Climene si oppone alla metamorfosi in atto, o meglio, non la riconosce, e cerca di strappare dalle carni delle figlie la scorza d'albero in cui ormai le fanciulle si stanno trasformando, credendo si tratti solo di un rivestimento esteriore. Ma nelle mani, invece di rami spezzati, si ritrova il sangue delle membra lacerate delle Eliadi stesse, che la pregano di non andare avanti a straziare il loro corpo e le rivolgono parole d'addio (*Met.* 2.356-363):

*Quid faciat mater, nisi, quo trahat inpetus illam,
huc eat atque illuc et, dum licet, oscula iungat?
Non satis est: truncis avellere corpora temptat
et teneros manibus ramos abrumpit, at inde
sanguineae manant tamquam de vulnere guttae. 360
“Parce, precor, mater,” quaecumque est saucia, clamat,
“parce, precor: nostrum laceratur in arbore corpus
iamque vale” – cortex in verba novissima venit.*

“Ma che può fare la madre se non, seguendo l'istinto, correre di qua e di là, e, finché le è possibile, unirsi alle figlie nei baci? Non è sufficiente: tenta di strappare i corpi dal tronco, e con le mani spezza i teneri rami; ma ne escono gocce di sangue, come da una ferita. «Abbi

pietà, madre, ti prego», grida – qualunque sia – la ferita, «abbi pietà, ti prego: nell’albero viene lacerato il nostro corpo. Addio per sempre». La corteccia si fa strada su queste ultime parole.”

Le fonti in nostro possesso non ci permettono di dire se questa scena sia frutto dell’invenzione ovidiana²³. È chiaro, però, che il Polidoro virgiliano dovette agire prepotentemente sull’immaginario del poeta, come risulta evidente soprattutto dall’analogia invocazione che la vittima rivolge all’involontario carnefice nell’*Eneide* (3.41-46):

“*Quid miserum, Aenea, laceras? Iam parce sepulto,
parce pias scelerare manus. Non me tibi Troia
externum tulit aut cruor hic de stipite manat.
Heu fuge crudelis terras, fuge litus avarum:
nam Polydorus ego. Hic confixum ferrea textit 45
telorum seges et iaculis increvit acutis*”.

«Perché, o Enea, strazi un infelice? Abbi pietà di un morto, risparmia le mani pie dal commettere un delitto. Troia non mi ha generato a te estraneo né questo sangue fuoriesce da un tronco. Fuggi queste crudeli terre, fuggi la riva avida: e infatti io sono Polidoro. Qui trafitto mi ha coperto una messe di frecce di ferro e sulle frecce puntute è cresciuto l’albero».

Se questo è il caso, tuttavia, lo scenario tratteggiato da Ovidio diventa ancora più inquietante di quanto si potrebbe credere già così. Per spiegare l’immagine dell’albero che stilla sangue senza compromettere quanto si deduce dall’andamento ‘normale’ delle altre trasformazioni del poema – che non prevedono forme ibride di metamorfosi –, l’ipotesi più logica è che Climene intervenga in una fase di passaggio del processo metamorfico in atto: le figlie non sono ancora alberi, ma lo stanno progressivamente diventando, ed è inutile che la madre si opponga. Probabilmente, dunque, se Climene avesse ritentato l’esperimento qualche tempo dopo, si sarebbe trovata in mano solo il ramo di un albero e nessun arto spezzato. Il parallelismo virgiliano, però, lascia il terribile sospetto che così non sia, perché Polidoro sarebbe rimasto per sempre nello stato di cadavere-albero sanguinante – e, quel che è più drammatico, pensante – se Enea non fosse intervenuto alla fine a dargli onorevole sepoltura (*Aen.* 3.60-68). Come nel caso di Niobe, allora, le sorelle di Fetonte potrebbero costituire un ulteriore esempio di esseri umani che continuano a vivere dotati di pensiero ed emozioni anche dopo la ‘morte’ metaforica costituita dalla metamorfosi. Segno di questa continuità sarebbero le

²³ Difficile dire se questo particolare sia un’innovazione ovidiana, data la perdita del *Fetonte* di Euripide e delle *Eliadi* di Eschilo, che *Plin. nat.* 37.11.31-32 cita come primo autore ad aver raccontato la storia. Non così in *Hyg. Fab.* 154, che nomina Esiodo, invece, come prima fonte del mito. Per ulteriori informazioni sulle scarse e frammentarie testimonianze del mito, vd. Bömer 1969, 220-221 e 328-329; Forbes-Irving 1990, 269-271.

gocce di sangue, che potrebbero simboleggiare il persistere del dolore nelle fanciulle esattamente come le lacrime innaturali in Niobe-statua.

Non che le lacrime manchino dal mito delle Eliadi, anzi. Il pianto si fossilizza in ambra, esattamente il contrario di quanto accade nella storia di Niobe, dove la fluidità delle lacrime si contrapponeva alla durezza del corpo pietrificato.²⁴ Nel caso delle sorelle di Fetonte, le lacrime c'erano già prima della metamorfosi (*Met.* 2.340-341, *nec minus Heliades fletus et, inania morti / munera, dant lacrimas*, “non piangono meno le Eliadi e alla morte offrono come inutile offerta le lacrime”), e questo potrebbe indurci a credere che anch'esse seguano una loro parallela trasformazione, contemporanea a quella dei corpi delle fanciulle. Tuttavia, la descrizione ovidiana pare andare nel senso opposto, suggerendo che le lacrime continuino a sgorgare dai rami degli alberi come prima dalle gocce delle Eliadi, e che solo dopo essere fuoriuscite si solidifichino in ambra (*Met.* 2.364-366):

*Inde fluunt lacrimae, stillataque sole rigescunt
de ramis electra novis, quae lucidus amnis
excipit et nuribus mittit gestanda Latinis.*

“Da lì scendono le lacrime, e, stillate dai rami appena creati, si solidificano al sole in goccioline d'ambra, che il limpido fiume riceve e trasporta, perché lo portino come gioiello, alle spose del Lazio.”

Questo elemento permetterebbe di rafforzare il parallelismo con Niobe, poiché le lacrime verrebbero prodotte da un corpo già metamorfizzato, sottolineandone la persistenza di sensibilità ed emozioni umane²⁵. Le due storie, quindi, sembrano essere state selezionate con l'intenzione di andare a isolare, tra i tanti casi di metamorfosi ‘regolari’ che il poeta avrebbe avuto a disposizione, proprio i rari esempi in cui rimane perlomeno un certo alone di ambiguità rispetto allo stato del metamorfizzato: ambiguità tra vita e morte, tra percezione ed insensibilità, tra l'esserci ancora (con la mente e con il cuore) e il non esserci più. Tali vicende, invece di essere riproposte così come il lettore le conosceva dalle *Metamorfosi*, vengono, per così dire, corrette, riportate ad uno stato di tranquillizzante certezza: Niobe e le sorelle di

²⁴ Su questa contrapposizione si concentra Hollenburger-Rusch 2001, 277: l'immagine dell'ambra come il pianto cristallizzato di un albero sembra più ‘naturale’ di quella del pianto versato da una pietra.

²⁵ Così anche nella più antica testimonianza in nostro possesso della storia, quella di Eur. *Hipp.* 738-741: le foci dell'Eridano vengono indicate come il luogo in cui πορφύρεον σταλάσ- / σουσ' ἐς οἶδμα τάλαινα / κόραι Φαέθοντος οἴκτω δακρύων / τὰς ἠλεκτροφαεῖς αὐγὰς (“le infelici sorelle di Fetonte fanno gocciolare nei flutti cupi lacrime lucenti d'ambra”). Nella stessa direzione va anche la testimonianza di Ap. Rhod. 4.603-606 e 624-626, in cui le Eliadi, oltre a stillare lacrime di ambra, emettono anche tristi lamenti, tanto da essere udite la notte dagli Argonauti. Questo particolare aumenta ulteriormente l'impressione della loro ibrida morte.

Fetonte perdono coscienza di sé e acquistano uno stato di pace e torpore eterno che annulla il dolore, per cui non si sbaglierebbe a definire la metamorfosi come una vera e propria forma di ‘eutanasia’. La complessità che era propria del capolavoro ovidiano viene neutralizzata e sostituita da un’idea meno problematica del mondo, un mondo in cui al solo poeta è vietato di diventare cosa tra le cose, di raggiungere quell’annullamento dell’io che era stato concesso, invece, alle ‘fortunate’ figure del mito.

Per rendere ulteriormente chiaro il concetto, l’autore si serve di un terzo esempio: quello di Medusa. Nelle *Metamorfosi*, largo spazio viene concesso alla figura di Perseo, che, dopo aver ucciso la Gorgone, utilizza la testa del mostro come arma infallibile e micidiale: chiunque ne incrociasse lo sguardo, infatti, era inesorabilmente destinato a trasformarsi in pietra. Il caso di Medusa rappresenta un *unicum* nell’intero poema per quanto riguarda la classificazione delle metamorfosi in pietra, poiché la pietrificazione non è né la conseguenza di un intervento divino (sia esso dettato da pietà o, al contrario, da volontà di vendetta), né l’estrinsecazione e il compimento di uno stato metaforico dell’individuo. Essa, invece, si configura come il risultato di un processo meccanico, di una legge ‘naturale’ che ha un’infallibilità scientifica: si può affermare che tutti diventino pietra al contatto con lo sguardo di Medusa con la stessa ‘sicurezza’ con cui si può dire che l’acqua bolle a 100 gradi. È uno dei tratti in comune che hanno magia e scienza: la certezza che a determinate cause o agenti corrispondano determinati effetti. Ebbene, Ovidio si sottrae persino alle particolari leggi della fisica che regolano il potere di Medusa: nemmeno i terribili occhi della Gorgone potrebbero qualcosa su di lui. Come già nei casi precedenti, l’autore traccia una linea di distinzione molto forte tra il mondo del mito e il mondo della realtà, ma, nel farlo, modifica, semplifica e riscrive il mito stesso. Non che egli abbia variato qualcosa riguardo alla tradizione su Medusa, anzi; il dichiararsene immune, però, gli permette di rafforzare la propria estraneità al mondo del mito, che si configura sempre di più come una realtà invidiabile in cui tutto funziona perfettamente, in modo prevedibile e lineare²⁶.

Le *Metamorfosi* come palcoscenico del mutabile, dell’irrazionale, degli incerti confini tra il ‘prima’ e il ‘dopo’ di un individuo sono sottoposte, in sintesi, ad una rilettura livellante: Niobe e le Eliadi non sentono più nulla

²⁶ Non condivisibile la posizione di Gaertner 2005, 157, che accetta la proposta di Merkel di eliminare i vv. 35-36 riferiti a Medusa. Egli sostiene, infatti, che la coppia di versi “most probably be understood as saying that Ovid’s tears flow so heavily that they defy Medusas’s petrifying power”, ma che “do not really follow properly on Ovid’s lament about his non-transformation”. Da quanto si è argomentato, invece, risulta chiaro come i due versi completino l’enfaticizzazione iperbolica della mancata trasformazione di Ovidio (così anche Tissot 2014, 80).

una volta divenute sasso o albero, esattamente come Medusa è infallibile nel trasformare chi ne incroci lo sguardo in pietra. In questa nuova versione semplificata del mondo del mito c'è, per così dire, rigore, e, in qualche modo, anche giustizia: la giustizia di sapere che cosa accadrà. Il poeta che nelle *Metamorfosi* si era divertito a variare le versioni canoniche delle storie trasmessegli – o almeno ad ipotizzarne strade diverse²⁷ – invidia ora ai protagonisti di quelle storie la prevedibilità del loro destino, contro la quale aveva allora cercato di combattere²⁸. Lo spettacolo cangiante e multiforme del poema gli appare adesso unificato dall'infallibilità dello sguardo di Medusa, che agisce senza eccezioni e senza eccezioni reca a tutti e a tutto l'insensibilità della pietra, ovvero – ritornando a quanto detto all'inizio – l'insensibilità della morte.

Da questo punto di vista, dunque, Ovidio si differenzerebbe dai protagonisti del mito in quanto uomo reale a cui la metamorfosi-eutanasia, al contrario di quanto accade ad eroi ed eroine sofferenti, non arriva quando è invocata, puntuale e al 'momento giusto'. D'altra parte, però, si è già osservato come al venir meno del fragile parallelismo con il mondo del mito subentri un altro e ben più cupo accostamento, quello dell'esule come voce oltremondana che parla ai vivi dopo il trauma del distacco dalla propria terra. Invece di avvicinarsi a quelle poche figure 'irregolari' che nel suo poema continuavano a soffrire anche dopo essersi metamorfizzate – Niobe e le Eliadi –, Ovidio le respinge e le sostituisce con quelle dei dannati infernali. Così, con un brusco passaggio, è a Tizio che il lettore si trova davanti nel quarto esempio di *Pont.* 1.2, un esempio che, questa volta, viene citato per analogia. Come Tizio, condannato a scontare la sua pena in eterno, è dolorosamente vivo eppure eternamente morto, così il poeta si autorappresenta in una Tomi infernale, costretto ad una sofferenza che non può conoscere fine²⁹. In questo modo si realizza il già citato passaggio da una concezione di tipo epicureo della morte – morte come annullamento dei sensi, come sopravvivenza della pura materia in altre forme – ad una più strettamente tradizionale e pre-cristiana: a sopravvivere è l'anima, e chi ha sbagliato è destinato a soffrire in eterno, nell'aldilà.

²⁷ Vd. Aresi 2017.

²⁸ Anche Tissol 2014, 79-80 si avvicina in parte a questo tipo di considerazioni, notando come Ovidio crei un parallelismo con le metamorfosi descritte nel poema che si basa sullo scarto e sulla differenza: alla passata onnipotenza dell'autore si sostituisce ora la sua impotenza nella vita reale. Non mi pare, però, che l'istituzione di questo confronto avvenga, come sostiene Tissol, nel segno dell'ironia.

²⁹ Sull'esilio come forma di tortura concorda anche Tissol 2014, 80, che cita come termine di paragone *Pont.* 3.7.33 (*torqueor en gravius*, "sono torturato tanto più atrocemente").

Nell'aldilà: in uno spazio, cioè, separato e distinto dal mondo, che al cantore delle bellezze di Roma è facile identificare con Tomi. Si capisce allora perché ci sia la necessità di eliminare quegli 'scarti alla norma' che nelle *Metamorfosi* erano rappresentati – e non erano i soli³⁰ – da Niobe e dalle Eliadi. Ovidio vuole salvare l'innocenza della sua opera migliore, lo spettacolo 'rassicurante' che li aveva *quasi sempre* messo in scena: anche Niobe e le Eliadi non devono soffrire più, almeno loro. L'inferno sta a Tomi.

Prima di concludere, mi sia concesso un breve *excursus* nel 'Nachleben' ovidiano. Nel canto XIII dell'*Inferno* Dante Alighieri immagina che le anime dei suicidi, sotto forma di albero, siano tormentate da una tremenda bufera infernale. Tra queste, si trova quella di Pier delle Vigne, ex-funzionario della corte di Federico II, alla cui pianta il viandante Dante strappa un ramoscello. L'anima lo prega di non andare avanti a straziarlo e gli delucida la condizione sua e degli altri dannati (*Inf.* 13.31-45):

Allor porsi la mano un poco avante
 e colsi un ramicel da un gran pruno;
 e 'l tronco suo gridò: "Perché mi schiante?" 33
 Da che fatto fu poi di sangue bruno,
 ricominciò a dir: "Perché mi scerpi?
 non hai tu spirto di pietade alcuno? 36
 Uomini fummo, e or siam fatti sterpi:
 ben dovrebb'esser la tua man più pia,
 se state fossimo anime di serpi" 39
 Come d'un stizzo verde ch'arso sia
 da l'un de' capi, che da l'altro geme
 e cigola per vento che va via, 42
 sì de la scheggia rotta usciva insieme
 parole e sangue; ond'io lasciai la cima
 cadere, e stetti come l'uom che teme. 45

I precedenti virgiliani e ovidiani dell'episodio sono evidenti³¹. Tuttavia, nell'assegnare proprio alle anime dei suicidi la pena di rimanere coscien-

³⁰ Si rimanda a Labate 2019, 277-278 e a Sharrock (in c. di st.) per l'analisi del caso altrettanto ambiguo di Mirra, che, analogamente alle Eliadi, continua a stillare lacrime sotto forma di albero e porta a compimento la gestazione del figlio Adone nel corpo vegetale. La voce narrante si premura di sottolineare che le lacrime non si accompagnano ad una percezione consapevole da parte del soggetto (*Met.* 10.499-502, *quae quamquam amisit veteres cum corpore sensus / flet tamen, et tepidae manant ex arbore guttae* "la quale, pur avendo perso insieme con il corpo la sensibilità di prima, piange tuttavia, e dall'albero trasudano tiepide lacrime"), ma la descrizione del parto della pianta-Mirra, che si contorce dal dolore, emette gemiti e piange (vv. 508-511), lascia qualche dubbio in merito.

³¹ Vd. Picone 1993, 137-138.

mente intrappolate in una forma non umana, sembra che Dante si sia ispirato più all'esempio ovidiano che a quello virgiliano, e che abbia avuto presente, oltre alle *Metamorfosi*, anche il passo citato di *Pont.* 1.2.³² La pianta sanguinante da cui esce il lamento di Polidoro, infatti, rappresenta lo *scelus* nefando che è stato compiuto ai danni del giovane brutalmente assassinato, e non è l'emblema di una morte ingentilita dalla metamorfosi subita, quanto, al contrario, la denuncia di un empio delitto: è solo a uccisione avvenuta che dal cadavere insepolto della vittima, trafitto dalle frecce, si sviluppa e cresce l'arbusto, né la morte viene sostituita o evitata dalla macabra 'metamorfosi'. Per l'Ovidio dell'esilio, invece, la metamorfosi che strappa al dolore rende beati e si configura in tutto e per tutto come immagine della morte pacificatrice e liberatrice³³. Non è un caso, allora, che l'apostrofe *felicem Nioben!* sembri riprendere, rovesciato, il *παντλάμων Νιόβα* dell'*Elettra* sofoclea: i personaggi della tragedia greca commiseravano Niobe perché non le era stato concesso di morire del tutto; in Ovidio, al contrario, ella pare esserci riuscita, diventando così, in questa versione 'riveduta e corretta' del mito, la sorprendente protagonista di un *makarismós*³⁴.

L'eutanasia invocata dall'esiliato nei casi (opportunamente modificati) di Niobe e delle Eliadi, dunque, contiene in sé l'idea fondamentale che muove

³² Già Moore 1896 ha rivelato in Dante un attento lettore e conoscitore delle *Metamorfosi* ovidiane (anche se, per l'episodio di Pier delle Vigne, a p. 182, cita come fonte solo Virgilio). Negli ultimi trent'anni i contributi che hanno esplorato i rapporti tra la *Commedia* e le *Metamorfosi* si sono moltiplicati. Tra i tanti che si potrebbero citare, Sowell 1991, Picone 1993 e 1994 e Brugnoli 1995 hanno ben mostrato come il poema ovidiano sia un modello imprescindibile dell'*aemulatio* dantesca (vd. *Inf.* 25.97-99, "Taccia di Cadmo e d'Aretusa Ovidio, / ché se quello in serpente e quella in fonte / converte poetando, io non lo 'nvidio"). Rimane ancora molto da fare, invece, sul versante relativo al rapporto tra Dante e l'Ovidio dell'esilio: dopo i pochi accenni di Johnston 1934, autorevoli studi al riguardo sono rappresentati da Hawkins 1991, 26-31, Smarr 1991 e Galasso (in c. di st., b). Mentre i primi due sottolineano come Dante dovette trovare nella figura dell'Ovidio esiliato un termine di paragone tanto affascinante quanto temibile – sia l'uno che l'altro hanno in comune "the self-congratulatory genius and the broken exile" (Hawkins 1995, 27) –, Galasso sottolinea i voluti silenzi di Dante nei confronti di un modello paradossalmente presente *in absentia*.

³³ Vd. Gardini 2017, 162-163: "nella poesia dell'esilio la trasformazione si assocerà, attraverso il ricordo di certi passi delle *Metamorfosi*, con l'idea di un mutamento salvifico".

³⁴ Vd. Galasso 1987, 91 e Zgoll 2004, 51-52. Si consideri, inoltre, come ben notato da Holtsmark 1988, che sul tema della presunta felicità/fortuna di Niobe si fondava tutta la tragicità della sua storia nelle *Metamorfosi*: lei, che troppe volte aveva rivendicato di essere *felix* (vd. *Met.* 6.193-194: *sum felix – quis enim neget hoc? Felixque manebo / – hoc quoque quis dubitet?*, "sono felice e fortunata – chi mai lo potrebbe negare? – e felice e fortunata rimarrò – e anche di questo chi potrebbe dubitare?"), si trasforma in caso paradigmatico di sventura e dolore. Nella poesia dell'esilio, invece, Niobe si riappropria in modo paradossale della *felicitas* di cui si vantava nelle *Metamorfosi*: l'eroina è nuovamente degna di essere invidiata, questa volta dall'io elegiaco.

il suicida a compiere il suo folle gesto, e cioè l'illusione che, morendo, si perda la coscienza di sé e si smetta di soffrire: un'idea che Dante avrebbe trovato superba³⁵. Per questo è proprio a chi si è tolto la vita che il contrappasso operante nella *Commedia*³⁶ prescrive la terribile pena di continuare a pensare e a patire in un corpo, e per di più non umano: coloro che avrebbero voluto ridursi a materia inerte sono condannati a tramutarsi nell'assurdo di una materia che pensa, ragiona, ricorda. Si ha quasi l'impressione che l'autore medioevale, a secoli di distanza, stia rispondendo alla riscrittura delle *Metamorfosi* operata in *Pont.* 1.2. Non è possibile che Niobe e le Eliadi si risolvano nel tutto della natura senza sapere più chi sono; come era stato lasciato intuire nelle *Metamorfosi*, sarà da credere, anzi, proprio il contrario. Sui casi eccezionali di queste rare figure ibride, che Ovidio si era premurato di correggere nell'epistola elegiaca, il poeta cristiano costruisce la normalità in cui immergere tutte le anime dei suicidi, che, prigioniere di un involucro ancora più insopportabile di quello di cui si erano volute sbarazzare, sono e rimarranno per sempre presenti a se stesse³⁷.

Dante, però, sposta di peso nell'aldilà l'intuizione intravista nelle *Metamorfosi*, e ne fa un sistema di trasformazioni di anime, che si sono già separate dalle loro spoglie mortali, e non di corpi. Poiché le *Metamorfosi*, al

³⁵ Non a caso in *Purg.* 12.37-39, Niobe viene citata poco prima di Aracne come esempio del peccato di superbia, e la sua storia, come sottolinea Moore 1896, 208, viene raccontata con evidenti richiami, per la citazione esatta del numero dei figli ("O Niobè, con che occhi dolenti / vedea io te segnata in su la strada, / tra sette e sette tuoi figliuoli spenti"), al passo corrispondente di *Met.* 6.182-183 (*huc natus adice septem / et totidem iuvenes*, "a ciò aggiungi sette figlie e altrettanti figli"). Anche il mito di Fetonte – del quale la fine delle Eliadi rappresenta un'appendice – era uno dei più presenti alla memoria dantesca come esempio di *hybris* (vd. Picone 1993, 126-128 e 1994, 178-182).

³⁶ È stato notato (Gardini 2017, 167) che dalla metamorfosi ovidiana Dante riprende "la radice del destino escatologico", ossia, se ben intendo, l'idea fondamentale del contrappasso, che prevede che la condizione delle anime nell'aldilà corrisponda per analogia o per opposizione alla condotta tenuta/all'indole avuta in vita e che tale condizione, prodotto di una metamorfosi, perduri in eterno.

³⁷ Sottilmente Barkan 1986, 151 nota come le anime dei suicidi saranno le uniche a cui non sarà concessa la riunione con le proprie spoglie mortali nel giorno del Giudizio universale (Dante, *Inferno* 13.103-108: "Come l'altre verrem per nostre spoglie, / ma non però ch'alcuna sen rivesta, / ché non è giusto aver ciò ch'om si toglie. / Qui le strascineremo, e per la mesta / selva saranno i nostri corpi appesi, / ciascuno al prun de l'ombra sua molesta"). Lo studioso coglie il collegamento tra il contrappasso dantesco destinato ai suicidi e il destino che tocca ai personaggi delle *Metamorfosi* (egli cita Dafne e Mirra), ma ritiene che tale collegamento si fondi sullo stato ibrido, a metà tra vita e morte, comune sia alle figure metamorfizzate in pianta sia alle anime dei suicidi, e non, invece, sul desiderio originario delle une e delle altre di porre fine alle proprie sofferenze: "the Christian who commits suicide cannot be rewarded with life, of which he is unworthy, nor with death, which is no punishment since it is the end he has himself sought" (p. 151).

contrario, si pongono come il poema terreno che narra la trasformazione di corpi umani in nuove entità senza identità, ovvero senza anima, i casi di Niobe e delle Eliadi rappresenterebbero un pericoloso precedente, che viene riconosciuto e corretto durante l'esilio. Ché se, al contrario, l'anima del metamorfizzato continuasse a vivere e a pensare *sub mutata forma*, il mondo delle *Metamorfosi* inizierebbe a scricchiolare e si risolverebbe in un tremendo inferno, in cui in ogni scorza d'albero, in ogni fiore, in ogni insetto si potrebbe celare il dramma da cui il Novecento avrebbe tratto un Kafka. Il poema della meraviglia avrebbe rischiato di trasformarsi nel poema dell'orrore.

LAURA ARESI

Riferimenti bibliografici:

- L. Aresi, *Nel giardino di Pomona. Le Metamorfosi di Ovidio e l'invenzione di una mitologia in terra d'Italia*, Heidelberg 2017.
- L. Barkan, *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*, New Haven 1986.
- F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, I, Buch I-III, Heidelberg 1969.
- F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen*, III, Buch VI-VII, Heidelberg 1976.
- G. Brugnoli, *Forme ovidiane in Dante*, in: I. Gallo, L. Nicastrì (eds.) *Aetates Ovidianae. Letteri di Ovidio dall'Antichità al Rinascimento*, Napoli 1995, 239-256.
- P. Fedeli, *L'elegia triste di Ovidio come poesia di conquista*, in: R. Gazich (ed.), *Fecunda licentia: tradizione ed innovazione in Ovidio elegiaco*, Milano 2003, 3-35.
- A. Feldherr, *Reconciling Niobe*, "Hermathena" 177/178 (*Aetas Ovidiana*), 2004, 125-146.
- P. M. C. Forbes-Irving, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1990.
- J. M. Frécaut, *La métamorphose de Niobé chez Ovide (Met. VI, 301-312)*, "Latomus" 39, 1980, 129-143.
- J. F. Gaertner, *Ovid. Epistulae ex Ponto*, Book I, Oxford 2005.
- L. Galasso, *Modelli tragici e ricodificazione elegiaca: appunti sulla poesia ovidiana dell'esilio*, "MD" 18, 1987, 83-99.
- L. Galasso, *Fantasia di morte nella poesia ovidiana dell'esilio*, intervento tenuto al convegno *Ovid: Death and Transfiguration*, Roma 9-11 marzo 2017 (in c. di st.).
- L. Galasso, *Dante e le opere ovidiane dell'esilio*, intervento tenuto al convegno *Miti, figure, metamorfosi: l'Ovidio di Dante*, Firenze 23-24 novembre 2017 (in c. di st.).
- G. K. Galinsky, *Ovid's Metamorphoses: An Introduction to the Basic Aspects*, Oxford 1975.
- N. Gardini, *Con Ovidio. La felicità di leggere un classico*, Milano 2017.
- P. S. Hawkins, *The Metamorphosis of Ovid*, in: M. U. Sowell (ed.), *Dante and Ovid. Essays in Intertextuality*, Binghamton/New York 1991, 17-34.
- M. Helzle, *Ovids Epistulae ex Ponto: Buch 1.-2., Kommentar*, Heidelberg 2003.
- C. Hollenburger-Rusch, *Liquitur in lacrimas. Zur Verwendung des Tranenmotivs in den Metamorphosen Ovids*, Hildesheim/Zürich/New York 2001.
- E. B. Holtzmark, *Unhappy felix Niobe. Ovid, M. 6.284-5*, "Eranos" 86, 1988, 71-73.
- O. Johnston, *Similarities of Thought in Dante and Ovid*, "PQ" 13, 1934, 84-87.
- P. E. Knox, *Metamorphoses in a Cold Climate*, in: L. Fulkerson, T. Stover (eds.), *Repeat Performances: Ovidian Repetition and the Metamorphoses*, Madison 2016, 176-195.
- M. Labate, *Elegia triste ed elegia lieta. Un caso di riconversione letteraria*, "MD" 19, 1987, 91-129.
- M. Labate, *Instabilité de l'individu, stabilité du monde: Ovide et le projet augustéen*, in: H. Casanova-Robin (ed.), *Ovide, le transitoire et l'éphémère. Une exception à l'âge augustéen?*, Paris 2019, 267-287.
- S. Citroni Marchetti, *La moglie di Ovidio. Codici letterari e morali per un'eroina*, "Aufidus" 52, 2004, 7-28.
- M. Möller, *Ovid und Odysseus. Zur Rhetorik des Exils*, intervento tenuto al Réseau "La poésie augustéenne" *Excessive Writing: Ovid in Exile*, Berlino, 14-16 dic. 2017 (in c. di st.).
- E. Moore, *Studies in Dante. First Series. Scripture and Classical Authors in Dante*, Oxford 1896.
- B. R. Nagle, *The Poetics of Exile. Program and Polemic in the Tristia and Epistulae ex Ponto of Ovid*, Brussels 1980.
- B. Otis, *Ovid as an Epic Poet*, Cambridge 1966.

- E. Pianezzola, *La metamorfosi ovidiana come metafora narrativa*, in: Id., *Ovidio. Modelli retorici e forma narrativa*, Bologna 1999, 29-42.
- M. Picone, *L'Ovidio di Dante*, in A. A. Iannucci (ed.), *Dante e la «bella scola» della poesia. Autorità e sfida poetica*, Ravenna 1993, 107-144.
- M. Picone, *Dante argonauta. La ricezione dei miti ovidiani nella Commedia*, in M. Picone, B. Zimmermann (eds.), *Ovidius redivivus. Von Ovid zu Dante*, Stuttgart 1994, 173-202.
- S. Romani, *Ragazze pietrose (ad Ov. Met. II 708-835)*, "Annali Online di Ferrara - Lettere" 7, 2012, 45-63.
- G. Rosati, *Narciso e Pigmalione. Illusione e spettacolo nelle Metamorfosi di Ovidio*, Firenze 1983.
- G. Rosati, *Metafora e poetica nelle Metamorfosi di Ovidio*, in: I. Tar (ed.), *Epik durch die Jahrhunderte*, Szeged 1998, 142-151.
- G. Rosati, *L'addio dell'esule morituro (Trist. I, 3): Ovidio come Protesilao*, in: W. Schubert (ed.), *Ovid. Werk und Wirkung. Festgabe für M. von Albrecht zum 65. Geburtstag*, 2, Frankfurt am Main 1999, 787-796.
- G. Rosati, *Form in Motion: Weaving the Text in the Metamorphoses*, in: Ph. Hardie, A. Barchiesi, S. Hinds (eds.), *Ovidian Transformations*, Cambridge 1999, 240-253.
- Schwindt J. P. Schwindt, *Sterbende Stimmen. Ovids minimal art oder Wie endet die augusteische Literatur?*, intervento tenuto al Réseau "La poésie augustéenne" Excessive Writing: *Ovid in Exile*, Berlino, 14-16 dicembre 2017 (in c. di st.).
- A. Sharrock, *Ambobus pellite regnis: between life and death in Ovid's Metamorphoses*, intervento tenuto al conv. *Ovid: Death and Transfiguration*, Roma, 15-17 marzo 2017 (in c. di st.).
- J. L. Smarr, *Poets of Love and Exile*, in M. U. Sowell (ed.), *Dante and Ovid. Essays in Intertextuality*, Binghamton/New York 1991, 139-151.
- M. U. Sowell, *Dante's Nose and Publius Ovidius Naso: A Gloss on Inferno 25, 45*, in: Id. (ed.), *Dante and Ovid. Essays in Intertextuality*, Binghamton/New York 1991, 35-49.
- G. Tissol, *The Face of Nature: Wit, Narrative, and Cosmic Origins in Ovid's Metamorphoses*, Princeton 1997.
- G. Tissol, *Ovid. Epistulae ex Ponto*, Book I, New York 2014.
- A. Videau-Delibes, *Les Tristes d'Ovide et l'épigramme romaine: une poétique de la rupture*, Paris 1991.
- L. Voit, *Die Niobe des Ovid*, "Gymnasium" 64, 1957, 135-149.
- C. Zgoll, *Phänomenologie der Metamorphose: Verwandlungen und Verwandtes in der augusteischen Dichtung*, Tübingen 2004.

ABSTRACT:

In Ov. *Pont.* 1.2.27-40 the poet underlines the difference between the fate of Niobe and of the Heliades, whose metamorphoses put an end to their suffering, and his own endless sorrow. The choice of these myths seems to be a *réécriture* and a correction of the *Metamorphoses* version, where Niobe and the Heliades, instead, are among the few cases of metamorphosed beings that continue to suffer after the transformation.

KEYWORDS:

Ovid's exile, Niobe, Heliades, death and metamorphosis, consciousness, Dante and Ovid.

L'EP. 81 DI SENECA E LA POSTILLA AL *DE BENEFICIIS*

L'*epistola* 81 di Seneca si apre riportando il lamento di Lucilio di avere sperimentato l'ingratitude di una persona che, evidentemente, era stata da lui beneficata. Seneca lo esorta a non permettere che questa negativa esperienza lo induca ad una minore generosità in futuro. È preferibile che i benefici non vengano ricambiati, piuttosto che rinunciare a compierli. Inoltre, chi è generoso incontrerà prima o poi chi saprà compensarlo con altrettanta generosità. Del resto, continua Seneca, ho discusso ampiamente questo argomento nel trattato *De beneficiis*¹.

In effetti, considerazioni simili a quelle dell'inizio della lettera compaiono in un ampio brano all'inizio del trattato² e ricorrono di nuovo alla sua conclusione³. In entrambi i brani si esorta a continuare ad elargire benefici anche se verranno accolti con ingratitude: il beneficio è un valore in sé, indipendentemente dalla reazione di chi lo riceve, e prima o poi la nostra generosità verrà adeguatamente apprezzata e compensata. Tanto nel primo quanto nel secondo testo Seneca esorta ad imitare gli dèi, che dispensano i loro benefici tanto ai buoni quanto ai malvagi.

Questi due brani, che all'inizio e alla fine del trattato presentano affermazioni concordanti con quelle dell'apertura della nostra lettera, vanno però letti alla luce della precisazione di un altro testo, collocato nel quarto libro, poco dopo la metà dell'opera⁴. Torna qui l'immagine dei due passi precedenti⁵: quella degli dèi che elargiscono i loro benefici a tutti. L'interlocutore fittizio, tuttavia, la riprende per osservare che, imitando l'esempio divino, i benefici dovranno toccare anche agli ingrati⁶. A questo proposito, riprende Seneca, si pone il problema se il *vir bonus* beneficherà un ingrato sapendo che è tale⁷. Risponde che non darà benefici a chi è ingrato per propensione naturale conclamata, ma li darà a chi lo è in quanto è lontano dalla perfezione del sapiente e quindi, secondo la concezione stoica, è affetto da tutti i vizi allo stato latente, compresa l'ingratitude: altrimenti non potrebbe beneficiare nessuno. Ricorre qui un'immagine che riapparirà nella nostra epi-

¹ Sen. ep. 81.1 *sed de istis satis multa in iis libris locuti sumus qui de beneficiis inscribuntur.*

² Sen. ben. 1.1.9-3.1.

³ Sen. ben. 7.31-32.

⁴ Sen. ben. 4.25-26.

⁵ Sen. ben. 1.1.9; 7.31.2-5.

⁶ Sen. ben. 4.26.1 *'si deos' inquit 'imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria'.*

⁷ Sen. ben. 4.26.1 *hoc loco interrogant, an vir bonus daturus sit beneficium ingrato sciens ingratum esse.*

stola, ma con la funzione di sostegno ad argomentazioni opposte. Nell'epistola si osserva che chi fa bancarotta non scoraggia chi ha intenzione d'investire il proprio denaro⁸; nel trattato, invece, il *vir bonus* non beneficherà il primo tipo d'ingrato come non farebbe credito a un bancarottiere⁹.

Tanto il richiamo alle categorie stoiche quanto la capacità di distinguere con sicurezza l'ingrato in senso proprio da chi lo è solo in quanto non sapiente inducono a ritenere che il *vir bonus* di questo passo del *De beneficiis* debba essere identificato precisamente con la figura ideale del sapiente stoico, anche se tale locuzione non ha sempre questo significato in Seneca. Ma, se è così, scompare l'apparente contraddizione tra i brani citati dell'inizio e della fine del trattato e quello del quarto libro: come risulterà più chiaro tra poco, nei primi passi viene illustrata la condotta da raccomandarsi alla comune umanità, che, essendo incapace di valutare rettamente l'indole e la natura degli uomini (il loro *animus*, che come vedremo è la discriminante su cui deve fondarsi lo scambio dei benefici e la compensazione o il pareggiamento di benefici e d'ingiurie), deve necessariamente inclinare verso un atteggiamento benevolo e indulgente verso il prossimo; nel secondo compare invece la figura del sapiente, che è in grado di dare un giudizio corretto in proposito, e potrà quindi regolare in base ad esso la propria condotta.

Mi sono trattenuto su questi testi, in quanto permettono una migliore comprensione della soluzione proposta da Seneca al nuovo problema enunciato subito dopo nell'epistola, e a loro volta di essere meglio intesi alla luce di quella.

Seneca presenta questo nuovo problema come non sufficientemente chiarito nel trattato¹⁰: se riceviamo un'ingiuria (e poniamo pure un'ingiuria più grave) da qualcuno che prima ci ha beneficiato, dobbiamo considerarci sciolti dal debito di gratitudine?¹¹ La discussione di questo nuovo problema induce molti interpreti a considerare l'epistola come una specie di appendice del trattato¹². Oggi in effetti non viene più accolta la tesi di François Préchac, secondo il quale l'epistola sarebbe precedente al settimo libro del *De beneficiis*¹³. Questa tesi fu convincentemente confutata, tra gli altri, già da E.

⁸ Sen. ep. 81.2 *feneratorum non fugat a foro coctor.*

⁹ Sen. ben. 4.26.3 *vir bonus... huic ingrato, qui beneficiorum fraudator est et in hanc partem procubuit animo, non magis dabit beneficium quam coctori pecuniam credit.*

¹⁰ Sen. ep. 81.3 *illud magis quaerendum videtur, quod non satis, ut existimo, explicatum est.*

¹¹ Sen. ep. 81.3 *an is qui profuit nobis, si postea nocuit, paria fecerit et nos debito solverit. Adice, si vis, et illud: multo plus postea nocuit quam ante profuerat.*

¹² P. es. Inwood 2005, 75 n. 43: "a kind of appendix to the treatise"; cf. Griffin 2013, 158 n. 19; Mazzoli 2007, 590: "esplicito epilegomeno".

¹³ Préchac 1972³, XVI-XVII. Per questo (p. XIII) chiama l'epistola "un complément à son livre VI des bienfaits" (specialm. a ben. 6.4-6), non a tutta l'opera.

Albertini¹⁴, e – con argomenti non sempre persuasivi – da F.-R. Chaumartin¹⁵. A mio parere è stata definitivamente demolita da Giancarlo Mazzoli, che fa notare che la metafora agricola che compare nell'*incipit* dell'epistola richiama chiaramente quella del finale del trattato¹⁶. Del resto, nelle *Epistole* vengono ripresi non pochi temi del *De beneficiis*, compresi alcuni del settimo libro¹⁷.

D'altronde, per noi, al problema della cronologia non compete importanza decisiva. Ben più importante, dal nostro punto di vista, è confrontare la trattazione di questo problema nel *De beneficiis* con quella dell'epistola, che dichiara la prima insufficiente.

In un primo passo del trattato¹⁸ il problema viene posto nell'ambito della più vasta argomentazione volta a sostenere che l'ingratitudine non deve e non può essere perseguita sul piano legale. È pressoché impossibile stabilire il peso rispettivo di un beneficio ricevuto e di un'offesa successivamente patita, e decidere quindi se il debito di gratitudine permanga o no. È evidente che qui Seneca si rivolge alla comune umanità, che, a differenza del sapiente, non è in grado di compiere un'esatta valutazione. La questione qui rimane irrisolta, ma, come vedremo, l'epistola esorterà l'uomo comune, che non può essere certo del proprio giudizio, ad adottare l'atteggiamento più benevolo.

In un testo successivo del trattato, più ampio¹⁹, l'approccio al problema appare notevolmente diverso. Qui viene affermato che l'offesa successiva non annulla il precedente beneficio, ma scioglie dal debito di gratitudine, anzi, se è maggiore del beneficio, dà diritto alla protesta e alla vendetta²⁰. È evidente che qui sa dà per scontato che il calcolo del peso rispettivo di bene-

¹⁴ Albertini 1922, 33-34: Seneca cita l'opera come compiuta; il problema del benefattore divenuto malvagio non può essere assimilato, come fa Préchac, a quello, più particolare, del benefattore che successivamente ci ha fatto un torto personale.

¹⁵ Chaumartin 1989, 1703-1709.

¹⁶ Mazzoli 2007, 586 n. 3. Si tratta di Sen. ep. 81.1 *et post malam segetem serendum est. Saepe quidquid perierat adsidua soli sterilitate unius anni restituit ubertas ~ ben. 7.32 tanquam bonus agricola cura cultuque sterilitatem soli vincam.*

¹⁷ Cf. ad es. Préchac 1972³, XIII-XIV; Mazzoli 2007, 590-591; Marino 2011, LIII-LX. In particolare, ep. 73.6-8 è vicino a ben. 7.4.1-6.

¹⁸ Sen. ben. 3.12.4 *aliquis dedit mihi beneficium, sed idem postea fecit iniuriam: utrum uno munere ad patientiam iniuriarum omnium adstringor, an proinde erit, ac si gratiam retulerim, quia beneficium suum ipse insequenti iniuria rescidit? Quomodo deinde aestimabis utrum plus sit, quod accepit, an quo laesus est? Dies me deficiet omnes difficultates persequi temptantem.*

¹⁹ Sen. ben. 6.4-6. La Scolari 2011, 260-262, non rileva la diversità di fondo tra ben. 3.12.4 e questo testo (6.5.1 ss.). Vedi adesso anche Scolari 2018, 200-207.

²⁰ Sen. ben. 6.4.1 *non abstulit beneficium, sed opponendo illi parem iniuriam solvit me debito et, si plus laesit, quam ante profuerat, non tantum gratia extinguitur, sed ulciscendi querendique libertas fit, ubi in comparatione beneficij praeponderavit iniuria.*

ficio e ingiuria sia possibile. Il debito di gratitudine viene dichiarato estinto sulla base di questo calcolo, con ripetuti riferimenti al diritto, o comunque a controversie civili riguardanti crediti e contratti, dove è possibile stabilire il rapporto tra utile e danno; anche tra *beneficium* e *iniuria*, afferma Seneca, è possibile *conferre rationem*²¹. Il destinatario del trattato, Ebuzio Liberale, respinge come inutile sottigliezza giuridica la distinzione fatta da Seneca tra la permanenza del beneficio e l'annullamento del debito di gratitudine, ma chiede come si debba comportare praticamente chi ha ricevuto prima un beneficio, poi un'offesa, dalla stessa persona: dovrà limitarsi a ritenersi sciolto dal debito di gratitudine o ricambiare tanto il beneficio quanto l'ingiuria? Così, osserva Liberale, avviene nei tribunali, dove i processi vengono condotti separatamente, ciascuno secondo la *formula*, la procedura appropriata stabilita dal pretore, senza possibilità di confondere tra loro le diverse azioni²² – anche se si aspetta che la dottrina stoica non corrisponda alla prassi giuridica²³. Seneca risponde infatti che il beneficio non è soggetto a una legge che detti una procedura specifica. È l'interessato stesso che emette il giudizio, in qualità di *arbiter* libero di stabilire autonomamente e congiuntamente tanto l'entità del beneficio quanto quella dell'ingiuria. Viene con evidenza presupposto che quest'*arbiter* sia in grado di calcolare esattamente il peso rispettivo dell'uno e dell'altra, e di giudicare se il calcolo così compiuto lo lascia in credito o in debito²⁴. Viene introdotta qui la metafora dell'*arbiter*, cui la legislazione romana riconosceva autonomia di giudizio non soggetta alla *formula* del pretore²⁵; e a quest'*arbiter* viene attribuita la capacità di valutare con precisione la portata rispettiva del beneficio e dell'ingiuria ricevuti – possibilità che già all'inizio del brano veniva data per scontata. È evidente che questo testo differisce notevolmente dal passo precedente del *De beneficiis*, nel quale il calcolo appariva pressoché impossibile²⁶.

Ma chi è quest'*arbiter*? Per rispondere a questa domanda dobbiamo tornare al lungo brano sulla non perseguibilità legale dell'ingratitudine, all'in-

²¹ Sen. ben. 6.4.5 *inter beneficia quoque et iniurias ratio confertur.*

²² Sen. ben. 6.5.5 *separantur actiones, de eo quod agimus, et de quo nobiscum agitur: non confunditur formula.*

²³ Sen. ben. 6.5.4 *illud enim video in foro fieri; quid in vestra schola iuris sit, vos sciatis.*

²⁴ Sen. ben. 6.6.1 *beneficium nulli legi subiectum est, me arbitro utitur; licet mihi inter se comparare, quantum profuerit mihi quisque aut quantum nocuerit, tum pronuntiare, utrum plus debeatur mihi an debeam. 2 In illis nihil est nostrae potestatis, eundem est, quo ducimur; in beneficio tota potestas mea est, ego iudico. Itaque non separo illa nec diduco, sed iniurias et beneficia ad eundem iudicem mitto.*

²⁵ All'autonomia dell'*arbiter* si richiamava Seneca già nel *De clementia* (2.7.3 *clementia liberum arbitrium habet; non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat*): cf. Bellincioni 1984a, ora in Bellincioni 1986, 113-125; Malaspina 2001, 409-410.

²⁶ Sen. ben. 3.12.4, citato sopra, nota 18.

terno del quale appunto compariva quel passo, sull'impossibilità di stabilire il peso rispettivo del beneficio e dell'ingiuria. Il giudice che emette la sua sentenza in base alla *formula*, dice Seneca, può giudicare casi fondati su dati di fatto sicuramente accertabili e definibili²⁷; ma dove si tratta di valutare l'intenzione, l'*animus* di chi pecca d'ingratitude (e, dice, l'*epistola* 81, il beneficio e l'ingiuria sussistono in base all'atteggiamento dell'*animus* dell'agente²⁸), la sentenza non può essere affidata a un giudice qualsiasi, ma deve essere demandata ad un *arbiter* che può giudicare non in base alla *formula*, ma con un'autonomia fondata sull'esatta valutazione dell'animo umano, riguardo alla quale, dice Seneca, *sola sapientia decernit*²⁹. Quest'*arbiter* è dunque il sapiente, il solo capace di valutare rettamente sia l'intenzione di ogni uomo sia il peso effettivo dei benefici e delle offese.

Scompare così la contraddizione fra i due testi del *De beneficiis* che trattano il problema riproposto dall'*epistola*. Come già abbiamo suggerito, nel primo Seneca si rivolge alla comune umanità, che non ha la capacità di valutare il peso rispettivo di benefici e ingiurie; nel secondo è di scena il sapiente, che è invece in grado di farlo con esattezza, e può quindi regolare la propria condotta sulla base di quel preciso calcolo. Abbiamo già visto che anche le raccomandazioni a non lasciarsi scoraggiare dall'ingratitude dell'inizio e della fine del trattato (e dell'inizio dell'*epistola*) sono rivolte alla comune umanità, mentre nel quarto libro del *De beneficiis* è di scena il sapiente, che è in grado di stabilire chi pecca irrimediabilmente d'ingratitude e di negargli quindi il beneficio.

Vediamo adesso come il problema viene affrontato nell'*epistola* 81.

Seneca propone una galleria di tre personaggi, con la reazione di ciascuno dei tre al beneficio e all'ingiuria successiva. Il primo è un *rigidus iudex*, che è in grado di valutare il peso rispettivo di entrambi, ma emette una *recta sententia* che prescrive di condonare la parte eccedente del peso dell'ingiuria (supposto fin dall'inizio superiore a quello del beneficio, come abbiamo visto): l'antiorità del beneficio compensa questa eccedenza³⁰. Compare poi

²⁷ Sen. ben. 3.7.5 *quaecumque in cognitionem cadunt, comprehendi possunt et non dare infinitam licentiam iudicii... illum (= iudicem) formula includit et certos, quos non excedat, terminos ponit, huius (= arbitri) libera et nullis adstricta vinculis religio et detrahere aliquid potest et adicere et sententiam suam, non prout lex aut iustitia suadet, sed prout humanitas aut misericordia impulit, regere... 7 de quibusdam et imperitus iudex demittere tabellam potest, ubi fecisse aut non fecisse pronuntiandum est, ubi prolatis contionibus controversia tollitur.*

²⁸ Sen. ep. 81.5 *quoniam animo et beneficia et iniuriae constant.*

²⁹ Sen. ben. 3.7.7 *ubi vero animi coniectura capienda est, ubi id, de quo sola sapientia decernit, in controversiam incidit, non potest sumi ad haec iudex ex turba selectorum, quem census in album et equestris hereditas misit.*

³⁰ Sen. ep. 81.4 *si rectam illam rigidi iudicis sententiam quaeris, alterum ab altero absolvet et dicet 'quamvis iniuriae praeponderent, tamen beneficiis donetur quod ex iniuria supe-*

un *vir bonus*, che non rinuncia a fare il calcolo, ma accresce il peso del beneficio e diminuisce quello dell'ingiuria³¹. Dopo la menzione del terzo personaggio, il *remissior iudex*, di cui diremo tra poco, e un inserto dedicato al sapiente, il *vir bonus* ricompare ai §§ 15-17. Si tratta indubbiamente dello stesso personaggio: fa il calcolo, ma pende dalla parte del beneficio³²; del resto Seneca stesso, dopo lo spazio dedicato al sapiente, avverte di tornare in argomento³³.

Questa parte dell'epistola aiuta anche a comprendere un tratto della prima presentazione del *vir bonus* che è stato oggetto di interpretazioni diverse, e che, inteso correttamente, può aiutarci a capire il significato reale di questa figura, come vedremo meglio fra poco. Abbiamo detto che il *vir bonus* calcola il peso rispettivo di beneficio e ingiuria, ma che aggiunge all'uno e toglie all'altra. Così facendo, dice Seneca, agisce in modo *ut se ipse circumscribat*. Questa espressione è stata intesa in due maniere diverse fin dai primi interpreti moderni di Seneca. Giusto Lipsio intendeva "decipiat se et ultro fallat in calculo", cioè "in modo da frodarsi volutamente nel suo calcolo", mentre per Ruhkopf queste parole significano "ius suum minuat in hac supputatione", cioè "in modo da porre un limite al proprio diritto"³⁴. L'interpretazione più diffusa è la prima³⁵, ma recentemente la seconda ha conosciuto una discreta fortuna. La fanno propria Maria Bellincioni³⁶ e Miriam Griffin³⁷, mentre Brad Inwood accetta la prima in un lavoro e la seconda in un altro successivo, raccolti nello stesso volume senza alcun tentativo di ac-

rest'. *Plus nocuit, sed prius profuit; itaque habeatur et temporis ratio*. Inwood 2005, 77, intende *quod ex iniuria superest* nel senso di "anything of the prior good deed whose effects survive the later hostile behaviour". È molto più probabile che significhi "la parte eccedente del torto, rispetto al beneficio", come intende Bellincioni 1986, 113. Del resto non è questa la sola interpretazione idiosincratica del testo del *De beneficiis* da parte di Inwood: a p. 84 intende *ben. 5.14.5 in alios quaeritur verum* nel senso di uno sfruttamento della precisione tecnica "to the disadvantage of others", mentre più probabilmente significherà "c'est pour des cas différents du vôtre qu'on recherché le vrai" (Préchac). Dal canto suo Scolari 2011, 262-263, pone l'accento sull'antiorità del beneficio, ma senza sottolineare che questa riguarda il verdetto del *rigidus iudex*.

³¹ Sen. ep. 81.8 *vir bonus utrosque calculos ponit ut se ipse circumscribat: beneficio adicit, iniuriae demit*.

³² Sen. ep. 81.15 *vir bonus iudicabit quidem quod erit aequissimum, sed beneficio favebit; in hanc erit partem proclivior*.

³³ Sen. ep. 81.15 *sed ne in eadem quae satis scrutati sumus revolvamur eqs*.

³⁴ Cf. Bouillet 1828, 545-546.

³⁵ Da ultimo intende così anche Scolari 2018, 205 ("da ingannarsi da solo"); 206 ("ingannerà se stesso").

³⁶ Bellincioni 1984b, 95 e n. 12; Bellincioni 1986, 114-115; 118.

³⁷ Griffin 2013, 159 n. 24; 160; 162.

cordarli fra loro³⁸, e, come pure la Griffin, senza fare alcun riferimento a Lipsio e a Ruhkopf.

È vero che *circumscribere* è usato da Seneca in entrambi i significati³⁹. Tuttavia la prima interpretazione sembra preferibile per una serie di motivi. Il primo è la presenza di *utrosque* riferito a *calculos*. Piuttosto che al computo di aggravanti e attenuanti (ricordate, è vero, al paragrafo precedente), che potrebbero condizionare il giudizio del *vir bonus*, come vuole la Bellincioni, l'aggettivo si riferirà al calcolo del peso dei benefici e di quello delle ingiurie, che ne costituiscono chiaramente l'oggetto, come è dimostrato da ciò che segue: *beneficio adicit, iniuriae demit*. Il secondo sono le espressioni della caratterizzazione del *vir bonus* successive all'inserito sul sapiente: *dissimulabit* (§ 16), indicante una posa tesa a dissimulare l'autoinganno, e *patietur plus imputari sibi*, implicante l'accettazione consapevole di una truffa, si accordano perfettamente con l'interpretazione di *ut se ipse circumscribat* proposta da Lipsio. Per conservare in italiano l'immagine di queste parole, si può dunque affermare che il *vir bonus* "si mette in mezzo". Si aggiunga che il *vir bonus* è il solo dei tre personaggi dell'epistola che appare direttamente coinvolto, nel senso che lui stesso è stato oggetto prima di un beneficio, poi di un'ingiuria, e quindi può subire una frode in seguito a una scorretta valutazione di questi.

Il *rigidus iudex* emette una sentenza che nulla fa pensare riguardi fatti che coinvolgono direttamente lui stesso; certamente, poi, non è così per il *remissior iudex*, la cui sentenza è un comando rivolto ad altri (§ 16 *iubebit*). Il *vir bonus*, invece, è direttamente parte in causa, come conferma il § 16: anche se il torto subito è molto maggiore del beneficio, lo perdonerà, *se l'offesa tocca lui solo*⁴⁰. Il debito maggiore del dovuto che, come si è visto, si lascia addossare corrisponde all'autoinganno col quale intende pareggiare i conti fra il proprio credito e il proprio debito.

Egli dunque inclina al perdono, ma appare ripetutamente chiaro che non rinuncia a calcolare il peso d'ingiuria e beneficio. Quando ritiene che quello della prima sia maggiore, condona la differenza alterando i conti. Cercheremo tra poco di individuare il motivo della sua condotta.

Seneca, tuttavia, presenta come modello che preferisce personalmente seguire un terzo personaggio: un *remissior iudex* che prescrive di dimenticare

³⁸ Inwood 2005, 78: "cheating himself" (il lavoro è del 1995); 215: "in such a way as to limit himself" (il lavoro è del 2004). Come vedremo, Inwood dà differenti interpretazioni nei due saggi anche delle figure dei tre personaggi dell'*epistola* 81, senza tentare di metterle d'accordo.

³⁹ Una rassegna dei passi senecani in cui compare il verbo in Bellincioni 1986, 115-116.

⁴⁰ Sen. ep. 81.16 *si ad ipsum tota pertinebit iniuria*.

le ingiurie e di ricordare solo i benefici⁴¹: in altre parole, di rinunciare ad ogni calcolo del tipo indicato. Il *remissior iudex*, quindi, perdona incondizionatamente le ingiurie, anche al di là della concezione comune della giustizia, non a caso ricordata immediatamente da Lucilio: *hoc certe... iustitiae convenit, suum cuique reddere, beneficio gratiam, iniuriae talionem aut certe malam gratiam* (§ 7). Seneca, che ha detto di volere impersonare questa figura (*quem esse me malo*, § 6), specifica in prima persona il suo criterio di giudizio: non do lo stesso valore all'ingiuria e al beneficio, ma valuto di più quest'ultimo *a priori*⁴². Mentre il *vir bonus* fa i suoi calcoli, secondo quello che crede il metro di valutazione più giusto (*aequissimum*, § 15), ma poi condona l'eccedenza dell'ingiuria, il *remissior iudex* assegna in partenza maggior peso al beneficio – in altre parole mette da parte ogni calcolo, ben deciso fin dall'inizio a perdonare l'offesa.

Il modello del *remissior iudex* sembra contrapporsi a quello del *rigidus iudex*. È impossibile non ricordare l'opposizione di due modelli di condotta proposti altrove da Seneca e caratterizzati con gli stessi aggettivi: *rigidus* e *remissior*⁴³. Il primo è Catone, che Seneca considera l'incarnazione romana del sapiente stoico⁴⁴. L'inflessibile intransigenza della sua virtù può farlo apparire *nimis rigidus* agli occhi della comune umanità, e poiché Seneca non scrive per i sapienti, ma per chi aspira al proprio miglioramento morale, suggerisce un modello alternativo: Lelio, figura di più affabile virtù, *remissioris animi*. Di questo parallelo dovremo tener conto nel valutare il rapporto delle tre figure di quest'epistola con quella del sapiente, alla quale viene pure dedicato ampio spazio nella lettera.

Fin dal § 8⁴⁵, e poi ai §§ 10-14, il sapiente appare come l'unico in grado di valutare rettamente il peso e il valore del beneficio, e quindi di ricambiarlo adeguatamente; ma anche lo *stultus*, cioè la comune umanità, dice Seneca, deve farlo come sa e come può⁴⁶. Questo richiamo mostra chiaramente che l'inserito sul sapiente si integra perfettamente col resto della lettera. La figura del sapiente è il termine di confronto in base al quale debbono essere giudicate e valutate quelle comparse precedentemente. La persona del sapiente viene introdotta nell'epistola in rapporto al tema della gratitudine: *non*

⁴¹ Sen. ep. 81.6 *alter ille remissior iudex, quem esse me malo, iniuriae oblivisci iubebit, officii meminisse.*

⁴² Sen. ep. 81.8 *non pono utrique par pretium: pluris aestimo beneficium quam iniuriam.*

⁴³ Sen. ep. 11.10 *elige itaque Catonem; si hic tibi videtur nimis rigidus, elige remissioris animi virum Laelium.*

⁴⁴ Cf. p. es. Sen. const. 2; ma l'idea appare ripetutamente in Seneca.

⁴⁵ Sen. ep. 81.8 *uni sapienti notum est quanti res quaeque taxanda sit.*

⁴⁶ Sen. ep. 81.13 *nemo referre gratiam scit nisi sapiens. Stultus quoque, utcumque scit et quemadmodum potest, referat.*

omnes esse grati sciunt (§ 8). Abbiamo già ripetutamente constatato come il tema della gratitudine e dell'ingratitude sia intimamente connesso col problema del comportamento da tenere verso il benefattore che in seguito ci ha offeso⁴⁷; ma nell'epistola compare anche un esplicito 'trait d'union': l'ingrato si comporta in maniera opposta al *vir bonus*: diminuisce il valore del beneficio e accresce quello dell'ingiuria⁴⁸.

Nel comportamento del sapiente verso il benefattore che successivamente ci ha offeso, poi, compaiono tratti che a un primo sguardo possono ricordare tanto il *vir bonus*⁴⁹ quanto il *remissior iudex*⁵⁰, come pure il *rigidus iudex*⁵¹. Un tratto che lo accomuna al *vir bonus* è indubbiamente il fatto che viene rappresentato come parte in causa, cioè come oggetto di ingiurie e benefici fatti direttamente a lui⁵².

Il sapiente, dunque, viene presentato fin dall'inizio come il solo capace di giudicare rettamente il peso e il valore di ogni cosa. Il *remissior iudex*, che rinuncia in partenza ad ogni calcolo, non può essere identificato con lui. Anche il sapiente dimentica l'ingiuria, ma lo fa in base a una scelta cosciente (*volens*, § 24), non per la consapevolezza dei propri limiti; sa bene quando è oggettivamente sciolto da ogni debito, ma sceglie di continuare a sentirsi obbligato⁵³. La riprova che il *remissior iudex* non può essere il sapiente è che Seneca, che, come è ben noto, è perfettamente consapevole di essere lontano dalla sapienza, si propone d'identificarsi con lui (*quem esse me malo*, § 6). Il *remissior iudex*, come indica anche il parallelo col *remissior animus* di Lelio in confronto con la figura del sapiente impersonata dal *rigidus* Catone, è il *proficiens*, cioè l'uomo di buona intenzione morale, che tende verso il proprio miglioramento, ma è ben cosciente di non avere la capacità di valutazione del sapiente, e quindi sceglie un atteggiamento indulgente che non lo esporrà a errori di giudizio. Del resto, l'incapacità dell'uomo comune di valutare rettamente il valore delle cose viene confermata anche alla fine dell'epistola⁵⁴.

E le altre due figure? Quanto al *vir bonus*, come nota giustamente la Grif-

⁴⁷ Cf. anche Griffin 2013, 155.

⁴⁸ Sen. ep. 81.23 *ingratus... odit quae accepit... et extenuat, iniurias vero dilatât atque auget*.

⁴⁹ Sen. ep. 81.25 *quidquid accidit benigne interpretando levat*.

⁵⁰ Sen. ep. 81.25 *non offensae potius quam officii meminit*; da intendere però alla luce di ep. 81.24 *nec obliviscitur per neglegentiam sed volens*.

⁵¹ Sen. ep. 81.25 *nec mutat animum adversus bene meritos nisi multum male facta praecedunt et manifestum etiam coniventi discrimen est; tunc quoque in hoc dumtaxat, ut talis sit post maiorem iniuriam qualis ante beneficium*.

⁵² Si vedano le tre note precedenti.

⁵³ Sen. ep. 81.26 *desinit quidem debere, et hoc facit quod qui post tabulas novas solvunt*.

⁵⁴ Sen. ep. 81.29 *nescimus aestimare res*.

fin⁵⁵, non è possibile sulla base di questa designazione identificarlo senz'altro col sapiente, anche se, come si è visto, lo è quasi sicuramente il *vir bonus* di *ben.* 4.26⁵⁶. I due modelli prima ricordati, Catone e Lelio, sono entrambi *virī boni*⁵⁷, ed è comportamento da *vir bonus*⁵⁸ anche quello raccomandato da Seneca nel testo dell'inizio del *De beneficiis* prima discusso: elargire sempre e comunque benefici, dato che l'uomo comune non possiede la sicurezza di giudizio del sapiente. Intendendo *se ipse circumscribat* del § 6 nel senso della limitazione del proprio diritto, nel senso di una *formula* che il *vir bonus* si assegna da sé nel giudicare il peso rispettivo di beneficio e ingiuria, come credono la Bellincioni e la Griffin⁵⁹, si riconoscerebbe al *vir bonus* una totale autonomia di giudizio, che solo volontariamente viene limitata. In effetti è vero che questo *vir bonus* è un uomo di buona intenzione morale, che a suo modo prende a modello il sapiente, cercando di imitarlo in varie maniere, per quanto, come vedremo, non possiede la sua stessa sicurezza di giudizio. Abbiamo già osservato che non rinuncia a fare i suoi calcoli per stabilire il peso rispettivo di beneficio e d'ingiuria. C'è di più: nel tentativo di equilibrare il peso di entrambi, *adicit* e *demit*: si comporta cioè come l'*arbiter* del *De beneficiis*, che, libero dalla costrizione della *formula*, può *detrahere... et adicere*⁶⁰; e abbiamo visto che quest'*arbiter*, capace di valutare le intenzioni recondite, è assimilabile al sapiente.

In uno dei suoi saggi sull'argomento Inwood considera il *vir bonus* dell'epistola identico al *sapiens* (e al *rigidus iudex*)⁶¹. Tuttavia, mentre il sapiente sa di essere sciolto dal debito di gratitudine a causa dell'ingiuria ricevuta e sceglie volontariamente di continuare a sentirsi obbligato (§ 26), il *vir bonus* ha bisogno di *circumscribere se* per poterlo fare. Deve cioè alterare il proprio calcolo, che gli pare giustissimo – e lo è veramente, se si giudica secondo l'idea comunemente accettata di giustizia, come l'aveva espressa Lucilio al § 7 (si noti l'indicativo: *quod erit aequissimum*, § 15). Ma il *vir bonus* non si fida fino in fondo del senso comune né del proprio giudizio, tant'è

⁵⁵ Griffin 2013, 159 e n. 23.

⁵⁶ Vd. sopra, note 7 e 9.

⁵⁷ *Sen. ep.* 11.8 *aliquis vir bonus nobis diligendus est et semper ante oculos habendus eqs.*

⁵⁸ *Sen. ben.* 1.2.3 *numquam illa vir bonus cogitat nisi admonitus a reddente; 1.2.4 partes boni viri exequere.*

⁵⁹ Cf. sopra, note 35 e 36. Scolari 2011, 263-264, intende giustamente “imbroglierà se stesso”, ma confondendo *vir bonus* e *remissor iudex*.

⁶⁰ *Sen. ben.* 3.7.5 *huius libera et nullis adstricta vinculis religio et detrahare aliquid potest et adicere et sententiam suam, non prout lex aut iustitia suadet, sed prout humanitas aut misericordia impulit, regere.* Cf. sopra, nota 27.

⁶¹ Inwood 2005, 216. Nel saggio precedente, raccolto nello stesso volume senza alcun tentativo di conciliazione, nessuno dei tre personaggi è identificato col sapiente (Inwood 2005, 77 n. 49; 78 n. 55) A quest'ultima posizione si associa Scolari 2018, 204 n. 24.

vero che nulla fa pensare che si ritenga obiettivamente sciolto dal debito di gratitudine, come può serenamente fare il sapiente (§§ 25-26), e decide di truffare se stesso per non cadere in errore. Sebbene si comporti in maniera meno umile del *remissior iudex*, e creda di poter seguire da vicino le orme del sapiente, non perde però la coscienza di essere solo un *proficiens* e alla fine si salva dal peccato di superbia alterando volutamente i calcoli che non ha rinunciato a fare, attraverso un autoraggiro. Tale è infatti il suo aggiungere al beneficio e sottrarre all'ingiuria, diversamente dal *detrahere... et adicere* dell'*arbiter* del *De beneficiis* e dall'atteggiamento del sapiente dell'epistola, che, certo del proprio giudizio, attenua in partenza il peso dei torti ricevuti (§ 25).

Il più vicino al modello del sapiente descritto ai §§ 24-26 è il *rigidus iudex* del § 4. Questi pronuncia una *recta sententia* ed è disposto ad equilibrare il peso del beneficio, condonando a vantaggio di questo il sovrappiù di quello dell'ingiuria, che, come è stato detto fin dall'inizio, viene supposto maggiore. Sa dunque fare un calcolo corretto, e si rende conto che i pesi dell'uno e dell'altra non sono in equilibrio. Il sapiente di questa parte dell'epistola fa in definitiva lo stesso; vengono però spiegati i motivi della sua condotta e viene messa in luce la generosità del suo atteggiamento, frutto di libera scelta: è questa che gli fa perdonare le offese (§ 24) e diminuirne il peso (§ 25).

Le pagine pionieristiche di Italo Lana⁶² indicano già un criterio sicuro per valutare quest'epistola in rapporto al *De beneficiis*: la condotta del sapiente viene illustrata in parallelo e in opposizione a quella raccomandata all'uomo comune. Lana però riteneva che della prima si parlasse nell'epistola, della seconda nel trattato. In realtà abbiamo potuto più volte constatare che l'una e l'altra vengono messe in evidenza in entrambi i testi: il sapiente possiede una sicurezza di giudizio che gli permette di valutare esattamente il peso rispettivo dell'ingiuria e del beneficio. L'uomo comune può essere più o meno cosciente della propria incapacità di giudicare rettamente: può credere, almeno all'inizio, di essere in grado di imitare il sapiente, come il *vir bonus*, o dimenticare senz'altro l'ingiuria, rinunciando a giudicare, come il *remissior iudex*. Significativamente, Seneca sceglie di seguire l'esempio della sua modesta umiltà, nata dalla consapevolezza dei propri limiti.

Non esiste, dunque, una basilare differenza fra il trattato e l'epistola, ma non c'è dubbio che nella seconda l'atteggiamento è più benevolo. Come nel *De beneficiis*, anche nell'epistola il sapiente è in grado di fare un calcolo esatto, ma scompare l'idea della vendetta, alla quale riteneva di avere diritto, quando un'offesa maggiore lo lasciava in credito⁶³. Nell'epistola il suo giudi-

⁶² Lana 1955, 25-26.

⁶³ Cf. Sen. *ben.* 6.4.1 (sopra, nota 20).

zio è guidato dall'*humanitas*⁶⁴, che in un'epistola di poco successiva verrà indicata come una delle virtù che rendono perfetto l'animo umano⁶⁵. E tuttavia anche per questo è possibile indicare una traccia nel *De beneficiis*. L'*arbiter* che, libero da ogni *formula*, può *detrahere... et adicere*, lo fa per giungere ad una sentenza non dettata dalla legge o dal concetto più ristretto di giustizia, ma dall'*humanitas* e dalla *misericordia* (*prout humanitas aut misericordia impulit*)⁶⁶. Nell'epistola scompare la *misericordia*, idea sospetta per gli Stoici, ma resta l'*humanitas* come guida cui si attiene il sapiente.

Si può quindi concludere che Seneca non rinnega la sua precedente trattazione, pur dichiarata insufficiente, ma l'arricchisce con un approfondimento che, indubbiamente secondo le sue profonde esigenze spirituali, umanizza la figura del sapiente stoico, senza pregiudicarne in nulla la perfezione morale, e d'altro canto prescrive la condotta più consona cui deve attenersi la gran massa degli uomini, che da quella perfezione è lontana.

Università di Perugia

ALDO SETAIOLI

⁶⁴ Sen. ep. 81.26 *quemadmodum... quidquid dubium est humanitas inclinatur in melius, sic animus sapientis, ubi paria maleficiis merita sunt, desinit quidem debere, et hoc facit quod qui post tabulas novas solvunt.*

⁶⁵ Sen. ep. 88.30.

⁶⁶ Sen. ben. 3.7.5. Cf. sopra, nota 27.

Opere citate

- E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1922
- M. (Scarpat) Bellincioni, *Clementia liberum arbitrium habet (Sen. clem. 2,7,3)*, "Paideia" 39, 1984, 173-183
- M. Bellincioni, *Potere ed etica in Seneca. Clementia e voluntas amica*, Brescia 1984
- M. (Scarpat) Bellincioni, *Studi senecani e altri scritti*, Brescia 1986
- M.N. Bouillet, *L. Annaei Senecae pars prima, sive opera philosophica, quae recognovit et selectis tum J. Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhenani, Ruhkopfii aliorumque commentariis tum suis illustravit notis* M.N. B., Parisiis 1828
- F.-R. Chaumartin, *Les désillusions de Sénèque devant l'évolution de la politique néronienne et l'aspiration à la retraite: le De vita beata et le De beneficiis*, 'ANRW' II 36.3, 1989, 1686-1723
- M.T. Griffin, *Seneca on Society. A Guide to De beneficiis*, Oxford 2013
- B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005
- I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1955 (rist. Bologna 2010)
- E. Malaspina, *L. Annaei Senecae De clementia libri duo*, Prolegomeni, testo crit. e comm., Alessandria 2001
- R. Marino, *Seneca, Lettere a Lucilio*, introd., trad. e comm., Siena 2011
- G. Mazzoli, *Simplex ratio e admonitio: teoria e relativismo morale nel De beneficiis di Seneca*, in: G. Hinojo-Andrés - J.C. Fernández Corte, *Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca 2007, 585-594
- F. Préchac, *Sénèque. Des bienfaits*, I. Texte ét. et trad., Paris 1972³
- L. Scolari, *Beneficio e vendetta: due dinamiche relazionali nel De beneficiis e nelle tragedie di Seneca*, "Dionysus ex machina" (online) 2, 2011, 258-292
- L. Scolari, *Beneficium e iniuria. Rappresentazioni del dono e dell'offesa nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2018

ABSTRACT:

In his letter 81 to Lucilius, obviously written after the *De beneficiis* had been completed, Seneca intends to treat more thoroughly a problem which, as he says, had not been sufficiently clarified in the treatise: namely, whether the debt of gratitude is nullified if a former benefactor offends us. In the treatise Seneca maintains that it is impossible for common people to assess the relative import of benefit received and offence endured; only the sage is able to do so. In the letter it is assessed by three distinct figures: a *rigidus iudex*, the closest to the ideal sage, in that he is able to judge correctly; a *vir bonus*, who assumes he can do so, but cheats himself in favor of the offender to avoid mistakes in the opposite direction; and Seneca's model, a *remissior iudex*, who from the beginning ascribes more weight to the benefit than to the offence. Though there is no basic doctrinal difference between the treatise and the letter, in this the uncompromising severity of Stoicism is mitigated.

KEYWORDS:

Seneca, *Ep.* 81, *De beneficiis*, benefit received, offence endured.

CAESAR'S *VENI VIDI VICI* AND PLUTARCH

In two papers, published in 2010 and 2012 respectively, and subsequently taken up, with minor changes, in his 2014 book *Plutarch and his Roman Readers*¹, Philip A. Stadter contends that both the quotation from Horace² and the mention and appraisal of Cicero's *Lucullus*³ contained in Plutarch's *Life of Lucullus* proceed from a direct reading of the two Roman writers rather than from second-hand knowledge.

Though this position differs from the opinion more commonly held, it must be admitted that Stadter pleads his case with plausible arguments, though of course insufficient to attain certainty, as he himself is ready to admit⁴.

The purpose of this paper, however, is not to discuss this matter. At the end of the second of these essays Stadter adds an appendix entitled *Plutarch's Aesthetic Appreciation of Latin*, treating the same problems discussed in a paper of mine published some years earlier⁵.

Contrary to my contention, and to the opinion of most scholars, Stadter maintains that Plutarch's renouncing to compare Demosthenes and Cicero as orators for being avowedly unqualified to assess the stylistic merits achieved by Cicero in Latin, preceded by the remark about his having started to

¹ P.A. Stadter, *Plutarch's Latin Reading: the Case of Cicero's Lucullus*, in: L. Van der Stockt, F. Titchener, H.G. Ingenkamp, A. Pérez Jiménez (eds.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Frederik E. Brenk by the International Plutarch Society*, Logan Utah 2010, 407-418; P.A. Stadter, *Plutarch Cites Horace (Luc. 39.5): but has he Read him?*, in: G. Bastianini, W. Lapini, M. Tulli, *Harmonia. Scritti in onore di Angelo Casanova*, Firenze 2012, II, 781-792. The first essay is taken up in P.A. Stadter, *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford 2014, 130-138; the second *ibid.*, 138-148.

² Plut. *Luc.* 39.5 στρατηγοῦ δὲ ποτε φιλοτιμουμένου περὶ θεᾶς καὶ χορῶ τινι κόσμον αἰτουμένου πορφυρᾶς χλαμύδας, ἀπεκρίνατο σκεψάμενος ἂν ἔχη δώσειν, εἶτα μεθ' ἡμέραν ἠρώτησεν αὐτὸν ὁπόσων δεοίτο. τοῦ δὲ ἑκατὸν ἀρκέσειν φήσαντος ἐκέλευεν λαβεῖν δις τοσαύτας. εἰς ὃ καὶ Φλάκκος ὁ ποιητῆς ἐπιπεφώνησε, ὡς οὐ νομίζοι πλοῦστον, οὐ μὴ τὰ παρορώμενα καὶ λανθάνοντα πλείονα τῶν φαινομένων ἐστί. Cf. Hor. *epist.* 1.6.40-46 *chlamydas Lucullus, ut aiunt, / si posset centum scaenae praeberere rogatus, / "qui possum tot?" ait: "tamen et quaeram et quot habebō / mittam". Post paulo scribit sibi milia quinque / esse domi chlamydam: partem vel tolleret omnis. / Exilis domus est ubi non et multa supersunt / et dominum fallunt et prosunt furibus.*

³ Plut. *Luc.* 42.3 σύγγραμμά γε πάγκαλον ἐποίησεν (scil. Κικέρων), ἐν ᾧ τὸν ὑπὲρ τῆς καταλήψεως λόγον Λευκόλλῳ περιτέθεικεν, αὐτῷ τὸν ἐναντίον· Λευκόλλος δ' ἀναγέγραπται τὸ βιβλίον.

⁴ Stadter, *Plutarch Cites Horace*, 761: "clearly in such matters there can be no proof, only an evaluation of possibilities".

⁵ A. Setaioli, *Plutarch's Assessment of Latin as a Means of Expression*, "Prometheus" 33, 2007, 156-166.

approach works in Latin only late in life⁶ and having learned to understand the vocabulary through his familiarity with the (historical) subject matter, rather than the other way around – so that he was not in a condition to appreciate the fine points and the beauty of the language⁷ – does not mean that “he could not notice obvious features of artistry in Latin”; on the contrary, according to Stadter, “his words assert that he could recognize and appreciate them, though not at a professional level”⁸.

Plutarch does say that Latin must have its own beauty and features ornamenting the expression⁹, and that he would consider it worthwhile to obtain a command of the language enabling to appreciate them, except that it is an uneasy task fit for those with more leisure and a younger age¹⁰. It is difficult to draw from these words of Plutarch’s more than a working knowledge of the language, though surely he was aware of the fact that this language different from his own did possess some peculiar features and a distinctive beauty, which he avowedly was not qualified to grasp.

It is only within these limits that we may accept Stadter’s position. At a time when Plutarch relied on his familiarity with the subject matter to understand the meaning of the words¹¹, he could hardly claim a comfortable command of the language, only lacking an advanced rhetorical training.

A confirmation may be gleaned from this very passage, where, after the “beauty” attributed to Latin, and before other general features, such as metaphors, arrangement of words, and some, non-specified, ornaments,

⁶ According to Slater, *Plutarch’s Latin Reading*, 414, the words of Plut. *Dem.* 2.2 ὀψέ ποτε καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας (an expression indicating sixty years of age at Plut. *Aem.* 10.2) do not refer to the time of elementary training in Latin (which, according to him, began when Plutarch was a teenage boy), but to “frequent intercourse with cultured native speakers and the advanced training with a Roman rhetorician”. This, however, is at odds with what Stadter writes on the following page (*Plutarch’s Latin Reading*, 415), when he states that at the time he wrote this Plutarch lacked “the serious application to the principles of Latin rhetorical practice”.

⁷ Plut. *Dem.* 2.2-3.1.

⁸ Stadter, *Plutarch Cites Horace*, 789; Stadter, *Plutarch’s Latin Reading*, 417.

⁹ Plut. *Dem.* 2.4 κάλλους... καὶ τῶν ἄλλων, οἷς ὁ λόγος ἀγάλλεται. A more complete citation below, note 13.

¹⁰ Plut. *Dem.* 2.4 χαρίεν μὲν ἡγοῦμεθα καὶ οὐκ ἀτερπές. ἡ δὲ πρὸς τοῦτο μελέτη καὶ ἄσκησις οὐ εὐχρηής, ἀλλ’ οἷσισι πλείων τε σχολῆ καὶ τὰ τῆς ὥρας ἔτι [πρὸς] τὰς τοιαύτας ἐπιχωρεῖ φιλοτιμίας.

¹¹ Plut. *Dem.* 2.3 οὐ γὰρ οὕτως ἐκ τῶν ὀνομάτων τὰ πράγματα συνιέναι καὶ γνωρίζειν συνέβαιεν ἡμῖν, ὡς ἐκ τῶν πραγμάτων, <ὄν> ἀμῶς γέ πως εἶχομεν ἐμπειρίαν, ἐπακολουθεῖν δ’ αὐτὰ καὶ τοῖς ὀνόμασι. Though Stadter, *Plutarch’s Latin Reading*, 415, is well aware of this, he nevertheless maintains that at this time Plutarch was quite comfortable with his understanding of Latin.

Plutarch mentions the characteristic that he appears to have considered the most peculiar to Latin¹²: τάχος, i.e. “rapidity”, or rather “conciseness”¹³.

Not that acknowledging this peculiarity of Latin does attest a special competence or originality of judgment. As is often the case with Plutarch’s assessment of the eloquence of a number of Roman orators, which we’ll presently mention, here he is adopting a ready-made stereotype. As I have shown elsewhere¹⁴, the idea that the characteristics of a language mirror the peculiarities of the people speaking it was widespread in antiquity. Even within the Greek language itself Plutarch accepts the widespread opinion that the dialect spoken at Sparta was marked by a “laconism” that made it an effective means of expression¹⁵. The Romans themselves attributed “power to Latin and charm to Greek” – *Latinae linguae potentia aut Graecae gratia*, in the words of Seneca¹⁶ –, with their fitting counterparts of *robur* and *subtilitas*¹⁷. Quintilian too contrasts the force and the weight of Latin and the suppleness and subtlety of Greek¹⁸.

Plutarch, quite clearly, offers the same evaluation of the character of the Latin language. We have seen that, while avowing his inability to judge the fine points of Latin expression, he was aware that one of its outstanding features was τάχος, rapidity and conciseness¹⁹. Τάχος appears again in the report of a speech held at Athens by the Elder Cato, which was characterized not only by conciseness (βραχέως) but also by ὀξύτης, “sharpness” or “pointedness”²⁰. Quite obviously, Plutarch, by emphasizing these features, accepted the idea of the power (Seneca’s *potentia*) of Latin, at the same time

¹² It is hardly necessary to repeat what I have said in Setaioli, *Plutarch’s Assessment of Latin*, 158; 163-164.

¹³ Plut. *Dem.* 2.4 κάλλους δὲ Ῥωμαϊκῆς ἀπαγγελίας καὶ τάχους αἰσθάνεσθαι καὶ μεταφορᾶς ὀνομάτων καὶ ἁρμονίας καὶ τῶν ἄλλων, οἷς ὁ λόγος ἀγάλλεται.

¹⁴ A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988, 11-16.

¹⁵ Plut. *Lyc.* 19.5 ἐγὼ δὲ καὶ τὸν λόγον ὀρῶ τὸν Λακωνικὸν βραχὺν μὲν εἶναι δοκοῦντα, μάλιστα δὲ τῶν πραγμάτων ἐφικνούμενον καὶ τῆς διανοίας ἀπτόμενον τῶν ἀκροωμένων. An example of “Laconic” conciseness (the simple “no” of the Spartans’ reply to Philip’s request to be received at Sparta) at Plut. *De garrul.* 21, 513A. Even at Rome the Laconic dialect was considered a fit vehicle for sentiments of fortitude: Sen. *ep.* 77.14.

¹⁶ Sen. *Pol.* 2.6.

¹⁷ Sen. *nat.* 2.50.1 *Graeca subtilitate*; 7.32.2 *Romani roboris*.

¹⁸ Quint. 12.10.36 *non possumus esse tam graciles, simus fortiores; subtilitate vincimur, valeamus pondere*.

¹⁹ Cf. above, note 13.

²⁰ Plut. *Cato mai.* 12.7 θαυμάσαι δὲ φησι τοὺς Ἀθηναίους τὸ τάχος αὐτοῦ καὶ τὴν ὀξύτητα· ἃ γὰρ αὐτὸς ἐξέφερε βραχέως, τὸν ἐρμηνεῖα μακρῶς καὶ διὰ πολλῶν ἐπαγγέλλειν.

pairing it with the Laconic dialect, perhaps with the afterthought that Greek and Latin were originally one and the same language²¹.

Plutarch's occasional judgments on Roman orators²² must be seen in the same light. According to Geiger²³ he has not read a single speech of any Roman orator, with the possible exception of Cicero's second *Philippic*; as far as Plutarch's appraisals are concerned, as Geiger puts it, "he was not averse to adopting ready made (*sic*) opinions without attempting to check them at first hand"²⁴. I think I have identified one of these stereotypes, namely the cliché expressed by Seneca in words reportedly translating a Greek proverb: *talis hominibus fuit oratio qualis vita*²⁵. As I have shown in that paper, in what Plutarch has to say on the eloquence of several Roman orators (Cicero, Fabius Maximus, the Younger Cato, the Gracchi brothers) the central point is that their expression fitted their life and character. It is hardly necessary to produce the textual evidence once more; suffice it to say that it is the equivalent, at the individual level, of the conception of a language as the mirror of the national character of the people using it. It was a ready-made cliché anyone could resort to, even if he lacked a thorough linguistic competence and only had a second-hand knowledge of the relevant speeches.

I trust that what precedes has made it clear that Plutarch, though undoubtedly capable to read and understand Latin writings, was far from possessing a thorough knowledge of the language, let alone the competence needed to formulate educated judgments on the stylistic merits of literary works in Latin. It was necessary to stress this point before tackling the final part of Stadter's appendix on *Plutarch's Aesthetic Appreciation of Latin*, which treats the biographer's report of Caesar's victory over Pharnaces, with

²¹ Cf. Setaioli, *Plutarch's Assessment of Latin*, 161-163.

²² Cf. e.g. A.V. Zadorojnyi, *King of his Castle: Plutarch, Demosthenes 1-2*, "PCPhS" 52, 2006, 102-121, especially 105.

²³ J. Geiger, *Plutarch on Late Republican Orators and Rhetoric*, in: L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996*, Louvain-Namur 2000, 211-223.

²⁴ Geiger, *Plutarch on Late Republican Orators*, 223. Geiger goes too far when he says (*ibid.* 216-217) that Plutarch fashioned his ideal orator on the eloquence of the Younger Cato, whose speeches he only knew at second hand. He more likely applied to the Younger Cato the ideal he formulates at *praec. ger. reip.* 6, 802E-803A.

²⁵ Sen. *ep.* 114.1. See Setaioli, *Plutarch's Assessment of Latin*, 159-160, on Plut. *comp. Dem. et Cic.* 1.3-4; *Fab. Max.* 1.7-8; *Cato Min.* 5.3; *Gracchi* 2.3. In other cases (Plut. *Crass.* 3.2-3; *Caes.* 3.1-2) the stereotype may be the opposition of *cura* (ἐπιμέλεια, πόνος) and *ingenium* (φύσις).

his translation of the Roman leader's famous words *veni vidi vici*, and takes me to task for my interpretation of the whole passage.

That these famous words were indeed formulated in Latin by Caesar is made sure by two witnesses: the Elder Seneca²⁶ and Suetonius²⁷. It is quite clear, then, that all the rhetorical effects – namely the asyndeton, the climax (*vidi* is more than *veni*, *vici* is more than *vidi*), the equal number of syllables, and the alliteration) – are intentional.

Plutarch's report, and his appraisal of the rhetorical effect of the three Latin words he gives in Greek translation, are therefore of the utmost interest:

καὶ τῆς μάχης ταύτης τὴν ὀξύτητα καὶ τὸ τάχος ἀναγγέλλων εἰς Ῥώμην πρὸς τινὰ τῶν φίλων Μάτιον ἔγραψε τρεῖς λέξεις· ἦλθον, εἶδον, ἐνίκησα. Ῥωμαῖστί δ' αἰ λέξεις εἰς ὁμοῖον ἀπολήγουσαι σχῆμα, οὐκ ἀπίθανον τὴν βραχυλογία ἐχουσιν²⁸.

“Reporting to Rome, to Matius, one of his friends, the fierceness and swiftness of this battle, he wrote three words: «I came, I saw, I conquered». In Latin these words, all ending the same way produce a conciseness not devoid of effectiveness.”

We cannot help noticing that Plutarch mentions none of the four rhetorical devices enumerated above. What he does emphasize is a fifth outcome of the joining together of the three perfects in the first person, namely the homeoteleuton, in that all three end the same way, in *-i*.

This, according to Plutarch, “produces a conciseness not devoid of effectiveness”, the βραχυλογία, which we recognize as one of the main features of the Latin language as emphasized by Plutarch. Actually, we have already found two more terms, referred in this passage to the battle described with the three famous words, namely τάχος and ὀξύτης, employed by Plutarch to denote the characteristics of Latin, as exemplified by the Elder Cato's eloquence²⁹.

Plutarch is not passing a judgment on Caesar's style, but on the general features of the Latin language. If this is so, it might well be that he was not ignorant of the fact that all Latin perfects end in *-i* at the first person: the

²⁶ Sen. Rhet. *suas.* 2.22 (making fun of Tuscus, who had transposed these words to the time of the battle at Thermopylae) “*ne insolens barbarus dicat «veni vidi vici»*”, *cum hoc post multos annos divus Iulius victo Pharnace dixerit.*

²⁷ Suet. *Iul.* 37.2 *Pontico triumpho inter pompae fercula trium verborum praetulit titulum veni vidi vici.*

²⁸ Plut. *Caes.* 50.3-4.

²⁹ Cf. above, note 20 (Plut. *Cato mai.* 12.7 τάχος... ὀξύτητα... βραχέως). Stadter, *Plutarch Cites Horace*, 790, mistakenly states that I consider ὀξύτης and τάχος at Plut. *Caes.* 50.3 to reflect Caesar's style. In reality (Setaioli, *Plutarch's Assessment of Latin*, 164) I pair the two passages as expressing Plutarch's opinion on the characteristics of the Latin language, not of any author's individual style.

morphology of the language, he would say, enabled Caesar to obtain an effective homeoteleuton, which the different types of aorists made impossible in Greek. If the reference were to Caesar's individual style³⁰, instead, Plutarch would emphasize as the latter's own a phenomenon that can hardly be considered as distinctive or peculiar to Caesar's, or any writer's, style³¹.

Let's compare a similar tricolon, made up of three perfects in the first person, in Cicero: *vidi cognovi interfui*³². Like in Caesar, we have asyndeton and climax (*cognovi* is more than *vidi*, *interfui* more than *cognovi*). There is no alliteration, but the rhetorical effect is enhanced by another device: Cicero's tricolon is ascending not merely by the way of climax, but also through the increasing number of syllables – two, three, four –, which of course marks another difference from Caesar's *veni vidi vici*. What must perforce remain is the homeoteleuton, which would be found in any similar tricolon, no matter in what author.

Stadter strives to prove that none of Caesar's rhetorical devices escaped Plutarch³³ – though it cannot be denied that he mentions none of them.

It would of course be impossible to miss asyndeton and climax in any translation that aimed to render Caesar's original faithfully. But when Stadter writes that Plutarch was sensitive to the equal syllabic length of the words, this could be proved only if he had given notice to the reader that he was forced to translate the third verb with a longer word – which, of course, he does not.

Stadter also maintains that Plutarch recognized the alliteration and did his best to reproduce it with his ἦλθον, εἶδον, ἐνίκησα. But, if ἦ- and εἶ- sounded more or less the same way because of the advancing iotacism, this is not true for ἐ-. Besides, we should not forget that Plutarch was not the original author of the tricolon, and that, as proved by Appian³⁴ and Cassius Dio³⁵, it was hardly possible to translate Caesar's *veni vidi vici* any other way, so that the alliteration and the equal length of the words would inevitably be destroyed.

³⁰ As Stadter seems to understand: see previous note.

³¹ In that case it would hardly be inadmissible to believe that Plutarch was not aware of the fact that all Latin perfects end in *-i* in the first person. As a matter of fact, in the same passage in which he states that “everybody uses the language of Rome” (Plut. *Plat. quaest.* 10.3, 1010D), he goes on to say that Latin “has dropped almost all prepositions and has no articles”. The second statement is true, but the first is certainly not. See however H. Cherniss, *Plutarchi Moralia*, vol. XIII, part 1, with an English Transl., Cambridge Mass.-London 1976, 115-116.

³² Cic. *fam.* 6.12.1.

³³ Stadter, *Plutarch Cites Horace*, 790.

³⁴ Appian. *BC* 2.91 ἦλθον, εἶδον, ἐνίκησα.

³⁵ Cass. Dio 42.48.1 ἦλθεν ... εἶδεν ... ἐνίκησε.

The alliteration is of course the most prominent feature in Caesar's tricolon. When I wrote that it totally escaped Plutarch³⁶, I did not mean that he could not see that the three words all began with the same letter, but that he did not recognize the rhetorical import of this. I then illustrated the little bent of Greek for alliteration, as compared to Latin and several modern languages – which even Stadter is unable to deny³⁷.

University of Perugia

ALDO SETAIOLI

ABSTRACT:

Contrary to Philip A. Stadter's contention, Plutarch probably possessed no more than a working knowledge of Latin. His judgments on Roman orators and his statements about the character of the Latin language are accordingly based on ready-made clichés. In particular, his evaluation of Caesar's famous motto *veni vidi vici*, which he gives in Greek translation, lays stress on the homeoteleuton, inevitable in any tricolon made up of three Latin perfects in the first person singular, taking no heed of its most prominent feature, namely the alliteration.

KEYWORDS:

Plutarch, Latin language, Caesar's *veni vidi vici*, Philip A. Stadter, homeoteleuton, alliteration.

³⁶ Setaioli, *Plutarch's Assessment of Latin*, 164.

³⁷ Stadter, *Plutarch Cites Horace*, 791. The examples of alliteration in Greek that he offers there (791 n. 37) belong in the area of paronomasia and adnomination rather than of alliteration of the type of Caesar's *veni vidi vici*.

EL CONCEPTO DE *EULÁBEIA* EN PLUTARCO: ANÁLISIS LÉXICO

Es sabido que el hombre, en su relación (*religio*) con la divinidad, adopta una cierta actitud de distanciamiento temeroso, casi de recelo, ante aquello que le inspira respeto y que se le manifiesta como algo excelso y sagrado. Por otra parte, también es conocido que la lengua griega carece de un término específico que designe el concepto de “religión”. Así las cosas, a lo largo de la historia de la lengua griega se han utilizado diversos términos para expresar esta relación: εὐσέβεια, εὐλάβεια, ὀσιότης, θρησκεία, λατρεία, y algunas expresiones más. No todas comparten cronología ni sus contenidos son iguales. De todos estos términos el que alcanzó más éxito fue εὐσέβεια, a cuya presencia en Plutarco dedicó una tesis doctoral Ana Isabel Osorio Vidaurre¹. Ciertamente, el grupo que expresa mejor este distanciamiento es el que gira en torno a σέβας y σέβειν, ya que abarca no sólo el respeto, sino también una gama de matices que va desde la veneración cultural hasta el respeto al huésped y al suplicante. En este trabajo quisiera abordar un análisis del segundo término citado: εὐλάβεια, que de una manera muy genérica designa la ‘cautela’² y cuyo grupo semántico está ausente en Homero y en Hesíodo. Para una breve historia del término, remito a la tesis, ya antigua, de Van Herten³.

Según Plutarco, la εὐλάβεια era considerada como una cualidad que siempre había proporcionado seguridad (εἰς ἀσφαλές) a las exitosas empresas de Pompeyo (*Pomp.* 57.6)⁴. Lo contrario es ἄκρατον θράσος, una ilimitada confianza, a la que luego se entregó y que fue su perdición. Algo parecido le sucedía a Cicerón, que con la edad⁵ adquirió una εὐλάβεια que le llevaba a razonar todo εἰς ἄκραν ἀσφάλειαν (*Brut.* 12.2). También la εὐλάβεια de Clearco fue superior a τὸ θράσος de Ciro (*Art.* 8.6). La idea de que la εὐλάβεια proporciona ἀσφάλεια⁶ también está expuesta en la *Vida de Nicías*

· Este trabajo ha sido realizado en el marco del PI: FFI2014-56124-P, “Estudio sobre el vocabulario religioso griego”.

¹ Osorio Vidaurre 1994. Sorprende, en cambio, que Peels 2015 no dedique a εὐλάβεια ni una sola página en su excelente monografía.

² Burkert 2007, 363.

³ Van Herten 1934.

⁴ Cf. *Plut. Cat. Mi.* 54.10; *Caes.* 39.8; 40.2; también en las relaciones personales (*Pomp.* 2.10). La δόξα del general Suetonio Paulino era precisamente su εὐλάβεια en las acciones militares (*Oth.* 7.4); cf. también *Luc.* 29.1.

⁵ En *An seni resp.* 791C Plutarco reafirma esta idea de que la εὐλάβεια es una cualidad que se suele ir adquiriendo con la edad (cf. *Galb.* 3.5). Sin embargo, un exceso de cautela puede ser en ocasiones negativo (*Arat.* 10.3).

⁶ En *Garr.* 507F de nuevo aparece la εὐλάβεια ligada a la ἀσφάλεια.

(12.5), cualidad que se hizo proverbial (*Nic.* 2.4), aunque a veces le conducía a una cierta inacción en momentos inadecuados (*Nic.* 14.2; 15.3). La εὐλάβεια hace pequeñas las cosas grandes y las pequeñas las reduce a la nada (*Tuen. san.* 127F; *Praec. ger. reip.* 825D), igualmente ayuda a tener un conocimiento más adecuado de la propia realidad, de manera que no se juzgue con dureza a los otros sabiendo que se está necesitado de mayor perdón (*Coh. ira* 463E).

La εὐλάβεια es una razón (λόγος) que resulta ἐπαγορευτικός para el sabio: τὸ γὰρ εὐλαβεῖσθαι σοφῶν ἴδιον οὐ φαύλων ἐστίν (*Stoic. rep.* 1038A). Y añade Plutarco: οἱ σοφοὶ τὴν εὐλάβειαν ἔχουσιν (*Stoic. rep.* 1038A). Por este motivo, los sabios no necesitan de prohibiciones; éstas están dirigidas al necio.

En el orden humano dice Plutarco, a propósito de *Bacantes* 298-99, que el vino provoca que el alma, al ponerse acalorada y fogosa, rechace la εὐλάβεια que la φρόνησις mortal lleva consigo (*Def. orac.* 432E), de ahí que en los placeres del amor también haya que actuar con “cautela” (*Quaest. conv.* 655C)⁷. Y es que, entre las cualidades que ensalza Plutarco, se encuentra la εὐλάβεια en compañía de la φρόνησις⁸, ya que ambas refrenan al hombre en su afán de vanagloria y evitan que arrastre a la muchedumbre como un mar agitado, sino que trata con πρῶως καὶ μετρίως⁹ a aquellos con los que se relaciona (*An seni resp.* 788C). En la *Comparatio* entre Demóstenes y Cicerón, el queronense afirma que en el primero primaba el carácter εὐλαβές y μέτριον, frente a la ἀμετρία de Cimón (*Cic.* 51.1). Por otra parte, cuenta Plutarco que Pericles era un hombre tan εὐλαβής que, siempre que iba a pronunciar un discurso, rogaba a los dioses que no le saliera ni una palabra discordante con el tema propuesto (*Per.* 8.6)¹⁰.

El término εὐλάβεια, así como el adjetivo εὐλαβής¹¹ y el verbo εὐλα-

⁷ Cf. *Plut. Fort.* 98B; *Quaest. conv.* 706A.

⁸ Un ἀνὴρ φρόνιμος debe dirigir sus acciones en una doble dirección: la θεραπεία a los dioses y la εὐσέβεια hacia los humanos (*Num.* 6.2). En el fr. 146 Plutarco incluye entre las “bellezas del alma” la εὐσέβεια, la φρόνησις y la δικαιοπραγία.

⁹ La εὐλάβεια debe ir acompañada de la μετριότης en lo concerniente al elogio del orador (*Aud.* 44A). En general, el que se crea en posesión de todas las cualidades en realidad lo que necesita es mucha εὐλάβεια (*Adulat.* 49A). Hasta las bromas hay que gastarlas μετ’ εὐλαβείας (*Quaest. conv.* 621E; 631C) e incluso a los animales hay que tratarlos de igual modo (*Soll. anim.* 964B). En el ámbito espartano, conducirse μετ’ εὐλαβείας era fundamental en la educación (*Apophth. Lac.* 228A; *Aet. Gr.* 272C).

¹⁰ Afirma Plutarco que hay que dar crédito a las palabras de aquellos que hablan εὐλαβῶς (*Aud.* 41A). En cualquier caso, la εὐλάβεια de Pericles era habitual desde joven (*Per.* 7.1).

¹¹ Compuesto de -λαβής (de λαμβάνειν) expresando un estado: εὐλαβής ‘cauto’, de donde ‘piadoso’, ‘que respeta a los dioses’, igual que εὐλάβεια y εὐλαβεῖσθαι. Puede significar en época clásica el temor religioso (e.g. *Pl. Lg.* 879E; *Ar. Lys.* 1277).

βεῖσθαι, se utilizan para designar el concepto de religión desde época posterior a eὐσέβεια, es decir, a partir del siglo IV y III a.C., y se refiere originariamente a la ‘cautela’, la ‘precaución’, el ‘escrúpulo’ o el ‘recato’. También el neutro sustantivado τὸ εὐλαβές indica ‘cautela’ o ‘prudencia’ ante la mala fama, como algo propio de un ἥθος ἐπιεικές (‘benigno’) y ἀπαλόν (‘delicado’): *Tim.* 41.12. La εὐλάβεια reduce las pasiones y conserva el razonamiento, al tiempo que conduce a vivir ἐπιεικῶς (*Cap. ex inim. ut.* 87E). A partir de aquí, en el griego moderno es la ‘piedad’ de un modo genérico, esto es, el comportamiento religioso. Sin embargo, a diferencia del grupo constituido por eὐσέβεια (o por ὀσιότης), el vocablo εὐλάβεια y su grupo no presentan forma negativa¹², sino que sólo expresan conceptos positivos, si bien la cautela o la precaución ya de por sí comportan un elemento negativo.

De manera general, εὐλάβεια significa tomar precauciones contra algo o alguien, una forma de comportamiento respetuoso y circunspecto, como era el caso de Fabio Máximo, cuya εὐλάβεια unida a su ἀπραγία y otras virtudes le hacían parecer indiferente e irresoluto, cuando no era sino ‘cautela’ (*Fab.* 1.6). Todavía más, afirma Plutarco que Fabio Máximo armonizaba dos cualidades: εὐλάβεια y πρόνοια (*Marc.* 9.6). Según el de Queronea, los estoicos llaman εὐλάβεια al φόβος de manera eufemística¹³ (*Virt. mor.* 449A), pero con un sentido más favorable que φόβος. Es decir, esta palabra evolucionó desde un significado ajeno a los asuntos religiosos hasta llegar a otro, en el que se hace patente una experiencia concreta, que es la religiosa. Este proceso empieza a ser evidente ya en la época de Platón (*Lg.* 879E) y de Demóstenes (21.61; 59.74). Es posible que en *Coniug. praec.* 144F Plutarco prefigure un valor religioso en εὐλάβεια, al reproducir un pensamiento de Platón (*Lg.* 729B)¹⁴, puesto que, a continuación, establece una relación entre αἰδώς¹⁵ y εὐλάβεια:

ὁ Πλάτων τοῖς πρεσβύταις μᾶλλον παρήγει “αἰσχύνεσθαι τοὺς νέους”, ἵνα κἀκεῖνοι πρὸς αὐτοὺς αἰδημόνως ἔχωσιν· “ὅπου” γὰρ “ἀναισχυνοῦσι γέροντες”, οὐδεμίαν αἰδῶ τοῖς νέοις οὐδ’ εὐλάβειαν ἐγγίγνεσθαι.

En opinión de Kerényi, esta acepción fue fomentada al precisar los griegos un término que fuera equivalente al concepto latino de *religio*, y que, fi-

¹² Me refiero a formas como ἀσεβής, ἀσέβεια, δυσσέβεια, δυσσεβής, ἀνόσιος, etc.

¹³ Este uso del eufemismo también es criticado en *Vitios. pud.* 529D, cf. Babut 1969, 119-120. Con todo, el de Queronea afirma que lo divino produce θάρσος en los hombres sensatos y φόβος en los insensatos, los necios y los ingratos (*Aud. poet.* 34A).

¹⁴ Se cita o se hace referencia a este mismo pasaje en *Aud. poet.* 14B, *Adulat.* 71B y *Aet. Gr.* 272C.

¹⁵ Cf. Kerényi 1999, 66-72; Otto 2007, 85-87. En *Caes.* 14.6 nuevamente van unidas αἰδώς y εὐλάβεια. En Eur. *HF* 165-166 Lico dice que no actúa por ἀναίδεια (de ἀν- y αἰδώς), sino por εὐλάβεια.

nalmente, alcanzó su plenitud en el cristianismo¹⁶; su empleo, pues, en sentido religioso corresponde a una época ya tardía. De manera particular designa el temor a los dioses (*Def. orac.* 432E), de donde el significado de ‘piedad’¹⁷ en general (*Num.* 22.11; *Cam.* 21.3). La εὐλάβεια expresa, en resumen, una actitud general frente a los dioses, pero también ante las restantes realidades de la vida. Por otra parte, este término no plantea la existencia de lo divino, sino que la constata, al tiempo que afronta la cuestión del comportamiento del hombre¹⁸.

Por lo tanto, a la εὐλάβεια no sólo se opone el concepto de θράσος, que es la temeridad o la imprudencia, sino también el de πίστις¹⁹ (*Nic.* 23.4), sobre todo en exceso: τὸ πιστεύειν σφόδρα, cuya consecuencia es la δεισιδαιμονία y el culto a la vanidad (τῦφος) (*Cam.* 6.6). En este pasaje alerta Plutarco sobre dos riesgos: el exceso de credulidad (τὸ πιστεύειν σφόδρα) y el exceso de incredulidad (τὸ λίαν ἀπιστεῖν), a causa de la debilidad humana, que se deja arrastrar hacia la superstición (δεισιδαιμονία) y la vanidad (τῦφος), así como hacia la indiferencia (ὀλιγοψία) y el desprecio (περιφρόνησις) de las cosas divinas. La recomendación del queronense es: ἡ δ’ εὐλάβεια καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἄριστον (“la cautela y el ‘nada en exceso’ son lo mejor”²⁰, *Cam.* 6.6). Aquí parece que εὐλάβεια está reemplazando a εὐσέβεια en ese centro virtuoso del pensamiento religioso²¹, aunque así como εὐσέβεια viene a ser el punto intermedio entre ἀθεότης y δεισιδαιμονία, las dos corrientes en que se bifurca el río de la ignorancia, según Plutarco (*Superst.* 165B)²², εὐλάβεια lo es más bien entre ὀλιγοψία y δεισιδαιμονία²³. La ὀλιγοψία es un término que plasma la indiferencia del ateo en relación a los dioses, así como una connotación de desprecio²⁴.

En un contexto religioso εὐλάβεια tiene un valor netamente sacral, equi-

¹⁶ Kerényi 1999, 57. El adjetivo εὐλαβής, por ejemplo, es peculiar de san Lucas en el *N.T.* (*Act. Ap.* 2.5; 8.2; 22.12).

¹⁷ Hay que advertir que los autores helenos traducen el término latino *pietas* unas veces por εὐσέβεια y otras veces por εὐλάβεια, cf. Ulrich 1930, 2-3.

¹⁸ Cf. Kerényi 1999, 58.

¹⁹ Cf. Van Herten 1934, 41-42; Kerényi 1999, 58. El término πίστις no se convierte en concepto religioso fundamental hasta la irrupción del cristianismo: cf. Kerényi 1999, 207-212.

²⁰ También utiliza un fragmento de la *Níobe* de Esquilo para hacer esta otra recomendación: γίνωσκε τάνθρώπεια μὴ σέβειν ἄγαν, fr. 159.3 Radt (“aprende a no honrar en demasía las cosas humanas”).

²¹ En opinión de Van Herten (1934, 42), aquí sería sinónimo de *religio*.

²² Τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας (*Superst.* 164E). Cf. Plut. *Quaest. conv.* 706B y *Alex.* 75.2. Vd. Berardi 1990.

²³ Cf. Osorio Vidaurre 1994, 33. Plutarco califica de “risibles” (καταγέλαστα) las prácticas de la superstición (*Superst.* 171A-B). Sobre la δεισιδαιμονία en Plutarco, cf. Cerezo Magán 1994.

²⁴ Cf. Plut. *Col.* 1119E. Vd. Osorio Vidaurre 1994, 182.

valente a *pietas* o *religio*. ¿A qué llamamos “contexto religioso”? Básicamente a expresiones en las que εὐλάβεια está ligada a construcciones del tipo *περὶ τὸ θεῖον, πρὸς τὸ θεῖον, περὶ τὰ θεῖα* o que goza del acompañamiento de otros términos de marcado sentido religioso. En estos contextos entiendo el valor de εὐλάβεια como ‘piedad’ o ‘religi6n’.

Así, para alabar la piedad de Numa Plutarco utiliza la expresi6n ἡ περὶ τὸ θεῖον εὐλάβεια (*Num.* 22.11), pero su sucesor, Tulo Hostilio, se burlaba de él argumentando que ese sentimiento era γυναικῶδης (‘afeminado’), mientras que se entregaba a la δεισιδιμονία (*Num.* 22.12), algo que nada tenía que ver con la εὐσέβεια de Numa, por lo que parece evidente que aquí estamos ante un sin6nimo de este último término. Sabemos de Numa que era τὰ τ’ ἄλλα τῶν ἱερῶν σοφώτατος ἐξηγητῆς y que legisló πρὸς εὐλάβειαν, en favor de la piedad (*Cor.* 25.3). Aquí tiene un valor neto de ‘piedad’, como sin6nimo de εὐσέβεια (*religio*)²⁵.

En cualquier caso, insisto, el contexto es fundamental. Un ejemplo típico lo tenemos en *Cam.* 21.3, cuando Plutarco ensalza la εὐλάβεια de Lucio Albinio para con lo divino (πρὸς τὸ θεῖον), idea en la que incide – en contexto sacrificial – en que así era la εὐλάβεια πρὸς τὸ θεῖον (*Cor.* 25.7); también sin6nimo de εὐσέβεια. En esta misma *Vida* cuenta el polígrafo de Queronea que todos se admiraban de la εὐλάβεια y de la καλοκαγαθία de Camilo (*Cam.* 24.4). Lo explicita más aún Plutarco cuando narra que Paulo Emilio, que fue augur, prestó gran atención a las costumbres patrias y observó con cuidado τὴν τῶν παλαιῶν περὶ τὸ θεῖον εὐλάβειαν (“la piedad de los antiguos en materia divina”), al tiempo que dio la razón a los filósofos que definieron la εὐσέβεια como θεραπείας θεῶν ἐπιστήμη (*Aem.* 3.3). Esta misma definici6n la hallamos en Ps.-Plat6n, *Definiciones* 413A.

En general, el concepto de εὐλάβεια queda definido en Plutarco de manera bastante nítida cuando éste aconseja ser εὐλαβῆς en las relaciones con la divinidad (ὁ θεός), toda vez que ésta hace gala de dulzura y magnanimidad al corregir con el castigo a unos pocos y aconsejar a muchos con calma (*Ser. num. vind.* 551C). En algunas ocasiones Plutarco concreta hacia qué divinidad va dirigido el sentimiento de εὐλάβεια, pues, a propósito de Her6doto, afirma que éste no muestra la misma εὐλάβεια respecto a Heracles y Dioniso como hombres envejecidos a quienes veneran los griegos y que son dioses antiguos venerados por los egipcios (*Herod. mal.* 857D); en este contexto utiliza el verbo σέβεσθαι, de contenido religioso, perteneciente al campo semántico de τὸ σέβας.

En el campo de la aplicaci6n práctica de la εὐλάβεια a aspectos sagrados como el del matrimonio, Plutarco recomienda a los c6nyuges tener cautela

²⁵ Cf. Van Herten 1934, 43.

en el uso del matrimonio, alejándose de las compañías impías e ilegítimas (τῶν ἀνιέρων καὶ παρανόμων), de manera que todo se oriente hacia la procreación²⁶ (*Coniug. praec.*144B). Igualmente es aplicable al τὸ ἱερὸν πῦρ, al que hay que venerar (σέβεσθαι) y que viene a ser un símbolo de la εὐλάβεια que se debe prodigar a cualquier otro fuego (*Quaest. conv.* 703A). En los juramentos también hay que ser εὐλαβής (*Aet. Gr.* 271C). Por otra parte, en la *Vida de Pelópidas* 20.7, tenemos un contexto adivinatorio, en el que los χρησμοί y λόγια indicaban a los espartanos que fueran cautelosos (εὐλαβεῖσθαι) y que se guardaran de la venganza leuctrida, cosa que incidía tanto en el aspecto religioso, por la creencia en los χρησμοί y λόγια, como en el aspecto humano de la prevención.

Un aspecto tradicional es el que liga ser εὐσεβής con ser δίκαιος²⁷, siguiendo también la estela aristotélica (*EN* 1122a.6; *VV* 1250b.22); pues bien, del mismo modo Plutarco propone ser εὐλαβής frente a cualquier tipo de ἀδικία²⁸ (*Quaest. conv.* 729F). Esta combinación de conceptos ya la hallamos en Platón cuando traza el bosquejo del estadista ideal: τὸ δίκαιον καὶ εὐλαβές (*Plt.* 311B). El contexto religioso y sacrificial del pasaje deja fuera de duda la sinonimia entre εὐλαβής y εὐσεβής en este sentido. La εὐλάβεια es para el sabio un λόγος ἐπαγορευτικός, es decir, que da prohibiciones, ya que tener εὐλάβεια es algo propio de sabios (*Stoic. rep.* 1038A). La εὐλάβεια, en tanto que patrimonio del sabio, se opone al miedo (δέος), que es una aversión irracional.

La εὐλάβεια, junto con otras virtudes como τὸ πρᾶον y τὸ φιλόανθρωπον, constituía la esencia del carácter de Agis²⁹ (*Agis* 20.5). De nuevo εὐλαβές y πρᾶον juntos en *Agis* 22.4; en este caso a propósito del exceso de εὐλάβεια por parte de Agis. También, al parecer, los sacerdotes egipcios desvelan secretos que deberían mantener en secreto cumpliendo con su deber religioso (ἀφοσιούμενοι³⁰), y lo hacen con precaución (μετ' εὐλαβείας, *Is. et Os.* 382E). Con la frecuente expresión plutarquea μετ' εὐλαβείας se hace referencia, por el contexto, a la precaución religiosa. Esta misma expresión la hallamos en un contexto religioso, en el que se aborda el problema de los

²⁶ Cf. *Pl. Lg.* 839A.

²⁷ También ὀσιος y δίκαιος es aquel que cumple con los deberes para con los dioses y para con los hombres. Cf. *Antiph.* 1.25; *Pl. Rsp.* 301D; *Eur. HF* 773. Cf. Burkert 2007, 359, y un amplio capítulo en Peels 2015, 107-148.

²⁸ Nicías trató al pueblo μετ' εὐλαβείας y no fue πανοῦργος ni ἄδικος ni βίαιος ni θαρσύτης (*Crass.* 35.1).

²⁹ Como sinónimo de *pietas*, según Van Herten 1934, 41.

³⁰ Este verbo es un compuesto de ἀπό y ὀσίω, es decir, contiene en su raíz el concepto de ὀσιος, por lo que su sentido es 'cumplir los deberes religiosos' (τὰ πρὸς θεοῦς). Sobre este verbo, cf. Peels 2015, 232-234.

démones, y sobre los que, según Cleómbroto, Platón habló de manera enigmática y con cautela (μετ' εὐλαβείας) (*Def. orac.* 420). Así la actitud y la marca distintiva de los filósofos de la Academia a la hora de hablar de dioses y démones, de los que se declaran poco conocedores, de ahí que aborden la cuestión con πρὸς τὸ θεῖον εὐλάβεια (*Ser. num. vind.* 549E)³¹. En lo relativo a un razonamiento sobre la divinidad, oscuro y con muchas vueltas, aconseja Plutarco marchar con cautela (μετ' εὐλαβείας), pero sin temor hacia aquello que es verosímil y convincente (*Ser. num. vind.* 558D).

Esta cautela o precaución se puede convertir en escrúpulo. Así se puede entender en un pasaje que se refiere a la cuestión relativa a por qué los romanos tenían la costumbre de no tolerar que se retirara vacía la mesa ni que la lámpara se apagara, cuestión que no era sino de carácter religioso (*Quaest. conv.* 702E)³²: aquí εὐλάβεια equivaldría al latín *religio est*³³.

El pensamiento de Plutarco es que la εὐσέβεια representa el punto medio entre la δεισιδαιμονία y la ἀθεότης, y, por tanto, la virtud a la que el hombre debe aspirar³⁴. El queronense advierte que puede darse el caso de que algunos hombres, huyendo de la δεισιδαιμονία, incurran en una cruel ἀθεότης, sobrepasando así la εὐσέβεια, que se encontraría ἐν μέσῳ (*Superst.* 171A)³⁵. En este sentido, observamos que en ocasiones ese punto medio es ocupado por la εὐλάβεια, en un claro caso de sinonimia³⁶. Con todo, a veces se daba un proceso de acercamiento a la piedad, pues cuenta Plutarco que, a raíz de la derrota de Alia a manos de los celtas, los romanos instituyeron los idus de julio como día nefasto (ἀποφράς) por dicho motivo. Como consecuencia de todo ello, y como acostumbra a suceder, la δεισιδαιμονία llevó a la εὐλάβεια y se evitaba también el día después de las nonas y el de después de las calendas (*Aet. Rom.* 269E), que pasaban a formar parte del calendario religioso. También en la *Vida de Camilo* 19.12 se puede leer que para los romanos el

³¹ Babut 1991, 5. La coincidencia doctrinal se observa claramente cuando Plutarco habla de τὸν Πλάτωνα ἡμῶν (*E ap. Delph.* 391A), y su formación sería a través de Amonio, en Atenas (Babut 1991, 9). También hay que recordar que Favorino de Arlés, amigo de Plutarco, tituló un escrito suyo como *Plutarco o sobre la posición académica* (Πλούταρχος ἢ περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθέσεως). Con todo, nunca abandonó el Perípaton.

³² *In extenso* en *Quaest. conv.* 702D-704B.

³³ Veyne 2009, 568.

³⁴ Cf. Osorio Vidaurre 1994, 162-179.

³⁵ Esta doctrina ya la encontramos en Aristóteles, *EN* 1106b16. Cf. Horacio, *Ep.* 1.18.9: *virtus est medium vitiorum et utrimque reductum*. Vd. Berardi 1990; Pérez Vilatela 2009, 508-510. También advierte Plutarco en *Superst.* 166B sobre el hecho de transgredir τὸ θεῖον καὶ πάτριον de la piedad griega mediante el uso de nombres extraños y palabras bárbaras. Se refiere al empleo de palabras caldeas, egipcias, fenicias, etc. por parte de los supersticiosos y que además pronunciaban mal.

³⁶ Cf. Van Herten 1934, 42-43.

día de Alia era uno de los más nefastos, provocando εὐλάβεια y δεισιδαιμονία, pero en *Aet. Rom.* 269F-270B añade Plutarco que hay un error, ya que confunde en la *Vida de Camilo* el día de la batalla de Alia (18 de julio) con el siguiente a los idus (16 de julio)³⁷. En otro lugar (*Superst.* 167A) también afirma el queronense que la κακοδαίμων δεισιδαιμονία, frente al mal esperado, hace comportarse con excesiva εὐλάβεια. De igual modo, hay que hacer uso de la εὐλάβεια ante lo que los sueños revelan por si realmente se cumplen (*Gen. Socr.* 586F). En cualquier caso, Plutarco pretende depurar la religión de aquellas prácticas o creencias supersticiosas que se le han adherido con el paso del tiempo³⁸, como lo hace Platón en el libro X de las *Leyes*. El hombre piadoso deposita su confianza en el futuro, mientras que la superstición obliga a vivir sumido en el temor; por su parte, el ateo no tiene ni temor ni esperanza³⁹. La tesis expuesta en el tratado moral *De superstitione* consiste en que la superstición iguala e incluso sobrepasa al ateísmo en impiedad (cf. *Is. et Os.* 355D). En las *Vidas* del supersticioso Nicias y del incrédulo Craso el polígrafo de Queronea establece un parangón y extrae una conclusión: ambos fueron vencidos por sus enemigos y ambos tuvieron un final parecido, pese a que Nicias no desatendió nunca los presagios, mientras que Craso hacía caso omiso de los mismos; con todo, el fracaso con respeto religioso (εὐλάβεια) está más valorado que la presunción irrespetuosa (*Crass.* 38.3). Por tanto, hay que incluir entre las actitudes opuestas a la εὐλάβεια una determinada tendencia por el temor: la δεισιδαιμονία⁴⁰, pero también la θρησκεία, que se distingue por una observación rigurosa de los ritos y de las normas del culto de la colectividad, término que aparece en la lengua griega en un ámbito ajeno a los griegos⁴¹.

En conclusión, la εὐλάβεια es una forma de sabiduría respecto a los asuntos divinos (περὶ τὰ θεῖα, *Is. et Os.* 354D). Esta noción, en Plutarco, supone un puente entre la lógica y la moral, y protege del atisbo de duda y de la creencia acrítica⁴². El queronense prefiere las explicaciones que apacigüen el temor que los acontecimientos extraños puedan suscitar en las personas ignorantes⁴³. Este temor supersticioso es el que lleva a la εὐλάβεια, según hemos visto en *Cam.* 19.12 y *Art. Rom.* 269F. La tragedia de Alejandro Magno es, precisamente, que éste, presa de la superstición y del círculo de char-

³⁷ Cf. Pérez Jiménez 1996, 366 n. 175.

³⁸ Veyne 2009, 564.

³⁹ Veyne 2009, 603.

⁴⁰ Vd. Koets 1929.

⁴¹ Hdt. 2.18; 2.37; 2.64. Cf. Van Herten 1934, 2-4; Kerényi 1999, 58.

⁴² Froidefond 1988, 80 n.1.

⁴³ Veyne 2009, 568.

latanes de que se rodeaba en sus últimos tiempos⁴⁴, comenzó a desconfiar de sus amigos y a perder la esperanza en la divinidad (δύσελπις): *Alex.* 74.1; 75.1.

Plutarco cree en la fe ancestral (πάτριος πίστις) en la que ha nacido y en la que ha crecido (*Pyth. or.* 402E; *Amat.* 756B). Por el contrario, la duda siempre corre el peligro de arrastrar hacia el ateísmo, de ahí que Plutarco recomiende un piadoso y cauteloso respeto (εὐλάβεια) como justo término entre la creencia ciega y el exceso de desconfianza⁴⁵. En este sentido, el propio Plutarco atribuye a la εὐλάβεια de la Academia la función de preservar esa fe tradicional y ancestral⁴⁶. El queronense, con su carácter práctico y realista, es un ecléctico en el que prevalece el elemento platónico⁴⁷.

Por otra parte, εὐλάβεια – como también *religio* –, al indicar una suerte de precaución o cautela, contiene un elemento negativo, una reacción más que una acción. Como hemos visto, la εὐλάβεια no pertenece a la órbita de ninguna divinidad concreta, sino que es una propiedad de lo divino, es decir, concierne a lo divino, al terreno de “lo sacro”⁴⁸. La εὐλάβεια es una actitud ante la divinidad, un comportamiento cuidadoso que se opone a una actitud negligente, una suerte de disposición que se concreta en un ἤθος de equilibrio, en definitiva, una fuente de estabilidad necesaria.

Universidad de Murcia

ESTEBAN CALDERÓN DORDA

⁴⁴ Cf. Calderón Dorda 2013, 474-476. También Nicias era proclive a aterrizarse ante τὰ δαιμόνια y dado a la consulta de adivinos (*Nic.* 4.10). Acerca de la religiosidad y la superstición de Nicias, vd. *Plut. Nic.* 23-24.

⁴⁵ Veyne 2009, 601.

⁴⁶ Babut 1991, 12.

⁴⁷ Ferro 1940, 227.

⁴⁸ Cf. Kerényi 1999, 60.

BIBLIOGRAFÍA:

- D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969.
- D. Babut, *Plutarco y la Academia*, en J. García López - E. Calderón Dorda (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza*, Madrid 1991, 3-12.
- E. Berardi, *Plutarco e la Religione. L'εὐσέβεια come giusto mezzo fra δεισιδαιμονία e ἀθεότης*, "CCC" 9, 1990, 141-170.
- W. Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid 2007 (Stuttgart 1977).
- E. Calderón Dorda, *La 'portentosa' vida de Alejandro Magno: visiones, prodigios y presagios en la Vita Alexandri de Plutarco*, "REA" 115, 2013, 463-476.
- M. Cerezo Magán, *La superstición según Plutarco de Queronea, ¿otra forma de religión?*, en M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid 1994, 157-168.
- A. Ferro, *Le idee religiose di Plutarco*, "Archivio della cultura italiana" 2, 1940, 173-232.
- Ch. Froidefond, *Plutarque. Oeuvres Morales*, V, 2^e partie. *Isis et Osiris*, Paris 1988.
- K. Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona 1999 (München - Wien 1971).
- P. J. Koets, *Δεισιδαιμονία*, Purmerend 1929.
- A. I. Osorio Vidaurre, *El concepto de εὐσέβεια en Plutarco*, T.D. inédita, Málaga 1994.
- W. F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, México D.F. - Madrid 2007 (Frankfurt 1956).
- S. Peels, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden - Boston 2015.
- A. Pérez Jiménez, *Vidas Paralelas*, II, Madrid 1986.
- L. Pérez Vilatela, *La superstición según Plutarco: del bárbaro a Santo Tomás*, "ELEA" 9, 2009, 503-522.
- Th. Ulrich, *Pietas (pius) als politisches Begriff im römischen Staate bis zum Tode des Kaisers Commodus*, Breslau 1930.
- J. C. A. Van Herten, *Θρησκεία, Εὐλάβεια, Ἰκέτης*, Amsterdam 1934.
- P. Veyne, *Los problemas de un pagano inteligente: Plutarco*, en *El imperio grecorromano*, Madrid 2009, 563-606 (Paris 2005).

ABSTRACT:

The concept of εὐλάβεια in Plutarch: lexical analysis. Plutarch, a man who believes in ancestral faith, recommends a merciful and cautious respect (εὐλάβεια) as the middle ground between blind belief and excessive mistrust. The term and concept of εὐλάβεια belong in the sacred sphere; they define a specific attitude towards godhead, a careful behaviour and a source of stability necessary for the human being.

KEYWORDS:

Plutarch, εὐλάβεια, Greek Religion, Lexicography.

ATENA A DELO IN ELIO ARISTIDE

In 44.11 Keil Aristide introduce il personaggio di Atena attribuendole un ruolo che tradizionalmente non le appartiene, perché la dea, ricevuto l'incarico da Zeus, assume il ruolo di guida del viaggio di Latona verso l'isola di Delo, cosicché ella possa dare alla luce Apollo e Artemide: Ἀπόλλω τε καὶ Ἄρτεμιν, οὓς ὁ πάντων πατήρ Ζεὺς ὡς ἐν καλλίστῳ τούτῳ τῆς οἰκουμένης ἔφυσεν, ἴν' εἶεν τέλειοι τὴν μουσικὴν, καὶ τὴν Λητῶ διὰ τριῶν ἐτέρων νήσων ἤγαγεν εἰς μέσην ἐν μέσῳ τῷ Αἰγαίῳ τὴν Δῆλον, Ἀθηνᾶν ἡγεμόνα ποιησάμενος αὐτῇ τῆς ὁδοῦ.

Per poter comprendere le motivazioni che stanno alla base della scelta del retore ritengo sia necessario richiamarsi ad un passo del suo *Panatenaiako* (1 Lenz-Behr) e soprattutto ad un passo dell'inno in prosa che egli dedicò ad Atena (37 K.)¹, la cui composizione, seguendo Behr, andrebbe collocata nel 153 d.C.²

In 1.13 Aristide afferma che Latona, dopo aver sciolto la cintura (ζώνη) per Zeus nel demo attico di Zoster, e dopo aver dato il nome a questa località in virtù del suo gesto, procede verso oriente guidata da Atena Pronoia e, da un promontorio dell'Attica, dopo aver raggiunto alcune isole³, giunge a Delo, dove genera i suoi figli, Artemide e Apollo, quest'ultimo definito protettore della città: Λητῶ τε γάρ... λυσαμένη τὴν ζώνην ἐν Ζωστήρι τῆς Ἀττικῆς καὶ λιπούσα τὴν ἐπωνυμίαν τῷ τόπῳ, βαδίζουσα εἰς τὸ πρὸς ἔω τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς ἡγουμένης, ἀπ' ἄκρας τῆς Ἀττικῆς ἐπιβάσα τῶν νήσων εἰς Δῆλον καταίρει καὶ τίκτει δὴ τοὺς θεοὺς, τὴν τε Ἄρτεμιν καὶ τὸν πατρῶν Ἀπόλλω τῇ πόλει⁴. In questo passo il retore, come in 44.11, presenta

¹ Per un'analisi dell'inno ad Atena e per una attenta selezione del materiale epigrafico e letterario relativo ad essa, vd. il commento di Jöhrens 1981, 31-358.

² Behr 1981, 409. Secondo lo studioso l'inno sarebbe stato composto nel gennaio del 153 d.C. nella città anatolica di Baris, nelle cui vicinanze Aristide aveva delle proprietà terriere. Vd. in proposito anche il commento di Jöhrens 1981, 7, secondo cui la datazione andrebbe invece anticipata al dicembre del 152 d.C.

³ Vd. Call. *Del.* 155 ss. e Goeken 2012, 539.

⁴ Behr 1986, 8, traduce il nesso τὴν τε Ἄρτεμιν καὶ τὸν πατρῶν Ἀπόλλω τῇ πόλει "for the city, Artemis and Ancestral Apollo", ritenendo che entrambe le divinità debbano riferirsi a τῇ πόλει, e definisce Apollo un dio ancestrale, dando questo significato al termine πατρῶν. Non concordo con l'opinione dello studioso perché il termine πατρῶν nella sua accezione principale significa "patrio", "protettore", "ereditario". Ritengo che in questo caso si debba mantenerne il significato primigenio e che τῇ πόλει debba essere riferito al solo Apollo, poiché si tratta di mettere in evidenza lo stretto legame che questa divinità ha tradizionalmente con Delo, più ancora di Artemide. Aristide, facendo una digressione dal racconto principale, sta narando di Latona che scioglie la cintura a Delo per dare alla luce i suoi figli ed è noto che l'isola, insieme a Delfi, fosse uno dei due più famosi centri greci che ospitavano il culto di Apollo.

Atena come guida di Latona verso Delo e, attraverso il termine Πρόνοια e il verbo βαδίζω, mette in luce rispettivamente la protezione e la preoccupazione in senso positivo che Atena rivolge a Latona e la sicurezza del viaggio dovuta proprio alla funzione protettiva della dea olimpica. Questa concezione rimanda a ὄδοῦ di 44.11 che ha lo stesso significato intrinseco di sicurezza che troviamo in βαδίζω, ma con la differenza che in 1.13 il punto focale è Atena e la sua *pronoia*⁵, mentre in 44.11 è Delo, il luogo destinato dalla *pronoia*⁶ di Zeus per la nascita dei suoi figli⁷.

In 37.18 Aristide scrive invece: τῇ γὰρ Λητοῖ πλανωμένη διὰ πάσης γῆς καὶ θαλάττης ἠγεῖται πρὸς τὸν εἰμαρμένον χώρον, οὗ μόνον ἦν αὐτῇ τεκεῖν. Anche qui la dea viene presentata nel ruolo di guida di Latona, ma con alcune differenze rispetto al contenuto di 44.11 e di 1.13. La prima riguarda il viaggio in se stesso, perché – mentre in 44.11 e 1.13 Aristide utilizza rispettivamente i termini ὄδοῦ e βαδίζω per indicare la strada percorsa da Latona e per sottolineare la sicurezza del suo tragitto – in questo passo, al contrario, mette in evidenza il vagabondare a cui essa viene sottoposta attraverso l'uso del verbo πλανῶ⁸, focalizzando l'attenzione sulla situazione di angoscia in cui si trova coinvolta la dea. La seconda concerne la mancanza della citazione esplicita della meta finale del viaggio, l'isola di Delo, presente in

⁵ Il centro dell'analisi generale di Aristide in 1 L.-B. è in realtà la città di Atene e l'Attica, ma qui egli compie una digressione, nell'ambito della descrizione geografica dell'Attica, che si estende nei §§ 8-23, narrando un mito alternativo su Atena. Dunque, in questo passo specifico il punto focale è Atena e la sua *pronoia* nei confronti di Latona.

⁶ Confrontando 1.13 e 44.11 vediamo che in entrambi i casi si esplica la πρόνοια di una divinità: nel primo caso è quella di Atena e nel secondo quella di Zeus. Alla luce di questo confronto, Atena è la vera protagonista di 1.13, un passo che rappresenta una necessaria digressione del retore nell'ambito dell'elogio di Atene e dell'Attica perché Atena ne è la tradizionale patrona. In 44.11, invece, il vero protagonista è Zeus, di cui Atena è uno strumento.

⁷ Cfr. 44.11: Ζεὺς... ἠγάγευ. Il nesso indica che la vera guida di Latona è in realtà Zeus e che Atena è solo un mezzo di cui egli si serve per condurre a buon fine la propria opera. Tuttavia, il fatto che Zeus abbia scelto Delo come luogo privilegiato per la nascita dei propri figli è indicativo dell'importanza che egli attribuisce a quest'isola e che Aristide mette bene in evidenza.

⁸ Cfr. Call. *Del.* 55 ss., in cui il poeta presenta Latona nelle vesti di una perseguitata a cui viene impedito da Era, attraverso l'opera di Ares e di Iride, di approdare in qualsiasi luogo per partorire Apollo e Artemide. Confrontando il passo callimacheo con il ruolo di guida assunto da Atena (tradizionalmente superiore ad Ares: cfr. *Il.* 5.765-766 e 846-861; 21.391-414) risulta chiaro che una simile mansione affidata alla dea non è casuale e mette in luce la sua funzione difensiva espletata nei confronti di Latona. Di conseguenza, ritengo che il contrasto esistente tra ὄδοῦ di 44.11, e πλανῶ di 37.18 sia in primo luogo un espediente retorico utilizzato dal retore per mettere in risalto la funzione protettrice di Atena, che si erge nei confronti di Latona come un muro impenetrabile ai pericoli in virtù della sua razionalità, e in secondo luogo sia indicativo del legame concettuale esistente tra i due inni.

44.11 e 1.13, e qui sostituita da un riferimento generico ad un luogo stabilito dal fato⁹ (πρὸς τὸν εἰμαρμένον χώρον). Un'ulteriore differenza tra i tre passi risiede nella mancanza in 37.18 e in 1.13 della citazione di Zeus come colui che affida ad Atena il delicato incarico¹⁰ di guidare Latona verso un luogo sicuro in cui poter partorire, che, all'opposto, è riscontrabile in 44.11. Queste differenze presenti tra i passi in questione sono dovute al fatto che in 44.11 Aristide focalizza la propria attenzione sull'isola di Delo, mentre in 37.18 e 1.13 sulla dea Atena, seppure in quest'ultimo all'interno di una digressione narrativa¹¹. Infine, un'altra differenza è verificabile dalla menzione in 1.13 del demo di Zoster, in Attica, che, al contrario, è assente in 37.18 e 44.11. Ciò che accomuna questi passi è l'attribuzione ad Atena del ruolo di guida (ἡγουμένης in 1.13, ἡγεμόνα in 44.11, ἡγεῖται in 37.18) e la menzione di Delo, diretta in 1.13 e 44.11 (rispettivamente εἰς Δῆλον e τὴν Δῆλον) e indiretta in 37.18 (πρὸς τὸν εἰμαρμένον χώρον). L'attenzione rivolta a Delo

⁹ L'isola di Delo è l'unica terra del mare Egeo ad accogliere Latona e a porre fine al suo peregrinare, nonostante l'atteggiamento ostile di Era, perché essa è stata scelta dal fato come luogo in cui dovranno vedere la luce Apollo e Artemide. Vd. in proposito Call. *Del.* 55-78, 100-105, 122-132, 153-159, 196-199, in cui il poeta mette in luce l'atteggiamento di sfida dell'isola di Delo nei confronti di Era parallelamente alla descrizione in questi passi del rifiuto, dovuto alla paura verso questa divinità, delle altre località di accogliere Latona; sul coraggio dimostrato dall'isola di Delo, vd. anche 191-195, in cui Apollo, alla fine del suo discorso, persuade la madre ad andare a Delo, non menzionata direttamente, ma definita διειδομένη τις ἐν ὕδατι νῆσος ἀραιή, / πλαζομένη πελάγεσσι, lasciando intendere che in quel luogo potrà partorire liberamente. Vd. anche *hHom* 3.30-50, in cui il poeta narra che Latona, respinta per timore da una serie di isole a cui aveva chiesto asilo, giunge finalmente a Delo, l'unico luogo disposto coraggiosamente ad accoglierla e a porre termine al suo peregrinare. Il fatto che venga menzionata per ultima, v. 49, sottolinea l'importanza che il poeta attribuisce a quest'isola.

¹⁰ Cfr. 37.5 K., in cui Atena viene definita πάρεδρον τε καὶ σύμβουλον di Zeus, e in particolare 37.6, in cui Aristide cita in maniera indiretta una affermazione di Pindaro (fr. 146 Maehler), secondo cui Atena, seduta alla destra del padre, impartirebbe gli ordini alle altre divinità olimpiche in virtù del favore concessole dalla divinità suprema: Πίνδαρος δ' αὐ φησιν δεξιάν κατὰ χεῖρα τοῦ πατρὸς αὐτὴν καθεζομένην τὰς ἐντολὰς τοῖς θεοῖς ἀποδέχεσθαι. Sulla menzione di Pindaro, vd. il commento di Jöhrens 1981, 67. Da questi luoghi letterari si evince l'importanza che Aristide attribuisce ad Atena, ritenuta la sola in grado di portare a termine un compito tanto delicato, ed è palese la funzione protettiva della dea, che può essere considerata una difesa sicura per Latona da ogni pericolo. Atena dunque sembra godere di uno statuto privilegiato, per cui vd. Goeken 2012, 331, il quale cita in proposito 37.4. Su Atena consigliera di Zeus, vd. anche Goeken 2012, 258-259, in cui lo studioso, nell'ambito della riflessione sulla religione degli inni in prosa, afferma che tra Zeus e il mondo che governa vi sono degli intermediari, che sono gli dei stessi della tradizione greca. Gli dei in Aristide, continua Goeken, sono personificazioni dei molteplici attributi del dio supremo, Zeus, ma, nello stesso tempo, essi mantengono una loro individualità negli inni in prosa e non sono riducibili gli uni agli altri.

¹¹ Vd. *supra* n. 5.

è verificabile in 44.11 dal nesso εἰς μέσῃν ἐν μέσῳ τῷ Αἰγαίῳ τὴν Δῆλον, in cui l'isola viene presentata come il punto centrale del Mare Egeo, a sua volta centro del Mediterraneo e del mondo greco, all'interno di un sistema di cerchi concentrici¹² la cui funzione è di concedere il giusto valore a quello che era considerato uno dei maggiori centri religiosi del mondo greco¹³. Sebbene quest'ultimo possa sembrare un dettaglio di poco conto, ritengo al contrario che si tratti di un espediente stilistico di Aristide per valorizzare questo luogo e gli dei che vi sono legati, tra i quali, come vedremo più avanti, spicca la figura di Atena. Tutto ciò può apparire insolito, ma tale da permettere al colto pubblico aristideo di coglierne la singolarità e di domandarsene i motivi. Vale a questo punto la pena di analizzare la funzione della dea e il suo rapporto con Delo nell'ambito della strategia espositiva ed encomiastica dell'autore.

Alla luce di questi confronti e divergenze, sembrerebbe che sussista un legame tra la dea Atena e l'isola di Delo, e questo è possibile verificarlo in modo particolare attraverso l'analisi di 44.11 e di 37.18: è dunque su questi due passi che bisogna soffermarsi per rendersi conto dell'esistenza o meno di questo rapporto e per comprendere se il mito di Atena in qualità di guida di Latona sia un'invenzione del retore o una sua rielaborazione. La breve menzione del ruolo di Atena presente in 44.11 K. sembrerebbe presupporre la preesistenza di 37.18, di cui rappresenterebbe una precisazione: la composizione dell'or. 44, di conseguenza, sarebbe da collocare in un momento successivo dal punto di vista cronologico¹⁴. Ciò sembrerebbe dimostrato in primo luogo dal collegamento concettuale esistente tra ὁδοῦ e πλανωμένη, che è indicativo di un mutamento della situazione di Latona. Infatti, in 37.18 si dice che la dea, che stava vagando per terra e per mare, viene ora guidata da Atena verso il luogo stabilito dal fato per la nascita dei suoi figli, e questo lascerebbe supporre che la sua condizione sia mutata da poco tempo in virtù del tempestivo intervento della dea olimpica. Invece in 44.11 la situazione di Latona appare stabilizzata¹⁵ e il suo viaggio procede senza problemi, e ciò,

¹² Vd. Goeken 2012, 221-222. Lo studioso testimonia che l'immagine del centro è comune in Aristide: vd. in particolare 39.6; 41.8; 42.14; 43.6-11-12; 44.3-6-11-12-14.

¹³ Sulla concezione di Delo in quanto centro del mare Egeo e sulle attestazioni di questi luoghi in altre opere aristidee, vd. in particolare l'ottimo lavoro di Goeken 2012, 528 n. 14. Vedremo più avanti, attraverso un confronto con un passo del *Deliakos* di Iperide, che in 1.13 L.-B. Delo assume un'importanza non inferiore a quella di Atena, perché verrà dimostrato lo stretto legame che sussiste tra l'isola e la dea olimpica.

¹⁴ Una simile ipotesi sembrerebbe confermare la datazione proposta da Behr per la composizione di 37 K. e di 44 K. Secondo lo studioso, l'elaborazione del primo inno andrebbe collocata nel gennaio del 153 d.C. (vd. n. 2), mentre quella del secondo nell'aprile del 155 d.C. Vd. Behr 1981, 409 e 419, e 1968, 129.

¹⁵ Il consolidamento della posizione di Latona ad opera di Atena è sintomatico della situa-

dunque, sembrerebbe presupporre che Atena si trovi insieme a lei ormai da tempo. In secondo luogo, le menzioni di Zeus e dell'isola di Delo, presenti in 44.11, ma non nei passi citati sopra dell'inno 37, potrebbero essere considerate a questo punto una precisazione di quanto affermato esplicitamente in 37.18. Tuttavia, mentre nei passi citati fino ad ora la funzione attribuita ad Atena risulta di carattere militaresco, in quanto baluardo difensivo, in 37.18 questa funzione protettiva sembra assumere un significato maggiormente legato ad un'altra caratteristica tradizionalmente ascritta alla dea: la salute¹⁶. Ciò sembrerebbe confermato dal seguito del paragrafo, in cui vediamo Atena svolgere la mansione di levatrice¹⁷, un ruolo che abitualmente non le appartiene: 37.18 *μαιούται τε καὶ δέχεται τοὺς παῖδας*. Questa sua insolita funzione viene ribadita subito dopo: *ὥστε ἡ μὲν Ἄρτεμις λοχία ταῖς ἄλλαις ἐστίν, αὕτη δὲ τῇ Ἄρτέμιδι λοχία πρὸς τὰς γονὰς ἡ θεὸς γεγένηται*. Al contrario, in 44.11 non viene fatta menzione di questo nuovo ruolo attribuito alla dea, e la motivazione, a mio avviso, è che non sia necessario ripetere quanto è già stato detto in 37.18. In accordo con la datazione dei due inni proposta da Behr, ritengo che anche questa sia una ulteriore dimostrazione del collegamento concettuale tra di essi e della successiva composizione di 44 K. rispetto a 37 K. La funzione protettiva di Atena si esplica anche nella cura¹⁸ che la dea mette nell'occuparsi concretamente dei due gemelli divini¹⁹, il cui primo accenno si trova nel già citato 37.18. Ciò è verificabile nel passo relativo a questa divinità presente in 44 K., perché la protezione accordata dalla dea a Latona non riguarda solo lei, ma anche i suoi figli, e, se è vero che i due inni sono concettualmente e cronologicamente collegati, anche in questo caso non è necessario ripetere quanto esposto in precedenza in 37 K. La menzione di Atena in 44.11 sarebbe dunque una conseguenza di 37.18,

zione di pace che è venuta a crearsi dopo il suo intervento.

¹⁶ Il culto di Atena Igea è attestato in varie iscrizioni e testi letterari: vd. in proposito il commento di Jöhrens 1981, 138-139. Si veda anche 37.20, in cui Aristide riferisce che gli antichi Ateniesi erano soliti innalzare altari in onore di questa divinità, dando conto di conseguenza dell'antichità di questo culto. Vd. in proposito Plut. *Per.* 13. Vd. anche Goeken 2012, 63 n. 285, in cui lo studioso sottolinea che Aristide compose un inno in onore di Igea, di cui ci informa Men. Rh. I 344.3.

¹⁷ Il ruolo di levatrice veniva tradizionalmente attribuito a Era e, soprattutto, ad Artemide. Per le attestazioni epigrafiche e letterarie di questo ruolo riferito ad Atena, vd. il commento di Jöhrens 1981, 131.

¹⁸ Non a caso Atena viene definita più avanti con il termine *Πρόνοια* (37.18); vd. anche 37.26 *μόνη δ' Ἐργάνη καὶ Πρόνοια κέκληται*. In questi passi Aristide mette in luce le caratteristiche di industriosità e di previdenza, tradizionali attributi di Atena. Vd. anche 1.13 *Προνοίας Ἀθηνᾶς*.

¹⁹ Vd. anche 37.25, in cui Aristide mette in evidenza la *Πρόνοια* di Atena, indicativa del suo ruolo di guida pedagogica, dicendo che si è occupata della crescita di Apollo e Artemide.

per quanto riguarda la concezione della cura rivolta nei confronti di qualcuno²⁰.

Dal confronto tra i passi sopra citati di 37 K. con il passo relativo ad Atena di 44 K. è indubbia la multiforme funzione protettiva attribuita alla dea, che si rivela di natura guerresca, in quanto divinità protettrice, di natura medica, in quanto presiede alla nascita di Apollo e Artemide, e di natura sociale, in quanto provvede anche alla loro crescita ed educazione.

Tuttavia, il ruolo di Atena non si esaurisce in questo valore protettivo e previdenziale, quasi materno, ma si sviluppa in senso pedagogico, perché la preoccupazione rivolta ad Apollo e Artemide è collegata strettamente alla sfera dell'insegnamento²¹, in particolare quello dell'arte musicale. Infatti, in 44.11 Aristide riferisce che Zeus ha voluto che Apollo e Artemide nascessero nel luogo più bello dell'universo, il Mare Egeo, affinché “divenissero perfetti nell'arte musicale”: ἴν' εἶεν τέλειοι τὴν μουσικὴν. Questa affermazione concerne l'apprendimento della musica da parte dei due gemelli divini e all'apparenza non si potrebbe individuare alcun collegamento tra questa disciplina e Atena se non si tenesse presente quanto viene asserito dal retore in 37.18, ossia che Atena incorona Apollo Peane o Peone, cioè Soccorritore²² di tutti i Greci: στεφανοῖ τὸν Ἀπόλλων {κατὰ} τὸν Ἑλλήνων παιῶνα. Il gesto della dea, che potrebbe apparire insolito dal punto di vista della tradizione, rimanda invece ad un suo stretto legame da un lato con la concezione della salute²³ e dall'altro, proprio attraverso il termine παιῶν²⁴, con la sfera musi-

²⁰ La cura di Atena nei confronti di Apollo e Artemide è verificabile anche in 37.18, in cui si dice che la bellezza delle due divinità è dovuta all'opera di Atena: εἰ τοίνυν κάλλη θαυμαστά Ἀπόλλων καὶ Ἄρτεμις, τὴν Πρόνοιαν Ἀθηνᾶν ἔχει τις ἂν αἰτιάσασθαι. Questo passo è sintomatico della funzione etico-sociale di Atena e del suo ruolo pedagogico, perché la bellezza era un elemento fondamentale della παιδεία greca.

²¹ Per una disamina esaustiva sull'educazione nell'antichità, si rimanda all'ottimo lavoro di Marrou 2008, in cui lo studioso documenta che il maestro rappresentava una sorta di figura protettiva nei confronti dell'allievo. Questa concezione è riscontrabile anche in questo caso, perché il ruolo pedagogico di Atena ha anche una funzione protettiva.

²² Vd. Rutherford 2001, 44 n. 34 (in cui lo studioso riassume il contenuto di 37.18) e 83-84. Egli sostiene che il termine Παιάν (Παιήων, Παιών) in origine si riferisse ad una antica divinità greca connessa con la guerra, e abitualmente identificata con Apollo, e che nel V sec. a.C. questa tipologia di canto abbia assunto molteplici funzioni, perché veniva eseguita in occasione di guerre, riti, celebrazioni, preghiere. Lo studioso (84) riferisce anche l'opinione di Käppel 1992, 64, secondo cui il termine Παιάν era collegato con la sfera della guarigione, perché con esso si invocava una divinità definita appunto *paian*, ossia il “Guaritore”. In questo caso il termine παιῶν si riferisce sia all'ambito della guarigione sia a quello della musica.

²³ Vd. *supra*, n. 16.

²⁴ Rutherford 2001, 37 n. 1 documenta che Atena era annoverata tra le divinità invocate nei peani insieme ad Apollo, Artemide (prima antistrofe), Zeus (terza strofe) e Dioniso (terza antistrofe) e che una caratteristica peculiare di queste esecuzioni musicali era di preparare la di-

cale, in quanto le esecuzioni di questi canti erano peculiari del culto di Apollo²⁵. Il termine *παιών* rimanda anche ad un legame esistente tra la dea e la sfera religiosa apollinea, in quanto l'esecuzione dei peani secondo la tradizione aveva un carattere sacrale²⁶. Un ulteriore esempio del legame che sussiste tra Atena e la musica, e che è indicativo del suo ruolo pedagogico²⁷, è verificabile anche in 37.21 K., in cui la dea viene presentata nella veste di colei che, dopo aver scoperto le arti musicali²⁸, ne fa dono alle altre divinità²⁹: rispettivamente, il flauto ad una delle Muse, la lira a Ermes e la cetra ad Apollo³⁰: *αὐλωδίαν τοῖνυν καὶ λυρῶδιαν καὶ κιθαρωδίαν ἐξευρούσα, τὴν*

vinità affinché liberasse il popolo da una piaga: vd. *Il.* 1.472-474, in cui i soldati greci cercano di placare l'ira di Apollo intonando in suo onore un peana. L'attestazione di Atena, Apollo e Artemide in quanto divinità menzionate nell'esecuzione dei peani rappresenta dunque uno stretto legame tra di esse nell'ambito della sfera musicale, e questo lascia presupporre che la testimonianza su Atena in 37.18 sia esatta e conforme alla tradizione. Rutherford 2001, 47, cita la testimonianza di Eliodoro, secondo cui gli efebi erano soliti cantare peani in occasione delle Panatenee. A questo punto, mi sembra chiaro che la traduzione proposta da Behr 1981, 226 del termine *παιῶνα* sia riduttiva in questo contesto, perché "healer", "guaritore", tiene presente esclusivamente la sfera medica a cui esso è legato, senza considerare il suo stretto legame concettuale con la musica, che in questo passo risulta evidente (Rutherford 2001 nella sua introduzione parla ampiamente di entrambi gli aspetti: vd. 1-136, in particolare 18-126).

²⁵ Vd. Rutherford 2001, 23-36. Il peana poteva applicarsi anche al culto di altre divinità, tra cui anche Atena: vd. *supra*, n. 24.

²⁶ Vd. Rutherford 2001, 18-36 sulla 'performance' del peana e sulle località in cui è attestato e, in particolare, 37 n. 1 per il peana in onore di Atena.

²⁷ Il ruolo assunto da Atena non è soltanto pedagogico, ma anche sociale, perché la musica è notoriamente una delle discipline più importanti nell'ambito del sistema educativo greco e il suo apprendimento era necessario per il pieno inserimento nella società: vd. Plat. *Resp.* 3.403c.

²⁸ Sulla scoperta dell'arte musicale da parte di Atena vd. Pind. *P.* 12.7-8, in cui il poeta presenta la dea che tesse un canto di lamento di sua creazione in onore delle Gorgoni. Questa scoperta attribuita ad Atena fornisce maggiore valore al suo ruolo pedagogico e sociale nei confronti di Apollo e Artemide in virtù della nota importanza della musica nell'ambito della *παιδεία* greca.

²⁹ Vd. Pind. *P.* 12.22, in cui il poeta tebano afferma che Atena donò il flauto agli uomini.

³⁰ Questo passo rimanda alla citazione di Pindaro presente in 37.6 K., in cui si afferma che Atena impartisce agli altri dei gli ordini di Zeus, fungendo da intermediario tra di essi e la divinità suprema. In questo caso invece Atena viene presentata come l'inventrice della musica, che in seguito, certamente per ordine di Zeus, dona ad altre divinità, tra cui Apollo, sotto forma di strumenti musicali. Nell'assegnazione dei doni musicali Aristide presenta la dea nelle vesti di giudice supremo, rimandando ad un passo di *Od.* 8.193, in cui la dea svolge questa funzione durante una gara di lancio del disco nel paese dei Feaci a cui partecipa Odisseo. Gli ampi poteri di cui Atena appare investita e la piena fiducia del padre nei suoi confronti riflettono un'analogha concezione presente in 37.5. Vd. anche Call. *Lav. Pall.* 132-133 e Goeken 2012, 332, nn. 515-519, in cui lo studioso sottolinea che, secondo tale concezione, Zeus trasmette gli ordini agli altri dei attraverso Atena che ne rappresenta la potenza (*δύναμις*) e che ne permette la realizzazione della volontà.

μὲν τῶν Μουσῶν μιᾷ δωρεῖται, τὴν δ' Ἑρμῆ, τὴν δὲ Ἀπόλλωνι. In precedenza, in 37.18, Aristide aveva posto in rilievo in maniera ancora più esplicita la funzione pedagogica di Atena, affermando che la dea avrebbe insegnato ad Apollo e Artemide le proprie arti e il proprio stile di vita³¹: καὶ ἔοικεν ἀμφοτέρων διδάσκαλος αὐτὴ καταστῆναι, τῆς τέχνης καὶ τῆς προαιρέσεως. E dai passi precedenti di 37 K. concernenti la musica è logico supporre che questa disciplina rientri nella sfera degli insegnamenti impartiti ai due fanciulli divini, seppure questo non venga affermato esplicitamente dal retore.

Un'altra disciplina che in questo contesto rientra nell'ambito della funzione pedagogica di Atena, e di cui non viene fatta menzione in 44.11, è la caccia, di cui in 37.19 si dice che questa pratica fa parte delle prerogative di Atena perché da una parte la caccia è collegata con la guerra, un settore tradizionalmente connesso con questa divinità, e dall'altra perché sarebbe stata la dea a fornire i mezzi ad Apollo e Artemide per associare i loro nomi a quest'arte, la κυνηγεσία: καθίσταται δ' εἰς τὸ προσήκειν τῇ θεῷ, δι' ἓν μὲν ὅτι τῆς πολεμικῆς μόριον τέχνης ἐστίν, μᾶλλον δὲ εἰκῶν – ταῦτα δὲ Ἀθηνῶ μέλειν φασίν – ἕτερον δ' ὅτι καὶ αὐτοῖς τοῖς ἐπωνύμοις αὐτῶν ὅπως ἔσσονται προσεξεῦρεν³². La caccia rientra dunque negli insegnamenti che Atena impartisce ai due fanciulli divini, pur non essendo annoverata tra le sue tradizionali peculiarità³³, e questo rappresenta un accrescimento del valore pedagogico assegnato al suo ruolo di guida, dovuto all'ampliamento dell'alveo delle sue competenze. Ancora una volta non deve stupire la mancanza di un riferimento in proposito in 44.11, perché, se la composizione di 44 K. è effettivamente posteriore a quella di 37 K. e se i due inni sono collegati tra loro dal punto di vista concettuale, allora apparirebbe chiaro anche in questo caso che non è necessario ripetere in 44.11 ciò che è già stato detto ampiamente sul ruolo e sulle competenze di Atena in vari passi dell'inno 37, di cui sarebbe a questo punto ipotizzabile presupporre la conoscenza preliminare per una più completa comprensione di 44.11.

Attraverso il confronto ho ipotizzato l'esistenza di una stretta connessione concettuale tra gli inni 37 e 44, cercando di stabilire una cronologia relativa tra questi testi. È giunto il momento di analizzare più da vicino il

³¹ Vd. Goeken 2012, 129-130 e relative note. L'attività di levatrice e pedagogica di Atena rientra nella concezione delle relazioni tra gli dei, comune all'intero *corpus* degli inni in prosa. Atena, per esempio, costituisce la δύναμις di Zeus, essendogli naturalmente legata.

³² La sintassi del passo è ambigua (vd. Keil 1898, 309 in apparato), ma il concetto è chiaro: è per opera di Atena che Apollo e Artemide hanno acquisito la loro associazione, onomastica e culturale, con l'attività venatoria. Ancora una volta, Atena viene presentata come una divinità onnipotente.

³³ La caccia era tradizionalmente una prerogativa di Artemide, e non di Atena. Vd. in generale Call. *Dian.* 2 e *passim*; cfr. anche *hHom.* 27.

legame esistente tra Atena e Delo, che, come vedremo, è ben attestato dalla tradizione letteraria e epigrafica.

Mentre in 1.13 e 44.11 Aristide mette in particolare evidenza il ruolo di guida di Atena e la sua funzione protettiva, in 37.18 assistiamo, al contrario, ad un ulteriore ampliamento delle competenze della dea, attraverso il quale viene alla luce lo stretto rapporto che la collega a Delo sul piano pedagogico e religioso, in quanto le sue prerogative e le sue azioni si svolgono in quest'isola. Un simile legame non è una semplice casualità e ritengo risponda positivamente alla domanda se la versione del mito di Atena presentata in questi passi sia una rielaborazione del retore oppure no. Ciò è verificabile soprattutto attraverso una breve analisi di altri luoghi letterari che possono illuminarci sulla presenza di Atena a Delo e sul suo legame con quest'isola.

A questo proposito è significativo un passo del *Deliakos* di Iperide³⁴, addotto da Jöhrens³⁵, in cui il retore ateniese per primo narra la versione attica del mito di Latona, secondo cui la dea, che portava in grembo i figli di Zeus e che veniva perseguitata da Era per terra e per mare³⁶, ormai oppressa e priva di forze, sarebbe giunta a Delo e lì avrebbe sciolto la cintura per il parto nel luogo che adesso si chiama Zoster in virtù di questo gesto: λέγεται γὰρ τὴν Ἀητῶ κυοῦσαν τοὺς παῖδας ἐκ Διὸς ἐλαύνεσθαι ὑπὸ τῆς Ἥρας κατὰ πᾶσαν γῆν καὶ θάλατταν· ἤδη δὲ αὐτὴν βαρυνομένην καὶ ἀποροῦσαν ἐλθεῖν εἰς τὴν χώραν τὴν ἡμετέραν, καὶ λῦσαι τὴν ζώνην ἐν τῷ τόπῳ, ὃς νῦν Ζωστήρ καλεῖται. In base a questa versione del mito sembrerebbe attestata la presenza di un luogo chiamato Zoster a Delo, in cui Latona avrebbe sciolto la cintura per dare alla luce i suoi figli. Tuttavia Aristide³⁷ e Pausania³⁸ ci informano che una località con lo stesso nome si trova anche in Attica e che lì Latona avrebbe “sciolto la cintura”, dando in questo modo il nome al luogo. Pausania in particolare documenta da una parte l'esistenza di un culto di Atena, Apollo e Artemide a Zoster, affermando che esistevano tre templi dedicati ciascuno ad una di queste divinità³⁹, ma anche che Latona non partorì in quel luogo; dall'altra invece rafforza l'attestazione del culto di Atena in Attica, dando conto della presenza di pietre ornamentali in cui sarebbe incisa una invocazione per Atena Zosteria⁴⁰. Jöhrens documenta l'esistenza del culto di Atena sia in Attica⁴¹ che a Delo⁴² attraverso la

³⁴ Hyperid. fr. 67 Jensen.

³⁵ Jöhrens 1981, 129.

³⁶ Vd. *supra*, nn. 8-9.

³⁷ Nel già citato 1.13 L.-B.

³⁸ Paus. 1.31 ss. e 9.17 ss.

³⁹ Paus. 1.31 ss.

⁴⁰ Paus. 9.17 ss.

⁴¹ Jöhrens 1981, 240-241 n. 307.

citazione delle relative attestazioni epigrafiche e letterarie; e non bisogna dimenticare quanto affermato dal retore in 1.13, ossia che Latona sarebbe giunta a Delo partendo dall'Attica. Tornando al passo iberideo, anche se Atena non vi è direttamente menzionata, la prova della sua presenza a Delo sembra sia testimoniata da uno scolio al nostro passo⁴³. È oltremodo significativo anche un passo di Pindaro⁴⁴, ugualmente addotto da Jöhrens⁴⁵, in cui il poeta afferma che Zeus, seduto sulla vetta del monte Cinto a Delo, osserva con attenzione Latona, aspettando il momento del parto: *παρεζόμενον / κορυφαῖσιν ὑπερθε φυλάξαι π[ρ]ονοί[α, / ἀνίκ' ἀγανόφρον / Κοίου θυγάτηρ λύετο τερπνᾶς / ὠδῖνος*. Lo studioso puntualizza che l'attenzione e la preoccupazione di Zeus sono espresse dal nesso *φυλάξαι π[ρ]ονοί[α* e che questi sentimenti vengono percepiti e condivisi anche da Atena⁴⁶; egli inoltre rileva l'esistenza di un culto di Atena Cinzia, ossia del monte Cinto, nell'isola di Delo⁴⁷.

Alla luce dell'analisi di questi passi e di quelli aristidei, l'attribuzione ad Atena di una molteplicità di funzioni che abbiamo visto in 37 K. e il ruolo svolto dalla dea in 1.13 L.-B. e, soprattutto, in 44.11 K., a cui 37 potrebbe essere concettualmente connesso, non risulta affatto strana⁴⁸. Al contrario, Aristide sembra rielaborare il mito di Atena per vari motivi. In primo luogo, la sua scelta può essere dovuta ad una esigenza di carattere stilistico-retorico, volendo con ciò fare sfoggio della sua notevole cultura, un fattore tipico della sua personalità e ben riscontrabile in tutto il *corpus* delle sue opere, poiché, da uomo colto quale era, è molto probabile che fosse a conoscenza delle versioni attiche del mito di Latona e di Atena, dei culti relativi ad Atena in Attica e a Delo, e – soprattutto – delle opere di Iperide, uno dei maggiori retori ateniesi del passato⁴⁹. In secondo luogo, in particolare attraverso il

⁴² Jöhrens 1981, 293-294 n. 655.

⁴³ Vd. Behr 1986, 429 n. 20, in cui lo studioso asserisce che lo scolio in questione cita Iperide solo per quanto riguarda la presenza di Atena a Delo e ci informa sulle fonti che riportano lo scolio.

⁴⁴ Pind. fr. 52m Maehler.

⁴⁵ Jöhrens 1981, 129.

⁴⁶ Vd. Jöhrens 1981, 129, in cui lo studioso ipotizza che vi sia un collegamento tra il passo pindarico in questione e Call. *Del.* 55 ss., affermando che sarebbe necessario chiedersi se il ruolo di Atena non sia sviluppato in Callimaco e ritenendo che Atena sia un aiutante di Zeus nel poeta alessandrino. Un'ipotesi del genere tuttavia è difficile da accettare, in quanto Atena non è presente nell'inno callimacheo e non sappiamo se lo fosse in Pind. fr. 12.

⁴⁷ Vd. Jöhrens 1981, 294 n. 656, in cui lo studioso documenta gli studi relativi al culto di Atena Cinzia.

⁴⁸ Vd. Goeken 2012, 274, in cui lo studioso ribadisce che Aristide aveva la tendenza a unire più miti nell'ambito dell'elogio di una divinità.

⁴⁹ È noto che Aristide ricevette un'accurata preparazione e che studiò a fondo gli oratori

confronto tra il passo di Iperide e 1.13, è possibile, accettando l'ipotesi di Goeken, che Aristide intenda stabilire uno stretto collegamento sui piani religioso e culturale tra l'Attica e Delo, essendo l'una tradizionalmente la culla della cultura greca e l'altra uno dei più importanti centri religiosi greci in virtù della presenza di tempio di Apollo⁵⁰. La valorizzazione del maggior centro culturale nel continente e del più importante centro religioso⁵¹ presente nel mare Egeo risponderebbe, secondo lo studioso francese, ad un'esigenza nazionalistica, culturale⁵² e politica⁵³ del retore, il quale, in base ad un'ottica strettamente e orgogliosamente ellenocentrica, cercherebbe di dare il massimo risalto da ogni angolatura ai luoghi più importanti del mondo greco all'interno di una ecumene che dal punto di vista politico è ormai saldamente nelle mani di Roma, senza tuttavia denigrare il dominio e il governo romani⁵⁴. Una ulteriore motivazione può essere dovuta alla concezione

del passato, in particolare quelli ateniesi. È anche possibile ipotizzare che Aristide conoscesse l'opera geografica di Pausania, in quanto sono noti i suoi interessi geografici, di cui siamo a conoscenza attraverso i *Discorsi Sacri*, per cui vd. Nicosia 1984.

⁵⁰ In 1.13 Aristide, narrando del mito di Latona a Delo e della nascita dei suoi figli, definisce Apollo protettore della città (vd. n. 3). Il nesso τῆ πόλει indica Atene, perché non bisogna dimenticare che è questa città, insieme alla sua terra, l'Attica, ad essere l'oggetto dell'elogio del retore in 1 L.-B. e che la narrazione del mito di Latona è solo una digressione. Tuttavia, la digressione, con il ricordo di Delo e del suo legame con Apollo, e la definizione di questo dio come protettore della città possono essere considerate un mezzo utilizzato dal retore per stabilire un legame culturale, politico e religioso tra Delo e Atena, attraverso la menzione dell'isola e di Apollo da una parte e di Atena come guida di Latona dall'altra.

⁵¹ Goeken 2012, 51 rileva che Delo conobbe uno sviluppo eccezionale nel II sec. d.C., e questo può essere considerato un segnale dello sviluppo della concezione ellenocentrica aristidea ben schematizzata dallo studioso francese nel suo lavoro.

⁵² Sulla concezione aristidea della superiorità della cultura greca, vd. Goeken 2012, 203-220 e relative note.

⁵³ Sulla concezione politica aristidea degli inni in prosa, vd. Goeken 2012, 230-251 e relative note.

⁵⁴ Goeken 2012, 230-234, sostiene che la realtà romana sia assai presente negli inni aristidei. Lo studioso evidenzia il carattere politico di queste composizioni, in cui il dominio romano, attraverso l'esempio di Corinto e di 46 K., viene considerato un fattore di pace e di stabilità che ha permesso un grande sviluppo economico e sociale. In particolare, l'attenzione viene focalizzata sulla costruzione di nuove città in ogni zona, per cui vd. soprattutto ivi, 232 e relative note, e sulla grande prosperità dovuta alla compagine imperiale nuovamente attraverso l'esempio di Corinto, per cui vd. ivi, 238 e in particolare 244-251. Vd. anche ivi, 234, in cui lo studioso sostiene che l'inno ad Atena sia un'allusione al potere di Roma. Infine, vd. ivi, 241-243, in cui lo studioso documenta il sentimento di fierezza provato dal retore nel constatare la rinascita economica, sociale e culturale della Grecia dovuta alla benevolenza del dominio romano, che ha dato una nuova vita all'ellenismo. Gli inni in prosa si presentano dunque come una duplice celebrazione della cultura ellenica da un lato e della realtà romana dall'altro.

religiosa aristidea, che prevede una rigida gerarchia divina, al cui vertice si trova la divinità suprema, Zeus, il quale sceglie di delegare i propri poteri alle altre divinità a lui sottoposte⁵⁵, perché li usino a vantaggio degli uomini, o, in questo caso, di una divinità più debole. Inoltre, concedendo ogni tipo di prerogativa ad Atena, Aristide si attiene strettamente alle regole di base del genere encomiastico⁵⁶, che impongono di dare totale preminenza alla divinità oggetto dell'elogio; d'altro canto, attribuendole ogni tipo di funzione, anche quelle che tradizionalmente non rientrano nell'alveo delle sue peculiarità, fino a giungere a considerarla la più grande e potente in assoluto rispetto agli altri dei e a farne di conseguenza un'entità universale, egli non fa altro che attenersi al suo stile compositivo degli inni in prosa, che prevede l'assegnazione di ogni tipo di qualità e funzione al proprio oggetto di elogio⁵⁷. Tra le varie prerogative che Aristide attribuisce ad Atena vi sono dunque non solo quelle tradizionali, ma anche altre, come la funzione di guida e di creatrice della musica⁵⁸, che possono sembrare all'apparenza insolite. Esse,

⁵⁵ Questa concezione rimanda a 37.18-22 K., in cui Aristide mette in luce il fatto che Atena possiede gli attributi anche di altre divinità e che è affine ad ognuna di loro: vd. in proposito Boulanger 1923, 192. Vd. anche Goeken 2012, 129 sulle relazioni intercorrenti tra gli dei e ivi, 256-257 sulla formazione di coppie divine, di cui Zeus-Atena in 37 K. sarebbe un esempio secondo lo studioso, perché l'inno ad Atena si presenterebbe come un elogio di Zeus, di cui la dea è uno strumento, per cui vd. ivi, 147.

⁵⁶ Pernot 1993, 663. Nell'ambito della seconda sofistica l'elogio di una divinità era considerato un necessario atto di devozione nei suoi confronti. Vd. anche Goeken 2012, 31 e 42.

⁵⁷ Boulanger 1923, 183, sottolinea anche che Aristide in 33.16 K. si vantava di rendere agli dei tutti gli onori che erano loro dovuti. Vd. anche Pernot 1993, 530, in cui lo studioso documenta che il retore, nel comporre un elogio divino, si sforzava di attribuire alla divinità in questione ogni sorta di qualità e prerogativa, comprese quelle che in altri luoghi nega o presta ad altre divinità.

⁵⁸ Vd. Pind. *P.* 12.18-22: *παρθένος αὐλῶν τεύχε πάμφωνον μέλος, / ὄφρα τὸν Εὐρυάλας ἐκ καρπαλιμῶν γενύων / χριμφθέντα σὺν ἔντεσι μιμήσαιτ' ἐρικλάγκταν γόον. / εὗρεν θεός.* Ritengo che il passo pindarico sia assai significativo perché permette di stabilire un collegamento tra la sfera delle arti manuali, tradizionale prerogativa di Atena, e la musica. È vero che la dea in questo passo viene presentata dal poeta tebano nell'atto di comporre un canto per imitare il lamento di Euriale, addolorata per la morte violenta della sorella Medusa (τεύχε... μέλος), ma è anche vero che il verbo *τεύχω* ha una doppia valenza, perché non si riferisce soltanto alla capacità creativa di comporre di un canto, ma anche all'azione di costruire materialmente uno strumento musicale. Più avanti, v. 22, il poeta dice che fu Atena a inventare questo tipo di suono col flauto: *εὗρεν θεός.* Anche il verbo *εὐρίσκω* possiede una doppia valenza, perché può riferirsi a invenzioni di natura sia teorica sia pratica. Poiché è noto che Aristide ricevette in gioventù una accurata preparazione culturale, ritengo molto probabile che egli fosse a conoscenza di questo passo e che possa averlo sfruttato in primo luogo per mettere in luce la capacità pratica di Atena, intesa come colei che crea manualmente gli oggetti, e successivamente per innalzare questa sua tradizionale capacità su un piano spirituale, considerando la dea come colei che dona le arti musicali agli uomini dopo averle inventate.

al contrario, come abbiamo visto, sono indicative della vasta cultura del retore, il quale, facendo sfoggio della sua solidissima preparazione in materia mitica, retorica e poetica, si riallaccia ad una tradizione minore che vede Atena legata ad altre sfere, tra cui, soprattutto, quella musicale, trasformando la dea in una entità onnipotente e onnipresente.

ANTONIO AZZERLINI

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968.
 C. A. Behr, *Aelius Aristides, the Complete Works*, I-II, Leiden 1981-1986.
 A. Boulanger, *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au II siècle de notre ère*, Paris 1923.
 A. W. Bulloch, *Callimachus. The Fifth Hymn*, Cambridge 1985.
 J. Goeken, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Turnhout 2012.
 G. Jöhrens, *Der Athenahymnos des Ailios Aristeides*, Bonn 1981.
 L. Käppel, *Paian: Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin 1992.
 B. Keil, *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, II, *orationes XVII-LIII continens*, Berolini 1898.
 F. W. Lenz - C. A. Behr, *P. Aelii Aristidis Opera quae exstant omnia*, I, *orationes I-XVI complectens*, Lugduni Batavorum 1976.
 H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it., Roma 2008.
 L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Romain*, I-II, Paris 1993.
 I. Rutherford, *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford 2001

ABSTRACT:

An analysis of the importance and various functions of Athena in Aristides' work, with special focus on orations 37 (*Hymn to Athena*) and 44 (*Hymn to the Aegean Sea*): in particular, the paper is focused on the goddess's connections with the island of Delos.

KEYWORDS:

Aelius Aristides, Athena, Delos, Greek religion, Greek prose.

ANIMALES Y CUENTO POPULAR
EN JÁMBLICO, *BABILONIACAS**

0. Jámblico, *Babiloniacas*.

La novela *Babiloniacas* de Jámblico se ha transmitido de forma fragmentaria gracias a un epítome de Focio (*Biblioteca*, cód. 94), aproximadamente un centenar de fragmentos transmitidos por el léxico Suda y nueve *excerpta* de diferente extensión conservados en manuscritos¹. El resumen de Focio nos permite hacernos alguna idea del argumento, complicado y lleno de digresiones, personajes secundarios y peripecias entrecruzadas, y de la compleja arquitectura de una obra que se presume larga². De forma muy sumaria y a rasgos muy generales, la novela parece estructurarse en tres partes muy bien diferenciadas³. En la primera de ellas, la estructura básica parece ser la siguiente: los protagonistas, Ródanes y Sinónide, van cambiando sucesivamente de lugar para escapar de un peligro mortal del que se libran gracias a una intervención externa. La segunda se escenifica en una isla en la confluencia entre el Éufrates y el Tigris e incluye una digresión de Jámblico sobre su vida, su educación y su conocimiento sobre distintos tipos de magia. La tercera parte se estructura en torno a la continua confusión de identidades entre varios personajes de la novela⁴. Abundan los dobletes narrativos, las inversiones y violaciones de las expectativas del género novelesco y los incidentes en los que la identidad de los personajes resulta no ser la que parece⁵.

Aunque *Babiloniacas* comparte muchos de los tópicos y motivos del género de la novela de amor y aventuras⁶ y puede encuadrarse, junto con la novela de Nino, *Sesoncosis* y *Calígone*, entre las novelas de tipo nacionalista⁷, es una obra llena de detalles sorprendentes, sensacionalistas, chocantes

* Trabajo elaborado en el marco del proyecto de investigación FFI2014-55244-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España.

¹ Véase Barbero 2015, 7-18. Citamos a Focio y Jámblico según la edición de Habrich 1960, pero mencionamos también la numeración de los fragmentos en la edición de Barbero 2015.

² Un problema sin solución clara es el de la extensión de la novela, ya que, mientras que el Suda 1 26 (Adler II 603,18), s.v. *Ἰάμβλιχος* (p. 3, 1-5 Habrich, testim. IV Barbero) habla de 39 libros, el resumen de Focio termina con el libro 16. Bianchi 2016 ofrece un estado de la cuestión, y argumenta que la noticia del Suda es correcta; Focio no habría concluido su resumen, de ahí la discrepancia.

³ Schneider-Menzel 1948, 70-77; Rojas Álvarez 2016, 43.

⁴ Stephens-Winkler 1995, 185-187.

⁵ Stephens 1996, 668-669.

⁶ Ruiz Montero 2006, 131.

⁷ Stephens 1996, 662.

y exagerados que algunos han calificado de “grand guignol”⁸. El elemento fantástico, sobrenatural y mágico tiene mucho peso en ella⁹.

Sucede, sin embargo, que uno de los rasgos más llamativos de la novela, el uso de animales como motivo estructural y organizativo de la narración, no ha sido analizado con profundidad, a pesar de que varios estudiosos han reparado en él¹⁰. El propósito del presente artículo es, por tanto, llevar a cabo dicho análisis, con un doble objetivo: (a) examinar el papel de los animales en la estructura narrativa de la novela, precisando si lo comparte con otras novelas o es un rasgo exclusivo; (b) si sucede esto último en una medida que lo convierta en característico, comprobar cuál o cuáles pueden ser sus causas.

1. Animales y cuento popular.

Los animales como parte del mundo natural no están, por supuesto, ausentes en el género de la novela griega y romana¹¹. No faltan en estas novelas episodios en los que la intervención de un animal cambia de forma ocasional y concreta la orientación del argumento de forma similar a lo que ocurre en *Babiloniacas*¹². Sin embargo, en aquellas cabe constatar diferencias significativas con respecto a esta. En ella, los animales cumplen sistemáticamente tres funciones, sobre las que pivota el complejo argumento de la obra: por un lado, facilitan o provocan directa o indirectamente la huida de los protagonistas en situaciones apuradas o imposibles; por otro, propician el cúmulo de circunstancias en las que se producen las confusiones de identidad entre los protagonistas y los personajes secundarios; en tercer lugar, los

⁸ Así Reardon 1994, 83.

⁹ Stramaglia 1999, 78; Ruiz Montero 2006, 131.

¹⁰ Schneider-Menzel 1948, 89; Crespo Güemes 1982, 392; Rojas Álvarez 2016, 45.

¹¹ Faranton 2012, 17.

¹² La presencia de un animal causa el enamoramiento de los protagonistas (el hipopótamo en Ach. Tat. 4.2.1-2, la loba que roba ganado en Long. 1.11), les facilita hablarse y conocerse (el pavo real y las aves en Ach. Tat. 1.15-1.16, la morena y la víbora en Ach. Tat. 1.18.3, la abeja en Ach. Tat. 2.7.1-4), motiva la huida o exilio de un personaje (el caballo regalado por Clinias, Ach. Tat. 1.7.1-2 y 1.12-14; la muerte del novio de Menelao en una cacería, Ach. Tat. 2.34.1-6); provoca aplazamientos de una acción o cambios de rumbo (el águila que aplaza la boda de Clitofonte en Ach. Tat. 2.12.1-3; un fénix aplaza la partida de un ejército, Ach. Tat. 3.24.3; un halcón retrasa la visita a Faro en Ach. Tat. 5.3.3; un jabalí mata al marido de Cáríte en Apul. *Met.* 8.5). Los animales salvan a los protagonistas (los perros de Cloe en Long. 1.20-21; las vacas de Dorcón en Long. 1.29-30; los perros de Antía en X.Eph. 5.2.5; las hormigas de Psique en Apul. *Met.* 6.10.5-7; el águila de Júpiter en Apul. *Met.* 6.15), despiertan a los protagonistas (la cigarra en Long. 1.26), se aparecen en sueños para presagiar el futuro (el caballo en X.Eph. 2.8.2), provocan con sus acciones confusiones que ponen en peligro la vida de los protagonistas (el perro que se come la cena del dueño en Apul. *Met.* 8.31; el perro rabioso en Apul. *Met.* 9.1-2).

animales pueden desvelar información importante sobre una situación que los personajes desconocen.

El papel central de los animales en la acción se documenta también en las novelas *Dafnis y Cloe* de Longo y en *Metamorfosis* de Apuleyo, es cierto, pero es preciso hacer una observación: en ambos casos el propio argumento es el que dicta la importancia de la presencia animal (novela pastoril en un caso, relato protagonizado por un asno en el otro). Evidentemente no es este el caso de *Babiloniacas*, ya que sus protagonistas no son pastores ni animales (o un hombre transformado en animal), sino jóvenes aristócratas urbanos. Según algunos estudiosos han apuntado, esta mayor importancia estructural de los animales en la novela de Jámblico parece ser exclusiva de *Babiloniacas* y es uno de los elementos característicos de ella¹³. Pero, si esto es así, ¿de dónde puede proceder esta característica que, aunque se puede rastrear de forma parcial en otras novelas, no aparece en ninguna otra obra con tanta centralidad y en un papel tan sólido y sostenido?

Como decíamos, el elemento fantástico o maravilloso destaca mucho en la obra de Jámblico. En la novela griega en general¹⁴ y en la propia novela de Jámblico en particular¹⁵ hay muchos ejemplos de la presencia de cuentos populares (*folktales*, *Märchen*), definidos como “narraciones anónimas transmitidas en un contexto popular”¹⁶. El hecho es que los animales tienen un

¹³ Schneider-Menzel 1948, 89; Rojas Álvarez 2016, 45.

¹⁴ Anderson 2000, 145-157; *id.* 2007, 66. Sobre los cuentos populares en la literatura grecolatina véase Braccini 2015b.

¹⁵ Rohde 1876, 379: “Immerhin fehlen... nicht alle Spuren einer Anlehnung des Jamblichus an volkstümliche, im Orient weit verbreitete Sagen und Märchen... An das Märchen erinnert, mehr als an moderne Romane”, Braccini 2015a, x-xii. En concreto, en *Babiloniacas* se documentan al menos los siguientes motivos del índice de motivos de cuentos populares de S. Thompson, 1955-1958: Rapunzel (F848.1 Girl’s long hair as ladder into tower = Phot. *Bibl.* 94.4); muerte aparente (D5.2 Enchanted person on bier, D762.2 Disenchantment by being wakened from magic sleep by proper agent, E68 Apparently dead persons revived when certain thing happens = Phot. *Bibl.* 94.6); embellecimiento milagroso (D1337.1.8.1 Rose water gives magic beauty, D1862 Magic beauty bestowed, D1864 Magic beautification through prayer by saint = Phot. *Bibl.* 94.8); los tres pretendientes (H316.3 Ball (goblet) thrown indicates princess’s choice, H316.4 Suitor test: garland thrown indicates girl’s choice = Phot. *Bibl.* 94.8); Judit y Holofernes (K872 Judith and Holofernes: girl from enemy camp chosen to sleep with intoxicated general kills him in bed, K872.1 Girl kills man sleeping with her = Phot. *Bibl.* 94.15); la fuente de amor (D925 Magic fountain, D1355.2.1.2 Magic water causes sexual desire; K512 Compassionate executioner = Phot. *Bibl.* 94.20); la carta de Urías (K978 Uriah letter. Man carries written order for his own execution = Phot. *Bibl.* 94.22).

¹⁶ Anderson 2006, 64. Según Hansen 2002, 14-17 y Anderson 2006, 64-68, 73-77, 157-162, dentro del cuento popular hay distintos tipos de narraciones. Los más relevantes para el estudio de *Babiloniacas* son los siguientes (tomamos las definiciones de ambos estudiosos): *novella*, cuento popular de ficción protagonizado por personajes urbanos no históricos y con contenidos basados en el amor, la intriga y la astucia o la destreza, con ausencia del elemento

papel muy destacado en las narraciones populares¹⁷. Cabe, por tanto, plantearse si la importancia de los animales en la acción de *Babiloniacas* se relaciona con la presencia de elementos narrativos tomados de los cuentos populares.

2. Animales y motivos del cuento popular en Jámblico.

Para comprobar si el papel desempeñado por los animales en la novela de Jámblico procede del cuento popular, especificaremos qué animales aparecen en la novela, qué función cumplen y en qué motivos del índice de motivos de cuentos populares de S. Thompson (1955-1958) pueden encuadrarse¹⁸. Añadiremos si el animal en cuestión aparece en otras novelas, y cuál es su papel en este caso. En los casos más llamativos y menos comunes (esto es, omitiendo trivialidades como la función de transporte desarrollada por caballos y asnos), adjuntaremos también paralelos procedentes de otros autores griegos que documenten de forma independiente el uso de dicho motivo en la literatura griega y que tengan alguna semejanza estructural con respecto al papel que el animal desempeña en el episodio en cuestión de *Babiloniacas*.

En principio, y de forma muy general, la mayoría de las apariciones de animales en *Babiloniacas* se podría englobar en los motivos de Thompson

sobrenatural (por ejemplo, la muerte de Sétapo a manos de Sinónide en Phot. *Bibl.* 94.15, el eunuco Zobaras como verdugo compasivo en Phot. *Bibl.* 94.20, etc.); *fairy tale, wonder tale, magic tale*, cuento de hadas o cuento maravilloso, narración en que un personaje va superando distintos obstáculos, ayudado o impedido por elementos mágicos y sobrenaturales, para triunfar al final (aquí tendrían cabida episodios como el descubrimiento del tesoro bajo la estela del león y su uso posterior en Phot. *Bibl.* 94.3 y 21, el embellecimiento milagroso de Mesopotamia en Phot. *Bibl.* 94.8, etc.); finalmente, *animal tale*, cuento de animales, protagonizado por animales con actitudes humanas o por hombres y animales (las abejas de la cueva en Phot. *Bibl.* 94.3-4, los cuervos del camino en Phot. *Bibl.* 94.4, el perro de Ródanes en Phot. *Bibl.* 94.18, etc.).

¹⁷ Anderson 2006, 157-162.

¹⁸ Hansen 2002, 30 n. 109 define dichos motivos (*motifs*) como “small narrative ideas that in combination make up whole stories”. El argumento de varias novelas griegas y latinas se acoge, en todo o en parte, a tipos concretos de cuentos populares de la clasificación de Aarne-Thompson (1961): así ocurre, entre otros casos, con *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso (tipo AT 709 Snow White), *Calíroe* de Caritón (tipos AT 612 The Three Snake Leaves y 883A The Innocent Slandered Maiden), el cuento de Cupido y Psique en *Metamorfosis* de Apuleyo (tipo AT 425A The Monster (Animal) as Bridegroom) o *Dafnis y Cloe* de Longo (tipo AT 510 Cinderella and Cap-o'-Rushes) (véase Anderson 2000, 156, 228-229). Por nuestra parte, no hemos conseguido identificar el argumento de *Babiloniacas* con un tipo específico de cuento popular procedente de esta clasificación, si bien digamos que, según Anderson 2004, 111-116 e *id.* 2007, 31, *Babiloniacas* es una reelaboración con final feliz de la leyenda popular que posteriormente se conoció como “de Tristán” tal y como evolucionó en el Creciente Fértil.

denominados B520 (Animals save person's life), R243 (Fugitive aided by helpful animal) y B523 (Animal saves man from pursuers).

2.1. Una inscripción en la estela de un león permite a Ródanes encontrar un tesoro.

Phot. *Bibl.* 94.3 p. 10, 5-8 H. ἀλιεύς δ' ἦν ὃς τοὺς ποιμένας ἐμήγυσεν, οἱ στρεβλοῦμενοι τὸν λειμῶνα μόλις δεικνύουσιν ἐν ᾧ καὶ χρυσὸν Ῥοδάνης εὔρισκε, τῆς στήλης τοῦ λέοντος ὑποδηλούμενον τῷ ἐπιγράμματι.

Ródanes y Sinónide han huido del tiránico Garmo, rey de Babilonia, que quiere matar a Ródanes y casarse con Sinónide, y se tienden en una pradera para descansar. Ródanes descifra una inscripción y encuentra un tesoro bajo la estela de un león, pero no puede llevárselo. El tesoro será importante al final de la novela: con él, Soreco, protector de los protagonistas, podrá pagar a un ejército de mercenarios con el que derrotarán y depondrán a Garmo (Phot. *Bibl.* 94.21, p. 66, 17-21 H.).

En principio, el asunto se encuadra en los siguientes motivos del índice de motivos folklóricos de Thompson: B100.2 Magical animal supplies treasure, B103.0.6 Gold-producing lion.

No hay paralelos en el resto de novelas. Con respecto a los paralelos procedentes de otros autores, la historia de *Babiloniacas* tiene muchos puntos de contacto con la anécdota conservada en *IG IV² I*, 123, 8-21, en la cual una mujer de nombre Calicratea recibe en sueños información de Asclepio de que el tesoro enterrado por su marido muerto está “a mediodía del mes de Targelión en la cabeza del león”. En realidad, el dios se refiere a que el tesoro está enterrado donde señala la sombra proyectada al mediodía del mes de Targelión por la estela en forma de león que corona una tumba¹⁹. También tiene cierto parecido con una anécdota popular protagonizada por Esopo (*Vita W Aesopi* 78-80 Perry)²⁰: el inteligente esclavo encuentra un tesoro resolviendo un acertijo grabado en una inscripción sepulcral. Por tanto, la inscripción en la estela del león en Jámblico parece ser un motivo tomado de un relato popular.

2.2. El fantasma de un toro convertido en macho cabrío se enamora de Sinónide y la sobresalta.

Phot. *Bibl.* 94.3, p. 10, 9-10 H. Καὶ τράγου τι φάσμα ἐρᾷ Σινωνίδος· ἐξ ἧς αἰτίας καὶ οἱ περὶ Ῥοδάνην τοῦ λειμῶνος ἀπαίρουσι.

Ródanes y Sinónide duermen en la pradera ajenos a la delación del pescador y los pastores mientras Damas y sus soldados se acercan. Se aparecen

¹⁹ Stramaglia 1992, 56-59.

²⁰ Rohde 1876, 367 n.2.

junto a Sinónide (quizá en sueños o en una visión²¹, aunque también podría tratarse de una aparición real) los fantasmas de lo que parecen dos toros, uno de los cuales se transforma entonces en macho cabrío y emite un mugido, mal augurio para Garmo porque causará la fuga de los jóvenes²². El fantasma, ya transformado en macho cabrío, salta de un pozo o una fuente y con sus balidos y su actitud libidinosa despierta a Sinónide²³. Gracias a ello, los jóvenes se alejan de la pradera antes de que Damas logre dar con ellos.

Este episodio se vincula con los siguientes motivos de Thompson: B103-105 Animal laying treasure in water, B184.6.1 Wethers leap from well, E291.2.2 Ghost animal guards treasure²⁴, E520 Animal ghosts, E420.1.3.4 Water-spirit as bull, E420.4.8 Water-spirit as goat, E420.6.1.7 Water-spirit surprises and rapes a mortal woman.

En cuanto al resto de novelas, en Long. 1.2 y 1.5 dos pastores encuentran a sendos bebés a quienes están amamantando respectivamente una cabra y una oveja. Como puede verse, no hay semejanzas con el episodio de *Babiloniacas*.

Desde Rohde 1876, 367 se viene aceptando que tanto el tesoro enterrado como el fantasma en forma de macho cabrío son motivos procedentes de relatos populares²⁵. Varios elementos de este episodio de *Babiloniacas* se atestiguan por separado en otros pasajes de la literatura griega. En primer lugar, que un animal se enamore de un ser humano es una idea popular que aparece con frecuencia; baste citar *e.g.* Ael. *Nat.* 8.10 (Γλαύκης τῆς κιθαρωδοῦ κριὸς ἦττητο, un carnero se enamoró de la citarista Glauce), 12.34, 36 y Plut. *Soll.* 18 (972F)²⁶. Con respecto a un animal caprino que interrumpe el sueño de alguien que está en riesgo, en Ps. Plut. *fluv.* 14.4 (1158D) el carnero de oro despierta a Frixo usando una voz humana y le salva de morir o caer preso de bárbaros armados. Por otra parte, la presencia de fantasmas de animales está bien documentada en la literatura griega, sin necesidad de postular fuentes orientales²⁷. Incluso la transformación de un agresivo fantasma animal en

²¹ Stephens-Winkler 1995, 203 n. 48.

²² Fr. 9 H. (8 B.) ὁ δὲ ἕτερος ταῦρος ἐμυκήσατο, κακὸν φώνημα Γάρμω· καὶ ἔδοξε τράγος εἶναι, μὴ ταῦρος ἐκεῖνο τὸ φάσμα. Sobre la interpretación de este pasaje, cf. Borgogno 1975, 116.

²³ Fr. 10 H. (9 B.) ὁ δὲ τράγος ἐκ τοῦ φρέατος ἀπεπήδησε τὸ αὐτὸ φωνήσας εὐά. τὸ αὐτὸ puede hacer referencia a que es la misma voz inicial del fantasma cuando era todavía un toro. Véase Schneider-Menzel 1948, 58 n. 7; Borgogno 1975, 116.

²⁴ No se dice explícitamente que el fantasma esté guardando el tesoro que indica la estela del león, pero es fácil hacer esa inferencia. Véase Anderson 2007, 232 n. 487; Stephens-Winkler 1995, 191 n. 17.

²⁵ Por ejemplo Henry 1960, 35.

²⁶ En Luc. *D.Deor.* 2.2 Hermes toma la forma de un macho cabrío para violar a Penélope.

²⁷ Felton 1999, 40. Muchos han creído que el fantasma del macho cabrío es en realidad un

otro no menos peligroso, en el caso de *Babiloniacas* de toro fantasma en macho cabrío, parece responder también a un patrón folklórico atestiguado en la literatura griega: la entidad maligna que asalta al filósofo Arignoto se transforma sucesivamente en perro, toro y león (Luc. *Philopseud.* 31).

No terminan aquí los paralelos procedentes de otros autores griegos. El episodio del fantasma que asume una forma animal para asaltar a una joven puede esconder ecos de una historia semejante, si bien con las diferencias esperables en una narración de tipo popular: en el mito de Amímone y el sátiro (e.g. Apoll. 2.1.4), encuadrado dentro del tipo AT 440 The Frog Prince²⁸, una muchacha en busca de agua despierta a una criatura animalesca y sobrenatural, que pretende luego violarla. También cabe destacar a este respecto el episodio del sátiro fantasma que asaltaba y mataba a las mujeres en un pueblo de Etiopía (Philostr. *Vit. Apoll.* 6.27 ἐπεφοίτα δὲ ἄρα τῇ κώμῃ δέκατον ἤδη μῆνα σατύρου φάσμα λυττῶν ἐπὶ τὰ γύναια, καὶ δύο ἀπεκτονέαι σφῶν ἐλέγετο)²⁹.

Todos los paralelos aducidos parecen apuntar a la existencia de un conjunto de motivos populares centrados en fantasmas de aspecto animal, agresivos y de forma cambiante, que despiertan a un ser humano y lo salvan del peligro o que tratan de violar a alguna joven.

2.3. Los caballos en los que montan Ródanes y Sinónide son capturados.

Phot. *Bibl.* 94.3 p. 12, 1-10 Η. Φεύγοντες δὲ οἱ περὶ Ῥοδάνην ἐντυγχάνουσιν ἐπὶ καλύβης γραῖ τινι γυναικί, καὶ κρύπτονται ὑπ' ἄντρῳ ὃ διαμπερὲς ἦν ὀρωρυγμένον ἐπὶ σταδίου τριάκοντα, λόχη δὲ τὸ στόμα ἐβέβυστο. Καὶ οἱ περὶ τὸν Δάμαν ἐφίστανται καὶ ἀνακρίνεται ἡ γραῖς, καὶ ξίφος γυμνὸν ἰδοῦσα ἐξέψυξεν. Οἱ δὲ τοῦ Ῥοδάνου ἵπποι καὶ τῆς Σινωνίδος οἷς ἐπωχοῦντο, συλλαμβάνονται, καὶ περικαθίσταται στρατὸς τὸ χωρίον ἐν ᾧ Σινωνίς καὶ Ῥοδάνης ἀπεκρύπτετο.

En su huida de la pradera, Ródanes y Sinónide llegan a una choza, donde una anciana los oculta en el interior de una gruta con dos entradas. Los caballos que transportaban a los jóvenes permanecen en el exterior. Cuando llega Damas con sus soldados a la choza, los caballos le alertan de la posibilidad de que Sinónide y Ródanes hayan estado allí.

No hemos podido encontrar motivos Thompson que se relacionen.

Con respecto a los caballos, su presencia es muy habitual en la novela, si bien no están dotados de los valores ideológicos tradicionales (prestigio,

demonio babilonio, cf. e.g. Schneider-Menzel 1948, 89 n. 38.

²⁸ Anderson 2000, 176-178.

²⁹ Anderson 2007, 230-231, inspirándose en paralelos folklóricos, interpreta que una criatura parecida a un sátiro salta del pozo al creer que Ródanes y Sinónide, quienes quizá han emitido una simple interjección, le han llamado por su nombre (τὸ αὐτὸ φωνήσας εὐά).

caza, guerra)³⁰. Es frecuente su uso como medio de transporte (e.g. Charit. 2.3.3, 5.2.9, X.Eph. 2.14.3, Apul. *Met.* 1.2.2). Habrócomes sueña que se transforma en un caballo y persigue a una yegua (X.Eph. 2.8.2). Los protagonistas se esfuerzan en recuperar los caballos para proseguir la marcha (X.Eph. 2.14.4). Clinias regala a su amado un caballo (Ach. Tat. 1.7.1-2), que matará al muchacho en un accidente y provocará la huida de Clinias de la ciudad (Ach. Tat. 1.12, 2.34.7). Por tanto, no existen paralelos exactos en la novela grecolatina con respecto al incidente narrado en *Babiloniacas*.

2.4. Un enjambre de abejas silvestres ataca a los soldados que estaban tratando de capturar a los protagonistas.

Phot. *Bibl.* 94.3-4, p. 14, 6-15 H. Καὶ μελιττῶν ἀγρίων σμήνη ἐκεῖθεν ἐπὶ τοὺς ὀρύσσοντας τρέπεται, καταρρεῖ δὲ τοῦ μέλιτος καὶ ἐπὶ τοὺς φεύγοντας· αἱ δὲ μέλισσαι καὶ τὸ μέλι ἐξ ἐρπετῶν πεφαρμακευμέναι τροφῆς, αἱ μὲν κρούσασαι τοὺς ἐπὶ τὸ ὄρυγμα ἠκρωτηρίαζον, οὓς δὲ καὶ ἀπέκτειναν. Τῷ δὲ λιμῷ κρατούμενοι οἱ περὶ Ῥοδάνην διαλιχησάμενοι καὶ τὰς γαστέρας καταρρύνετες, πίπτουσι παρὰ τὴν ὁδὸν ὡσεὶ νεκροί. φεύγουσιν ὁ στρατὸς τῶν μελισσῶν πολέμῳ πονοῦμενοι.

Mientras los soldados intentan horadar una de las entradas de la cueva, Ródanes y Sinónide se adentran en el interior para escapar y se topan con la salida de la gruta. Un enjambre de abejas silvestres, que había construido su colmena en ese lugar, ataca a los soldados y los mata o mutila, por lo que los supervivientes deciden abandonar la empresa y ponerse a salvo. Por su parte, Ródanes y Sinónide han conseguido salir de la cueva y escapar. Hambrientos, comen miel de un panal que colgaba sobre sus cabezas; al haber hecho las abejas miel a base de la misma planta que vuelve venenosas a las serpientes de la zona, la miel se convierte en tóxica³¹. Los jóvenes, envenenados, caen al lado del camino como si estuvieran muertos.

El concepto de que un enjambre de abejas es capaz de derrotar a un ejército es un motivo folclórico muy difundido: B524.2.1 Helpful bees (hornets) sting opposing army, B268.8.3 Army of wasps, B481.3 Helpful bee, K2351.2 Bees thrown into redoubt drive out enemies.

En el resto de novelas no falta la presencia de las abejas, generalmente asociadas con la expresión de los sentimientos amorosos³². Una abeja pica a Clífo y Leucipa recita un ensalmo para curar la picadura. Clitofonte finge que ha sufrido también el ataque de una abeja para besar a Leucipa, a la que

³⁰ Faranton 2012, 18-19.

³¹ Fr. 15 H. (13 B.) αἱ δὲ μέλιται ἐμπεφολεύκεισαν ὥσπερ ἐν κυνέλῃ τῷ φωλεῷ· τὸ μέλι δὲ ἐλείβετο κατὰ τῶν κεφαλῶν, fr. 16 H. (14 B.) τὸ δὲ μέλι, ἄτε οὐκ ἀκέραιον οὔτε ἀπὸ ἀκάνθων, ἀλλ' ἀπὸ ἐρπετῶν <τροφῆς> συμπεπορισμένον, ἀνέστρεφε τὰ σπλάγχνα.

³² Faranton 2012, 28.

compara con una abeja por su dulzura y su capacidad de herir (Ach. Tat. 2.7). En ningún caso hay parecido con el episodio de *Babiloniacas*.

La idea popular de un ataque de origen demoníaco o sobrenatural (ἔκ τινοῦ δαιμονίου προσβολῆς) llevado a cabo por abejas de un tipo especial, ataque que obliga a evacuar el lugar donde los insectos viven, se documenta en Ael. *Nat.* 17.45. Eliano cuenta que un enjambre de abejas de bronce había ahuyentado con sus terribles aguijones a los habitantes de Rauco en Creta. Por otra parte, los griegos eran conscientes de que en Asia Menor existía una variedad de miel sumamente venenosa pero de efectos pasajeros: los soldados griegos que comen miel de los panales locales en poblaciones cercanas a Trapezunte enferman gravemente y aparentan estar muertos, pero se recuperan al día siguiente (X. *An.* 4.8.19-21). Un cuento popular del que se hace eco Conón (*Narrat.* 35, *ap. Phot. Bibl.* 186) cuenta cómo dos pastores ven un enjambre de abejas dentro de una cueva y uno de ellos decide bajar al fondo de la caverna a buscar la miel descolgándose con una cesta³³. Hay aquí elementos similares al episodio narrado por *Babiloniacas*³⁴, si bien en orden y con propósito distintos.

Por tanto, parece que está bien documentado el fondo popular y folklórico del episodio narrado por Jámblico.

2.5. Unos cuervos despiertan a Ródanes y Sinónide.

Phot. Bibl. 94.4 p. 16, 7-9 H. Οἱ δὲ τῷ μέλιτι κωφθέντες μόλις ἀνίστανται, κοράκων μὲν τῶν περὶ τὰ κρέα διεριζόντων Ῥοδάνην, ἐκείνου δὲ Σινωνίδα διαναστήσαντος.

Ródanes y Sinónide continúan intoxicados por la miel venenosa y tumbados al lado del camino. Los soldados que han huido de las abejas los ven y suponen que están muertos. Para cumplir con sus costumbres funerarias, tapan a los que creen cadáveres con ropa, les dejan trozos de pan y carne y se marchan. Unos cuervos, atraídos por la presencia de comida, empiezan a alborotar dando grandes voces, que despiertan a Sinónide y Ródanes³⁵. Los jóvenes se levantan y echan a andar en dirección opuesta a los soldados.

La peripecia se enclava en los siguientes motivos de Thompson: B143.1.1 Warning crow, B291.1.1.1 Raven as messenger, B521.3 Animal warns against attack, B451.5 Helpful raven (especialmente este).

No hay paralelos en el resto de novelas.

Si bien no hemos logrado encontrar ningún paralelo exacto de esta aventura, hay un cuento popular recogido por Plut. *Alex.* 27.3-4 que se parece en

³³ Brown 2002, 244.

³⁴ Brown 2002, 245.

³⁵ Fr. 20 H. (16 B.) οἱ δὲ κόρακες περιπτάμενοι ἄνω καὶ κάτω, θορυβούμενοι καὶ κεκραγότες μετὰ πολλῆς ἀσελγείας, οἷον οἱ κόρακες λαρυγγίζουσι.

cierta medida. Unos cuervos salvaron la vida de unos soldados de Alejandro que se habían quedado atrás en el desierto guiándolos con sus graznidos. La anécdota narrada por Plutarco tiene en común con el pasaje de Jámblico la presencia de cuervos que con sus gritos hacen un favor o confieren un beneficio a un ser humano. Ambos representan variaciones del motivo B451.5 Helpful raven.

En el cuento popular recogido por Conón (*Narrat.* 35) y mencionado *supra* en 2.4 unos buitres enviados por Apolo, que acudían a devorar lo que creían un cadáver, sacan al pastor de una cueva cuando éste estaba atrapado en ella y corría el riesgo de morir de hambre y de sed allí. Las diferencias con el episodio de la caverna de *Babiloniacas* son grandes, no cabe dudarlo, pero es posible también encontrar semejanzas estructurales: dos personas entran en una gruta muy profunda en la que hay un enjambre de abejas y comen miel; una de ellas usa una soga y una canasta para obtener un líquido preciado (agua, miel); la intervención de varias aves necrófagas que vienen a comer trozos de carne (cuervos, buitres) los salva involuntariamente de un peligro mortal inminente. Cabe suponer que existe una base popular común a ambas narraciones.

2.6. Sinónide y Ródanes encuentran dos asnos.

Phot. *Bibl.* 94.4-5 pp. 16, 18 H. Αναστάντες οὖν πορεύονται τὴν ἐναντίαν τραπόμενοι τῷ στρατῷ, ἵνα μᾶλλον λάθοιεν μὴ ὄντες οἱ διωκόμενοι, καὶ εὐρόντες ὄνους δύο ἐπέβησάν τε καὶ τὰ φορτία ἐπέθεντο, ἃ συνεκεκόμιστο αὐτοῖς ἀφ' ὧν ὡσεὶ νεκροῖς ἐπέρριψεν ὁ στρατός. Εἶτα καταίρουσιν εἰς πανδοχεῖον, καὶ φεύγουσιν ἐκεῖθεν, καὶ περὶ πλήθουςαν ἀγορὰν εἰς ἄλλον σταθμὸν καταλύουσι. (...) Καταίρουσιν εἰς οἴκημα ληστοῦ τοὺς παροδίτας ληστεύοντος καὶ τούτους ἑαυτῷ ποιουμένου τράπεζαν. Καὶ στρατιωτῶν ὑπὸ τοῦ Δάμα σταλέντων, ἐπεὶ ὁ ληστής συνείληπτο, πῦρ ἐμβάλλεται εἰς τὴν οἰκίαν· καὶ περιλαμβάνονται τῷ πυρὶ, καὶ διαφεύγουσι μόλις τὸν ὄλεθρον τῶν ὄνων σφαγόντων καὶ τῷ πυρὶ εἰς δίοδον ἐπιτεθέντων.

Tras escapar de los soldados, los jóvenes se dan cuenta de que están en un lugar desierto y, al quedarse sin caballos, ya no tienen posibilidad de huir ni recibir auxilio³⁶. De repente encuentran un par de asnos, que les sirven de caballerías y a los que cargan además con las ropas y viandas que los soldados habían arrojado sobre ellos, por creer que estaban muertos. Al llegar a una hospedería, descargan a los asnos y los dejan en la cuadra. Allí Ródanes se hace subrepticamente con un veneno. Hecho esto, llegan a la casa de un bandido caníbal. Los hombres de Damas los siguen hasta allí e incendian el edificio. Ródanes y Sinónide se ven rodeados por las llamas, pero consiguen

³⁶ Fr. 21 H. (17 B.) περιδεεῖς δὲ ἦσαν ὡς ἐν ἐρημίᾳ τὰ τε ἄλλα καὶ ἄφιπποι γενόμενοι.

abrirse paso a través de ellas degollando a los asnos y apilando sus cadáveres a modo de puente para cruzar el fuego.

La peripecia de *Babiloniacas* se engloba en los motivos B526 Animal saves man from death by burning, H1199.10 Task: jumping over fire, F848.4 Ladder of fire.

Es sabido que el asno es protagonista de numerosos cuentos populares grecolatinos, por su cercanía y accesibilidad³⁷. En el ámbito de la novela, los asnos tienen papeles protagonistas en dos obras: *Metamorfosis* de Apuleyo y *Lucio o el Asno* del Ps. Luciano. Y sucede que en ambas el uso de estos animales es el habitual en la vida cotidiana, pero en ningún momento aparece el motivo tan peculiar de que los asnos sirvan como puentes sobre el fuego³⁸.

Por otro lado, el episodio de *Babiloniacas* tiene una indudable semejanza con relatos que narran ese mismo procedimiento de salvación, si bien en estos casos los cadáveres no son de animales. Nos referimos a los relatos de Heródoto (2.107-108) y Porfirio (*Vit. Pitag.* 57). En el primero, Sesostris salva su vida, la de su mujer y la de cuatro de sus hijos al extender sobre el fuego los cuerpos de sus otros dos hijos y pasar por encima de ellos. En el segundo, los discípulos de Pitágoras forman un puente con sus cuerpos sobre el fuego para que escape el maestro³⁹. Es posible concluir que Jámblico combina con una narración de corte popular, como es la de los protagonistas que se salvan del fuego creando un puente de cadáveres, la figura del asno, presente en la vida cotidiana, pero actuante también en relatos populares. Lo que en los relatos de Heródoto y Porfirio tenía un cariz trágico y truculento, en Jámblico tiene un aire más verosímil y realista, aun manteniendo una base fantástica. Es difícil saber si se trata de un rasgo narrativo idiosincrásico de *Babiloniacas*, pero, en todo caso, parece que el autor ha reelaborado motivos populares para crear su propia narración.

2.7. Tigris, hijo de una sacerdotisa de Afrodita, muere al comer una rosa, en cuyos pétalos estaba escondido un escarabajo venenoso.

Phot. *Bibl.* 94.9, p. 32, 4-7 H., 94.11, p. 34, 5-12 H. Ἐν δὲ τῇ προειρημένην νησίδι ῥόδον ἐντραγῶν ὁ Τίγρις τελευτᾷ· καθαρις γὰρ τοῖς τοῦ ῥόδου φύλλοις ἔτι συνεπτυγμένοις οὓσιν ὑπεκάθητο. Καὶ ἡ τοῦ παιδὸς μήτηρ ἥρωα πείθεται γενέσθαι τὸν υἱὸν ἐκμαγεύσασα. (...) Ἄλλ' ὃ γε Τίγρις καὶ Εὐφράτης οἱ παῖδες ἐμφορεῖς ἀλλήλοισι ἦσαν, καὶ Ῥοδάνης ἀμφοτέροις. Τοῦ δὲ

³⁷ Hansen 2002, 66-69, 77.

³⁸ En Apul. *Met.* 6.18.4 aparece un extraño asno cojo cargado con maderos en el contexto del descenso de Psique al Inframundo, que Merkelbach 1962, 44 pone en relación con un contenido alegórico y misterioso. En realidad, el significado y la función de esta imagen son totalmente desconocidos. Véase Kenney 1990, 213-214.

³⁹ Véase Rohde 1876, 368 n. 4.

παιδός, ὡσπερ ἔφημεν, τῷ ῥόδῳ τελειωθέντος Ῥοδάνης πρὸς τὴν νησίδα ἅμα Σινωνίδι περαιούται, καὶ βοᾷ ἢ μῆτηρ τὸν τεθνηκότα αὐτῆς υἱὸν ἀναβιώναι, εἰς τὸν Ῥοδάνην ὀρώσα, καὶ Κόρην αὐτῷ ἐκεῖθεν ἔπεσθαι· συνυποκρίνεται Ῥοδάνης ταῦτα, τῆς τῶν νησιωτῶν κατεντροφῶν εὐηθείας.

Ródanes y Sinónide son enviados por su amigo y protector Soreco a una isla en mitad de la confluencia de los ríos Tigris y Éufrates para que los curen de sus heridas. Allí hay un santuario de Afrodita cuya sacerdotisa tiene dos hijos varones, Tigris y Éufrates, muy parecidos entre sí. El joven Tigris muere al tragar inadvertidamente un escarabajo que estaba escondido en el corazón de una rosa. Su madre trata de devolverle la vida con prácticas mágicas. Cuando llega Ródanes a la isla, la sacerdotisa cree que Ródanes, debido a su asombroso parecido físico, es su hijo Tigris resucitado. Ródanes decide seguirle el juego, entretenido por la simpleza de los isleños.

No hemos encontrado un motivo folklórico específico en el que encuadrar la peripecia narrada por Jámblico⁴⁰, pero puede haber relación con el motivo de Thompson E734.6 Soul in form of beetle. El tipo de escarabajo (κανθαρίς) que mencionaba *Babiloniacas* tenía fama popular de ser letalmente venenoso (Cic. *Fam.* 9.21.3, Ov. *Ibis* 308) y aparentemente sus larvas se encontraban en el tallo o el interior de las rosas (Plin. *Nat.* 29.93-94).

En *Metamorfosis* de Apuleyo (3.25.3) y en *Lucio o el asno* del Ps. Luciano (13) el protagonista debe comer rosas para volver a su forma humana, pero en ninguna de las dos novelas aparece un escarabajo o insecto tóxico que los mate o cause daño.

2.8. Una camella sagrada ahoga a un delator.

Phot. *Bibl.* 94.11 pp. 38, 5-10; 40, 1 H. Διαβαίνει τὸν ποταμὸν ὁ ἰατρὸς τῆς ἱερᾶς ἑαυτὸν ὡς ἔθος ἐξαρτήσας καμήλου, τὸ δὲ γράμμα τῷ δεξιῷ παρενθεις τῶν ὄτων· καὶ τέλος ὁ μηνυτῆς ἐναποπνίγεται τῷ ποταμῷ, διαβαίνει δὲ πρὸς τὴν νησίδα ἢ κάμηλος, καὶ πάντα μανθάνουσιν οἱ περὶ Ῥοδάνην, τὸ τοῦ Δάμα γράμμα τῶν ὄτων ἀνελόμενοι τῆς καμήλου. Φεύγουσιν ἐκεῖθεν διὰ τοῦτο.

El médico a quien Soreco había encargado curar a Ródanes y Sinónide informa a Garmo de la identidad y localización de sus pacientes. Garmo ordena al médico llevar una carta de Damas en la que manda al sacerdote de Afrodita apresar a la pareja protagonista. El médico parte a su misión e intenta cruzar un río crecido a lomos de una camella, en cuya oreja había escondido la carta de Damas enrollada. La camella es un animal consagrado

⁴⁰ En opinión de Anderson 2000, 141-142, el nombre Cántaro (“escarabajo”) puede tener relación con antiguas versiones del cuento de Rumpelstiltskin (tipo AT 500), versiones estas asociadas con ideas no griegas de resurrección.

a la divinidad y no acostumbrado a llevar jinete⁴¹. Movidada por el deseo de comer cardos verdes, alimento muy apreciado por los camellos, el animal se pone a pastar y se inclina hacia adelante, razón por la cual el médico se acaba ahogando en el río⁴². La camella llega a la isla donde se recuperan Ródanes y Sinónide y allí se tumba a descansar⁴³. La pareja se apodera de la carta que trae el animal en la oreja y averiguan que Garmo los ha descubierto. Los dos huyen de allí a toda prisa.

La aventura narrada por Jámblico podría englobarse en los motivos B151.1.5 Camel determines road to be taken, B405 Helpful camel (desde el punto de vista de Ródanes y Sinónide), K2295.5 Treacherous camel (desde la perspectiva del médico).

Con respecto a otras novelas, un camello transporta los bienes y mercancías del rico dignatario indio Psamis (X.Eph. 4.3.1-2) de vuelta a la India. No hay semejanzas con *Babiloniacas*.

Los camellos no parecen figurar en los cuentos populares griegos, aunque hay constancia de que eran el modo de transporte habitual de los nómadas árabes (Str. 16.4.2), por lo que no cabe descartar que la presencia de la camella sagrada, verosíblemente uno de los animales que vivían sueltos en los templos de diosas orientales como Anahita o Atargatis (Luc. Syr. 41), sea un toque orientalizante y exótico (como los camellos que transportan las mercancías del rico indio Psamis en X.Eph. 4.3.1-2). La idea de que una carta secreta se puede transmitir en el interior de un animal aparece en Heródoto (1.123-124): los persas introducen una carta en el cuerpo de una liebre muerta. Con respecto a ahogarse por culpa de la montura, Plutarco (*Crass.* 19.5) cuenta que cuando Craso intentó cruzar el río Éufrates para invadir Partia se sucedieron numerosos presagios de mal agüero. En uno de ellos, uno de los caballos de Craso arrastró a su mozo de cuadra hasta el río, donde se ahogaron los dos. Por tanto, se documentan de forma independiente tanto la carta conservada en el interior de un animal como el ahogamiento de alguien en el Éufrates arrastrado por un animal de carga.

2.9. El perro de Ródanes devora dos cadáveres.

Plot. *Bibl.* 94.18 p. 58, 10-26 H. Ὑρκανὸς κύων, ὁ τοῦ Ῥοδάνου, εὐρὼν ἐν ἐκείνῳ τῷ ἀποτροπαίῳ καταγωγίῳ τὰ σώματα τῆς τε δυστυχοῦς κόρης

⁴¹ Fr. 48 H. (50 B.) ἄρτι γὰρ αὐτῇ παρεβέβλητο τροφή. {τουτέστι τῆ καμήλῳ.}, fr. 49 H. (51 B.) οὐδὲ γὰρ πρόσοιτο ἀναβάτην ἢ κάμηλος οὐδένα ὑπ' αὐθαδείας καὶ ἀσυνηθείας. Sobre la interpretación de este pasaje véase Schneider-Menzel 1948, 86.

⁴² Fr. 51 H. (53 B.) ἢ μὲν κάμηλος ἐγεύετο τοῦ χιλοῦ, ὁ δὲ ἔπινε ποτὸν τοῦ ποταμοῦ ἀκούσιος, καὶ ἄτε κάτωθεν τοῦ πνεύματος ὠθουμένου, ἄνωθεν δὲ τοῦ ὕδατος ἐπιφερομένου, ἢ φάρυγγ' ἐκελάρυζε, καὶ πολὺς ἐν τῷ στόματι ἦν βορβορυγμός.

⁴³ Fr. 52 H. (49 B.) ἢ δὲ κάμηλος ὑφῆκε τὰ κῶλα καὶ ἑαυτὴν ἐκάθισεν εἰς τὰ στέρνα.

καὶ τοῦ παλαμναίου καὶ δυσέρωτος δούλου, κατέφαγε πρῶτον τὸ τοῦ δούλου, ἔπειτα κατὰ μικρὸν καὶ τῆς κόρης. Καὶ ἐφίσταται τῷ τόπῳ ὁ τῆς Σινωνίδος πατήρ, καὶ τὸν κύνα ὡς εἶη Ῥοδάνους εἰδῶς καὶ τὴν κόρην ἡμίβρωτον ἰδὼν σφάζει μὲν ὡς ἐπὶ Σινωνίδι τὸν κύνα, ἀναρτᾷ δὲ καὶ ἑαυτὸν βρόχῳ, καταχῶσας τὸ ὑπόλοιπον τῆς κόρης σῶμα καὶ ἐπιγράψας αἵματι τοῦ κυνός· «ἐνθάδε κατάκειται Σινωνὶς ἢ καλή». Παραγίνονται τῷ τόπῳ Σόραιχος καὶ Ῥοδάνης, καὶ τὸν τε κύνα ἐσφαγμένον τῷ τάφῳ ἰδόντες τὸν τε πατέρα τῆς Σινωνίδος ἀνηρημένον τὸ τε τοῦ τάφου ἐπίγραμμα, ὁ μὲν Ῥοδάνης πρώτην πληγὴν ἑαυτῷ ἐπενεγκὼν προσέγραφε τῷ ἰδίῳ αἵματι ἐπὶ τῷ τῆς Σινωνίδος ἐπιγράμματι· «Καὶ Ῥοδάνης ὁ καλός», ὁ δὲ Σόραιχος βρόχῳ ἑαυτὸν ἐξῆπτεν.

El perro hircano de Ródanes llega a un posada en la que se había albergado previamente su amo, donde precisamente un esclavo había asesinado a una muchacha llamada Trófima movido por una pasión criminal. El perro se topa con los cuerpos de ambos y devora el cadáver del esclavo por entero y el de la joven parcialmente. El padre de Sinónide llega a la misma posada y sorprende al perro de Ródanes junto a los restos semidevorados de Trófima. Creyendo que se trata del cuerpo de su hija, el padre de Sinónide mata al perro en venganza y como sacrificio en honor de la que cree su hija. Posteriormente entierra los restos del cadáver y escribe con la sangre del perro el epitafio de Sinónide sobre la tumba. Acto seguido se suicida colgándose de una viga. Llegan al poco tiempo Soreco y Ródanes y, al ver el cadáver del perro, la tumba reciente con el epitafio todavía fresco y el suicidio del padre de Sinónide, concluyen igualmente que la fallecida es Sinónide. Soreco intenta ahorcarse y Ródanes trata de atravesarse con una espada, pero la hija del labrador llega a tiempo para impedirlo y, al informarlos de la verdad, les salva la vida.

La peripecia corresponde a los motivos de Thompson B331.2 Llewelyn and his dog (“Dog has saved child from serpent. Father sees bloody mouth, thinks the dog has eaten the child, and kills the dog”), B275.1 Animal executed for crime, B275.3 Animals eating corpse of holy man die.

En cuanto al resto de novelas, unos perros impiden la huida de los prisioneros que acompañan a Quéreas y Policarmo (Charit. 4.2.6). Los perros siguen a Antía como si la muchacha fuera Ártemis (X.Eph. 1.2.6). Antía es enterrada en una zanja con perros salvajes (4.6.4), a los que debe alimentar para que no la devoren. Cuando escapa de la tumba, los animales la acompañan (X.Eph. 5.2.5). En Apuleyo (*Met.* 8.31), el perro que se come la cena del dueño pone en serio peligro la vida de Lucio, mientras que la intervención de otro perro rabioso hace que varios hombres salgan en persecución de Lucio con intención de matarlo (*Met.* 9.1-2). Aunque hay algún parecido entre el episodio de *Babiloniacas* y el entierro de Antía en compañía de unos perros que amenazan con devorarla, las diferencias entre ambos son demasiado significativas.

La anécdota que recogía Jámblico responde en principio a una realidad histórica característica de las prácticas fúnebres del zoroastrismo, que griegos y latinos consideraban escandalosas⁴⁴. Los hircanos al parecer permitían que los perros y las aves necrófagas devoraran a los moribundos, mientras que los caspios hacían lo propio con los cadáveres de sus seres queridos fallecidos (Porph. *De abst.* 4.21). Con respecto al perro que sigue los pasos de Ródanes y acaba muerto, varias anécdotas populares griegas cuentan que algunos perros griegos se hicieron famosos por acompañar a sus amos cuando estos iban de viaje (Ael. *Nat.* 7.26), como parece hacer el perro de Ródanes. Hacemos notar en particular el cuento popular del perro de Jantipo (padre de Pericles): al no soportar verse abandonado por su amo, acompañó nadando a la trirreme que lo transportaba hasta morir de cansancio en Salamina, donde le erigieron una tumba (Plut. *Them.* 10.10).

Por otra parte, la peripecia narrada por Jámblico no deja de recordar a una combinación de dos celeberrimos mitos grecolatinos: Erígone y la perra Mera, y Píramo y Tisbe⁴⁵. En el primer caso, Erígone había descubierto el cadáver de su padre guiada por su perra Mera. La muchacha se ahorcó de dolor y la perra murió de pena (cf. Apoll. 3.14.7). En el segundo, Píramo había encontrado el velo de Tisbe manchado de sangre de la boca de una leona; al creer que el animal había despedazado a la muchacha, Píramo se suicidó con una espada. Su sangre empapó las raíces de una morera, de resultas de lo cual los frutos del árbol se volvieron rojos. Tisbe, al encontrar el cadáver de Píramo, se dio muerte con la misma espada (cf. Ov. *Met.* 4.55-166).

2.10. Una golondrina presagia la victoria de Ródanes.

Phot. *Bibl.* 94.22 p. 68, 11-15 H. Ῥοδάνης δὲ καὶ νικᾷ καὶ τὴν Σινωνίδα ἀπολαμβάνει, καὶ βασιλεύει Βαβυλωνίων. Καὶ τοῦτο χελιδὼν προμηνύει· ταύτην γάρ, ὅτε παρὴν Γάρμος καὶ συνεξέπεμπε Ῥοδάνην, ἀετὸς ἐδίωκε καὶ ἰκτίνος· ἀλλὰ τὸν μὲν ἀετὸν ἐξέφυγεν, ὁ δὲ ἰκτίνος ταύτην ἤρπασεν.

En lo que parece el final de la novela, Garmo envía a Ródanes a la guerra contra el joven rey sirio, con quien sorpresivamente se ha casado Sinónide por celos y despecho. Ródanes triunfa, se convierte en rey de Babilonia y recupera a Sinónide. Esto lo había anunciado un presagio: a su partida, justo antes de que Garmo despachara a Ródanes a la guerra, una golondrina había aparecido ante ellos huyendo de un águila y de un milano. La golondrina consiguió dar esquinazo al águila, pero el milano la capturó. Evidentemente, la golondrina es Sinónide, Garmo el águila y Ródanes el milano⁴⁶.

⁴⁴ Schneider-Menzel 1948, 87.

⁴⁵ Sobre el uso de ambas historias en el episodio narrado por Jámblico véase Gärtner 2010, 258-262.

⁴⁶ Schneider-Menzel 1948, 80. El nombre de la protagonista, Sinónide, parece significar

El argumento puede responder a los motivos Thompson B143 Prophetic bird, B291.1.11 Swallow as messenger y quizá a B151.2 Bird determines road to be taken.

En las restantes novelas no faltan presagios protagonizados por aves rapaces y golondrinas⁴⁷. Un águila se lleva a una víctima sacrificial y con su acción aplaza la boda de Clitofonte (Ach. Tat. 2.12.1-2). El presagio augurado por el águila se acaba cumpliendo (2.12.3). Un halcón que va persiguiendo a una golondrina golpea a Leucipa, acto que pronostica el rapto posterior de la joven (Ach. Tat. 5.3.3). El padre de Cariclea sueña que un águila huida de la mano de Apolo le robaba a su hija y se la llevaba al confín más oscuro y lejano del mundo (Hld. 4.14.2). Con respecto a persecuciones de otras aves sin propósitos augurales, una golondrina persigue a una cigarra, que se refugia en el seno de Cloe y la despierta (Long. 1.26). Para llevar a Dafnis a un lugar apartado, Licenion pone como excusa que un águila ha arrebatado uno de sus gansos (Long. 3.16).

Una vez más, el episodio de Jámblico parece documentar una combinación de dos ideas populares. Por un lado, el carácter de la golondrina como animal profético (Arr. *Anab.* 1.25, Plut. *Ant.* 60.7, Ael. *Nat.* 10.34). Por el otro, en un plano secundario, la idea de que la aparición de aves rapaces presagia la ascensión al trono de un nuevo monarca se narra por ejemplo en Heródoto (3.76), donde la observación de un combate aéreo entre halcones y buitres anima a los siete persas conjurados a continuar con su rebelión; finalmente, conquistan el trono. Por tanto, están atestiguados tanto el carácter augural de la golondrina como la competición entre aves rapaces, anunciando ésta última que habrá un nuevo rey.

La escena en sí, en la que el ave más débil (el milano) triunfa inesperadamente frente a la más fuerte (el águila) en el marco de un presagio, tiene algunas semejanzas con el pasaje de Esquilo (*Pers.* 205-210) en el cual la reina persa relata al coro un augurio del que ha sido testigo. En su caso, el ave más pequeña y aparentemente débil, un halcón, ataca y hace huir a un ave mucho más grande y fuerte, un águila. Hay que reconocer que la escena descrita por Esquilo no parece proceder de un cuento popular⁴⁸.

“golondrina” en acadio (Schneider-Menzel 1948, 80; Braccini 2015a, viii).

⁴⁷ Faranton 2012, 26.

⁴⁸ Por último, y para dar cuenta de todas las apariciones de animales en la novela, mencionamos en esta nota algunos pasajes en los que la falta de contexto imposibilita saber si los animales que aparecen en ellos cumplían también una función estructural en la narración. En el curso presuntamente autobiográfico que incluía en su novela, Jámblico hablaba sobre los distintos tipos de magia. Entre ellos, la magia mediante animales peligrosos o nocivos como leones, saltamontes, ratones y serpientes (Phot. *Bibl.* 94.10). En algunos fragmentos de transmisión directa aparecen también animales, que no tienen reflejo en el resumen de Focio. En

3. Conclusiones.

A partir de lo expuesto en las páginas anteriores, y en relación con los dos objetivos que nos proponíamos al comienzo de este trabajo (véase apdo. 0), en primer lugar parece confirmarse que los animales tienen un papel preponderante y en ocasiones crucial en la estructura de *Babiloniacas*, en tanto que favorecen directa o indirectamente la huida de los protagonistas en situaciones difíciles, o son causa necesaria de las confusiones de identidad entre protagonistas y personajes secundarios de la novela, o bien revelan información desconocida por los personajes. La comparación con las demás novelas griegas sugiere que este elemento narrativo se caracteriza por una mayor presencia en la novela de Jámblico⁴⁹.

Con relación al segundo objetivo planteado, que trataba de averiguar la causa del fenómeno, hay razones suficientes para deducir que la abundante presencia de animales en la novela de Jámblico va unida a la también considerable presencia de motivos narrativos tomados de narraciones populares (*folktales, Märchen*)⁵⁰. Parece lógico pensar que el autor ha incorporado a su obra dichos motivos narrativos como una forma de hacer atractivo el relato, lo que a su vez explicaría la mayor importancia estructural de los animales en su obra. No es descabellado pensar, al menos como hipótesis, que Jámblico pudo acoger y combinar en su narración los motivos del relato popular con el propósito de aportar algo novedoso al género de la novela.

Universidad de Extremadura

MÍRIAM LIBRÁN MORENO
MANUEL SANZ MORALES

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A. Aarne - S. Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, Helsinki 1961.
- G. Anderson, *Fairy tale in the Ancient World*, London-New York 2000.
- G. Anderson, *King Arthur in Antiquity*, London 2004.
- G. Anderson, *Greek and Roman Folklore. A Handbook*, Westport-London 2006.
- G. Anderson, *Folktale as a Source of Graeco-Roman Fiction*, Lewiston 2007.
- M. Barbero, *I Babiloniaca di Giamblico*, Alessandria 2015.
- N. Bianchi, *The Number of Books of Iamblichus' Babiloniaca (on Photius Bibl. 94, 78b 3), "Prometheus"* 42, 2016, 219-225.

particular, hay que destacar la larga descripción de los magníficos caballos de Nisa que participan en un esplendoroso desfile (fr. 1 H., 2 B.), lo que recuerda al brillante desfile narrado por Caritón (6.4), y el aparente ataque de un lobo a personajes desconocidos (frs. 120, 121 H., *dub.*; 122, 123 B., *dub.*).

⁴⁹ Si se compara solo con Caritón (cuya novela, por cierto, es considerada por muchos como la principal influencia de la de Jámblico), se observa una gran diferencia, ya que en *Calirroe* los animales están casi por completo ausentes.

⁵⁰ Tal y como atestiguan anécdotas paralelas en otros autores griegos y los motivos procedentes de cuentos populares del índice de Thompson 1955-1958.

- A. Borgogno, *Sui Babilonica di Giamblico*, "Hermes" 103, 1975, 101-126.
- T. Braccini, *Le Storie babilonesi di Giamblico: una premessa*, en M. Barbero, *I Babilonica di Giamblico*, Alessandria 2015, vii-xxiv.
- T. Braccini, *Le fiabe degli antichi: per un nuovo approfondimento tipologico*, "SIFC" 13.2, 2015, 133-184.
- M. K. Brown, *The Narratives of Konon. Text, Translation and Commentary of the Diegeseis*, Leipzig 2002.
- E. Crespo Güemes, *Longo, Dafnis y Cloe; Aquiles Tacio, Leucipa y Clitofonte; Jámblico, Babilónicas (resumen de Focio y fragmentos)*, intr. trad. y notas de M. Brioso Sánchez y E. Crespo Güemes, Madrid 1982.
- V. Faranton, *La Nature et ses images dans le roman grec*, Paris 2012.
- D. Felton, *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin 1999.
- T. Gärtner, *Litterarische Anspielungen in den Babilonica des Iamblichos*, "Prometheus" 36, 2010, 258-262.
- E. Habrich, *Iamblichi Babilonicorum reliquiae*, Leipzig 1960.
- W. Hansen, *Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature*, Ithaca-London 2002.
- R. Henry, *Photius, Bibliothéque*, tome II, Paris 1960.
- E. J. Kenney, *Apuleius: Cupid and Psyche*, Cambridge 1991.
- R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin 1962.
- B. P. Reardon, *Achilles Tatius and ego-narrative*, en J. R. Morgan - R. Stoneman (eds.), *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*, London 1994, 80-96.
- E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1876.
- L. Rojas Álvarez, *Las 'Babilónicas' de Jámblico. Una novela erótica 'sui generis'*, "Nova Tellus" 34.2, 2016, 39-52.
- C. Ruiz Montero, *La novela griega*, Madrid 2006.
- U. Schneider-Menzel, *Jamblichos' Babylonische Geschichten*, en F. Altheim (ed.), *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, vol. I, Halle 1948, 48-92.
- S. Stephens - J. J. Winkler, *Ancient Greek Novels. The Fragments*, introd. text translation and commentary, Princeton 1995.
- S. Stephens, *Fragments of Lost Novels*, en G. Schmeling (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden 1996, 655-683.
- A. Stramaglia, *Il leone, il tesoro e l'indovinello: IG IV2 1, 123, 8-21 e Giamblico, Storie babilonesi 3 e 21 Habr.*, "ZPE" 91, 1992, 53-59.
- A. Stramaglia, *Res inauditae, incredulae: Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari 1999.
- S. Thompson, *Motif-index of Folk-Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Revised and enlarged edition, Bloomington 1955-1958.

ABSTRACT: The aim of this paper is to study the role played by animals in the narrative structure of Iamblichus' *Babylonian Stories*. Animals directly or indirectly give the novel's protagonists the chance to escape from difficult situations; they make possible the constant play of mistaken identities between protagonists and secondary characters; and they reveal vital pieces of information so far unknown to the characters. Comparison with the preserved Greek novels reveals that this narrative element is much more prominent in Iamblichus than it is in any other novel. We contend that the importance of the animals' role in the narrative may be related to the use of folktale motifs within the *Babylonian Stories*.

KEYWORDS: Iamblichus of Syria, *Babyloniaca*, Greek Novel, Folktale, Animals.

GREGORIO NAZIANZENO, *CARM.* 1.2.26:
EDIZIONE CRITICA, COMMENTO TESTUALE
E PARAFRASI BIZANTINE INEDITE

Proposto da Wilamowitz nel 1905, il progetto di un'edizione critica del *Corpus Nazianzenicum* si imbatté in ostacoli tanto gravi¹ da indurre l'Accademia Polacca alla rinuncia definitiva, dichiarata il 19 maggio 1952². Un anno dopo il fallimento, però, Heinz Martin Werhahn pubblicò l'edizione commentata di Greg. Naz. *Carm.* 1.2.8,³ un lavoro decisivo per le poesie del Teologo poiché esemplificava la necessità di pubblicare il testo di singoli carmi (o al massimo di piccoli gruppi), prassi seguita ancora oggi a distanza di più di sessant'anni. Oltre che in questo senso, il contributo del filologo fu notevole anche nella ricerca e classificazione dei testimoni della tradizione manoscritta: egli si accorse che esistono venti gruppi di poesie ("Gedichtgruppen") che, seppur con qualche variazione, tendono a ripetersi nei testimoni manoscritti⁴. Nel solco di questa recente tradizione di studi intende inserirsi la presente edizione di Greg. Naz. *Carm.* 1.2.26, nella quale si offre anche il testo delle parafrasi di età bizantina (ad oggi inedite) secondo il modello definito da Roberto Palla e inaugurato da Lucia Bacci⁵ per le pubblicazioni della collana *Poeti cristiani*⁶.

1. Il carme: contenuto, funzione catechetica, lingua e stile, ipotesi di datazione.

Greg. Naz. *Carm.* 1.2.26 fa parte dei *carmina moralia*⁷. In quasi tutti i manoscritti che lo riportano, il componimento è intitolato εἰς εὐγενῆ δόστροπον: il Nazianzeno si scaglia contro un nobile che, anziché dedicarsi alla virtù cristiana e alla bontà d'animo, ostenta l'εὐγένεια dei propri antenati per deridere un pover'uomo che, seppur non nobile, si distingue per la propria rettitudine⁸. Traendo spunto da questo avvenimento fittizio ma verisimile,

¹ Fra questi, la morte in campo di concentramento di Leo Sternbach, previsto editore dei carmi, nel 1940.

² Sull'edizione degli *opera omnia* di Gregorio progettata a Cracovia cf. Ptezia 1992.

³ Werhahn 1953.

⁴ Per approfondimenti sui meriti del Werhahn e sui limiti della suddivisione dei carmi in "Gedichtgruppen" cf. Palla 2010.

⁵ Bacci 1996. C'è da dire, però, che un'impostazione simile (poiché contiene Cosma e la versione siriana, ma non le parafrasi bizantine) è già presente in Crimi-Kertsch 1995.

⁶ Cf. Palla 2010, 128-129.

⁷ Sui *carmina moralia* cf. almeno Moreschini 1994, 26-43.

⁸ L'*incipit* di questo aneddoto, come osserva Demoen 1996, 108 n. 207 e 144 n. 277, ricorda quello delle favole, tanto che lo studioso inserisce *Carm.* 1.2.26,1-6 sotto la voce 'fables' del suo secondo inventario (cf. *ibid.* 425). Pur concordando quanto al tono favolistico

Gregorio tenta di rieducare l'εὐγενής e, in questo modo, di impartire un insegnamento morale al lettore: tutti gli uomini sono nati dalla stessa argilla, tutti vivono nella stessa pelle, tutti tornano nella stessa cenere, sicché la nobiltà non è altro che una convenzione umana, non una condizione dettata dalla natura. Di conseguenza, ciò che conta non è l'apparenza, la buona famiglia o le ricchezze che si possono ostentare, ma il modo in cui si coltiva la propria interiorità e ci si comporta con il prossimo.

Il fine catechetico del carme è perseguito dal Cappadoce attraverso due strategie: una *destruens*, che talvolta culmina nell'invettiva, e una *construens*, dove si argomentano e propongono nuovi valori, utili per ricostruire là dove precedentemente si è distrutto. Questi due sistemi educativi si alternano rapidamente l'uno all'altro, presentandosi quasi 'a ondate': la *pars destruens* emerge nei vv. 4-5, 7-12, 17-20, 25-26, 30, 34, e 39-40, mentre la *construens* nei vv. 5-6, 13-16, 21-24, 26-29, 31-33 e 35-38. Da questa scansione si evince che la distruzione dei falsi ideali dell'interlocutore è più sviluppata nella prima parte del componimento: essa, d'altronde, è un elemento fondamentale per preparare il terreno alla *pars construens*, che infatti fiorisce soprattutto nella seconda metà del testo. Si può altresì osservare che il carme si apre e chiude con la strategia *destruens*: questa 'Ringkomposition' rende più efficace l'insegnamento di Gregorio, perché prima sradica l'errore, poi introduce ciò che è virtuoso, e infine torna su ciò che è sbagliato per evitare che l'interlocutore lo intraprenda di nuovo. In ultimo, perché il precetto morale sia impartito con più efficacia, le *partes construens* e *destruens* sono unite da una cerniera di γνώμαι, immagini ed *exempla* legati alla vita quotidiana⁹, in modo tale che all'insegnamento impartito corrisponda un'esemplificazione concreta e semplice da assimilare per un pubblico quanto più ampio possibile.

Nonostante i pareri negativi di alcuni critici¹⁰, Greg. Naz. *Carm.* 1.2.26, pur non potendo essere annoverato tra le poesie di più alta fattura, dimostra la sensibilità letteraria e compositiva del Nazianzeno, perché in esso l'autore non solo richiama *loci* classici e cristiani di ogni epoca (in particolare Omero e le Sacre Scritture)¹¹, ma si ispira anche alla diatriba cinica, come si nota

dei versi 1-6, non credo che essi debbano essere annoverati tra le favole presenti nel *corpus Nazianzenicum*: il prosieguo del componimento, infatti, induce a parlare di diatriba cinica, più che di μῦθος (cf. n. 12).

⁹ In particolare, Gregorio attinge dal mondo della natura (animali, piante e terra) e della musica: cf. vv. 13-14, 22-23, 27-29, 31-40.

¹⁰ Cf. Moreschini 2006, 75.

¹¹ Un richiamo omerico, ad esempio, è l'espressione αἵματος ἐξ ἀγαθοῦ (v. 1), che, sebbene con qualche differenza formale, ricorre anche in *Od.* 4.611 (αἵματος εἰς ἀγαθοῖο), *locus* che presenta un contesto simile a quello nazianzenico: la *iunctura*, sempre in posizione ini-

dalla vicenda fittizia ma verisimile raccontata nella poesia¹². In molti casi, peraltro, i richiami letterari rintracciabili nel componimento sono diretti a opere dello stesso Gregorio¹³, segno di una forte volontà autoriale tesa a creare un *corpus* quanto più compatto e organico, quasi una sorta di ‘enciclopedia della παιδεία cristiana’.

Dal punto di vista della lingua e dello stile, il testo non si può definire particolarmente raffinato ed elevato: d'altronde, la circostanza da cui esso scaturisce non si presta a un registro alto o a soluzioni linguistiche auliche. Ciononostante, il Cappadoce non rinuncia del tutto a un greco colto: ricorre a vocaboli rari e ricercati (μυρίπνους al v. 8 e κάρθων ai vv. 31 e 40); preferisce gli omerismi alle comuni forme attiche (ἔμμεναι al v. 36); gioca col significato delle parole risemantizzandole (σκαίός al v. 29¹⁴). Non mancano comunque casi in cui il poeta usa espressioni poco sorvegliate, come quando accosta due parole che producono κακέμφατον (ἔμοιγε, γένει, v. 5), sebbene tale asperità fonica sia ridimensionata dalla presenza di una cesura.

Quanto alla datazione, infine, nel testo non ci sono indizi o riferimenti storici che consentano di inquadrare il componimento in un anno preciso o di individuare un sicuro *terminus ante* o *post quem*. Eppure, sebbene con estrema cautela e senza pretese di verità, si può quantomeno ipotizzare che *Carm.* 1.2.26 sia un componimento antico, data la bassa quantità di versi olo-dattilici¹⁵.

2. Metrica.

La poesia, composta da quaranta versi, è in distici elegiaci¹⁶.

ziale di esametro, è riferita da Menelao a un εὐγενής per eccellenza, Telemaco, figlio del re Odisseo. Quanto ai richiami scritturali, invece, un caso eclatante è πηλὸς ἅπαντες ἴσος (v. 22), evidente parallelismo di *Gb.* 33.6 (ἐκ πηλοῦ διήρτισαι σὺ ὡς καὶ ἐγώ, / ἐκ τοῦ αὐτοῦ διηρτίσμεθα).

¹² Cf. vv. 7-11 e Moreschini 2006, 75: “Faceva parte della consuetudine della diatriba cinica inventare scene e dialoghi fittizi: basti leggere, tra i testi più conosciuti, le *Satire* e le *Epistole* di Orazio, là dove viene alla luce la ripresa di motivi cinici”. Per approfondimenti sull’influenza esercitata dalla diatriba cinica su Gregorio cf. Dziech 1925 e Wyss 1949, 196.

¹³ L’immagine della rosa (vv. 36-37), ad esempio, è molto ricorrente nella produzione letteraria del Cappadoce (cf. almeno *Ep.* 183.2 e *Carm.* 1.2.10,214-217), mentre i riferimenti al mondo animale che costellano gli ultimi versi del componimento richiamano Greg. Naz. *Carm.* 1.2.27, anch’esso εἰς εὐγενῆ δῶστροπον.

¹⁴ Cf. il commento al carne s.v. σκαίός.

¹⁵ Sulla stuttura dell’esametro come possibile criterio di datazione, cf. Agosti-Gonnelli 1995, 377. Per un’analisi più approfondita della metrica del carne, cf. par. 2.

¹⁶ Per l’analisi metrica di Greg. Naz. *Carm.* 1.2.26 seguò il metodo di indagine proposto in Agosti-Gonnelli 1995, la cui validità è confermata dallo studio condotto in Ricceri 2013, 28-42: il confronto tra i dati relativi alla versificazione del Cappadoce e a quella di Nonno consentono di capire se la rivoluzione esametrica del poeta panopolitano trovò o meno nei se-

2.1. *Outer metric*

2.1.1. Esametri

I venti esametri che costituiscono *Carm.* 1.2.26 presentano una frequenza di 3,9 *metra* trisillabici e di 1,1 bisillabici: ne risulta un rapporto dattilo/spondeo di 3,54. Questo dato, sebbene poco incisivo se si considera l'esiguo numero di versi analizzati, è nettamente inferiore a quello di 4,40 calcolato da Gonnelli su un campione di tremila versi (benché tale *ratio* cambi notevolmente di carne in carne¹⁷). Confrontando il rapporto dattilo/spondeo di questa poesia con quello della *Parafrasi* e delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli¹⁸ (rispettivamente di 5,36 e 5,69¹⁹), si può dedurre per essa un andamento ancora abbastanza tradizionale. Giacché l'esametro nonniano propende nettamente per versi in prevalenza dattilici (o addirittura olodattilici), la modernità della versificazione nazianzenica può essere studiata grazie al numero degli spondei impiegati. In particolare, questa è la percentuale degli spondei per verso in *Carm.* 1.2.26:

0 spondei ²⁰	1 spondeo ²¹	2 spondei ²²	3 spondei ²³
25%	45%	25%	5%

I dati, sostanzialmente, combaciano con le percentuali raccolte da Gonnelli. Le uniche discrepanze (motivabili però al ristretto campione di indagine che la poesia può offrire) riguardano gli esametri olodattilici e con due spondei (con una media rispettivamente del 31,69% e del 17,49% in Gre-

coli precedenti un retroterra da cui avviarsi. Tuttavia, dato l'esiguo numero di versi del componimento nazianzenico e i limiti imposti da una ricerca esposta in forma di articolo, non tratterò di ogni singola questione di *outer* e *inner metric*: per la prima mi limiterò a studiare esametro e pentametro (numero e disposizione degli spondei; *patterns* compositivi adottati), mentre per la seconda clausole e prosodia. Anche se non si dedicherà uno studio approfondito ai ponti, è opportuno precisare che Gregorio, nel componimento, infrange una volta quello di Hilberg (v. 29) e due quello di Naeke (vv. 11 e 31), infrazioni che si discostano notevolmente dalla prassi compositiva di Nonno di Panopoli, che non viola mai la norma di Naeke e solo raramente (peraltro in modo piuttosto blando) quella di Hilberg (cf. Keydell 1959, I, 35* § 3, Maas 1962, 62 e Magnelli 2016, 365). Quanto alla violazione del ponte di Naeke al v. 15, essa è solo apparente per la presenza dell'appositivo $\sigma\tau\iota$ (sul concetto di *appositive* cf. Magnelli 2016, 366 n. 89). In ogni caso, per un'analisi completa (limitata però al solo esametro stichico) e fondata su un campionario di versi più ampio, rimando ad Agosti-Gonnelli 1995, 359-409. Per un'indagine più esaustiva sul distico elegiaco, invece, cf. Ricceri 2013, 28-42. Per considerazioni generali sulla metrica di Gregorio, infine, cf. Simelidis 2009, 54-57.

¹⁷ Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 370.

¹⁸ Sulla metrica di Nonno di Panopoli rimando a Keydell 1959, I, 35*-42* e Magnelli 2016.

¹⁹ Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 372.

²⁰ Vv. 1, 5, 23, 25, 35.

²¹ Vv. 3, 7, 13, 17, 21, 29, 31, 37, 39.

²² Vv. 9, 11, 19, 27, 33.

²³ V. 15.

gorio²⁴). Di conseguenza il Cappadoce, come Nonno, dimostra di preferire esametri a prevalenza dattilica (95%), sebbene la percentuale di versi olodattilici sia molto inferiore rispetto alla media nei suoi componimenti (31,69%) e nelle opere del Panopolitano (35,70% nella *Parafrasi* e 38,07% nelle *Dionisiache*)²⁵. Quanto alla distribuzione nel verso, i *metra* spondiaci sono collocati nelle seguenti posizioni:

I	II	III	IV	V
<i>metron</i> ²⁶	<i>metron</i> ²⁷	<i>metron</i> ²⁸	<i>metron</i> ²⁹	<i>metron</i>
27,3%	27,3%	18,2%	27,3%	0%

In linea con le tendenze nonniane, Gregorio non sostituisce mai il dattilo del quinto piede con uno spondeo, anche se in generale, diversamente da Nonno, non rifiuta completamente gli esametri spondiaci (comunque rari: 1,69%³⁰). Se il Nazianzeno ha una propria particolare tendenza a collocare gli spondei nel primo (35,08%) e nel secondo piede (27,90%)³¹, in *Carm.* 1.2.26 si nota un perfetto bilanciamento tra gli spondei nel primo, secondo e quarto *metron*, in linea con la preferenza ellenistica per gli spondei in seconda sede³²; inoltre, si riconferma l'antipatia del poeta per gli spondei nel terzo *metron* (mediamente impiegati nel 13,80% dei casi)³³.

Dalla scansione degli esametri del componimento si individuano dieci *patterns* compositivi, sintomo di una manifesta ricerca di varietà, visto che nei centodiciotto versi di *Carm.* 2.1.50 se ne contano undici, mentre ventuno nei tremila versi studiati da Gonnelli³⁴:

<i>Patterns</i>	Numero di versi	Percentuale
dddd ³⁵	5	25%
sddd ³⁶	3	15%
ddsdd ³⁷	2	10%

²⁴ Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 373.

²⁵ Cf. *ibid.* 373. I dati, come anticipato *supra*, variano notevolmente di carne in carne: per *Carm.* 2.1.50 la percentuale è del 37,28% (cf. Ricceri 2013, 31), mentre per *Carm.* 1.2.14 è solo del 14% (cf. Domiter 1999, 266).

²⁶ Vv. 7, 11, 15, 21, 27, 37.

²⁷ Vv. 9, 15, 17, 19, 29, 33.

²⁸ Vv. 3, 19, 27, 39.

²⁹ Vv. 9, 11, 13, 15, 31, 33.

³⁰ Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 373.

³¹ Cf. *ibid.* 373-374. I risultati sono confermati dall'analisi relativa a *Carm.* 2.1.50 in Ricceri 2013, 30-31.

³² Tale preferenza, in ambito ellenistico, non è però accordata al quarto *metron*: cf. Magnelli 2002, 61-63.

³³ Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 373.

³⁴ Cf. Ricceri 2013, 32-33.

³⁵ Vv. 1, 5, 23, 25, 35.

³⁶ Vv. 7, 21, 37.

³⁷ Vv. 3, 39.

dsddd ³⁸	2	10%
dddsd ³⁹	2	10%
dsdsd ⁴⁰	2	10%
sdds ⁴¹	1	5%
dssdd ⁴²	1	5%
sdsdd ⁴³	1	5%
ssdsd ⁴⁴	1	5%

Le soluzioni adottate sono estremamente equilibrate, situazione che rende difficile un confronto con i dati ricavati da Gonnelli, che rileva in dddd (31,69%), sddd (19,20%) e dsddd (15,22%) i *patterns* preferiti di Gregorio⁴⁵. Tale classifica di gradimento è parzialmente rispettata anche in *Carm.* 1.2.26, dove dddd (25%) e sddd (15%) occupano le prime due posizioni. Si segnala in ultimo che il componimento, a causa della struttura in distici, è interessato da numerosi *enjambements*, che difatti occorrono con una frequenza del 22,5%⁴⁶.

2.1.2. Pentametri

Com'è naturale, il pentametro mantiene la propria rigidità nel secondo *hemiepes*: Gregorio introduce sostituzioni soltanto nel primo, sfruttando tutti i *patterns* possibili.

<i>Patterns</i>	Numero di versi	Percentuale
sd ⁴⁷	8	40%
dd ⁴⁸	5	25%
ds ⁴⁹	5	25%
ss ⁵⁰	2	10%

I dati presentati possono essere comparati con quelli ricavati da *Carm.* 2.1.50. Le differenze sono rilevanti, perché su un totale di venti pentametri soltanto il 25% risulta avere il primo *hemiepes* olodattilico (contro il 37,29% di *Carm.* 2.1.50): la forte presenza di spondei (85%) parrebbe ancora giustificare l'ipotesi di una datazione alta per la nostra poesia. Diverso rispetto a *Carm.* 2.1.50 è anche l'indice di attestazione dei *patterns* impiegati (37,29%

³⁸ Vv. 17, 29.

³⁹ Vv. 13, 31.

⁴⁰ Vv. 9, 33.

⁴¹ V. 11.

⁴² V. 19.

⁴³ V. 27.

⁴⁴ V. 15.

⁴⁵ Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 375.

⁴⁶ Vv. 1, 4, 19, 21, 25, 27, 35, 36, 37.

⁴⁷ Vv. 2, 6, 12, 16, 18, 26, 32, 40.

⁴⁸ Vv. 8, 30, 34, 36, 38.

⁴⁹ Vv. 4, 10, 14, 22, 28.

⁵⁰ Vv. 20, 24.

per dd, 35,59% per ds, 23,73% per sd e 3,39% per ss)⁵¹: in comune c'è solo il dato che dichiara la tendenza a evitare un *hemiepes* olospondiaco.

2.2. *Inner metric*

2.2.1. Trattamento della fine di verso

2.2.1.1. Monosillabi

Nessuno dei venti esametri del componimento si chiude con un vero e proprio monosillabo. Due, tuttavia, si concludono con un apposito ($\mu\acute{\epsilon}\nu$ al v. 1 e $\tau\iota\varsigma$ al v. 21, entrambi ben attestati nell'uso omerico e nonniano⁵²), il quale, breve in entrambi i casi, esemplifica la preferenza che Gregorio accorda a una fine di verso breve⁵³.

2.2.1.2. Clausole

In *Carm.* 1.2.26 mancano esametri spondiaci, la qual cosa impedisce di ricavare dati relativi all'impiego di clausole quadrisillabiche in tale situazione (tendenza che Gregorio osserva quasi sempre⁵⁴). Non mancano però gli elementi per condurre uno studio in merito all'accentazione delle clausole esametriche. Se in Nonno si osserva una spiccatissima propensione a finire il verso con sillabe lunghe (90% circa dei casi), chiudendolo con parossitone (intorno al 72%) perispomene e ossitone⁵⁵, in Gregorio, invece, i risultati sono piuttosto diversi: in clausola, non solo c'è una propensione per l'impiego di sillabe brevi⁵⁶, ma si rivela una frequentissima presenza di proparossitone (diffuse addirittura nel 60% dei casi⁵⁷), che invece il poeta egiziano bandisce del tutto⁵⁸. I risultati ottenuti dall'analisi di questa poesia, dunque, confermano pienamente gli esiti della ricerca condotta da Gonnelli⁵⁹.

2.2.2. Prosodia

In *Carm.* 1.2.26 si notano diversi elementi piuttosto interessanti a livello prosodico: $\tau\iota\varsigma$ (v. 9), di norma breve, è scandito come lungo, uso giustificato

⁵¹ Cf. Ricceri 2013, 34.

⁵² Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 387.

⁵³ Cf. *ibid.* 387.

⁵⁴ Cf. *ibid.* 388.

⁵⁵ Cf. *ibid.* 389.

⁵⁶ Un esempio eclatante di clausola con prevalenza di sillabe brevi è il v. 1.

⁵⁷ Cf. Vv. 5, 9, 11, 13, 17, 19, 21, 23, 29, 31, 35, 39.

⁵⁸ Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 389.

⁵⁹ Cf. *ibid.* 390: "Anche il Nazianzeno non manifesta nei propri esametri una particolare simpatia per la parossitonesi; anzi, ha piuttosto una spiccata predilezione (si oscilla intorno al 40%) per la fine 'sdruc-ciola', cioè con parola proparossitona, cosa del resto pienamente giustificata dall'uso omerico ed ellenistico. [...] Per gli esametri gregoriani non si può neppure parlare di una ricercata regolazione degli accenti".

in quanto omerico⁶⁰; *μυρίπνου*ς (v. 8) e *τεχνικοῖς* (v. 16) hanno rispettivamente la seconda e la prima sillaba scandite come brevi per *correptio Attica*⁶¹; *δίκαίος* (v. 21) presenta il dittongo interno scandito come breve, evidente volgarismo⁶². Ben attestata è la presenza di iati (a cui Gregorio, d'altronde, non presta particolare attenzione⁶³), tanto produttori⁶⁴ quanto non produttori⁶⁵ della cosiddetta *correptio epica* (iati che però, com'è uso del Cappadoce, non si trovano mai davanti a *biceps* monosillabico⁶⁶).

3. Manoscritti ed edizioni collazionati e *conspectus siglorum*⁶⁷.

Trasmesso da ventiquattro testimoni esemplati fra il X e il XVI sec. (a cui si aggiunge una versione siriana⁶⁸), Greg. Naz. *Carm.* 1.2.26 appartiene alle 'Gedichtgruppen' V e XVIII⁶⁹, dove però occupa un posto speciale per il carattere peculiare della propria trasmissione⁷⁰. Per costituire il testo critico del componimento, si sono collazionati i seguenti manoscritti⁷¹ ed edizioni (nella cui lista si aggiungono anche le sigle degli accordi tra testimoni e le abbreviazioni impiegate nell'apparato critico):

C	Oxoniensis Bodleianus Clarkianus 12, saec. X, ff. 188 ^r -189 ^v .
Am	Ambrosianus Graecus 433 (= H 45 superior), saec. X, ff. 47 ^{r-v} .
L	Florentinus Laurentianus Pluteus VII,10, saec. XI, ff. 113 ^v -114 ^f .
Mq	Mosquensis Synodalis Graecus 052 (= Vlad. 156), saec. XII, ff. 201 ^r -204 ^v ⁷² .

⁶⁰ All'inizio del secondo piede, infatti, *τις* è considerato lungo anche in *Il.* 2.271, 3.319, 4.81 e 85, 6.459 e 462.

⁶¹ In merito all'uso 'di comodo' della formula '*correptio Attica*' cf. Cassio 2016², 43-44.

⁶² Cf. uno dei poemetti del *corpus* doroteano, PBodmer 31.160.

⁶³ Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 403.

⁶⁴ Vv. 7 (dove lo iato è attenuato dalla dieresi bucolica), 33 e 36.

⁶⁵ Vv. 3, 15 (attenuato dalla cesura al terzo trocheo), 19 e 26 (smorzato dalla cesura tra primo e secondo *hemiepes*).

⁶⁶ Cf. Agosti-Gonnelli 1995, 403-404.

⁶⁷ Data l'impossibilità di determinare i rapporti genealogici tra i manoscritti partendo da un carne di 40 versi, per informazioni sulla storia ecdotica della 'Gedichtgruppe' V rimando a Sicherl 2011, 149-207, lavoro dal quale si ricava anche la datazione dei manoscritti impiegati per la *constitutio textus* di Greg. Naz. *Carm.* 1.2.26.

⁶⁸ Essa è contenuta nel codice Vat. Syr. 105.

⁶⁹ Cf. Höllger 1985, 18.

⁷⁰ Cf. Sicherl 2011, 203: "Zwei Gedichte der Gruppe V stehen neben der Gruppenüberlieferung gesondert in einzelnen Handschriften. Es sind Gedichte, die wegen ihres Inhalts auf besonderes Interesse stießen: die Gnomologie I 2,31 und das Gedicht I 2,26 *Εἰς εὐγενῆ δύστροπον*, das ein Thema aufgreift, das schon seit Euripides gängig war". A Greg. Naz. *Carm.* 1.2.26 è persino dedicato un *excursus* specifico: cf. *ivi* 206-207.

⁷¹ Gli altri, infatti, sono apografi di quelli utilizzati. Sui loro *sigla* e rapporti stemmatici, cf. Sicherl 2011, 149-207.

⁷² Il testo del carne (e di conseguenza della parafrasi, cf. par. 7) è disposto in modo anormale: v. 1 si trova al f. 202^v, vv. 2-12 al f. 201^r, vv. 13-23 al f. 201^v, vv. 24-34 al f. 204^r e vv.

Ma	Marcianus Graecus 82 (= 373; olim cardinalis Bessarionis <455>), saec. XIII, ff. 216 ^r -217 ^v .
Vb	Vaticanus Graecus 497 (olim 768), saec. XIII, 290 ^{r-v73} .
Lb	Florentinus Laurentianus Pluteus XXXII,16, ca. a. 1280, ff. 363 ^v -364 ^r .
Va	Vaticanus Graecus 482 (olim 888), saec. XIV, 47 ^v -48 ^r .
Caill	Ed. Maurina, D.A.B. Caillau accurante, a. 1840 (= PG 37,851-854).
Ψ	<i>consensus</i> AmL
θ	<i>consensus</i> CVa
ε	<i>consensus</i> MqMaVb
Cett	<i>ceteri codices</i>
ac	<i>ante correctionem</i>
tit.	<i>titulus</i>
del.	<i>delevi</i>
om.	<i>omittit</i>

4. Criteri editoriali

Il testo critico del carme è corredato da due apparati, uno dei *loci paralleli* (nel quale si riportano soltanto i passi più significativi) e uno delle varianti della tradizione manoscritta, di norma negativo.

5. Testo critico

ΕΙΣ ΕΥΓΕΝΗ ΔΥΣΤΡΟΠΙΟΝ

αἵματος ἐξ ἀγαθοῦ τις, ἅπαν κακόν, ἀνδρὶ γένος μὲν
 οὐ τῶν εὐπατόρων, τᾶλλα δὲ θαυμασίῳ,
 προῦφερε τοὺς προγόνους. καὶ ὃς μάλα ἠδὺν γελάσσας,
 εἶπε λόγον μνήμης ἄξιον, ὡς τὸ γένος
 ἔστιν ὄνειδος ἔμοιγε, γένει δὲ σύ. τοῦτο φύλασσε, 5
 ὡς μὴ τῆς ἀρετῆς ἄλλο τι πρόσθεν ἄγοις.
 εἰ σοῦ τις τὸ δυσειδὲς ἐκερτόμει, ἢ τὸ δυσῶδες,
 εἶπες ἄν, ὡς ὁ πατήρ ἦν καλός, ἢ μυρίπνους;
 εἰ δέ σέ τις ὡς δειλὸν ἐπέσκωπτεν καὶ ἄνανδρον,
 ὡς πρόγονοι πολλὰς εἶλον ὀλυμπιάδας; 10
 οὕτως, εἴ σε κακόν τις ἐλέγχει καὶ ἀνόητον.
 μὴ μοι τοὺς πατέρας, μηδὲ τὰ νεκρὰ λέγε.
 χρυσόδετον κιθάρην τις ἔχων, ἔκρεξε κάκιστον.
 ἄλλος ἀπ' εἰκαίης εὐγενὲς ἦκε μέλος.
 τίς τούτων, ὦ λῶστε, ἀμείνων σοι κιθαριστής; 15
 ὃς σώζει τεχνικοῖς κρούμασιν ἁρμονίας.
 ἀλλὰ σὺ χρυσῶν μὲν πατέρων ἔφυς, ὡς σε λέγουσιν,

35-40, infine, al f. 204^v.

⁷³ La testimonianza di Vb si limita soltanto ai vv. 27-40 e al testo della parafrasi (cf. par. 7).

αὐτὸς δ' οὐκ ἀγαθός· εἶτα μέγα φρονέεις;
 τοῦτό γε λαμπρόν σοί ἐστιν γένος, οἱ προπάλαιοι
 νεκροί, καὶ μύθων πλάσματα, καὶ γραῖδες; 20
 παίζεις. πρὸς σε δ' ἔγωγε βλέπω μόνον, εἰ δίκαιός τις
 ἢ κακός· ἢ δ' ἀρχή, πηλὸς ἅπαντες ἴσος.
 δέρματα πάντες ὅμοια, φυσώμεθα δ' οἱ μετέωροι,
 πλούτῳ καὶ δόξῃ, καὶ πατρίσιν μεγάλαις.
 ὥστε τί μοι τὰ περισσά, πατήρ, γένος; οὔτε με μῦθοι 25
 τέρπουσ', οὔτε τάφοι. ὠγαθέ, πρὸς σε βλέπω.
 εἷς χοῦς πάντες, ἐνὸς πλάστου γένος. ἢ δὲ τυραννίς
 εἰς δύο τὰ θνητῶν ἔσχισεν, οὐχὶ φύσις.
 δοῦλος ἐμοὶ πᾶς σκαιός· ἐλεύθερος, ὅστις ἄριστος.
 εἰ δὲ σὺ τύφον ἔχεις, τοῦτο τί πρὸς τὸ γένος; 30
 ἡμιόνους τί πατήρ ποθ' ὁ κἀνθων ἐστὶν ὄνειδος;
 οὐδέν. τίς δέ τ' ὄνοις δόξα παρ' ἡμιόνων;
 οἱ δ' ἀετοὶ τίκτουσι καὶ οὐς ρίπτουσι νεοσσοῦς.
 ὥστε τί μοι πατέρας, σαυτὸν ἀφείς, σὺ λέγεις;
 κρεῖσσον ἄριστον ἐόντα κακὸν γένος, ἢ ἐκείστον 35
 ἔμμεναι εὐγενέτην· καὶ ρόδον ἐκ τραχέος
 ἐβλάστησε φυτοῖο, ρόδον γε μὲν· εἰ δ' ἀπὸ γαίης
 ἦλθες ἄκανθ' ἀπαλῆς, τοῦ πυρὸς ἄξιος εἶ.
 πῶς σὺ κἀκίστος ἐὼν, τόσσον φρονέεις προγόνοισιν,
 ὧ κἀνθων μυλικέ, ἵππιον ὕψος ἔχων; 40

1 αἴματος ἐξ ἀγαθοῦ] Hom. *Od.* 4.611, Clem. Alex. *Paed.* 1.6.50,1 | ἅπαν κακόν] Ar. *Ach.* 909 || 3 καὶ ὃς μάλα ἠδὺν γελάσασας] Hom. *Il.* 11.378, Theocr. *Id.* 7.42 || 4 εἶπε λόγον μνήμης ἄξιον] Greg. Naz. *Carm.* 1.2.10,241; 1.2.25,293 || 17 χρυσῶν μὲν πατέρων] Diog. Laert. 10.8 || 20 μύθων πλάσματα] Philo Alex. *Decal.* 156; *Vit. cont.* 63 || 22 πηλὸς ἅπαντες ἴσος] *Gen.* 2.7, *Gb.* 33.6 || 23 φυσώμεθα δ' οἱ μετέωροι] Philo Alex. *Somm.* 1.211-212; 2.16, *Praem. et poen. et exsecr.* 47-48 || 27 εἷς χοῦς πάντες] *Gen.* 2.7 | ἐνὸς πλάστου] *Dt.* 6.4, *Is.* 43.10; 44.8,24; 45.5-6, *Gn.* 1.1 || 29 σκαιός] Greg. Naz. *Ep.* 48.1; 191.1, *Or.* 43.11.4 || 33 Greg. Naz. *Carm.* 2.1.12,371-374 || 38 τοῦ πυρὸς ἄξιος εἶ] Greg. Naz. *Or.* 7.22.4; 33.3 || 40 κἀνθων] Ar. *Pax* 82 ||.

Tit. Εἰς εὐγενὴ δύστροπον δι' ἐλεγείω(v) C : om. L || 2 εὐπατόρων ego : εὐπρῶν Va : εὐπατέρων CettCall | θαυμασίων LLbCaill || 3 γελάσας θMqMa || 4 ἄξιον μνήμης Va || 6 ἀγῆς θMq : ἄγεις Am || 7 που Ma | ἐκερτόμησεν θMqMaLb || 8 εἶπας L | μυρόπνους θΨMq^{ac} || 9 ἐπέσκωπτε θAmMqMa || 10 εἶχον Am || 11 ἐλέγχοι L || 13 κίθαριν L | ἐκράξε θMq || 14 ἐπ' εἰκαίης L | εἶκε Ma || 19 τοῦτό γε λαμπρόν σοι γένος ἐστὶν CMqLb : τὸ λαμπρόν σοί ἐστιν γένος Am : οὐ τό γε λαμπρόν σοι γένος ἐστὶν Ma : οὐ τό γε λαμπρόν γένος ἐστὶν Va : τοῦτό γέ σοι λαμπρόν γένος ἐστὶν Caill || 22 ἴσως LMqMaVa || 23 δ' om. L || 24 πατρίσι MqMaVaCaill || 25 οὔτι Ψ || 26 ἀλλ' ὠγαθέ πρὸς Am : ἀλλ' ἀγαθέ πρὸς MqLb : ἀλλ' ἀγαθέ sine πρὸς Caill || 28 οὐχ' ἢ θε || 30 τί τοῦτο θε || 31 ἡμιόνουσι πατήρ τις L | ποτ' CMqLb : om.

L II 33 εούς Vb | νεοττούς Va^{ac} II 34 ἀφεις σαυτών Va | συλλέγεις Mq II 39 ὡς Va II 40 ἵππων Va II.

Un tale di buon sangue (uno scellerato unico!) continuava a biasimare gli antenati a un uomo non nobile di stirpe, ma, per il resto, straordinario. E questi, sorridendo con molta mitezza, gli disse una frase degna di essere menzionata: «la mia stirpe è motivo d'affronto per me, mentre tu lo sei per la tua stirpe». Bada a ciò per non porre nient'altro dinnanzi alla virtù. Se qualcuno schernisse la tua bruttezza o la tua puzza, potresti dire: «mio padre era bello e ben profumato»? Se poi qualcuno si facesse beffe di te definendoti codardo e vile, potresti dire: «i miei antenati vinsero molte olimpiadi»? Lo stesso se qualcuno ti accusa di essere malvagio e sciocco. Non parlarmi dei tuoi antenati e nemmeno dei tuoi morti. Un tale ha una cetra d'oro ma la suona malissimo. Un altro produce un suono nobile da una cetra dozzinale. Chi tra costoro, carissimo, è per te miglior citarista? Lo è colui che con abili tocchi preserva l'armonia musicale. Eppure, tu provieni da antenati d'oro, a quanto dicono, ma di per te non sei nobile. E allora? Fai l'arrogante? Davvero questa è per te una magnifica stirpe? Vecchi antenati morti, storielle e vecchine? Stai scherzando. A te solo io guardo, per vedere se sei uno onesto o malvagio. Ecco la nostra origine: tutti quanti siamo la stessa argilla. Tutti siamo la stessa pelle, ma poi, sollevati in alto, ci insuperiamo per ricchezza, fama e patrie potenti. Dunque che cosa mi rappresentano queste vanità, un padre, o una stirpe? Non mi piacciono le storielle e nemmeno i sepolcri. Caro mio, a te io guardo. Siamo tutti un'unica cenere, figli di un unico Creatore. L'umano strapotere ha diviso in due le cose dei mortali, non la natura. Schiavo è per me ogni malvagio; libero è chiunque sia moralmente eccellente. Se tu quindi ostenti boria, che cosa ha a che fare ciò con la tua stirpe? Perché mai l'asino, in quanto padre, è motivo di vergogna per i muli? Per nessuna ragione. Quale gloria deriva agli asini da parte dei muli? D'altronde, le aquile generano persino i piccoli di cui si sbarazzano. Dunque, perché tu mi parli dei tuoi antenati, tralasciando te stesso? È meglio essere eccellente ma di cattiva stirpe, anziché nobile ma terribilmente malvagio: anche la rosa fiorisce da una pianta aspra, ma trattasi pur sempre di una rosa. Se, invece, sei nato spina da un terreno tenero, meriti di essere bruciato. Se tu sei completamente malvagio, come fai a essere tanto orgoglioso dei tuoi antenati, o asino da mola che ti esalti come un cavallo?

6. Commento

v. 2 εὐπατόρων. Nonostante i manoscritti presentino concordemente εὐπατέρων, ritengo necessario emendare la lezione in εὐπατόρων. La prima forma è attestata soltanto in tre *loci* della letteratura greca oltre a quello nazianzenico, sempre in autori molto tardi. L'occorrenza nell'anonima *Dissertatio contra Iudaeos* (12) del IX-X sec. è sospetta: nel passo in questione, il termine è usato come appellativo regale (ἐβασίλευσεν [...] Πτολεμαῖος ὁ Εὐεργέτης ἔτη ΚΕ, Πτολεμαῖος ὁ Εὐπάτηρ ἔτη ΙΖ). Εὐπάτηρ, però, è frutto di un errore: la menzione del re dopo Tolemeo Evergete e l'indicazione della durata del suo regno in diciassette anni, infatti, fanno pensare che si tratti di Tolemeo IV Filopatore e non di Tolemeo VI Eupatore, che regnò meno di un anno e morì all'età di tredici anni. D'altro canto il contesto, nel quale si elencano i re d'Egitto, non suggerisce motivi per cui alcuni regnanti dovrebbero essere saltati nell'enumerazione: l'autore (o il copista) ha avuto una svista,

perché avrebbe dovuto scrivere Φιλοπάτηρ ο Φιλοπάτωρ. Molto utili ai fini dell'emendazione del verso di Gregorio appaiono le altre due occorrenze di εὐπάτηρ, entrambe in Eustazio di Tessalonica:

[ad Il. 6.292] τὸ δὲ εὐπατέρειαν, ὃ δηλοῖ τὴν εὐγενῆ, ἀπὸ εὐθείας παρήκται τῆς εὐπάτηρ εὐπάτερος· τὸ μέντοι εὐπάτωρ τῆς μεθ' Ὅμηρον ἔστι χρήσεως.

“Il termine εὐπατέρεια, che designa la nobile [*scil.* Elena], deriva dalla declinazione εὐπάτηρ, εὐπάτερος. A partire da Omero, però, è in uso la declinazione di εὐπάτωρ.”

[ad Od. 11.235] ἔνθα δὴ πρώτην Τυρῶ ἴδον εὐπατέρειαν, ἧς τὸ πρωτότυπον εὐπάτηρ εὐπάτερος, ὃ οἱ μεθ' Ὅμηρον εὐπάτωρ φασίν, ὁμοίως τῷ προπάτωρ καὶ τοῖς τοιούτοις.

“Lì per prima vidi Tiro, figlia di nobile padre, laddove εὐπατέρεια ha per modello εὐπάτηρ, εὐπάτερος, termine che gli autori successivi a Omero usano come ‘εὐπάτωρ’, nello stesso modo di προπάτωρ e simili.”

Le due occorrenze si trovano all'interno di un commento e hanno l'intento di fornire una spiegazione linguistica: di conseguenza, non devono essere intese come attestazioni letterarie utili ai fini del mantenimento di εὐπατέρων nel verso di Gregorio. In entrambe le citazioni Eustazio precisa che, dopo Omero, le parole composte con -πάτηρ presentano la forma con -πάτωρ, donde l'emendazione di εὐπατέρων in εὐπατόρων. A livello paleografico, un errore di questo genere è facile a prodursi: il copista a monte della tradizione avrebbe sciolto in modo banale l'abbreviazione del *nomen sacrum*⁷⁴.

Si potrebbe tuttavia avanzare l'ipotesi di emendare il testo della paradosi in εὐπατρίδων: Gregorio impiega εὐπατρὶς in funzione di genitivo partitivo per riferirsi a una vergine di buona stirpe e morigerata⁷⁵ (un uso molto simile a quello in questo contesto, poiché in entrambi i *loci* l'aggettivo è impiegato nella medesima funzione sintattica per definire una persona). Tuttavia, per la vicinanza al testo tràdito e per il principio dell'*utrum in alterum abiturum erat*, preferisco emendare in εὐπατόρων, sebbene εὐπάτωρ non sia mai attestato al plurale: in fondo, Gregorio non è insolito impiegare forme linguistiche particolari⁷⁶.

v. 2 θαυμασίω. Sebbene θαυμασίω si configuri come *difficilior* per il complesso uso sintattico del genitivo partitivo in luogo del più semplice dativo accordato ad ἀνδρί, θαυμασίω si attaglia maggiormente al senso del passo: θαυμασίω, in virtù del parallelismo con εὐπατόρων (probabile genesi dell'errore), indicherebbe la straordinarietà degli antenati del buon cristiano, non del buon cristiano stesso, producendo così un senso non adatto.

v. 6 ἄγοις. Per il verbo introdotto da ὡς i manoscritti riportano tre varian-

⁷⁴ Va, in effetti, presenta la lezione col *nomen sacrum* abbreviato in εὐπῶων.

⁷⁵ Cf. Greg. Naz. Or. 24.9 παρθένος τις ἦν κάλλει περιβλεπτος τῶν εὐπατρίδων καὶ κοσμίων.

⁷⁶ Un esempio in tal senso è la coniazione di *hapax legomena*: cf. Nicolosi 2006. Nel caso di εὐπατόρων, quindi, ci si troverebbe dinnanzi a un *hapax* morfologico.

ti: ἄγεις, ἄγης e ἄγοις. La prima, giacché all'indicativo, è certamente corrotta. La scelta deve essere operata tra la forma al congiuntivo e quella all'ottativo. In molte grammatiche si legge che l'ottativo nelle proposizioni finali è attestato soltanto quando 'obliquo', situazione che indurrebbe a ritenere ἄγοις guasto. Tuttavia, ciò non è sempre vero: molte sono le attestazioni dell'ottativo obliquo anche quando la sovraordinata non abbia un tempo preterito⁷⁷, sebbene comunque inferiori a quelle del congiuntivo. Per questo motivo, ἄγης può essere considerato *facilior* rispetto ad ἄγοις e di conseguenza non genuino. La lezione all'ottativo è corroborata da altri *loci* nazianzenici⁷⁸.

v. 19 τοῦτό γε λαμπρόν σοί ἐστιν γένος. Come emerge dall'apparato, questa parte di verso è piuttosto sfortunata a livello ecdotico, poiché tramandata (o pubblicata) secondo sei forme differenti:

- 1) τοῦτό γε λαμπρόν σοί ἐστιν γένος.
- 2) τοῦτό γε λαμπρόν σοι γένος ἐστίν.
- 3) τοῦτο τὸ λαμπρόν σοί ἐστιν γένος.
- 4) οὐ τό γε λαμπρόν σοί ἐστιν γένος.
- 5) τοῦτό γέ σοι λαμπρόν γένος ἐστίν.
- 6) οὐ τό γε λαμπρόν γένος ἐστίν.

Le varianti 2, 5 e 6 sono inaccettabili in quanto ametriche. La 3 e la 4 sono da escludersi per la presenza di τό al posto di γε, più adatto al significato della frase in quanto rafforzativo di τοῦτο⁷⁹ e poiché riproduce perfettamente il tono sdegnato e stupito con cui viene posta la domanda (se si mettesse a testo τό in luogo di γε⁸⁰, tale tono sdegnato e stupito si perderebbe⁸¹). Il testo

⁷⁷ Cf. Basile 2001², 625 n. 2: "Tuttavia [...] non sono rarissimi i casi in cui l'ottativo obliquo è impiegato in frasi subordinate dipendenti da un tempo principale". Cf. inoltre *ivi* 669, n. 8: "Che un ottativo si possa trovare anche in dipendenza da un tempo 'principale' e un congiuntivo in dipendenza da un tempo storico, 'violando', per così dire, la *consecutio modorum*, è stato dimostrato anche da I. Knuenz (*De enuntiatis Graecorum finalibus*, "Commentationes Aenipontanae" 7, 1913, 16-21). Lo studioso, infatti, presenta una dettagliata casistica dell' 'infrazione' alla norma [...]".

⁷⁸ L'ottativo all'interno di una finale introdotta da ὡς e dipendente da un tempo principale ha non poche attestazioni in Gregorio: cf. *Ep.* 249.3 (ὡς δ' ἂν εἰδείης σαφέστερον ὑπὲρ ὧν σχετλιάζω, δι' ὀλίγων σοι τὴν τραγωδίαν ἐκθήσομαι), *Or.* 2.52 (ὡς ἂν δὲ ῥᾶστα τοῦτο γνοίημεν καὶ κατίδοιμεν, τί Παῦλος αὐτὸς περὶ Παύλου φησὶ ἀκούσωμεν), dove il congiuntivo della principale, pur essendo aoristo, è esortativo e di conseguenza non può essere orientato nel passato; 5.17 (ὡς δὲ πλησιάζοι τῇ μεγάλῃ καὶ βασιλίδι πόλει, τί δεῖ λέγειν δορυφορίας τε τοῦ στρατοῦ παντὸς καὶ τάξιν ἐνόπλιον, ὡς ζῶντι τῷ βασιλεῖ γινομένην, ἢ τῆς λαμπρᾶς πόλεως ἔκχρυσιν, ὀνομαστοτάτην τῶν πώποτε γενομένων ἢ ἐσομένων;).

⁷⁹ Cf. LSJ 340: "γε normally follows the word which it limits".

⁸⁰ Sull'uso enfatico e di concentrazione di γε, qui impiegato, cf. Denniston 1954², 114-116, 126-127 e 130. In questo *locus* nazianzenico, poi, esso è rafforzato ulteriormente dalla compresenza del valore limitativo di γε, sul quale cf. *ivi* 142.

proposto da Caillau (variante 5), infine, è arbitrario anche per l'eccessivo tentativo di armonizzare l'*ordo verborum* della frase: in tutti i manoscritti σοι segue λαμπρόν; uno iato come σοί ἐστὶν è del tutto accettabile nella versificazione nazianzenica⁸². In virtù di queste considerazioni, ritengo genuino τοῦτό γε λαμπρόν σοί ἐστὶν γένος.

v. 26 ὠγαθέ, πρὸς σε βλέπω. Di questa porzione di verso, tra tradizione ed edizioni, giungono cinque versioni differenti:

- 1) ἄγαθέ, πρὸς σε βλέπω.
- 2) ὦ ἄγαθέ, πρὸς σε βλέπω.
- 3) ὠγαθέ, πρὸς σε βλέπω.
- 4) ἄλλ' ἄγαθέ, πρὸς σε βλέπω.
- 5) ἄλλ' ἄγαθέ σε βλέπω.

Senza dubbio è da escludersi la variante 5: il Caillau, per preservare ἄλλά (non indispensabile al senso generale del verso⁸³), non solo rinuncia a seguire la tradizione (che presenta unanimemente la costruzione di βλέπω con l'accusativo preposizionato⁸⁴), ma anche alla correttezza metrica, visto che mette a testo una sequenza tribrachica (ἀγαθέ) inammissibile nel pentametro. Per ragioni metriche si devono escludere anche le varianti 1 e 4. Le versioni 2 e 3 sostanzialmente si equivalgono, ma si ritiene *potior* la 3. Due sono le ragioni per cui il vocativo con la crasi è da preferirsi: non solo esso è più adatto a un contesto colloquiale come quello di questo carne, ma è anche più elegante perché, a differenza della forma senza crasi, non presuppone una sinalefe e non produce un doppio iato.

v. 29 σκαιός. L'aggettivo, quando riferito a una persona, è traducibile con "rozzo", "ottuso", "sciocco". In questo *locus*, però, tale traduzione non è del tutto soddisfacente, poiché σκαιός designa piuttosto colui che è maligno perché non istruito né educato al bene (l'εὐγενής non conosce la virtù cristiana giacché è stato abituato ad apprezzare la vanità della vita materiale): in tal senso, può essere considerato come un sinonimo di ἀπαίδευτος. A confermare questa interpretazione concorrono alcuni *loci* nazianzenici: su undici attestazioni totali in Gregorio, σκαιός ricorre tre volte in coordinazione con

⁸¹ A dimostrazione di questa tesi, cf. la differenza tra la traduzione della frase con γε ("davvero ciò è per te una splendida stirpe? Antenati morti, racconti di fantasia e vecchine?") e con τό ("ciò è la tua splendida stirpe? Antenati morti, racconti di fantasia e vecchine?").

⁸² Cf. par. 2.2.2.

⁸³ Il contrasto col periodo precedente, difatti, è dato dalla forte interpunzione.

⁸⁴ In verità, l'*usus scribendi* di Gregorio è oscillante: i casi in cui il verbo è costruito con l'accusativo e quelli in cui regge un accusativo preposizionato si equivalgono. In questo caso, però, πρὸς è genuino: non solo, come si è già osservato, ricorre in tutta la tradizione manoscritta, ma trova un parallelo nel v. 21.

ἀπαίδευτος⁸⁵, situazione che ne sottolinea le affinità semantiche. A sostegno dell'ipotesi di risemantizzazione, infine, si segnala che in N⁸⁶ σκαιός è glossato con πονηρός e che nella redazione Φ delle parafrasi di età bizantina⁸⁷ πονηρός è coordinato ad ἀπαίδευτος.

v. 31 ἡμίνοις τί πατήρ ποθ' ὁ κἀνθων. Questa sezione di verso, tra tradizione ed edizioni, giunge in tre forme differenti:

- 1) ἡμίνοις τί πατήρ ποτ' ὁ κἀνθων.
- 2) ἡμίνοις τί πατήρ ποθ' ὁ κἀνθων.
- 3) ἡμίνοισι πατήρ τίς· ὁ κἀνθων.

Nonostante sia metricamente corretta e presenti la *lectio difficilior* (nonché omerica) ἡμίνοισι, la variante 3 è inaccettabile poiché propone un testo privo di significato, esuberante di nominativi impossibili da tradurre (la frase, per giunta, presenta il predicativo del soggetto ὄνειδος che ne compromette ulteriormente il senso). La variante 1, invece, è non genuina per motivi ortografici (ποτ' ὁ), donde la preferenza accordata a ἡμίνοις τί πατήρ ποθ' ὁ κἀνθων, scelta filologica che pare confermata anche dalla parafrasi bizantina Ξ⁸⁸.

7. Parafrasi bizantine e loro contributo testuale.

Per *Carm.* 1.2.26 la tradizione conserva anche delle parafrasi bizantine, il cui periodo di stesura, purtroppo, non è precisabile. Esse possono essere suddivise in tre redazioni tra loro indipendenti. La prima (Λ) è trasmessa dai seguenti codici:

Mq	Mosquensis Synodalis Graecus 052 (= Vlad. 156), saec. XII, 201 ^r -204 ^v ⁸⁹ .
Ma	Marcianus Graecus 82 (= 373), saec. XIII, ff. 216 ^r -217 ^v ⁹⁰ .
D	Parisinus Coislinianus 56, saec. XIV/XV, ff. 117 ^r -118 ^r .
Cg	Romanus Collegii Graeci 8, saec. XVI, pp. 433-437 ⁹¹ .

⁸⁵ Cf. Greg. Naz. *Ep.* 48.1 (οὐ παύση βλασφημῶν ἡμᾶς ὡς ἀπαιδευτοὺς καὶ σκαιούς καὶ ἀφίλους καὶ οὐδὲ ζῆν ἄξιους); 191.1 (ὡς λίαν σκαιὸν καὶ ἀπαιδευτον), *Or.* 43.11.4 (ἀλλὰ σκαιούς καὶ ἀπαιδευτοὺς ὑποληπτέον τοὺς οὕτως ἔχοντας).

⁸⁶ N = Neapolitanus Borbonicus II A 24 (olim Farnesianae Bibliothecae), saec. XV, ff. 103^v-104^v.

⁸⁷ Cf. par. 7.2.

⁸⁸ Così, difatti, è parafrasato il verso nazianzenico: ταῖς ἡμίνοις, τί πατήρ ἦν ποτε ὁ ὄνος ἔστιν ὄνειδος; Su Ξ cf. par. 7.2.

⁸⁹ Cf. n. 72. In questo testimone, ogni pagina contiene due colonne: a sinistra il testo del componimento, a destra quello della parafrasi.

⁹⁰ In Ma la parafrasi è incorporata nel testo del componimento: dopo un certo numero di versi, se ne trova sempre la rispettiva esegesi parafrastica.

⁹¹ In Cg la parafrasi è esemplata in una colonna a margine del testo del carne nazianzenico.

Pd Parisinus Graecus 991 (olim Delamare 560, Reg. 2891,2), saec. XVI, ff. 222^v-224^{v92}.

La seconda (Φ), invece, appare in D e nel manoscritto

Vb Vaticanus Graecus 497, saec. XIII, f. 290^{r-v93}.

La terza (Ξ), infine, è inserita nell'interlinea di D⁹⁴.

Dal punto di vista esegetico, Λ e Ξ sono poco utili perché si limitano a proporre una riscrittura prosastica e semplificata del componimento senza approfondirne e spiegarne i punti più difficili⁹⁵. Pertanto, Φ è la parafrasi migliore: molto più lunga delle altre, essa è riscrittura semplificata del carne che, tuttavia, tenta di spiegarne i passi più oscuri per il lettore⁹⁶. Oltre a ciò, essa offre un contributo sostanziale a conferma della risemantizzazione dell'aggettivo σκαίός (v. 29)⁹⁷.

Per quanto riguarda il restauro testuale del componimento, invece, né Λ, né Ξ, né Φ offrono un contributo fondamentale, se non una conferma delle genuinità delle varianti θαυμασίῳ (in tutte le redazioni l'aggettivo del v. 2 è concordato col sostantivo ἀνὴρ, non è usato in funzione di genitivo partitivo), ἐκερτόμει (v. 7) e οὐχί (v. 28, confermata però solo da Φ e Ξ).

⁹² In Pd la parafrasi si trova in una colonna a margine del testo di *Carm.* 1.2.26. Il codice non è stato impiegato per la *constitutio textus* poiché esso, come dimostrato in Palla-Kertsch (1985) 52-54, è figlio di Cg: questo rapporto genealogico è chiaramente confermato dall'accordo con Cg in alcune varianti che solo esso contiene (ad esempio οἱ γονεῖς al r. 9 e ὀλυμπίους al r. 10).

⁹³ In Vb il testo parafrastico è esemplato dopo quello del carne.

⁹⁴ In D, le parafrasi Λ e Φ sono in due colonne indipendenti a fianco del testo, la prima stesa dalla stessa mano dell'amanuense che ha copiato *Carm.* 1.2.26, mentre la seconda dalla stessa mano che nell'interlinea del componimento ha scritto la parafrasi Ξ.

⁹⁵ Così, ad esempio, sono parafrasati i vv. 27-28 in Φ: τὴν μίαν δὲ φύσιν οὐχ ἢ φύσις ἔσχισεν, ἀλλ' ἢ τυραννίς ἐμερίσατο. Ξ, invece, parafrasa come segue: ἢ δὲ τυραννίς, εἰς δύο τὰ τῶν ἀνθρώπων διέσχισε, οὐχ' ἢ φύσις. Si consideri tra l'altro che Ξ consiste probabilmente negli appunti di uno dei possessori di D, perché il suo testo è in molti punti interrotto da *vacua* per i quali è necessario sottintendere la porzione di testo corrispondente nel carne.

⁹⁶ Se la spiegazione dei vv. 27-28 (ἢ τυραννίς, οὐχ' ἢ φύσις εἰς εὐγένειαν καὶ δυσγένειαν τὰ θνητῶν διέσχισε) risulta migliore di quella di Λ e Ξ, ma non brilla per profondità ed esautività, molto interessante e ricca di dettagli è, invece, l'esegesi proposta per i vv. 13-16: ἔχων τις κιθάραν ἡρμουςμένην χρυσῶ καὶ ἡσκημένην περιττῶς, ἐπεὶ δὲ τοῦ κιθαρίζειν ἦν καιρὸς καὶ τὴν τέχνην ἐχρῆν ἐπιδείκνυσθαι, τῶν χορδῶν ἀτέχνως καὶ ἀφωῶς ἐπαφώμενος, ἄρρυθμον ἀφῆκε μέλος καὶ ἄμουσον· ἄλλος δὲ τις ἀπὸ κιθάρας φανλῆς καὶ εἰκῆ συγκειμένης εὐγενῆ τὴν κιθαρωδίαν καὶ μουσικοτάτην ἐποιήσατο. τίς τούτων, ὃ βέλτιστε, κιθαριστὴς ἀμείνων σοὶ δοκεῖ; ἐγὼ μὲν οἶμαι ὅτι ὁ σώζων τὰς ἁρμονίας τεχνικοῖς κρούμασι, συνομολογήσας δ' ἂν καὶ αὐτός.

⁹⁷ Cf. il commento al carne s.v. σκαίός.

7.1. Criteri editoriali.

Il testo di ogni redazione parafrastica è corredato di un apparato (generalmente negativo) dove sono relegate le *variae lectiones* e gli interventi dell'editore. Si segnala poi l'impiego della seguente simbologia:

- [α] lacuna integrata.
 <α> integrazione congetturale.
 /α\ *vacua* nella parafrasi interlineare di D⁹⁸, integrati con la relativa porzione di testo in *Carm.* 1.2.26.

7.2. Testo critico.

*Anonyma paraphrasis prima (Λ) in Gregorii Nazianzeni carmen
 quod inscribitur Εἰς εὐγενῆ δύστροπον*

- ἄνθρωπός τις ἐξ εὐγενῶν γονέων, τὸν τρόπον ἀγενέστατος καὶ ἀπαίδευτος, τοὺς ἰδίους προγόνους προεβάλλετο πρὸς ἄνδρα τινὰ τὸ μὲν γένος οὐκ εὐγενῆ, τὴν δ' ἀρετὴν θαυμάσιον. καὶ μάλα ἠδὺ γελάσας, ὁ ἐπὶ δυσγενεΐα παρὰ τοῦ εὐγενοῦς λοιδοροῦμενος μνήμης ἄξιον εἶπε
- 5 λόγον ὅτι τὸ μὲν ἐμὸν γένος ὄνειδος ἔμοιγε, σὺ δὲ τῷ σῷ γένει. οὗτος γὰρ μόνος εὐγενέστατος, ὅστις μὴ ἄλλο τι τῆς ἀρετῆς προτιθῆ. ἐάν τις σοῦ τὸ δυσειδές ἢ τὸ δυσῶδες ἐμέμφετο, εἶπες ἂν ὅτι ὁ πατὴρ σου εὐειδής τις ἦν ἢ μυρίπνους; εἰ δὲ σέ τις ὡς δειλὸν καὶ ἄνανδρον ἐκερτόμει, ἀπελογήσω ἂν ὡς οἱ προγόνοι σου πολλὰς ἐνίκησαν νίκας
- 10 ἐν τοῖς ὀλυμπιακοῖς ἀγῶσιν; ὡσπεροῦν οὐκ ἂν εὐφρων τις ἔδοξας οὕτως ἀπολογοῦμενος. οὕτως, ἐάν τις σε κακὸν ἐξελέγῃ καὶ ἀνόητον. μὴ μοι τοὺς πατέρας λέγε, μηδὲ προβάλλου μοι τοὺς νεκρούς. χρυσόδετον κιθάραν τις ἔχων, ἀνάρμοστον ἤχησε καὶ κακόμουσον, ἄλλος ἀπὸ εὐτελοῦς κιθάρας εὐγενές τι μέλος ἐκρούσατο. τίς ἐκ τῶν
- 15 δύο ἂν εἶναι ἀμείνων σοι δοκεῖ κιθαριστής; πάντως ὃς σώζει διὰ τῶν τεχνικῶν κρουμάτων τὴν ἀρμονίαν τῆς τέχνης. ἀλλὰ σὺ χρυσῶν μὲν πατέρων ἐγένου καὶ πλουσίων, ὡς λέγουσιν, αὐτὸς δὲ οὐκ ἀγαθός, οὐδὲ λόγου τυγχάνεις ἄξιος. εἶτα ἐπὶ τοῖς προγόνοις μέγα φρονεῖς; τοῦτο σοι δοκεῖ γένος εἶναι λαμπρόν, οἱ προπάλαιοι νεκροὶ καὶ τὰ πλάσματα τῶν
- 20 μύθων καὶ τὰ γραῖδια; παίζεις, ἂν οὕτως ἔχης. ἐγὼ γὰρ πρὸς σε βλέπω μόνον, εἰ δίκαιός τις ἄνθρωπος ἢ κακὸς εἶ. οἱ δ' ἀρχηγοὶ τῆς ἡμῶν γενέσεως πηλὸς ἅπαντες ὁμοίως εἰσὶ, δέρματα πάντες οὐδὲν ἀνόμοια. ἐπαιρόμεθα δὲ οἱ μωρότεροι πλούτῳ καὶ δόξῃ καὶ πατρίσι μεγάλαις. ὥστε οὐδὲν μοι τὰ περισσά, οὔτε πατὴρ εὐτυχῆς, οὔτε γένος περιδόξον,
- 25 οὔτε μῦθοι τέρπουσιν, οὔτε τάφοι λαμπροὶ καὶ περιφανεῖς. πρὸς σε μόνον ὀρῶ καὶ ὁ οἰκοθεν προσεκτήσω βλέπω ἢ ἀγαθὸν ἢ πονηρόν. τἄλλα δὲ εἶς χοῦς πάντες καὶ πλάστου γένος ἐνός. τὴν μίαν δὲ φύσιν

⁹⁸ Cf. n. 95.

οὐχ' ἡ φύσις ἔσχισεν, ἀλλ' ἡ τυραννίς. δοῦλος δὲ ἐμοὶ πᾶς πονηρός,
 πᾶς ἀνελεύθερος ἄνθρωπος, καὶ τὸναντίον ἐλεύθερος ὅστις δίκαιος,
 30 ὅστις ἄριστος. εἰ δὲ σὺ ὠφρῦσαι, τοῦτο δὴ τί πρὸς τὸ γένος; ταῖς
 ἡμιόνους πατήρ ὄνος ἦν ποτε, ἀλλ' οὔτε αὐταῖς ὄνειδος ὁ πατήρ, οὔτε
 τις τῷ πατέρι δόξα παρὰ τῶν ἡμιόνων. οἱ ἀετοὶ δὲ τίκτουσι καὶ οὖς
 ῥίπτουσι νεοσσούς. ὥστε τί, σαυτὸν ἀφείς, τοὺς πατέρας προφέρεις;
 κρεῖσσον ἐμοὶ κακὸν ὄντα τὸ γένος τὸν τρόπον εἶναι χρηστὸν ἢ
 35 κάκιστον ὄντα ἀπὸ γένους εἶναι χρηστοῦ. καὶ ῥόδον ἀπὸ φυτοῦ
 ἀκανθώδους ἐβλάστησε, καὶ ὁμῶς ῥόδον ἐστίν. εἰ δ' ἀπὸ γῆς λιπαρᾶς
 ἐβλάστησας ἄκανθα, πυρὸς καὶ καύσεως τυγχάνεις τοῖς βλέπουσιν
 ἄξιος. πῶς οὖν αὐτός, πονηρός τις ὢν καὶ ἀπαίδευτος, ἐπὶ τοῖς σοῖς
 40 προγόνους μέγα φρονεῖς, ὃ ὀνάριον μυλικὸν ἀλαζονεῖαν ἔχων ἵππου
 ὑψαύχενος;

3 τὴν ἀρετὴν δὲ Ma | ὅς μάλα MqD || 4 παρὰ τοῦ εὐγενοῦς om. D || 6 προτιμᾷ Ma :
 προτιθεῖ MqD || 8 εὐειδής ἦν sine τις MaCg : εὐειδής τις sine ἦν D | ἢ καὶ μυρίπλους Ma |
 δειλὸν ἢ D || 9 οἱ προγόνου | οἱ γονεῖς Cg || 10 ὀλυμπίους Cg | στεφανούμενοι post ἀγῶσι D ||
 10-11 ὡσπεροῦν ... ἀπολογούμενος om. D | οὕτως ἀπολογούμενος ante ἔδοξας Ma || 12
 προβάλλη MqCg || 15 σοὶ δοκεῖ (cf. 18-19) | δοκεῖ σοὶ Cg | τῶν om. D || 18 τυγχάνεις (cf. 37) |
 εἶ D || 20 ἂν οὕτως ἔχῃς, παίζεις D || 20-21 πρὸς σε γὰρ ἐγὼ μόνον βλέπω D || 21 ἀρχηγοὶ ego
 : ἀρχητοὶ MqMaDCg || 22 εἰσὶν D : εἰσὶν ὁμοίως Cg | οὐδὲν ἀνόμοια | ὁμοια MqD || 26
 προσεκτῆσω βλέπω πονηρὸν εἶτε ἀγαθὸν Ma : ἐπεκτῆσω ἀγαθὸν ἢ πονηρὸν D || 27 τᾶλλα δὲ |
 δὲ om. MqD || 28 ἐμερίσατο post τυραννίς D | δοῦλος δὲ Cg : δὲ om. MaD || 29 ἄνθρωπος
 om. D || 30 ὠφρῦσας D | δὴ om. MaD | τοῖς D || 31 αὐτοῖς D || 32 τις δόξα τῷ πατέρι Ma ||
 32-33 τίκτουσι καὶ τοὺς ἰδίους ῥίπτουσι Ma : ῥίπτουσι καὶ οὖς τίκτουσι MqD || 34 κάλλιον
 DCg || 37 ἐβλάστησα Mq | ὡσπερ ἄκανθα DCg | τυγχάνω MqD || 39 ἀλαζονεῖαν Cg ||.

Un uomo discendente da nobili genitori, completamente ignobile quanto al proprio carattere e privo di educazione, si vantava dei propri antenati con un uomo non nobile di stirpe, ma straordinario per la sua virtù. Allora, sorridendo dolcemente, il tale che veniva denigrato dal nobile per il proprio ignobile lignaggio fece un discorso degno di menzione: «la mia stirpe è motivo di affronto per me, tu invece lo sei per la tua stirpe». Questa, infatti, è l'unica persona davvero nobile, quella che non antepone nient'altro alla virtù. Se qualcuno biasimasse il tuo brutto aspetto o il tuo cattivo odore, diresti che tuo padre era un tipo bello o profumato? Se qualcuno, poi, ti schernisse in quanto codardo e vile, ti difenderesti dicendo che i tuoi antenati ottennero molte vittorie ai giochi olimpici? Come sembreresti sciocco, se rispondessi in questo modo! Lo stesso valga se qualcuno ti provasse malvagio e stupido. Non raccontarmi dei tuoi antenati, non farti vanto con me dei tuoi morti. Un tale con una cetra dalle corde d'oro produce un suono privo di armonia e sgraziato, mentre un altro realizza un nobile canto usando una cetra da due soldi. Chi fra questi due credi che sarebbe un miglior citarista? Naturalmente quello che grazie ai propri sapienti tocchi mantiene l'armonia dell'arte. Ebbene, tu sei nato da antenati d'oro e ricchi, a quanto dicono, ma di per te non sei nobile, non sei degno nemmeno di menzione. E ti vanti pure dei tuoi antenati? Questa ti sembra una stirpe illustre? I tuoi antenati morti, raccontami fasulli e vecchine? Scherzi, se la pensi così. Io infatti guardo a te soltanto, per capire se sei un uomo giusto o disonesto. Quanto ai principi della nostra generazione, tutti gli uomini sono argilla allo stesso modo, tutti pelli per nulla dissimili.

I più sciocchi tra noi si esaltano per ricchezza, fama e patrie importanti. Dunque, nulla per me significano queste vanità, né un padre ricco, né una stirpe molto famosa, né mi divertono delle storielle, né sepolcri splendidi e rinomati. A te soltanto guardo e a ciò che ti procuri con le tue risorse, per vedere se sei buono o cattivo. Del resto, siamo tutti un unico fango e prole di un unico creatore. Non è stata la natura a dividere il nostro unico essere, ma lo strapotere. Per me è schiavo ogni uomo crudele, ogni uomo privo di libertà, e al contrario è libero chiunque sia giusto, chiunque sia moralmente ineccepibile. Se invece ti dai delle arie, allora che cosa c'entra ciò con la stirpe? C'era una volta come padre per le mule un asino, ma né per loro era motivo di affronto il padre, né al padre derivava alcun tipo di fama dalle mule. D'altronde, le aquile generano anche i piccoli di cui si sbarazzano. Perché quindi ti fai bello dei tuoi antenati mettendo te stesso da parte? Per me è meglio essere di cattiva stirpe ma buono caratterialmente piuttosto che infimo a livello morale ma discendere da una buona stirpe. Anche la rosa fiorisce da una pianta spinosa, ma è pur sempre una rosa. Se tu, invece, sei fiorito quale spina da un terreno fertile, sei degno per chi ti guarda di essere dato alle fiamme e bruciato. Perché allora tu stesso, pur essendo un tipo malvagio e privo di educazione, ti vantì dei tuoi antenati, o asino da mola con la superbia di un cavallo che trotta tenendo il collo alto?

*Anonyma paraphrasis secunda (Φ) in Gregorii Nazianzeni carmen
quod inscribitur Εἰς εὐγενῆ δύστροπον*

ἄνθρωπός τις ἐξ εὐγενῶν προγόνων φύσει τὸν τρόπον μοχθηρός,
παντοδαπὸν κακόν, ἀνδρὶ γένος μὲν οὐ τῶν εὐπατρίδων, τᾶλλα δὲ
θαυμασίῳ καὶ ὑπερφυεῖ τὴν ἀρετὴν, τοὺς προγόνους ὠνειδίξε καὶ
κακῶς ἔλεγε τὴν συγγένειαν. καὶ ὃς μάλα ἠδὺ γελάσας, λόγον εἶρηκε
5 μνήμης ἄξιον ὡς ἐμοὶ μὲν, ὃ οὗτος, τὸ γένος ἐστὶν ὄνειδος, σὺ δὲ τῷ
γένει. τοῦτο φύλασσε καὶ διὰ σπουδῆς ὅτι πλείστης τίθεσο ἵνα τὸν
τρόπον ἐξευγενίσῃς καὶ μηδὲν τι τῆς ἀρετῆς θῆῃς ἐπίπροσθεν. εἰ σοῦ τις
ἐκερτόμει τὸ δυσειδέες τε καὶ δύσμορφον, καὶ τὸ δυσῶδες ἐπέσκωπτε
10 τοῦ σώματος, ἔφησ ἄν ὅτι ὁ πατήρ σοι καλὸς ἦν καὶ ὠραῖος καὶ ἡδιστον
ἀπέπνει καὶ θυμηρέστατον; εἰ δὲ καὶ ὡς δειλὸν σε διελοιδόρει καὶ
ἄνανδρον, νίκας ἄν καὶ ὀλυμπιάδας τῶν προγόνων ἠρίθμεις καὶ τὰ κατὰ
τῶν ἀντιπάλων τρόπαια; οὕτως καὶ εἰ κακὸν σέ τις ἐλέγχει καὶ ἀνόητον.
μή μοι τοὺς πατέρας λέγε, μηδὲ τὰ νεκρὰ καταριθμοῦ διηγῆματα. ἔχων
15 κιθάραν ἠρμοσμένην χρυσῷ καὶ ἡσκημένην περιττῶς, ἐπειδὴ τοῦ
κιθαρίζειν ἦν καιρὸς καὶ τὴν τέχνην ἐχρῆν ἐπιδείκνυσθαι, τῶν χορδῶν
ἀτέχνως καὶ ἀφυῶς ἐπαφώμενος, ἄρρυθμον ἀφῆκε μέλος καὶ ἄμουσον·
ἄλλος δὲ τις ἀπὸ κιθάρας φαύλης καὶ εἰκῆ συγκειμένης εὐγενῆ τὴν
κιθαρωδίαν καὶ μουσικοτάτην ἐποίησατο. τίς τούτων, ὃ βέλτιστε,
κιθαριστὴς ἀμείνων σοι δοκεῖ; ἐγὼ μὲν οἶμαι ὅτι ὁ σώζων τὰς ἀρμονίας
20 τεχνικοῖς κρούμασι, συνομολογήσας δ' ἄν καὶ αὐτός. ἀλλὰ σὺ μὲν, ὡς
λέγουσι, πατέρων ἔφυς χρυσῶν, αὐτὸς δὲ οὐκ ἀγαθὸς ὢν. ἔπειτα μέγα
φρονεῖς καὶ φυσᾶς ἐπὶ γένους λαμπρότητι; καὶ τοῦτο σοι γένος εὐγενὲς
καὶ ὑπέρλαμπρον, οἱ πάλοι σεσηπότες νεκροὶ καὶ τῶν μύθων τὰ
πλάσματα καὶ γραιδίων ληρήματα; παίζεις, ὡς ἔοικεν. ἐγὼ δὲ πρὸς σε

- 25 βλέπω μόνον εἰ δικαιοσύνην ἀσκεῖς, εἰ κακίας ἀρετὴν προετίμησας. ἡ
 δ' ἀρχὴ τοῦ γένους πηλὸς ἴσος ἅπαντες, ὅμοια πάντες δέρματα.
 φυσώμεθα δ' οἱ ἀλαζόνες, πλούτῳ καὶ δόξῃ καὶ μεγάλαις πατρίσιν.
 ὥστε τί μοι τὰ περισσά, γένος καὶ πατήρ; οὐ τέρπομαι μύθοις, οὐ
 τάφοις, οὐ γράμμασιν. εἷς σε βλέπω μόνον οὐκ εἰς ἄλλο τι. πάλιν γὰρ τὸ
 30 αὐτὸ φημι· χοῦς πάντες εἷς, ἐνὸς πλάστου δημιουργήματα. ἡ τυραννὶς
 οὐχ' ἡ φύσις εἰς εὐγένειαν καὶ δυσγένειαν τὰ θνητῶν διέσχισε. δοῦλος
 ἔμοιγε κάκιστος ἅπας καὶ δύστροπος, ἐλεύθερος ὅστις ἄριστος καὶ
 ἀρετῆς ἐπιμελόμενος. εἰ δὲ σὺ τετύφωσαι καὶ ἀπονενόησαι καὶ μέγα
 φρονεῖς καὶ κομπάζεις ἐφ' αἵματι, τί τοῦτο πρὸς τὸ γένος; εἰ <δὲ> μὴ,
 35 καὶ τοῖς ἡμίονοις <ἄν> φαίης ὄνειδος τὸν πατέρα, ὅτι ὄνος κανθήλιος.
 ἀλλ' οὐ φήσεις· οὐ γὰρ ἐστὶν οὐδέν. τίς δὲ ἄρα καὶ ὄνοις δόξα παρ'
 ἡμίονων; <ἄρ'> οὐχὶ καὶ ἀετοὶ τίκτουσιν ἀποβλήτους νεοσσούς; ὥστε τί,
 σεαυτὸν ἀφείς, τοὺς πατέρας ἄνω καὶ κάτω στρέφεις καὶ οὐ παύη
 λέγων περὶ αὐτῶν καὶ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ σεμνυόμενος; κρεῖσσον
 40 ἄριστον εἶναι δυσγενῆ καὶ ἀσημόνων γονέων τυγχάνοντα ἢ φαῦλον καὶ
 κάκιστον ἐξ εὐγενῶν φῦναι καὶ λαμπρῶν. καὶ τὸ ρόδον ἐξ ἀκανθῶδους
 φυτοῦ καὶ τραχέος ἐβλάστησε, ρόδον δὲ ὁμῶς. εἰ δ' ἀπὸ γῆς ἀπαλῆς
 αὐτὸς προελήλυθας ἄκανθα ὦν, πυρὸς ἄξιός εἰ καὶ καύσεως. πῶς σὺ,
 45 ἄμετρα κομπάζεις, ὄνος ὦν μυλικός, ὡς ἵππος δὲ φρυασσόμενος;

6 ὅτι πλείστης ego : ὅτι πολλῆς VbD || 7 τι om. D | θείς Vb | σοῦ Vb : ἄν D || 9 ἄν om. D || 10 διελοιδορεῖτο Vb || 11 τὰ om. Vb || 13 πατέρας Vb : προγόνους D || 14 ἐπεὶ δὲ D || 26 πηλὸς ἴσως, ἅπαντες ὅμοιοι, πάντες δέρματα D || 45 ἀμέτρως D | δὲ om. Vb ||

Un uomo che discendeva da nobili antenati, maligno di carattere per natura (uno scellerato completo!), criticava gli avi a un uomo non nobile di stirpe, ma del resto davvero eccezionale per la sua virtù, e parlava male del suo parentado. Allora questi, sorridendo con mitezza, fece un discorso degno di menzione: «caro mio, per me è motivo di affronto la mia stirpe, ma tu lo sei per la tua». Bada a ciò e provvedi con quanta più sollecitudine possibile a nobilitare il tuo carattere e a non anteporre nulla alla virtù. Se qualcuno ti criticasse per il tuo aspetto brutto e deforme e ti canzonasse per il cattivo odore del tuo corpo, diresti che tuo padre era bello, grazioso e che emanava un odore dolcissimo e piacevolissimo? Se poi ti insultasse dicendo anche che sei vile e codardo, enumereresti le vittorie olimpiche dei tuoi antenati e i trofei che vinsero contro i loro avversari? Lo stesso valga se ti si definisce maligno e sciocco. Non parlarmi dei tuoi antenati, non farmi la lista delle storie dei tuoi morti. Un tale con una cetra fatta d'oro e collaudata alla perfezione, arrivato il momento di mettersi a suonare e giunta la necessità di far mostra della propria arte, produce un suono privo di ritmo e sgraziato perché tocca le corde dello strumento senza perizia e inappropriatamente; un altro, invece, servendosi di una cetra di scarsa qualità e accordata a caso, rende il proprio canto nobile e straordinariamente musicale. Chi tra costoro, carissimo, ti pare essere il miglior citarista? Io credo che sia colui che mantiene l'armonia del suono con sapienti tocchi; penso che anche tu saresti d'accordo con me. Tu tra l'altro, a quanto dicono, sei nato da genitori d'oro, ma di per te non sei nobile. E allora ti vanti e ti dai arie per lo splendore della stirpe? Questa poi per te è

una stirpe nobile e di raro splendore? I tuoi morti putrefatti da tempo, le tue storielle e i vaniloqui da vecchine? Scherzi, a quanto pare. Io, invece, guardo a te soltanto per vedere se pratici la giustizia, se hai anteposto la virtù al vizio. Quanto al principio della nostra stirpe, tutti quanti siamo la stessa argilla, tutti la stessa pelle. Nella nostra superbia ci diamo arie per ricchezza, per fama e patrie importanti. Quindi che cosa significano per me queste vanità, come una stirpe o un padre? Non mi piacciono le storielle, non le tombe, non i titoli. A te soltanto io guardo, a nient'altro. Ti ripeto di nuovo la stessa cosa: siamo tutti un unico fango, prodotti di un unico creatore. Lo strapotere, non la natura suddivise le umane cose in nobiltà e ignobiltà. Per me è schiavo chiunque sia infimo moralmente e maligno dentro, mentre è libero chiunque sia moralmente integerrimo e abbia a cuore la virtù. Se tu ti sei dato delle arie, hai perso il senso della misura, ti comporti con alterigia e ti esalti per il tuo sangue, questo che cosa c'entra con la stirpe? Altrimenti, potresti dire che anche per i muli il padre è motivo di affronto, essendo quello un asino da soma. Eppure non lo dirai, perché non è affatto motivo di biasimo. In fondo, quale gloria deriva agli asini da parte dei muli? Non è forse vero che persino le aquile generano piccoli spregevoli? Perché quindi infili i tuoi antenati a destra e manca mettendo te stesso da parte e non smetti di parlare di loro e di vantarti dell'onore altrui? È meglio essere integerrimi moralmente ma non nobili e con antenati ignoti piuttosto che discendere da avi nobili e illustri essendo gretti e completamente privi di virtù. Persino la rosa fiorisce da una pianta spinosa e pungente: eppure è pur sempre una rosa. Se invece tu sei nato da un terreno tenero quale spina, sei degno di essere bruciato e dato alle fiamme. Come fai tu, che sei completamente maligno e pieno di vizio, a esaltarti per i tuoi antenati e a vantarti senza misura, tu che sei un asino da mola che però tenta di nitrire come un cavallo?

*Anonyma paraphrasis tertia (Ξ) in Gregorii Nazianzeni carmen
quod inscribitur Εἰς εὐγενῆ δύστροπον*

- γένους ἐξ εὐγενοῦς ἄνθρωπος τις, παντοδαπὸν κακόν, ἀνδρὶ τινὶ τὸ
μὲν γένος οὐ τῶν εὐγενῶν, τᾶλλα δὲ θαυμασίῳ καὶ ὑπερφυεῖ τὴν
ἀρετῆν, προεβάλλετο τοὺς ἰδίους γενέτορας. καὶ ὅστις πάνυ ἠδὺ
γελάσας, εἶρηκε λόγον μνήμης ἄξιον ὡς τὸ μὲν ἐμὸν γένος /ἐστὶν
5 ὄνειδος ἔμοιγε/, τῷ γένει δὲ σύ. /τοῦτο φύλασσε, ὡς μὴ τῆς ἀρετῆς
ἄλλο τι ἔμπροσθεν φέρης, καλὸν δῆλον ὅτι ἀρετῆς εἶδος. εἰάν τις σοῦ τὸ
δυσειδὲς ἐμέμνητο ἢ τὸ κάκοσμον, ἔλεξες ἂν ὅτι ὁ πατήρ σου ὑπῆρχεν
εὐειδῆς καὶ μυρίπλους; /εἰ δὲ σέ τις ὡς ἄνανδρον ἐκερτόμει ἢ δειλόν,
ὡς οἱ πρόγονοι ἂν πολλὰς ἔσχον νίκας καὶ ὀλυμπιάδας; οὕτως, εἰάν τις
10 σε κακὸν ἐξελέγχει καὶ ἀνόητον. μὴ μοι τοὺς προγόνους, μηδὲ τοὺς
νεκροὺς πρόβαλλ[έ] μοι. /χρυσόδετον κιθάραν /τις ἔχων, ἤχησεν
ἄμουσον, ἄλλος ἀπὸ ματαίας εὐγενὲς ἐκρούσατο μέλος. τίς ἐκ τῶν δύο
τούτων, ὃ βέλτιστε, κρείττων δοκεῖ σοι κιθαριστῆς; πάντως ὅς σώζει
15 τοῖς τεχνικοῖς κρούμασι τὰς ἀρμονίας. ἀλλὰ σὺ χρυσῶν μὲν πατέρων
ἐγένου, ὡς περὶ σε λέγουσιν, αὐτὸς δὲ οὐκ ἀγαθός. εἶτα μέγα φρονεῖς;
καὶ τοῦτο σοι λαμπρὸν τὸ γένος δοκεῖ, οἱ πάλοι σεσηπότες νεκροί, καὶ
τῶν μύθων τὰ πλάσματα καὶ τὰ γραῖδια; παίζεις. πρὸς σε δὲ ἔγωγε
βλέπω μόνον, εἰ δίκαιός τις ἄνθρωπος ἢ κακός εἶ. ἢ δ' ἀρχὴ τοῦ γένους,
πηλὸς ἅπαντες ὁμοίως εἰσὶ, δέρματα πάντες ὅμοια. ἐπαίρομεθα δὲ οἱ

- 20 ἀλαζόνες πλούτῳ καὶ δόξῃ καὶ πατρίσι μεγάλαις. ὥστε οὐδέν μοι τὰ
περισσά, πατήρ, γένος. οὔτε με μῦθοι τέρπουσιν οὔτε τάφοι. ἀλλά,
ἀγαθέ, πρὸς σε βλέπω. εἷς χοῦς πάντες, ἐνὸς δημιουργοῦ γένος. ἡ δὲ
τυραννίς, εἰς δύο τὰ τῶν ἀνθρώπων διέσχισε, οὐχ' ἡ φύσις, δοῦλος ἐμοὶ
25 τοῦτο πρὸς τὸ γένος; ταῖς ἡμίονοις τί πατήρ ἦν ποτε ὁ ὄνος ἔστιν
ὄνειδος; οὐδέν. Καὶ τίς δὲ τοῖς ὄνοις ἔπαινος παρὰ τῶν ἡμιόνων; καὶ οἱ
ἀετοὶ δὲ γεννῶσι καὶ οὔστινας ρίπτουσι νεοττοῦς. ὥστε τί μοι, σαυτὸν
ἀφείς, τοὺς πατέρας προφέρεις; κάλλιον ἐμοὶ ἄριστον ὑπάρχοντα
/κακὸν\ τὸ γένος, ἢ /κάκιστον\ εἶναι ἐξ εὐγενῶν. καὶ τὸ ρόδον ἐξ
30 ἀκανθώδους φυτοῦ /ἐβλάστησε\, ρόδον δὲ ὁμῶς. εἰ δ' ἀπὸ γῆς
ἐβλάστησας ἄκανθα τῆς ἀπαλῆς, τοῦ πυρὸς ἄξιος τυγχάνεις. πῶς σύ,
κάκιστος ὢν, μέγα φρονεῖς ἐπὶ τοῖς σοῖς προγόνοις, ὃ ὄναριον μυλικὸν
ἵππου ἀλαζονείας αὐχῶν;

3 γενέτορας ego : γενήτορας D || 30 alterum φυτοῦ post ἐβλάστησε del. ||

Un uomo nato da nobile stirpe (uno scellerato completo!) si vantava dei propri antenati con un uomo non nobile di stirpe, ma del resto straordinario ed eccezionale quanto a virtù. E questi, sorridendo con molta mitezza, fece un discorso degno di menzione: «la mia stirpe è per me motivo di affronto, ma tu lo sei per la tua stirpe». Bada a questo, per non anteporre nulla alla virtù, ovviamente il bell'aspetto della virtù. Qualora qualcuno ti biasimasse per la tua bruttezza fisica o per il tuo cattivo odore, diresti che tuo padre era bello e profumato? Se qualcuno poi ti schernisse in quanto codardo o vile, diresti che i tuoi antenati vinsero alle olimpiadi? Ciò valga anche se qualcuno ti dimostrasse maligno e sciocco. Non vantarti con me dei tuoi antenati né dei tuoi morti. Un tale con una cetra dalle corde d'oro produce un suono sgraziato, mentre un altro ne realizza uno nobile da una cetra da due soldi. Chi fra questi due, carissimo, ti pare il miglior citarista? Senza dubbio quello che preserva l'armonia del suono coi suoi tocchi sapienti. Tu però sei nato da genitori d'oro, a quanto dicono, ma di per te non sei nobile. E allora ti insuperbisci? Questa ti sembra una splendida stirpe? I tuoi antenati putrefatti da tempo, le storielle e vecchine? Scherzi. A te soltanto io guardo, per vedere se sei un uomo giusto o maligno. Quanto al principio della nostra stirpe, tutti quanti gli uomini sono argilla allo stesso modo, tutti sono una pelle identica. Nella nostra superbia ci esaltiamo per ricchezza, fama e patrie importanti. Pertanto nulla per me sono queste vanità, come un padre, una stirpe. Non mi piacciono le storielle né le tombe. Bensì, caro mio, guardo a te. Siamo un unico fango, stirpe di un unico demiurgo. Lo strapotere, non la natura, divide in due le umane cose. Schiavo è per me ogni maligno, libero chiunque sia giusto. Se tu hai spocchia, che cosa c'entra questo con la stirpe? Perché mai l'asino, in quanto padre, è motivo di affronto per le mule? Per nessun motivo. E quale lode deriva agli asini dalle mule? Persino le aquile, d'altronde, generano anche quei piccoli di cui si sbarazzano. Allora perché mi parli dei tuoi antenati tralasciando te stesso? Per me è meglio essere nobile d'animo ma di cattiva stirpe, piuttosto che infimo quanto a virtù ma provenire da antenati nobili. Anche la rosa fiorisce da una pianta spinosa, ma è pur sempre una rosa. Se invece sei nato quale spina da un terreno tenero, sei degno del fuoco. In che modo tu, che sei terribilmente malvagio, ti vanti dei tuoi antenati, o superbo asino da mola dall'equina arroganza?

BIBLIOGRAFIA

- G. Agosti - F. Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci*, in M. Fantuzzi - R. Pretagostini (edd.), *Struttura e storia dell'esametro greco*, I, Roma 1995, 289-434.
- N. Basile, *Sintassi storica del greco antico*, Bari 2001².
- A.C. Cassio (ed.), *Storia delle lingue letterarie greche*, Firenze 2016².
- C. Crimi - M. Kertsch, *Sulla virtù: carme giambico (I. 2, 10)*, Pisa 1995.
- K. Demoen, *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen: a study in rhetoric and hermeneutics*, Turnholt 1996.
- J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954².
- K. Domiter, *Gregor von Nazianz. De humana natura (c. 1,2,14)*, Frankfurt am Main 1999.
- I. Dziech, *De Gregorio Nazianzeno diatribae quae dicitur alumno*, Poznan 1925.
- P. Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres*, Paris 1964-1967.
- W. Höllger, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. I. Die Gedichtgruppen XX und XI, mit Vorwort und Beiträgen von M. Sicherl und den Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von H. M. Werhahn*, Paderborn 1985.
- M. Hostens, *Anonymi auctoris Theognosiae dissertatio contra Iudaeos*, Turnhout-Leuven 1986.
- C. Jungck, *Gregor von Nazianz. De vita sua*, Heidelberg 1974.
- R. Keydell, *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, 2 voll., Berlin 1959.
- P. Maas, *Greek Metre*, translated by H. Lloyd-Jones, Oxford 1962 (corr. repr. 1966; original ed. *Griechische Metrik*, Leipzig-Berlin 1923).
- E. Magnelli, *Studi su Euforione*, Roma 2002.
- E. Magnelli, *The Nonnian Hexameter*, in D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden-Boston 2016, 353-371.
- J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (SG)*, vol. 37, Paris 1862.
- C. Moreschini, *Gregorio Nazianzeno. Poesie*, vol. 1, Roma 1994.
- C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997.
- C. Moreschini, *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Brescia 2006.
- C. Moreschini, *Gregorio di Nazianzo. Tutte le orazioni*, Milano 2012.
- A. Nicolosi, *Su un hapax di Gregorio di Nazianzo (De humana natura 101 βρισάχην), "Paideia"* 61, 2006, 341-344.
- R. Palla - M. Kertsch, *Gregor von Nazianz. Carmina de virtute Ia / Ib*, ed. von R. Palla, übersetzt und komm. von M. Kertsch, Graz 1985.
- R. Palla, «Edizioni antiche» ed «edizioni moderne» dei carmi di Gregorio Nazianzeno in M. Cortesi (ed.), *Leggere i Padri tra passato e presente*. Atti del Convegno internazionale di studi (Cremona, 21-22 novembre 2008), Firenze 2010, 127-143.
- M. Plezia, *Storia di un'edizione incompiuta. L'edizione delle opere di Gregorio Nazianzeno progettata a Cracovia*, Napoli 1992.
- R. Ricceri, *Gregorio Nazianzeno, carm. II,1,50: introduzione, testo critico, traduzione e commento*, diss. Roma/Gent 2013.
- M. Sicherl, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz*, 3. *Die epischen und elegischen Gruppen*, Paderborn 2011.
- C. Simelidis, *Selected Poems of Gregory of Nazianzus: I.2.17; II.1.10, 19, 32*, Göttingen 2009.
- G. Stallbaum, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, 2 voll., Leipzig [1, 1825; 2, 1826].
- M. van der Valk, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, 4 voll., Leiden [1, 1971; 2, 1976; 3, 1979; 4, 1987].

H. M. Werhahn, *Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίων*, Wiesbaden 1953.

B. Wyss, *Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des vierten Jahrhunderts*, “MH” 6, 1949, 177-210.

ABSTRACT:

After a brief introduction to Greg. Naz. *Carm.* 1.2.26, this article proposes the critical edition of the poem, accompanied by a philological commentary. Moreover, in order to portray the *carmen*'s *Nachleben*, the text of the Byzantine paraphrases is offered, which could be divided into three redactions (Λ, Φ and Ξ).

KEYWORDS:

Gregorius Nazianzenus, *Carm.* 1.2.26, three Byzantines paraphrases, edition, commentary.

DA EPIMENIDE A TEODORO DI MOPSUESTIA,
ATTRAVERSO CALLIMACO, SAN PAOLO E GIULIANO
IMPERATORE

Nella *Lettera a Tito Paolo*, che ha lasciato il discepolo a Creta perché prenda in mano la difficile situazione e organizzi la struttura ecclesiastica, lo mette in guardia da quanti, disobbedienti vaniloqui e ingannatori sovvertono la dottrina, e nel suo duro monito si sfoga chiamando in causa un vate (προφήτης) connazionale dei Cretesi, di cui cita come testimonianza veritiera il verso “Cretesi sempre bugiardi, male bestie, dediti al ventre e alla mollezza”¹.

Il vate pagano è identificato già da Clemente Alessandrino con Epimenide di Creta² ed Epifanio di Salamina nel *Panarion haereseon*, composto fra 374 e 377, aggiunge che il verso era stato ripreso da Callimaco³. Girolamo precisa che l’esametro compariva in *Epimenidis Cretensis poetae Oraculis*⁴, e che Callimaco ne aveva riprodotto l’emistichio iniziale. A tali indicazioni fa riscontro l’apparato Eutaliano (IV secolo) alla lettera paolina, che segnala il verso come oracolo (χρησμός) di Epimenide e cita come testimonianza (μαρτυρία) del passo anche Callimaco di Cirene⁵; un manoscritto

¹ Paul. *Ep. Tit.* 1.12-13 εἰπὲν τις ἐξ αὐτῶν, ἴδιος αὐτῶν προφήτης, «Κρήτες ἀεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί». ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής. Un sintetico ma rigoroso esame di questo passo, le sue fonti e la sua fortuna è dato dal commento alle *Epistole pastorali* di Dibelius 1955, 102-103, nella revisione di H. Conzelmann (che rimane invariata nella IV Auflage, Tübingen 1966, *ibid.*) accetta le conclusioni di Pohlenz 1949 (cf. Dibelius 1961, 48 e 160).

² Clem. Al. *Strom.* 1.14.59 nel fare un elenco dei sette sapienti scrive che alcuni considerano come settimo Ἐπιμενίδην τὸν Κρήτα· οὗ μέμνηται ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Τίτον ἐπιστολῇ λέγων οὕτως· «εἰπὲν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος προφήτης οὕτως· ‘Κρήτες ἀεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί’. καὶ ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής». A. Bernabé nella sua edizione dei frammenti di Epimenide (*Poetae Epici Graeci* II 3, Berolini et Novi Eboraci 2007, 143-144) ha raccolto in apparato al fr. 41 le principali testimonianze e discussioni sul verso.

³ Epiph. *Pan. haer.* 42.12.13 (vol. 2, p. 169.9-16 Holl). È interessante per quanto vedremo in seguito che nel riportare i vv. 8-9 dell’*Inno A Zeus* Epifanio afferma che Callimaco ha usato falsamente (ψευδῶς) la testimonianza in riferimento a Zeus, facendo quindi distinzione, a me pare, fra l’uso epimenideo del verso e la sua applicazione in riferimento alla tomba di Zeus da parte di Callimaco.

⁴ Hieronym. *Ep.* 70.2.2-3 (scritta intorno al 397; CSEL 54, p. 701.8-17 Hilberg) *Paulus apostolus Epimenidis poetae abusus versiculo est, ... cuius heroici hemistichium postea Callimachus usurpavit.* Id. *Comm. in ep. ad Titum* 1.12-14 (CCSL 77C, ll. 637-739, pp. 29-33 Bucchi; su questo testo, che ha per modello un’omelia antiochena di Giovanni Crisostomo ritornerà in seguito; mette conto comunque già notare che anche Girolamo sembra distinguere, come Epifanio, l’uso epimenideo del verso da quello callimacheo quando scrive a l. 700 s. *alter laudes Iovis canit, alter de oraculis scriptitat.*

⁵ PG 85, 824a Ἐπιμενίδου Κρητὸς καὶ μάντεως χρησμός, καὶ Καλλιμάχου Κυρηναίου ποιητοῦ ἡ αὐτῆ (scil. μαρτυρία). Su Eutalio e il suo apparato al *Nuovo Testamento* si vedano

evangelico del X secolo, il cui copista utilizza materiali patristici del VI secolo che fanno capo probabilmente alla Biblioteca di Cesarea, specifica anzi che si tratta dell'*Inno a Zeus*⁶. Mette conto anche ricordare che Giovanni Cristostomo cita come riferimento paolino solo Epimenide, mentre Teodoro vescovo di Cirro non fa menzione di Epimenide, ma annota che l'inizio del verso è di Callimaco e che con il termine 'profeta' Paolo non allude agli Ebrei, ma a Callimaco poeta greco⁷. Ma su questi due ultimi passi, così come su Girolamo, torneremo in seguito.

Sul verso di Epimenide nuovo materiale proveniente da commentari neotestamentari siriaci di ambito nestoriano fu messo in luce e valorizzato da Rendel Harris in una serie di interventi pubblicati fra il 1906 e il 1915. Sia il contenuto di tali commenti sia l'interpretazione datane dallo studioso inglese provocarono un ampio dibattito che coinvolse classicisti e biblisti, filologi e teologi: tali discussioni sono state di recente attentamente ricostruite, a partire da una lettera di William Ramsay a Enoch Powell, da Luigi Lehnus⁸ e il percorso della sua trattazione costituirà un prezioso punto di riferimento per questo articolo, che ne seguirà le tappe principali per arrivare a individuare nell'imperatore Giuliano il nascosto artefice di una polemica che ha influenzato l'interpretazione del passo paolino e del verso di Epimenide negli autori cristiani del IV secolo.

Il primo articolo con cui Harris richiamò l'interesse sulla citazione paolina comparve nella rivista "The Expositor" del 1906⁹; qui egli presentò una traduzione di un passo della *Gannat Bussame* ("Giardino di delizie"), una raccolta di commenti alle letture bibliche del ciclo liturgico della chiesa nestoriana, risalente forse al X secolo, ancora oggi in gran parte inedita¹⁰. In riferimento ad *Atti degli Apostoli* 17.28 (ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα

CPG 2 (1974) nrr. 3640-3642 e Suppl. (1998) nr. 3641; M. G. Bianco, *Eutalio*, in NDPAC 1, 2006, 1868-1869; Blomkvist 2012, 3-8.

⁶ Ms. Athos Lavra B' 64 (Gregory 1739) f. 100^v Ἐπιμενίδου Κρητὸς μάντεως χρησμός. κέχρηται δὲ καὶ Καλλιμάχος τῇ χρήσει ἐν τῷ ὑπ' αὐτοῦ ρηθέντι εἰς τὸν Δία ὕμνῳ. Il passo, in margine all' *Epistola a Tito*, fu reso noto da von der Goltz 1899, 89 nr. 215 e riedito da Lake-New 1932, 219. Dall'apparato eutaliano dipende probabilmente la nota di Ecumenio di Tricca al passo paolino riportata da Staab 1933, 461.9-10, mentre Fozio *Amphil.* 151 dipende probabilmente, come ritiene Westerink *ad loc.*, da perduti *prolegomena* alle Sacre Scritture.

⁷ Theodoret. *In ep. S. Pauli* PG 82, 861.18-20 οὐ γὰρ Ἰουδαίων προφήτης Καλλιμάχος ἦν (αὐτοῦ γὰρ ἡ τοῦ ἔπους ἀρχή), ἀλλ' Ἑλλήνων ἦν ποιητής.

⁸ Lehnus 2012; cfr. inoltre soprattutto il già citato Dibelius 1955, 102-103.

⁹ Harris 1906.

¹⁰ Su tale testo si veda Reinink 1979, in particolare pp. 2-3 per la datazione; Reinink 1988 ha pubblicato e tradotto i commenti alle letture bibliche della liturgia delle domeniche di Avvento. Vosté 1928, 399 segnala che il testo citato da Harris, da un ms. della *Gannat Bussame* di Urmia, manca nel ms. Vat. Syr. 494, proveniente da Seert.

καὶ ἔσμέν), così recita il commento nella traduzione di Harris: “The Cretans used to say of Zeus, that he was a prince and was ripped up by a wild boar, and he was buried: and lo! his grave is with us. Accordingly, Minos, the son of Zeus, made over him a panegyric and in it he said: ‘A grave have fashioned for thee, O Holy and high One, the lying Kretans, who are all the time liars, evil beasts, idle bellies; but thou diest not, for to eternity thou livest, and standest; for in thee we live and move and have our being”. In tale “curious comment” come lo definiva lo stesso Harris, si ha una conflazione fra il passo degli *Atti*, dove Paolo cita Arato, e quello dell’*Epistola a Tito*, con il verso sui Cretesi, spiegato quale un’apostrofe rivolta loro da Minosse figlio di Zeus in un panegirico che accusava i Cretesi per la pretesa di avere la tomba di Zeus. Harris faceva risalire tutto il passo a Teodoro di Mopsuestia, che avrebbe riferito sul testo originario di Epimenide, costituito da altri versi, di cui l’ultimo sarebbe parafrasato in *Atti* 17.28 (“in lui viviamo, ci muoviamo e siamo”). Harris suggeriva che tali versi epimenidei provenissero dall’opera Περὶ Μίνω καὶ Ῥαδαμάνθουος citata da Diogene Laerzio 1.112, ma prudentemente avvertiva che il nome Minosse nel testo siriano potrebbe essere dovuto a una falsa traduzione: “the name Epimenides, written in Syriac, may have been confused with the words ‘over him Minos’ and so, perhaps, have dropped out”. Ritornando sul passo in un articolo dell’anno successivo, nella medesima rivista, Harris ribadiva che “in lui viviamo, ci muoviamo e siamo” deve essere la ripresa di un passo epimenideo – pur notando che nel passo degli *Atti* prima della citazione diretta di Arato ci dovrebbe essere allora un καὶ ovvero καὶ πάντων – e proponeva una retroversione in quattro esametri greci della citazione ricavabile dal testo siriano¹¹, tentativo che A. B. Cook qualche anno dopo nella sua grande opera su Zeus cercò di migliorare stilisticamente¹². Nel 1912 ancora nella stessa rivista Harris, dopo aver ricapitolato quanto aveva già scritto in precedenza, trattava di una nuova testimonianza siriana, proveniente dal *Commento agli Atti degli Apostoli* di Isho‘dad di Merv, autore del IX secolo fonte spesso della *Gannat Bussame*¹³. Tale *Commento* fu pubblicato in traduzione inglese nel 1913 da Margaret Dunlop Gibson e in esso, dopo il passo già reso noto dalla *Gannat*

¹¹ Harris 1907. Il primo esametro dell’assemblaggio è una riscrittura del v. 8 e della prima parte del 9 dell’*Inno a Zeus* di Callimaco, il secondo è costituito dal verso citato da Paolo, il terzo un rifacimento della II parte del v. 9 di Callimaco, il quarto un tentativo di versificare la frase paolina ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἔσμέν.

¹² Cook 1914, 664 n. 1; riportando la nuova versione dei quattro versi Lehnus 2012, 505 annota con un giustificato tocco di ironia: “col che non saprei se i vv. 3-4 possano dirsi davvero migliorati”. Nell’apparato al fr. 41 di Epimenide Bernabé riporta i vari tentativi versificatori.

¹³ Harris 1912.

Bussame (sopra riportato), il testo continua: “So therefore the Blessed Paul took this sentence from Minos; for he took again ‘We are the offspring of God’, from Aratus a poet, who wrote about God”, sviluppando quindi un commento del verso di Arato in chiave cristiana e concludendo: “Plato also and others say that souls are of the nature of God”¹⁴.

Nel 1913 recensendo il volume di Isho‘dad appena pubblicato dalla Gibson, Hugo Greßmann¹⁵ con una serrata analisi metteva però in discussione tutta la costruzione di Harris: a) il verso di Epimenide citato da Paolo non riguardava la tomba di Zeus, ma Isho‘dad lo presenta secondo la ripresa e la combinazione di Callimaco nell’*Inno a Zeus*; b) il passo degli *Atti degli Apostoli* con la frase ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν seguita dalla citazione di Arato è indipendente dal verso di Epimenide col quale deve essere stato associato da qualche commentatore cristiano; c) dalla frase ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν non si può ricavare un verso e attribuirlo all’opera su Minosse e Radamante di Epimenide, che per giunta era in prosa; d) il modo in cui Teodoro di Mopsuestia si esprime a proposito della citazione paolina nel passo relativo del suo *Commento alla Lettera a Tito* – passo superstite in greco e riportato dal Greßmann¹⁶ – mostra che Teodoro conosce la tradizione del riferimento alla tomba di Zeus del verso citato da Paolo, ma non presenta nessuna delle notizie della *Gannat Bussame* e di Isho‘dad.

Il decisivo intervento di Greßmann pare sia rimasto ignoto a Harris¹⁷ quando intervenne per la quarta volta, nel 1915, stavolta in relazione alla pubblicazione (avvenuta poi nel 1916) del *Commento alla Lettere paoline* di Isho‘dad di Merv, ancora a cura della Gibson, di cui viene anticipata la traduzione del commento alla citazione paolina dell’esametro contro i Cretesi: “Now a poet of Crete who was considered a prophet among them, some say his name was Maxanidus, others that it was Minos son of Zeus; but he calls

¹⁴ Gibson 1913, 29; a p. XII-XIV Harris confrontando la *Gannat Bussame* con Isho‘dad ribadiva l’attribuzione al *Minos* di Epimenide dei quattro versi da lui ricostruiti in greco.

¹⁵ Greßmann 1913.

¹⁶ Riporto e discuto più sotto tale passo teodoreo, decisivo per il chiarimento della questione che stiamo trattando.

¹⁷ La critica a Greßmann di Nicklin 1916, che parte dalla condivisione della tesi di Harris della stretta dipendenza di Isho‘dad da Teodoro di Mopsuestia (“there is no possibility of questioning it; so that the reference to Minos may perhaps be safely thrown forward to circa 400 A.D.”) perde ogni consistenza di fronte al fatto che nel *Commento alla Lettera a Tito* di Teodoro, citato opportunamente da Greßmann e dal Nicklin riportato ma non discusso, non c’è traccia né di Minosse né di alcuna narrazione mitologica. Powell 1916, 142 opportunamente concludeva “that the position of Dr. Rendel Harris and Mr. Nicklin is difficult to maintain, and that the lines which they have printed are not a genuine fragment of the philosopher Epimenides”.

him 'a prophet', according to the idea of the Heathen about him, and it is evident from his adding 'their own'; now this man, because many said about his father, who had of old been called Dios, but afterwards changed his name and was called Zeus, that is to say, 'living', that he went up to Heaven, and became higher than all the gods; the Cretans alone said, that he was a tyrant and a rebel; and when these said that he was not a mortal man, but an immortal god; the Cretans on the other hand said that he was killed, and they shew his grave amongst them. For this reason Minos said about them, that they were 'liars', and think contrary to the ideas of all men; and they resemble destructive beasts, and are eager to falsify the writings of the poets; so therefore the Apostle also, finding them 'liars' in their dealings with him, employed this saying about them, as for their reproof; and not agreeing with or accepting or praising that poet"¹⁸. In questo caso Harris, che aveva sempre sostenuto che i passi citati dalla *Gannat Bussame* e da Isho'dad nel *Comento agli Atti* provenissero da Teodoro di Mopsuestia, aveva la possibilità di confrontare, come aveva fatto il Greßmann¹⁹, il commento di Isho'dad con quello di Teodoro. Il commento dell'Antiocheno, che Harris riporta dall'antica versione latina del VI secolo²⁰, è però molto asciutto e non fa alcun cenno del presunto Minosse, né nomina Epimenide (da cui Harris suppone originato il corrotto *Maxanidus*): "Quoniam autem hoc de illis dicit apostolus qui ex gentibus crediderant, evidens est; 'proprium' autem 'eorum poetam' prophetam dicit qui ista dixit; qui utique non fuerat ex Iudaeis, sed ex gentibus. Dictum est autem a poeta Cretensibus eo quod derogare illis voluit, ea ratione quam promittebant se Iovis posse sepulchrum in suis monstrare, non homine existente Iove, ut poeta opinabatur, sed deo"²¹. Harris è perciò costretto a riconoscere (come aveva già rilevato Greßmann), che tutte le informazioni mitologiche presenti in Isho'dad mancano in Teodoro e che quindi o il commento originale di Teodoro è abbreviato nella traduzione latina (ma Harris non tiene conto del decisivo seguito del passo, superstite anche nell'originale greco) o piuttosto che Isho'dad ha ampliato da altre fonti (che Harris ritiene, senza però appigli o giustificazioni, teodoree), ipotesi che lo stesso Harris ritiene più probabile.

¹⁸ Harris 1915; Gibson 1916, 99.

¹⁹ Greßmann 1913.

²⁰ Swete II 1883, 233-257 (*Comento alla Lettera a Tito*). Anche Gibson 1916, 147 cita Teodoro solo nella traduzione latina. Greßmann 1913 aveva invece riportato il passo successivo, superstite anche in greco.

²¹ Swete II 1883, 242.18-243.4. Harris scrive, per una svista, "noluit" invece di "voluit" e propone una trasposizione "non homine existente Iove, sed, ut poeta opinabatur, deo", di cui però non c'è necessità: "il poeta volle screditare i Cretesi per la loro pretesa di avere la tomba, non essendo uomo Zeus, secondo quanto riteneva il poeta, ma dio".

Con la pubblicazione del Commento di Isho'dad alle lettere paoline e il confronto col Commento superstite di Teodoro la questione dunque risulta finalmente chiara. Teodoro: a) identificava, senza farne il nome, il προφήτης di san Paolo con un poeta pagano; b) collegava l'apostrofe ai Cretesi di tale poeta e l'accusa di essere mentitori col loro vanto di avere la tomba di Zeus, che invece il poeta ritiene dio. Il resto, con i nomi di Minos (che già nel primo articolo Harris aveva ritenuto una possibile corruzione di Epimenide) e dell'improbabile Maxanidus (che Harris ritiene una corruzione di Epimenide, Margoliouth²² l'esito di Καλλιμαχος ἐν ὕμνοις), è un'aggiunta della tradizione siriana, della quale non possiamo verificare le fonti né le vie della loro corruzione: si tratta probabilmente di una superfetazione²³ sui due dati sicuri che la tradizione patristica, come abbiamo visto sopra, aveva accertato: a) il verso citato da Paolo è di Epimenide; b) Callimaco aveva citato nell'*Inno a Zeus* l'emistichio iniziale e lo aveva usato per rimproverare i Cretesi per la loro pretesa di custodire il sepolcro di Zeus.

Grazie alla conservazione del commento di Teodoro possiamo però fare ulteriori passi avanti e riconoscere non solo in quale contesto egli commenta la citazione paolina, ma quale è la fonte diretta con cui egli polemicamente si confronta per difendere san Paolo dall'accusa di aderire alla fede nell'immortalità di Zeus. Il testo, come abbiamo già visto, è superstite non solo in un'antica traduzione latina, ma il decisivo passo successivo, trascurato da Harris e Gibson, è superstite anche nell'originale greco, conservato dalla tradizione catenistica ed edito da B. Swete in base al codice Parisinus Coislin. 204 (sec. XI)²⁴:

Οἱ κατὰ τῶν χριστιανικῶν συντάξαντες δογμάτων ἐνταῦθα ἔφασαν καὶ τὸν μακάριον Παῦλον ἀποδέχεσθαι τὴν τοῦ ποιητοῦ φωνὴν καὶ ἐπιμαρτυρεῖν αὐτῷ, ὡς ἂν δικαίως ταῦτα ὑπὲρ τοῦ Διὸς περὶ Κρητῶν εἰρηκότι, οὐ προσεσχηκότες οὔτε τῷ τρόπῳ τῆς τοῦ Αποστόλου χρήσεως οὔτε τῷ «Ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής»· οὐ γὰρ τὸ ποίημα οὐδὲ τὴν τοῦ ποιητοῦ ἀποδέχεται φωνὴν, ἀλλ' ὡς παροιμία τῆ τοῦ ποιητοῦ φωνῆ χρησάμενος, τυχὸν καὶ τῶν τότε τῆ φωνῆ κεχρημένων, ὥσπερ οὖν καὶ ἕτερα πολλὰ τῶν παρὰ τοῖς

²² Powell 1916, 142, che riferisce che il manoscritto di Isho'dad in possesso di D. S. Margoliouth presenta MKSNNIDUS. Brooks 1919 riferisce che in una traduzione siriana di una lettera di Zaccaria retore del 569 il nome compare come MKSNYDYS e annota che "the theory that MKSNYDYS is a corruption of Ἐπιμενίδης seems more likely, though it is possible that the name has been formed by running together the names of Callimachus and Epimenides".

²³ Come risulterà dal seguito, la fonte dell'accostamento del passo degli *Atti* con l'*Epistola a Tito* è verosimilmente Giovanni Crisostomo, frainteso nelle successive superfetazioni di traduttori e commentatori siriani.

²⁴ La tradizione catenistica del cod. Par. Coisl. 204 è siglata C 162 in CPG IV (1980), 252 s. Ho controllato il passo che è riportato a f. 227rv.

ἀρχαίοις φερομένων ἐν παροιμίαις χρήσει τοῖς ὕστερον ἐγένετο.²⁵

Come risulta dunque chiaramente, Teodoro non sta semplicemente commentando il testo paolino, ma intende rispondere a una polemica di “chi ha scritto contro le dottrine cristiane e ha sostenuto che Paolo accolga quanto detto dal poeta e ne confermi la testimonianza come se si fosse espresso giustamente riguardo ai Cretesi a favore di Zeus”; e la replica teodorea, breve ed efficace, chiarisce che Paolo ha solo ripreso in modo proverbiale un verso sulla mendacità dei Cretesi, senza aderire alla prospettiva né dell’opera intera né del verso singolo del poeta citato.

A chi si riferisca Teodoro, che fu probabilmente il primo autore cristiano a replicare all’opera *Contra Galilaeos* di Giuliano, mi pare fuor di dubbio: come avevo già indicato nella mia edizione dello scritto apologetico dell’Antiocheno²⁶, si tratta appunto di Giuliano, che iniziava il suo scritto *Contro i Galilei* annunciando la confutazione di tutti i δόγματα cristiani²⁷. Anche se Teodoro parla generalmente usando il plurale (οἱ συντάξαντες), non credo che Giuliano ripeta una obiezione precedente e che quindi si possa chiamare in causa anche il *Contro i cristiani* di Porfirio²⁸: si tratta piuttosto dell’uso, diffuso soprattutto in contesti polemici, del plurale al posto di una singola persona su cui non ci si vuol soffermare²⁹, ma il cui tipo e modo di obiezione in questo caso riportano senz’altro all’Imperatore. Abbiamo infatti davanti non tanto un ‘serio’ argomento polemico quanto un uso paradossale del testo paolino, sfruttato con abilità sofisticata da chi non pensa certo che Paolo abbia

²⁵ Il passo è così reso nell’antica traduzione latina: “Illi vero qui contra christianum dogma contrascripserunt, hoc in loco dixerunt etiam beatum Paulum recepisse, eo quod iusta ratione haec poeta pro Iove adversus Cretenses dixerit; non intendentes neque modum apostolici dicti, neque illud quod dixerit: “Testimonium hoc verum est”. Non enim poema neque poetae vocem recipit, sed quasi proverbio quodam poetae voce abusus, eo quod forte tunc hoc idem in proverbio apud eos dicebatur, sicut et multa alia apud antiquos dici solebant, quod usu ipso a posteris in proverbium dicebatur”.

²⁶ Guida 1994, 224-225; l’attribuzione a Giuliano del riferimento e della polemica a cui replica Teodoro è stata accolta da Rinaldi 1998, II 507 s., che ha inserito tale testimonianza neotestamentaria al nr. 708A della ‘Bibbia dei pagani’. Cfr. anche il commento di L. Lugaresi, *Gregorio di Naziano. La morte di Giuliano l’Apostata. Orazione V*, Firenze 1997, p. 242 (ad *Or.* 5.32.4).

²⁷ Iul. *Contra Gal.* fr. 2 Masaracchia (ap. Cyr. *Contra Iul.* 2, 7, 1-2 Riedweg) μέλλων δὲ ὑπὲρ τῶν παρ’ αὐτοῖς λεγομένων δογμάτων ἀπάντων ποιῆσθαι τὸν λόγον.

²⁸ L’opera *Contro i cristiani* di Porfirio, come già indicava Libanio *Or.* 18, 178, fu il principale punto di riferimento di Giuliano, che però le dette articolazioni originali. Cfr. anche Bouffartigue 1992, 382-385.

²⁹ Sull’uso del plurale, specialmente in ambito polemico, quando non si faccia il nome specifico dell’autore di una tesi si vedano F. Duemmler, *Kleine Schriften*, II, Leipzig 1901, 426-428 citato da J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, I, Basel 1926, 94-95 e gli esempi raccolti da Pohlenz 1949, 104.

voluto dare ragione alla difesa della divinità di Zeus da parte del poeta citato, ma approfitta della citazione per mettere sarcasticamente in imbarazzo il de-testato avversario³⁰: una vena satirica tipica dell'autore del *Misopogon*, che emerge spesso nelle argomentazioni contro i cristiani³¹, marchiate da Cirillo con i verbi διαγελά, κατασκώπτει, κατειρωνεύεται³², giudicate da Fozio come uno scherno (χλεύην), sofismi di bassa lega, puerili e senza valore³³, squalificate da Areta come giochi di un prestigiatore (τερατευόμενος)³⁴, da Filagato di Cerami come sofismi e stupidi paralogismi che fanno a pezzi la verità³⁵.

È Giuliano dunque all'origine della polemica antipaolina a proposito della citazione della *Lettera a Tito*, ed essa è ottenuta attraverso la lettura del passo di Epimenide in rapporto alla pretesa dei Cretesi di avere il sepolcro di Zeus. Ciò vuol dire che se si esclude, secondo quanto oggi comunemente gli studiosi ritengono³⁶ e come già Epifanio di Salamina e forse Gerolamo mi paiono implicare³⁷, che fosse Epimenide a servirsi dell'apostrofe in riferi-

³⁰ Nel fr. 19 Masaracchia (ap. Cyrill. *Contra Iul.* 3, 37, 29-30 Riedweg) egli lo definisce τὸν πάντας πανταχοῦ τοὺς πόποτε γόητας καὶ ἀπατεῶνας ὑπερβαλλόμενον Παῦλον.

³¹ Si veda ad es. il frammento dove ironizza sulla definizione degli apostoli come "pescatori d'uomini" e gli altri due passi che suscitano l'indignata reazione di Filagato da Cerami segnalati da Bianchi 2006, 92-97.

³² Cfr. ad es. Cyr. *C. Iul.* 2.34.13; 4.29.3 e 4.34.22 Riedweg

³³ Phot. *Ep.* 187.15 (χλεύην), 16 s. (τὸ μειρακιῶδες αὐτοῦ καὶ σαθρὸν τῶν λόγων), 141 s. (κακοσχόλοις σοφίσμασι) Laourdas-Westerink.

³⁴ *Arethae scripta minora* ed. L. G. Westerink, I, Lipsiae 1968, p. 168, 4 (τερατευόμενος).

³⁵ Philagath., *Hom.* 5.10, p. 36 Rossi Taibbi ἔστι δὲ κομιδῆ κυνῶν λυττώντων ὑλακὴ τὰ τοιαῦτα σοφίσματα καὶ ὄφρων ἰσθόλων τὰ τοιαῦτα συρίσματα, παραλογισμοῖς ἀβελτέροις τὴν ἀλήθειαν τεμαχίζοντα, a proposito del passo di Giuliano che ironizza sulla definizione degli apostoli come "pescatori d'uomini" (vd. sopra e n. 31); Id. *Hom.* 66 ap. Bianchi 2006, 97 ὑποθετικῶ παραλογισμῶ οὕτω κατασοφίζεται.

³⁶ West 1983, 47 n. 37 concorda con Wilamowitz, 1891, 224 n. 1 e Maass 1892, 345-346 secondo i quali Callimaco ritorce con elegante abilità il verso di Epimenide contro lo stesso Epimenide (che nella sua opera avrebbe parlato della tomba di Zeus e Creta), mentre Rohde 1921, I 130-131 ipotizza che la polemica fosse rivolta contro Evemero, che nei suoi empī libri aveva forgiato la storia di Zeus e del suo sepolcro (Call. *Iamb.* I, fr. 191.10-11 Pfeiffer τὸν πάλαϊ Πάγγαιον ὁ πλάσας Ζῆνα γέρων λαλάζων ἄδικα βιβλία ψήχει; Euhemer. Test. 1 e 2 Winarczyk; ma Wilamowitz 1924 II 3 obietta che in tal caso i Cretesi non erano responsabili dell'invenzione di Evemero). Cfr. anche Kokolakis 1995, 127 e n. 34. Per le varie opinioni sul destinatario nel testo di Epimenide dell'apostrofe ai Cretesi, Epimenide stesso da parte di una divinità o i Cretesi da parte di Epimenide, cf. l'apparato di Bernabé al fr. 41 di Epimenide. Naturalmente attribuisce la polemica sulla tomba di Zeus allo stesso Epimenide chi, nella scia di Rendel Harris, si attarda sul *Minos* e i presunti 4 versi prodotti dall'aggiunta a un verso genuino di tre versi derivanti dalla mescolanza di Callimaco con Isho'dad e *Gannat Bussame*, come Courcelle 1963 e Kazczyńska 2016 (sui quali gravano lacune bibliografiche come Pohlenz 1949 e Dibelius 1955); cfr. anche Faure 1964, 79 n. 1 citato da Casertano 2001, 379 n. 76.

³⁷ Cfr. sopra, nn. 3 e 4.

mento al sepolcro di Zeus, Giuliano ha utilizzato Epimenide attraverso la combinazione di Callimaco, che nell'*Inno a Zeus* cita il verso per confutare la pretesa dei Cretesi di avere la tomba di Zeus (pretesa sfruttata e messa in auge forse da Evemero): in base a tale combinazione Giuliano poteva allora ricavare la sarcastica conclusione che Paolo, facendo proprio il verso epimenideo aderiva con ciò stesso all'affermazione della divinità di Zeus e confermava l'assurdità di una tomba del dio.

A questo punto possiamo anche individuare le fonti a cui attinge la polemica, e così renderci conto di come l'Imperatore non si limiti a recuperare un tema già presente nei dibattiti fra pagani e cristiani, ma gli dia la propria impronta in un sarcastico sviluppo. Agli apologeti cristiani, infatti, che, riprendendo motivi evemeristici, facevano spesso polemico riferimento alla tomba di Zeus a Creta³⁸, Celso nel *Discorso vero* aveva ribattuto che essi mentre deridono quanti adorano Zeus ricordandone il sepolcro cretese, onorano invece l'uomo risorto dalla tomba (τὸν ἀπὸ τοῦ τάφου) cioè Cristo, e ignorano i motivi e la spiegazione della credenza dei Cretesi³⁹. Alle parole di Celso e alla sua allusione a spiegazioni allegoriche (τροπικὰς ὑπονοίας) della credenza dei Cretesi, Origene aveva replicato che il dottissimo Callimaco, che conosce quasi tutte le poesie e la storia greca, non sa niente di tali allegorie, tanto che nell'*Inno a Zeus* biasima i Cretesi per la loro pretesa di avere la tomba di Zeus. Nel citare i due versi 8 e 9 di tale *Inno*, Origene non si fa sfuggire l'occasione per polemizzare con lo stesso Callimaco ripetendo l'argomentazione già usata dall'apologeta Atenagora: Callimaco mentre nega l'esistenza della tomba di Zeus narra la nascita del dio, e la nascita non è altro che l'origine della morte⁴⁰.

Giuliano, dunque, riprende i fili di una vecchia tradizione polemica a proposito della tomba di Zeus⁴¹, ma la rinnova rivogandola sarcasticamente

³⁸ Un'ampia raccolta di passi (di cui i principali sono Taziano 27.4; Atenagora, *Leg.* 30.3; Teofilo, *Ad Autol.* 1.10.4; Clemente Alessandrino *Protr.* 2.37.4; Tertulliano, *Apol.* 25.7; Minucio Felice 21.8; Clemente Romano, *Recogn.* 10.23.4; Arnobio 4.14; Gregorio di Nazianzo, *Or.* 5.32.4) è presentata da Winiarczyk 2013, 38 n. 82.

³⁹ Orig. *C. Cels.* 3.43 (Celso) λέγει περὶ ἡμῶν ὅτι καταγελῶμεν τῶν προσκυνούντων τὸν Δία, ἐπεὶ τάφος αὐτοῦ ἐν Κρήτῃ δεικνύται, καὶ οὐδὲν ἦττον σέβομεν τὸν ἀπὸ τοῦ τάφου, οὐκ εἰδότες πῶς καὶ καθὼ Κρήτες τὸ τοιοῦτον ποιοῦσιν.

⁴⁰ Orig. *C. Cels.* 3.43 καὶ ὁ εἰπὼν «Σὺ δ' οὐ θάνεις, ἐσσί γὰρ αἰεὶ», ἀρνησάμενος τὴν ἐν Κρήτῃ ταφὴν τοῦ Διός, τὴν ἀρχὴν τοῦ θανάτου ἱστορεῖ γεγονέναι περὶ τὸν Δία. ἀρχὴ δὲ θανάτου ἢ ἐπὶ γῆς γένεσις. Cf. Athenag. *Leg.* 30.3 πιστεύων, Καλλίμαχε, ταῖς γοναῖς τοῦ Διὸς ἀπιστεῖς αὐτοῦ τῷ τάφῳ.

⁴¹ Sui "dossiers antichrétiens", e in particolare il testo di Celso, consultati da Giuliano e sulla sua conoscenza di "certains thèmes d'apologetique chrétienne", vd. Bouffartigue 380-382 e 388-389. Per documentarsi in vista della composizione del *Contro i Galilei* l'imperatore ordinò con le lettere 106 e 107 Bidez-Cumont a un funzionario e al prefetto d'Egitto di trasfe-

contro san Paolo che nel citare il verso contro i Cretesi bugiardi affermerebbe in questo modo la divinità di Zeus. E non si tratta solo di un esercizio sofisticato, perché l'Imperatore, che da poco aveva proibito l'insegnamento dei testi pagani ai maestri cristiani⁴², vuole anche dimostrare, credo, l'incompatibilità dell'uso da parte di cristiani dei testi pagani nel caso concreto di una specifica citazione pagana da parte di Paolo. Per gli autori classici da Omero in poi, aveva scritto Giuliano, gli dei sono i maestri di ogni educazione è quindi non è tollerabile che i cristiani insegnino lodino e citino quei testi che essi in realtà disprezzano⁴³: la citazione epimenidea di Paolo era quindi un ottimo esempio per dimostrare l'impossibilità di un corretto uso di un testo pagano da parte cristiana, mettendo in luce tanto l'incongruità per cui a fil di logica Paolo diventava un assertore della divinità di Zeus quanto la disonestà di chi "ingannando e attirando con le lodi, vuole in realtà smerciare i suoi cattivi prodotti"⁴⁴.

Non c'è perciò da meravigliarsi che l'esegesi e l'argomento utilizzati dall'Imperatore, per quanto speciosi, toccando quel nervo sensibile del rapporto fra cultura pagana e dottrina cristiana, sollecitassero l'attenzione dei cristiani. Teodoro di Mopsuestia lo ricorda, come abbiamo visto nel commentare la *Lettera a Tito*, e quindi dovette certo dedicargli spazio nella *Replica a Giuliano*, composta probabilmente intorno agli anni 80 del IV secolo. E proprio in quegli anni, dopo che il *Contro i Galilei* era stato messo in ampia circolazione ad Antiochia grazie probabilmente a Libanio e alla sua cerchia⁴⁵, due altri importanti autori, Giovanni Crisostomo e Girolamo, ritengono di dover affrontare la questione della citazione paolina. Il primo ne tratta nella terza *Omelia sulla Lettera a Tito*⁴⁶ tenuta appunto ad Antiochia (quindi negli anni fra 386 e 397), dove esamina tre questioni: 1) chi è l'autore del verso; 2) perché Paolo l'ha utilizzato; 3) il pericolo (κίνδυνος) che Paolo accetti la conclusione che Zeus è immortale secondo il sillogismo εἶπεν ὁ ποιητῆς ὅτι

rire ad Antiochia la biblioteca ricca di testi filosofici, retorici e cristiani del defunto Giorgio vescovo di Alessandria, ben nota a Giuliano, che nell'esilio di Macellum ne aveva ricevuto e copiato molti libri in prestito.

⁴² Iul. Fr. 61b (*Cod. Theod.* 13.3.5) ed *Ep.* 61c Bid.-Cum. Il testo del codice Teodosiano è commentato da Brendel 2017, 372-380; sul discusso rapporto con *Ep.* 61c rimando all'intervento più recente, di Cecconi 2018. Si veda ora anche Marcone 2019, 182-186.

⁴³ Iul. *Ep.* 61c, 423a.

⁴⁴ Iul. *Ep.* 61c, 422c μάλιστα ἐπαινοῦσιν ὅσα μάλιστα φαῦλα νομίζουσιν, ἐξαπατῶντες καὶ δελεάζοντες τοῖς ἐπαινοῖς εἰς οὓς μετατιθέναι τὰ σφέτερα ἐθέλουσιν, οἶμαι, κακά (da notare che nella polemica si ha uno slittamento di prospettiva per cui la merce corrotta, che dovrebbe rappresentare per i cristiani gli insegnamenti dei testi pagani, diventa dalla prospettiva pagana la dottrina cristiana introdotta surrettiziamente).

⁴⁵ Cfr. Guida 1994, 47-53.

⁴⁶ PG 62, 675-682. Su tale *Omelia* e la tradizione del testo vd. Mülke 2012.

ψεύδονται οἱ Κρήτες οἱ τὸν Δία εἰπόντες τετελευτηκέναι· ἐβεβαίωσε τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ ὁ Ἀπόστολος. οὐκοῦν κατὰ τὸν Ἀπόστολον ἀθάνατος ὁ Ζεὺς· αὕτη γάρ, φησίν, ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστι. Crisostomo cita solamente Epimenide e anzi attribuisce a lui anche i versi callimachei dell'*Inno a Zeus*: ὁ ποιητὴς ψεύστας τοὺς Κρήτας κωμωδῶν, προῖων πάλιν ἐπάγει, αὖξων μᾶλλον τὴν κωμωδίαν· «Καὶ γὰρ τάφον, ᾧ ἄνα, σεῖο Κρήτες ἐτεκτῆναντο· σὺ δ' οὐ θάνες· ἐσσι γὰρ αἰεῖ». E questa *Omelia* ci permette di identificare, anche l'autore dell'associazione del passo della *Lettera a Tito* con il discorso all'Areopago⁴⁷ e di individuare l'origine del frantendimento da cui rampolla il testo di Isho'dad e della *Gannat Bussame* che tanto ha affaticato, come abbiamo visto, Rendel Harris e altri studiosi fino ad oggi. Il Crisostomo infatti, dopo aver annunziato le *quaestiones* (ζητούμενα), scrive che per arrivare alla soluzione aggiungerà anche altro, vale a dire le citazioni pagane del discorso dell'Areopago, dopo di che introduce la risposta al primo quesito, quello cioè sull'autore: φέρει οὖν καὶ ἕτερα προσθέντες οὕτω καιρίαν τὴν λύσιν ἐπαγάγωμεν. καὶ γὰρ ὅτε τοῖς Ἀθηναίοις διελέγετο, μεταξὺ τῆς δημηγορίας φησὶν «Ἀγνώστῳ Θεῷ»· καὶ πάλιν «Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν». Ἐπιμενίδης οὖν ἐστὶν ὁ εἰρηκῶς, Κρής καὶ αὐτὸς ὢν. ἀλλὰ πόθεν κινούμενος, ἀναγκαῖον εἰπεῖν τὴν ὑπόθεσιν πρὸς ἡμᾶς· ἔχει δὲ οὕτως· οἱ Κρήτες τάφον ἔχουσι τοῦ Διὸς ἐπιγραφέντα τοῦτο· «Ἐνταῦθα Ζᾶν κεῖται, ὃν Δία κικλήσκουσι». διὰ ταύτην οὖν τὴν ἐπιγραφὴν ὁ ποιητὴς ψεύστας τοὺς Κρήτας κωμωδῶν, προῖων πάλιν ἐπάγει, αὖξων μᾶλλον τὴν κωμωδίαν· Καὶ γὰρ τάφον, ᾧ ἄνα, σεῖο Κρήτες ἐτεκτῆναντο· σὺ δ' οὐ θάνες· ἐσσι γὰρ αἰεῖ». Come si vede, non era difficile il frantendimento che portasse ad associare il paolino τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν con il successivo Ἐπιμενίδης οὖν ἐστὶν ὁ εἰρηκῶς e ad attribuire quindi a Epimenide non solo, come fa il Crisostomo⁴⁸, i versi che sappiamo invece di Callimaco, ma anche le citazioni paoline del discorso all'Areopago.

Dopo l'omelia del Crisostomo e anzi in stretta dipendenza da essa⁴⁹, Girolamo esamina la questione della citazione paolina, chiarendo per altro e distinguendo il verso di Epimenide riportato da Paolo dalla sua ripresa da

⁴⁷ Tale autore era supposto ma non identificato da Greßmann 1913, 938; Pohlenz 1949. 102 aveva intravisto un ruolo del Crisostomo, ma sostiene che è sua la responsabilità di aver "die Dinge durcheinandergeworfen" con l'intrusione dei versi callimachei e che come lui si sarebbe comportato Teodoro di Mopsuestia. In realtà, come spero risulti dimostrato dal mio articolo, né Crisostomo né tanto meno Teodoro fanno confusione, ma tengono presente e affrontano la polemica antipaolina di Giuliano, che aveva utilizzato il passo di Epimenide attraverso la lettura di Callimaco. Il ruolo di Giuliano fa anche giustizia di presunti riferimenti a fonti giudaiche, ipotizzati da Witkowski 2009, 111-115.

⁴⁸ Cf. Mülke, 2012, 95 n. 2

⁴⁹ Mülke 2012.

parte di Callimaco. La questione a cui egli, come già il Crisostomo, vuole rispondere è quella di quanti ritengono di cogliere in fallo l'Apostolo per la sua approvazione del verso costruendo il sillogismo: *Si enim, inquit, Epimenides sive Callimachus propterea Cretenses fallaces et malas bestias arguunt et ventres pigros, quod divina non sentiant et Iovem, qui regnet in caelo, in sua insula fingant sepultum, et hoc quod illi dixerunt esse verum Apostoli sententia comprobatur, sequitur Iovem non mortuum esse, sed vivum*⁵⁰.

Infine un'eco della polemica antipaolina, che come abbiamo visto origina da Giuliano e trova terreno fertile soprattutto ad Antiochia, dove il *Contro i Galilei* fu composto nel 362-363 e dai cui circoli pagani fu diffuso, è ancora in un autore nativo di Antiochia e formatosi alla scuola teologica antiochena, Teodoreto che fu poi vescovo di Cirro. Questi nel *Commento all'Epistola a Tito* facendo riferimento al solo Callimaco (e questo potrebbe derivare dal fatto che Giuliano si era servito di Epimenide attraverso l'utilizzazione callimachea) scrive: οὐ γὰρ Ἰουδαίων προφήτης Καλλιμαχος ἦν (αὐτοῦ γὰρ ἡ τοῦ ἔπους ἀρχή), ἀλλ' Ἑλλήνων ἦν ποιητής. ἀλλ' ὁ μὲν ποιητής διὰ τὸν τοῦ Διὸς τάφον τοὺς Κρηῖτας ὠνόμασε ψεύστας, ὁ δὲ θεῖος Ἀπόστολος ἀληθῆ τὴν μαρτυρίαν ἐκάλεσεν, οὐ τὴν ποιητικὴν βεβαίων μυθολογίαν, ἀλλὰ τῶν Κρητῶν διελέγχων τὸ τῆς γνώμης ἀβέβαιον, ἀντὶ τοῦ, 'Καλῶς ὑμᾶς προσηγόρευσε ψεύστας· τοιοῦτοι γὰρ καθεστήκατε'. εἰκὸς δὲ καὶ ἐτέρωθι τὸν καλούμενον Δία τεθνᾶναι, καὶ τούτους μάτην οἰκοδομῆσαι τὸν τάφον (PG 82, 862b). Come si vede, Teodoreto segue sostanzialmente la spiegazione teodorea dell'uso del verso da parte di Paolo in maniera generica e proverbiale, ad essa aggiunge però di suo anche un'altra ipotesi, che cioè Zeus fosse morto altrove e che i Cretesi vanamente ne avessero costruito una tomba, meritando per tale motivo la fama di bugiardi.

Università di Udine

AUGUSTO GUIDA

⁵⁰ Hieronym., *Comm. in ep. ad Titum* 1.12-14 (CCSL 77c, ll. 668-693, p. 31 Bucchi).

Bibliografia e Abbreviazioni

- N. Bianchi, *Nuovi frammenti del 'Contra Galilaeos' di Giuliano (dalle Omelie di Filagato di Cerami)*, "Bollettino dei classici" s. III 27, 2006, 89-104.
- V. Blomkvist, *Euthalian Traditions. Text, Translation and Commentary*, Berlin/Boston 2012.
- J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992.
- R. Brendel, *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung*, Hamburg 2017.
- E. W. Brooks, *Epimenides and 'Maxanidus'*, "CR" 33, 1919, 100.
- G. Casertano, *Che cosa ha 'veramente' detto Epimenide*, in *Epimenide cretese*, Napoli 2001, 356-390.
- CCLS: *Corpus Christianorum Series Latina*, Turnhout.
- G. Cecconi, *Giuliano legislatore e l'interdizione della docenza ai cristiani. Intorno a un contributo di J.-M. Carrié*, "Prometheus" 44, 2018, 227-233.
- A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion, I: Zeus God of the Bright Sky*, Cambridge 1914.
- P. Courcelle, *Un vers d'Épiménide dans le "Discours sur l'Aréopage"*, "REG" 76, 1963, 404-413.
- CPG: *Clavis Patrum Graecorum I-V*, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1974-1987; *Supplementum*, cura et studio M. Geerard et J. Noret, Turnhout 1998.
- CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.
- M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, Dritte Auflage neu bearbeitet von H. Conzelmann, Tübingen 1955 (=vierte, ergänzte Auflage von H. Conzelmann, Tübingen 1966) .
- M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, hrsg. von H. Greeven, Göttingen 1961⁴.
- M. Dunlop Gibson, *The Commentaries of Isho'dad of Merv, IV: Acts of the Apostles and Three Catholic Epistles*, edited and translated. With an Introduction by J. R. Harris, Cambridge 1913.
- M. Dunlop Gibson, *The Commentaries of Isho'dad of Merv, V 2: The Epistles of Paul the Apostle in English*, Cambridge 1916.
- P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964.
- E. von der Goltz, *Eine textkritische Arbeit des zehnten bzw. sechsten Jahrhunderts nach einem Kodex des Athosklosters Lawra*, Leipzig 1899.
- H. Grefßmann, recensione a Gibson 1913, in "BPhW" 33, 1913, 936-939.
- A. Guida, *Teodoro di Mopsuestia. Replica a Giuliano imperatore*, Firenze 1994.
- J. Rendel Harris, *The Cretans always liars*, "The Expositor" VII S. 2, 1906, 305-317.
- J. Rendel Harris, *A Further Note on the Cretans*, "The Expositor" VII S. 3, 1907, 332-337.
- J. Rendel Harris, *Once more the Cretans*, "The Expositor" VIII s. 9, 1915, 29-35.
- Elwira Kaczyńska, *Epimenides' Tale of the Birth of Zeus*, "Graeco-Latina Brunensia" 21, 2016, 157-167.
- M. Kokolakis, *Zeus' tomb. An object of pride and reproach*, "Kernos" 8, 1995, 123-138.
- K. Lake - S. New, *Six Collations of New Testament Manuscripts*, Cambridge 1932.
- Marie-Christine Leclerc, *Épiménide sans paradoxe*, "Kernos" 5, 1992, 221-233.
- L. Lehnus, *Incontri con la filologia del passato*, Bari 2012 (l'articolo *Una lettera inedita di Sir W. M. Ramsay a J. U. Powell, ovvero il dr. Jekyll tra Cnosso e Oxford*, pp. 483-524 era già stato pubblicato in "Eikasmos" 19, 2008, 451-478).
- E. Maass, *Aratea*, Berlin 1892.
- A. Marcone, *Giuliano*, Roma 2019.
- M. Mülke, *Hieronymus und Johannes Chrysostomos (zu Hier. in Tit. 1,12 und epist. 70,2)*, "VChr" 66, 2012, 93-102.
- NDPAC: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, diretto da A. Di Berardino, 3 voll., Milano-Genova 2006-2008.

- T. Nicklin, *Epimenides' Minos*, "CR" 30, 1916, 33-37.
- M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*. Anhang II: *Ischodad über Act 17, 28*, "ZNW" 42, 1949, 101-104.
- J. U. Powell, *On an Alleged New Fragment of Epimenides*, "CR" 30, 1916, 139-142.
- G. Reinink, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame*, Louvain 1979 (Corpus S. C. O. 414; Subsidia 57).
- G. Reinink, *Gannat Bussame*. I. *Die Adventssonntage*, herausg., Lovanii 1988 (Corpus S. C. O. 501; Script. Syri 211); übers., Lovanii 1988 (Corpus S. C. O. 502; Script. Syri 212).
- G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*. I: *Quadro storico*, Bologna 1997; II: *Testi e Documenti*, Bologna 1998.
- E. Rohde, *Psyche*, 2 voll., Tübingen 1921⁸.
- K. Staab, *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933.
- H. B. Swete, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii*, 2 voll., Cambridge 1883.
- J.-M. Vosté, *Le Gannat Bussame*, "Revue Biblique" 37, 1928, 221-232 e 386-419.
- M. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides. Hippolytos*, Berlin 1891.
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenistische Dichtung*, 2 voll., Berlin 1924
- M. Winiarczyk, *The 'Sacred History' of Euhemerus of Messene*, translated from Polish by W. Zbirohowski-Kościa, Berlin-Boston 2013.
- V. Wittkowski, *'Pagane' Zitate im Neuen Testament*, "Novum Testamentum" 51, 2009, 107-126.

ABSTRACT:

An examination of the citation by St. Paul (*Epist. to Titus* 12) of a famous hexameter attributed to Epimenides, while tracing its polemical use by Pagans and Christians and discussing modern interpretations, highlights the sarcastic employment of the verse (against Paul) by the emperor Julian in his work *Contra Galilaeos* and the reaction of the Antiochean exegetes Theodore of Mopsuestia and John Chrysostom.

KEYWORDS:

Epimenides, Callimachus, Saint Paul, Emperor Julian, Theodore of Mopsuestia, John Chrysostom, Isho'dad of Merv, *Gannat Bussame*.

RUTILIO NAMAZIANO E SENECA, PARADOSSI E POLEMICHE
(A PROPOSITO DEI VV. 439-452 E 515-526)

Molto nota è la *vis* polemica che nel *De reditu suo* Rutilio Namaziano spiega nei confronti del Cristianesimo (e non solo) a difesa dei suoi ideali di profonda adesione al paganesimo, un motivo ben studiato e sondato nei commenti e negli studi che hanno visto la luce anche in anni recenti intorno ad un'opera così ricca di suggestioni per noi lettori moderni¹. Con il mio *focus* critico non voglio quindi cimentarmi su temi di ampio respiro già diffusamente discussi, come per esempio le motivazioni profonde ed epocali della feroce critica rutiliana nei confronti dell'ascetismo monastico², ma intendo limitarmi ad indagare alcune interessanti modalità espressive, anche metaforiche, che Rutilio utilizza nel suo veemente attacco contro le comunità di monaci che incontra nel suo viaggio e che trovavano ospitalità in isole selvagge³ e solitarie come Capraia e Gorgona. Mi sembra di poter sostenere che alcune di queste immagini, collegate ad evidenti paradossi concettuali, trovino, pur nella diversità dei generi letterari, un precedente nelle modalità espressive di Seneca, soprattutto quando il filosofo, erede della tradizione diatribica, indossa le vesti del moralista e si lascia trascinare in sarcastiche polemiche nei confronti delle degenerazioni della società contemporanea, dimentica di quei valori che collegano strettamente pensiero filosofico stoico e *mos maiorum* romano.

Si tratta quindi di suggestioni di lettura, che esulano dal rapporto tra Rutilio e la filosofia, stoica⁴ e non, perché implicano invece una conoscenza di Seneca come acuto polemista, un aspetto della sua opera che, non a caso, fu molto apprezzato dagli scrittori cristiani: in particolare dobbiamo ad Agostino e Gerolamo, per fare esempi molto noti, interessanti frammenti tratti

¹ Sulla ricezione moderna di Rutilio basti vedere le pagine di bibliografia in Pozzato-Rodighiero 2010, 196-204 e soprattutto il saggio introduttivo di Fo 2010, 63-175.

² Vd. Fontaine 1979; disamina del motivo nelle dense pagine di Mondin 1995, 264-265, dedicate al commento di Ausonio *epist.* 22.69-72, lettera rivolta a Paolino.

³ Sul tema del 'selvaggio' nel *De reditu*, vd. Soler 2004, in particolare sui monaci 225-226; 232.

⁴ Il tentativo di collegare a temi posidoniani l'opera di Rutilio, che leggiamo in Boano 1948, 54 ss., non mi sembra approdare a risultati sicuri. Pur dall'ottica limitata del mio contributo, mi pare che abbia ragione Lana 1961, 165-167 a sostenere che la formazione culturale di Rutilio sia più retorica che filosofica ed infatti anche per i confronti con Seneca si tratta di espressioni che, nate da un sostrato filosofico, si sviluppano con evidenti effetti retorici. Si vedano ora anche le conclusioni di Mattiacci i.c.d.s., che parla di uso di fonti diatribiche e non filosofiche in senso stretto in relazione alla *deprecatio auri* dei vv. 355 ss. (la ringrazio per avermi fatto leggere il suo contributo presentato ad un recente convegno francese su Rutilio).

dai perduti dialoghi senecani *De superstitione* e *De matrimonio*⁵.

Vorrei preliminarmente soffermarmi, in breve, su un frammento⁶ del *De superstitione*, il fr. 73 Vottero (che ha come fonte Aug. *civ. dei* 6.11), dove il filosofo stoico prende di mira il riposo del sabato ebraico con toni di forte esecrazione. Ne cito solo la parte attribuita esplicitamente a Seneca: *Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt*. I Giudei, definiti qui da Seneca *sceleratissima gens*, sono stigmatizzati per una pratica in contrasto con la tradizione romana, che implica un riposo rituale che Giovenale non esiterà a tacciare di *ignavia* (Iuv. 14.105-106); vale la pena osservare che anche Rutilio non si esime da una forte polemica anti giudaica, vv. 395-398, servendosi, dopo aver criticato il riposo del sabato, proprio del motivo che Seneca applica alla sempre più incisiva influenza che i Giudei sembravano assumere nell'impero romano, e cioè l'antitesi con poliptoto del *vincere vs vinci*⁷:

*Atque utinam numquam Iudaea subacta fuisset
Pompeii bellis imperioque Titi!
Latius excisae pestis contagia serpunt
victoresque suos natio victa premit.*

Anche se Rutilio è poeta che scrive in distici elegiaci di gusto e ascendenza ovidiana, mi pare assodato che in un passo come questo utilizzi un prosatore come Seneca⁸ per una sua polemica, dato che coincidono contenuto e aspetti formali. Possiamo quindi ora discutere i passi che ci interessano con maggiore tranquillità, nel senso che l'ipotesi di una conoscenza rutiliana dei testi che citeremo non appare impropria, ma pregiudizialmente ipotizzabile e credibile⁹.

⁵ Per un approccio generale sulle due opere e una discussione dei frammenti anche in rapporto alle fonti, mi limito a citare Vottero 1998; per una trattazione di temi legati alla fortuna di Seneca presso i Cristiani, vd. anche i saggi raccolti in Martina 2000.

⁶ Il frammento è ben studiato da Bocciolini Palagi 1981, 157-165, alla cui interpretazione si rifà anche Vottero 1998.

⁷ Esauriente trattazione del motivo in Bocciolini Palagi 1981, 170-171; sui testi poetici in relazione al noto poliptoto, vd. ora anche Wills 1996, 251-253. Afferma Cameron 1967, 31-32: "There can be little doubt that Rutilius is echoing Seneca's words", anche se poi sostiene che lo conosceva probabilmente solo tramite Agostino (cosa che non persuade Fo 1992, 98 s. che pensa ad un'eco solo da Hor. *epist.* 2.1.156 *Graecia capta ferum victorem cepit*). Considerano Seneca alla base del passo anche Castorina 1967, 203; Doblhofer 1977, 187 s.; Ross 1974, 121 e 154 n. 23, il quale parla di dipendenza diretta di Rutilio da Seneca e non mediata da Agostino.

⁸ Per un'ulteriore innervatura senecana nella polemica contro i Giudei, vd. anche n. 28.

⁹ La presenza di Seneca in scrittori pagani tardo antichi non appare rilevante, ma comunque l'intarsio sapiente di citazioni dalle epistole senecane in Macrobio è un segnale di rilievo: vd. per es. *Sat.* 1.11.7, dove non è citato l'autore né l'epistola 47.1 da cui deriva la celebre

Per comodità cito subito per esteso i due gruppi di versi¹⁰ che saranno oggetto di analisi (vv. 439-452 e 515-526), anche perché, come vedremo, sono accomunati da molti elementi, che possono essere trattati insieme per l'analogia della situazione descritta:

Processu pelagi iam se Capraria tollit;
squalet lucifugis insula plena viris. 440
Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
quod soli nullo vivere teste volunt.
Munera fortunae metuunt, dum damna verentur.
Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?
Quaenam pervasi rabies tam stulta cerebri, 445
dum mala formides, nec bona posse pati?
Sive suas repetunt factorum ergastula poenas,
tristia seu nigro viscera felle tument.
Sic nimiae bilis morbum assignavit Homerus
Bellerophonteis sollicitudinibus; 450
nam iuveni offenso saevi post tela doloris
dicitur humanum displicuisse genus.
 ...
Adsurgit ponti medio circumflua Gorgon 515
inter Pisanum Cyrnaicumque latus.
Adversus scopulus, damni monumenta recentis:
perditus hic vivo funere civis erat.
Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis,
nec censu inferior coniugiove minor, 520
impulsus furiis homines terrasque reliquit
et turpem latebram credulus exul agit.
Infelix putat illuvie caelestia pasci
seque premit laesis saevior ipse deis.
Num, rogo, deterior Circaeis secta venenis? 525
Tunc mutabantur corpora, nunc animi.

Per illustrare, in sintesi, la mia tesi mi sembra utile partire da un termine-chiave, l'aggettivo *lucifugus*¹¹, attestato al v. 440 *squalet lucifugis insula ple-*

citazione sugli schiavi: *Vis tu cogitare eos quos ius tuum vocas isdem seminibus ortos eodem frui caelo, aequae vivere aequae mori? Servi sunt? immo homines. Servi sunt? immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae.* Su Seneca in Macrobio anche in rapporto all'ampio brano dell'epistola 84 riesumato nella *praefatio*, cfr. Mastandrea 1997; in particolare sulla diffusione tardo antica delle epistole senecane, 216 ss.

¹⁰ I versi di Rutilio sono citati seguendo il testo di Wolff 2007.

¹¹ Utili, anche se molto brevi, le note di Alfonsi 1961 e 1967, che non si occupa di *lucifuga* in Seneca.

*na viris*¹², dove il motivo dello squallore dell'isola della Capraia è messo in relazione con la presenza di *lucifugi viri* che, ai vv. 441-442, sono chiaramente identificati con i monaci, come essi amano definirsi con un termine greco, che comunque implica anche etimologicamente la loro solitudine¹³ e separatezza, *quod soli nullo vivere teste volunt*. I commentatori¹⁴ mettono giustamente in evidenza come l'aggettivo *lucifugus* sia impiegato da Virgilio per animali sporchi e notturni come le blatte (*georg.* 4.243 *lucifugis congesta cubilia blattis*¹⁵) in un contesto che richiama l'idea dell'estrema trascuratezza del vivere che Rutilio rende con *squalet*¹⁶. Va comunque ricordato che *lucifugus* ha anche una sua tradizione metaforica, che rimanda all'esecrazione del vivere nelle tenebre della notte, implicando quindi il volersi nascondere, anche per condurre una vita dissoluta, vicina quindi alla concezione più vulgata dell'epicureismo. Così già Lucilio definisce *lucifugus nebulo*, "scialacquatore nottambulo", un questore disonesto (468 M.), e anche Cicerone usa il termine come parola d'invettiva in una serie di epiteti negativi in un passo di *fin.* 1.61 *malivoli, invidi, difficiles, lucifugi, maledici, monstruosi*. E del resto anche in Minucio Felice 8.4 il pagano Cecilio stigmatizza questi atteggiamenti dei Cristiani con la formula *latebrosa et lucifuga natio: latebra*, etimologicamente connesso con il verbo *lateo*, ricorre poi anche, come vedremo, in Rutilio al v. 522 nella successiva invettiva contro un giovane monaco della Gorgona.

Naturalmente dobbiamo tenere conto anche del sostantivo *lucifuga*, equivalente di *lucifugus vir*, che è molto significativamente impiegato in una famosa epistola di Seneca¹⁷, la 122, caratterizzata da un aspro tono d'invettiva nei confronti dei nottambuli dediti ai piaceri¹⁸, i quali, capaci di sovvertire sia gli orari della loro vita quotidiana sia i valori etici, situandosi agli 'antipodi' del vivere civile, arrivano al paradosso estremo di temere la morte, e

¹² Parallelamente il v. 523 *infelix putat illuvie caelestia pasci* allude sarcasticamente al modo di vivere del giovane monaco della Gorgona.

¹³ Un interessante confronto con Pallada *AP* 11.384 ("Se son 'monaci', perché son così tanti? se tanti, perché 'soli'? Oh moltitudine di solitari, che hai ingannato la solitudine!") leggiamo in Rodighiero 2003-2004, 73, di cui ho riprodotto la traduzione.

¹⁴ Segnalo Doblhofer 1977, 202; Fo 1992, 102.

¹⁵ Osserva Serv. *ad loc.*, *per noctem vagantibus*; vd. anche Plin. *nat.* 11.99; Arnob. *nat.* 6.16.

¹⁶ Vd. anche Arnob. *nat.* 6.16.6 *Ita, inquam, non videtis sub istorum simulacrorum cavis steliones sorices mures blattasque lucifugas nidamenta ponere atque habitare, spurcitas huc omnes atque alia usibus accommodata conducere, semiroso duritias panis, ossa in spem tracta, pannos lanuginem chartulas nidulorum in mollitiem sollicitate, miserorum fomenta pul-lorum?*

¹⁷ Un confronto fra Seneca e Rutilio a proposito di *lucifuga* in Berno 2006, 202.

¹⁸ Se ne occupa efficacemente Ker 2004, 220-221.

proprio per questo di seppellirsi da vivi: 122.3 *Et hi mortem timent, in quam se vivi condiderunt? tam infausti ominis quam nocturnae aves*¹⁹ *sunt [...] non convivantur sed iusta sibi faciunt.* Al § 15 la *turba lucifugarum* è evocata nel contesto di un'epistola monotematica, tutta rivolta verso la condanna del *retro vivere* con esemplificazione tratta da personaggi contemporanei, nella quale quasi in conclusione si valuta anche la causa prima di tale atteggiamento, l'insofferenza che disprezza le semplici regole del vivere comune: 122.18 *Causa tamen praecipua mihi videtur huius morbi vitae communis fastidium.*

Un'altra lettera senecana, la 55, presenta significativi elementi, concettualmente affini al contesto rutiliano, perché il filosofo descrive la condizione di Servilio Vazia, uomo che *nulla alia re quam otio notus* (§ 3) scelse di ritirarsi ad invecchiare in solitudine in una villa nei pressi di Cuma, lontano dai rischi cui esponeva la vita politica e sociale nell'età di Tiberio. Particolarmente significativo mi pare il § 5:

Nam qui res et homines fugit, quem cupiditatum suarum infelicitas relegavit, qui alios feliciores videre non potuit, qui velut timidum atque iners animal metu oblituit, ille sibi non vivit, sed, quod est turpissimum, ventri, somno, libidini; non continuo sibi vivit qui nemini.

Infatti Vazia per Seneca è il tipico rappresentante di una categoria di individui, che sono agli antipodi del *sapiens* anche perché evitano *res et homines*, si isolano e si nascondono per non cadere nei vizi e nelle paure, in una situazione non dissimile da quella descritta da Rutilio per i monaci al v. 443 *Munera fortunae metuunt, dum damna verentur*: si tratta di una sorta di *relegatio* volontaria, provocata non da una scelta razionale, ma dalla sensazione che l'infelicità derivi dal non poter soddisfare i propri desideri ed anche dall'invidia nei confronti degli altri. Il degrado morale di un individuo come Vazia spinge Seneca a paragonarlo ad un *timidum atque iners animal*, che si rintana per una vergognosa incapacità di sopravvivere, così sconfessando l'alto compito cui è demandato l'individuo nella società: osserva Berno²⁰ “è degradazione che, proprio in quanto rinuncia alla *ratio*, equivale alla morte”, e infatti il tema della morte in vita caratterizza molte affermazioni come 55.4 *Vatia hic situs est*, mentre il successivo ‘trikolon’ *ventri, somno, libidini* implica l'asservimento a istinti primordiali e quindi più vicini a quelli animali.

Pur considerando che quello di Rutilio è un testo poetico, alcune analogie tematiche si segnalano con notevole evidenza nella seconda invettiva contro un giovane monaco, definito tra l'altro sia *perditus hic vivo funere* (v. 518)

¹⁹ In autori tardi, *lucifugus* è applicato ad uccelli notturni: vd. *AL* 762.40 R.²; *Serv. georg.* 1.403 *noctua... avis est lucifuga*; *Isid. orig.* 12.7.41.

²⁰ Un esaustivo commento offre Berno 2006, in particolare utili per il nostro tema 195-206 (la citazione nel testo da 203).

sia *credulus*²¹ *exul* (v. 522), motivi entrambi presenti, seppure variamente declinati, nel testo dell'*epist.* 55.5, dove *relegare* è paradossalmente usato per una scelta di segregazione e non per un obbligo imposto da un'autorità come ovviamente anche nel caso del monaco *exul* di Rutilio. Di sicura ascendenza concettuale senecana²² mi sentirei di parlare per un'immagine come quella espressa da Rutilio Namaziano con *vivum funus*²³. Infatti molto spesso il filosofo stoico stigmatizza il lasciarsi vivere senza ideali etici, che coincide quindi con una sorte di morte in vita, anche se nella sua opera non ricorre precisamente lo stesso ossimoro formale adottato dal poeta tardo antico: comunque passi come il già citato *epist.* 122.3 *Et hi mortem timent, in quam se vivi condiderunt?* sono numerosi²⁴ e molto vicini sul piano concettuale.

Il motivo del vivere una morte in vita è evidentemente già di Ovidio esule²⁵, giacché l'esilio lo priva realmente di diritti civili e lo allontana da Roma, ma è in Seneca che leggiamo la critica di un paradossale esilio volontario, come rifiuto di una vita che appare priva di stimoli razionali in un *otium* consono non a un sapiente, ma adatto ad una bestia impaurita che tutto teme e si rintana: in questo senso credo che Rutilio possa aver adattato ai suoi eremiti la polemica di uno stoico contro alcune scelte estreme dei suoi

²¹ Per *credulus* attribuito ai Cristiani, insieme ad altri temi qui presenti, basti ricordare l'acrimonia del pagano Cecilio in Min. Fel. 8.4 *Qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae coniurationis instituunt, quae nocturnis congregationibus et ieiuniis sollemnibus et inhumanis cibis non sacro quodam, sed piaculo foederatur, latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula, templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra, miserentur miseri (si fas est) sacerdotum, honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi! Credulus* nel lessico classico implica un concetto negativo, mentre nei Cristiani può avere anche valore positivo (vd. *Th.L.L.* s.v. *credulus* IV 1152.72 ss.).

²² Doblhofer 1977, 224 parla di "beliebtes Oxymoron" senza rifarsi a Seneca, ma indicando paralleli in Apul. *met.* 4.34, ed anche in Manil. 5.549 *virginis et vivae rapitur sine funere funus*, passi peraltro riferiti a situazioni molto diverse. Sul paradosso del 'morto vivente', vd. Degl'Innocenti Pierini 1999b, in riferimento agli epigrammi attribuiti a Seneca ed anche in rapporto a Ovidio e al Seneca autentico; più in generale sul tema del 'vivere nascosto' in Seneca, vd. Degl'Innocenti Pierini 1999a, 92-107 con ulteriore bibliografia.

²³ Luceri 2009, 592 rimanda a Seneca *epist.* 82.3 *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*, passo molto noto, importante, a mio parere, soprattutto per le successive considerazioni svolte nel § 4: *Quae latebra est in quam non intret metus mortis? quae tam emunita et in altum subducta vitae quies quam non dolor territet? quacumque te abdideris, mala humana circumstrepent.* Sull'epistola 82 offre molti confronti Hamacher 2006. Interessante ricordare che Kierkegaard in un suo scritto cita letteralmente proprio *Quae latebra est in quam non intret metus mortis?*: ricavo la notizia da Life 2016, 117, dove si danno precise indicazioni sull'opera.

²⁴ Vd. per es. anche *epist.* 122.10.

²⁵ Vd. gli esempi che ho citato in Degl'Innocenti Pierini 1999b: mi limito qui a ricordare *trist.* 1.3.89 *illud erat sine funere ferri*; 3.11.32 *Parce, precor, manes sollicitare meos!*

contemporanei. Basterà ricordare la conclusione di una delle prime lettere a Lucilio, *epist.* 3.6, quando con le parole di Pomponio Secondo²⁶ descrive le tane in cui s'infrattano coloro che temono la luce del sole, fuggendo i cimenti quotidiani della vita reale, a cui il filosofo contrappone un giusto ed armonico dosaggio di attività e riposo: *Itaque hoc quod apud Pomponium legi animo mandabitur: 'Quidam adeo in latebras refugerunt ut putent in turbido esse quidquid in luce est'. Inter se ista miscenda sunt: et quiescenti agendum et agenti quiescendum est. Cum rerum natura delibera: illa dicet tibi et diem fecisse se et noctem. Vale.* Anche nell'epistola 19.2 il motivo appare sviluppato in modo da suggerire un possibile antecedente per i temi affrontati da Rutilio: *Neque ego suaserim tibi nomen ex otio petere, quod nec iactare debes nec abscondere; numquam enim usque eo te abigam generis humani furore damnato ut latebram tibi aliquam parari et oblivionem velim: id age ut otium tuum non emineat sed appareat*²⁷. Seneca nei suoi consigli a Lucilio sostiene molto chiaramente la tesi che, per quanto si possa essere disgustati dal contatto con gli altri, la via da percorrere non è quella di cercarsi un *otium* esibito, che sia caratterizzato dalla *latebra* e dall'*oblivio*: interessante è in particolare la precisazione *generis humani furore damnato*, dal momento che implica il rifiuto del *sociale animal* (Sen. *clem.* 1.3.2) che dovrebbe essere l'uomo²⁸, in nome invece di una paura irrazionale che fugge paradossalmente proprio un'umanità ritenuta preda del *furor*.

Anche per Rutilio è una *rabies stulta*, una rabbia irrazionale, quella che induce i monaci a segregarsi nella sporcizia della Capraia (v. 445), o a scegliere una vita asociale come il giovane della Gorgona, non a caso definito polemicamente *civis* (v. 518), che "uomini e terre, spinto dalla follia (*impulsus furii*), ha lasciato / pratica ignobili latebre, credulo esule" (vv. 521-522: trad. di A. Fo). Interessante ricordare che l'asocialità dei monaci della Capraia, il loro ergastolo autoinflitto (v. 447) porta in conclusione Rutilio al paragone mitico con Bellerofonte, forzandone, almeno in parte²⁹, il tradizionale

²⁶ Sull'attribuzione a Pomponio Secondo, vd. Degl'Innocenti Pierini 2018, 23-31: propongo d'intendere la frase di Pomponio come 'Ci sono individui che si sono così rintanati nell'ombra da ritenere che sia un mare in tempesta tutto ciò che la luce illumina'.

²⁷ Sul passo e le immagini relative si sofferma Del Giovane 2017, 22-23.

²⁸ Importante in questo senso il confronto con la polemica contro i Giudei al v. 384 *humanis animal dissociale cibus*, dove Rutilio sembra coniare per contrasto *dissociale* proprio sulla scorta di Sen. *clem.* 1.3.2; vd. al proposito Castorina 1967, 200; Doblhofer 1977, 181; Fo 1992, 98.

²⁹ Per un approfondimento del mito di Bellerofonte, utili Doblhofer 1983, 73-75; Fo 1992, 103-104; Wolff 2007, 88 n. 188. Importante anche Aus. *epist.* 22, 69-72 *tristis, egens, deserta colat tacitusque pererret / Alpini convexa iugi, ceu dicitur olim / mentis inops coetus hominum et vestigia vitans / avia perlustrasse vagus loca Bellerophontes*, su cui vd. Mondin 1995, 264-267: anche Ausonio con *mentis inops* accentua in funzione della follia il ritratto del tor-

carattere esemplare connesso con l'infelicità di una vita errabonda, sottolineando invece il patologico rifiuto del vivere in società come una follia: certo è che in rapporto al ragionamento senecano di *epist.* 19.2 possiamo notare come Rutilio sembri muoversi su una linea concettuale non dissimile, che si focalizza anche nelle caratteristiche non usuali ricavate dall'*exemplum* di Bellerofonte, e cioè la *nimia bilis* (v. 449), corrispondente proprio al *furor* senecano, e soprattutto la fuga dall'*humanum genus*, nesso presente nello stesso contesto.

Del resto al v. 522 anche definire come una *turpis latebra* la vita monastica del giovane confinato come un esule nel romitaggio della Gorgona trova, a mio parere, molte analogie nelle polemiche senecane, allorquando il filosofo, ribaltando un modulo espressivo e concettuale positivo caro ad Orazio³⁰, vede nel *latere* e nella *latebra*³¹ un comodo 'escamotage' esistenziale per chi non è capace di vivere a pieno il proprio ruolo attivo nella società civile, ruolo che, nel pensiero senecano, può comunque essere svolto anche nell'isolamento, ma nella solitudine positiva degli studi, che mai può essere identificata con l'ozio volgare e gaudente (e per questo tema basterà rimandare al *De otio* ovviamente). In conclusione si può parlare di una polemica che ha una matrice antiepicurea³², e lo si vede già da Cicerone³³, ma che in Seneca si allarga fino a divenire anche una più ampia critica a scelte di vita ritirata e gaudente della società contemporanea. L'uso di un termine realistico ed espressivo come *latebra* anche in Seneca evoca, come abbiamo visto,

mento interiore del personaggio, che Cicerone in *Tusc.* 3, 63 definiva *maerens... suum cordens* traducendo Omero *Il.* 6.201 s.

³⁰ Mi riferisco in particolare a *epist.* 1.16.15-16 *Hae latebrae dulces et, iam si credis, amoenae / incolumem tibi me praestant septembribus horis*. Del tema del 'vivi nascosto' alluso tramite *lateo* e derivati ho discusso in Degl'Innocenti Pierini 1999a, 81 ss.

³¹ In questo senso è interessante anche *epist.* 56.9 *Saepe videmur taedio rerum civilium et infelicis atque ingratae stationis paenitentia secessisse; tamen in illa latebra in quam nos timor ac lassitudo coniecit interdum recrudescit ambitio*, da leggere col commento di Berno 2006; vd. anche *tran. an.* 4.2 *Hoc puto virtuti faciendum studiosoque virtutis: si praevalebit fortuna et praecidet agendi facultatem, non statim aversus inermisque fugiat, latebras quaerens, quasi ullus locus sit quo non possit fortuna persequi, sed parcius se inferat officiis et cum dilectu inveniat aliquid in quo utilis civitati sit*. Su *latebra* in Seneca importanti osservazioni offre Rimell 2015, 126-130, ma tutto il libro è utile per riflessioni sul tema del *latere* e dell'*otium* a Roma.

³² Vd. per esempio Sen. *ben.* 4.13.1, rivolgendosi agli Epicurei: *Vobis voluptas est inertis otii facere corpusculum [...] cibis potionibusque intra hortorum latebram corpora ignavia pallentia saginare*. Questo e altri passi utili sono ben discussi da Berno 2017, 68 s.

³³ Mi riferisco in particolare alla polemica di *fin.* 2.107, dove la villa dell'epicureo Torquato è definita *latebra* in un contesto di esecrazione del modo di concepire la vita da parte dei seguaci di Epicuro.

la tana o il buio ricovero di animali³⁴, ma in Rutilio è esasperato dall'aggettivo *turpis* e dall'ulteriore constatazione dell'indecorsa sporcizia, che configura il vivere di chi ritiene (vv. 523-524) che le cose del cielo si nutrano di sozzure e perciò si autopunisce più ferocemente di quanto farebbero degli dèi adirati. Questa descrizione, dove si parla di "tana" e di "sozzura", prepara l'ultimo distico dell'invettiva contro il giovane monaco (vv. 525-526), dove Rutilio, come nel caso di Bellerofonte per gli eremiti della Capraia, richiama un famoso esempio omerico, la metamorfosi in porci che Circe imponeva agli uomini³⁵, sottolineando comunque che i condizionamenti della *secta*³⁶ cristiana erano peggiori, perché trasformavano gli animi dei giovani, mentre la maga omerica agiva solo sul corpo. Rutilio riutilizza contro i monaci l'infamante accusa che i Cristiani rivolgevano ai pagani definendoli porci, cioè assimilandoli all'animale più immondo che essi potessero concepire³⁷, soprattutto perché amava il fango³⁸, lo sporco che veniva considerato il segno del godimento dei piaceri bassi, corporali, in questo proseguendo una ricca tradizione greco-latina particolarmente frequentata nelle invettive e in testi di matrice satirico-diatribica³⁹. Se a questo proposito non traspare in Rutilio un'ascendenza senecana, appare comunque rilevante il ribaltamento di un'assimilazione ad un animale simbolo del godimento epicureo, qui invece emblema dello *squalor* e dell'*illuvies* dei monaci eremiti, che scelgono le tenebre (*lucifugi*).

Per corroborare le tracce della presenza di Seneca polemistà in Rutilio,

³⁴ Su *latebra* come "tana", vd. *Th.I.L.* s.v. *latebra* VII.2 993.17 ss.

³⁵ Su Circe in Rutilio nell'ambito del riuso della figura in ambito cristiano, vd. Franco 2010, 111 ss.

³⁶ Sui Cristiani come *secta*, vd. Min. Fel. 11.6; 40.2. Corsaro 1981, 81 ricorda l'affermazione di Eunapio *Vitae philos.* 6.11 p. 472 Boiss., che parla di monaci cristiani che conducevano una vita da porci.

³⁷ Sulla simbologia del maiale negli scrittori cristiani, vd. Ciccarese 2007, 221-231. Da citare almeno Hier. *epist.* 21.12 *Porcus animal immundum est, quod coeno et sordibus delectatur. Talis est daemonum multitudo, quae per idola manufacta, cruore pecudum et victimis pascitur; et novissime saginatore quadam hostia, ipsius hominis morte saturatur*; 98.19 *nec valent contra veritatis radios clarum animae lumen intendere: despicientes ecclesiasticam disciplinam, quasi porci volutantur in coeno*.

³⁸ *Illuvies* in Rutilio corrisponde a *caenum*: sui motivi connessi a questa simbologia in ambito greco-latino un importante percorso svolge Courcelle 1973, che peraltro non si occupa di Rutilio.

³⁹ A partire da Timone di Fliunte fr. 55 W. (= 51 D.): a Roma basterà ricordare Cic. *Pis.* 37 *Epicure noster ex hara producte non ex schola* e Varro *men.* 435 *in tenebris ac suili vivunt, nisi non forum hara atque homines qui nunc plerique sues sunt existimandi*; utili ragguaagli bibliografici sul tema offre Berno 2017, 60 n. 29. Di questa tematica a partire dall'oraziano *Epicuri de grege porcus* si sta occupando Francesco Citti per un volume di prossima pubblicazione (lo ringrazio per avermi messo a disposizione dei materiali inediti).

vorrei ora analizzare due ulteriori segmenti di testo che mi paiono presupporre innervature dello stile 'paradossale'⁴⁰ di Seneca nel ragionamento di Rutilio.

I vv. 443-444 *Munera fortunae metuunt, dum damna verentur. / Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?* si riferiscono al vergognoso rintarsarsi dei monaci della Capraia: l'esametro sottolinea il tema della paura che impedisce di vivere nella società, di cui parlava, come abbiamo già detto, anche Seneca a proposito dei fanatici dell'*otium*, mentre il pentametro chiaramente presenta un'inarcatura ulteriormente paradossale. Infatti i monaci temono non solo, come è ovvio e naturale, i *damna*, cioè le disgrazie che la sorte procura, ma persino i *munera Fortunae*, e non sanno quindi come comportarsi nel gestire una situazione di privilegi economici e sociali, per cui preferiscono l'inattività e scelgono perciò di diventare 'poveri' volontariamente per paura di essere 'infelici'. *Miser* è quindi abilmente usato da Rutilio in funzione paradossale, a mio parere, sfruttando il duplice valore di *miser*, materiale, 'povero' e afflittivo, 'infelice'. Un sottile e raffinato gioco di parole che mi sembra modellarsi anch'esso su modalità aforistiche schiettamente senecane: a questo proposito mi pare utile citare subito un passo importante del *De providentia* 3.1⁴¹ *Persuadebo deinde tibi ne umquam boni viri miserearis; potest enim miser dici, non potest esse*, imitato da Minucio Felice 37.3 *Sic Christianus miser videri potest, non potest inveniri*, come annota opportunamente Lanzarone 2008 *ad loc.* Infatti in quest'opera, non a caso così letta e discussa da autori cristiani e tardo antichi⁴², Seneca contrappone spesso una visione vulgata di *miser* ed un concetto più alto che è quello che pertiene al *proficiens* e poi al *sapiens*, secondo l'icastica formulazione che leggiamo a 5.9 *Ignis aurum probat, miseria fortes viros*; comunque i passi più significativi per l'uso ambivalente di *miser* sono i seguenti: 4.3 *miserum te iudico, quod numquam fuisti miser*; 4.6 *Illos merito quis dixerit miseros qui nimia felicitate torpescunt*; 4.15 *Miseri tibi videntur? nihil miserum est quod in naturam consuetudo perduxit*. Come nota Traina, Seneca utilizza le figure retoriche come il poliptoto incrementandole di senso ed opponendo così "un'accezione per così dire esoterica (la vera felicità) a una essoterica (la felicità secondo i più)" e quindi conferisce una profonda rilevanza semantica ad una figura di suono⁴³.

⁴⁰ Sul paradosso in Seneca, sempre importante Traina 1987⁴, 111 s.; 208; qualche esempio utile anche in Motto-Clark 1983.

⁴¹ Discute in modo molto efficace di *miser* come termine-chiave del *De providentia* Lanzarone 2008, 204; 274, che offre una ricca esemplificazione senecana e ulteriori riferimenti bibliografici.

⁴² Dionigi 1997, 41 ss.; Serra Zanetti 1999, 27 ss.; Lefèvre 2000.

⁴³ Traina 1987⁴, 84 (da cui la citazione) e poi anche 205; su questa tipologia di opposi-

A proposito del v. 443 non mi pare di aver visto citare quello che mi sembra poter costituire un probabile modello senecano, un famoso passo⁴⁴ dove Seneca si fa banditore o profeta – usa infatti il verbo *clamare* – di una tesi simile a quella che Rutilio attribuisce agli impauriti monaci della Capraia, *epist.* 8.3:

Clamo: 'vitae quaecumque vulgo placent, quae casus attribuit; ad omne fortuitum bonum suspiciosi pavidique subsistite: et fera et piscis spe aliqua oblectante decipitur. Munera ista fortunae putatis? insidiae sunt. Quisquis vestrum tutam agere vitam volet, quantum plurimum potest ista viscata beneficia devitet in quibus hoc quoque miserrimi fallimur: habere nos putamus, haeremus.

Il discorso poi continua con tono predicatorio, ma quello che conta al nostro fine è l'espressione *munera fortunae* che ritorna identica in Rutilio e che si presta comunque ad un ragionamento complesso anche nel pensiero dello stesso Seneca⁴⁵; infatti se i doni della fortuna sono pericolosi, il *sapiens* in continua lotta con lei non dovrà in ogni caso retrocedere ed isolarsi, quanto piuttosto essere consapevole delle insidie e servirsi di ciò che essa offre senza comunque farsi schiavo dei beni materiali, come leggiamo, non a caso, nel *De vita beata*, l'opera nella quale l'autodifesa della propria ricchezza ammorbidisce notevolmente il pensiero stoico⁴⁶: 3.3 *Beata est ergo vita conveniens naturae suae [...] tum aliarum rerum quae vitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam, usura fortunae muneribus, non servitura.*

E a questo messaggio sembra voler aderire Rutilio quando ai vv. 445-446 sostiene: *Quaenam pervasi rabies tam stulta cerebri, / dum mala formides, nec bona posse pati?* Qui l'invettiva prende la mano al poeta e l'aggettivo *stultus* configura, come nel pensiero stoico, l'adesione ad una teoria folle e distorta, cioè il non saper fruire dei beni per evitare i mali. Il paradosso di matrice senecana (*dum* implica formulare una sorta di ragionamento 'a sorpresa'⁴⁷) consiste propriamente, a mio parere, nell'uso di un verbo come *pattior* per i *bona*, dato che invece viene usato per la sopportazione di un dolore

zione in Seneca, vd. anche Degl'Innocenti Pierini 1987, 240-241; Dionigi 1997, 50-51.

⁴⁴ Testimonia la fortuna del passo la sicura presenza in Mart. 4.5.5-6 *sordidius nihil est, nihil est te spurcius uno, / qui potes insidias dona vocare tuas*. Che Marziale dipenda spesso da Seneca sul tema del paradossale possedere le ricchezze dimostra bene per altro epigramma Chioccioli 2007.

⁴⁵ Un buon commento al passo offre Richardson-Hay 2006.

⁴⁶ Vd. anche *vit. beat.* 21.4: *Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat divitias sed mavult; non in animum illas sed in domum recipit, nec respuit possessas sed continet, et maiorem virtuti suae materiam subministrari vult.*

⁴⁷ In Seneca un parallelo può essere costituito da una frase come *epist.* 14.18 *Qui eget divitiis timet pro illis; nemo autem sollicito bono fruitur. Adicere illis aliquid studet; dum de incremento cogitat, oblitus est usus*. Sui paradossi in Seneca, vd. Traina 1987⁴, 111-112; 208.

o di una difficoltà; solo Seneca era arrivato a tanto e ancora nel primo libro delle *Epistole* 5.6: *Magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus; infirmi animi est pati non posse divitias*. Il senecano *pati non posse divitias* come il rutiliano *nec bona posse pati* costituiscono analoghe formulazioni, e fanno entrambe ricorso ad una forma evidente di *aprosdoketon*, cioè si contrappongono a sorpresa al concetto naturale⁴⁸, che può essere esemplificato da un testo come Orazio *carm.* 4.9.49 dove la sopportazione è naturalmente riferita alla povertà (*duramque callet pauperiem pati*).

Mi sono soffermata a lungo su molti passi senecani, perché mi pare possano costituire dei testi sui quali Rutilio sembra aver modellato alcuni suoi versi d'invettiva in queste due sezioni del *carme* nelle quali, pur nell'ovvio travestimento poetico di passi moralistici in prosa, esprime la sua profonda avversione verso le abitudini dell'eremitaggio dei monaci cristiani in termini non dissimili da quelli con cui il moralista Seneca aveva inesorabilmente fustigato nei suoi contemporanei la ricerca di un *otium* privo di valori, esibizionista e fine a se stesso. Seppure alcuni temi di polemica potrebbero forse anche denunciare una lontana origine diatribica o satirica, sicuramente, a mio parere, le analogie nelle movenze e negli spunti paradossali, che abbiamo avuto modo di rilevare, rimandano a modalità espressive peculiari dello stile senecano.

RITA DEGL'INNOCENTI PIERINI

⁴⁸ Infatti anche nei commenti a Rutilio si parla di 'paradosso', e anche il più ampio commento di Doblhofer 1977, 203 fornisce un confronto senecano con *epist.* 24.22-23, che tuttavia non mi pare significativo come quelli da me indicati; non cita infatti esempi con *pati* accompagnato da un concetto positivo, tranne il meno pertinente Plaut. *Asin.* 324 *fortiter malum qui patitur, idem post patitur bonum*.

Riferimenti bibliografici:

- L. Alfonsi, *Lucifugi viri: nota a Rutilio Namaziano*, "A&R" n.s. 7, 1961, 98-99.
- L. Alfonsi, *Su lucifuga*, "Aevum" 41, 1967, 153.
- F. R. Berno, *L. Anneo Seneca. Lettere a Lucilio libro VI: le lettere 53-57*, Bologna 2006.
- F. R. Berno, *Nurses' Prayers, Philosophical otium, and Fat Pigs: Seneca Ep. 60 versus Horace Ep. 1.4*, in M. Stöckinger - K. Winter - A. T. Zanker (eds.), *Horace and Seneca. Interactions, Intertexts, Interpretations*, Berlin 2017, 53-71.
- G. Boano, *Sul De redivitu suo di Rutilio Namaziano*, "RFIC" 46, 1948, 54-87.
- L. Bocciolini Palagi, *La polemica anti giudaica di Seneca: temi e problemi*, in AA.VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Firenze 1981, 149-175.
- A. Cameron, *Rutilius Namatianus, St. Augustine, and the Date of the De redivitu*, "JRS" 57, 1967, 31-39.
- E. Castorina, *Claudio Rutilio Namaziano. De redivitu*, Intr., testo critico, trad. e commento, Firenze 1967.
- M. Chioccioli, *La ricchezza come materia per la virtù politica: un percorso esegetico fra Seneca Vita b. 22.1 e Marziale 11.5*, "Prometheus" 33, 2007, 137-144.
- M. P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, II, Bologna 2007.
- F. Citti, *Epicuri de grege porcus. Variazioni su un tema oraziano*, Bologna i.c.d.s.
- F. Corsaro, *Studi rutiliani*, Bologna 1981.
- P. Courcelle, *Le thème littéraire du boubier dans la littérature latine*, "CRAI" 117, 1973, 273-289.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Due note al testo della Consolatio ad Polybium di Seneca*, "Paideia" 42, 1987, 234-241.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bologna 1999.
- R. Degl'Innocenti Pierini, «*La cenere dei vivi*». *Topoi epigrafici e motivi sepolcrali applicati all'esule (da Ovidio agli epigrammi 'senecani')*, "Invigilata lucernis" 21, 1999, 133-147.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Pomponio Secondo: profilo di un poeta tragico 'minore' (e altri studi su poesia latina in frammenti)*, Bologna 2018.
- B. Del Giovane, *In hoc me recondidi et fores clusi (Sen. epist. 8.1). 'Chiudere la porta', ovvero la delimitazione dello spazio del sapiens*, "SIFC" 15, 2017, 19-51.
- I. Dionigi, *Problematica e fortuna del De providentia*, in A. Traina, *Lucio Anneo Seneca. La provvidenza*, Milano 1997, 41-79.
- E. Doblhofer, *Rutilius Claudius Namatianus. De redivitu suo sive Iter Gallicum*, I, Heidelberg 1972; II, Heidelberg 1977.
- E. Doblhofer, *Bellerophon und Kirke zwischen Heiden und Christen*, in P. Händel - W. Meid (eds.), *Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag*, Innsbruck 1983, 73-87.
- A. Fo, *Rutilio Namaziano. Il ritorno*, Torino 1992.
- A. Fo, *Rutilio Namaziano e il suo viaggio: uno sguardo dalla scia*, Saggio introduttivo a Pozzato-Rodighiero 2010, 7-204.
- J. Fontaine, *L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IVème et Vème siècles*, "RSLR" 15, 1979, 28-53.
- C. Franco, *Il mito di Circe*, in M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010.
- U. G. Hamacher, *Senecas 82. Brief an Lucilius. Dialektkritik illustriert am Beispiel der Bekämpfung des metus mortis. Ein Kommentar*, München-Leipzig 2006.
- J. Ker, *Nocturnal writers in imperial Rome: the culture of lucubratio*, "CPh" 99, 2004, 209-242.
- I. Lana, *Rutilio Namaziano*, Torino 1961.
- N. Lanzarone, *L. Annaei Senecae Dialogorum liber I. De providentia*, Firenze 2008.

- E. Lefèvre, *Il De Providentia di Seneca e il suo rapporto con il pensiero cristiano*, in Martina 2000, 55-72.
- I.S.S. Life, *Seneca: Disiecta Membra in Kierkegaard's Writings*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and the Roman World*, London-New York 2016.
- A. Luceri, *Il viaggio e la memoria: il De reditu suo di Rutilio Namaziano*, in A. Fusi - A. Luceri - P. Parroni - G. Piras (edd.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. VI (I Testi. I Poesia), Roma 2009, 584-593.
- A. P. Martina (ed.), *Seneca e i Cristiani*, Atti del I Convegno internazionale, Milano, Università Cattolica 12-13-14 ottobre 1999, "AevAnt" 13, 2000.
- P. Mastandrea, *Seneca e il copista infedele. Il testo delle Ad Lucilium nelle rielaborazioni di Macrobio*, "Paideia" 52, 1997, 191-223.
- S. Mattiacci, *Le fer de l'Elbe et la deprecatio auri: la réécriture d'un topos dans la géographie de Rutilius Namatianus*, in Colloque international, *Rutilius Namatianus, aristocrate païen en voyage et poète*, Université Paris Nanterre, 25-26 octobre 2018, i.c.d.s.
- E. Merone, *Rutilius Claudius Namatianus. De reditu suo*, Napoli 1958.
- L. Mondin, *Decimo Magno Ausonio. Epistole*, Venezia 1995.
- A. L. Motto - J. R. Clark, *Seneca e il paradosso dell'avversità*, "A&R" 30, 1985, 137-153 (trad. inglese in *Essays on Seneca*, Frankfurt am Main-New York 1993, 65-86).
- S. Pozzato - A. Rodighiero, *Claudio Rutilio Namaziano. Il ritorno*, Torino 2010.
- C. Richardson-Hay, *First lessons. Book 1 of Seneca's Epistulae Morales. A Commentary*, Bern-Oxford 2006.
- V. Rimell, *The Closure of Space in Roman Poetics. Empire's Inward Turn*, Cambridge 2015.
- A. Rodighiero, *Il vizio della poesia: Pallada fra tradizione e rovesciamento*, "Incontri triestini di filologia classica" 3, 2003-2004, 67-95.
- G. M. Ross, *Seneca's Philosophical influence*, in C.D.N. Costa (ed.), *Seneca*, London and Boston 1974, 116-165.
- P. Serra Zanetti, *Provvidenza e speranza (in margine a Seneca, De providentia)*, in A. Traina (ed.), *L'avvocato di Dio. Colloquio sul De providentia di Seneca*, Bologna 1999, 27-38.
- J. Soler, *Le sauvage dans le De Reditu de Rutilius Namatianus: un non-lieu*, in *Les espaces du sauvage dans le monde antique: approches et définitions*, Actes du colloque (Besançon, 4-5 mai 2000), Besançon 2004, 223-234.
- A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴.
- D. Vottero, *Lucio Anneo Seneca. I frammenti*, Bologna 1998.
- J. Wills, *Repetition in Latin poetry: figures of allusion*, Oxford-New York 1996.
- É. Wolff, *Rutilius Namatianus. Sur son retour*, Nouvelle édition, texte établi et traduit par É. W., avec la collaboration de S. Lancel et de J. Soler, Paris 2007.

ABSTRACT:

This article focuses on some passages of the poem *De reditu suo*, vv. 439-452 and 515-526, where Rutilius Namatianus polemicizes against the hermit monks of the lonely Tuscan islands Capraia and Gorgona. The relevant verses show striking resemblances with texts by Seneca, when the philosopher criticizes the withdrawn lifestyle of some of his contemporaries. In my opinion the echoes of Senecan paradoxes are especially remarkable from a stylistic point of view.

KEYWORDS:

Rutilius Namatianus, Seneca, reception of Seneca, Christian hermit monks, polemical attitudes, paradoxes.

ZUR ENTSTEHUNGSZEIT UND ZUM TEXT
VON PS.-VICTORINUS, *DE IESU CHRISTO DEO ET HOMINE*

Der nicht kodikal, sondern nur in einem auf Georg Fabricius zurückgehenden Frühdruck¹ von 1564 überlieferten Dichtung hat unlängst Gottfried E. Kreuz eine gründliche Untersuchung gewidmet und einen kritisch revidierten Text vorgelegt². Trotz des energischen Zugriffs von Kreuz bleiben noch manche Probleme zu lösen, vor allem aber gilt es, die eben dort u.a. verfochtene Datierung zu prüfen.

I. Zur Datierung

Als terminus ante setzt Kreuz die Bibeldichtung des Sedulius. In der Tat finden sich, wie sein Similienapparat ausweist, viele Parallelen zwischen beiden Dichtern, entscheidend seien aber zwei von ihm (160f.) ausführlicher verglichene Partien:

1.) Ps.-Victorin. 55^b-58

*‘Procede sepulchro,
Lazare’, clamat, ‘et haec ad vitae lumina surge,
atque haeres succede tibi!’*

dürfte wohl das Vorbild für den entsprechenden Passus aus der Lazarus-Partie Sedul. *carm. pasch.* 4.288-290

*cernitur ante oculos vivens adstare cadaver.
postque sepulchralem tamquam recreatus honorem
290 ipse sibi moriens et postumus extat et haeres.*

bilden, weil “gerade pointierte Formulierungen dazu tendierten, im Zug der Zitierung noch weiter ausgebaut zu werden” (160)³. Dieses an sich nicht

Gedankt sei den Teilnehmern des Halleschen Colloquium Latinum für Kritik und Beiträge.

¹ *Poetarum veterum Ecclesiasticorum Opera Christiana, et operum reliquiae atque fragmenta... diligentia et studio Georgii Fabricii Chemnicensis*, Basileae, per Ioannem Oporinum 1564, coll. 761-764. Nach Fabricius hat dieses Gedicht mit Andreas Rivinus 1652 einen neuen Editor und Kommentator erhalten (*Sanctae Reliquiae Duum Victorinorum, Pictavensis unius Episcopi Martyris, Afri alterius*, Gothae-Lipsiae 1652, 124-140). Danach wurde das Werk erst wieder 1963 von E. Hamman (PL Suppl. vol. III, Paris 1963/4, 1135-1139) herausgegeben und aus dieser Edition mit allen Druckfehlern in einer von A. Salzano besorgten Anthologie (*Agli inizi della poesia cristiana latina. Autori anonimi dei secc. IV-V*, Salerno 2007, 115-125) nebst einer Übersetzung nachgedruckt.

² G. E. Kreuz, ... *moriensque Deus reparatur in omnes. Gedanken zu Pseudo-Victorinus, De Iesu Christo Deo et Homine*, in: V. Zimmerl-Panagl (Hrsg.), *Dulce Melos II. Akten des 5. Internationalen Symposiums: Lateinische und Griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit*. Wien, 24-27. November 2010, Pisa 2013, 151-181.

³ Schon M. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1891, 116 Anm. 3 und C.P.E. Springer, *The Gospel as Epic in Late*

bewiesene und in Prioritätsdiskussionen mit gutem Grund nicht benutzte Axiom – pointierte Formulierungen werden von einem Imitator genauso gut oder sogar eher applaniert – ist indes wenig stichhaltig:

Ps.-Victorinus arbeitet, wie Kreuz eindrucksvoll gerade an diesem Beispiel vorgeführt hat, wie ein Cento-Dichter. Genutzt werden Prudentius *apoth.* 741-744⁴

*sed quid ego haec autem titubanti voce retexo
indignus qui sancta canam? Procede sepulcro,
Lazare, dic, cuius vocem telluris sub ima
audieris ...*

und Iuvenec. 4.343-345

*quam (sc. Martham) Dominus tali solatur voce gementem:
'Robustam mentem, mulier, virtute resume:
Lazarus haec vitae recidiva in lumina surget'.*

Es entspricht aber grundsätzlich eher dem Kompositionsprinzip eines ausgewiesenen Cento-Dichters, mit Sedulius eine weitere Evangeliendichtung neben Iuvenecus auszubeuten, als daß Sedulius sich sein *heres*-Motiv aus Ps.-Victorinus entlehnt haben sollte. Vorbild des Sedulius war vielmehr [Lact.] *Phoen.* 167

Ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres

Das *heres*-Motiv hat seinen ursprünglichen Sitz in der Phoenix-Sage⁵ und wird von Sedulius in christlich-allegorischem Grundverständnis unter Wahrung der rhetorischen Zuspitzung des Phoenix-Gedichtes auf Lazarus übertragen. Bei Ps.-Victorinus schließlich bleibt im Grunde nur noch das jetzt fast hohle Stichwort *heres* selbst übrig.

Überhaupt liegt die Vorstellung fern, daß sich die vielen im Similienapparat von Kreuz nachgewiesenen Bezüge zu Sedulius so erklären, daß dieser sich für seine Evangeliendichtung der Bücher II-V fortwährend von einer 137 Verse umfassenden Cento-Dichtung hat führen lassen. Genauso wenig wie das schmale Œuvre des Lygdamus für Ovids Gesamtwerk fortwährend

Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius ("VChr" Suppl. 2), Leiden-NewYork-Köbenhavn-Köln 1988, 58 haben auf die Abhängigkeit der beiden Stellen aufmerksam gemacht und Sedulius als Gebenden vermutet. Springers Argument aber, daß die "relative obscurity" des Ps.-Victorinus für die Priorität des Sedulius spreche, sticht nicht.

⁴ So schon Manilius (wie Anm. 3) 116, Anm. 3.

⁵ Vgl. aus Claudians Phoenix-Gedicht (*c. m.* 27) die Verse 23f. *hic neque concepto fetu nec semine surgit / sed pater est prolesque sibi...* und vor allem Vers 101 *o felix heresque tui sibi avis superstes, ipsa et sui heres corporis*. Alle Belege mitsamt unserer Sedulius-Partie hat Birt in seiner Claudian-Ausgabe (*Claudii Claudiani carmina*, rec. Th. Birt [MGH AA 10], Berolini 1892, 315) zu Vers 101 zusammengestellt.

Anregung geboten hat⁶ oder die *Aegritudo Perdiccae* den gesamten Dracontius gespeist hat⁷, ist anzunehmen, daß Ps.-Victorinus das dichterische Gesamtwerk des Sedulius inspiriert hat⁸.

2.) In der Partie über die Heilung der Blutflüssigen gibt es einen unstrittigen Bezug zwischen Ps.-Victorin. 59-61

*extremam mulier Domini cui tangere vestem
(saucia quae fuerat iam dudum sanguine fluxo)
contigit et vires subitas collegit in artus*

Iuvenecus 2.390

extremam Christi posset si tangere vestem

und der entsprechenden Darstellung bei Sedul. *carm. pasch.* 3.122-128:

*... (mulier) nititur aversi vel filum tangere Christi.
Posteriusque latens subitam furata salutem
extrema de veste rapit siccisque fluentis
damnavit patulas audax fiducia venas.
Senserat ista Deus, cuius de fonte cucurrit
quod virtus secreta dedit, furtumque fidele
laudat et egregiae tribuit sua vota rapinae.*

Die *subita salus* des Sedulius entspreche laut Kreutz den *subitae vires* bei Ps.-Victorinus, wobei dieser seine Iunktur *subitae vires* aus einem ähnlichen

⁶ Vgl. B. Axelson, *Lygdamus und Ovid. Zur Methodik der literarischen Prioritätsbestimmung*, "Eranos" 58, 1960, 92-111 (= *Kleine Schriften zur Lateinischen Philologie*, Stockholm 1987, 283-297).

⁷ Vgl. den Anhang *Dracontius und die 'Aegritudo Perdiccae'*, in O. Zwierlein, *Die Carmina profana des Dracontius. Prolegomena und kritischer Kommentar zur Editio Teubneriana* (UaLG 127), Berlin-Boston 2017, 275-297.

⁸ Beiwege sei darauf hingewiesen, daß – bisher offenbar noch nicht gesehen – die Abendmahlszene 69-72

*hinc epulis iussi de more sodales
ad mensam adventare Dei. Tunc praescius ipse
'Traditor unus hic est, mecum qui vescitur', inquit,
'non facinus sed tempus habens'.*

Iuvenecus 4.432-440 rezipiert:

*Vespere mox primo bis sex recubantibus una
discipulis tali divinat voce magister:
'En urget tempus, Christum cum prodere morti
e vobis unus scelerato corde volutat'.
Continuo cuncti quaerunt, quis talibus ausis
insano tantum cepisset corde venenum.
Ille dehinc: 'Epulis mecum nunc vescitur', inquit.
'sed suboles hominis quodam praescripta subibit
supplicia ad tempus etc.*

Kontext bei Ov. *fast.* 4.541⁹ entlehnt habe: Sedulius wiederum habe die bei Ps.-Victorinus vorgefundenen Fügungen abgewandelt, “denn umgekehrt hätte Ps.-Victorinus einen ihm vorliegenden Sedulius-Text gleichsam in Richtung auf Ovid und Iuvenecus hin reformulieren müssen” (Kreuz 161). Auch “der Rest der Stelle” könne auf Sedulius als den späteren, überbietenden Dichter hinweisen, denn während Ps.-Victorinus die Handlung der Frau mit dem relativ neutralen *collegit* beschreibe, werde bei Sedulius daraus das “breit ausgewalzte Motiv” eines (*fidele*) *furtum* (ebd.). All diesen reichlich konstruierten Überlegungen, nach denen Ps.-Victorinus eine isolierte Iunktur aus den *Fasti* aufgriffen haben soll, einem Werk, das sonst keine Rolle für seine Dichtung spielt, wird in Frage gestellt durch das – auch im ansonsten vorzüglichen Sedulius-Kommentar von Mazzega übersehene – wirkliche Vorbild des Sedulius, Prudentius, *Cath.* 9.40-42 (aus der Aretalogie des Christus-Hymnus):

*Extimum vestis sacratae furtim mulier adtigit,
protinus¹⁰ salus secuta est: ora pallor deserit
sistitur rivus, cruore qui fluebat perpeti.*

Prudentius ist hier Vorbild für Sedulius, dieser wiederum für Ps.-Victorinus. Ob letzterer noch seine Verse mit Details aus Iuvenecus (wahrscheinlich) und Ovid (zweifelhaft)¹¹ ausgeschmückt hat, ist unerheblich für die Prioritätsfrage.

II. Textprobleme

1. Die Heilung des von Dämonen Besessenen

41 *Virum tunc corripit unum,
spiritus hostilis vultum cui protinus omnem
perdiderat, rabies stimulis gerit, efferat ora,
torta caput, stridens, et anhelos pectus hiatu,*

⁹ Ov. *fast.* 4.538ff. (von einem göttlichen Heilswunder) *Iam spes in puero nulla salutis erat / ... / ... / Pallor abit subitasque vident in corpore vires: / tantus caelesti venit ab ore vigor.*

¹⁰ Nach Lk 8.44 *confestim stetit fluxus sanguinis eius* bzw. 8.47 *quemadmodum confestim sanata sit* bzw. Mc 5.29 *et confestim siccatus est fons sanguinis eius et sensit corpore quod sanata esset a plaga*. Bei Mt 9.20-22 begegnet das Stichwort nicht.

¹¹ Wenn man für Vers 61 ein paganes Vorbild annehmen will, wäre eher auf den in der Spätantike als Schulautor ungleich präsenteren und – wie unten gezeigt wird – von Ps.-Victorinus nachweislich rezipierten Lukan zu verweisen, heißt es doch innerhalb einer Aristie: *tum vulnere multo / effugientem animam lassos collegit in artus / membraque contendit toto, quicumque manebat, / sanguine* (3.622-625). Nicht nur Versschluß, sondern die Situation (Blutverlust) ist vergleichbar.

45 *spuma furit, mixtusque color maerentis in illo,
non ridentis erat: vires sed perdidit hostis
adventu propiore Dei ...*

43 *efferat ora* D. Weber (ap. Kreuz): *effera lora* Fabr.

Die gegenüber den Synoptikern deutlich erweiterte Darstellung der Besessenheit birgt – abgesehen von dem jetzt glücklich geheilten Versende von 43 – weitere Probleme: 1.) Wie weit reicht der mit *cui* eingeleitete Nebensatz? 2.) Wie ist (*cui*) *rabies stimulis gerit* in sich syntaktisch zu deuten? 3.) Wie fügt sich *torta caput* in den Satz? 4.) Ist *stridens* syntaktisch selbständig? 5.) Was bedeutet *mixtus color* in Verbindung mit der Antithese *maerentis... non videntis*? Statt auf die Problemstellungen im Einzelnen einzugehen, möchte ich meine Textfassung als Ganzes vorstellen. Sie spricht, wie ich hoffe, aus sich heraus:

*spiritus hostilis vultum cui protinus omnem
perdiderat: Rabies stimulis ferit, efferat ora
corda caput; stridens et anhelos pectus hiatu;
spuma fluit mixtusque color maerentis in illo,
nunc ridentis erat.*

Der christliche Dichter hat hier einige Züge aus Lucans Beschreibung der delphischen Priesterin aufgegriffen:

*magnoque exaestuat igne
iratum te, Phoebe, ferens, nec verbere solo
uteris et stimulis flammisque in viscera mergis*

(5.173-175)

*spumea tum primum rabies vaesana per ora
effluit et gemitus et anhelos clara meatu
murmura*

(5.190-192)

*tum pectore vatis
impactae cessere fores expulsaque templis
prosiluit. perstat rabies nec cuncta locutae
quem non emisit, superest deus: illa feroces
torquet adhuc oculos totoque vagantia caelo
lumina, nunc voltu pavido nunc torva minaci
stat numquam facies, rubor igneus inficit ora
liventesque genas nec qui solet esse timenti,
terribilis sed pallor inest nec fessa quiescunt
corda, sed ut tumidus boreae post flamina pontus
rauca gemit, sic muta levant suspiria vatem.*

(5.208-218)

Neben Lucan ist auch Lucans Referenztext, Vergils Sibyllenbeschreibung, nicht unbeachtet geblieben:

*non vultus, non color unus,
non comptae mansere comae; sed pectus anhelum
et rabie fera corda tument*

(Aen. 6.47-49)

*tanto magis ille fatigat
os rabidum, fera corda domans*

(6.79f.)

*ea frena furenti
concutit et stimulos sub pectore vertit Apollo*

(6.100f.)

2. Maiestas Domini

Der Erzählung von der Auferstehung Christi folgt eine detaillierte Beschreibung des im Himmel thronenden Herrn:

*Egrediens caelum patremque petebat,
temporis angusti paulum tellure moratus.
Excipitur radiante throno, quem gloria tractum
voce sonat dominumque capit per moenia caeli*
125 *sideribus gemmata domus, cui limina claris
pandit stella comis, decus iridis atria curvat,
porticibus lux ampla nitet, crucis alta columna
astat, et hic sine nocte dies, hic sceptrata regenti
fulmina censentur strepituque tonitrua fervent.*

127 nitet Kreuz: iacet Fabr.

Die Verse 123f. sollen offenbar bedeuten: "den die himmlische Herrlichkeit mit voller Stimme als (in den Himmel) erhoben kündigt"; *tractum* aber kann schwerlich 'erhoben' heißen – *raptum* ist hierfür üblicher Terminus¹².

Martin-Luther-Universität, Halle

RAINER JAKOBI

ABSTRACT:

The author of the small poem *De Iesu Christo Deo et Homine* is influenced by Iuvenius and Prudentius, but his model, as argued, is Sedulius, who offers the *terminus post quem*. Textual notes, critical and interpretative, conclude the paper.

KEYWORDS:

Ps.-Victorinus, Sedulius, Prudentius, Iuvenius.

¹² Vgl. [Tert.] *adv. Marc.* 3.233 (*Christum*) *in caelos raptum*; ICVR-N.S. IV 11328.2 [A] *gnus in celis raptus [Christoque d]onatus*; Leo von Vercelli, *Versus de Ottone et Heinrico* 3.2 (MGH PLMA V p. 481) *in caelum raptus abiit*.

NUOVI FRAMMENTI GRECI DI SEVERO DI ANTIOCHIA DAI MANOSCRITTI DELLE CATENE DEI PROFETI*

Il presente contributo riguarda alcuni frammenti greci inediti di Severo di Antiochia (459/465-538), patriarca della città siriana dal 512 al 518, quando fu deposto per aver aderito al monofisismo¹. Severo fu uno scrittore prolifico e compose numerosi inni, omelie, trattati e lettere in greco, che però si sono conservati quasi esclusivamente² nelle traduzioni in siriano realizzate da Paolo di Callinico, Attanasio di Balad e Giacobbe di Edessa³. Infatti, nel 536, Giustiniano condannò le opere di Severo e ne ordinò la distruzione, sebbene esse abbiano comunque continuato a circolare nella versione originale ancora nei secoli successivi⁴. Quanto rimane del greco di Severo è perlopiù

* Sono utilizzate le seguenti abbreviazioni: *CCSG*: *Corpus Christianorum. Series Graeca*; *CPG*: *Clavis Patrum Graecorum*; *CSCO*: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; Karo-Lietzmann: G. Karo - J. Lietzmann, *Catenarum Graecarum catalogus*, Göttingen 1902; *PO*: *Patrologia Orientalis*; Rahlfs: A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt*, Göttingen 1914; *TEG*: *Traditio Exegetica Graeca*. L'edizione dei frammenti è strutturata in testo, apparato critico e traduzione italiana; le citazioni scritturistiche contenute nei frammenti di Severo sono indicati direttamente *in textu*, tra parentesi tonde.

¹ Su Severo rimandiamo all'ottima voce di Y. N. Youssef, *Severus of Antioch*, in J. Parry (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Oxford 2015, 226-237, con tutta la bibliografia precedente, cui si aggiungano Y. Moss, *Incorruptible Bodies: Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 2016 e J. D'Alton - Y. N. Youssef (ed.), *Severus of Antioch: His Life and Times*, Leiden 2016.

² Un'eccezione è rappresentata dall'*Omelia 77*, conservata anche in greco; questo è legato al fatto che nei manoscritti greci l'omelia è ascritta a Gregorio di Nissa o a Esichio di Gerusalemme. Sever Voicu ha dimostrato come l'*ep. 93* dell'epistolario di Basilio Magno sia in realtà da ascrivere a Severo (cf. S. J. Voicu, *Cesaria, Basilio (Ep. 93/94) e Severo*, "Augustinianum" 35, 1995, 697-703). Infine, è stato recentemente proposto di identificare il Severo di Alessandria autore di *Progimnasmii* con l'Antiocheno: vd. E. Amato - G. Ventrella, *I Progimnasmii di Severo di Alessandria (Severo di Antiochia?)*, Berlin-Boston 2009, 6-12. Per una panoramica generale si rimanda soprattutto a Y. Moss, *Saving Severus: How Severus of Antioch's Writings Survived in Greek*, "GRBS" 5, 2016, 785-808.

³ Paolo di Callinico curò la traduzione di alcuni scritti polemici di Severo e, forse, delle omelie intorno al 528. Nel 669 il patriarca di Antiochia Attanasio di Balad (con il quale è stato identificato l'Attanasio di Nisibi autore della traduzione) tradusse un'antologia di lettere di Severo e la seconda parte dell'*Orazione a Nefalio*. All'inizio dell'VIII secolo, Giacobbe revisionò la traduzione degli inni di Severo curata da Paolo di Edessa, e nuovamente tradusse le sue 125 omelie.

⁴ A questo proposito si vedano W. H. C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement*, Cambridge 1972, 273; Youssef, *Severus of Antioch* (cit. n. 1), 226. Sulla circolazione delle opere greche di Severo nella prima età bizantina si veda G. Dorival, *Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche*, in J. Noret (ed.), *Αντιόχεια. Hommage à Maurits Geerard*, Turnhout 1984, 120-121.

conservato “in catenis et florilegiis”⁵ e, grazie allo studio di questa tipologia di testi, nuovi frammenti greci sono stati segnalati o pubblicati da Robert Devreesse⁶, Paolo Carrara⁷, Gilles Dorival⁸, Françoise Petit⁹ e, più recentemente, Geoffrey Greatrex¹⁰ e Konrad Zawadzki¹¹. Tuttavia, l’assenza di un’edizione critica di molte catene esegetiche greche¹² fa sì che questo ambito di indagine sia ancora parzialmente inesplorato.

A tal proposito, durante una mia ricerca sui codici delle catene dei profeti maggiori conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, ho recuperato un gruppo di frammenti inediti di Severo di Antiochia provenienti dalle catene esegetiche ai profeti Isaia, Ezechiele e Daniele. I manoscritti da me consultati sono il Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. R. VIII 54 (Karo-Lietzmann 332; Rahlfs 87)¹³, Ott. gr. 452 (Karo-Lietzmann 333; Rahlfs 91), e, solo per la *Catena in Isaiam*, Vat. gr. 755 (Karo-Lietzmann 337; Rahlfs 309). Si tratta dei cosiddetti ‘manoscritti romani’ delle catene dei profeti studiati da Michael von Faulhaber¹⁴: Faulhaber aveva segnalato i frammenti severiani inediti, e aveva abbozzato uno *stemma codicum* di questi manoscritti, dimostrando come Chig. R. VIII 54, Ott. gr. 452 e Vat.

⁵ CPG 7035, detto a proposito delle *Homiliae cathedrales*.

⁶ R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l’Octateuque et des Rois*, Città del Vaticano 1959, 186-201; Devreesse fornisce gli *incipit* e gli *explicit* dei frammenti da lui ritrovati. Si veda anche P. Carrara, *Severo di Antiochia nelle catene esegetiche alla Genesi*, “Sileno” 14, 1988, 171-178.

⁷ Dorival, *Nouveaux fragments grecs* (cit. n. 4), 102-121.

⁸ P. Carrara, *I frammenti greci del Contra Additiones Iuliani di Severo di Antiochia*, “Prometheus” 11, 1985, 89-92.

⁹ Petit, con la collaborazione di Lucas Van Rompay, ha pubblicato i frammenti di Severo tratti dalle catene all’*Esodo* (TEG 9) e agli ultimi libri dell’*Ottateuco* e ai libri di *Samuele* e dei *Re* (TEG 14).

¹⁰ G. Greatrex, *A Rediscovered Greek Fragment of Severus of Antioch*, “Parekbolai” 1, 2011, 1-6.

¹¹ K. F. Zawadzki, *Neue griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, (Pseudo) Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios*, “ZAC” 18, 2014, 277-280.

¹² Sono state pubblicate, per il *Corpus Christianorum*, F. Petit, *Catena Sinaitica in Genesim et Exodum*, Turnholti 1977 (CCSG 2); S. Lucà, *In Ecclesiasten commentarius qui dicitur Catena trium Patrum*, Turnholti 1983 (CCSG 11); F. Petit, *Catena Coisliniana in Genesim*, Turnholti 1986 (CCSG 15); A. Labate, *Catena Hauriensis in Ecclesiasten*, Turnholti 1992 (CCSG 24), e, per la *Traditio Exegetica Graeca*, F. Petit, *La chaîne sur la Genèse*, I-IV, Leuven 1991-1996 (TEG 1-4) e F. Petit, *La chaîne sur l’Exode*, I-II, Leuven 2000-2001 (TEG 10-11).

¹³ Non abbiamo tenuto in considerazione i manoscritti Vat. gr. 1153-1154 (Karo-Lietzmann 332; Rahlfs 33, 97, 238), copie del Chig. R. VIII 54.

¹⁴ M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach romischen Handschriften*, Freiburg 1899. Sui numerosi manoscritti contenenti le catene dei profeti maggiori, completi o parziali, si veda Karo-Lietzmann, 334-350.

gr. 755 siano tutti testimoni indipendenti della tradizione delle catene¹⁵.

Il motivo per cui anche le opere di Severo furono utilizzate a commento delle Sacre Scritture, sebbene egli fosse monofisita, è illustrato nel prologo alla *Catena in Isaiam*¹⁶ composto da Giovanni Drungario, ovvero colui che nel VII secolo realizzò questa tipologia di catena esegetica ai profeti maggiori¹⁷: Μηδεὶς δὲ ὡς ἑτεροδόξων ἐρμηνείας συναγαγόντι ἐγκαλεῖτω, φημί δὴ Ὁριγένους καὶ Εὐσεβίου τοῦ Καισαρείας καὶ Θεοδώρου Ἡρακλείας καὶ Εὐσεβίου Ἐμέσης καὶ Ἀπολιναρίου καὶ Θεοδώριτου Κύρου· ἐν οἷς γὰρ μὴ περὶ τῶν ἰδίων δογμάτων διαλέγονται, ἔστιν ὅτε καλῶς ἐπιβάλλονται. Καὶ τοῦτο δὲ οὐκ αὐτονόμως πεποίηκα, ἀλλ' ἀκολουθήσας τῷ ἀγιωτάτῳ ἡμῶν πατρὶ τῷ Ἀλεξάνδρου φιλοχρίστου μεγαλοπόλεως ἀρχιεπισκόπῳ Κυρίλλῳ φήσαντι ἐν τῇ πρὸς Εὐλόγιον ἐπιστολῇ· “οὐ πάντα ὅσα λέγουσιν οἱ αἰρετικοὶ φεύγειν καὶ παρατεῖσθαι χρή· πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν ὧν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν”¹⁸.

“Nessuno mi accusi di aver raccolto testimonianze di autori eterodossi, cioè di Origene, Eusebio di Cesarea, Teodoro di Eraclea, Eusebio di Emesa, Apollinare e Teodoreto di Cirro; quando infatti non parlano delle loro credenze, possono dire cose pregevoli. E ho fatto questo non in maniera autonoma, ma seguendo il nostro santissimo padre Cirillo, arcivescovo della cristianissima Alessandria, che dice nella lettera ad Eulogio: ‘Non si deve evitare e rifiutare tutto quello che dicono gli eretici; infatti professano molte cose che anche noi professiamo’”.

Uno dei frammenti individuati riporta l'indicazione dell'omelia severiana da cui è tratto¹⁹, e per tale motivo siamo riusciti a identificare il brano corrispondente all'interno della traduzione siriana. Di un altro siamo riusciti a risalire alla fonte, ovvero una lettera di Severo a Cesaria (100 Brooks), pur in assenza del riferimento all'opera. Degli altri, nonostante il controllo degli *indices auctorum* di tutte le traduzioni di Severo finora pubblicate²⁰, non abbia-

¹⁵ Faulhaber, *Die Propheten-Catenen* (cit. n. 14), 45.

¹⁶ Il prologo è edito in Faulhaber, *Die Propheten-Catenen* (cit. n. 14), 192-196.

¹⁷ Cf. CPG C60, C70, C75.

¹⁸ Questo passo cirilliano è contenuto negli *Atti del Concilio di Efeso* (E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum. I. Concilium Universale Ephesenum. I. Acta Graeca. Collectio Vaticana 1-6*, Berolini 1927-1928, 1, 1, 4, p. 35).

¹⁹ Sulle omelie di Severo, pronunciate durante il suo patriarcato ad Antiochia tra il 512 e il 518, si vedano in particolare R. Roux, *L'exégèse biblique dans les Homélie cathédrales de Sévère d'Antioche*, Roma 2002; P. Allen, C. T. R. Hayward, *Severus of Antioch*, London-New York 2004, 49-54, 107-135; F. Alpi, *La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, Beyrouth 2009, 188-193.

²⁰ Facciamo riferimento alle omelie di Severo edite in M. Brière et al., *Sévère d'Antioche. Les Homélie cathedrales*, Paris-Louvain 1906-1976 (PO 38.2, 37.1, 36.4, 36.3, 36.1, 35.3, 4.1, 8.2, 12.1, 16.5, 20.2, 23.1, 25.1, 22.2, 25.4, 26.3, 29.1). Per quanto riguarda gli scritti teologici e polemici, abbiamo consultato J. Lebon, *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii grammatici epistulae mutuae*, Louvain 1949 (CSCO 119-120); R. Hespel, *Sévère d'Antioche, Le Philalèthe*, Louvain 1952 (CSCO 133-134); J. Lebon, *Severi Antiocheni liber contra impium grammaticum*, I-III, Louvain 1965 (CSCO 111-112, 93-94, 101-

mo individuato il corrispettivo brano in siriano. Abbiamo scelto come 'esemplare da collazione' il manoscritto Ott. gr. 452, codice utilizzato da Faulhaber come testo base per i suoi studi sulle catene nei 'manoscritti romani'.

1. Catena in Isaiam

Le citazioni da Severo di Antiochia contenute nella *Catena in Isaiam* (CPG C60; Typus I Karo-Lietzmann) furono edite da Angelo Mai nel nono volume della *Scriptorum veterum nova collectio* sulla base del manoscritto Ott. gr. 452²¹; tuttavia due frammenti severiani conservati nella catena non furono editi da Mai. Uno di questi, a commento di Is. 37.6, è già stato pubblicato da Brière, Graffin e Lash sulla base del manoscritto Par. Coisl. 8²²: Τοῦ ἁγιοτάτου Σευήρου ἀπὸ λόγου λδ'. Συνεχῶρει δὲ ὁ τῶν εὐσεβῶν ἀγωνοθέτης Θεὸς ὁ φιλῶν (*cod.* ὁ φίλον) τῇ πείρᾳ βασανίζειν ὡς ἐν χωνευτηρίῳ τὴν ἀρετὴν, καὶ πρὸς τὸ μέγεθος τῆς τοῦ πονηροῦ πλάνης τοῖς ἀκλινωῶς ἀγωνιζομένοις ἀντεισηκοῦντα μέτρα καρτερίας τε καὶ δυνάμεως²³.

Il breve frammento ancora inedito riguarda Is. 34.15, un versetto della profezia di Isaia contro il popolo di Edom (ἐκεῖ ἔλαφοι συνήνητησαν καὶ εἶδον τὰ πρόσωπα ἀλλήλων). Non abbiamo trovato riferimenti né a questo versetto né a questo capitolo del libro di Isaia nelle omelie e nelle altre opere di Severo, quindi attualmente la sua contestualizzazione risulta pressoché impossibile.

Τοῦ ἁγιοτάτου Σευήρου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας. Ἐλαφοὶ νοηταὶ εἰσιν ὅσται ψυχὰι κατὰ τῶν ἰοβόλων παθῶν ὡσπερ ὄφεων καὶ σκορπίων εὖ μάλα πολιτευσάμεναι²⁴.

Τοῦ ἁγιοτάτου Σευήρου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας] Τοῦ ἁγίου Σευήρου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας Vat. gr. 755; Σευήρου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας Chig. R. VIII 54

"S. Severo, vescovo di Antiochia. I cervi sono le sante anime intelligibili che si regolano rettamente contro le passioni velenose, come contro serpenti e scorpioni".

2. Catena in Ezechielem

Anche i frammenti di Severo contenuti nella *Catena in Ezechielem* (CPG C70; Typus I Karo-Lietzmann) furono pubblicati per la prima volta da Mai

102), R. Hespel, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, I-III, Louvain 1964-1971 (CSCO 244-245, 295-296, 301-302, 318-319). Per le epistole, ci riferiamo a E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch*, I-II, London 1902-1904; Id., *A Collection of Letters of Severus of Antioch*, I-II, Paris 1915-1920 (PO 12.2, 14.1). Abbiamo infine consultato l'edizione degli inni di Severo (PO 6.1, 7.5). In generale, si veda l'elenco di opere severiane in CPG 7022-7080.

²¹ A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus*, IX, Romae 1837, 725-737. Sul manoscritto utilizzato da Mai si veda Karo-Lietzmann, 335.

²² Sev. *hom.* 32 (PO 36.3), 146, 6-10.

²³ Cf. M. Brière - F. Graffin - C. J. A. Lash, *Sévère d'Antioche. Les Homiliae cathedrales. Homélie XXXII à XXXIX*, Turnholt 1972 (PO 36.3), 432-433.

²⁴ Ott. gr. 452, f. 107v; Vat. gr. 755, f. 136r; Chig. R. VIII 54, f. 180r.

nel nono volume della *Scriptorum veterum nova collectio* sulla base del manoscritto Ott. gr. 452²⁵, ma Faulhaber ha individuato due frammenti non editi da Mai²⁶. Il primo proviene dalla *Censura tomi Iuliani*²⁷ (CPG 7027), è riferito ad Ez. 28.17, ed è stato pubblicato da Robert Hespel sulla base dei manoscritti Par. gr. 159 e Coisl. 17: Τοῦ ἁγίου Σεήρου ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουλιανὸν συντάγματος. Λίθους μὲν πυρίνους τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις ὠνόμασεν ἐπεὶ καὶ ἕτερος προφήτης τοὺς ἁγίους ἄνδρας τοὺς ἀγγελικῶς πολιτευομένους οὕτως ἐκάλεσε φήσας: “λίθοι ἅγιοι κυλίνονται ἐπὶ τῆς γῆς” (Zac. 9.16)²⁸.

Il secondo frammento citato da Faulhaber è qui edito per la prima volta: è tratto dall'*Omelia* 80 ed è riportato a commento di Ez. 32.22²⁹. Attraverso il riferimento ad Ezechiele e ad un versetto della *Sapienza*, Severo avverte i sovrani della terra dicendo loro che verranno giudicati molto severamente sulla base del modo in cui hanno esercitato il loro potere:

Τοῦ ἁγίου Σεήρου ἀπὸ λόγου π.³⁰ Ἀπαριθμεῖται τοὺς ἐπὶ γῆς πόποτε δυναστεύσαντας ἀξίους τοῦ ὄγκου τῆς τυραννίδος, κολαζομένους τοῖς ἐπιτιμίαις καὶ εἰς τὸν κατώτατον βόθρον ἀπαγομένους: “δυνατοὶ γὰρ δυνατῶς ἐτασθήσονται” (Sap. 6.6)³¹.

Τοῦ ἁγίου Σεήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας] Τοῦ ἁγίου Σεήρου Chig. R. VIII 54 κατώτατον] κατωτάτω Chig. R. VIII 54

“S. Severo, *Omelia* 80. Elenca i signori che un tempo regnarono sulla terra meritevoli di essere considerati tiranni, che sono castigati con le giuste pene e sono gettati nel baratro più profondo: infatti ‘i potenti saranno giudicati con severità’”.

3. *Catena in Daniele*

La *Catena in Daniele* (CPG C75; Typus I Karo-Lietzmann) contiene dodici passi tratti dalle opere di Severo, ed è stata pubblicata da Mai nel primo volume della *Nova collectio*, sulla base del codice Vat. gr. 1154³². Anche

²⁵ Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* (cit. n. 21), IX, 737-741. Si veda anche Karo-Lietzmann, 346.

²⁶ Faulhaber, *Die Propheten-Catenen* (cit. n. 14), 161.

²⁷ Sulla polemica tra Severo e Giuliano di Alicarnasso sull'incorruttibilità del corpo di Cristo si vedano R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorrupibilité du corps du Christ*, Louvain 1924; Moss, *Incorruptible Bodies* (cit. n. 1).

²⁸ Cf. Hespel, *La polémique antijulianiste I* (cit. n. 20), *Texte*, 32, 18-21; *Version*, 24, 16-21. Il frammento greco è pubblicato in *Version*, 24, n. 8.

²⁹ Cf. M. Brière, *Sévère d'Antioche. Les Homiliae cathedrales. Homélie LXXXVIII à LXXXIII*, Paris 1927 (PO 20.2), 333.

³⁰ Sev. hom. 80 (PO 20.2), 333, 1-6. Il frammento non è citato neppure in F. Nau, *Quelques nouveaux textes grecs de Sévère d'Antioche, à l'occasion d'une récente publication*, “Revue de l'Orient Chrétien” 27, 1929-1930, 3-30, articolo-recensione a PO 20.2.

³¹ Ott. gr. 452, f. 222v; Chig. R. VIII 54, f. 415v.

³² A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus*, I, 3, Romae 1825-1831, 27-56. Sull'identificazione del manoscritto utilizzato da Mai, copia del Chig. R. VIII 54 (cf. n. 13), si veda Karo-Lietzmann, 348.

in questo caso, tuttavia, Faulhaber ha individuato tre passi severiani non editi da Mai, di cui forniamo qui la prima edizione³³.

Il primo è citato a proposito di *Dan.* 2.28, in cui il profeta si rivolge a Nabucodonosor per illustrare il significato di ciò che il re aveva sognato. Nonostante non sia indicata la fonte, abbiamo ritrovato questo frammento in una lettera di Severo alla patrizia Cesaria³⁴, l'epistola 100 Brooks.

Τοῦ ἁγιοτάτου Σευήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας³⁵. Διὰ τῆς εἰθισμένης αὐτῶ τῶν ὄνειράτων ὄψεως τὰ μέλλοντα προεμυσταγωγεῖτο, τοῦ Θεοῦ τῇ ἐκείνου συνηθείᾳ συγχερισμένου πρὸς τὸ τοὺς Βαβυλωνίους γνῶναι, διὰ τῆς τοῦ Δανιὴλ τῶν κατ' ὄναρ ὀφθέντων σοφῆς ἐπικρίσεως, τίς ὁ τῶν Ἑβραίων Θεός³⁶.

Τοῦ ἁγιοτάτου Σευήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας] Τοῦ ἁγίου Σευήρου Chig. R. VIII 54 τῶν κατ' ὄναρ] τὸν κατ' ὄναρ Ott. gr. 452

“S. Severo, arcivescovo di Antiochia. Attraverso la sua consueta visione dei sogni, aveva³⁷ il futuro disvelato, e Dio utilizzava questa sua consuetudine affinché i Babilonesi sapessero, grazie al saggio discernimento di Daniele sulle cose che si vedono nei sogni, chi fosse il Dio degli Ebrei”.

Il secondo frammento inedito riguarda *Dan.* 3.23: i tre fanciulli Anania, Azaria e Misaele furono gettati in una fornace per non aver adorato la statua del re Nabucodonosor. Tuttavia, Dio li salvò e uccise coloro che li avevano gettati nel fuoco. Un riferimento ai tre fanciulli che scamparono alle fiamme si trova nell'*Omelia* 97³⁸, ma questo frammento greco non trova corrispondenza nel testo siriano; sulla base del contenuto del passo biblico, tuttavia, dato il contenuto del frammento, non escluderei che questo *excerptum* sia da ricondurre ad una sua perduta opera polemica, come i trattati κατὰ Ἀλεξάνδρου citati due volte nella catena a Daniele³⁹.

Τοῦ ἁγιοτάτου Σευήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας. Τῇ μὲν προαιρέσει καταφλεχθέντες, τῇ χάριτι δὲ περισωθέντες καὶ δρόσου δαψιλοῦς ἀπολαύσαντες, καὶ ὡς ἐπὶ ῥόδων τῶν ἀνθράκων περιπατήσαντες⁴⁰.

Τοῦ ἁγιοτάτου Σευήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας] Τοῦ ἁγίου Σευήρου Chig. R. VIII 54 καταφλεχθέντες] καταφλεγέντες Ott. gr. 452 δαψιλοῦς] δαψηλοῦς Chig. R. VIII 54

³³ Faulhaber, *Die Propheten-Catenen* (cit. n. 13), 189.

³⁴ Su Severo e Cesaria si vedano F. Nau, *Le patrice Césaria, correspondante de Sévère d'Antioche*, “Revue de l'Orient Chrétien” 6, 1901, 470-473; Voicu, *Cesaria* (cit. n. 2).

³⁵ Sev. ep. 100 (PO 14.1), 234.

³⁶ Ott. gr. 452, f. 242v; Chig. R. VIII 54, f. 456r.

³⁷ Come si evince dal testo siriano, il soggetto della frase è il re Nabucodonosor.

³⁸ Sev. hom. 97 (PO 25.1), 135, 7. Un accenno all'episodio è contenuto anche in hom. 53 (PO 4.1), 22, 7.

³⁹ Faulhaber, *Die Propheten-Catenen* (cit. n. 14), 189. Quest'opera non è registrata nella CPG, dove è invece citato il *Contra codicillos Alexandri* (CPG 7033).

⁴⁰ Ott. gr. 452, f. 245r; Chig. R. VIII 54, f. 461r.

“S. Severo, arcivescovo di Antiochia. Quelli che furono gettati nel fuoco per la loro scelta, ma furono salvati dalla grazia, ebbero acqua abbondante e camminarono sui carboni come su rose”.

Il terzo frammento riguarda la parte finale del quattordicesimo capitolo di Daniele, ovvero quello di Bel e il drago (*Dan.* 14.33). Severo fornisce una lettura allegorica dell’episodio in cui il profeta Abacuc fu portato da un angelo sulla fossa in cui era tenuto Daniele, entrò per dargli del cibo ed uscì dalla stessa sebbene la fossa fosse chiusa e sigillata. Secondo Severo, questo episodio prefigurerebbe la discesa dal cielo di Gesù, l’incarnazione e la sua risurrezione. Un breve riferimento all’episodio di Abacuc si legge nell’*Omelia* 30, dedicata a san Simeone lo Stilita⁴¹; inoltre, nell’*Omelia* 77 Severo utilizza un lessico molto simile parlando del modo in cui Cristo risuscitò senza smuovere la pietra del sepolcro e i sigilli⁴².

Σευήρου. Οὐκ εἶπεν ὁ προφήτης ὅτι ἔστησεν αὐτὸν πλησίον τοῦ λάκκου ἐκ πλευροῦ, ἀλλ’ ὅτι ἔθηκεν αὐτὸν ἐπάνω τοῦ λάκκου. Ἦν γὰρ κεκλεισμένος καὶ ἐσφραγισμένος καθὼς καὶ πρῶην, ὅτε πάλαι ἐκλήθη εἰς τὸν λάκκον ἐπὶ Δαρείου⁴³. Καὶ κεκλεισμένου τοῦ λάκκου, τῶν σφραγίδων ἐπὶ σχήματος μεινασῶν, κατῆλθεν ἐν τῷ λάκκῳ καὶ ἀνῆλθεν ὁ Ἀμβακούμ, ὁδοποιῶν καὶ πιστοποιῶν τῇ τοῦ Κυρίου γεννήσει καὶ τῇ αὐτοῦ ἀναστάσει, ὅτι, μεινάσης ἐπὶ σχήματος τῆς παρθηνίας, ἐτέχθη ὁ Λόγος σαρκῶθεις Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὑπὲρ θαῦμα καὶ λόγον, καὶ, τοῦ λίθου ἐπικειμένου τῷ τάφῳ καὶ τῶν ἐπ’ αὐτῷ σφραγίδων, ἃς ἐνέπηξαν οἱ ἀσεβεῖς Ἰουδαῖοι, ἀνέστη τὸ σῶμα. Ἐὰν οὖν Ἰουδαῖοι λέγωσιν· “πῶς ἦν δυνατὸν παρθένον τεκεῖν;”, λεκτέον πρὸς αὐτούς· “πῶς, κεκλεισμένου τοῦ λάκκου τῶν λεόντων, κατέβη πρὸς τὸν Δανιὴλ ὁ Ἀμβακούμ καὶ ἀνέβη;”⁴⁴

Σευήρου] Τοῦ ἁγίου Σευήρου Chig. R. VIII 54 πάλαι] πάλιν Ott. gr. 452 Καὶ κεκλεισμένου] κεκλεισμένου Chig. R. VIII 54 Ἀμβακούμ] Ἀββακούμ Chig. R. VIII 54 Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς] Χριστὸς ὁ Θεὸς Chig. R. VIII 54 τῷ τάφῳ] τοῦ τάφου Ott. gr. 452 λέγωσιν] λέγουσιν Ott. gr. 452 λεκτέον] ἐκτέον Chig. R. VIII 54 Ἀμβακούμ] Ἀββακούμ Chig. R. VIII 54

“Severo. Il profeta non disse che l’angelo pose Abacuc di lato vicino alla fossa, ma che lo portò al di sopra della fossa. Era infatti chiusa e sigillata come anche in precedenza, quando un tempo era stato rinchiuso in fossa al tempo di Dario. E con la fossa chiusa e i sigilli rimasti

⁴¹ Sev. hom. 30 (PO 36.4), texte, 632, 25-26; version, 633, 23-24.

⁴² Come abbiamo accennato alla n. 2, l’*Omelia* 77 è l’unica omelia severiana conservata interamente in greco. Cf. Sev. hom. 77 (PO 16.5), 800, 5-8: τὸν γὰρ λίον ἀποκυλίσας, εὔρεν ἐγγερμένον τὸν κύριον καὶ κεκλεισμένον τὸν τάφον καὶ ταῖς σφραγῖσιν κατησφαλισμένον καὶ τῇ στρατιωτικῇ φρουρᾷ πεφυλαγμένον ἀπολιπόντα θεοπρεπῶς, ὃν τρόπον, καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων, εἶσω τοῦ δωματίου γενόμενος, τοῖς μαθηταῖς ἐπεφοίτησεν. Il soggetto della frase è l’angelo, che giunse presso il sepolcro quando Gesù era già risorto, per dare alle donne il lieto annuncio.

⁴³ L’episodio è narrato in *Dan.* 6.1-29.

⁴⁴ Ott. gr. 452, f. 261r; Chig. R. VIII 54, f. 493v.

al loro posto, Abacuc scese nella fossa e risalì, percorrendo e garantendo la nascita del Signore e la sua risurrezione, giacché, con la verginità rimasta intoccata, oltre ogni meraviglia e parola fu generato il Verbo incarnato Gesù Cristo, e, sebbene la pietra non si fosse mossa dal sepolcro né i sigilli su di essa che avevano posto gli empì Giudei, il suo corpo risorse. Qualora dunque i Giudei dicano: ‘Come era possibile che una vergine partorisce?’, si dirà loro: ‘come Abacuc, sebbene la fossa dei leoni fosse chiusa, scese da Daniele e risalì?’”.

In conclusione, da questa breve nota si può comprendere come all’individuazione di nuovi frammenti greci di Severo sia strettamente connessa la necessità di collocarli all’interno delle traduzioni siriane conservate, compito talvolta agevolato dalla presenza del riferimento all’opera dell’Antiocheno. Questo problema, però, non si presenta solo per gli inediti: infatti, molti frammenti già pubblicati ancora necessitano di essere ricollocati all’interno dei testi siriani. Ad esempio, due frammenti di omelie di Severo tratti dalla catena al libro di Daniele e pubblicati da Mai⁴⁵ possono essere ora ricondotti rispettivamente a *hom. 67 (PO 8.2)*, 240, 2-5 e *hom. 72 (PO 16.2)*, 82, 1-4.

Infine, l’analisi dei manoscritti delle catene dei profeti può permettere di sanare alcune lacune presenti nelle edizioni. Ad esempio, dell’*Omelia 17* non è conservata la traduzione siriana, ma solo alcuni frammenti greci che Brière e Graffin hanno raccolto sotto il titolo di *Sur les songes*⁴⁶. Gli editori hanno individuato due frammenti dal codice Mosq. 385, contenente la catena alla *Genesi*⁴⁷, ma la *Catena in Ieremiam* ne testimonia altri tre⁴⁸, già publi-

⁴⁵ Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* (cit. n. 32), I, 3, 34: Λίθος ἐξ ὄρους ἄνευ χειρῶν (*Dan.* 2.34). Σεβήρου ἀπὸ λόγου ξζ’. Τουτέστιν ἄνευ σπέρματος καὶ συνεργίας ἀνδρός, ἐκ τῆς παρθένου τὸν θεὸν λόγον σαρκούμενον; I, 3, 54: Ὁ ἄρχων τῶν Ἑλλήνων (*Dan.* 10.20). [...] Σεβήρου. Καὶ γὰρ ἔθνεσι καὶ πόλεσι, καὶ τοῖς καθέκαστον ἀνθρώποις, καὶ μάλιστα τοῖς φοβουμένοις τὸν κύριον, ἄγγελοι καθάπερ πιστοὶ ταξίαρχοι καὶ στρατιῶται παρὰ τοῦ μεγάλου βασιλέως φύλακες δέδονται. “παρεμβάλει γὰρ φησὶν ἄγγελος κυρίου κύκλω τῶν φοβουμένων αὐτόν, καὶ ῥύσεται αὐτούς” (*Ps.* 33.8).

⁴⁶ Cf. M. Brière - F. Graffin, *Sévère d’Antioche, Les Homiliae cathedrales. Homélie I à XVII*, Turnhout 1976 (*PO* 38.2), 210-211.

⁴⁷ Su questo manoscritto vd. Petit, *La chaîne sur la Genèse* (cit. n. 11), I, XXXVII-XXXVIII.

⁴⁸ Un frammento dell’*Omelia 17* contenuto nella *Catena in Daniele* e già edito da Mai coincide con il secondo frammento edito da Brière e Graffin. Si veda Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* (cit. n. 32), I, 3, 32: Ἔστιν θεὸς ἐν οὐρανῷ (*Dan.* 2.28). [...] Τοῦ ἀγίου Σεβήρου ἀπὸ λόγου ιζ’. Ἔθος τῷ θεῷ τοὺς ἐν πλάνῃ βαθεῖα τυγχάνοντας δι’ αὐτῆς τῆς πλάνης πολλάκις ἄγειν πρὸς τὴν ἀλήθειαν, καὶ συναποκεχρησθαι τούτοις οἷς προπεπόνθασιν εἰς τὴν τῶν κριεττόνων φανέρωσιν. Αμέλει διὰ τῆς τῶν ὄνειράτων ἐρμηνείας αὐτὸν τὸν ἀληθῆ θεὸν ἐπεγίνωσκον. Καὶ ὁ μὲν ἔλεγε περὶ τοῦ Ἰωσήφ· “Μὴ εὐρήσομεν ἄνθρωπον τοιοῦτον, ὃς ἔχει πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ;” (*Gen.* 41.38), ὁ δὲ πρὸς τὸν Δανιὴλ ἐβόα “Ἐπ’ ἀληθείας ὁ θεὸς ὑμῶν αὐτὸς ἐστὶν θεὸς θεῶν καὶ κύριος τῶν βασιλέων” (*Dan.* 2.47) καὶ τὰ ἐξῆς· οὐδὲ γὰρ βαρβάρους, ὡς ἔφην, ἀνθρώποις νόμον διδόναι ἢ προφήτας ἀποστέλλειν ἠδύνατο δυσπειθῶς ἔχουσιν καὶ περὶ τὰς ὄψεις τῶν ὄνειράτων, ὡς ἔφην, ἡσυχολημένοις, ἀλλὰ δι’ αὐτῆς τῆς συνηθείας ἧ προσετέθεισαν τὸν σπινθηρα αὐτοῖς τῆς ἀληθείας ἐνήκεν; Brière-Graffin, *Sévère d’Antioche, Les Homiliae cathedrales* (cit. n. 46), 210, 10-20.

cati da Michele Ghislieri:

“Βακτηρίαν καρυῖνην” (*Ier.* 1.11). [...] Σεβήρου ἀπὸ λόγου ιζ´. Τὴν ἐπενεχθησομένην παιδεῖαν ἐδήλου τὴν εἰς ἐγρήγορσιν τοὺς ἐν ἀμαρτίαις καθεύδοντας ἐπανάγουσαν. Καρυῖνη διὰ τοῦτο ὀφθεῖσα, ἐπειδὴ στύφειν καὶ δριμύττειν ἢ παιδεῖα, καθάπερ καὶ τὸ τοῦ καρύου λέπος, ἐπίσταται⁴⁹.

“‘Bastone di noce’. Severo, *Omelia* 17. Indicava così il modo per educarli in futuro, che conduca al risveglio coloro che sono addormentati nell’errore. Visto come legno di noce poiché l’educazione sa essere inflessibile e far bruciare, come la scorza della noce”.

Τοῦ αὐτοῦ ἀπὸ λόγου δεκάτου ἐβδόμου. Τὴν παιδεῖαν οὕτως εἶπεν τὴν στύφουσαν καὶ δριμύττουσαν τοὺς παιδευομένους ὡς ποιεῖ καὶ τὸ τοῦ καρύου λέπος. Ἄμα δὲ καὶ ὑπέμνησε τῆς τοῦ Ἀαρὼν ῥάβδου, πρὸς ἔλεγχον καὶ ἀπειλὴν τῶν ἀντιτασσομένων θείοις προστάγμασιν⁵⁰.

“Lo stesso, *Omelia* 17. Così disse che l’educazione è inflessibile e dà bruciore a coloro che devono essere educati, come fa anche la scorza della noce. Insieme citò anche il bastone di Aronne, per accusare e minacciare coloro che si oppongono alle norme divine”.

“Καὶ ὁ κάλαθος” (*Ier.* 24.2). Σεβήρου ἀπὸ λόγου ιζ´. Τὰ χρηστὰ σῦκα εἶπε τοὺς αἰχμαλωτισθέντας καὶ μετανοήσαντας καὶ ἐπαναλύσαντας ἐπὶ Ἰερουσαλήμ, τὰ δὲ πονηρὰ τοὺς περὶ Σεδεκίαν τοὺς ἐν τῇ πολιορκίᾳ διαφθαρέντας⁵¹.

“‘E il canestro’. Severo, *Omelia* 17. Disse che i fichi buoni erano coloro che furono imprigionati, si pentirono e ritornarono a Gerusalemme, i fichi cattivi i seguaci di Sedecia che perirono nell’assedio”.

GIANMARIO CATTANEO

ABSTRACT:

The paper contains the first critical edition of six Greek fragments of Severus of Antioch, from the exegetical catenae to the prophets Isaiah, Ezechiel, and Daniel. These fragments were indicated by Michael von Faulhaber at the end of 20th century, but were still unpublished. The author tries to contextualize these fragments in the extant production of Severus, which is mainly preserved in Syriac translation.

KEYWORDS:

Severus of Antioch, catenae, Greek fragments.

⁴⁹ M. Ghislieri, *In Ieremiam prophetam commentarii*, Tomus I, Lugduni 1623, 83. Il frammento è stato riedito in M. Sütterlin-Aussedat, *Les chaînes exégétiques grecques sur le livre de Jérémie*, II, diss., Paris 2006, 16.

⁵⁰ Ghislieri, *In Ieremiam prophetam commentarii* (cit. n. 49), 83. Il frammento è stato riedito in Sütterlin-Aussedat, *Les chaînes exégétiques* (cit. n. 49), 17.

⁵¹ M. Ghislieri, *In Ieremiam prophetam commentarii*, Tomus II, Lugduni 1623, 589 (con alcune correzioni alla punteggiatura e l’indicazione delle fonti).

Ringrazio il prof. Paolo Carrara per l’attenta lettura dell’elaborato e per i preziosi suggerimenti.

POEMS OF PSELLUS IN PS.-ZONARAS

One of the more important sources for Ps.-Zonaras' *Lexicon* was the work of Michael Psellus. Ps.-Zonaras' usual practice was to cite Psellus' name explicitly in the form ὁ Ψελλός (λέγει) or τοῦ Ψελλοῦ, followed by the relevant quotation¹. When Tittmann published his edition of the *Lexicon* of Ps.-Zonaras, he often correctly identified the sources of each lemma or definition, sometimes pointing out where Psellus was being quoted without direct attribution². However, there are at least three places where lines from Psellus' poetry served as the inspiration for some of Ps.-Zonaras' more obscure entries, but escaped Tittmann's notice. They are as follows³:

α 75, 10 αἰγίλωψ· κόρης πάθος.

Tittmann provided no note on the source of this entry. It is a direct quotation of Psell. *Poem.* 6.295 ἀμαλλεῖον δεσμὸς μαλλῶν. αἰγίλωψ⁴ κόρης πάθος.

γ 446, 10-11 γνωσιμαχεῖν· ἐπίστασθαι τὴν πρὸς κρείττονας μάχην.

Tittmann confidently made the following claim: "spectat sine dubio ad locum Euripidis *Heraclid.* v. 706". But the real source is Psell. *Poem.* 6.310 γνωσιμαχεῖν ἐπίστασθαι τὴν πρὸς κρείττονας μάχην.

σ 1696, 4-5 σφάκελος· φλεγμονή· φθορά· νέκρωσις· κάκωσις παντοία.

No explanation of this entry was given by Tittmann, but he referred back to σ 1695, 1 σφακελισμός. In fact the lemma and definition have been modelled on Psell. *Poem.* 6.479-80 σφάκελος τὸ φλεγμαίνειν / καὶ τὴν φθορὰν καὶ νέκρωσιν καὶ κάκωσιν παντοίαν.

All three citations of Psellus come from the so-called *De grammatica*, or Σύνοψις... περὶ πασῶν ἐπιστημῶν. The second half of Psellus' poem is a collection and explanation of difficult words, somewhat in the manner of a dictionary in verse. This no doubt made it an especially attractive source of learned information for a lexicographer⁵.

The University of Melbourne

KONSTANTINE PANEGYRES

ABSTRACT: The sources of three enigmatic lemmata in Ps.-Zonaras' *Lexicon* can be identified in the poetry of Michael Psellus.

KEYWORDS: Ps.-Zonaras, Michael Psellus, Lexicography.

¹ For typical examples, see Ps.-Zonar. ι 1121, 3-4, and κ 1278, 13.

² J. A. H. Tittmann, *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptoris*, Leipzig 1808 (repr. Amsterdam 1967), with an index of Psellus quotations at 2.2143.

³ Psellus is cited from L. G. Westerink, *Michaelis Pselli Poemata*, Stuttgart-Leipzig 1992.

⁴ The manuscripts have αἰγίλωψ.

⁵ Cf. K. Alpers, *Zonarae Lexicon*, RE X A, 1972, 746-747.

MARGINALIA LEXICOGRAPHICA

1. Ps.-Zonaras, *Lexicon* α 104.8 Tittmann ἀκηδία· πάρεσις ψυχῆς. νοὸς ἔκλυσις.

Lorenzo Perilli has demonstrated that this entry is based on Iohannes Climacus, *Scala Paradisi* 13 (PG 88.860A) ἀκηδία ἐστὶ πάρεσις ψυχῆς, καὶ νοὸς ἔκλυσις¹.

There are in fact a few more places where Iohannes Climacus was used as a source by Ps.-Zonaras:

δ 513.20-21 διάκρισις· ἡ τοῦ θεοῦ θελήματος ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ ἀπλανῆς κατάληψις is taken from Ioh. Climac. *Scal.* 26 (PG 88.1013A) διάκρισις, ἡ τοῦ θεοῦ θελήματος ἀσφαλῆς κατάληψις ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ,

ξ 1415.13-14 ξένος· ὁ πάσης ἰδίων καὶ ἀλλοτριῶν σχέσεως φυγᾶς is taken from Ioh. Climac. *Scal.* 3 (PG 88.664C) ξένος ἐστὶν ὁ πάσης ἰδίων καὶ ἀλλοτριῶν σχέσεως φυγᾶς,

π 1576.12-13 πρᾶότης· ἀκίνητος ψυχῆς κατάστασις, ἐν ἀτιμίαις καὶ ἐυφημίαις ὡσαύτως ἔχουσα is taken from Ioh. Climac. *Scal.* 8 (PG 88.828C) πρᾶότης ἐστὶν ἀκίνητος ψυχῆς κατάστασις, ἐν ἀτιμίαις καὶ ἐυφημίαις ὡσαύτως ἔχουσα.

2. Ps.-Zonaras, *Lexicon* ζ 957.1-2 Tittmann ζῆλος· ἡ κίνησις. καὶ εἰ μὴ κατ' ἐπίγνωσιν ὁ ζῆλος.

“ζῆλος. ἡ κίνησις] An μίμησις? Sed ferri etiam illud potest. Sequentia autem quid sibi velint, nescio” (Tittmann).

The final part of the definition is a quotation of Gregorius Nazianzenus, *Oratio XLII (Supremum vale)* 27 Bernardi² Χαῖρε, ὃ μεγαλόπολι καὶ φιλόχριστε (μαρτυρήσω γὰρ τάληθῆ, καὶ εἰ μὴ κατ' ἐπίγνωσιν ὁ ζῆλος· πεποιήκε χρηστοτέρους ἡμᾶς ἢ διάζευσίς). Similarly, on Ps.-Zonar. σ 1701.4-5 (s.v. σχολή) σχολῆ γ' ἂν ἄλλο τι φανείη μέγα καὶ σπουδῆς ἄξιον Tittmann commented “haec, si recte memini, apud Synesium leguntur”; but this is in fact a quotation of Gregorius Nazianzenus, *Oratio XLII (Supremum vale)* 10 Bernardi σχολῆ γ' ἂν ἄλλο τι φανείη μέγα καὶ σπουδῆς ἄξιον.

3. Ps.-Zonaras, *Lexicon* κ 1141.17-1142.9 Tittmann καθαρὸς· ὁ πάντα καλῶς θεωρῶν. ἢ ὁ μὴ λαμβανόμενος ἑαυτοῦ ἐπὶ ἀθετήσει ἐντολῆς θεοῦ ἢ

This article was written with the support of the A.O. Capell Scholarship and the Harbison-Higinbotham Research Scholarship, both of which are generously funded by the University of Melbourne.

¹ L. Perilli, *Marginalia Lexicographica*, “MCR” 25-28, 1990-1993, 373-378, at 377-378.

² J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Discours 42-43* (Sources Chrétiennes 384), Paris 1992.

ἐλλείπει ἢ ἀμελεία. εἰ δὲ βούλει, ὁ μὴ μόνον τῆς κατ' ἐνέργειαν καὶ διὰ σώματος τελουμένης ἀμαρτίας ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ καὶ τοῖς λογισμοῖς καθαρεύων καὶ οὐδὲ ἐν τῇ ψυχῇ πλημμελῶν. ἰκανὴ γάρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς καθαρότης τὸν θεὸν κατ' αὐτῆς κατοπτρίζεσθαι. τῶν γὰρ τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθῶν ὁ θεὸς ἐνετύπωσε τῇ ἡμετέρα κατασκευῇ τὰ τιμήματα, οἷόν τινα κηρὸν σχήματι γλυφῆς προτυπώσας.

“Haec nescio nunc unde depromta sint”, Tittmann commented.

The sequence ὁ μὴ λαμβανόμενος—ἀμελεία is based on Basilii Caesariensis, *Asceticon magnum sive Quaestiones* 280 (PG 31.1280B) ὁ μὴ λαμβανόμενος ἑαυτοῦ ἐπὶ ἀθετήσει ἐντολῆς θεοῦ, ἢ ἐλλείπει, ἢ ἀμελεία, and ἰκανή—κατοπτρίζεσθαι comes from Athanasius, *Contra Gentes* 2.32 Thomson ἰκανὴ γάρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς καθαρότης τὸν θεὸν δι' αὐτῆς κατοπτρίζεσθαι. The final sentence (τῶν γὰρ τῆς ἰδίας φύσεως—προτυπώσας) presents a difficulty. It is a modified version of Gregorius Nyssenus, *De beatitudinibus* VI 143 Callahan³ τῶν γὰρ τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθῶν ὁ Θεὸς ἐνετύπωσε τῇ σῆ κατασκευῇ τὰ μιμήματα, οἷόν τινα κηρὸν σχήματι γλυφῆς προτυπώσας. Although τῇ ἡμετέρα κατασκευῇ for τῇ σῆ κατασκευῇ is a simple rephrasing of the original, Ps.-Zonaras' τὰ τιμήματα, which makes no sense in the context, appears to be a mistake for τὰ μιμήματα, and should be emended. The later quotations and paraphrases of Gregorius Nyssenus' sentence all have τὰ μιμήματα here: see Nicephorus Confessor, *Eusebii Caesariensis confutatio* 62.2.5-8 Pitra οὕτως γὰρ ὁ πλάσας ἡμᾶς τὸ ἐξ ἀρχῆς Θεὸς τῇ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευῇ τῆς ἰδίας φύσεως ἐνετύπωσε τῶν ἀγαθῶν τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὰ μιμήματα⁴, Gregorius Acindynus, *Refutatio magna* 1.19.30-31 Cañellas⁵ τῶν γὰρ τῆς οἰκειᾶς φύσεως ἀγαθῶν ὁ Θεὸς ἐνετύπωσε τῇ σῆ κατασκευῇ τὰ μιμήματα, and Philotheus Coccinus, *Antirrhethici duodecim contra Gregoram* 11 (PG 151.1102D) οὕτω γὰρ ὁ πλάσας ἡμᾶς τὸ ἐξ ἀρχῆς Θεὸς τῇ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευῇ τῆς ἰδίας φύσεως ἐνετύπωσε τῶν ἀγαθῶν τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὰ μιμήματα.

4. Ps.-Zonaras, *Lexicon* ο 1482.24-25 Tittmann (s.v. οὐσία) τοῦ ὄντος οὗν ἀπλῶς εἶναι καὶ κοινῶς πάντων μετέχουσι σημαντικόν ἐστι τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα.

“Locus corruptus est. Legendum videtur ὄντως et pro μετέχουσι μετέχειν. Locum non statim reperio” (Tittmann).

³ J. F. Callahan, *Gregorii Nysseni opera*, VII.2, Leiden 1992.

⁴ J. B. Pitra, *Sancti Nicephori Antirrhethicus liber quartus* (Spicilegium Solesmense I), Paris 1852, at 470 gives an important lengthy footnote on the use of μιμήματα here and its relation to the text of Gregorius Nyssenus.

⁵ J. N. Cañellas, *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*, Leuven 1995.

The source of the text is a discussion of the meaning of οὐσία in the *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* 6 XVI (39.22-23 Diekamp) τοῦτου οὖν τοῦ ἀπλῶς εἶναι, οὗ κοινῶς πάντα μετέχουσι, σημαντικόν ἐστὶ τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα, and so Ps.-Zonaras' entry should be corrected accordingly: οὗ *legendum est pro καὶ*.

5. Ps.-Zonaras, *Lexicon* χ 1866.5 Tittmann Χῶνα· πόλις.

Read Χῶνα· πόλις, cf. *Suda* χ 429 Adler Χῶνα· ὄνομα τόπου and Gennadius Scholarius, *Grammatica* 2.497.4 Jugie-Petit-Siderides Χῶνα, πόλις. This place was listed in the *Notitiae Episcopatum* as αἱ Χῶναί (7.85 Darrouzès) and was said to have had a famous church of the Archangel Michael: see Constantinus Porphyrogenitus, *De thematibus, Asia*, 3.33-37 Pertusi εἰσὶ δὲ πόλεις περὶ τὴν Ἀσίαν εἴκοσι (...) δωδεκάτη Κολοσσαὶ αἱ νῦν λεγόμεναι Χῶναί, οὗ ἐστὶ ναὸς διαβόητος τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ, and Theodorus Prodromus, *Monost.* Sept. 6 Acconcia Longo τὸ ἐν Χῶναις τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ θαῦμα. Cf. Nicetas Choniates, *Historia* Man1.6.178.15 van Dieten ἐς Χῶνας, πόλιν εὐδαίμονα καὶ μεγάλην, Ephraem Aeniensis, *Historia Chronica* 4420 Lampsides εἰς Χῶνας ἦλθεν, εὗ πόλιν ὠκισμένην, and Nilus Doxopates, *Notitia patriarchatum* 32.35 Finck αἱ Χῶναί Φρυγίας. Chonae was a very famous city in the Byzantine period⁶, and clearly merited the attention of lexicographers, as the lemmata in *Suda* and in Gennadius Scholarius' *Grammatica* show.

Tittmann's suggestion was to read Χώνη, for which he referred to Stephanus Byzantius, *Ethnica* χ 64 Billerbeck Χώνη, πόλις Οἰνώτρων (cf. Hesych. χ 866 Cunningham-Hansen Χώνη· τὴν Ἰταλίαν οὕτως πάλαι ἔλεγον, ὡς φησὶν Ἀντίοχος ὁ Χενοφάνους ἐν τῷ περὶ Ἰταλίας). Tittmann based this suggestion on the fact that in K (the apographon Kulenkampianum, saec. xiii⁷) the word is accented as χώνη, whereas χῶνα is found in A (cod. Augustanus 119, saec. xiv) and D (cod. Dresdenis Da 37, saec. xiv/xv). This is a possible alternative, but perhaps less likely in light of Ps.-Zonaras' tendency to refer to theological material⁸.

⁶ See A. Simpson, *Niketas Choniates. A Historiographical Study*, Oxford 2013, 11: "[Chonae] was renowned for its magnificent Church of the Archangel Michael and for the miracle linked with the site. Chonae became the seat of an archbishopric in the ninth century and a metropolitan see a century later. Along with Ephesos and Euchaita it was a major place of pilgrimage, attracting visitors from all over the empire who came to worship at the shrine of the Archangel Michael". Cf. *ODB* s.v. Chonai.

⁷ Tittmann relied on a collation of this unknown manuscript by Lüder Kulenkamp: see I.A.H. Tittmann, *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, Leipzig 1808 (repr. Amsterdam 1967), xix. K. Alpers, *Das attizistische Lexikon des Oros*, Berlin-New York 1981, 26, dates this manuscript to the thirteenth century.

⁸ See K. Alpers, *Zonarae Lexicon*, RE Xa (1972), 739: "Der verhältnismäßig hohe Anteil

Scribes may well have had disagreements about what city was being referred to here, and this could account for the different accentuations found in the manuscripts.

6. Gennadius Scholarius, *Grammatica* 2.426.34 Jugie-Petit-Siderides ἀκρήβης, ὁ ἀκμάζων.

The source of this entry is Michael Psellus, *Poemata* 6.294 Westerink ἄγγονες τὰ δοράτια. ἀκρήβης ὁ ἀκμάζων.

Psellus' *De grammatica* is also used as a source at Genn. Scholar. *Gramm.* 2.441.30 Ἰακχος, ὁ Διόνυσος· ἰάλεμος, ὁ θρῆνος (from Psell. *Poem.* 6.416 Westerink Ἰακχος ὁ Διόνυσος. ἰάλεμος ὁ θρῆνος) and 2.459.24-25 κυριβάσει ἀντι τοῦ μαχήσεται· Κύρητα, ἢ Δημήτηρ (from Psell. *Poem.* 6.431 Westerink κυριβάσει μαχήσεται. Κύρητα ἢ Δημήτηρ).

The University of Melbourne

KONSTANTINE PANEGYRES

ABSTRACT

This paper presents six textual notes on Byzantine lexicographers: five on Ps.-Zonaras and one on Gennadius Scholarius.

KEYWORDS

Textual Criticism, Lexicographers, Byzantine Greek.

theologischer Artikel und Glossen läßt möglicherweise darauf schließen, daß er ein Mönch war”.

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

S. Lilla, *Dionysii Areopagitae De divinis nominibus*, ed. cur. C. Moreschini, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018, pp. LXXX-174

La collana *Hellenica* delle Edizioni dell'Orso ospita l'edizione postuma del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita preparata da S. L(illa) (1936-2015), con prefazione e *addenda* a cura di C. M(oreschini). L'opera rappresenta il coronamento di più di cinquant'anni di studi di L. su questo testo: lo studioso purtroppo non poté completarla, ma grazie alle cure di M. questo lavoro d'altissimo valore scientifico viene ora alla luce. La pubblicazione dell'edizione di L. riveste un'importanza ancora maggiore all'interno della storia degli studi giacché finora l'unica edizione critica disponibile era contenuta in B. R. Suchla, *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*, Berlin 1990, 107-231, il cui testo greco fu poi ristampato in Y. de Andia, *Pseudo-Denys l'Aréopagite. Les Noms divins*, I-II, Paris 2016-17; prima dell'edizione Suchla bisognava affidarsi al Migne (*PG* III 585-984), che riproponeva l'edizione di Balthasar Cordier pubblicata ad Anversa nel 1634.

Gli studi di L. sul testo del *De divinis nominibus* risalgono agli inizi degli anni Sessanta e prendono origine dalla pubblicazione dell'articolo *Ricerche sulla tradizione manoscritta del De divinis nominibus dello Pseudo Dionigi l'Aeropagita*, "ASNP" s. II 34, 1965, 296-386, che non a caso è stato ristampato ad introduzione della sua edizione critica. La ragione di questa scelta è motivata da M. nella prefazione: "Lilla non ha lasciato un'introduzione [...] perché confermò sempre la validità dello *stemma codicum* da lui stesso allestito in un articolo che, sebbene pubblicato cinquant'anni prima, egli considerava definitivo" (p. v). Infatti, oltre a curare e rivedere l'edizione, M. ha aggiunto una prefazione che illustra gli studi di L. sul *De divinis nominibus* e fornisce una chiave di lettura all'edizione e al metodo seguito da L.; inoltre, ha posto in apparato tra parentesi uncinate i casi in cui non aveva trovato corrispondenza tra il testo e l'apparato; infine ha introdotto le lezioni ricavate dalla traduzione siriana di Sergio di Reshaina, pubblicata nel 2015 da E. Fiori. Nel suo lavoro, M. è stato in via preliminare supportato da due collaboratori: infatti, L. aveva lasciato il testo e l'apparato critico in forma manoscritta e aveva incaricato della digitalizzazione M. Lenzi; il lavoro è stato poi ultimato da A. Rossi, il quale ha anche digitalizzato l'articolo che funge da introduzione.

Sulla base della ricostruzione stemmatica di L., esistono due famiglie di manoscritti, ω_1 e ω_2 . Secondo L., l'esemplare da cui derivano tutti i codici della prima famiglia conteneva varianti marginali e tra le due famiglie vi sono numerosi casi di contaminazione. La famiglia ω_1 è divisa in quattro gruppi principali, α , β , γ e δ , mentre la famiglia ω_2 si compone di due sottogruppi, ϵ e ζ . Come L. sostiene in un articolo del 1980, l'archetipo di tutta la tradizione manoscritta del *De divinis nominibus* e del *Corpus Dionysianum* sarebbe da collocare al VII secolo e avrebbe contenuto glosse e correzioni riconducibili a Sergio di Reshaina, Giovanni di Scitopoli e Massimo il Confessore.

Infatti quindici anni dopo l'articolo sulla tradizione manoscritta, L. pubblicò un altro importante contributo sulla *constitutio textus* del *De divinis nominibus*, ovvero *Osservazioni sul testo del De divinis nominibus dello Ps. Dionigi l'Aeropagita*, "ASNP" s. III, 10, 1980, 125-202. Leggendo questo saggio, si può a posteriori apprezzare il diverso approccio metodologico di L. rispetto all'edizione Suchla. L. indica 411 luoghi dell'edizione Migne e, sulla base dello studio della tradizione manoscritta, o suggerisce una soluzione alternativa, o difende la lezione stampata da Migne, ma fondamentali sono soprattutto le dichiarazioni che L. inserisce a conclusione del saggio, in particolare: "Quando un autore fa costantemente uso di periodi formati da *cola* paralleli, ciascuno dei quali è introdotto dalla stessa parola o dalle

stesse parole [...], e quando la tradizione manoscritta non presenta quest'elemento introdotto in qualcuno di questi *cola*, è lecito pensare ad una corruttela nell'archetipo ed occorre procedere alla sua integrazione, sia per restituire al periodo la sua simmetria originaria, sia per rispetto dello stile dell'autore'. Tale principio – che si potrebbe definire 'legge dei *cola* paralleli' – è un'applicazione pratica del richiamo (già fatto da Wilamowitz, da P. Maas e da G. Pasquali) alla necessità e al dovere, per l'editore del testo critico, di familiarizzarsi perfettamente con lo stile ed il linguaggio dell'autore di cui si appresa a fare l'edizione" (p. 193).

Ad esempio, in 10.2.1: Ἡμερῶν δὲ παλαιὸς ὁ θεὸς ὑμνεῖται διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι καὶ αἰῶνα καὶ χρόνον καὶ πρὸ ἡμερῶν καὶ πρὸ αἰῶνος καὶ πρὸ χρόνου, sia nell'articolo sia nell'edizione L. integra πρό prima di χρόνου, sostenendo che "per rendere la frase perfettamente simmetrica prima di χρόνου occorrerebbe mettere un πρό" (p. 181). L'applicazione del principio enunciato in precedenza è evidente soprattutto in 8.9.2: καὶ ταύτην δὲ καὶ πρώτην σωτηρίαν τῶν ὅλων ἀξιώσομεν αὐτὸν ὀρίζεσθαι ὡς τὴν πάντα ἐφ' ἑαυτῶν ἀμετάβλητα καὶ ἀστασίαστα καὶ ἀρρέπῃ πρὸς τὰ χεῖρω διασώζουσιν, καὶ πάντα φρουροῦσαν [...] καὶ πᾶσαν ἀνισότητά καὶ ἀλλοτριπραγίαν ἐκ τῶν ὅλων ἐξορίζουσιν καὶ τὰς ἀναλογίας ἐκάστω συνιστάνουσιν [...]: L. giustifica l'integrazione di ὡς in questo modo: "È necessario mettere tra ὀρίζεσθαι e τὴν un ὡς che serve a reggere i participi διασώζουσιν, φρουροῦσαν, ἐξορίζουσιν e συνιστάνουσιν e dipendente da ὀρίζεσθαι. Non mi sembra necessario, in questo caso, mettere un ὡς prima di ciascun participio; questo procedimento sarebbe legittimo solo se fosse conservato almeno qualcuno di questi ὡς". Ovvero, per ragioni stilistiche, L. si sente legittimato ad integrare ὡς, ma la cosiddetta "legge dei *cola* paralleli" gli impedisce di integrare tutti gli ὡς.

La stessa affermazione metodologica si ritrova in un articolo-recensione all'edizione Suchla, *Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift Über die göttlichen Namen von Ps. Dionysius Areopagita*, "Augustinianum" 31, 1991, 412-458. In questo contributo, L. critica l'approccio fortemente conservativo dell'editrice tedesca e riporta alcuni esempi in cui egli sostiene l'esigenza di intervenire anche nel caso in cui il testo dei manoscritti fosse pienamente intelligibile, in nome del criterio annunciato in precedenza.

Per quanto riguarda il testo critico, in rarissimi casi L. ritratta le proposte avanzate nell'articolo del 1980. Ad esempio, in 2.6.4, nell'articolo suggeriva di accogliere καθάπερ σημειῶν ἐν μέσῳ κύκλου di alcuni manoscritti, mentre nell'edizione si accoglie καθάπερ κέντρον e si espunge ἐν μέσῳ κύκλου. Come altro esempio, a proposito di 2.8.1 ἀλλὰ μέχρι τούτου πᾶσα τῆς καθ' ἡμᾶς νοεράς ἐνεργείας ἢ πρόδοξ, L. sosteneva: "Al posto di ἀλλὰ μέχρι del Migne e di No è forse preferibile ἄλλ' ἄχρι di quasi tutti i rimanenti codici, anche se bisogna ammettere che la scelta è difficile", e nell'edizione L. ritorna alla lezione di Migne.

A nostro avviso, uno dei più grandi pregi dell'edizione è il ricchissimo apparato delle fonti: L. ne aveva già dato una abbondante anticipazione nell'articolo-recensione all'edizione Suchla, alla quale recriminava di non aver riconosciuto molte citazioni ed allusioni contenute nel testo di Dionigi (le pagine di riferimento dell'articolo del 1991 sono le 451-457). A questo si aggiunga l'elegante traduzione inglese che chiude il volume, a testimonianza del respiro internazionale che hanno sempre assunto le pubblicazioni di L., a partire dalla celebre monografia *Clement of Alexandria: a study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

Alcune note minime al testo: 2.1.10: sulla "causa fontana", strettamente collegata all'immagine dell'"anima sorgente" di ascendenza medioplatonica, si veda in particolare Procl. *In Tim.* 28C, p. 318 Diehl. – 2.11.7: καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν θεῶν αἱ ἐνώσεις τῶν διακρίσεων ἐπικρατοῦσι καὶ προκατάρχουσι καὶ οὐδὲν ἥττον εἰσιν ἠνωμένα καὶ μετὰ τὴν τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοίτητον καὶ ἐνιαίαν διάκρισιν. I manoscritti riportano concordemente ἐστὶν ἠνωμένα, e credo che tale lezione debba essere conservata, in quanto il soggetto sottinteso do-

vrebbe essere τὰ θεία, non αἱ ἐνώσεις. – 3.3.5: ἀλλὰ καὶ τοὺς μὴ δυναμένους [εἰς] τὰ ἡμῶν κρείττονα θεωρεῖν ἀβοηθήτους καταλιπεῖν οὐ καρτεροῦντες. Credo che eἰς debba essere mantenuto, anche sulla base di *loci similes* come Ephr. *Sermo de comm. resurr.*, p. 71 Phrantzoles: ἀποκρύπτονται λοιπόν, μηκέτι δυνάμενοι εἰς τὰ ὀπίσω θεωρεῖν. – 3.10.2: τὸ ποιόν, τὸ ποσόν, τὸ πηλίκον, [τὸ ἄπειρον], αἱ συγκρίσεις, αἱ διακρίσεις, πᾶσα ἀπειρία, πᾶν πέρας. Non solo τὸ ἄπειρον costituisce una ripetizione rispetto a πᾶσα ἀπειρία, ma sarebbe anche fuori posto all'interno dell'elenco, quindi l'espunzione proposta da L. è molto plausibile. – 4.2.3: ἀλλὰ καὶ <τὰ> μετ' ἐκείνους τοὺς ἱεροὺς καὶ ἀγίους νόας, αἱ ψυχὰ καὶ ὅσα ψυχῶν ἀγαθὰ, διὰ τὴν ὑπεράγαθον ἔστιν ἀγαθότητα. L'integrazione di τὰ è da accogliere, giacché, come L. già sosteneva nell'articolo del 1980, il soggetto di ἔστιν non può essere αἱ ψυχὰ καὶ ὅσα ψυχῶν ἀγαθὰ, bensì un neutro plurale: “ma ciò che viene dopo quelle sacrosante intelligenze, cioè le anime e quanto c'è di buono nelle anime, esiste a causa della loro suprema bontà”. – 4.22.1 ἀλλ' οὐδ' ἐν ἀγγέλοις ἐστὶ τὸ κακόν ~ 4.23.1 ἀλλ' οὐδὲ οἱ δαίμονες φύσει κακοί. Per due volte L. corregge οὔτε dei manoscritti, ma soprattutto nella prosa tardoantica οὔτε può essere utilizzato da solo al posto di οὐδέ (cf. Kühner-Gerth § 535.1; F. Boulenger, *Essai critique sur la syntaxe de l'empereur Julien*, Lille 1922, 138-139). – 6.1.1: καὶ ζῶντες αἰεὶ καὶ ἀθάνατοι λέγονται καὶ οὐκ ἀθάνατοι πάλιν, ὅτι μὴ παρ' ἑαυτῶν ἔχουσι τὸ ἀθάνατους εἶναι καὶ αἰωνίως ζῆν, ἀλλ' ἐκ τῆς ζωοποιοῦ καὶ πάσης ζωῆς ποιητικῆς καὶ συνοχικῆς αἰτίας. Sebbene L. stampi τὸ ἀθάνατους εἶναι, bisogna mantenere la lezione di quasi tutti i manoscritti τὸ ἀθάνατοι εἶναι, giacché, anche quando εἶναι è retto dall'articolo, se c'è identità di soggetto con la frase reggente il nome del predicato può essere espresso in nominativo (cf. Kühner-Gerth § 478.3; X. Cyn. 12.21: ἡ δὲ [sc. ἀρετῆ] πανταχοῦ πάρεστι διὰ τὸ εἶναι ἀθάνατος). – 7.2.6: τὸ γὰρ ἄνουν καὶ <τὸ> ἀνάσθητον καθ' ὑπεροχὴν οὐ κατ' ἔλλειψιν ἐπὶ θεοῦ τακτέον, ὡσπερ καὶ τὸ ἄλογον ἀνατίθεμεν τῷ ὑπὲρ λόγον, καὶ τὴν ἀτέλειαν τῷ ὑπερτελεῖ καὶ προτελεῖω καὶ τὸν ἀναφή καὶ ἀόρατον γνώφον τῷ φωτὶ τῷ ἀπροσίτῳ, καθ' ὑπεροχὴν τοῦ ἀοράτου φωτός. L. accetta ἀοράτου testimoniato da due manoscritti e da Sergio di Reshaina, mentre i restanti codici hanno ὁρατοῦ, accolto da Suchla. La variante di L. è certamente da preferire, giacché καθ' ὑπεροχὴν τοῦ ὁρατοῦ φωτός, e in particolare il genitivo τοῦ ὁρατοῦ φωτός, non può significare “a causa della superiorità rispetto alla luce visibile”, come traducono tutti gli studiosi che accettano tale lezione: bisogna invece stampare τοῦ ἀοράτου φωτός e tradurre “data la superiorità della luce invisibile”. – 10.2.2: διὸ καὶ ἐν ταῖς ἱεραῖς τῶν μυστικῶν ὁράσεων θεοφανείαις καὶ πολλὸς καὶ νέος πλάττεται. La tradizione è divisa tra παλαιός e πολλός: L. preferisce παλαιός, Suchla πολλός. La variante παλαιός potrebbe essere preferita sulla base di quanto detto in LXX Dan 7.9: ἐθέωρου ἐως ὅτε θρόνοι ἐτέθησαν, καὶ παλαιός ἡμερῶν ἐκάθητο ἔχων περιβολὴν ὡσεὶ χίονα, sebbene anche πολλός sia accettabile giacché il profeta dice anche “i capelli del suo capo erano candidi come la lana” (legge πολλός anche lo scoliaste dell'Areopagita Giovanni di Scitopoli).

In conclusione, da una parte il lavoro di M., paragonabile a quello di F. Citti, B. Santorelli, A. Stramaglia e M. Winterbottom per le edizioni e gli scritti inediti di L. Håkanson, ha il merito di rendere nota alla comunità scientifica un'opera che l'autore non ebbe il modo di licenziare. Dall'altra, l'edizione di L. “costituisce la presenza di una voce indipendente e [...] autorevole negli studi dionisiani”, “possiede un sicuro valore storico e meriti scientifici intrinseci” (p. IX) e, aggiungiamo noi, anche estrinseci, giacché ora potrà essere letta in parallelo ai numerosi contributi di L. sull'Areopagita, alcuni dei quali sono raccolti in *Dionigi l'Areopagita e il Platonismo cristiano*, Brescia 2008 (si veda, ad esempio, *L'idea di δύναμις nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita*, 205-206, in cui una correzione di L. al testo del *De divinis nominibus* è messa in rapporto con la sua interpretazione del concetto di δύναμις in Dionigi).

G. A. Xenis, *Scholia vetera in Sophoclis Oedipum Coloneum*, Berlin/New York 2018, pp. XXIII + 252.

L'opera di riedizione dell'intero *corpus* degli *scholia vetera in Sophoclem*, che X(enis) porta avanti da anni e che aveva dato i primi frutti concreti nei due volumi usciti nel 2010 (*Elettra* e *Trachinie*), prosegue con la pubblicazione di un terzo tomo consacrato all'*Edipo a Colono*. La qualità dei prodotti è eccellente sia per quanto riguarda la storia del testo e la sua trasmissione sia per la *constitutio textus* di un materiale assai difficile da gestire.

Gli *scholia vetera* all'*OC* avevano attirato l'attenzione e lungamente impegnato, tra gli anni Trenta e Cinquanta del secolo scorso, V. De Marco che ne aveva pubblicato (1952) una edizione per diversi motivi discutibile, oggi è definitivamente rimpiazzata da quella di X.

Nella breve premessa (VII-VIII), X. rimanda per i suoi criteri ecdotici, rimasti immutati, alle pagine dell'introduzione degli *Sch. El.* (2010, 15-22). Egli dichiara ugualmente di non volere riproporre la descrizione dettagliata dei manoscritti e delle principali edizioni né le caratteristiche delle quattro versioni in cui gli *Sch. OC* (come gli *Sch. Tr.*) sono trasmessi. Per le due *recensiones Laurentiana* e *Romana*, X. rimanda dunque alla sua edizione degli *Sch. El.*; per la *recensio Tricliniana* e la *recensio a*, a quella degli *Sch. Tr.*

Seguono il sommario, la bibliografia (suddivisa in *Sources* e *Bibliography*), i *Sigla* (dei codici sofoclei con scoli) e le abbreviazioni (IX-XXIII).

La *constitutio textus* degli *Sch. OC* si fonda sulla collazione di tutti i testimoni manoscritti e su una loro classificazione. Nelle pagine dell'introduzione (1-38), X. si concentra sui rapporti fra i codici delle quattro versioni, discute accuratamente l'edizione di De Marco e aggiunge elementi complementari sull'*editio princeps* di Janos Lascaris.

Gli *Sch. OC* sono trasmessi nelle stesse quattro versioni degli *Sch. Tr.* La prima è la *recensio Laurentiana*, il cui capostipite è il *Laur.* 32.9 (s. X, siglato L): X. conferma la sua precedente dimostrazione che da L discendono tutti gli altri manoscritti della *recensio* (cinque in totale, brevemente presentati: 4-5) compreso il palinsesto di Leida, Bibl. Publ. gr. 60A (s. X, siglato Λ) e il suo *gemellus* Lp (*Paris. gr.* 2799, XV/XVI s.). Quest'ultimo attraverso un perduto codice intermedio (*). La seconda è la *recensio Romana* (= *r*) rappresentata da due codici: M = *Mutin.* a.T.9.4, XV s.; R = *Vatic. gr.* 2291, XV s. Il suo modello indiretto, attraverso un perduto testimone F (11), è il medesimo di L. Sebbene *r* sia caratterizzata da un testo degli *scholia* rivisto e manipolato, il suo contributo risulta utile per la ricostruzione dell'archetipo e dunque dello stato testuale della più antica redazione a noi accessibile del *corpus* degli *scholia vetera*. La terza è la *recensio Tricliniana*, trasmessa da T (*Paris. gr.* 2711, della metà/fine del XIV s.) e dalla sua copia Ta. T è esemplato a sua volta su L. È possibile inoltre che T sia stato contaminato con *r*. In L trova la sua origine anche la quarta versione, la *recensio a*, rappresentata da tre testimoni (A U Y).

Lo studio dei rapporti fra le quattro versioni e, all'interno di ciascuna di esse, fra i singoli manoscritti conferma alcune ipotesi già avanzate da De Marco, relative in particolare alle due *recensiones Laurentiana* e *Romana*. I numerosi errori congiuntivi comuni a L e M R (cioè *r*) provano che tutti e tre discendono dal medesimo modello. Ulteriori errori congiuntivi propri di M R ma non di L e altri propri di L ma non di M R mostrano tuttavia che le due famiglie vennero copiate in maniera indipendente. Lo stemma della tradizione diretta degli *Sch. OC* tracciato da X. (18), fatta eccezione per la contaminazione di T con *r*, è identico a quello degli *Sch. Tr.*

Come già nell'edizione degli *Sch. Tr.* (2010, 41), X. ha ritenuto opportuno continuare a tenere conto, accanto a L, anche del contributo della *recensio Tricliniana*, pur consapevole dell'opportuno *caveat* di P. Finglass quanto alla sua "unorthodox practice": dovunque T "gives the same readings as L, it derives it from L and therefore does not offer independent

testimony for the reading in question” (“BMCR” 2011.07.22). Il che riviene a quanto io stesso avevo osservato (“Prometheus” 37, 2011, 188) e cioè che la scelta delle lezioni di T avrebbe dovuto essere “limitata alle sole congetture di Triclinio (corrette o meno)” (190).

La tradizione diretta degli *Sch. OC* è integrata, come per gli *Sch. El.*, da quella indiretta della *Suda* (19-23). È stato supposto (J. Havekoss, *Untersuchungen zu den Sophokles-Scholien*, Hamburg 1960, 28) che la *Suda* conservi materiale perduto nella tradizione diretta, ma X. suggerisce piuttosto che questi *addenda* derivino da altre sezioni del medesimo lessico o da *scholia* tuttora conservati. X. riserva pertanto una interessante analisi a tutti i casi di accordo in errore tra la *Suda* e i testimoni della tradizione diretta. Egli indica cinque tipologie: errori congiuntivi tra la *Suda* e i codici della tradizione che provano l'esistenza di un modello comune; errori propri solo della tradizione diretta e assenti nella *Suda*; difetti specifici alla *Suda*, ma non agli altri testimoni. Negli ultimi due casi, è impossibile determinare se tali lezioni derivano dalla fonte della *Suda* oppure siano state introdotte dal suo redattore. Infine errori o lezioni distintive che la *Suda* condivide con il modello perduto (F) della *recensio Romana* e i rari casi in cui la *Suda* presenta (*sch. OC* 900a) il medesimo errore di L, assente in F. Il tutto non consente però di trarre conclusioni definitive, almeno per il momento, quanto alla posizione stemmatica della *Suda* nella tradizione manoscritta degli *Scholia vetera* in *Sophoclem*.

L'introduzione continua e si conclude con una discussione dell'*editio princeps* di Lascaris (1518) e di quella moderna (1952) di De Marco (24-38).

Il modello di Lascaris è il codice L, ma è evidente anche un legame con la tradizione del codice Lp (come per gli *Sch. El.* e gli *Sch. Tr.*) e probabilmente anche con un testimone della *recensio Tricliniana* (come per gli *Sch. Tr.*).

Molto più dettagliata e spesso assai severa è la presentazione dell'edizione e degli studi preparatori di De Marco.

X. riconosce che De Marco è il primo studioso che ha avuto una conoscenza quasi completa di tutti i testimoni della tradizione manoscritta (i tre che gli erano restati ignoti o inaccessibili sono di scarsa importanza). La sua edizione presenta tuttavia tre difetti quanto all'uso di questo materiale. Primo, si riscontra un elevato numero di errori di collazione. Secondo, De Marco non sfrutta convenientemente tutti i dati dei manoscritti secondari A, T e Lp e di conseguenza molte buone lezioni gli sono sfuggite. Terzo, egli riproduce solo i lemmi di L, senza tenere conto di quelli di M, R, T e della *Suda*.

Per quanto riguarda il testo critico degli *scholia*, De Marco si era altresì reso conto che lo studio della *recensio Romana* (M R) prova che nella *recensio Laurentiana* spesso più *scholia* distinti all'origine erano stati erroneamente accorpati a formare unità fittizie non sempre e non solo in maniera meccanica (rimando qui alla lunga e istruttiva nota 91 di p. 31 per una chiara distinzione fra “mechanically conflated scholia” e “organically conflated scholia”. Il corsivo è di X.). Nonostante questa importante scoperta, De Marco non aveva purtroppo applicato un metodo coerente. Un altro problema (legato alla questione appena presentata) concerne il trattamento che lo studioso fece delle particelle connettive, che erano servite a riunire più *scholia* all'origine separati e che quindi vanno soppresse ogniqualvolta possiamo escludere che risalgano a chi aveva creato il *corpus* originario degli *scholia vetera*. Anche il modo in cui De Marco discute dell'*usus retractandi* degli *scholia* proprio alla *recensio Romana* è inadeguato. Allo studioso mancò inoltre una adeguata coscienza delle difficoltà linguistiche relative in particolare a caratteristiche peculiari del greco tardo e una accurata valutazione dell'*usus scribendi* dello scoliaste. Infine, egli ebbe una limitata conoscenza dei contributi testuali dei suoi predecessori con la conseguente falsa attribuzione di alcune congetture o l'omissione di altre che meritano di essere stampate a testo.

Pur condividendo le critiche di X., sempre reali e accompagnate da concrete prove

giustificative, mi sia consentito esprimere un certo imbarazzo di fronte al tono spesso un po' troppo aspro con il quale egli le presenta.

La parte più consistente e preziosa del volume di X. è la nuova edizione del materiale erudito e scoliografico sull'*OC* (39-238). I veri e propri *scholia* sono preceduti dalle quattro *hypotheseis*; la terza è in distici elegiaci e è probabilmente lacunosa. Di un punto dubbio della *II hypothesis*, X. ha discusso con maggiori dettagli in un contributo parallelo (*Nothing to do with Eupolis' Demoi: testimonium *vi K.-A., "CPh" in stampa*). Gli *scholia* sono numerati seguendo i versi dell'*OC* (secondo l'edizione di Lloyd-Jones et Wilson, 1990). Ogni scolio è reintegrato (in maniera forse un po' troppo sistematica) del lemma. A seguito, è riportata la sigla del manoscritto (o dei manoscritti) che lo tramanda. Il testo è accompagnato da un apparato critico ragionato (cioè completato là dove necessario con brevi frasi esplicative) e preciso con le indicazioni delle pagine delle pubblicazioni dove singoli studiosi hanno proposto le loro congetture. L'apparato è spesso preceduto da un *subsidiium interpretationis*, dove sono registrate indicazioni delle fonti, dei passi paralleli, rimandi bibliografici, discussioni esegetiche.

Una delle peculiarità delle edizioni di X. è quella di avere provveduto a suddividere in più unità, distinte con le lettere dell'alfabeto, alcuni *scholia* altrimenti aggregati, per lo più nella *recensio Laurentiana*, ma non solo (un caso tipico di questo tipo di interventi è lo *sch. OC 43ab*, discusso a p. 31 n. 91). I presupposti di tali interventi sono bene spiegati e giustificati da X. nelle pagine dell'introduzione (31-33). Questa operazione ha necessitato piccoli, ma significativi ritocchi testuali (*OC 156-162, 243-246, 547-548* etc.) che consistono per lo più nella soppressione di particelle congiuntive (quali δέ, ἤ) introdotesi nel momento della conflazione di singole unità originarie. Della *restitutio textus* più complessa di due *scholia* (*OC 100* e *OC 337*), X. ha discusso in articoli indipendenti: *An Emendation in Philochorus FGrHist 328 F 194*, "GRBS" 58, 2018, 42-46 e *An Emendation in Nymphodorus, "RhM"*, in stampa).

Il volume è completato da una opportuna serie di indici: *Scriptores in scholiis laudati, Verba de quibus scholia agunt, Grammatica, Rhetorica, Scaenica, ars tragica, histriones e Nomina* (239-252).

Nel recensire i primi due volumi della serie degli *Scholia vetera in Sophoclem* in questa rivista (37, 2011, 188-191) non solo avevo espresso il mio giudizio favorevole su un lavoro serio e meditato, ma avevo anche esternato la speranza che X. (o un giovane volenteroso, sotto la sua guida esperta) continuasse nella difficile, ma necessaria impresa dell'edizione degli *scholia* alle rimanenti tragedie. Il volume dedicato a quelli all'*OC* prova che lo studioso non è restato insensibile all'appello. Un altro mattone è stato aggiunto alla costruzione di questo edificio che prende sempre più forma. Mi auguro che altri se ne aggiungano presto.

CNRS, Paris

TIZIANO DORANDI

E. Sistakou - A. Rengakos (eds.), *Dialect, Diction, and Style in Greek Literary and Inscribed Epigram*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016, pp. IX-425

Questo volume contiene gli atti del nono convegno internazionale organizzato da *Trends in Classics*, tenutosi a Tessalonica nel 2015. I contributi sono divisi in quattro sezioni.

La prima sezione ("Dialect and Diction") contiene i contributi di E. Bowie (*Doing Doric*, 3-22), D. L. Clayman (*Callimachus' Doric Graces: 15 GP = 51 Pf.*, 23-35), T. Coughlan (*Dialect and Imitation in Late Hellenistic Epigram*, 37-70) e L. Floridi (*The Language of the Greek Skoptic Epigram of the I-II Century AD*, 71-101). Quest'ultima analizza il linguaggio pedestre (ma non banale) di Lucillio, quello più vario di Nicarco e i giochi di parole di Ammiano. In alcuni casi ridimensionerei l'aspetto colloquiale di Lucillio: il verbo τρώγω in *AP 11.207.1* (= 82.1 F.), καὶ τρώγεις ὅσα πέντε λύκοι, non è necessariamente un colloquial-

simo, sintomo della sostituzione di τρώγω rispetto ad ἐσθίω come normale verbo del mangiare (p. 73); sembra piuttosto in continuità con l'uso comico/denigratorio di questo verbo nel senso di "mangiare come una bestia" già attestato in Hippon. fr. 36.5 Dg.² (= 26.5 W.²), per cui vd. E. Livrea, *Studi Cercidei*, Bonn 1986, 34 e 183 (lo rileva la stessa autrice in *Lucillio. Epigrammi*, Berlin-Boston 2014, 393). κέκριτ' in AP 11.75.6 (= 7.6 F.) mi sembra non un perfetto in luogo di un aoristo (p. 74), ma un piuccheperfetto senza l'aumento (omesso anche altrove in L.), regolarmente usato per indicare l'aspetto resultativo nel passato. Per quanto riguarda il contributo della Clayman, sarebbe necessario spiegare il concetto di "Macedonian Doric" (p. 24), dato quel poco che sappiamo di quel dialetto (o lingua?). L'analisi dialettologica di Call. Ep. 15 G.-P. non è delle più rigorose: la preposizione ποτί non è "unambiguously Doric" (p. 26). Compare regolarmente in Omero, in Esiodo e in tutta l'epica ionica, e di conseguenza entra a pieno diritto nella lingua poetica (Callimaco stesso la usa in contesto puramente epico, e.g. *Del.* 210); lo stesso vale per il prefisso ποτι- al verso successivo. Mi sembra quindi superfluo cercare una *ratio* dialettale nei primi tre versi, fino al teocriteo Βερενίκα: dopo di esso, nel quarto verso si ha il passaggio al dorico, per ragioni probabilmente simili a quelle intuite dalla C. ("doricità" di Berenice e dipendenza da Teocrito).

La seconda sezione ("Form and Design") vede i contributi di R. Höschel («*Unplumbed Depths of Fatuity*»? *Philip of Thessaloniki's Art of Variation*, 105-117), G. O. Hutchinson (*Pentameters*, 119-137), D. Koukouzika (*Epigrams in Epic? The Case of Apollonius Rhodius*, 139-49), J. Kwapisz (*When is a Riddle an Epigram?*, 151-171) e G. Massimilla (*The ἀπό κοινοῦ Construction of Prepositions as a Feature of the Epigrammatic Style*, 173-191). Del tentativo della Koukouzika di cercare passi epigrammatici in Apollonio Rodio, lascia perplessi la rinuncia a qualsiasi criterio oggettivo – seppur flessibile o adattabile ai singoli casi – per classificarli come tali, finendo per basarsi esclusivamente su suggestioni personali.

La terza sezione ("Style in Literary Epigram") è suddivisa in tre parti: "Sepulchral Style" (con E. J. Bakker, *Archaic Epigram and the Seal of Theognis*, 195-213, e M. A. Tueller, *Words for Dying in Sepulchral Epigram*, 215-233), "Philosophical Style" (con B. Acosta-Hughes, *A Little-Studied Dialogue: Responses to Plato in Callimachean Epigram*, 237-251, K. Gutzwiller, *Style and Dialect in Meleager's Heraclitus Epigram*, 253-268, e R. Hunter, *A Philosophical Death*, 269-278) e "Pastoral Style" (M. Fantuzzi, *Novice Epigrammatic Eros and Its Epigrammatic Critics*, 281-295, e N. Krevans, *Pastoral Markers in Hellenistic Epigram: the Fan-Fiction Approach*, 297-308). La Gutzwiller tratta l'epigramma di Meleagro in cui la lapide di Eraclito dialoga con un passante (AP 7.79 = HE 4654 ss.), ristampando con alcune modifiche il testo ristabilito da H. Lloyd-Jones (*Again Meleager's Epigram on Heraclitus*, "CR" 18, 1968, 21). Interessante la proposta che l'espressione Ἡράκλειτος ἐγώ, che troviamo all'inizio di questo epigramma e di un altro anonimo (AP 9.540 = D. L. 9.16), sia proprio l'*incipit* dell'unico libro di Eraclito, analogamente al primo libro di Erodoto e Tuciddide. Dal punto di vista dialettologico, la studiosa, al contrario dei principali editori, che sono ricorsi a emendazioni per restituire uniformità all'epigramma, difende la mescolanza di dialetti del testo tradito, a partire dalla psilosi del primo verso (ὠνθροῶπ', Ἡράκλειτος), che doveva risalire a come lo stesso filosofo trattava le consonanti davanti al suo nome in caso d'elisione, secondo il canone della prosa ionica orientale. L'incostanza dialettale dell'interlocutore di Eraclito (mai del defunto stesso, almeno nella suddivisione delle battute qui accettata), che alterna forme ioniche e marcatamente dorico-eoliche (la più eclatante l'alfa impuro in φαμί, la parola con cui esordisce, ma anche quello puro di πάτρων al v. 2, che sembra cozzare con il vicino σοφίης) si può spiegare (p. 265) con un tentativo di nascondere la propria origine usando una mescolanza di dialetti, il che motiverebbe il riconoscimento di lui come Efesino da parte di Eraclito all'ultimo verso.

L'ultima sezione, infine ("Style in Inscribed Epigram"), ha F. Angiò (*A Sundial for a Deceased Woman: Two Epigrams from Pamphylia (I-II A.D.)*), 311-321), V. Garulli (*Playing with Language in Everyday Poetry: hapax legomena in Inscribed Funerary Epigrams*, 323-334), D. Petrain (*Hearing Heracles on the Tabula Albani*, 335-359), A. Petrovic (*Casualty Lists in Performance. Name Catalogues and Greek Verse Inscriptions*, 361-390) e I. Petrovic (*The Style and Language of the Epigrammatic programmata*, 391-413). Senz'altro utile dal punto di vista storico l'analisi degli ἄπαξ e δις λεγόμενα nelle iscrizioni funerarie condotta dalla Garulli, che però non sempre trova rispondenza nei dettami della teoria linguistica. Non è chiaro perché ἀνοτραφής sia classificato tra i composti mentre κοινοταφής tra i derivati suffissali. I composti nominali sono classificati tra indiretti e diretti, "depending whether they qualify something external or they contain their own referent", a seconda cioè della loro exo- o endocentricità. La categoria degli 'indiretti' di conseguenza contiene qualunque composto non sia endocentrico, cioè tutte le categorie di composti a reggenza verbale e possessivi, senza spiegare perché si ritenga opportuno accomunarli. Se questa è la *ratio*, non includerei λιθοδαίδαλος tra i secondi; per quanto riguarda i composti basati su aggettivi verbali, scarsa attenzione è prestata alla loro endocentricità, ma sono tutti classificati come 'indiretti' *a priori*. Quanto ai composti diretti, παροδήπορος indica il passante, non un tipo di πόρος (παρ' ὁδὸν πορεύων sembra l'unica parafrasi possibile); εὐστιχία è un denominale da εὐστιχής, non un derivato dell'inesistente **στιχία, il cui eventuale significato non è chiaro. Il terzo esempio fornito, l'avverbio ἀέκητα "malvolentieri", sembra finito tra i nominali per errore.

Osservazioni marginali: a p. 75 n. 33, come reggente dell'accusativo andrebbe citata la preposizione semplice σε, non l'articolata στό (στο in monotono), che comunque è contratto di σε/ἐς + τό, non τόν, che dà στόν (στον). A p. 238 s., la trascrizione usuale del nome in inglese non è 'Theatetus', ma 'Theatetus' (cfr. *OCD, Brill's New Pauly* ecc.). A p. 244, κάγαθοί, non κ' ἀγαθοί.

Concludendo, si tratta di un volume ben curato e il livello dei contributi, seppur con alti e bassi, è decisamente superiore a quello che ci si aspetta dagli atti di un convegno. Gli studiosi di poesia epigrammatica ne trarranno grandi benefici.

University of Cincinnati

DUCCIO GUASTI

M. Vallozza (ed.), *Isocrate. Per una nuova edizione critica*, Leo S. Olschky, Firenze 2017, pp. xxx + 250

Da tempo si attende una nuova edizione critica dell'opera di Isocrate, che superi le debolezze di quelle esistenti¹. Il volume curato da Maddalena Vallozza raccoglie le relazioni tenute al convegno dei giorni 13 e 14 gennaio 2011 presso l'Università della Toscana alloscopo di presentare lo stato di avanzamento dei lavori per la realizzazione di una edizione di Isocrate comprensiva di *Vitae, Orationes, Epistulae* per gli «Oxford Classical Texts». Questo ambizioso progetto ha una storia ormai decennale, come ricordano A. Carlini e D. Manetti nella *Presentazione* (pp. VII-IX). L'origine risale alla preparazione della parte dedicata a Isocrate nel vol. I.2 «Cultura e filosofia» del *Corpus dei Papiri Filosofici greci e latini*. Un'occasione di riflessione comune tra papirologi e filologi fu l'incontro seminariale tenuto a Pisa nell'aprile del

¹ L'edizione critica di Isocrate più recente è quella curata da B. G. Mandilaras per la Teubner (2003), che tuttavia mostra gravi debolezze sul piano critico, al punto da essere inservibile (vd. S. Martinelli Tempesta, "Gnomon" 78, 2006, 583-596). Allo stato attuale, il testo di riferimento rimane quello edito da G. Mathieu e É. Brémond per «Les Belles Lettres» (1928-1962), che però si basa su una valutazione inadeguata dei testimoni medievali.

2003, i cui risultati sono stati pubblicati nel volume *Studi sulla tradizione del testo di Isocrate* per la serie «Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini» (Firenze 2003).

Il volume si presenta diviso in tre parti, che raggruppano le relazioni a seconda dei temi trattati: questioni testuali e circolazione dell'opera isocratea in età antica (Parte prima); caratteristiche specifiche di singole ὑποθέσεις (Parte seconda); storia della tradizione in epoca moderna (Parte terza).

La prima serie di lavori prende in esame il contributo dei papiri a confronto con la tradizione manoscritta. Questa sezione è aperta dallo studio di D. Colomo (*Alcuni passi problematici dell'A Nicocle e il contributo dei papiri*, pp. 3-19), che concentra l'attenzione su quattro casi problematici ai fini della costituzione del testo, considerati in ordine di complessità (ad Nic. 20, 21, 48, 1). Se l'analisi delle varianti conferma l'autorevolezza di Γ (Urb. Gr. 111, del IX secolo), il confronto con i papiri risulta essenziale per evidenziare alcune difficoltà del testo notate già in età antica: in alcuni casi, infatti, le testimonianze papiracee sembrano integrare delle glosse volte a chiarire il lessico o a correggere il testo secondo accorgimenti stilistici propri dell'*usus scribendi* dell'autore. Il contributo di S. De Leo (*Questioni testuali dell'orazione Sulla pace*, pp. 21-39) dedica particolare attenzione alle citazioni nell'*Antidosi*, vero e proprio 'crocevia' di rapporti tra i testimoni dell'opera di Isocrate. La studiosa evidenzia alcune coincidenze tra le lezioni riportate dagli *excerpta* dell'*Antidosi* in una parte della tradizione medievale e il testo trasmesso dalle testimonianze papiracee, che assicurano la genuinità della forma estesa delle citazioni. Il confronto tra le lezioni dei manoscritti, le varianti condivise dai papiri e/o le testimonianze indirette in Dionigi di Alicarnasso permette di risalire a una fase precedente alla divisione della tradizione in due rami. Il contributo dei papiri viene infine discusso da M. Menchelli (*Livelli di lettura e circolazione libraria dei discorsi parenetici. L'A Demonico e il Nicocle all'interno del corpus di Isocrate e in alcuni testimoni antichi e medievali*, pp. 41-68). Lo studio tocca una serie di aspetti correlati che riguardano la formazione del *corpusculum* dei parenetici e la sua circolazione nella fase antica e tardoantica. Mentre *A Nicocle* e *Nicocle* sono legati da una serie di rimandi lessicali e contenutistici e la paternità isocratea è garantita dalle autocitazioni dell'*Antidosi*, l'*A Demonico*, che pure sembra presupporre il modello isocrateo dell'*A Nicocle* da un punto di vista strutturale, è con buona probabilità spurio. D'altro canto, proprio l'*A Demonico* è collocato in testa al gruppo dei parenetici già nel famoso codice ligneo di Kellis del IV secolo, il testimone più antico dell'aggregazione dei tre discorsi. M. Menchelli nota come la *Vita* anonima di Isocrate individui nell'*A Demonico* una modalità compositiva tipica di una scrittura rivolta ai ragazzi. L'ampia circolazione dei tre discorsi in ambito scolastico trova conferma nelle titolature nei papiri. Ai fini della costituzione del testo, le numerose trascrizioni di destinazione scolastica inducono a prestare cautela nella valutazione delle varianti, che devono essere discusse caso per caso.

Nella seconda sezione del volume M. Fassino indaga la tradizione delle ὑποθέσεις dei discorsi (*Tradizione manoscritta e costituzione del testo degli argumenta isocratei: l'esempio del Plataico*, pp. 71-115). Il lavoro offre innanzitutto una panoramica dei testimoni che presentano gli *argumenta*, appartenenti esclusivamente alla seconda famiglia dei manoscritti isocratei. Si tratta di esemplari umanistici, che derivano probabilmente da un modello in due tomi, il secondo dei quali è andato perduto senza lasciare traccia delle ὑποθέσεις di otto delle orazioni del *corpus*. Esaminando il caso del *Plataico*, Fassino applica il metodo stemmatico per ricostruire i rapporti genealogici tra i manoscritti isocratei, dimostrando come la reintroduzione degli *argumenta* negli apografi di Λ (Vat. Gr. 65, il testimone più antico della seconda famiglia e tuttavia sprovvisto delle ὑποθέσεις a causa di un danno materiale nei primi tre fascicoli) sia il risultato di 'contaminazione' con un codice perduto appartenente al ramo im-

mediatamente a monte degli umanistici. Infine, viene proposta un'edizione critica della *ὑπόθεσις* del *Plataico*, che presenta il notevole pregio di fondarsi per la prima volta sulle lezioni di tutti i testimoni primari. Oltre alla traduzione, seguono il commento e le note critiche, che mettono in evidenza come le difficoltà del testo derivino solo in parte da guasti meccanici della tradizione manoscritta.

Il contesto di composizione delle *ὑποθέσεις* è oggetto dell'approfondita indagine di M. Vallozza, che concentra l'attenzione in particolare su quella dell'*Evagora* (*La tradizione retorica nella hypothesis dell'Evagora*, pp. 117-135). Tra le dodici *ὑποθέσεις* tradite quella dell'*Evagora* appare particolarmente ricca di spunti di interesse dal momento che in essa, oltre ai problemi di cronologia e alle notizie biografiche, viene proposta una visione d'insieme del discorso che si basa su un'analisi di tipo retorico. L'autore della *ὑπόθεσις* evidenzia nell'*Evagora* l'assenza del motivo trenetico giudicato fuori luogo (*ἄτοπον*) in uno scritto composto molto tempo dopo la morte del sovrano. Manca inoltre un'altra parte caratteristica dell'epitafio, la consolazione finale, sostituita invece da una sezione parenetica rivolta a Nicocle. È interessante notare come questa *ὑπόθεσις* metta in luce alcune specificità dei discorsi di Isocrate, svincolati da un'occasione contingente e difficilmente definibili sulla base di una distinzione rigida tra i generi retorici (in questo caso epitafio e encomio). La fitta presenza di termini tecnici nella *ὑπόθεσις* rivela un legame con la tradizione retorica tardo-antica, in particolare con Menandro Retore. D'altro canto, l'interesse per la funzione paideutica del discorso lascia intravedere un metodo di lettura che mira ad attenuare l'opposizione tra retorica e filosofia, come è tipico della scuola esegetica di Gaza tra V e VI secolo.

L'ultima parte del volume è composta da tre interventi incentrati sulla ricezione del testo di Isocrate in età moderna. Lo studio di S. Martinelli Tempesta è dedicato alle edizioni di epoca umanistica (*Vicende del testo isocrateo tra Quattrocento e Cinquecento. Per uno stemma delle edizioni*, pp. 139-166). Il lavoro si apre con una riflessione sui meccanismi della trasmissione del testo isocrateo che hanno portato a una biforcazione della tradizione manoscritta in due rami risalenti a due edizioni tardoantiche. In tali condizioni, l'editore si trova ad operare un confronto tra i testimoni delle due famiglie: solo eccezionalmente appare necessario un intervento emendatorio, in casi che possono essere ricondotti a errori di origine antica. Questa consapevolezza, tuttavia, è frutto degli studi stemmatici dell'Ottocento e del Novecento, successivi alla riscoperta dei testimoni della prima famiglia di manoscritti. A partire da Demetrio Calcondila, autore dell'*editio princeps* (Milano 1493), i primi editori di Isocrate si limitarono invece a consultare un numero ristretto di codici appartenenti alla seconda famiglia. Se le congetture di questi dotti non sono utili ai fini della costituzione del testo, assai interessante è però conoscere il loro operato per seguire la storia della tradizione di Isocrate all'epoca delle prime edizioni a stampa. Martinelli Tempesta ripercorre le tappe che portarono, tra la fine del XV e gli inizi del XIX sec., alla formazione di una duplice vulgata: da una parte l'edizione dello Stephanus del 1593, basata in parte sul testo dell'aldina, dall'altra quella di Wolf del 1570, che impose a lungo la sua autorità sulle altre. In questa ampia e dettagliata ricerca, lo studioso assume come 'case study' il testo del *Panegirico*, di cui viene offerto uno *stemma editionum* in appendice.

Sulla ricezione dell'*Archidamo* si concentra invece E. Zingg (*Osservazioni sulla ricezione dell'Archidamo nella Germania del Cinquecento*, pp. 167-202). Presupposto di questo studio è il lavoro di L. Gualdo Rosa sulla circolazione del testo isocrateo in età umanistica (*La fede nella 'paideia'. Aspetti della fortuna europea di Isocrate nei secoli XV e XVI*, Roma 1984). La tradizione scolastica tedesca prosegue quella umanistica italiana, che considerava Isocrate un autore pedagogico e concentrava l'attenzione principalmente sulle orazioni parenetiche. Zingg evidenzia però anche la comparsa di commentari scientifici che rivelano un approccio di tipo

‘innovativo’ a Isocrate. È infatti possibile osservare che l’interesse dei dotti si estese anche ad altri discorsi del *corpus* isocrateo tra i quali l’*Archidamo*: in discorso fu letto per il contenuto storico e venne interpretato in funzione politica, secondo una tendenza attualizzante che portava a stabilire una stretta analogia tra le lotte del passato e quella contemporanea contro i Turchi. Il contributo di Zingg è completato da un’appendice sull’epistolario di Wolf dal gennaio 1553. Alcune lettere rivelano come il filologo sia stato presto a conoscenza del lavoro di collazione di Michele Sofianòs, il dotta di Chio che riscoprì l’Ambrosiano O 144 sup. (E), appartenente alla prima famiglia di manoscritti: la sua riscoperta ebbe una fondamentale importanza per la storia del testo dell’*Antidosi*, dato che il codice è privo della grande lacuna riportata in tutte le prime edizioni, basate sul secondo ramo della tradizione medievale.

La storia moderna del testo dell’*Antidosi* è al centro del lavoro di P. M. Pinto (*La riscoperta dell’Antidosi nel XIX secolo*, pp. 203-229), che ripercorre la ‘corsa all’inedito’ in seguito alla riscoperta delle parti mancanti di questa orazione. Sulla base di documenti epistolari editi e inediti, Pinto ricostruisce il lavoro degli studiosi dei primi decenni dell’Ottocento, che hanno avuto il merito di riscoprire i codici appartenenti alla prima famiglia: un lavoro di annotazioni, traduzioni e tentativi di edizione presto oscurato dal grande progresso apportato dalla pubblicazione del secondo volume degli oratori attici apparso nel 1823 a Oxford e a Berlino ad opera di I. Bekker, che diffondeva un nuovo testo di Isocrate basato sull’Urbinate greco 111 (Γ, il testimone primario della prima famiglia di manoscritti).

A conclusione del volume, una visione d’insieme dei temi discussi durante il convegno è offerta dalle *Considerazioni conclusive* di R. Nicolai (pp. 231-233). Sottolineando la dimensione paideutica dell’opera isocratea, Nicolai ricorda il ruolo dell’autore nella formazione del *corpus*. Considerata la prima diffusione dei discorsi nell’ambito scolastico non è possibile escludere che proprio nella stesura siano sorte delle varianti d’autore, recepite poi dalla tradizione manoscritta. D’altra parte, numerose corrottele possono essere derivate dalla circolazione delle copie prodotte ad uso delle scuole di retorica in età ellenistica e imperiale, che pure garantirono la trasmissione del testo alle epoche successive.

Nel complesso il volume si caratterizza per la ricchezza delle problematiche affrontate: utile risulta quindi la presenza dell’*Indice dei luoghi citati* (pp. 235-242) e dell’*Indice dei manoscritti* (pp. 243-246) a cura di M. Donato.

CLAUDIA BRUNELLO

T. Geue, *Juvenal and the Poetics of Anonymity*, Cambridge University Press 2017, pp. XIII, 352.

“Distaccandosi dalla tradizione satirica [...] Giovenale non ci dice quasi nulla sulla sua realtà personale e privata [...]. È proprio la scelta di quest’impostazione, del resto, che non consente all’autore di far mostra della propria individualità quotidiana; più che come una persona da immaginarsi con tratti realistici, infatti, Giovenale mira a presentarsi come il ‘portavoce’ – quasi il ‘supporto’ – di una *indignatio* che volutamente lo trascende in quanto entità biografica [...]. Non si propone a noi l’uomo-Giovenale a dare espressione ai suoi personali gusti e disgusti [...], ma una sorta di ‘Anonimo Romano’, ‘uomo della strada’ e insieme, paradossalmente, moderno ‘profeta’ in cui parla una voce più alta e [...] veritiera”. Con queste parole, quasi 25 anni fa, Franco Bellandi presentava “l’autore e l’opera” nel suo commento alla satira 6 (Giovenale, *Contro le donne* [*Satira VI*], Venezia 1995, 39) e l’allusione al celebre Anonimo (non più tale dopo gli studi di Billanovich) della *Cronica* potrebbe fare da epigrafe se non al volume, per lo meno al titolo scelto da Tom Geue (d’ora in poi G.), che tuttora quel libro di Bellandi non conosce o almeno non cita nella sua, per altri versi, ricchissima

bibliografia. Noto e dichiarato è invece il tributo pagato a James Uden (*The Invisible Satirist: Juvenal and the Second Century Rome*, Oxford-New York 2015) e non c'è dubbio che si sia di fronte al superamento della teoria della *persona*, che ha segnato la critica anglosassone per una cinquantina d'anni, e ci si muova verso nuovi orizzonti. La *persona* implica infatti la costruzione di uno o più personaggi alternativi dietro cui l'autore si nasconde, mentre la satira di Giovenale, per G., distoglie e svia rispetto a ogni identità ricostruibile (p. 161 n. 91).

Il libro, che sviluppa una dissertazione di PhD (*Satirist Without Qualities: Juvenal and the Poetics of Anonymity*) di cui riprende (prudentemente?) solo il sottotitolo, è scritto con notevole 'verve' e con uno stile informale, nutrito di espressioni idiomatiche, neologismi, acronimi e simboli numerici che attingono a tutti i registri del linguaggio e che, se possono risultare talvolta ostici per i non 'native speakers', rappresentano bene il tema e il cuore delle satire; talvolta si ha però l'impressione di un'eccessiva libertà e crudezza della resa rispetto al decoro linguistico del testo latino, dove non è ammessa l'oscenità primaria: almeno per i miei gusti ricorre troppe volte il termine "cock" (non nel senso di 'gallo', vedi *infra*), sia nella discussione sia nelle traduzioni. Il *Satirist Without Qualities* è sparito dal titolo, ma resta nella tesi fondamentale del libro dal momento che *the Poetics of Anonymity* consiste proprio nella scelta dell'impronta impersonale e nel perseguimento di una poesia priva di ambizioni e di qualità che si confonde con le voci della folla brulicante per le vie di Roma. L'annientamento dell'individualità e la ricerca dell'anonimato, riscontrabili nella mancanza del corpo dell'autore – ossia di riferimenti precisi a sé stesso – sono dovuti alla necessità di proteggersi rispetto a un contesto ostile e a un regime pericoloso in cui anche il principato di Adriano sarebbe caratterizzato da intimidazione e paura.

Il saggio tratta dunque di alcune questioni fondamentali di storia letteraria, legate alla non precisa identificabilità della figura di Giovenale. Sicuramente un esasperato biografismo ha danneggiato l'interpretazione del Satirico, ma per G. i dati relativi all'autore sono tutti *factoids* ripetuti dagli studiosi per uno stanco pedaggio alla tradizione accademica che non può immaginare un'opera se non con la premessa di "Vita e opere", allo stesso modo in cui reagivano gli antichi lettori e commentatori rispetto all'*horror vacui* in loro provocato dalla mancanza di notizie. La questione è centrale da un punto di vista critico: parlare dell'autore in riferimento al contenuto delle satire è abbastanza imbarazzante sia per la sua volontà di non assumere un ruolo di protagonista rispetto alla realtà narrata, sia per il complesso gioco delle voci a cui fa ricorso, sia per l'evoluzione oggettiva che si registra nel corso dell'opera. Tuttavia lo scetticismo sui dati biografici (legittimo, ma da non esasperare artatamente) può riguardare molti altri autori antichi (uno per tutti, Plauto), ma estremizzarlo porta G. a sostenere la tesi ardita che non c'è nessuna prova che l'autore delle satire si chiamasse *Iuvenalis* né che potesse essere identificato con il destinatario dei tre epigrammi di Marziale (p. 28). Da questo punto, dunque, si comincia a chiamare l'autore *Anon*, non in sostituzione, ma in alternanza casuale con *Juvenal*. Certo, presi uno per uno i singoli indizi biografici possono e devono essere messi in discussione, ma nel complesso alcuni dati vanno considerati sicuri, a meno di non voler sostenere che un quarto della letteratura latina è fatta da anonimi: il nome, attestato dai manoscritti; il municipio di origine, dichiarato nella σπαργίς alla fine della sat. 3 (nonostante Sir Ronald Syme); la clientela; la consuetudine con Marziale (macchinosa l'ipotesi alternativa avanzata alle pp. 27-8). Costruire tutto sull'idea che sia realmente un anonimo significa forzare i dati senza che ce ne sia veramente bisogno neppure ai fini della dimostrazione dell'assunto da cui si è partiti (cf. Bellandi cit. *supra*) e su cui tutto il discorso è costruito. Sulla tesi di fondo enunciata mi resterebbero due domande fondamentali: se l'anonimato può essere senz'altro una scelta di opportunità per proteggersi dai pericoli di un regime, che bisogno avrebbe avuto *Anon* di fare, e dichiarare programmaticamente, una satira sui morti? E inoltre:

che bisogno avrebbe avuto di far riferimento, all'inizio della settima satira, ad Adriano? Proprio quell'elogio tiepido, se è da interpretare, come io credo, secondo la linea indicata da Tandoi e Bellandi (V. Tandoi, *Giovenale e il mecenatismo a Roma fra I e II secolo*, "A&R" 13, 1968, 125-145 = *Scritti di filologia e di storia della cultura classica*, a c. di F. E. Consonino et al., Pisa 1992, 784-801; F. Bellandi, *Giovenale e la degradazione della clientela (interpretazione della sat. VII)*, "Dial. di arch." 8, 1974-5, 400-423; Id., *Vincenzo Tandoi e la satira latina d'età imperiale (Persio, Turno, Giovenale)*, "SCO" 64, 2018, 430-435), rappresenta un grande atto di coraggio, un omaggio formale ma ambiguo, come accade quando la parola non è veramente libera e si devono escogitare strategie comunicative per scansare i pericoli e le censure. Ma porre queste domande mi fa sentire come quel provocatore televisivo che, a un ieratico Carmelo Bene che sosteneva in un teatro gremito la propria non-esistenza, chiese: "Maestro una curiosità, [...] se Lei non esiste, perché si tinge i capelli?".

Comunque, una volta stabilito che l'autore è un anonimo, il libro si dispiega con pagine piene di intelligenza e cultura. G. sostanzia la sua tesi con letture critiche – spesso molto brillanti – di ampie porzioni di testo, con traduzione e discussione in nota delle principali questioni testuali in cui non mostra timore nel prendere posizioni nette che rivelano una certa propensione per le soluzioni adottate da Willis (Stuttgart-Leipzig 1997), sebbene il testo base sia quello più moderato di Clausen (Oxford 1992²). Dopo i capitoli 1-3 incentrati sui primi tre libri delle satire, i capp. 4-5 sono dedicati al Giovenale democriteo (p. 133: "Democritus – Mr Crowd-y himself – thus functions as a new signatory for Anon's poetics of anonymity: the street philosopher engaging in a process that is available to all in abundant supply, and attracts no special attention"), nei quali G. svolge una lettura quasi integrale delle satire 10-16, nell'ottica dell'idea che regge il tutto. La sat. 10 rappresenta l'aspirazione a rifuggire dalla realizzazione dei sogni e delle preghiere e dunque a scegliere una vita che corrisponda alla poetica dell'autocancellazione. La 11 trova nella descrizione dell'invito molte informazioni sul ricco *Persicus* e la sua sovra-esposizione rispetto alla posizione defilata di *Anon*. Un grande dispiego di energie è riservato alla 12, che è vista come una grande metafora poetica: ciò risulterebbe evidente dal nome del protagonista *Catullus* e del *captator Pacuvius*, mentre la castrazione del castoro sarebbe il simbolo dell'autocensura e dell'autocancellazione. Gli argomenti sono svolti con grande ingegnosità: il Partenio del v. 44 sarebbe quello di Nicea e non un liberto di Domiziano; la nave che viene alleggerita rappresenterebbe il più autobiografico dei poeti latini (Catullo) che è sottoposto a un esperimento di *self-reduction*. Il significato simbolico in riferimento alla poesia dell'offerta sacrificale è basato sul paragone fra la vittima prescelta (12.1-4) e Verg. *Ecl.* 6.3-5 (pp. 191-2), dove c'è l'invito di Apollo al pastore a curare le pecore grasse e la poesia sottile (*pinguis pascere oportet oves, deductum dicere carmen*); il discorso si regge sul presupposto che quel riferimento intertestuale sia valido, ma siccome a me questo non pare, mi riesce difficile credere che *Pacuvius* possa essere un nome parlante costruito su *παῦς* di Callimaco e *ovis* di Virgilio: "Mr. Fat Sheep". Questa inclinazione ai giochi di parole, divertente se presa *cum grano salis*, è qualche volta imperdonabile: a p. 273 – a proposito di 15.135 *pupillum ad iura vocantem* –, mentre sembra descrivere tranquillamente il contesto G., senza preavviso, se la prende con l'"androgynous *pupillus* (a cross between *populus* and *pusillus*?) whose girly hair makes the gender of his teary face inconclusive", facendo aumentare la nostra pietà per il povero ragazzo ingannato dai tutori; lascio poi ai sicuramente numerosi lettori valutare quel che segue a p. 274. Nell'accurata e complessa lettura della sat. 13 *Anon* viene colto nel *nomen invisum* del v. 248 e la satira è interpretata come una parodistica consolazione e un'indiretta accusa nei confronti di Calvino. La sat. 14 sembra la più adatta a rappresentare una sorta di scomparsa del Satirico rispetto alla situazione descritta e la 15 è vista come centrale nello sviluppo della teoria dell'anonimato. Il raro ri-

corso alla prima persona singolare, che è una caratteristica generale di *Anon*, ha in questa satira una variante nel *nos* che rappresenta la voce della massa. Ho trovato osservazioni molto acute sul processo di spersonalizzazione e di intercambiabilità fra Ombiti e Tentiresi, ma questo è anche il punto in cui si raggiungono le vette scintillanti di questa esegesi, accompagnata dall'immane *interpretatio nominum*: nel gesto di cannibalismo che riguarda un corpo fatto a pezzettini e mangiato e nel gesto di assaggiare il sangue versato a terra per chi non ha avuto in sorte la carne si vede "a comprehensive corporeal reduction to the point of evanescence into nothingness (a perfect trope for the lean, anonymous satirist)" (p. 271). Date queste premesse era imperdibile per G. l'occasione di sfruttare (pp. 278-9) l'ambivalenza del verbo *esse* ('essere' = 'mangiare' secondo la trita, ma non citata, formula di Feuerbach) che *Anon* utilizzerebbe in tre passi (102-103; 140-142; 169-171). La complessità delle questioni e l'esiguità di spazio non mi consentono di discutere nel dettaglio le interpretazioni complessive; ma d'altra parte molte affermazioni sarebbero anche difficili da discutere perché a me non sono chiari i presupposti per questo genere di lettura; se infatti c'è in G. la capacità, e il gusto narcisistico, di stupire il lettore con la fantasia, questi non ha un quadro condiviso di regole del gioco a cui far riferimento per sottrarsi all'impressione di meccanismi interpretativi del tutto soggettivi.

Su alcune regole fondamentali tuttavia bisogna intendersi, e sono quelle modeste dell'interpretazione di primo livello, senza la quale non sarebbe possibile capirsi; siccome il discorso rischia di farsi troppo serio e noioso, qui di seguito segnalo una piccola scelta di appunti nei quali mi permetto di esprimere qualche puntuale dissenso:

p. 57: a 7.25 *quae / componis dona Veneris, Telesine, marito* viene tradotto "give those gifts of Venus you're composing to her husband": ma c'è solo l'imperativo *donā*, i *donā Veneris* (δῶρα Ἀφροδίτης) per una volta non c'entrano.

p. 88: una piccola sbavatura nella traduzione si ha a proposito di 14.28 dove *ter deciens* viene tradotto "thirty times" (piuttosto che "thirteen").

p. 95: a proposito di 4.99-103 G. travisa in parte il senso del passo ("Even though this young *nobilis* sought to degrade himself with a lowly disguise, the audience sees right through him [...]. His exposure in the provincial arena seems like an excellent way to shirk the emperor's penetrating gaze, but in reality merely ups his visibility and vulnerability"). Non si può considerare alla stregua di un'arena provinciale l'arena "annessa alla villa albana di Domiziano, in cui ogni anno si allestivano i ludi e le *venationes* per la celebrazione delle Quinquatrie di Minerva" (B. Santorelli, *Giovenale 'Satira IV'*, Berlin/Boston 2012, 123). La vicenda del giovane Acilio Glabione è raccontata da Cassio Dione 67.14.3: "combatté contro un leone nell'arena di Alba su espresso ordine di Domiziano ma l'entusiasmo e l'abilità che mostrò nel combattere e uccidere la fiera gli valsero l'invidia dell'imperatore che lo condannò a morte" (Santorelli, cit., 117).

p. 189: un divertente fraintendimento è alla nota 163 dove si rimanda a "the sterile cock of 97", ma l'*amicus sterilis* non è della gallina bensì di colui che offre sacrifici del tutto disinteressati perché Catullo non è senza figli, ma ha addirittura tre eredi.

Spesso si stabiliscono 'liaisons dangereuses' fra testi: per es. a p. 80, dove mi pare del tutto improbabile che nel *caligatus* di 3.322 (gli scarponi con cui Umbricio si presenterà ad ascoltare le satire) vi sia un riferimento al rischio di essere calpestati dallo scarpone di un soldato nella calca cittadina (v. 248). A p. 106 l'invito di Nevolo al Satirico a mantenere il segreto è collegato al fatto che Nevolo ha confessato di aver inserito *intra viscera penem legitimum* (9.43-44), ma *Anon* non può essere un ricettacolo affidabile per ogni segreto, perché non ha un corpo nel quale riporre tutto questo (!); il lettore resta interdetto anche a p. 110 dove in 9.136 viene vista una manipolazione dell'immagine della *hesterna cena* del v. 44; lo stesso

tipo di relazione ardata viene stabilita a p. 272 dove il *vacui ventris furor* dei *Vascones* (15.100) richiamerebbe *vacui capitis populum Phaeaca* (15.23). Questo vale per me anche nei casi in cui certi legami potrebbero essere utili: per es. a p. 224 n. 32 la preferenza per la lezione dei mss. *surdum* rispetto a *Drusum* (proposto da Courtney sulla base di 3.238) mi trova concorde, ma le motivazioni non sono condivisibili: “the pairing deaf (or dumb)/blind makes sense, and creates a resposnion with *surdo verbere* 194”. È ovvio che *Drusum* è proposto per replicare l’antonomasia rappresentata da Tiresia e dunque il suo sonno profondo è equivalente a uno stato di sordità, ma la corrispondenza con *surdo verbere* è priva di significato. Un caso particolare e molto importante è a p. 151 s.: la scelta di presentarsi come un modesto e anonimo poeta è sorretta da G. con il paragonare 10.365-6 al v. 122 della stessa satira (*o fortunatam natam me consule Romam*); il problema è che tutto si basa sul fatto che, seguendo Lelièvre (“CPh” 53, 1958, 241-242), G. ritiene che nel v. 123 il *si sic* sia un’imitazione di *fortunatam natam* e dunque che il *si sit* del v. 365 ne sia una discreta ma ideologicamente connotata ripresa (a proposito della quale parla di “programmatic cacophony”). In realtà è tutt’altro che sicuro che *si sic* o *si sit/sint* siano sentiti come cacofonici: se ne trovano una decina di casi in Ovidio che sfuggono a questa categorizzazione. Non mi pare dunque che questa analisi sia condivisibile, ma soprattutto si tratta di un indizio troppo labile per costruirvi l’idea della ricercata mediocrità dello stile di Giovenale.

Un ultimo punto merita di essere commentato ed è quanto G. osserva (p. 254) a proposito del *notavi* di 15.45: *horrida sane / Aegyptos, sed luxuria, quantum ipse notavi / barbara famoso non cedit turba Canopo*. Come è noto, sarebbe stato il *quantum ipse notavi* a dare inizio alla tradizione biografica sull’esilio in Egitto, perché inteso come testimonianza autoptica di quella terra. Al di là della questione linguistica e del presunto fraintendimento di *quantum* da parte dei biografi (su cui Courtney, *A Commentary*..., Berkeley 2013², 7 e 530), mi pare che l’ambiguità del verbo di cui parla G. a p. 254 e n. 97 (*notare* può voler dire ‘osservare’ e ‘censurare’) non abbia qui legittimità linguistica proprio per il *quantum* che va bene solo con il primo significato. E del resto questa è l’interpretazione e l’analisi di G. stesso a p. 261; sembra allora di capire che il doppio senso valga solo sul momento, non come sviluppo parallelo. Ma su come funzionino queste letture multiple sarebbe meglio, come ho già detto, chiarire al lettore le idee prima.

Pochi i refusi o le imprecisioni: p. 56 *Machaeara*; p. 103 αὐτός; p. 104 HopMan; p. 125 Arpinese; p. 146 gerundive (a proposito di *copia dicendi*); p. 146 non “unsatisfactory”, ma “satisfactory”; p. 149 n. 59 *sustillissem*; p. 150 n. 63 *caeco* di Leo per *et caeca* (non *caeca*) dei mss.; p. 162 “raison d’être”; p. 173 “Anon then talks loudly about the problem of Persicus’ chronically (*solet*) adulterous wife, thereby clarifying the real direction of that strange reference to couples who spend their nights watching dancing girls together (165-66); Persicus and his randy wife knew exactly what Anon was orbiting there”: a p. 170 tuttavia i versi in questione sono posti fra parentesi quadre (seguendo Clausen) e non tradotti; p. 269 n. 129: non si capisce il senso del rimando, per 15.67, alla *extincta dextra* di Umbricio (3.48).

La bibliografia è ben curata anche se orientata decisamente verso i contributi in lingua inglese (si discute molto della sat. 8, per esempio, ma non si cita il commento di G. Dimatteo, Berlin/Boston 2014); Bellandi, di cui sono ricordati solo due contributi (ne risultano 3, ma uno è la traduzione inglese del già citato *Naevolus cliens*, “Maia” 4, 1974), compare in compenso due volte come autore, mentre “Barchiesi and Cucchiarelli 2005”, più volte citati nel testo, sono saltati: si tratta del saggio dal titolo *Satire and the poet: the body as self-referential symbol* in Freudenburg 2005b (*The Cambridge Companion to Roman Satire*, 207-223). Il volume è elegante, secondo gli standard del prestigioso editore, ma alcuni caratteri particolari in parole francesi (ç e le vocali accentate o con dieresi) sono stampati – solo nel testo, non nella

bibliografia –, con un font diverso e in corpo più piccolo rispetto al resto. Un’ultima osservazione che ovviamente non riguarda l’autore: l’illustrazione della sovraccoperta, suggestiva e un po’ sinistra, mostra, come recita la didascalia, un “Detail of a pen of Statue of Anonymous at City Park, touched by many writers for inspiration”; a meno che non si sia deliberatamente scelto di lasciare nell’anonimato anche la città in cui si trova il City Park, sarebbe stato utile specificare che si tratta di Budapest (e la statua è dedicata all’autore dei *Gesta Hungarorum*).

Università di Salerno

STEFANO GRAZZINI

M. von Albrecht, *Antike und Neuzeit. Texte und Themen. Band I. Antike und deutsche Dichtung*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2019, 231 pp.

Il libro è il primo di tre volumi che raccolgono lezioni e conferenze sul fecondo rapporto che unisce tanti poeti e scrittori moderni alle grandi figure letterarie del mondo antico. Lo scopo è di illustrare il comporsi della tradizione con gli sviluppi che, nella sempre rinnovata evoluzione culturale e spirituale, non interrompono mai la continuità dell’eredità classica. Si può dire che l’opera rispecchi armoniosamente la personalità dell’autore, allo stesso tempo grande studioso dell’antichità e profondo conoscitore di tutte le letterature – e delle lingue – dell’Europa occidentale e orientale moderna.

Questo primo volume, come dichiara il titolo, studia sotto questo aspetto la poesia tedesca: *deutsche Dichtung*. Questa espressione va intesa però in senso ampio. Da un lato, se *Dichtung* è riferito principalmente alla poesia, indica però ogni tipo di attività e produzione letteraria: Conrad Ferdinand Meyer (cap. II) scrisse tanto in versi quanto in prosa; il terzo cap. è dedicato a E.T.A. Hoffmann; a un romanzo, “Il mondo estremo” di Christoph Ransmayr, l’ottavo. Dall’altro lato, l’orizzonte del volume si estende a tutta la produzione letteraria in lingua tedesca: C. F. Meyer è svizzero, Grillparzer e Ransmayr austriaci, Rilke austriaco-boemo. Non mancano neppure fini analisi di testi poetici in altre lingue: di Pushkin, Voltaire e Shakespeare.

Il libro raccoglie nove saggi, quasi tutti già pubblicati in varie sedi, dal 1961 al 2004, e in parte rielaborati.

Il primo saggio riguarda il rapporto di Goethe (1749-1823) con Ovidio, visto come mediatore tra il grande poeta tedesco e l’antichità (*Goethe und die Antike, dargestellt an seiner Beziehung zu Ovid*, pp. 11-23). Viene illustrata la polemica di Goethe con Herder, che criticava le *Metamorfosi* come opera artificiosa, lontana da una vena poetica scaturita dalla natura. Goethe ribatteva che la cultura non si oppone alla natura, ma ne è il completamento, e che presso tutti i popoli solo il poeta è sempre stato poeta; rifiutava così il mito romantico della creatività popolare. Per lui, inoltre, l’esilio materiale di Ovidio prefigura l’estraniamento del poeta moderno. Sulle sue orme, conclude von Albrecht, occorre rivedere il diffuso pregiudizio che considera Ovidio un superficiale versificatore. In senso più ampio, già Goethe ci comunica il messaggio che verrà puntualmente confermato in tutto il corso del libro: la ricezione dell’antico non è e non deve essere una schiavitù, ma una via verso l’emancipazione, uno specchio nel quale possiamo riconoscere la nostra autonoma individualità.

Il secondo saggio, il più ampio, riguarda il poeta e scrittore svizzero C. F. Meyer (1825-1898): *Conrad Ferdinand Meyer und die Antike* (pp. 25-73). Come rileva von Albrecht, si tratta del primo studio che affronta il suo rapporto con le fonti antiche. Nell’opera di Meyer (poesia e prosa) il passato sta dietro al presente e rivela il significato di figure e situazioni. Il soggiorno a Roma e l’incontro con l’arte antica e rinascimentale furono di fondamentale im-

portanza per Meyer, ma come nell'arte la visione intuitiva d'insieme ha per lui la preminenza sul dettaglio materiale, così anche nelle sue riprese poetiche da Ovidio l'epica si trasforma in lirica. Lo stesso avviene più volte anche nelle ballate di argomento storico antico, le quali però spesso si sviluppano in forma drammatica. Nei romanzi le allusioni e le riprese da autori antichi (Omero, Virgilio, Ovidio) sono volte non a far mostra di erudizione antiquaria, ma a creare un'atmosfera. L'antico è lo specchio che rivela il moderno. Nel capolavoro di Meyer, *Der Heilige* ("Il santo", su Thomas Becket), Virgilio è quasi costantemente sullo sfondo. Nei tre piani temporali (la persona del poeta, il materiale storico, lo sfondo antico) trova espressione la consapevolezza moderna della nostra storicità: il passato diviene così presente: non più cultura, ma natura.

Ancora Ovidio è il punto di riferimento antico nel terzo saggio, su Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (1776-1822): *Die Verwandlung bei E.T.A. Hoffmann und bei Ovid* (pp. 75-102). Anche questo studio è il primo che indaga la materia antica in Hoffmann, ma ha soprattutto lo scopo di confrontare i caratteri del tema della metamorfosi nell'opera letteraria antica e moderna. Il romanzo *Meister Floh* ("Mastro Pulce") si conclude con una metamorfosi in piante (ovidiana) e già *Der goldene Topf* ("Il vaso d'oro") aveva due trasformazioni descritte con tecnica ovidiana (processo graduale, prima soggettivamente vissuto, poi rappresentato oggettivamente; parole bivalenti che si adattano tanto allo stato precedente quanto a quello seguente alla trasformazione). In Hoffmann, però, la trasformazione è più opera di magia che di intervento divino. Metamorfosi di tipo non ovidiano sono quelle che avvengono per ingrandimento o rimpicciolimento e quelle che riducono l'uomo a pupazzo. In Hoffmann la metamorfosi riacquista il significato fisico-naturale che aveva nel discorso di Pitagora nell'ultimo libro delle *Metamorfosi*, ma in lui non è necessariamente oggettiva e definitiva: le sue figure sono cittadine di due mondi e possono apparire sotto aspetti diversi; la realtà è quindi condizionata da chi la osserva: intuizione moderna, non antica.

Ovidio è ancora al centro del quarto saggio: *Der verbannte Dichter: Grillparzer, Pusckin und Ovid* (pp. 103-134). I poeti moderni esiliati apprezzarono la poesia ovidiana dell'esilio ben prima dei filologi. Franz Grillparzer (1791-1872) si rivolge in una poesia a Ovidio: isolato dal mondo senza colpa, pur non realmente relegato in una terra lontana, la sua solitudine è peggiore di quella del poeta latino, ma, come Ovidio nel finale delle *Metamorfosi*, egli predice la propria immortalità (i contatti fra i due testi sono qui indicati per la prima volta da von Albrecht, e appaiono indubitabili). Anche Alexandr Sergeevich Pushkin (1799-1837) dedica una poesia ad Ovidio, rimasta ignota ai filologi fino a questo saggio di von Albrecht, che ne riproduce il testo russo e lo traduce in versi a rima baciata, come nell'originale. La poesia è una lettera al poeta latino, che nella prima parte descrive l'esperienza di Pushkin in terre non lontane da quella dell'esilio di Ovidio, che si rivelano ben diverse dalla terribile descrizione ovidiana al poeta, abituato ai climi ben più freddi della Russia. Pushkin si augura che un giorno qualcuno segua anche le sue orme nella regione. Alla fine il poeta si presenta come autore della poesia, nel momento in cui i Greci combattono per la libertà (fu scritta il 26 dicembre 1821). La formula ricorda il finale delle *Georgiche*, ma anche l'ultima elegia degli *Amores*, dove Ovidio parla della sua gente che combatté per la libertà nella guerra sociale. In un'altra opera di Pushkin, il poema *Gli zingari* (1824), un vecchio descrive con parole toccanti un cantore esiliato che non accettò mai la sua sorte, vista come la punizione di un dio, dal quale dipendeva anche la possibilità della sua salvezza. Pushkin e Grillparzer anticipano così molti risultati della ricerca ovidiana più recente.

Il quinto saggio indaga le tracce della retorica nella poesia antica e moderna: *Spuren der Rhetorik in antiker und in neuzeitlicher Dichtung* (pp. 135-167). Von Albrecht confuta la posizione crociana – invero superata – della retorica come estranea e contrapposta alla poesia. Si

tratta invece di un binomio che va concepito come feconda polarità che contrassegna l'essere stesso della letteratura. L'importanza dell'elemento retorico viene illustrata nei campi della lirica, del dramma e dell'epica. L'analisi della poesia *Geh aus, mein Herz, und suche Freud* di Paul Gerhardt (1607-1676) dimostra che retorica e poesia non si escludono affatto. Segue l'esame di *Le mondain* di Voltaire (1694-1778), che sviluppa un celebre passo ovidiano (ars 3.121-134: il poeta è felice di essere nato in un'epoca civile e raffinata, non nei tanto lodati tempi antichi), ricorrendo senza risparmio a tutti i mezzi della retorica: nella lirica la funzione della retorica è quella di influenzare se stessi (Gerhardt) o di convincere gli altri (Voltaire). Nel dramma l'uso della retorica è illustrato attraverso il celebre discorso di Antonio nel *Giulio Cesare* di Shakespeare, che ne fornisce un esempio clamoroso, e attraverso il finale di *L'anima buona del Szechuan* di Bertholt Brecht, che esorta il pubblico a trovare lui stesso una soluzione soddisfacente a tutti i problemi che il dramma lascia aperti. Qui il pubblico stesso è l'oggetto della psicagogia retorica dell'autore. Per l'epica, l'impiego della retorica è esaminato attraverso l'analisi di un celebre passo della *Pharsalia* di Lucano (7.576-596). In tutti i generi poetici la retorica è indispensabile per la chiarezza e l'efficacia dell'espressione.

Il sesto saggio è dedicato a Friedrich Hölderlin (1770-1843) e al suo rapporto con le *Odi Romane* di Orazio: *Hölderlins Friedensfeier und Horaz* (pp. 169-175). Sotto l'impressione della pace di Lunéville, Hölderlin si fa portavoce poetico della natura, come Orazio sacerdote delle Muse: i due poeti, quindi, non possono venire a compromessi col pubblico convenzionale, il *profanum vulgus* di Orazio. Entrambi ripongono la loro fiducia nella purezza della gioventù. La Germania resta comunque al centro della raccolta di Hölderlin, come Roma è al centro del ciclo oraziano; ma mentre per Orazio "vivere secondo natura" equivale a riconoscere i propri limiti, Hölderlin si fa banditore dello slancio verso il tutto. Egli vuol superare Orazio sul suo proprio terreno, e per questo si rivolge a Pindaro: non un rifiuto dell'antico, quindi, ma un più approfondito confronto con l'archetipo.

A Rainer Maria Rilke (1875-1926) e alla quinta delle sue *Elegie Duinesi* è dedicato il settimo saggio: *Rilkes fünfte Duineser Elegie: Transfiguration des Raumes* (pp. 177-190). L'analisi della poesia fa perno sul ricorrente motivo del tappeto: un'immagine polivalente presente anche nella letteratura classica, che riceve significato simbolico già in una poesia di Fjodor Ivanovich Tjutchev (1803-1873), riportata da von Albrecht prima in traduzione poetica, poi nel testo russo: *Giorno e notte*. In essa un tappeto, voluto da Dio, nasconde l'abisso: è il giorno, che dà luce e vita; al suo svanire, la notte rivela l'abisso infinito. In Tjutchev il tappeto simboleggia una realtà cosmica; nella quinta elegia di Rilke è connesso coi mutamenti nella vita dell'uomo. Dalla consueta pedana dei saltimbanchi, all'inizio, il tappeto diviene un oggetto trasfigurato alla fine: un tappeto "ineffabile" e "placato" su cui splende il sorriso degli amanti. Un tema vicino al "tappeto placato" della quinta elegia appare anche in uno dei *Sonetti ad Orfeo* (II 21). Nella serena atmosfera dei giardini di Shiraz e Isfahan il tappeto diviene l'immagine dell'unità: un "tappeto glorioso". La trasfigurazione della terra e dello spazio, simboleggiata da queste immagini, attesta il carattere "sacramentale" del pensiero poetico di Rilke.

Gli ultimi due saggi sono dedicati al rapporto con l'antico di due autori viventi: Christoph Ransmayr e Durs Grünbein. L'ottavo (*Christoph Ransmayr und Ovid*, pp. 191-212) analizza il romanzo *Die letzte Welt* ("Il mondo estremo", 1988), per il quale Ransmayr stesso indica come fonti traduzioni dalle opere di Ovidio, e in particolare quella in prosa delle *Metamorfosi* dello stesso von Albrecht. Non è possibile seguire la fine analisi di tutto il romanzo offerta da questo saggio. Il "mondo estremo" è Tomi, dove Cotta, contemporaneo di Ovidio, si reca nella vana ricerca del poeta esiliato. Il libro consta di quindici capitoli, come i libri delle *Metamorfosi*. Molti dei personaggi sono ripresi dal poema ovidiano, ma sono presenti in tutto il romanzo, non soltanto in singole storie, come in Ovidio. Mito e realtà, elementi moderni e

ambientazione antica si intrecciano ed amalgamano nell'opera di Ransmayr. Nella finzione del romanzo le *Metamorfosi* furono effettivamente bruciate, e il tentativo di Cotta di ricostruirle le trasforma in un'opera aperta, in divenire. L'Ovidio di Ransmayr è un profeta ispirato, il cui esilio lo libera da un'esistenza eterodiretta. Le *Metamorfosi* sono una grande storia della natura: un'idea che Ransmayr ha ripreso proprio dal *Nachwort* di von Albrecht alla sua traduzione del poema.

Il nono e ultimo saggio è dedicato alla raccolta poetica *Nach den Satiren* (1999) di Durs Grünbein: *Durs Grünbein: Nach den Satiren* (pp. 213-228). La raccolta riceve il titolo dall'omonimo ciclo di componimenti in essa contenuto. Il titolo è ambiguo: *Nach den Satiren* può significare sia "Alla maniera delle Satire" sia "Dopo le Satire". Si tratta in effetti, come fa notare von Albrecht, di "meta-satira". Grünbein riconduce idiosincraticamente il termine *Satire* a *satt* ("sazio"). La satira sarebbe dunque "Il canto dei sazi": *Der Gesang der Satten* – ciò che si dice quando tutto è stato rimasticato, quando si deve smaltire ciò che si è mangiato e bevuto: ed è in questo momento che i démoni, prima esorcizzati, lentamente ritornano. Ricompaiono motivi della satira romana, con serietà perfino superiore a quella di Giovenale. Ma la dimensione storica si amplia non solo nel passato, ma anche verso il futuro. Gli orizzonti spaziali e temporali si fondono. Il tempo si contrae; ogni incontro contiene in sé l'addio. Lo straordinario della nostra epoca consiste nella contemporanea presenza di testimonianze di tempi diversi nella nostra percezione, tutte vive e operanti, ben diverse dall'asettica ricostruzione di una parte della storia (per esempio l'antichità). Queste testimonianze, fecondate da un'approfondita comprensione, divengono le componenti di un universo linguistico e musicale che si configura in forme sempre nuove nella coscienza dell'individuo; ed è proprio la letteratura – la "poesia" – che getta ponti tra epoche diverse.

Questi nove saggi costituiscono per il lettore un'affascinante cavalcata attraverso la letteratura classica e le sue risonanze nelle più eminenti personalità di una grande cultura, sotto la guida sicura di un grande maestro.

Università di Perugia

ALDO SETAIOLI

J. A. López Férez, *Galeno. Preparación y constitución de textos críticos, entrega y publicación de obras propias o ajenas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2018, 230 pp.

Los estudios sobre la obra de Galeno vienen mostrando la atención, fecunda y copiosa, de Juan Antonio López Férez durante varias décadas. Por ello no sorprenderá al lector avezado la publicación del volumen que aquí reseñamos, el cual constituye, en términos absolutos, la obra más pormenorizada sobre el tema correspondiente, obra que se ve presidida por la erudición, la pulcritud y la elegancia analítica.

En síntesis, el volumen consta de una introducción metodológica y doctrinal, de tres capítulos nucleares, de un apéndice complementario y de la bibliografía oportuna que resulta coronada con los índices de rigor instructivo.

La introducción (pp. 7-16) patentiza claramente el contenido fundamental del volumen, a saber, la lectura, la traducción y las notas de los pasajes galénicos en que constan los vocablos griegos ἔκδοσις, ἐκδίδομι y προεκδίδομι. Observamos que, en este capítulo, el autor justifica debidamente la atención a la terminología ecdótica de incumbencia, considerando las vicisitudes que Galeno arrojó en el proceso creativo de su descomunal producción y el cuidado pacientemente escrupuloso con que el de Pérgamo revisó los autores precedentes, relevantes para el propósito de su ardua tarea.

El capítulo I (pp. 17-103) se halla consagrado al estudio profuso de treinta pasajes escogidos donde el sustantivo ἔκδοσις (con la acepción de “entrega”, “publicación”, “texto crítico”) se ve implicado. En este primer capítulo, sobresale la selección de pasajes correspondientes a comentarios del escritor a obras hipocráticas (esencialmente I 7-18), donde Galeno profundiza en valoraciones críticas sobre ciertas obras que juzga espurias (como *Epidemias* V y VII) y otras que no considera propias de Hipócrates sino atribuibles a su hijo Tévalo (*Epidemias* II y VI). En sentido estricto, solo *Epidemias* I y III serían genuinas de Hipócrates, logradamente conseguidas. Como venimos anticipando (y téngase presente esta opinión ante el volumen todo que aquí valoramos), la versión y las notas – elevadas a la categoría de comentarios puntillosos – destilan un cuidado exquisito que el lector agradece con provecho didáctico.

El capítulo II (pp. 105-145) presenta dieciocho pasajes donde cobra importancia la forma verbal, inherente a los contextos, ἐκδίδουμι (con el sentido de “entregar”, “publicar”).

En el seno de un tono con notable erudición incisiva, Galeno repara en algunos pasajes (magistralmente expuestos por López Férez) que aquí destacamos, de manera representativa, por su interés indudable. El caso es que nuestro prosista refiere ciertos detalles sobre la pérdida de piezas distinguidas de autores dramáticos, a lo cual añade algunos motivos perspicaces a propósito de la destrucción que experimentaron muchos escritos en Roma, causada por incendios y terremotos (II 2). Constan otros pasajes particularmente sugestivos en este capítulo. Así, en II 4, cuando Galeno se halla examinando cierta inserción en el hipocrático *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, apostilla que habría sido añadido por terceros y de manera infeliz, cuando la mencionada obra se encontró en la casa del propio Hipócrates, a la muerte de este; y acerca de una omisión presente en *Epidemias II*, comenta el de Pérgamo entre otros detalles que, tras la publicación descuidada o urgente de un libro, se desliza un error cometido por el primer copista, error que se mantiene sucesivamente en incuria ecdótica (II 8).

El capítulo III (pp. 147-155) facilita cuatro secuencias donde se halla interesado el verbo προεκδίδουμι (mediante el significado de “publicar con anterioridad”).

Dado su interés intrínseco, describimos las referencias más notables que comunica Galeno sobre su labor científico-crítica. Pues bien, al escribir *Sobre la disección de los músculos*, subraya que, a petición de ciertos amigos, había ofrecido un breviario del material recogido en *Sobre los procedimientos anatómicos* (III 1); asimismo, en su hermenéutica acerca de los *Aforismos* hipocráticos, enfatiza Galeno que el comentario de Lico sobre los mismos le había sido entregado cuando su tratado ya estaba ultimado pero que, no obstante, había completado su redacción con un añadido que no figuraba en el texto publicado con antelación (III 2); y, en fin, nuestro prosista, al redactar el *Comentario a Sobre la naturaleza del hombre*, relata que su ensayo *Sobre los elementos según Hipócrates* lo había participado a un compañero anónimo, soslayando en su redacción los elementos que el destinatario conocía (III 3).

Como queda advertido, completadas las secciones medulares del volumen, este queda módicamente culminado por un breve apéndice de aclaración compositiva (pp. 157-161), la bibliografía oportuna, exhaustivamente seleccionada (pp. 163-184), y una meticulosa relación de índices cuya utilidad debemos ponderar: se trata de los pasajes citados, de los autores y obras recogidos, de otros nombres propios notables, de términos y léxico griego cuya selección es relevante, de transcripciones juzgadas pertinentes sobre lemas griegos (pp. 185-225).

En resolución, el volumen que aquí saludamos constituye el estudio más enjundioso, hasta la fecha concebido, sobre la valoración de Galeno en el arte teórico-práctico de la ecdótica; y un paradigma de filología depurada donde ningún pormenor de relevancia parece escapar a la pericia exegética de López Férez.

SEGNALIAMO INOLTRE...

- AA.VV., *Sofocle per il teatro*, vol. I. *Elettra e Filottete tradotti per la scena*, vol. II. *Edipo Re e Aiace tradotti per la scena*, Ed. della Normale, Pisa 2018
- S. Bigliuzzi, F. Lupi, G. Ugolini (eds.), *Συναγωνίζεσθαι. Studies in Honour of Guido Avezù*, QuiEdit, Verona 2018
- T. Braccini, *Lupus in fabula. Fiabe, leggende e barzellette in Grecia e a Roma*, Carocci, Roma 2018
- S. Caciagli, *L'eteria arcaica e classica*, Pàtron, Bologna 2018
- S. C. Calzascia, *Apollonio Rodio. Argonautiche*, saggio introd., nuova trad. e note, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 2019
- O. Cappello, *The School of Doubt. Skepticism, History and Politics in Cicero's Academia*, Brill, Leiden-Boston 2019
- M. Catapano, *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 2018
- F. Conti Bizzarro, *Giulio Polluce e la critica della lingua greca*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2018
- F. Conti Bizzarro (ed.), *Λέξικον γραμματικῆς. Studi di lessicografia e grammatica greca*, Satura, Napoli 2018
- L. Costantini, *Magic in Apuleius' "Apologia". Understanding the charges and the forensic strategies in Apuleius' speech*, de Gruyter, Berlin-Boston 2019
- A. Cucchiarelli, *Orazio, Epistole I*, introduzione traduzione e commento, Ed. della Normale, Pisa 2019
- C. Cusset, *Redécouvrir l' "Apparition" de Menandre*, l'Harmattan, Paris 2019
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Pomponio Secondo: profilo di un poeta tragico 'minore'*, Pàtron, Bologna 2018
- C. De Stefani, *Studi su Fenice di Colofone e altri testi in coliami*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2018
- V. Fai, *Sorano di Efeso. Malattie delle donne, secondo libro*, introd., traduz. ital. e comm., pref. di M.-H. Marganne, Congedo, Galatina 2018
- L. Fabbri, *Mater florum. Flora e il suo culto a Roma*, Olschki, Firenze 2019
- L. Fezzi, *Pompeo. Conquistatore del mondo, difensore della 'res publica', eroe tragico*, Salerno, Roma 2019
- R. Franchi, *Dalla Grande Madre alla Madre. La maternità nel mondo classico e cristiano: miti e modelli*, I: *La Grecia*, II: *Roma*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2018-19
- N. Freer, B. Xinyue (eds.), *Reflections and New Perspectives on Virgil's Georgics*, Bloomsbury Academic, London-Oxford 2019
- L. Gagliardi, L. Pepe (eds.), *Dike. Essays on Greek Law in Honor of Alberto Maffi*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2019

- C. Griggio, F. Vendruscolo (eds.), *Suave mari magno... Studi offerti dai colleghi udinesi a Ernesto Berti*, Forum, Udine 2008
- A. Guida, *Lexicon Vindobonense*, Olschki, Firenze 2018
- M. P. Hanagan, *Reading Sidonius' Epistles*, Cambridge Univ. Press 2019
- M. Kanellou, I. Petrovic, C. Carey (eds.), *Greek Epigram from the Hellenistic to the Early Byzantine Era*, Oxford Univ. Press 2019
- G. La Bua, *Cicero and Roman Education. The Reception of the Speeches and Ancient Scholarship*, Cambridge Univ. Press 2019
- A. La Penna, *Io e l'antico. Conversazione con A. Marcone*, Della Porta, Pisa-Firenze 2019
- M. Lentano, *Il re che parlava alle ninfe. Miti e storie di Numa Pompilio*, Pacini, Pisa 2019
- G. E. Manzoni, *Cicerone, Opere di retorica*, introduzione, traduzione e commento, Schol , Brescia 2019
- M. Marin, *Studi agostiniani. Trenta saggi fra retorica ed esegesi*, Edipuglia, Bari 2019
- M. G. Moroni, R. Palla, C. Crimi, A. Dess  (eds.), *Poesia tardoantica e medievale*. Atti del VI Conv. Intern. di Macerata, 3-5 dic. 2013, ETS, Pisa 2018
- G. W. Most, *L'io dei Greci. Corpo e mente nel pensiero classico*, ETS, Pisa 2019
- F. Nicolardi, *Filodemo. Il primo libro della Retorica*, edizione, trad. e comm. (con allegata *Maquette*), Bibliopolis, Napoli 2018
- F. Padovani, *Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2018
- Pausania, *Guida della Grecia. Libro X. Delfi e la Focide*, testo e trad. di U. Bultrighini, comm. di U. Bultrighini e M. Torelli, Fond. Valla/Mondadori 2017
- M. T. Schettino, *Prospettive interculturali e confronto politico da Augusto ai Severi*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2019
- A. C. Sisul, *La mors immatura en la Eneida*, Ed. Brujas, Cordoba (Arg.) 2018
- A. Tessier, *Una breve storia illustrata del testo tragico greco sino a Willem Canter*, EUT, Trieste 2018
- M. Taufer (Hg.), *Das Symposion in der Griechischen Kom die / Il simposio nella commedia greca*, Rombach, Freiburg i.B. 2018
- L. Tissi, *Gli oracoli degli d i greci nella Teosofia di Tubinga. Commento e studio critico dei testi 12-54 Erbse*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2018
- S. Trovato, «Molti fedeli di Cristo morirono tra terribili pene». *Bibliografia agiografica giuliana con edizione della Passio Cyriaci BHG 465b*, Forum, Udine 2018
- C. Viano, S. Maso, F. Masi (eds.), * tik  The ria. Studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2019
- O. Vox, *Studi imeriani*, Pensa MultiMedia, Lecce 2019

PROMETHEUS

XLV 2019

INDICE PER AUTORE

L. Aresi:	La metamorfosi invocata: Ov. <i>Pont.</i> 1.2.27-40 e l'impossibile eutanasia dell'esule	p. 143
A. Azzerlini:	Atena a Delo in Elio Aristide	" 192
S. Bär:	Herakles und die Schafe der Hesperiden	" 108
E. Bonollo:	Alcune osservazioni sui personaggi del <i>Misoumenos</i> di Menandro	" 89
E. Calderón Dorda:	El concepto de <i>eulábeia</i> en Plutarco: análisis léxico	" 182
G. Cattaneo:	Nuovi frammenti greci di Severo di Antiochia dai manoscritti delle catene dei profeti	" 281
M. Davies:	Aeschylus, <i>Agamemnon</i> 511-512	" 45
R. Degl'Innocenti Pierini:	Rutilio Namaziano e Seneca, paradossi e polemiche (a proposito dei vv. 439-452 e 515-526)	" 261
M. L. Delvigo:	Esegesi virgiliana antica e interpretazione dell' <i>Eneide</i> : i Penati di Troia	" 129
P. Desideri:	Un episodio di 'patriottismo' servile nella Roma arcaica	" 117
E. Dettori:	Il testo dello Scolio ad Euripide <i>Andr.</i> 10	" 64
T. Dorandi:	Estratti dall' <i>Ep. Hdt.</i> 38-41 di Epicuro negli <i>Stromateis</i> dello Pseudo-Plutarco (fr. *179 Sandbach)	" 104
F. Favi:	Note critico-testuali ai <i>Sicioni</i>	" 79
A. Guida:	Da Epimenide a Teodoro di Mopsuestia, attraverso Callimaco, San Paolo e Giuliano	" 247
R. Jakobi:	Zur Entstehungszeit und zum Text von Ps.-Victorinus, <i>De Iesu Christo Deo et Homine</i>	" 275
M. Librán Moreno - M. Sanz Morales:	Animales y cuento popular en Jamblico, <i>Babiloniacas</i>	" 205
H. Obsieger:	Euripides, <i>Ion</i> 444-451: δίκη βιαιῶν und προμηθία	" 47
D. Paolillo:	Lisia 2.59 e la cronologia dell' <i>Epitafio</i>	" 69
E. E. Prodi:	L'edizione antica delle opere di Archiloco	" 3
A. Setaioli:	L' <i>ep.</i> 81 di Seneca e la postilla al <i>De beneficiis</i>	" 162
A. Setaioli:	Caesar's <i>veni vidi vici</i> and Plutarch	" 175

M. Settecase:	Gregorio Nazianzeno, <i>Carm.</i> 1.2.26: edizione critica, commento testuale e parafrasi bizantine inedite	p. 223
A. C. Sisul:	Nota a Verg., <i>Aen.</i> 10.800: El escudo como clave de lectura del enfrentamiento desigual entre Eneas y Lauso	” 126
K. Panegyres:	Poems of Psellus in Ps.-Zonaras	” 290
K. Panegyres:	Marginalia Lexicographica	” 291

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

T. Geue, <i>Juvenal and the Poetics of Anonymity</i>	(S. Grazzini)	p. 305
S. Lilla, <i>Dionysii Areopagitae De divinis nominibus</i> , ed. C. Moreschini	(G. Cattaneo)	” 295
J. A. López Férez, <i>Galeno. Preparación y constitución de textos críticos, entrega y publicación de obras propias o ajenas</i>	(V. Ramón Palerm)	” 313
E. Sistakou - A. Rengakos (eds.), <i>Dialect, Diction, and Style in Greek Literary and Inscribed Epigram</i>	(D. Guasti)	” 300
M. Vallozza (ed.), <i>Isocrate. Per una nuova edizione critica</i>	(C. Brunello)	” 302
M. von Albrecht, <i>Antike und Neuzeit. Texte und Themen. Band I. Antike und deutsche Dichtung</i>	(A. Setaioli)	” 310
G. A. Xenis, <i>Scholia vetera in Sophoclis Oedipum Coloneum</i>	(T. Dorandi)	” 298
Segnaliamo inoltre	(redaz.)	” 315
Indice per autore		” 317

PROMETHEUS

Rivista di studi classici

Direttore Responsabile: Angelo A. Casanova
Reg. Tribunale di Firenze n° 2503 del 23-6-1976

Prometheus sottopone i contributi proposti per la pubblicazione alla valutazione di due *referees* anonimi, anche esterni alla rivista, cui lo scritto viene inviato anonimo (*Double Blind Peer Review*).

Norme per i Collaboratori

1. I contributi proposti per la pubblicazione devono essere inviati al Direttore della rivista, alla "Redazione Scientifica", redatti in forma definitiva (anche nei dettagli), in documento memorizzato in file Word.doc (Macintosh o Windows) e in copia PDF senza nome.
2. I brani di testo latino, nonché i titoli delle opere, antiche e moderne, saranno corsivi: i nomi degli autori, antichi e moderni, vanno scritti normalmente, senza maiuscoletti. I titoli dei periodici, abbreviati o indicati con le sigle in uso nella *Année Philologique*, saranno posti tra virgolette.
3. I collaboratori riceveranno solo le seconde bozze (la prima revisione sarà curata dalla Redazione). Ogni variazione apportata rispetto al testo originale potrà essere loro addebitata. Le bozze dovranno essere corrette e restituite con urgenza alla Redazione.
4. «Prometheus» non invierà più ai collaboratori estratti dei loro scritti, ma una copia elettronica PDF riproducibile liberamente.
5. La rivista non è tenuta a restituire gli originali non pubblicati.

«Prometheus» segnalerà tutti i libri ricevuti che interessino l'antichità classica e recensirà le opere più importanti. Autori ed editori sono pregati di inviare copia delle loro pubblicazioni al Direttore della rivista.

Finito di stampare nel mese di luglio 2019

€ 28,00