

Anno XLVII – 2021

nuova serie X

# 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),

Silvia Mattiacci (Siena),

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, Dipartimento di Lettere e Filosofia,

Università degli Studi di Firenze, via della Pergola 60, 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

XLVII 2021

### SOMMARIO

|                        |  |       |
|------------------------|--|-------|
| C. De Stefani:         | L'Agamennone di Enrico Medda   | p. 3  |
| A. Emiliani:           | Una lacuna in Mimnermo, fr. 4.1 W. <sup>2</sup>  | " 24  |
| M. Catrambone:         | Aeschylus fr. 486 Radt, tragic Homerisms, and ancient scholarship on Sophocles                                     | " 29  |
| A. Beghini:            | Crantore, Panezio e la <i>metriopàtheia</i>  | " 49  |
| E. Magnelli:           | Atena è sempre bella: Call. <i>Lav. Pall.</i> 17   | " 65  |
| G. Palermo:            | Gli usignoli di Stratone, <i>Ep.</i> 2.3 Fl. (= AP 12.2.3)   | " 69  |
| C. M. Lucarini:        | Per il testo, il ritmo e lo iato dell'Epistola di Aristeia a Filocrate   | " 74  |
| J. Diggle:             | An emendation in Strabo (15.2.12)  | " 87  |
| M. von Albrecht:       | <i>Cicero ad colloquium evocatus</i>   | " 89  |
| M. von Albrecht:       | Dialogo con Cicerone (traduzione di A. Setaioli)   | " 92  |
| M. L. Delvigo:         | <i>Deus ipse loci</i> : il Tevere e la certificazione della meta   | " 97  |
| A. Crotto:             | Un nuovo telestico in Orazio, <i>C.</i> 1.11   | " 118 |
| A. Guida:              | Una riflessione lucreziana ( <i>De rer. nat.</i> 2.1) a Pompei. Con appendice su una revisione critica tardoantica | " 127 |
| M. Russo:              | A meaningful omission: Phaedrus in Seneca's <i>Ad Pol.</i> 8.3-4   | " 137 |
| A. Sassoli:            | Tre congetture a Tacito ( <i>Agr.</i> 24.2, 31.4)  | " 156 |
| G. A. Cecconi:         | Fondazione testamentaria su una tavoletta ansata da Montalcino ( <i>CIL</i> XI 2596)                               | " 159 |
| M. Oliva:              | <i>Utraque lingua eruditi</i> : il bilinguismo greco-latino tra I e IV sec. d.C.                                   | " 167 |
| M. Shumilin:           | A shepherd with a lyre? Reconsidering <i>Einsiedeln Eclogues</i> 1.18  | " 191 |
| Á. Cancela Cilleruelo: | Firmico Materno, <i>Mathesis</i> 4.9.5: fuoco e cauterio   | " 198 |
| P. Desideri:           | Roman festivals in Plutarch's <i>Life of Romulus</i>   | " 203 |
| A. Casanova:           | I figli di Plutarco  | " 214 |
| G. Cattaneo:           | Il fr. 222 Rauer di Origene  | " 225 |

|                  |   |        |
|------------------|---|--------|
| M. Rustioni      | Sul testo del settimo libro di Quinto Smirneo                                     | p. 233 |
| A. Guida:        | Una citazione lessicografica di Teodoro di Mopsuestia                             | ” 247  |
| M. Donati:       | L’asino: animale messianico e dionisiaco in Nonno, <i>Par. Jo.</i> M 61-69        | ” 252  |
| F. Scognamiglio: | Note alla <i>Parafrasi</i> di Nonno   | ” 268  |
| M. G. Sandri:    | Un’epitome del Lessico Segueriano <i>Sulla sintassi</i> nel ms. Laur. Plut. 57.24 | ” 285  |
| K. Panegyres:    | An uneducated human being is a tree without fruit                                 | ” 292  |

## NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

|   |                   |        |
|---|-------------------|--------|
| A. Benaissa, <i>Dionysius. The Epic Fragments</i>   | (E. Magnelli)     | p. 294 |
| M. Tentori Montalto, <i>Essere primi per il valore. Gli epigrammi funerari greci su pietra per i caduti in guerra (VII-V sec. a.C.)</i> | (E. Magnelli)     | ” 297  |
| E. Sistakou, <i>Tragic Failures. Alexandrian Responses to Tragedy and the Tragic</i>  | (E. Magnelli)     | ” 300  |
| M. G. Iodice - A. Marchetta (edd.): <i>Delectat varietas. Miscellanea di Studi in memoria di Michele Coccia</i>                         | (L. Giancola)     | ” 303  |
| M. A. Barbàra Valenti, <i>Estratti catenari esegetici greci. Ricerche sul Cantico dei cantici e altro</i>                               | (G. Cattaneo)     | ” 306  |
| G. P. Tsomis, <i>Quintus Smyrnaeus. Kommentar zum siebten Buch der Posthomerica</i>   | (M. Rustioni)     | ” 308  |
| M. Agnosini, <i>Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni</i> , introduzione, traduzione e commento                      | (F. Scognamiglio) | ” 311  |
| Segnaliamo Inoltre...   | (redaz.)          | ” 315  |
| Indice per Autore   |                   | ” 317  |

## L'AGAMENNONE DI ENRICO MEDDA

### I. Una nuova edizione dell'*Agamennone*

I critici non conservativi ritengono che non vi siano luoghi corrotti in un autore antico che non possano essere infine restaurati grazie alla *divinatio* – salvo probabilmente le lacune, che possono essere bensì diagnosticate, e supplite *exempli gratia*, ma senza che si possa recuperare con certezza il dettato originale<sup>1</sup>. A questa visione fiduciosa – che io, a dire il vero, condivido – è facile obiettare che la soluzione di una *crux* annosa di (ad esempio) Euripide, a cui possono aspirare i migliori editori contemporanei, è in Eschilo una meta *quasi* inatingibile<sup>2</sup>. Ben pochi sono infatti gli interventi degli ultimi due secoli che possono vantare questo primato: nel caso dell'*Agamennone*, di cui mi occupo in questa sede, i soli nomi che hanno davvero inciso nel testo sono forse, dall'inizio del secolo XIX, quelli di Gottfried Hermann, Friedrich Heinrich Bothe, Heinrich Ludolf Ahrens e infine Walter Headlam.

Questa limitazione si deve principalmente alla peculiarità della lingua del tragico eleusino: *hapax*, neologismi, termini risemantizzati in base al loro etimo reale o presunto<sup>3</sup>, anacoluti voluti o involontari: ce n'è per tutti i palati. E a queste virtù espressive si aggiunge la capacità di concentrare immagini, a volte persino intere scene, in una sola parola<sup>4</sup>; aveva ben ragione Denys Page a lamentare la difficoltà insormontabile del suo compito di editore di Eschilo<sup>5</sup>. L'altro elemento, che condiziona fatalmente gli sforzi dei filologi, è la condizione certo non eccellente in cui il testo eschileo ci è pervenuto, soprattutto per quanto spetta alle tragedie che esulano dalla triade bizantina.

<sup>1</sup> Ricordo di aver letto in passato un'affermazione del genere in un contributo di Headlam (o su Headlam): ho cercato di rintracciarne la fonte, soprattutto nel volume biografico che accompagnò la sua morte prematura (*Walter Headlam. His Letters and Poems with a Memoir* by Cecil Headlam and a Bibliography by L. Haward, London 1910), ma invano.

<sup>2</sup> J. Diggle rilevava come Housman avrebbe potuto segnare in maniera determinante il testo di Euripide, se vi si fosse dedicato in maniera sistematica, laddove un simile risultato in Eschilo e Sofocle era in gran parte precluso (*Housman's Greek*, in *Hesperos. Studies in Ancient Greek Poetry Presented to M. L. West on his Seventieth Birthday*, ed. by P. J. Finglass - C. Collard - N. J. Richardson, Oxford 2007, 168-169). All'A. Housman dedicò in gioventù un lungo articolo critico; recentemente Enrico Medda ha raccolto altre sue congetture inedite (*Alcune congetture inedite di A.E. Housman all'Agamennone di Eschilo*, in *Συναγωνίζεσθαι. Studies in Honour of Guido Avezzù*, ed. by S. Bigliuzzi - F. Lupi - G. Ugolini, Verona 2018, 133-146).

<sup>3</sup> Come al v. 1235 di A. ἄσπονδον... ἄράν, spiegato giustamente, nel volume di cui qui si dà conto, come recupero etimologico "a placare la quale non valgono le libagioni", rispetto all'uso banalizzante di ἄσπονδον μάχην *et sim.*

<sup>4</sup> Per l'A., cfr. ἄλαι (194), στίβοι (411), etc.

<sup>5</sup> "Aeschyli fabulas qui recensere conatur, opus aggreditur perdifficile ne dicam paene desperandum" (*Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*, Oxonii 1972, V).

Eppure lo sforzo, e persino la frustrazione, sono ripagati dalla consapevolezza di essersi cimentati con uno dei poeti più grandi della storia universale<sup>6</sup>.

Da vari anni, alcuni studiosi italiani sono impegnati in un'impresa collettiva, suscitata dall'impegno di Vittorio Citti, Pierre Judet de La Combe e Carles Miralles, di riedizione e commento di tutto Eschilo: le tragedie, che sono state assegnate a vari filologi, in alcuni casi sono destinate a ricevere le cure di più di due mani<sup>7</sup>. Il volume presentato in questa sede è il primo ad essere pubblicato<sup>8</sup>. Diciamo subito, sulla soglia, che questo nuovo *Agamennone* offre il testo più sensato, riflettuto e prudente – senza essere affatto programmaticamente conservativo – che si potesse desiderare. Enrico M(edda) lo ha preparato nel tempo, e molte delle novità di quest'edizione sono state in realtà anticipate da articoli che egli ha pubblicato ormai da quasi vent'anni. È certo difficile riassumere i molti pregi e i pochi difetti di un'opera che si può qualificare, sia nell'imponenza tipografica che nell'impegno che ha portato alla sua realizzazione, come monumentale.

L'edizione di M., preceduta da un'ampia introduzione storica, da un riassunto critico del dramma e da una storia del testo eschileo dall'antichità al medioevo<sup>9</sup>, si basa su una lucida riflessione sui rapporti dei testimoni, che lo portano a distaccarsi dalle conclusioni del suo predecessore teubneriano, Martin West<sup>10</sup>. Qui, per ragioni di brevità, il lettore è messo in pratica di fronte alle conclusioni: i tre testimoni della tragedia (il terzo si compone di tre manoscritti), e cioè M, V e τ (la *recensio Tricliniana*, costituita da G, F e T), sarebbero altrettanti rami di una tradizione che M. definisce, con cautela,

<sup>6</sup> Per l'A.: “eins der grössten Gedichte aller Zeiten” (E. Fraenkel, *Der Agamemnon des Aeschylus, Ein Vortrag*, Zürich-Stuttgart 1957, 5 = *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, I: *Zur Sprache, zur griechischen Literatur*, Roma 1964, 329).

<sup>7</sup> V. Citti, in *Introduzione*, “QUCC” 90, 2008, 11-16 presentò le armi di cui si è dotato negli anni il gruppo di lavoro eschileo (cf. soprattutto le note 3-4 e l'*Addendum*). Altro è uscito negli anni susseguenti, e il coronamento del lavoro, l'edizione complessiva, è prossimo (all'*Agamennone* sono seguite nel 2019 le *Supplici*).

<sup>8</sup> *Eschilo. Agamennone*, edizione critica, traduzione e commento a cura di Enrico Medda, I-III, Roma 2017 (Supplemento nr. 31 al “Bollettino dei Classici”).

<sup>9</sup> M. offre anche una valutazione delle edizioni precedenti – solo, tuttavia, quelle successive al 1950: per una panoramica sul lavoro filologico precedente all'*Agamennone* fraenkeliano si rimanda alle celebri pagine dello stesso Fraenkel.

<sup>10</sup> Dopo aver riassunto le ragioni cogenti che escludono la possibilità che a M vadano ricondotti tutti i testimoni conservati (pp. 207-208), M. segue – a ragione, direi – la ricostruzione di Turyñ già proposta nel suo volume sulla tradizione eschilea del 1943, in base alla quale, nel gruppo tricliniano della tradizione, F e G rappresentano una fase preliminare – testimoniata dallo sviluppo degli scoli – di un'elaborazione del testo nell'ambito tessalonicense che vede infine in T (dello stesso Triclinio) la probabile conclusione. Questa posizione è stata consolidata dagli studî di Ole Smith sugli scoli eschilei.

tripartita<sup>11</sup>. I dati, e cioè gli errori, su cui egli fonda questa conclusione, già proposta da un grande editore precedente (Wilamowitz), si reperiscono in un suo importante articolo del 2008<sup>12</sup>. Gli errori comuni di V e dei tricliniani contro M colà elencati appaiono quasi irrilevanti<sup>13</sup>, il che milita fortemente contro l'ipotesi di West secondo cui V deriverebbe da un iparchetipo che avrebbe originato anche  $\tau$ ; per contro, il numero non irrilevante di accordi in errore significativo di MV contro  $\tau$ <sup>14</sup>, di  $\tau$  contro MV, e vari errori separativi di V contro M e viceversa, non smentiscono, mi sembra, del tutto la proposta di stemma avanzata a suo tempo da Aleksander Turyn, che collocava insieme M e V da un lato, e la recensio tricliniana dall'altro<sup>15</sup>. Purtuttavia, la proposta di una tradizione trifida è un'ipotesi ragionevole, a séguito della concentrata analisi delle lezioni operata da M., e si può accettare come base stemmatica preliminare.

La qualità dell'edizione si misura tuttavia nella concreta costituzione del testo. Per cominciare, elenco alcuni dei passi più dibattuti in cui consento con M., con la premessa che una delle sue scelte a mio vedere più felici, l'interpretazione del v. 933, sarà oggetto di un *excursus* (sezione III), e che alla brillante trattazione del v. 1024, che mostra l'inutilità di un'altrimenti seducente congettura di West<sup>16</sup>, spetta, secondo me, il posto d'onore.

7: M. lega (seguendo isolati suggerimenti precedenti: Beckmann-Plüss) ὄταν φθίνωσιν, ἀντολαῖς τε τῶν al precedente φέροντας κτλ. Probabilmente questa è l'unica via che può tutelare il v. e spiegarlo: le stelle non segnalano i cambiamenti stagionali semplicemente perché si trovano in cielo, ma attraverso l'osservazione del loro sorgere serale e mattutino (Hes. *Op.* 383-384, etc.)<sup>17</sup>. – 498 ἀλλ' ἢ τὸ χαίρειν μᾶλλον ἐκβάξει λέγων: anche io penso,

<sup>11</sup> “Pur con la prudenza imposta dalla limitatezza del campione, inclino a ritenere valida l'ipotesi di una tripartizione della tradizione dell'Agamennone” (M., 216).

<sup>12</sup> *Il codice Marc. gr. Z. 468 (= 653) e la tradizione dell'Agamennone di Eschilo*, “QUCC” 90, 2008, 41-63.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 47-48; l'elenco anche in West, *Studies in Aeschylus*, Stuttgart 1990, 352-353.

<sup>14</sup> West, *ibid.*, 353, era costretto ad assumere l'ipotesi che siffatte lezioni superiori di  $\tau$  derivassero da congettura: un classico problema della filologia bizantina – si pensi alle lezioni superiori di Ep. contro A nella tradizione di Ateneo: la natura di tali supposte “correzioni” è tuttavia tale da suggerire che la superiorità di  $\tau$  sia tradizione, non congettura.

<sup>15</sup> A dire il vero, M. 2008, 59-60, osserva che gli errori di M contro V e  $\tau$  presuppongono una lezione giusta nell'eventuale antenato di M e V: ma M, che è stato spesso corretto da M<sup>s</sup>, non registra in tali casi un intervento del diortoteta, il che è strano.

<sup>16</sup> Mi riferisco a οὐδὲ τὸν ὀρθοδαῖ / τῶν φθιμένων ἀνάγειν / Ζεὺς ἀπέπαυσεν ἐπ' ἀβλαβεία, dove West aveva congetturato Ζεὺς κατένευσεν (parzialmente anticipato da Heyse): il riconoscimento di un'allure innodica, e in particolare la citazione di Call. *Dian.* 260-267, sostengono senza riserve il testo di M.

<sup>17</sup> Fraenkel aveva dimostrato che ὄταν φθίνωσιν non può legarsi a κάτοιδα; egli respingeva altresì la spiegazione avanzata da Beckmann e Plüss (e accolta poi da M.), con la mo-

come M., che μάλλον vada legato a χαίρειν, non a ἐκβάξει (richiama forse il precedente v. 266 χάρμα μειζον? Anch'esso detto da Clitemestra al coro). – 547: convincente la separazione di δύσφρον τουτ' e στύγος. – 557: ha ragione M. a rilevare l'estrema difficoltà del v., solitamente immune da commenti. – 626: M., come del resto West, giustamente non sospetta ἐμφανῶς: l'alternativa è tra la partenza deliberata di Menelao, davanti agli occhi di tutti, e la sua sparizione a causa della tempesta. – 723 πολέα δ' εἶχ' ἐν ἀγκάλαις: M. difende bene il trådito ἔσχ' contro il fortunato ἔσκ' di Casaubon. Non so se la sua introduzione di un impf. sia cogente – io avrei lasciato ἔσχ(ε) – ma è vero che gli aoristi circostanti potrebbero aver indotto ad armonizzare i tempi. – 730: ottimo il recupero della congettura ἄγραισιν di Bamberger. – 1044-1046 οἱ δ' οὐποτ' ἐλπίσαντες ἤμησαν καλῶς, / ὦμοί τε δούλοις πάντα < / > καὶ παρὰ στάθμην / ἔχεις παρ' ἡμῶν οἴαπερ νομίζεται: la scelta di seguire West nel porre la lacuna dopo πάντα (West proponeva in alternativa anche dopo δούλοις) mi sembra ottima, e garantisce a παρὰ στάθμην il necessario valore positivo. Si potrebbe pensare a ὦμοί τε δούλοις πάντα <καὶ βαρεῖς ἀεὶ suppl. West> / <σὺ δ' οὐ διχορρόπως τε> καὶ παρὰ στάθμην κτλ. – 1229-30: la paradosi è sana, e gli argomenti di M. in tal senso (il confronto dell'*enjambement* δίκην / ἄτης λαθραίου con 297-298 e la derivazione di τεύξεται da τεύχω) sono decisivi. – 1328: l'accoglimento di σκιᾶ τις ἄν πρέψειεν di Boissonade, accompagnato, per altro, da un'ottima disamina del potenziale senza ἄν, è indubbiamente la scelta migliore. – 1651: M. accoglie uno spunto di Bothe, che nella sua edizione dell'A. (Lipsiae 1831, 139) aveva interpretato ξίφος πρόκωπον πᾶς τις εὐτρεπιζέτω come invito generico ai *cives Argivi* e non al coro, con la complementare, imbarazzante presenza di un coro di vecchi armato di spada. Il richiamo a un'interpretazione del periodo “eroico” dell'esegesi eschilea permette qui, come al v. 933 (cf. *infra*), di risolvere un'aporia capitale del testo. I dati linguistici (πᾶς τις, l'imperativo alla terza persona) appoggiano senza ambiguità l'interpretazione di M. – 1656: il γε che accompagna ἄλις è certamente della categoria “I” Denniston (“emphatic”) e l'aporia, da più parti avvertita, circa la presenza del nesso δὲ ... γε non sussiste; M. ha pienamente ragione.

In varî altri casi, le scelte di M. non sono altrettanto convincenti, o non escludono delle interpretazioni alternative: nessuno, del resto, e meno di altri il misurato e consapevole editore italiano, aspira a sigillare un testo difficile come l'*Agamennone* con la propria interpretazione, perentoriamente sicuro

tivazione che essa produrrebbe “chaos in the syntax”. Probabilmente l'iperbato è causato dal desiderio di dare a φέροντας un soggetto stilisticamente “nobile” (il tecnicismo δυνάστας), che poi è naturalmente spiegato da ἀστέρας: la temporale ὅταν φθίνωσιν, necessaria per spiegare φέροντας, è ritardata dal desiderio di nobilitare il passo con un v. “pesante”, il 6: λαμπροῦς δυνάστας, ἐμπρέποντας αἰθέρι (trimetro di quattro parole).

di aver trovato la spiegazione definitiva.

104-6 κύριός εἰμι θροεῖν ὄδιον κράτος αἴσιον ἀνδρῶν / ἐκτελέων· ἔτι γὰρ θεόθεν καταπνεύει / πειθῶ, μολπᾶν ἀλκᾶν, σύμφυτος αἰών. Al v. 106, che Schütz correggeva in ἀλκᾶ, credo con West e M. che il testo tràdito (con μολπᾶν di M<sup>ac</sup>) sia sano. Dissento, tuttavia, in merito all'interpretazione: M. traduce "ancora infatti l'età che mi è connaturata fa spirare da parte degli dei la persuasione, valore fatto di canti". Che cosa voglia dire esattamente "valore fatto di canti"<sup>18</sup> come apposizione di πειθῶ è difficile dire: preferirei intendere "la persuasione, che è la forza dei canti", "ciò in cui consiste la forza, il baluardo dei canti", come traduceva Thompson *ad loc.* ("inspires me with persuasiveness, the strength of song"), cioè la tradizionale lode della Πειθῶ esercitata dal canto, e che è appropriata in questa sezione della parodo, in cui il coro si accinge a narrare gli eventi di Aulide. – 216-7 παυσανέμου γὰρ θυσίας / παρθενίου θ' αἵματος ἄορ- / γᾶ† περιόργως ἐπιθυ- / μείν θέμις, εὖ γὰρ εἶη. La frase è di difficile costruzione (o ricostruzione), ma il senso generale è chiaro. Fa séguito all'affermazione di Agamennone che egli non potrebbe divenire il disertore dell'esercito (πῶς λιπόνανος γένωμαι / ξυμμαχίας ἀμαρτών;), che a sua volta costituisce un ripensamento rispetto alla paventata prospettiva di dover sacrificare la figlia (207-9). Il γὰρ implica che questi versi tormentati contengono la giustificazione del sacrificio. In un primo tempo avevo condiviso l'impressione di M. che la corruzione si celasse in ὀργᾶ<sup>19</sup> ed ero inoltre convinto che l'inf. ἐπιθυμείν fosse sorto dall'uso di θέμις + inf. "è giusto", che avrebbe modificato un originario ἐπιθυ- / μεῖ Θεμίς: il sospettato ὀργᾶ poteva essere il complemento di ἐπιθυμεί, ad es. αἵματος ὄλ- / κοῦ περιόργως ἐπιθυ- / μεῖ Θεμίς. Ma, a parte l'insoddisfazione per il risultato, interviene un'altra riflessione, tutt'altro che innovativa: dato che nella stessa trilogia (*Ch.* 454) compare un'espressione simile, in cui ὀργᾶ, III pers. di ὀργάω, regge un infinito (τὰ μὲν γὰρ οὕτως ἔχει, / τὰ δ' αὐτὸς ὀργᾶ μαθεῖν)<sup>20</sup>, è probabile che si debba ipotizzare la stessa costruzione anche qui, tanto più che nella seconda tragedia della trilogia lo scoliaste di M al f. 140<sup>v</sup> interpreta ὀργᾶ con ἐπιθυμεί<sup>21</sup>, come del resto avviene

<sup>18</sup> In pratica l'esegesi "the ἀλκή that expresses itself in song" menzionata da Fraenkel *ad loc.*, a cui egli preferisce la più audace – e probabilmente erronea – interpretazione di ἀλκήν come predicativo di καταπνεύει.

<sup>19</sup> "La corruzione si annida piuttosto in ὀργᾶ, termine che tra l'altro risulterebbe qui usato in un'accezione ('con passione') non altrimenti documentata" (II, 149).

<sup>20</sup> La presenza di ὀργάω nelle *Ch.* è liquidata da Fraenkel in una nota a piè pagina, e anche M. non vi si sofferma in modo particolare.

<sup>21</sup> ἐπιθυμεί τὰ λοιπὰ γνῶναι ὁ πατήρ, come ricordava Wilamowitz (*Das Opfer am Grabe*, Berlin 1896, 201). Anche West interpreta ἐπιθυμείν dell'A. come una glossa (*Studies*, cit., 180), il che gli permette, accanto alla valorizzazione della problematica lezione αὐδᾶ, di

presso i lessicografi (Hsch.)<sup>22</sup>. Quest'ultimo elemento rende la coesistenza di ὄργᾱ ed ἐπιθυμεῖν in Ag. 215-7 poco verosimile, come del resto si è notato sin dai tempi dell'Auratus: sono pertanto favorevole alla vecchia congettura ἐπικύρειν (Ahrens) e leggerei Θέμις (W. von Humboldt ["das Recht"], Keck, West): "Themis desidera... ottenere il sangue"<sup>23</sup>. Stamperei dunque: πανσανέμου γὰρ θυσίας / παρθενίου θ' αἵματος ὄρ- / γᾱ περιόργως †ἐπιθυ- / μείν† θέμις. εὖ γὰρ εἶη. In apparato: ἐπικύ- / ρειν (Ahrens) Θέμις. – 393-4 ἐπεὶ / διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν: "perché, fanciullo, inseguo un uccello alato" (M.). Direi "come un fanciullo", applicando, cioè, a questo v. le osservazioni che l'aureo Kassel riservava a un celebre v. dell'Eschilo satirico e al passo eschileo in discussione<sup>24</sup>; si noti, del resto, che il parallelo platonico citato da M., *Euthyd.* 291b. reca ὡσπερ τὰ παιδιά τὰ τοὺς κορύδους διώκοντα<sup>25</sup>. – 456-7 βαρεῖα δ' ἀστῶν φάτις σὺν κότῳ / δημοκράντου δ' ἀράς τίνει χρέος: anch'io credo, come M., che il soggetto di τίνει sia φάτις, e condivido il disagio del commentatore circa il valore della frase: "in che senso infatti si può dire che la voce popolare 'paga' il χρέος dell'ἀρά?". Mi chiedo se l'espressione non possa significare "assolve alla funzione di ἀρά", dunque "si trasforma in ἀρά": si tratta certo di un suggerimento speculativo, a fronte di una reale aporia. – 690: ἀβροπῆνων del Salmasio, perfetto *bahuvrīhi* per προκαλυμμάτων, e sostenuto da Lyc. 863 (come ricorda M. sulla scorta dei predecessori: Karsten, etc.), poeta che notoriamente ormeggia l'A., è decisamente superiore al tràdito ἀβροτίμων<sup>26</sup>. – 725-6 φαιδρωπὸς ποτὶ

proporre una soluzione ingegnosa (<ἀπό δ'> ἀυδᾱ / Θέμις), su cui è tuttavia giustamente scettico M.

<sup>22</sup> H. L. Ahrens, *Studien zum Agamemnon des Aeschylus*, "Philologus" Supplb. I, Göttingen 1860, 297.

<sup>23</sup> Ahrens, cit., 298, manteneva invece θέμις (minuscolo) e interpretava invece "als Subjekt ist ξυμμαχία zu nehmen, d. i. οἱ σύμμαχοι, und θέμις in dem adverbialen sinne für θεμιστώως, δικαίως zu fassen": il passo mi sembra più nitido leggendo Θέμις. All'obiezione di Willink "it strains belief to suppose that a gloss ἐπιθυμεῖ on ὄργᾱ would somehow have been first corrupted to ἐπιθυμεῖν and then thrust into the text in the wrong place" (*Aeschylus, Agamemnon 173-85 and 205-17*, "QUCC" 71, 2004, 52 = *Collected Papers on Greek Tragedy*, ed. by W. B. Henry, Leiden-Boston 2010, 593) si può, credo, rispondere che la glossa ἐπιθυμεῖ sarebbe stata scritta accanto al successivo ἐπικύρειν (se questa è la soluzione), e poi trasformata in un infinito quando Θέμις fu interpretato come θέμις.

<sup>24</sup> R. Kassel, *Kritische und exegetische Kleinigkeiten*, "RhM" 116, 1973, 109-112, in particolare 111 n. 1 (= *Kleine Schriften*, hrsg. von H.-G. Nesselrath, Berlin-New York 1991, 388-391). All'amplossimo materiale di Kassel si può aggiungere GVI 1684.8 σὺ δὲ λίθος οὐδὲν ἀκούεις.

<sup>25</sup> Anche E. Willinger, *Sprachliche Untersuchungen zu den Komposita der griechischen Dichter des 5. Jahrhunderts*, Göttingen 1928, 11 n. 3) traduceva per l'appunto "da (er ist wie) ein Knabe, der einen flüchtigen Vogel verfolgt".

<sup>26</sup> ἀβρότιμος mi risulta *hapax*: occorre però una forma affine, l'agg. maschile ἀβροτίμων



χειρα σάι- / ων τε γαστρὸς ἀνάγκαις: la traduzione (“facendo festa alla mano con lo sguardo lucente, spinto dalla necessità del ventre”) non mi sembra più corretta del commento, che analizza ποτὶ χειρα σαίνων come se fosse un’espressione unitaria. Affinché il τε non sia in terza sede, è meglio staccare σαίνων τε da quanto precede: “con lo sguardo lieto verso la mano (che lo accarezza) e scodinzolando per i bisogni del ventre”. Evidentemente Eschilo non conosceva il comportamento dei felini, che non scodinzolano: li assimila ai cani (cf. M. *ad loc.*). – 779-80: per il problematico †προσέβα / τοῦ† M. propone – si direbbe – προσέδρακε, che tuttavia fu avanzato già da Bamberger [*locum non inveni: laud. Wecklein*]. Il passo resta in ogni caso inspiegabile<sup>27</sup>. – 794: credo che il semplice βιαζομένοις di Wilamowitz, che toglie lo iato nel periodo, dà un riferimento a ὁμοιοπρεπεῖς e dispensa dall’eventuale lacuna, meriti almeno una menzione in apparato. – 798: ὕδαρεῖ “annacquato, falso” probabilmente deriva dall’adulterazione del vino; anche in arabo *mawwaha* vuol dire “annacquare” e “falsificare”. – 1497-1500 ἀρχεῖς εἶναι τόδε τοῦργον ἐμόν· / μὴ δ’ ἐπιλεχθῆς / Ἀγαμεμνονίαν εἶναι μ’ ἄλοχον. / φανταζόμενος δὲ γυναικὶ νεκροῦ κτλ.: “Tu ti senti di dire che quest’atto è opera mia. Ma non tener conto del fatto che sono la sposa di Agamennone: manifestandosi alla moglie di questo morto”, etc. In questo passo cruciale, M. interpreta, come appare dalla traduzione, ἐπιλεχθῆς come “valutare, tenere in conto”, e φανταζόμενος come “apparendo a”, contro un’interpretazione differente e millenaria, giacché è rispecchiata già da uno scolio, rispettivamente di νόμιζε e ὁμοιωθὲν (e cioè: “non ritenere che io sono [...] il demone, prendendo la forma della moglie del defunto”, etc.). Ora, benché la spiegazione di M. (e Judet de La Combe - Lloyd-Jones) poggia su uno scrutinio rigoroso delle occorrenze di ἐπιλέγω e dei valori possibili di φανταζόμενος, pure essa non mi convince del tutto. Perché Clitemestra dovrebbe dire che un demone, *apparendole*, ha fatto scontare ad Agamennone le sue colpe? A meno che l’espressione φανταζόμενος—ἀπέτεισεν non indichi semplicemente – in modo invero tortuoso – “infatti io ho visto aggirarsi il demone del *genos*: è lui che ha ucciso”. Questo pensiero, tuttavia, si lega assai male al precedente ἀρχεῖς—μ’ ἄλοχον: il passo non mi sembra ancora chiaro. Quanto a ἐπι-

(tradito ἀβροτήμων) nel colofone in versi politici di un codice (prevalentemente) di poesia bizantina del 1319/20 riportato da A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, I, Urbana-Chicago-London 1972, 134-135. Il testo tràdito godette bensì della difesa di Hermann, ma anche la sua autorità non valse – giustamente, come ho detto – a scartare la correzione del filologo francese (si veda ad es. il giudizio di C. A. B. Todt, *De Aeschylō vocabulorum inventore commentatio*, Halle 1855, 19).

<sup>27</sup> E comunque è possibile che προσέβα risenta del seguente σέβουσα. Lo stesso discorso si può fare per il discusso ὕπατοι (50) rispetto al precedente ἐκπατίους e il problematico προχαίρω (252), cui segue προστένειν.

λεχθῆς, ho l'impressione che il valore di "ritenere" sia per esso necessario: dopo tutto, ἐπελέξατο glossa ἐκρίνατο in Hsch. (ε 1669 L.)<sup>28</sup>. Al proposito, l'uso dell'aoristo passivo non costituisce problemi: M. rimanda giustamente alle *Vorlesungen* di Wackernagel, ma la trattazione colà è un puro sunto del memorabile *Der Passivaorist auf -θην* (*Miszellen zur griechischen Grammatik*, "KZ" 30, 1890, 302-313 = *Kl. Schr.* 665-676); il valore attivo di ἐπιλεχθῆς è probabilmente un epicismo.

Alcune aggiunte in margine. – 218: M. cita i poemi efrastici di Paolo Silenziario *ad* 209-210, e mi è allora gradito evocarli anche qui, ὄφρα τεοῖς ἀδμήτα λόφον κλίνειε λεπάδνοις (*S. Soph.* 159). – 632: solo il sole potrebbe dare informazioni chiare, τωρῶς: cf. *H.Hom.Cer.* 26, 62 ss. – 819-20: oltre a Q. S., un parallelo adeguato è Triph. 683 πυρός δ' ὀλεσίπολιν ἄτην. – 1161 ὄχθους: M. giustamente tutela il maschile ricordando Sapph. fr. 95.12-3 V. Se coglie nel segno un'integrazione di Livrea, anche Call. fr. 191.39 Pf. ἐς μακρὸν [ὄχθον] (*scil. Acherontis*) sarebbe un parallelo in questo senso ("ZPE" 34, 1979, 46 = *Studia Hellenistica*, I, Firenze 1991, 173). – 1232-3 ἡ Σκύλλαν τινά / οἰκοῦσαν ἐν πέτραισι, ναυτίλων βλάβην mi ricorda in qualche modo Lyc. 45-7 ἀγρίαν κύνα (cf. v. 1228) / κτανῶν ὑπὲρ σπήλυγος ἰχθυωμένην / ταυροσφάγον (cf. vv. 1125b-6) λέαιναν.

## II. *Agamemnonea*. Congiunte alla prima tragedia dell'*Oresteia*

302-304      λίμνην δ' ὑπὲρ Γοργῶπιν ἔσκηψεν φάος,  
                   ὄρος τ' ἐπ' Αἰγίπλαγκτον ἐξικνούμενον  
                   ἄτρυνε θεσμὸν †μὴ χαρίζεσθαι† πυρός.

M. liquida a ragione i tentativi di salvare la paradossi (Untersteiner, Ammendola, Judet de la Combe) ed esige dal contesto un senso quale "spingeva a non trascurare l'ordine relativo al fuoco", in considerazione della necessaria coesione di θεσμὸν... πυρός e della probabile limitazione della corruzione all'infinito (Fraenkel)<sup>29</sup>. Proprio l'unità del nesso θεσμὸν... πυρός è, a mio vedere, una delle maggiori obiezioni al fortunato χαρίζεσθαι di Heath, giacché χατίζω è molto frequentemente costruito col gen., e χατίζεσθαι πυρός sarebbe stato naturalmente inteso, a sua volta, come un nesso unico, spezzando la postulata unione di θεσμὸν... πυρός<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Questo, rovesciando il ragionamento, può suggerire che tale interpretazione fosse corrente nella lessicografia, e spiegare il νόμιζε per ἐπιλεχθῆς dello scolio.

<sup>29</sup> A dire il vero, Fraenkel *ad loc.* non escludeva la possibilità che anche il μὴ possa essere coinvolto nella corruzione. Che esso debba legarsi a quanto segue è rispecchiato dall'improbabile μηχαρίζεσθαι di Wellauer, richiamato da M. nella sua nota (e giustamente respinto).

<sup>30</sup> Dunque il senso del passo diverrebbe necessariamente "ordinò che la legge non fosse priva del fuoco". Gli altri problemi posti dal verbo sarebbero l'inedita occorrenza del passivo (rilevata da Blomfield *ad loc.*) e l'uso dell'inf. passivo dopo ὀτρύνω (cf. *infra*).

La facile correzione χρονίζεσθαι di Casaubon<sup>31</sup>, il già discusso χατίζεσθαι, e altre proposte, si scontrano con l'osservazione di Henri Weil nell'edizione del 1858 secondo cui la costruzione troppo "latina" del *verbum iubendi* presupposta da questi interventi sconsiglia un inf. passivo<sup>32</sup>. M. vede pertanto con favore μη παρίεσθαι di Samuel Musgrave, se venisse interpretato come un medio (*coll. E. HF 778 νόμον παρέμενος*) – va detto che i due opportuni paralleli del v. 291 παρήκεν ἀγγέλου μέρος e S. Tr. 682 παρήκα θεσμών οὐδὲν suggeriscono di intendere la congettura παρίεσθαι come un passivo – così l'avrà probabilmente concepita l'autore dell'intervento.

Il rilievo di Weil indubbiamente invita alla cautela, ma non sarei così rigido nell'escludere a priori un inf. passivo retto da un'espressione di comando: esso si riscontra notoriamente con le espressioni indicanti "stabilire, imporre, legiferare", etc., come Alex. fr. 130.2-6 K.-A. τίθησι γὰρ νυνὶ νόμον ... εἰς τὸ δεσμοτήριον / εὐθὺς ἀπάγεσθαι (e Eur. fr. 228.8 Kannicht Δαναοὺς καλεῖσθαι νόμον ἔθηκ' ἀν' Ἑλλάδα, citato da Arnott *ad loc.*). Tutto sommato, χρονίζεσθαι mi sembra ancora una congettura promettente – a differenza di χατίζεσθαι. Molti anni fa avevo pensato a un'alternativa, che propongo ora con la cautela del caso:

ἄτρυνε θεσμὸν μὴ ἴλαφ>ρίζεσθαι πυρός  
(cfr. *LSJ s. v. ἐλαφρίζω*, 2).

374-378 πέφανται δ' ἑγγόνους  
ἀτολμήτων ἄρη†  
πνεόντων μειζον ἢ δικαίως,  
φλεόντων δωμάτων ὑπέρφευ  
ὑπὲρ τὸ βέλτιστον.

Un passo a dir poco problematico, che M. evita di tradurre e che analizza con chiarezza nel commento. Le conclusioni che si possono trarre, in sintesi, sono le seguenti: il dat. – restaurato da Portus e da Bothe – ἑγγόνους è sospetto (*pace* Denniston-Page)<sup>33</sup>; ἄρη non va legato a πνεόντων ma è probabilmente da correggere nell'epicismo ἀρή "rovina" (Bamberger-Headlam), il cui verbo di riferimento sarà πέφανται, necessariamente III pers. sing.; quanto segue (πνεόντων—βέλτιστον) si direbbe sano.

Lo stasimo, che si apre con il proclama della punizione divina, si trasforma, nella sua parte iniziale, in una polemica contro la ricchezza – e quindi i mezzi – dell'empio, che non vale ad stornare la vendetta di Dike (381-384),

<sup>31</sup> Necessariamente passivo, e non medio, come mostrò bene Fraenkel *ad loc.*

<sup>32</sup> Così anche F. W. Schneidewin, *Aischylos Agamemnon*, Berlin 1883<sup>2</sup>, 183, etc.

<sup>33</sup> Come rileva M., sulla scorta dei suoi predecessori, i Troiani – Paride per primo – pagano in prima persona, non certo nei loro discendenti: non c'è posto, qui, per il concetto della colpa ereditaria.

un tema che ritorna in fondo nella terza strofe del secondo stasimo (743-762, 766 ss.). Naturalmente, il bersaglio della *πληγή* di Zeus è qui la ricca città di Troia. I versi riportati rappresentano il primo movimento verso questa censura del ricco ingiusto.

Ora, anche io penso che *ἀρή* sia un valido soggetto per *πέφονται*: e tuttavia, a *chi* o *dove* appare siffatta “sciagura”? E come legarlo al seguente gen. *πνεόντων*? Il luogo in cui appare potrebbe essere offerto da *ἐν δόμοις* (Storch), da legare a *πνεόντων κτλ.* – ma in tal caso si deve sacrificare *ἀτολμήτων*:

πέφονται δ' ἐν δόμοις  
 ἐυδμήτοις ἀρή  
 πνεόντων μείζον ἢ δικαίως,  
 φλεόντων δωμάτων ὑπέρφευ  
 ὑπὲρ τὸ βέλτιστον.

Il primo gen. dipende da *δόμοις* “le case di coloro che...”, il secondo è assoluto (“mentre le loro dimore ...”)<sup>34</sup>. La coesistenza di *δόμοις* e *δωμάτων* non darebbe alcun problema (cf. Broadhead *ad Pers.* 136): cf. ad ogni modo 606 s. *γυναῖκα πιστὴν δ' ἐν δόμοις εὔροι μολῶν / οἴανπερ οὖν ἔλειπε, δωμάτων κύνα*. Il proposto *ἐυδμήτοις* sarebbe un epicismo – come *ἀρή* di Headlam, e l'errore potrebbe spiegarsi come corruttela di maiuscola, ΕΥΔΜΗΤ → ΑΤ(Ο)ΑΜΗΤ.

425-426      *χερῶν βέβακεν ὄψις, οὐ μεθύστερον  
 πετροῖς ὄπαδοῦς' ὕπνου κελεύθοις.*

“Sfugge dalle mani la visione, non più accompagnando con le ali le vie del sonno”. Ho tradotto letteralmente il testo di M., che accoglie una correzione di Dobree, *ὄπαδοῦς'* per *ὄπαδοῖς*. La frase, anche se un po' pesante, ha una sua pregnanza eschilea. Fraenkel, va ricordato, sospettava *κελεύθοις*, perché “the object of the ‘following, accompanying, attending’, indicated by the dative or the genitive with these words, is invariably a person (or thing) with whom (which) one goes or is, whose companion one is, etc.: no word belonging to the category of *ὁδός* seems to occur in this connexion. [...] So I see the seat of the corruption in *κελεύθοις*”. Lo studioso tedesco riteneva che *κελεύθοις* fosse una glossa (per *ἀκολούθοις*) penetrata nel testo per spiegare *ὄπαδοῖς*, e proponeva di suo, al posto di *κελεύθοις*, un poco invitante *πελώσα*. Come ho detto, la ricostruzione di M., che coincide con quella degli editori precedenti, è ben possibile, anche se le analisi di Fraenkel

<sup>34</sup> “*φλεόντων δωμάτων*. Genitivus absolutus temporalis est, antecedenti genitivo subiectus” (C. F. von Nägelsbach, *Aeschylus' Agamemnon* [...] herausgegeben von F. List, Erlangen 1863, 141).

vanno sempre tenute in debito conto. Le ali delle entità notturne, tuttavia, sono spesso qualificate come nere, e quindi mi chiedo se non si possa pensare a

πτεροῖς ὀπαδοῦς ὕπνω κελαινοῖς

“accompagnandosi al sonno con le nere ali”. Cfr. E. *Hec.* 71 μελανοπτερύγων... ὄνειρων, Ov. *Fast.* 4.662 *somnia nigra*. E si può ricordare l'aristofaneο ὄπιν / μελανονεκυείμενα (*Ran.* 1335-6).

433-6 <- x> οὖς μὲν ἔπεμψεν  
οἶδεν, ἀντὶ δὲ φωτῶν  
τεύχη καὶ σποδὸς εἰς ἐκά-  
στου δόμους ἀφικνεῖται<sup>35</sup>.

“Ciascuno conosce bene chi mandò<sup>36</sup>, ma al posto di uomini urne e cenere tornano adesso alla casa di ognuno”. M. riprende qui il testo di West, che valorizzava οὖς μὲν ἔπεμψεν di F<sup>ac</sup>, rispetto a οὖς μὲν γὰρ ἔπεμψεν di F<sup>pc</sup> e T, che aveva suggerito a Porson la fortunata lettura οὖς μὲν γὰρ <τις> ἔπεμψεν. Il γὰρ in F “has been squeezed in, the scribe having at first written οὖς μὲν ἔπεμψεν”<sup>37</sup>; West riteneva che la lettura di τ potesse essere in realtà proprio οὖς μὲν ἔπεμψεν, e l’aggiunta di γὰρ dovuta a un intervento di Triclinio. A proposito di <γαῖα δ’> proposto come possibile soggetto dall’editore inglese, M. rileva che “la terra di Argo, tuttavia, è soggetto meno adatto al verbo οἶδεν rispetto ai familiari rimasti a casa”: a me questa obiezione sembra forse un po’ soggettiva, ma rilevo che proprio la menzione della terra di Argo può suggerire un supplemento adeguato che tiene conto (anche) del γὰρ di T (F):

οὖς μὲν Ἄργος ἔπεμψεν, κτλ.

520-521 εἶ που πάλαι, φαιδροῖσι τοισίδ’ ὄμμασιν  
δέξασθε κόσμῳ βασιλέα πολλῶ χρόνῳ.

“Accogliete come si conviene il re”, M., probabilmente l’interpretazione giusta; forse anche “in buon ordine”, giusta la sezione enumerativa che precede. West trovava κόσμῳ poco appropriato all’apostrofe nei confronti delle statue degli dei: “the question is why the statues in front of the palace should be urged so to receive Agamemnon, as if there were some risk of their breaking out into unseemly capers”<sup>38</sup>; egli correggeva in κώμῳ, ma questo intervento conduceva proprio le statue a prodursi in “unseemly capers” an-

<sup>35</sup> M. segue West nel segnare la lunga nel primo elemento della base colica, perché nell’efimnio dello stasimo questa quantità appare costante.

<sup>36</sup> Forse anche la traduzione avrebbe dovuto contenere l’indicazione della lacuna.

<sup>37</sup> West, *Studies*, 188.

<sup>38</sup> *Studies*, 192.

cora e ben più di κόσμῳ, com'è stato del resto notato<sup>39</sup>. Il sospettato κόσμῳ è probabilmente sano: in ogni caso, la modifica più semplice per sbarazzarsene sarebbe, credo,

δέξασθ' ἕκαστοι (ο ἕκαστος) βασιλέα πολλῶ χρόνῳ.

594-597 ὁμῶς δ' ἔθνον, καὶ γυναικείῳ νόμῳ  
ὀλολυγμὸν ἄλλος ἄλλοθεν κατὰ πτόλιν  
ἔλασκον εὐφημοῦντες ἐν θεῶν ἔδραις  
θηφάγον †κοιμῶντες† εὐώδη φλόγα.

Non ci si attende certo che i cittadini di Argo in festa “addormentino” la fiamma sugli altari sacrificali. La *crux* è mantenuta sia da West che da M.: le congetture migliori, tra quelle discusse nel commento, sono forse κνισοῦντες (Emperius) o κινουῦντες (Karsten). Probabilmente ci si deve rassegnare a un *non liquet*, ma è lecito, credo, tentare il testo, senza soverchie presunzioni. È noto che il *Chr. Pat.*, in un passo preso di peso dal nostro, offre una lezione interessante:

ὁμῶς δ' ἔθνον καὶ γυναικείῳ νόμῳ  
ψυχῆς τ' ἔπεμπον ἀλαλαγμὸν ἐκ μέσης,  
λάσκουσ' ἀνευφημοῦσα τὴν ἀγγελίαν,  
θηφάγον φέρουσα τ' εὐώδη φλόγα (79-82).

Φέρουσα potrebbe essere una mera sostituzione dell'autore del *Chr. Pat.* per un termine diverso, forse già corrotto – e quindi incomprensibile – nella tradizione a cui attingeva l'autore del centone; può anche darsi, tuttavia, che φέρουσα rendesse qualcosa di simile: “verrebbe da pensare che l'autore leggesse nel suo testo qualcosa come φέροντες” (M. *ad loc.*). Ora, φέροντες nel passo dell'A. non sarebbe possibile, ma poteva comparire qualcosa come:

θηφάγον φέρ<β>οντες εὐώδη φλόγα<sup>40</sup>.

664-666 Τύχη δὲ σωτήρ ναῦν θέλουσ' ἐφέζετο,  
ὡς μήτ' ἔν ὄρμῳ† κύματος ζάλην ἔχειν  
μήτ' ἐξοκεῖλαι πρὸς κραταίλεων χθόνα.

È degno della grandezza critica di West aver crocifisso ἐν ὄρμῳ, spiegando in calce quanto si desidera<sup>41</sup>, e della statura di Bothe come congetturatore aver proposto ἄνορμον, un intervento attraente. È evidente che si attende il senso di “in mare aperto” (<ἐν> μέσῃ... δίνα, *Eum.* 558-9), giacché è impensabile che la nave ormeggiasse nel pieno della tempesta, e visto che la seconda

<sup>39</sup> Da M. Davies nella sua recensione in “CR” 42, 1992, 258.

<sup>40</sup> Naturalmente, anche così κοιμῶντες permane inspiegabile ma, come ho detto, la mia proposta è *e.g.*

<sup>41</sup> “Exspecto ‘nec mari medio fluctibus obrui nec litori saxoso illidi’ ”.

alternativa menzionava proprio l'eventualità di un naufragio sulla costa. Altre interpretazioni che cercano di salvare la paradosi sono giustamente respinte da M. Coerente con lo stile tragico sarebbe

ὡς μήτ' ἐν ἄλμῃ κύματος ζάλην ἔχειν.

È usato nella stessa sede in *Pers.* 397 ἔπαισαν ἄλμην, *Lyc.* 217 σύρουσαν ἄλμη. Lo scambio delle liquide è un errore fonetico frequente (solo *e. g.*: *Nonn. D.* 10.333 ἀέθλιον] ἀέθριον L<sup>ac</sup>).

984-987 χρόνος δ' ἔπειτ' πρυμνησίων ξὺν ἐμβολαῖς  
 ἔψαμμίας ἀκάτατ' παρή-  
 βησεν εὖθ' ὑπ' Ἴλιον  
 ὄρωτο ναυβάτας στρατός.

Confrontarsi con passi del genere, tra i più corrotti del dramma, può essere considerata una *hybris*: ma è lecito, credo, non solo porre in chiaro i termini dell'aporia, ma anche esprimere che cosa Eschilo qui *avrebbe potuto dire*, senza aspirare davvero ad un recupero certo del testo. M. spiega molto bene i difetti della tradizione, le cui pecche maggiori sono la mancanza di responzione al secondo v. (si attendono due cretici, e l'antistrofe è sana), e l'assenza, nello stesso verso, di un verbo finito, posto che ἐπεὶ... παρήβησεν, con soggetto χρόνος, sia quanto scrisse il tragico: "il tempo è invecchiato, dopo che...". Per rispondere a queste due esigenze, o si interviene su ἀκάτα trasformandolo in un verbo (ψάμμος ἄμπα Wilamowitz, *prob.* Fraenkel), o su ψαμμίας: in entrambi i casi l'operazione è dolorosa, perché nel primo si sacrifica un possibile ἀκτά o ἀκταί, nel secondo si elimina ψάμμος o ψαμμίς. Francamente, nel caso di ἄμπα, la *pietas* dell'allievo ("the *emendatio palmaris* ἄμπα") mi sembra eccessiva: l'intervento non mi ha infatti mai convinto. Ha ragione M., credo, a collocare l'immagine al momento della partenza della flotta dalla Grecia: che cosa può essere accaduto? Probabilmente le gomene, staccandosi, fecero rumore e, dato il contesto cupo dello stasimo (e della storia), fu un rumore sinistro. Propongo, come ho detto, una lettura esemplificativa:

χρόνος, δ' ἐπεὶ πρυμνησίων ξὺν ἐμβολαῖς  
 κλαῦσαν ἀκταί, παρή-  
 βησεν<sup>42</sup>, εὖθ' ὑπ' Ἴλιον  
 ὄρωτο ναυβάτας στρατός<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Ο παρήβηκεν, come voleva Headlam.

<sup>43</sup> Non pochi critici, infatti, introducono un suono nella scena: e qualcosa come ψαμμίς ἀκτά (Headlam) παρή- / χησεν (*multi*) permetterebbe di non modificare troppo l'*incipit* del v. Ma si porrebbe poi la mancanza di un verbo per χρόνος ἐπεὶ, com'è noto.

1005-7 καὶ πότμος εὐθυπορῶν  
 < >  
 ἀνδρὸς ἔπαισεν ἄφαντον ἔρμα.

Manca uno *hemiepes*, e il fr. eschileo 392 Radt ἢ βαρὺ φόρημ' ἄνθρωπος εὐτυχῶν ἄφρων può suggerire <ἄφρονος ἢδ' ἀδίκου> (per ἠδέ, cf. Groeneboom *ad Pers.* 16-18 e *ad Eum.* 187-190, n. 3).

1285-9 τί δῆτ' ἐγὼ κάτοικτος ᾧδ' ἀναστένω;  
 ἐπεὶ τὸ πρῶτον εἶδον Ἰλίου πόλιν  
 πράξασαν ὡς ἔπραξεν, οἱ δ' εἶλον πόλιν  
 οὕτως ἀπαλλάσσουσιν ἐν θεῶν κρίσει,  
 ἰοῦσα πράξω· τλήσομαι τὸ κατθανεῖν.

Al v. 1289 *πράξω* risulta, nelle più recenti edizioni, o crocifisso (Fraenkel), o emendato (ἰοῦσ' ἀπάρξω Page-Denniston, Page) – non da West, a dire il vero, che mantiene la *paradosi*, menzionando degli interventi in calce. L'uso assoluto di *πράσσω* nel senso di “agire” era stato documentato già da Hermann e poi da Wilamowitz (cf. Fraenkel *ad loc.*)<sup>44</sup>, ma il problema del passo risiede evidentemente nel fatto che l'*azione* di Cassandra consiste nella passiva accettazione della morte violenta, in un certo senso nell'*inazione*, come notava Bothe: la rinuncia, ad es., alla ribellione, o al tentativo di fuga<sup>45</sup>. L'*aporria* è stata naturalmente percepita e così spiegata da M. *ad loc.*: “Cassandra presenta [...] il proprio avviarsi alla morte al tempo stesso come un agire e come un patire. È questa l'unica azione che le è consentita”. Lo studioso ricorda al proposito E. IA 1375-6 κατθανεῖν μὲν μοι δέδοκται· τοῦτο δ' αὐτὸ βούλομαι / εὐκλεῶς πρᾶξαι, dove, tuttavia, la presenza di τοῦτο toglie a πρᾶξαι, direi, il valore assoluto di “agire”, mentre l'avverbio εὐκλεῶς aggiunge una *nuance* ulteriore “e lo voglio fare in modo glorioso”. Il testo trådito sembra anche a me strano, e la duplice presenza di *πράσσω* due versi prima aumenta la sensazione che *πράξω* nasconda qualcosa d'altro: che cosa, è difficile dire<sup>46</sup>. L'impressione che si ricava da tutto il segmento è che Cassandra s'imponga di morire in modo composto: dopo la tensione della lunga sezione profetica, la scena è intensamente venata di malinconia. Non a caso alcuni interventi vanno in questa direzione: ἰοῦσα πρᾶως di Ahrens,

<sup>44</sup> Si aggiunga Ch. 832 <πρᾶσσε> Wilamowitz (egli rendeva “schlage zu”).

<sup>45</sup> “Omissis verbis lamentationibusque se *acturam* esse dicit; verum illud suum *agere* est *pati*, siquidem abitura est ad mortem” (*Aeschyli Agamemnon*, Lipsiae 1831, 117). Per P. Judet de La Combe, in questo v. Cassandra supera “l'opposition classique de l'agir et du subir [...] le trépas qu'on subit est un acte” (*ad loc.*: è, in sostanza, la stessa conclusione, seppure espressa in maniera più “filosofica”).

<sup>46</sup> Un tenue elemento a favore di *πράξω* è forse il fatto che una *iunctura* simile è presente in Ch. 779 ἄγγελ' ἰοῦσα, πρᾶσσε τάπεσταλμένα.



ιοῦσ' ἀτρέστως Mähly (*prob.* Blaydes: un intervento da non sottovalutare). Forse il v. alludeva all'inutilità del pianto (così F. W. Schmidt: ἴθ' οὐ στενάξω κτλ.): possibile – e puramente diagnostico – anche ἰοῦσ' ἄδακρυς τλήσομαι τὸ κατθανεῖν.

1299 οὐκ ἔστ' ἄλυξις, οὐ, ξένοι, χρόνω πλέων.  
Tràdito (da FG) è χρόνω πλέω. M. spiega molto bene gli aspetti più problematici del v., la cui aporia maggiore è il fatto che si attenderebbe, naturalmente, una frase come “con più tempo”, “aumentando l’attesa”, ma χρόνω πλέω non è χρόνω πλέονι, e ci si deve rassegnare ad operare con πλέως ovvero stampare l’accusativo di πλέων, maschile (Hermann: χρόνον πλέω “per altro tempo ancora”) o neutro (Anon.: χρόνω πλέον). M. accoglie questa soluzione, con l’avvertenza che essa “obbliga a distaccare il secondo οὐ dalla parte precedente della frase, sminuendone il valore enfatico”. Forse quest’ultimo rilievo non è del tutto vero, perché l’*ordo* sarebbe: οὐκ ἔστι χρόνω πλέον ἄλυξις, οὐ, ξένοι: anche così, tuttavia, lo spostamento di χρόνω πλέον alla fine del v. crea una costruzione complessa, e il sospetto degli editori è pienamente giustificato. Anche qui, è illusorio pensare di ricavare una soluzione pienamente convincente, ma è lecito, penso, interrogarsi sul passo. Un dato mi sembra, tuttavia, sicuro: cosa volesse dire Cassandra al v. 1299 è illustrato dal v. seguente: “ma gli ultimi momenti del proprio tempo sono quelli che si apprezzano di più” (M.). Questo vuol dire che, probabilmente, al v. 1299 la profetessa intendeva dire che non c’è scampo alla fine della vita, o per lo meno così furono intese le sue parole dal corifeo. Un tale contesto giustifica il testo stampato da M. (Anon.), a parte le perplessità sull’*ordo verborum*. E se πλέω fosse un’interpolazione? Anche qui, mi permetto un intervento diagnostico:

KA. οὐκ ἔστ' ἄλυξις, οὐ, ξένοι, <λοίσθω> χρόνω.

XO. ὁ δ' ὕστατός γε τοῦ χρόνου πρεσβεύεται.

1509-12 βιάζεται δ' ὁμοσπόροις  
ἐπιρροαῖσιν αἰμάτων  
μέλας ἼΑρης, ὅποι †δὲ καὶ† προβαίνων  
πάχνα κουροβόρω παρέξει.

In δὲ καὶ si nasconde probabilmente l’oggetto di παρέξει, e δίκαν (Scholfield) è certo la proposta più semplice (*pace* Fraenkel). Permangono, tuttavia, due problemi: 1. il vistoso iperbato, per cui δίκαν è inserito nella frase circostanziale ὅποι... προβαίνων, e 2. la mancanza di modo finito in quest’ultima. Temo che non si possa risolvere senza un intervento più radicale, cioè spostando δὲ καὶ (= δίκαν) dinanzi a ὅποι e invertendo il modo dei verbi in *explicit*:

μέλας Ἴφης, δίκαν ὅποι προβαίνει (vel -οι)  
πάχνα κουροβόρω παρέξων.

### III. I *coups de théâtre* dell'Agamennone

La sezione 933-944, una breve quanto celebre sticomitia, è stata spiegata da M., a mio avviso in via definitiva, accogliendo, rispetto all'interpretazione più corrente, quella di alcuni esegeti della prima metà dell' '800. Nello stesso tempo, la piena comprensione del passo può forse aiutare a comprendere la tecnica eschilea e lo stesso dramma. Per chiarezza, riporto il passo com'è stato costituito da M., facendo seguire la sua traduzione. Clitemestra chiede ad Agamennone la ragione del suo rifiuto di camminare sulla porpora.

|   |     |
|---|-----|
| ΚΛ. ἠϋξω θεοῖς δείσας ἄν ὧδ' ἔρδειν τάδε;       |     |
| ΑΓ. εἶπερ τις, εἰδώς γ' εὖ τόδ' ἐξεῖπον τέλος.  |     |
| ΚΛ. τί δ' ἄν δοκεῖ σοι Πρίαμος, εἰ τάδ' ἤνυσεν; | 935 |
| ΑΓ. ἐν ποικίλοις ἄν κάρτα μοι βῆναι δοκεῖ.      |     |
| ΚΛ. μή νυν τὸν ἀνθρώπειον αἰδεσθῆς ψόγον.       |     |
| ΑΓ. φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει.       |     |
| ΚΛ. ὁ δ' ἀφθόνότης γ' οὐκ ἐπίζηλος πέλει.       |     |
| ΑΓ. οὗτοι γυναικός ἐστιν ἱμείρειν μάχης.        | 940 |
| ΚΛ. τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρέπει.  |     |
| ΑΓ. ἦ καὶ σὺ νίκην τήνδε δήριος τίεις;          |     |
| ΚΛ. πιθοῦ· κράτος μέντοι πάρες γ' ἐκὼν ἐμοί.    |     |

“CL. È per paura, forse, che hai promesso agli dèi di compiere quest'atto così?<sup>47</sup> – AG. Con piena consapevolezza, se mai qualcuno l'ha fatto, ho enunciato questa decisione. – CL. E cosa pensi che avrebbe fatto Priamo, se avesse compiuto un'impresa come questa? – AG. Credo che avrebbe certamente camminato sulle stoffe variopinte. – CL. E allora non temere il biasimo degli uomini. – AG. Ma la voce che corre sulla bocca del popolo ha grande forza. – CL. Sì, ma chi non è invidiato non è neppure oggetto di emulazione. – AG. Non si addice a una donna desiderare lo scontro. – CL. Ma a chi ha successo si addice anche il lasciarsi vincere – AG. Davvero tu dàì importanza a questa vittoria nella contesa? – CL. Dammi ascolto: ma cedimi la supremazia spontaneamente”.

L'intelligenza della scena è accresciuta dalla rinnovata interpretazione di un verso molto discusso, il v. 933, in cui, come si è detto, M. si distanzia dagli ultimi commentatori, Fraenkel in testa. Il senso del testo, secondo l'esegesi dello studioso tedesco, che seguiva in questo un'obiezione di Weil e di Kennedy, sarebbe “in una condizione di paura, avresti fatto voto agli dei

<sup>47</sup> “Aus Furcht vielleicht den Göttern hast du dies gelobt?” (J. Franz, *Des Aeschylus Oresteia*. Griechisch und Deutsch, Leipzig 1846, 65).

di fare così?” cioè, si suole intendere, *di calpestare le vesti purpuree*<sup>48</sup>. Siffatta domanda, tuttavia, è priva di senso, perché “è palese l’assurdità di un voto che avrebbe promesso agli dèi di compiere un atto che poco prima è stato descritto dallo stesso re come improprio per un mortale” (M.). Alla luce della disanima dell’editore italiano, la domanda di Clitemestra appare invece per quello che è, e che si attendeva del resto da lei, e cioè un’osservazione brusca e non scevra di ironia (Karsten): “forse (ἄν) per paura hai fatto voto agli dei di comportarti così?” – vale a dire, di rifiutarti di calpestare la porpora<sup>49</sup>.

La ripresa di questa naturale interpretazione permette di tutelare il v. da modifiche, perché la lettura di Fraenkel (*in primis*) imponeva, per di più, di intervenire sull’*ordo verborum*<sup>50</sup>. Inoltre, ed è quello che mi interessa in

<sup>48</sup> Denniston-Page danno per scontata la correttezza di quest’esegesi. L’interpretazione adottata da Fraenkel era accolta già da Headlam *ad loc.* <924> (“the editors strangely imagine that ὦδ’ ἔρδεν τάδε means “to refrain from treading on robes”, forgetting that, when you made a vow to the Gods, you did not say οὐ θύσω”) – è però sintomatico che Thompson aggiungesse: “it is of course true that the question is quite *illogical* – to vow to walk on sacred robes would have been improper, because such an act was sinful; but Agamemnon is not quick enough to detect the fallacy” (in tal caso, la stranezza della domanda sarebbe dovuta al puro desiderio di Clitemestra di far camminare Agamemnone sulla porpora, mentre il re non si sarebbe accorto dell’incongruenza degli argomenti della moglie. Siffatte osservazioni nascono dalla convinzione che lo scopo della scena fosse appunto la passeggiata sui tappeti, che avrebbe aumentato la colpa di Agamemnone a causa del peccato di *hybris* che essa comportava: per me, come dico in séguito, è puramente in funzione della battuta che chiude lo scambio di versi). Quanto sia paradossale l’ipotesi respinta da M. appare dall’osservazione di F. Blass, secondo il quale proprio l’uso del presente ἄν... ἔρδεν in luogo dell’inf. futuro (poi congetturato da Headlam: quindi Blass, o meglio “*nol.* Blass”, ne è il primo autore) indica che il voto di cui parla Clitemestra non era da intendersi come una promessa reale, perché nessuno avrebbe agito così (“proculque arcenda voti significatio, futuri infinitivum flagitans. Quis enim umquam tale quid se facturum dis vovit?” [Ad *Aeschyli Agamemnonem*, in *Mélanges Henri Weil. Recueil de mémoires concernant l’histoire e la littérature grecques*, Paris 1898, 12]).

<sup>49</sup> “Dicit hoc cum leni irrisione ut mulier supra vulgus sapiens: *num deos fortasse metuens vovisti ita te facturum?*” (S. Karsten, *Aeschyli Agamemnon*, Traiecti ad Rhenum 1855, 231). Karl Gottlob Haupt (*Aeschylea Orestia*, pars I. *Agamemnon*, Berolini 1837 [non vidi]) legò per primo ἄν a δείσας: questo suggerimento è recepito altresì dalla traduzione di Franz riportata alla n. 47 (“aus Furcht vielleicht”) e dalla nota di J. Conington, *The Agamemnon of Aeschylus*, London 1848, 103-104. Non penso, a dire il vero, che l’interpretazione accolta da M. verrebbe compromessa se legassimo ἄν a ἔρδεν (“in un momento di paura hai fatto voto agli dei che ti *comporteresti* così?”), che mi sembra preferibile (gli esempi riportati da K.-G. II, 242-3 di ἄν accompagnato da part. non mi sembrano offrire paralleli adeguati al passo in questione), anche se la posizione stessa della particella dopo il participio favorisce in effetti l’ipotesi che sia legata ad esso.

<sup>50</sup> Il v. 933, con la collocazione all’interno del trimetro di un ἄν riferito all’incipitario ηῦξω, violerebbe la *lex* Wackernagel – così ben nota a Fraenkel, che amava gli studi dedicati all’or-

questa sede, la *lenis irrisio* di cui parlava Karsten, informa – si direbbe – a priori il dibattito tra i due coniugi, preparando la battuta fulminante di 943.

Qual è, infatti, il senso della sticomitia e della scena del tappeto? Non riesco a inibire la convinzione che Eschilo l'abbia introdotta unicamente per far posto alla battuta conclusiva di Clitemestra (944):

πιθοῦ κράτος μέντοι πάρες γ' ἐκὼν ἐμοί,

posto che di battuta ambigua, appunto, si tratti: “yeald the royal power to me of your own accord”, come si esprimeva lo “scopritore” della supposta ambiguità, James Oliver<sup>51</sup>. Se quest'ipotesi, debitamente registrata da M., coglie nel segno, la frase di Clitemestra non si riferirebbe dunque solo alla schermaglia relativa ai tappeti – con l'invito, quasi lezioso, ad Agamennone, il vincitore della guerra, a lasciarsi vincere *almeno* (γε) nell'accettare onori divini – ma rivelerebbe, una volta di più, il suo reale progetto. Ma se la risposta del v. 944 costituisce il culmine della scena che ad essa tende, vale a dire: se la scena è concepita in funzione di essa, allora la sticomitia potrebbe essere un puro espediente scenico, e non le si dovrebbero attribuire significati più profondi, come ad esempio il tentativo, da parte di Clitemestra, di coinvolgere il re in un peccato di *hybris*.

Un caso affine di battuta raggelante può considerarsi il celebre v. 527, che M. non espunge – come fanno invece gli editori precedenti:

βωμοὶ δ' αἴστοι καὶ θεῶν ἰδρύματα.

Le obiezioni contro l'autenticità del v. sono respinte da M. in maniera a mio avviso convincente. Ma se il v. non è interpolato, difficilmente la sua presenza non costituirebbe un richiamo ai vv. 338-340 del primo episodio, come si è del resto più volte notato:

εἰ δ' εὐσεβοῦσι τοὺς πολισσούχους θεοὺς  
τοὺς τῆς ἀλούσης γῆς θεῶν θ' ἰδρύματα,  
οὗ τᾶν ἐλόντες αὔθις ἀνθαλοῖεν ἄν<sup>52</sup>.

*do verborum*: egli era costretto ad accogliere l'inversione di Hermann δείσας ἄν ἠῦξω θεοῖσιν ᾧδ' κτλ. (con l'ulteriore correzione di θεοῖς). Si noti altresì come, seguendo l'interpretazione accolta da M., si ottiene una perfetta corrispondenza tra i due participi δείσας e εἰδώς.

<sup>51</sup> J. H. Oliver, *On the Agamemnon of Aeschylus*, “AJPh” 81, 1960, 311-312.

<sup>52</sup> Com'è noto, i vv. seguenti (345-7) costituiscono una grave aporia testuale della tragedia. Quanto al v. 346, in considerazione del fatto che i codici tramandano ἐγρήγορον, e che la correzione ἐγρηγορός di Askew non è comunque esente da dubbi dal punto di vista sintattico, εὐήγορον di Headlam (“ἐγρήγορον is the seat of corruption”: *Aeschylea*, “CR” 12, 1898, 245), giustamente preso in considerazione da M., è certo una proposta interessante. Il problema di quest'intervento, tuttavia, è il fatto che esso pone sullo stesso piano l'ira degli dei (eventualmente) scatenata dalla distruzione dei templi (345) e quella dei morti (quali? Gli Achei o i Troiani? v. 346): si tratta infatti probabilmente di due timori differenti, che escludono la conseguenza comportata dalla congettura (“se l'esercito non si macchia verso gli dei, allora i morti sarebbero in pace”). L'impressione che suscita il passo, assai concentrato, è che

Se il v. 527 costituisce una sinistra ripresa di questi trimetri, esso è non solo “un potente effetto di ironia tragica” (M., a proposito di un parere di Humphrey Kitto), ma anticipa la descrizione della tempesta, punizione di una colpa estesa collettivamente a tutto l'esercito argivo. Inoltre, se il verso del secondo episodio, quasi identico nella forma a *Pers.* 811, evoca con ogni probabilità la distruzione dei templi di Atene da parte dei Persiani<sup>53</sup>, la descrizione della tempesta potrebbe richiamare al pubblico la disastrosa tempesta che colse la flotta persiana, e ne distrusse una parte, prima della battaglia dell'Artemisio<sup>54</sup>. Quest'ultimo punto è puramente speculativo: sta di fatto, in ogni caso, che la presenza del v. 527, quando non fosse espunto, di necessità dovrebbe alludere ai vv. 338-340, e costituirebbe dunque un brillante colpo di scena rivolto agli spettatori: anche per Eschilo vale probabilmente la lezione di Tycho von Wilamowitz<sup>55</sup>.

La scena dei tappeti può essere chiamata in causa in merito al complesso problema della “colpa di Agamennone”: la passeggiata sulla porpora è infatti assai prossima alla *hybris*<sup>56</sup>, che la moglie potrebbe avere escogitato per aumentare la responsabilità del marito – e deresponsabilizzare se stessa, almeno parzialmente, dall'omicidio. Ma di quante colpe dovette rendere conto Agamennone? Da sempre, e segnatamente da un celebre articolo di Hugh Lloyd-Jones, questo punto è centrale per l'interpretazione del dramma nel suo complesso<sup>57</sup>. Oltre al gesto insolente del calpestare la porpora<sup>58</sup>, vi è la

Clitemestra alluda a tre possibili pericoli: l'ira degli dei, quella dei morti e forse qualche altro male. Il vantaggio dell'intervento di Headlam, d'altra parte, è che grazie ad esso l'inciso εἰ – κακά darebbe senso (“i morti sarebbero placati, a meno che non insorga qualche altra disgrazia”), mentre, se si legge con M. ἐγρηγορός, esso risulta strano (si attenderebbe allora un impossibile κεί).

<sup>53</sup> Il confronto è formalmente ovvio, ma la presentazione del disastro persiano e del *nostos* tormentato degli Achei è sviluppata da G. Ferrari, *The Ilioupersis in Athens*, “HSCP” 100, 2000, 143-150 – e in generale la sua analisi, che mira a dimostrare come la propaganda patriottica di età periclea sovrapponesse le sorti di Troia bruciata dagli Argivi a quella di Atene distrutta nel 480, è suggestiva e convincente.

<sup>54</sup> Benché quest'ultima sia anteriore al dilagare dei Persiani in Attica, quindi alla distruzione dell'Acropoli; ma anche la tempesta che tormentò i Persiani all'Ida (Hdt. 7.42) è una sorta di “punizione preparatoria” per la sacrilega invasione dell'Attica (episodio ricordato dalla Ferrari, cit., 139-140). Naturalmente, anche il travagliato ritorno in patria delle truppe di Serse, descritto nei *Persiani*, è un *nostos* sfortunato, anche se avvenuto in gran parte per terra.

<sup>55</sup> *Die dramatische Technik des Sophocles*. Aus dem Nachlass herausgegeben von E. Kapp, mit einem Beitrag von U. von Wilamowitz-Moellendorff, Berlin 1917.

<sup>56</sup> Anche se la peritanza del re e il suo tentativo di sottrarsi lo affranca decisamente dalla condizione di ὑβριστής.

<sup>57</sup> “The constant preoccupation of the poet with guilt and retribution creates a strong impression in the hearer's mind that the exact assessment of Agamemnon's guilt must be important for the understanding of the play. And yet there is no agreement among scholars as

distruzione dei templi di Troia, seppure essa debba essere considerata una tipica “responsabilità collettiva”, riservata a tutto l’esercito; infine, *but not least*, vi è l’uccisione di Ifigenia. Come abbiamo tuttavia visto, due di questi elementi potrebbero essere stati suggeriti da pure esigenze sceniche, senza che il poeta li considerasse davvero determinanti. La colpa di Agamennone – o, se si preferisce, la colpa *principale* – consiste dunque, probabilmente, nell’uccisione della figlia: “his main crime is the sacrifice of Iphigeneia” (Fraenkel)<sup>59</sup>. Ma, a partire dai vv. 1095 ss., s’impone, attraverso le parole di Cassandra, il motivo del μίαισμα ancestrale del *genos*, che poi, nell’autodifesa di Clitemestra dinanzi al coro, si fonde con l’accusa al marito di aver ucciso la figlia. In tal modo la colpa ereditaria degli Atridi viene in qualche modo assimilata dalla trama e prepara l’ingresso finale di Egisto.

#### IV. Una congettura eschilea di C. F. Hermann

All’Universitätsbibliothek Göttingen, nella cosiddetta “vecchia sede” in Prinzenstraße, è conservata una copia in due tomi dell’*editio minor* di C. G. Schütz<sup>60</sup>. I due volumi sono annotati da Carl Friedrich Hermann (1804-

to the nature of that guilt” (*The Guilt of Agamemnon*, “CQ” n. s. 12, 1962, 187 = *Greek Epic, Lyric, and Tragedy. The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford 1990, 284). Com’è noto, in quell’articolo ingegnoso, Lloyd-Jones reagiva alla posizione di Fraenkel (introduzione ai vv. 1178-1330), che distingue nettamente le colpe di Agamennone dalla maledizione legata al delitto di Atreo, che riguarderebbe solo il destino di Egisto, condizionandone le scelte: questi due momenti, egli ricordava, sono distinti nella tragedia di Eschilo. Per Lloyd-Jones, invece, Zeus, garante di Dike, interviene per risolvere un meccanismo delittuoso messo in moto dall’uccisione dei figli di Tieste e dalla violazione dell’ospitalità da parte di Paride. È possibile che il grande filologo britannico avesse ragione: dopotutto, le vie di Zeus sono notoriamente καριδεῖν ἄφραστοι (*Su.* 95); permane, tuttavia, una certa perplessità rispetto a una costruzione logica che, per quanto grandiosa, rischia di sovrapporre la nostra esigenza di coerenza strutturale alla fatale incoerenza di un’opera arcaica, per quanto sublime (cf. del resto S. Radt, *Zu Aischylos’ Agamemnon*, “Mnemosyne” 26, 1973, 120 = *Noch einmal zu... Kleine Schriften von Stefan Radt zu seinem 75. Geburtstag*, edd. A. Harder-R. Regtuit - P. Stork - G. Wakker, Leiden-Boston-Köln 2002, 110-111).

<sup>58</sup> Casi come il noto epigramma simonideo per Pausania (Simon. *FGE* XVII) inducono a ritenere che l’autocelebrazione del re/generale vittorioso potesse essere vista con fastidio, e non solo a Sparta (Pausania è non a caso evocato da Page nella sua introduzione all’*Agamemnone* di Denniston, Oxford 1957, XII).

<sup>59</sup> Com’è noto, la presentazione che Fraenkel dà di Agamennone, nel commento e in altri contributi, è sostanzialmente positiva. In questo egli era probabilmente dipendente dal suo maestro: al proposito, è probabile che il celebre motto fraenkeliano, riferito al re argivo “dann spricht der König, jeder Zoll ein König [corsivo mio]” (*Der Agamemnon des Aeschylus*, cit., 23 = 341; cf. Lloyd-Jones, cit., 139 = 292) derivi *recta via* dal wilamowitziano “der König kommt; wirklich ein König” (*Griechische Tragödien*. II, *Orestie*, Berlin 1900, 34).

<sup>60</sup> *Aeschyli tragoediae septem*, denuo recensuit et versionem Latinam adjecit C. G. F. S., I-II, Halae 1800.

1855), l'antiquario e studioso di Platone che succedette nel 1842 a K. O. Müller: il suo lascito passò alla *Georgia Augusta*, e i due volumi recano la collocazione “Cod. MS Hermann. 171-172”<sup>61</sup>.

Le annotazioni appartengono visibilmente a vari momenti. La maggior parte sono a penna, e l'inchiostro è o bruno o scuro; altre, non molte, sono a matita. Le annotazioni a penna aggiungono in margine riferimenti bibliografici a singoli passi; i pochi *marginalia* a matita contengono alcune congetture. Una si riferisce all'*Agamennone*:

καὶ τὸ μὲν πρὸ χρημάτων  
κτησίων ὄκνος βαλῶν  
σφενδόνας ἀπ' εὐμέτρου, 1010  
οὐκ ἔδω πρόπας δόμος.

In corrispondenza del v. 1009 (II, p. 68 dell'edizione di Schütz), Hermann annota a matita: “ἄχθος?”. La congettura era già stata proposta da Benjamin Heath<sup>62</sup>, ed è forse banalizzante, anche se il passo è tutt'altro che sicuro. Se si mantiene ὄκνος, infatti, esso è il soggetto di βαλῶν, e κτησίων è un gen. partitivo – e soprattutto, la frase è anacolutica rispetto al δόμος che segue, una specie di nominativo pendente. Se lo si modifica, invece, è facile la tentazione di farne il complemento oggetto di βαλῶν: si vedano in merito le proposte registrate nel commento di M. La prima soluzione, oltre a dispensare da modifiche, è decisamente *difficilior*, e probabilmente da accettare.

Dunque, la congettura recuperata non aggiunge nulla di nuovo, sia perché già prodotta molti anni prima, sia perché si tratta di un intervento probabilmente superfluo. Resta, tuttavia, il fatto che anche C. F. Hermann, filologo di buona scuola e “molto dotto” (Wilamowitz), avvertì, come già Heath e altri dopo di lui, il disagio nei confronti di un passo complesso, e cercò una soluzione, che mantiene degnamente, direi, un valore diagnostico.

Università di Trieste

CLAUDIO DE STEFANI

ABSTRACT:

The article deals with the edition of Aeschylus' *Agamemnon* by Enrico Medda (Roma 2017) and proposes several conjectures on the text of the play, as well as a discussion on the 'guilt' of Agamemnon. It also prints a hitherto unknown conjecture of C. F. Hermann.

KEYWORDS:

Aeschylus, *Agamemnon*, Greek text, conjectures.

<sup>61</sup> Il *Nachlass* è elencato nel *Verzeichniss der Handschriften im Preussischen Staate, I. Hannover. 3. Die Handschriften in Göttingen*, Berlin 1894, 115-124. Il catalogo è ampiamente integrato con aggiunte a penna.

<sup>62</sup> *Notae sive lectiones...*, Oxonii 1762, 82.

UNA LACUNA IN MIMNERMO, FR. 4.1 W.<sup>2</sup>

Mimn. fr. 4 W.<sup>2</sup> = 1.1 s. G.-P.<sup>2</sup> ap. Stob. 4.50<sup>b</sup>.68 (V p. 1045.2-4 H.)  
Μιμνέρμου Ναννοῦς:

Τιθωνῶ μὲν ἔδωκεν ἔχειν κακὸν ἄφθιτον <- ∞>  
γῆρας, ὃ καὶ θανάτου ῥίγιον ἀργαλέου<sup>1</sup>.

Codd.: SMA

lemma μ. νάννου A : om. S ll 1 ἔδωκε SA | σχεῖν SMA : corr. Gesner | <- ∞> SMA : αἰεὶ  
Schneidewin 1844, 64 : οἶτον Janko 1990, 154 s. coll. II. 9.563, Democr. 68 B 227 D.-K. :  
ζεὺς D (Tr.), unde ὁ Ζεὺς Gesner : ἄχθος dub. Allen coll. Eur. HF 637-640, Thgn. 1384.

I codici SMA del *Florilegium* di Stobeeo, che ci ha trasmesso il fr. 4 W.<sup>2</sup> di Mimnermo, presentano in *explicit* di primo verso una lacuna corrispondente a uno spondeo o a un trocheo. Prima di un'obiezione stilistica avanzata da Martin L. West, tutti gli editori del poeta elegiaco recepivano l'integrazione ὁ Ζεὺς di Gesner (1543, 505)<sup>2</sup>; tale soluzione consiste in un adattamento al metro della lezione ζεὺς stampata nell'*editio princeps* del *Florilegium* a cura di Vittore Trincavelli (1536). Tra gli editori di Mimnermo che accolgono la sistemazione di Gesner, una minoranza include tra parentesi uncinata, oltre all'articolo ὁ, anche il sostantivo Ζεὺς<sup>3</sup>; tutti gli altri riflettono il giudizio di Hense riguardo al ruolo dell'edizione Trincavelliana nello stemma del *Florilegium*: essa è cioè considerata alla stregua di testimone in rappresentanza dell'omonima famiglia di codici. Hense (1894, XXIII s.) aveva ipotizzato che il capostipite del ramo Trincavelliano derivi dal Vind. phil. gr. 67, ma sia contaminato con un ipotetico altro esemplare "eiusdem generis"<sup>4</sup>. In seguito, le testimonianze di S e della famiglia Trincavelliana sono giudicate congiunte e indipendenti da Delatte (1942, 13 s.), il quale rigetta la

<sup>1</sup> S = Vind. phil. gr. 67, s. X<sup>ex</sup>, f. 184<sup>v</sup>; M = Scor. Σ.ΙΙ.14 (Revilla 94), s. XII, f. 322<sup>v</sup>; A = Par. gr. 1984, s. XIII<sup>ex</sup>, f. 204<sup>r</sup>; D = Vat. gr. 954, s. XV, a. 1453-1462 (*ut vid.*), f. 385<sup>v</sup>; Tr. = ed. Trincavelliana (1536). Il codice D è stato esaminato autopicamente, gli altri testimoni su riproduzione digitale.

<sup>2</sup> Cfr. West 1981, 1: "the article with the god's name is alien to early hexameter, elegiac and lyric poetry". Nel caso di Zeus gli unici due possibili controesempi circoscrivono un uso talmente specifico – quello del dio come divinità atmosferica – che più che rafforzarsi a vicenda si annullano (cfr. Alc. fr. 338.1 s. V. e Thgn. 25 s. con Condello 2009-2010, 95 n. 56). Non si ravvisa nessun altro esempio esametico di articolo con il nome di Zeus fino ad Archestrato di Gela (*SH* 187.7 = fr. 7.7 O.-S.). Cfr. anche Allen 1993, 56. La proposta testuale di Gesner ha ancora riscontro in Adrados 1981<sup>2</sup> = 1990<sup>3</sup>, 220 e Gentili-Prato 1988<sup>2</sup>, 47. Viceversa West conservava la lacuna già a partire dalla prima edizione (1972, 84).

<sup>3</sup> Cfr. Hiller 1890, 31 s.; Hiller-Crusius 1897, 31 s.; Defradas 1962, 68; Papadimitriou 1984, 81.

<sup>4</sup> Per un tentativo di identificazione di questo manoscritto con un codice Vaticano perduto, cfr. von Gebhardt 1903 con le precisazioni di Ferreri 2012, 69-76.



teoria dell'interpolazione. Un contributo fondamentale per individuare il ruolo di tale ramo nella tradizione di Stobeeo è stato offerto da Anna Lucia Di Lello-Finuoli (1977-1979, 361-375, specie pp. 374 s.) tramite una duplice dimostrazione: l'edizione di Trincavelli discende – attraverso i codici Marc. gr. IV 29 (esemplare di stampa) e Laur. plut. 58.11 – dal Vat. gr. 954, copiato a Creta da Michele Apostolio negli anni successivi alla caduta di Costantinopoli (cfr. la sottoscrizione al f. 417<sup>v</sup>); quest'ultimo manoscritto, probabilmente capostipite dell'intera famiglia Trincavelliana, è a sua volta descritto di S. In ogni caso, l'ipotesi che la mano principale di D possa avere utilizzato altre fonti stobeane oltre al *Vindobonensis* è ripetuta anche dalla studiosa. Tra le motivazioni addotte figurano le numerose lezioni divergenti che il codice Vaticano presenta rispetto a S. Alcune di esse, evidentemente di origine secondaria, sarebbero poi zeppe e interpolazioni riconducibili a una fase di tradizione di Stobeeo forse persino anteriore al manoscritto di Vienna<sup>5</sup>. Analogamente, un doppio modello per il Vat. gr. 954 è previsto dallo stemma del *Florilegium* disegnato e descritto da Ranocchia (2011, 348-352). Il codice deriverebbe per trasmissione verticale dal *Vindobonensis*, ma sarebbe contaminato a partire da un esemplare perduto (x) che condivide con S lo stesso modello. La ricostruzione è in linea con quella di Hense<sup>6</sup>.

Come di norma per le altre lezioni in cui l'edizione Trincavelliana si discosta da S, anche ζεῦς è riconducibile al codice D (f. 385<sup>v</sup>). Qui il sostantivo si trova scritto parzialmente su rasura. A giudicare da due riproduzioni digitali con fonte di luce UV (cfr. fig. 1 a-b), l'impressione è che Apostolio abbia scritto, cancellato e riscritto la stessa parola. Dopo avere vergato ζεῦς una prima volta, il copista ha provveduto a cassarlo per mezzo di tre tratti orizzontali di diversa altezza. Segue, a quanto pare, un ulteriore ripensamento. Nell'ordine, i suddetti tratti orizzontali sono dunque stati raschiati e le lettere εῦc ripassate. In tale fase di riscrittura il tratteggio della legatura εῦ non coincide perfettamente con quello della lezione *ante correctionem*. Come interpretare questa serie di interventi? Apostolio potrebbe

<sup>5</sup> Cfr. Di Lello-Finuoli 2011, 140.

<sup>6</sup> In merito alle argomentazioni di Ranocchia, cfr. però le avvertenze di Ferreri 2012, 108 s. Tra gli altri codici Trincavelliani censiti da Ranocchia ho potuto verificare che ζεῦς è la lezione anche di Par. gr. 2092 (p. 733) e Par. suppl. gr. 319 (f. 284<sup>v</sup>). Il fr. 4 W.<sup>2</sup> non è testimoniato dal gruppo costituito da Par. gr. 2130, Vat. gr. 2150 e Reg. gr. 146, sui cui rapporti reciproci e con S, cfr. Speranzi 2010, 339-350 con n. 95. Conserva la stessa lacuna di SMA il codice Par. gr. 1985 (f. 403<sup>v</sup>); per l'incerta posizione nello stemma di questo manoscritto, che presenta numerose consonanze con MA, cfr. Hense 1894, XXV; Delatte 1942, 17; Dorandi 2020, 65 s. con n. 34; mi permetto di segnalare che l'appartenenza del codice al ramo Trincavelliano per effetto di trasmissione verticale appare dubbia.

essersi reso conto solo in un secondo momento che ζεύς sarebbe risultato *contra metrum*. Dopo averlo cancellato, avrebbe però deciso di non rinunciare e l'avrebbe ripristinato. Comunque sia, la sequenza di tentennamenti fa sorgere alcuni dubbi circa l'eventualità che la lezione ζεύς potesse essere tradata da una fonte stobeana diversa da S<sup>7</sup>. A questo proposito si impone un'osservazione ulteriore. In corrispondenza di alcune delle lezioni singolari presentate da D pare riscontrarsi, da parte del copista, una tendenza a restaurare il metro: qualche traccia sembra tradire talvolta il carattere estemporaneo di questi interventi<sup>8</sup>.

Per es. nel caso di Hes. *Th.* 83 *ap.* Stob. 4.7.12 (IV p. 252.4 H.) τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν αἰοιδῆν (ἐέρσην Hes.), dove la banalizzazione χέουσιν ha falsato il metro in tutta la tradizione di Stobeeo, nel Vat. gr. 954 (f. 202<sup>v</sup>) si legge nell'interlinea l'aggiunta προ- (*scil.* προχέουσιν) di mano di Apostolio, una probabile congettura che rimedia insidiosamente al guasto e migrerà alla Trincavelliana (cfr. Hense, *ad loc.* e Condello 2018-2019, 88). L'aggiunta di ἀσπαλιῆς che – "interpolatione inepta" (Hense, *ad loc.*) – completa nell'edizione Trincavelliana l'ultimo verso di Naumach. fr. 63 Heitsch *ap.* Stob. 4.31.76 (V p. 759.7 H.), attestato per intero in Stob. 4.23.7 (IV p. 573.2 H.), è a sua volta riconducibile a D. Qui (f. 327<sup>v</sup>) l'*alpha* iniziale del sostantivo si trova evidentemente sovrapposto – sempre da parte della mano principale – ai primi due dei tre punti che segnavano in un primo momento la fine dell'escerto, mentre il terzo punto, in rosso (come i lemmi e la lettera incipitaria delle ecloghe), non era ancora stato vergato. Una fenomenologia analoga si presenta in Hierocl. *BKT* IV p. 53 von Arnim *ap.* Stob. 4.22<sup>a</sup>.24 (IV p. 507 H.) circa l'interpolazione finale μὴ ζητεῖν τε καὶ προσποιεῖσθαι, che in D (f. 263<sup>v</sup>) si legge dopo una virgola di altezza anomala; essa, anche in tale occasione, copre secondariamente i primi due punti separativi (in assenza del terzo). La tendenza di Apostolio a intervenire con integrazioni congetturali è d'altronde attestata da Condello (2018-2019, 11 s. e *passim*) tramite un esempio in cui il ricorso a fonti secondarie pare escluso: in Thgn. 102 (Κύρνε· τί δ' ἔστ' ὄφελος δειλὸς ἀνὴρ φίλος ὄν;) δειλὸς è riportato soltanto dal ramo rappresentato dal codice A. Di contro a una lacuna evidentemente prodottasi in *o* che lascia il verso incompleto, il codice D (Par. gr. 2739, s. XV<sup>med</sup>, f. 209<sup>v</sup>), di pugno di Apostolio e discendente dal medesimo ramo *o*, integra *in linea* κείνος.

Anche in mancanza di un riscontro completo delle lezioni in cui D diverge da S, la probabilità che ζεύς sia una congettura di Michele Apostolio

<sup>7</sup> Ringrazio di cuore Angelo Casanova per il suo aiuto nell'interpretazione delle riproduzioni digitali; a lui devo anche il suggerimento di un'altra possibile spiegazione, leggermente diversa dalla mia: Apostolio potrebbe avere letto Ζεύς in un antigrafo come annotazione mitografica dotta (si potrebbe infatti pensare che in Mimnermo il soggetto di ἔδωκεν fosse un altro: e.g. αἴσα, il Destino): Apostolio potrebbe averlo dapprima inserito nel testo, quindi cancellato *metri causa* e infine reintegrato, optando per la correttezza mitografica.

<sup>8</sup> Cfr. già Hense 1894, XXIV s.

mi sembra molto alta e dovrà essere tenuta nella massima considerazione<sup>9</sup>, corroborando decisamente la scelta editoriale di West.

Università di Messina

ANDREA EMILIANI

### Riferimenti bibliografici

- F.R. Adrados, *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII–V a.C.)*, I, Barcellona 1956 (Madrid 1981<sup>2</sup>, 1990<sup>3</sup>).
- A. Allen, *The Fragments of Mimnermus. Text and Commentary*, Stuttgart 1993.
- F. Condello, *Osservazioni sul ‘sigillo’ di Teognide*, “Incontri Triestini di Filologia Classica” 9, 2009-2010, 65-152.
- F. Condello, *Sulla posizione del Par. Gr. 2739 (D) nello stemma codicum dei Theognidea*, “Incontri triestini di filologia classica” 18, 2018-2019, 1-102.
- J. Defradas, *Les élégiaques grecs*, Paris 1962.
- L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d’Ephante, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris 1942.
- A.L. Di Lello-Finuoli, *A proposito di alcuni codici Trincavelliani*, “RSBN” n.s. 14-16, 1977-1979, 349-376.
- A.L. Di Lello-Finuoli, *Il Vaticano greco 954 e il restauro del Florilegio di Stobeeo*, in G. Reydams-Schils (ed.), *Thinking Through Excerpts. Studies on Stobaeus*, Turnhout 2011, 125-142.
- T. Dorandi, *La tradizione manoscritta dei libri I-II di Giovanni Stobeeo. Sulle tracce di una recensio plenior*, “MEG” 20, 2020, 59-93.
- L. Ferreri, *Le vicende umanistiche dello Stobeeo di Vienna e l’ingrata fatica di rintracciarne la progenie*, “Schede Umanistiche” n.s. 26, 2012, 67-109.
- B. Gentili - C. Prato, *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, I, Leipzig 1979 (1988<sup>2</sup>).
- C. Gesner, *Κέρας Αμαλθείας. Ἰωάννου τοῦ Στοβαίου ἐκλογαὶ ἀποφθεγμάτων. Ioannis Stobaei sententiae ex thesauris Graecorum delectae*, Tiguri 1543 (Basileae 1549<sup>2</sup>, Tiguri 1559<sup>3</sup>).
- O. Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, III, Berolini 1894.
- E. Hiller, *Anthologia lyrica*, Lipsiae 1890.
- E. Hiller - O. Crusius, *Anthologia lyrica*, Lipsiae 1897.
- R. Janko, *Mimnermus, Fragment 4 West: a Conjecture*, “AJPh” 111, 1990, 154 s.
- R. Janko, *Tithonus, Eos and the cicada in the Homeric Hymn to Aphrodite and Sappho fr. 58*, in Ch. Tsagalis - A. Markantonatos (eds), *The Winnowing Oar. New Perspectives in Homeric Studies. Studies in Honor of Antonios Rengakos*, Berlin-Boston 2017, 267-292.
- I.Th.A. Papadimitriou, *Ελεγεία και Ταμβος*, Αθήνα 1984.
- G. Ranocchia, *Aristone di Chio in Stobeeo e nella letteratura gnomica*, in G. Reydams-Schils (ed.), *Thinking Through Excerpts. Studies on Stobaeus*, Turnhout 2011, 339-386.
- F.W. Schneidewin, *Beiträge zur Kritik der Poetae Lyrici Graeci Edidit Theodorus Bergk*, Göttingen 1844 (= “Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik” 1844, 1, 497-543, 545-575).
- D. Speranzi, *Vicende umanistiche di un antico codice. Marco Musuro e il Florilegio di Stobeeo*, “S&T” 8, 2010, 313-350 + 4 tavv.
- O. von Gebhardt, *Eine verlorene und eine wiedergefundene Stobaeus-Handschrift*, in *Beiträge zur Bücherkunde und Philologie August Wilmanns zum 25. März 1903 gewidmet*, Leipzig 1903, 243-264.
- M.L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxonii 1972 (1992<sup>2</sup>).
- M.L. West, recensione di Gentili-Prato 1979, “CR” n.s. 31, 1981, 1 s.

<sup>9</sup> Le occorrenze di Ζεύς in *explicit* di esametro sono molto comuni, ciò che potrebbe avere incoraggiato l’emendamento da parte del dotto copista: 104x Hom., 24x Hes., in ambito elegiaco Sol. fr. 13.75 W.<sup>2</sup> (≈ Thgn. 231), secondo le stime di Condello 2009-2010, 95 n. 56.

## ABSTRACT:

In *Mimn. fr. 4.1 W.*<sup>2</sup>, the reading of the *editio Trincavelliana* (*scil. Ζεύς*) was printed as part of the *paradosis* by most editors, including Gentili and Prato. Actually, it may be a conjecture by Michael Apostolius.

## KEYWORDS:

Mimnermus, Stobaeus, *codices Trincavelliani*, Michael Apostolius.



Fig. 1a: Vat. gr. 954, f. 385<sup>v</sup>, l. 25 (dettaglio; fonte di luce UV Toppan Scanner Palinsesti; elaborazione digitale con programma di fotoritocco per eliminare dominante blu e restituire una colorazione più verosimile del foglio e dell'inchostro).

Fig. 1b: Vat. gr. 954, f. 385<sup>v</sup>, l. 25 (dettaglio; fonte di luce UV Lampada di Wood a 365 nm; angolazione della luce 45°; elaborazione digitale con programma di fotoritocco di due immagini, una ottenuta senza l'impiego di filtri ottici, l'altra con filtri Kodak Wratten 85B e 2B).

AESCHYLUS FR. 486 RADT, TRAGIC HOMERISMS,  
AND ANCIENT SCHOLARSHIP ON SOPHOCLES

In his edition of Aeschylus' fragments, Stefan Radt includes the following single word among the *dubia* (A. fr. 486): μενοιῶ (= ὀρέγεται).

The source is Schol. M *Od.* 13.381 Ludwich:

μενοιῶ: φροντίζει, μεριμνῶ, προθυμεῖται, καὶ παρ' Αἰσχύλω ὀρέγεται.

No evidence of μενοιῶ is found in Aeschylus' extant and fragmentary works. As far as can be ascertained from the available editions of the scholia to *Odyssey*<sup>1</sup>, the scholium survives in this form only in ms. M = Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 613, a very important thirteenth-century codex of the *Odyssey*<sup>2</sup>. The gloss is written in the interlinear space (f. 163v) by hand M<sup>a</sup>, but is absent from V<sup>o</sup> (= Oxford, Bodleian Library, Auct. V.1.51), with which M has close affinities<sup>3</sup>. Most interlinear glosses in M overlap with the D-scholia to the *Iliad*<sup>4</sup>, but a lot of material due to hand M<sup>a</sup> appears to originate from later works, such as Orion's lexicon and the *Etymologicum Genuinum*<sup>5</sup>. There is thus no way to know in advance whether this particular scholium preserves ancient scholarly material of any significance, but this is not unlikely *a priori*.

The verb μενοιῶ is firmly attested in the Homeric poems (*Iliad* 9×, *Odyssey* 15×). It is also conspicuously represented in the D-scholia (ed. van Thiel 2014), some of which overlap with λέξεις Ὀμηρικαί (ed. van Thiel 2002), and in the V-scholia to the *Odyssey* (books 1-8: ed. Pontani 2007-2020; books 9-24: ed. Ernst 2004):

- (1) Schol. *Il.* 10.101 μενοιήσωσιν: προθυμηθῶσιν ZYQX (προθυμήσωσι A<sup>u</sup>) = λέξεις Ὀμηρικαί, μ 118;
- (2) Schol. *Il.* 13.214 μενοίνα: ἐνεθυμεῖτο ZQX | μενοιῶ: ἐνθυμεῖται Y;
- (3) P.Ryl. 536 recto, i.10 on *Il.* 13.214 μενοίνα: προθυ<sup>6</sup>;
- (4) Schol. *Il.* 14.221 μέμονας (μενοιῶς Hom.): προθυμῆ (προθυμεί Z), σπεύδεις. YX;
- (5) Schol. *Il.* 14.264 μενοιῶς: προθυμῆ, σπουδάξεις (προθυμεῖς σπουδάξει Z) YQX;
- (6) Schol. *Il.* 15.82 μενοιήσει (μενοιήσειε Hom.): ἐνθυμηθῆ ἢ διανοηθῆ ZYQX; (= λέξεις Ὀμηρικαί, μ 137);
- (7) Schol. *Il.* 15.293 μενοιῶν: προθυμούμενος ZYQX;
- (8) Schol. *Il.* 19.164 μενοιῶ: προθυμεῖται ZYQX (= λέξεις Ὀμηρικαί, μ 144).
- (9) Schol. *Od.* 2.34d <φρεσὶν ἦσι> μενοιῶ: κατὰ διάνοιαν GHM<sup>a</sup>NPVs ἐνθυμεῖται. CGHNPV<sup>s</sup>

<sup>1</sup> Dindorf 1855, Ludwich 1871, 1888-90. I found no reference to the scholium in Pontani's ongoing edition, nor in Pontani 2005.

<sup>2</sup> On ms. M, see Ludwich 1871, 1-4 and esp. Pontani 2005, 242-265 (with full references).

<sup>3</sup> Pontani 2005, 253-255.

<sup>4</sup> Pontani 2005, 256; this suggests a common derivation from an exemplar equipped with *scholia minora* or λέξεις Ὀμηρικαί.

<sup>5</sup> Pontani 2005, 257.

<sup>6</sup> 3<sup>rd</sup> cent. CE: see Montanari 1993 = 1995, 137-146.

- (10) Schol. *Od.* 2.34e μενοιῶν] μεριμνᾷ H / λογίζεται HM<sup>1</sup>P / προθυμεῖ Y / ἐπιθυμεῖ E<sup>2</sup> / δια-  
νοεῖται I;  
 (11) Schol. *Od.* 2.36e μενοίησε: προεθυμήθη CHM<sup>a</sup>VY;  
 (12) Schol. *Od.* 2.36f μενοίησε] ἐλόγισεν P / ὄρμησε E<sup>2</sup>I;  
 (13) Schol. *Od.* 2.92d μενοιῶν] διανοεῖται M<sup>a</sup> / προθυμεῖ IY / ἐπιθυμεῖ t / σκοπεῖ φροντίζει cz;  
 (14) Schol. *Od.* 2.248b μενοιήσει: προθυμηθῆ HM<sup>a</sup>PV;  
 (15) Schol. *Od.* 2.275h μενοιῶς] προθυμῆ IM<sup>a</sup>Y;  
 (16) Schol. *Od.* 2.285d μενοιῶς] διανοῆ M<sup>a</sup>;  
 (17) Schol. *Od.* 4.480b μενοιῶς] διὰ φροντίδος ἔχεις M<sup>a</sup> / προθυμῆ Y;  
 (18) Schol. *Od.* 11.532 μενοίνα: ἐλογίζετο ZM<sup>1</sup>.

In none of these scholia ὀρέγομαι is an *interpretamentum* of μενοιῶω. Moreover, the scholia featuring third-person μενοιῶν (nos. 8, 9, 10, 13) or the paleographically comparable second-person μενοιῶς (nos. 4-5, 15-17) do not exhibit lists of *interpretamenta* fully or partially coincidental with the one attested in Schol. M *Od.* 13.381 Ludwig. In particular, φροντίζω (Schol. *Od.* 2.92d, no. 13) and μεριμνάω (Schol. *Od.* 2.34e, no. 10) are attested only once and in different scholia<sup>7</sup>; the commoner προθυμέομαι is attested mostly in isolation<sup>8</sup>, although it is the only *interpretamentum* that consistently found the way into lexicographic tradition<sup>9</sup>. Such evidence supports the view that the connection between μενοιῶω and ὀρέγομαι could have been made *outside* Homeric scholarship.

The gloss μενοιῶω = ὀρέγομαι is instead found in Hesychius μ 855 Cunningham: μενοιῶ: φροντίζει, μεριμνᾷ, προθυμεῖται, ὀρέγεται.

The verb form of the *glossandum* and the *interpretamenta* are identical to those found in Schol. M *Od.* 13.381 Ludwig<sup>10</sup>, but Hesychius does not cite Aeschylus for μενοιῶ = ὀρέγεται. The two last editors of Hesychius, Latte and Cunningham, generically write “*Od.* 2.92...” as the source of this entry: if this was the case, surely the gloss could not derive from Schol. *Od.* 2.92d. The fact that φροντίζει, μεριμνᾷ and προθυμεῖται are attested in the Homeric scholia, whereas ὀρέγεται is not, invites the conclusion that the source of Schol. M *Od.* 13.381 and Hesychius’ entry could at least partly diverge.

The easiest conclusion would be that Hesychius and the scholium drew from a univocal source which mentioned Aeschylus’ use of μενοιῶω meaning ὀρέγομαι. Aeschylus’ name could have dropped out for whatever reason from Hesychius’ entry, but was preserved in the scholium. There is no

<sup>7</sup> Though see Apollonius’ text cited at n. 9.

<sup>8</sup> See nos. 8 and 10 προθυμεῖται, no. 13 προθυμεῖ, nos. 4, 5, 15, 17 and possibly 3 προθυμῆ, other verb forms at nos. 1, 7, 11, 14.

<sup>9</sup> See Apoll. Soph. 111.15-16 Bekker μενοιῶω προθυμοῦμαι. τὸ δὲ “ἔνθ’ εἴη ἔνθα, μενοιήσειε τε πολλά” ἀντὶ τοῦ μεριμνήσει. *EGud* μ 387.45-6 Sturz *EM* 595.45 Gaisford, Ps.-Zon. μ 1353.7-12 Tittmann. Cf. also Eust. in *Od.* 1.430.28.

<sup>10</sup> On the frequent agreement between the *scholia minora* in M and Hesychius’ lemmas, see Latte 1953, xv n. 1, Pontani 2005, 95 with n. 209, referring to the data in Ludwig 1888-90.

shortage of “slices from great Homeric feasts”<sup>11</sup> in which Aeschylus could have used this Homerism and/or adapted it to one of the meanings of ὀρέγομαι, i.e. “grasp at”, “yearn for” (see LSJ s.v. II and discussion below)<sup>12</sup>. But the way in which the information about Aeschylus is conveyed by Schol. M *Od.* 13.381 is anomalous compared to how Aeschylus is usually cited in the Homeric scholia. Aeschylus’ presence there is not so ubiquitous as one might expect, although he remains among the most cited authors<sup>13</sup>. There are 35 “unique” citations of Aeschylus’ name in the available editions of the scholia<sup>14</sup>, predominantly in VMK-type or exegetical scholia (32 out of 35; the other 3 occur in D/V-scholia). In 27 out of 35 examples, citations of Aeschylus’ name are followed by direct quotations from his works. Indication of the play’s title is given in 17 out of 35 citations (12 out of the 27 with quotations), and in 5 more cases knowledge of the play’s title is certain (3 quotations from *Prometheus*) or inferable from other citations of the same play elsewhere in the scholia (2 from *Palamedes*). Attributed citations cover extant plays (*Prometheus Bound*, *Agamemnon*) and a good range of fragmentary tragedies (*Aetnae*, *Edonoi*, *Glaucus*, *Xantriai*, *Palamedes*, *Prometheus Unbound*, *Proteus*, *Semele or Hydrophoroi*, *Philoctetes*, *Phrygians or The Ransom of Hector*, *Psychagogoi*, *Psychostasia*), including two whose title can be confidently restored from other sources (*Thracian Women*<sup>15</sup>, *Niobe*<sup>16</sup>).

Some 11 citations (9 of which with quotations) refer to plays whose title is doubtfully conjecturable or no longer identifiable. Nonetheless, in these cases the information provided by the scholia almost always receives external confirmation from other sources, connected or not with the scholium. The kind of information being carried relates to different strands of tradition, including paroemiography and gnomology (fr. 301 ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός<sup>17</sup>, 381 ὄπου γὰρ ἰσχύς συζυγοῦσι καὶ δίκη, | ποῖα ξυνωρὶς τῶνδε

<sup>11</sup> On τεμάχη... τῶν Ὀμήρου μεγάλων δείπνων, see Athen. 8.347e, Eust. in *Il.* 4.721.15-16. On Homer in Aeschylus, see Sideras 1971.

<sup>12</sup> For example, in plays illustrating the exploits and downfalls of major Iliadic warriors (*Myrmidons*, *Nereids*, *Phrygians or The Ransom of Hector*, *Hoplion Krisis*, *Thracian Women*, *Salaminians*, *Memnon*, *Psychostasia*).

<sup>13</sup> See n. 65.

<sup>14</sup> By “unique” is meant not duplicated across different scholia (i.e. Schol. *Il.* 2.862a1+a2, Schol. *Il.* 13.198a1+a2, Schol. *Il.* 22.210a1+a2+b Erbse, Schol. *Il.* 23.34c1+c2/d2) and not making the same point or quoting a passage found in other scholia.

<sup>15</sup> See Schol. *Il.* 14.404-6 Erbse, on Aeschylus’ treatment of Ajax’s physical impenetrability on occasion of his suicide (relating to fr. 83), for which see Schol. Lycophr. 455 (explicitly naming *Thracian Women*) and Schol. S. Aj. 833 Christodoulou (no title given).

<sup>16</sup> Schol. *Il.* 9.158b Erbse = A. *Niobe* fr. 161 (title and quotation given in Stob. 4.51.1).

<sup>17</sup> Schol. *Il.* 2.114 Erbse: cf. *Dissoi logoi* 3.10 D-K, Stob. 3.3.13, etc.

καρτερωτέρα,<sup>18</sup> 385 οἱ τοι στεναγμοὶ τῶν πόνων ἰάματα<sup>19</sup>), mythography (fr. 312, a pun on ἄπτεροι Πελειάδες<sup>20</sup>), grammar (fr. 281a28 ἔτης with smooth breathing<sup>21</sup>, 378 use of adjectival σπιδής<sup>22</sup>, 451 ψιλῆτος as gen. of ψιλής<sup>23</sup>), and lexicography (fr. 379 ἀπείρων = “borderless”, referring to a circle<sup>24</sup>, 446 Φρῦγες and Φρυγία meaning “Trojans” and “Troy”<sup>25</sup>).

In only two examples a completely “new” and not otherwise known information is provided. (1) Schol. *Il.* 9.593a Erbse = fr. 244 κύνες διημάθουν ἄνδρα δεσπότην, from *Toxotides*, attests to the use of διαμαθύνω = διαφθείρω (“destroy”). No other source mentions this specific information, but the verb is found elsewhere in Aeschylus (*Ag.* 824: cf. *Eum.* 937 ἀμαθύνει), the information concerning Actaeon’s dogs substantially repeats knowledge available from many different sources<sup>26</sup>, and the attribution to Aeschylus is confirmed by fr. 245 = Poll. 5.47, reporting the names of the dogs in Aeschylus’ version. (2) Fr. 380 = Schol. *Il.* 16.380 Erbse informs that in one of Aeschylus’ plays Achilles was said to have jumped over the moat with his full armour, walking backwards and not showing his back to the enemies (Αἰσχύλος δὲ Ἀχιλλεῖα σὺν τῇ πανοπλίᾳ φησὶν ὄπιθεν ὀρμήσαντα πιδηῆσαι τὴν τάφρον μὴ δείζαντα <τὰ> νῶτα τοῖς ἐχθροῖς). Even if unattested elsewhere, the piece of information presumably comes from plays on which we are relatively well-informed (*Myrmidons*, *Nereids* or *Phrygians*, forming the so-called *Achilleid*)<sup>27</sup> and makes use of language (τάφος) otherwise known to be Aeschylean<sup>28</sup>. As is evident, therefore, both scholia can be fitted into a significant constellation of sources more or less directly concerning the play(s) being cited and/or the specific information being conveyed.

There is a world of difference between all other Aeschylean fragments transmitted by Homeric scholia and Schol. *M. Od.* 13.381. The latter is

<sup>18</sup> Schol. *Il.* 16.542b Erbse: cf. Sol. fr. 36.15-17 *IEG*<sup>2</sup> with Noussia Fantuzzi *ad loc.*

<sup>19</sup> Schol. *Il.* 23.10 Erbse: cf. Schol. *S. El.* 286 Xenis (with ἐρείσματα for ἰάματα).

<sup>20</sup> Schol. *Il.* 18.486 van Thiel: cf. Athen. 11.491a = Asclep. Myrl. fr. 4 Pagani (with n.).

<sup>21</sup> Schol. *Il.* 6.239c Erbse, matching *P.Oxy.* 2256 fr. 9a.28: cf. Hdn. 2.55.22 Lentz.

<sup>22</sup> Schol. *Il.* 11.754a Erbse: cf. Hdn. 2.79.19-21 Lentz.

<sup>23</sup> Schol. *Il.* 5.9b Erbse: cf. Hdn. 1.63.2, 2.47.11, 2.614.7 Lentz.

<sup>24</sup> Schol. *Il.* 14.200 Dindorf ≈ Schol. *Od.* 1.98d Pontani: cf. Porph. *Quaest. Il.* 191.10-20 Schrader.

<sup>25</sup> Schol. *Il.* 2.862a1+a2 Erbse: cf. e.g. Strab. 12.8.7, Schol. *E. Hec.* 4 Schwartz, Schol. *Ap. Rhod.* 1.936-49f Wendel.

<sup>26</sup> See e.g. *E. Ba.* 1289, *Acus.* fr. 33 *EGM*, *Ps.-Apollod.* 3.30-32, Schol. *E. Pho.* 4.25-6 Schwartz, Davies-Finglass on *Stes.* fr. 295, with bibliography.

<sup>27</sup> See West 2000, 338-343, Sommerstein 2010, 242-249.

<sup>28</sup> Τάφος features among Aeschylus’ obscure expressions cited by “Euripides” in *Ar. Ran.* 928 and from Schol. *Ael. NA* 6.11.8-10 Meliadò = fr. 419 we additionally know that αὐλών was used as a synonym for it.



carried by an isolated and potentially unreliable source (a marginal gloss of uncertain chronology) and is neither certainly nor probably assignable to any extant of fragmentary play known to have been produced by Aeschylus. Individual Homeric scholia about Aeschylus hardly ever mention material that is not transmitted, presupposed or somehow alluded to in other sources: when this happens (e.g. Schol. *Il.* 9.593a Erbse = A. fr. 244), a quotation is supplied or other inferences are possible. But the gloss  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha} = \delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$  is totally detached from any known tradition about Aeschylus. In addition,  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omega/\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$ , no less a *vox Homeric*a than  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\omega$  (*Iliad* 32x, *Odyssey* 8x)<sup>29</sup>, is attested in Aeschylus only<sup>30</sup> at Ag. 1111  $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\iota\nu\epsilon\iota \delta\acute{\epsilon} \chi\epsilon\iota\rho' \acute{\epsilon}\kappa \chi\epsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma \delta\rho\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$  (Clytemnestra is imagined as laying her hands over Agamemnon), where its meaning, “stretch out”, is incompatible with  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\omega$ <sup>31</sup>. Even if one reckons with the possibility that the author or source of Schol. M *Od.* 13.381 read a larger body of Aeschylean texts than the one currently accessible, evidence of  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$  in Aeschylus remains suspiciously flimsy. Furthermore, since the wording of the scholium coincides in all other respects with Hsch.  $\mu$  855, it is not impossible for the scholium to be later than Hesychius, although the contrary hypothesis remains likelier<sup>32</sup>.

These uncertainties lead to a different, though not unlikely scenario: that the indication  $\kappa\alpha\iota \pi\alpha\rho' \text{Αἰσχύλω}$  in Schol. M *Od.* 13.381, unsupported in Aeschylus’ poetic text, may be incorrect, no matter its chronology. Either the words  $\kappa\alpha\iota \pi\alpha\rho' \text{Αἰσχύλω}$  were added to the other *interpretamenta* by an incompetent critic, or a textual corruption obscured the name of another author.

A survey on the Archaic and Classical attestations of  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\omega$  is required, and it is to the verb form  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha}$  or –allowing room for slight textual corruptions– to the paleographically similar  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha}\varsigma$  and  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}$  that we should turn first<sup>33</sup>.

The hypothesis that the passage illustrating  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\omega = \delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$  comes from Homer is unlikely. First of all, it fails to provide a convincing account for the addition of  $\kappa\alpha\iota \pi\alpha\rho' \text{Αἰσχύλω}$  in Schol. *Od.* 13.381: the text behind the hypothetical corruption cannot have been  $\kappa\alpha\iota \pi\alpha\rho' \text{Ὀμήρω}$ , and an an-

<sup>29</sup> See *Lfgre* s.v.  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omega$ ,  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\gamma\upsilon\mu\iota$ ,  $\delta\rho\tau\iota\gamma\acute{\nu}\alpha\omicron\mu\alpha\iota$ .

<sup>30</sup> See also  $\delta\rho\epsilon\gamma\mu\alpha$  (A. *Cho.* 426, 799); the adjective  $\alpha\upsilon\tau\omicron\rho\acute{\epsilon}\gamma\mu\omicron\nu$  at A. fr. 117, transmitted by Hsch.  $\alpha$  8459 Cunningham, more probably derives from  $\acute{\rho}\acute{\epsilon}\zeta\omega$  (see Carrara *ad loc.*).

<sup>31</sup> See Medda *ad loc.*:  $\delta\rho\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$  here intensifies  $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\iota\nu\epsilon\iota$ , as both verbs share the accusative  $\chi\epsilon\iota\rho'$  (the reading of M<sup>pc</sup>, preferable to the nom.  $\chi\epsilon\iota\rho$  in M<sup>FGT</sup>).

<sup>32</sup> On the derivation of lexicographic lemmas from *scholia minora*, see Tosi 1988, 123-127; on Hesychius and the V-scholia to the *Odyssey*, see Pontani 2005, 94-96.

<sup>33</sup> The simultaneous occurrence of the third-person  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha}$  in the poetic text, in the lemma of the scholium and in Hesychius’ entry makes us confident that this is not a case of “lemmatizzazione”, i.e. deliberate alteration of the verb form of the *glossandum* to any of the default paradigm forms (see Bossi-Tosi 1979-80, 8-13, Tosi 1988, 120-123).

cient critic would have had no reason to add a similar specification if he found the desired meaning in Homer. Second, it is disconfirmed by the distribution of *μενοινάω* in Homer's text. No occurrence of *μενοινῶ*, *μενοινῶς*, *μενοίνα* or of any other verb form of *μενοινάω* in *Iliad* or *Odyssey* can be comfortably explained by *ὀρέγομαι*. When occurring in short relative clauses (*Od.* 2.275, 2.285, 4.480: see also *h. Merc.* 474 = 489) or in formulaic expressions with the preceding dative *φρεσὶ(v) (σ)ῆσι* (*Il.* 14.221, 14.264, *Od.* 2.34, 6.180, 15.111, 17.355, 21.157), *μενοινάω* blandly indicate a wish or desire, without further specification<sup>34</sup>, and the same holds true with *Il.* 12.59 and the occurrences including *νόος* (*Od.* 2.92, 13.381, 18.283)<sup>35</sup>.

In the ten remaining occurrences, *μενοινάω* does not simply mark a desire, but emphatically designates the eagerness or strong impulse to perform some action. Apart from *Il.* 15.82 and *Od.* 2.36, in which the desire pertains to the verbal or imaginative sphere<sup>36</sup>, *μενοινάω* always refers to the furious eagerness of fighting against and killing enemies, in which case the verb is often connected with other words deriving from the \**μεν*-root (e.g. *μένοσ*, *μέμονα*, *μαιμάω*, *μαίνομαι*) or with *θυμός*. Three attestations are relatively unmarked (*Il.* 10.101<sup>37</sup>, 13.214<sup>38</sup>, *Od.* 22.217<sup>39</sup>), whereas the emphasis is greater in the five remaining passages, in which the irresistible yearning expressed by *μενοινάω* is strengthened by other linguistic clues: *Il.* 15.293 (Hector's fury in the first lines of the army<sup>40</sup>), 19.164 (soldiers craving for battle, but hampered by hunger and thirst<sup>41</sup>), *Od.* 2.248 (Odysseus' yearning for revenge on the suitors and its potential consequences<sup>42</sup>),

<sup>34</sup> For later imitations, see [Opp.] *Cyn.* 1.22, Q.S. 1.786, 5.171, 10.408, 14.142, 14.310 (with *σῆσιν ἐνὶ πραπίδεσσι*), Man. 3.374.

<sup>35</sup> A combination of the *φρεσὶ-* and the *νόος-*formula is found at *h. Merc.* 62: see Thomas *ad loc.*

<sup>36</sup> In *Il.* 15.82, Hera's flight is compared to the mental journey of a human longing for many different places: note the juxtaposition of *μενοινάω* and *φρεσὶ πευκαλίμησι νοήσῃ* and *Il.* 15.83 *ὡς κραπινῶς μεμανῖα* (see Janko on *Il.* 15.80-83). In *Od.* 2.36, Telemachus is eager to speak out in the assembly of Ithaca: note his joy (35) and inability to remain seated (36).

<sup>37</sup> Note the repetition *δυσμενέες* (100) ... *μενοινήσωσι* (101) and the negative insistence on the Trojans' *μένοσ*: see Hainsworth *ad loc.*

<sup>38</sup> Note *ἔτι* (214) and the redundant *πολέμοιο μενοίνα* | *ἀντιάαν* (214-5), creating an ascending threefold hexameter in 215, unusual in *προσέφη*-lines (see Janko *ad loc.*).

<sup>39</sup> Note *οἶα* ... | *ἔρδειν* ἐν μεγάροις (22.217-8), highlighting (in the suitor's view) the negative connotation of Athena/Mentor's *μενοινῶν*.

<sup>40</sup> Note *ὄδε* and the emphasis on Hector's position (*πρόμος ἵσταται*): cf. also *Il.* 15.298-9, with Janko on *Il.* 15.286-293.

<sup>41</sup> Note *θυμῶ γε* and εἴ *περ*, highlighting the special force of the conditional, which balances 165-6.

<sup>42</sup> Note, again, *ἐνὶ θυμῶ*, and the contrast between the *if*-clause with *μενοινάω* and the *apodosis* (2.249-50).

11.531 (Neoptolemus described as eager to fight Trojans from within the wooden horse<sup>43</sup>), and especially *Il.* 13.79 (Ajax describes the arousal of his μένος; see below). None suitably illustrates μενοινᾶ = ὀρέγεται: all except one feature μενοινάω in a different verb form than the required one, and even μενοινάα at *Il.* 19.164 (as well as *Od.* 22.217 μενοινᾶς) does not work, since ὀρέγομαι + infinitive, unlike μενοινάω, is unattested in Homer with the meaning “yearn for”<sup>44</sup>.

From the previous survey it should become clear that the gloss μενοινᾶ = ὀρέγεται cannot be an example of Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν, but has to do with the use of μενοινάω (i.e. meaning ὀρέγομαι) by a different author. This provides a better rationale for the addition of καὶ παρ’ Αἰσχύλῳ in the scholium, which could have been an accidental error rather than a gratuitous intrusion. As for the omission of Aeschylus’ name in Hesychius, this can be certainly ascribed to the processes of epitomisation that variously affected Hesychius’ lexicon during its transmission<sup>45</sup>.

The six pre-dramatic occurrences of μενοινάω are mostly unhelpful: in *H. Ap.* 116, μενοίνησεν retains some connection with Homeric μένος insofar as it indicates Leto’s impulse to childbirth after Eilethya’s visit<sup>46</sup>; in [Hes.] *Scut.* 368, ἐμενοίνα means, quite simply, “wish”, denoting Cynus’ unwillingness to obey Heracles’ request<sup>47</sup>; in Thgn. 461, μήποτ’ ἐπ’ ἀπρήκτοισι νόον ἔχε μηδὲ μενοίνα | χρήμασι, although μήποτ’... μενοίνα means “(do not) seek for”<sup>48</sup>, it still exhibits a strong connection with irrational impulse, as the quest for wealth is presented as ethically inconvenient<sup>49</sup>. In Pindar, μενοινάω occurs 3×, all in the participle<sup>50</sup>: in *Ol.* 1.58, μενοινάω (“wish”) highlights Tantalus’ abnormal effort to overcome his punishment (57-8 τὸν

<sup>43</sup> Note the enumeration ἰκέτευεν... ἐπεμαίετο... μενοίνα and the depiction of Neoptolemus as one who, unlike his fellows, does not shed a tear (11.528-30).

<sup>44</sup> At *Il.* 16.834 ὀρέγομαι means “stretch out”; for ὀρέγομαι + infinitive, see E. *HF* 16, Thuc. 3.42.6, Crit. fr. 6.6 *IEG*<sup>2</sup>, Pl. *Prt.* 326a3.

<sup>45</sup> On epitomisation in Hesychius, see Latte 1953, xi-xvi, Bossi-Tosi 1979-80, 7, Tosi 2015.

<sup>46</sup> Note the co-ordinated τὴν τότε δὴ τόκος εἶλε (Richardson *ad loc.*).

<sup>47</sup> Cf. [Theoc.] 25.62 ὡς εἰπὼν ἠγείτο, νόω δ’ ὄγε πόλλ’ ἐμενοίνα, which Gow *ad loc.* would unnecessarily emend to πολλὰ μενοίνα to match *Od.* 2.92, 13.381, 18.283.

<sup>48</sup> Note the exceptional construction with the dative χρήμασι, by analogy with ἐπ’ ἀπρήκτοισι νόον ἔχε. *Contra*, van Groningen *ad loc.*, following Bergk, takes μηδὲ μενοίνα as par-enthetical and ἐπ’ ἀπρήκτοισι... χρήμασι as a single phrase. But a twofold division of 461 after the bucolic diaeresis is more elegant, and there is a significant difference between “turning one’s mind toward unattainable things” and “wishing for riches to excess”.

<sup>49</sup> Cf. Thgn. 227-32, 699-728, 1155-6, 1157-8.

<sup>50</sup> A fourth attestation might be *P.Oxy.* 2736 fr. 1 ii.14 (μενοινᾶν?), a severely damaged narrative of the sack of Oechalia, if the latter is to be ascribed to Pindar (thus Lobel 1968, Henry on *P. Nem.* 8.2), but the context is obscure.

[= λίθον] αἰεὶ μενοιῶν κεφαλᾶς βαλεῖν εὐφροσύνας ἀλάτται<sup>51</sup>); in *Pyth.* 1.43, the poetic “I” emphatically states his “desire” to praise Hieron I of Syracuse but not beyond measure (42-5 ἄνδρα δ’ ἐγὼ κείνον | αἰνήσαι μενοιῶν ἔλπομαι etc.<sup>52</sup>); in *Nem.* 11.45, humans are described as embarking in ambitious exploits (44 μεγαλανορίας ἐμβαίνομεν) and yearning for many accomplishments (45 ἔργα τε πολλὰ μενοιῶντες) because of their inclination to hope and lack of forethought (45-6), although Zeus gives no clear sign of success (43-4), and such desires are beyond reach and redolent with μανία (see 47-8 κερδέων δὲ χρῆ μέτρον θηρευέμεν | ἀπροσίκτων δ’ ἐρώτων ὀξύτεραι μανία)<sup>53</sup>. Only at *Nem.* 11.45 could μενοιῶν be paraphrased with ὀρέγομαι, but the verb form μενοιῶντες is incompatible with μενοιῶν in the scholium and Hesychius<sup>54</sup>.

The survey of μενοιῶν in drama texts other than Aeschylus is more promising, although μενοιῶν occurs once in each of the three genres.

The satyric attestation occurs in Euripides’ *Cyclops*, a play with a clearly identifiable Homeric model<sup>55</sup>. At some point in the 2:2 stichomythia of *E. Cycl.* 440-50, while the Satyrs and Odysseus are discussing on how to get rid of the Cyclops, the Satyrs assume that Odysseus either wants to slay the monster by himself or push him down a cliff (447-8 ἔρημον ξυλλαβὼν δρυμοῖσι νιν | σφάζει μενοιῶν ἢ πετρῶν ὄσαι κάτω). The Homerism μενοιῶν (448)<sup>56</sup>, an epic touch to emphasize Odysseus’ ‘heroic’ stature, is literally paraphrased in Odysseus’ reply (449): οὐδὲν τοιοῦτον· δόλιος ἢ προθυμία, where προθυμία rephrases μενοιῶν. Rather than being the *locus classicus* of μενοιῶν = ὀρέγομαι, *E. Cycl.* 448-9 could have provided the source of μενοιῶν = προθυμοῦμαι which so frequently occurs in scholia and lexica<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Translations differ: “always *desiring* to cast this from his head” (Instone), “*in his constant eagerness* to cast it away from his head” (Race), “egli sempre *aspira* a stornarlo [i.e. il macigno]” (Gentili 2013).

<sup>52</sup> See Cingano in Gentili *et alii* 1995, Pfeijffer 2004, 23-25.

<sup>53</sup> See Verdenius, Henry *ad loc.*

<sup>54</sup> The passage might provide the *locus classicus* of μενοιῶν = φροντίζει via Schol. *P. Nem.* 11.55.4 [= 11.43-5] Drachmann τὸ ἀποβησόμενον, τέλος ἐκ τοῦ Διός, φησίν, οὐ προγινώσκομεν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ μεγαληγοροῦμεν μεγάλα τε μενοιῶντες καὶ φροντίζοντες ὑπερᾶυτοῦς. Alternatively, the *locus classicus* could be one of the passages in Homer where μενοιῶν co-occurs with φρένες, but μενοιῶν is never glossed by φροντίζω in the scholia *ad locc.*

<sup>55</sup> On *Cyclops* and *Od.* 9, see now Hunter 2009, 53-77, Collard-O’Sullivan 2013, 41-56 (with further references at 41 n. 156).

<sup>56</sup> On the tolerance of satyr drama for “Homerisms, rare words and outdated and poetic forms”, see López Eire 2003, 393-395.

<sup>57</sup> See the scholia cited above and n. 9. On the “coppia contigua” (coupling of lemma and *interpretamentum* on the basis of their co-occurrence in the *locus classicus*), see Marzullo 1968, Degani 1977-1978, 136-142, Bossi-Tosi 1979-80, 15-16, Tosi 1988, 92-93, 128-130. Euripides may obviously allude to either *Il.* 19.163 or *Od.* 2.247, in which μενοιῶν and

The comic attestation of *μευοινάω* occurs in the *parabasis* of Aristophanes' *Wasps*. In their capsule-account of the Persian Wars<sup>58</sup>, the Chorus refer to the barbarians' eagerness to destroy Attica (1078-80 ἡνίκ' ἤλθ' ὁ βάρβαρος | τῷ καπνῷ τύφων ἄπασαν τὴν πόλιν καὶ πυρπολῶν | ἐξελεῖν ἡμῶν μευοινῶν πρὸς βίαν τὰνθρήνια). As in most Homeric occurrences, *μευοινάω* is associated with war, so it cannot indicate a bland desire<sup>59</sup>, but rather denotes the enemy's irrational hunger for destruction<sup>60</sup>. Although *μευοινάω* approaches the meaning of *ὀρέγομαι* insofar as it indicates the subject's ultimate goal, the emphasis is rather on the ways used by the Persians to attack the Athenians, and *μευοινάω* effectively highlights the intensity of the desire.

In tragedy, *μευοινάω* occurs only in S. *Aj.* 341, quoted below:

οἷμοι τάλαιν'· Εὐρύσακες, ἀμφὶ σοὶ βοῶ.  
τί ποτε μευοινᾶ; ποῦ ποτ' εἶ; τάλαιν' ἐγώ.

Lines 340-1 are spoken by Tecmessa in the first episode of Sophocles' *Ajax*, another play with evident epic background. Ajax repeatedly cries out from behind the *skēnē*-door, including a vague *ἰὼ παῖ παῖ* (339); Tecmessa takes this to be referred to Eurysaces (340 οἷμοι τάλαιν'· Εὐρύσακες, ἀμφὶ σοὶ βοῶ) and speculates about Ajax's intent (341 τί ποτε μευοινᾶ;) and her child's whereabouts (ποῦ ποτ' εἶ;). Scholars generally pass *μευοινάω* in silence<sup>61</sup> or simply acknowledge its Homeric and dramatic parallels<sup>62</sup>. At first glance, Tecmessa simply alludes to Ajax's intention, hence *μευοινάω* means "wish". But since Ajax's unclear intentions relate to his madness (discussed at length between Tecmessa and the Chorus at 263-330 and 331-9), *μευοινάω* retains its correlation with the \**μεν*-root, particularly *μαίνομαι*, for which cf. *Il.* 15.293, 19.164, *Od.* 2.248, 11.532, and especially *Il.* 13.79 cited above, on Ajax's μένος and eagerness to face Hector.

In a note following his edition of Schol. *Il.* 13<sup>63</sup>, Ludwich suggested that *μευοινᾶ* = *ὀρέγεται* in Schol. M *Od.* 13.381 should refer to Sophocles, not Aeschylus, and precisely to this passage, and that καὶ παρ' Αἰσχύλῳ ought to be emended to καὶ παρὰ Σοφοκλεῖ. Ludwich does not justify his claim, but the hypothesis deserves consideration. What Ludwich did not see is that some interesting arguments strongly support his conclusion.

θυμός co-occurred.

<sup>58</sup> See Austin 1973, 134, Biles-Olson on Ar. *Ve.* 1079-80.

<sup>59</sup> Thus e.g. Henderson "intent upon", Biles-Olson *ad loc.* "intending". Better Mastromarco: "bramando".

<sup>60</sup> Note the accumulation of participles (τύφων, πυρπολῶν, μευοινῶν), the emphasis on violence (πρὸς βίαν) and destruction (ἐξελεῖν), and on their completeness (ἄπασαν τὴν πόλιν).

<sup>61</sup> Jebb, Stanford, Garvie *ad loc.*

<sup>62</sup> Kamerbeek, Finglass *ad loc.*

<sup>63</sup> Ludwich 1887, 475.

To begin with, in S. *Aj.* 341, as well as Schol. *Od.* 13.381 and Hsch. μ 855, μενοινάω occurs as μενοινᾶ. This might have prompted an ancient scholar or schoolteacher who was dealing with Homer's text to check for the usage of μενοινάω in the νεώτεροι, which would have directed him quite naturally to Sophocles, and to a play, *Ajax*, strongly connected with Homeric tradition and widely read in Antiquity (as well as Byzantine Age).

The only relevant scholium is a *supra lineam* gloss on ms. G (= Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 152), Schol. S. *Aj.* 341a Christodoulou <μενοινᾶ> προθυμεῖται (προθυμεῖ G<sup>ac</sup>, προθυμῆ G<sup>1</sup>: *corr.* Christodoulou). Although this is of little help (ὀρέγομαι is not present), the origin of this gloss lies in the same strand of Homeric scholarship represented in the *scholia minora* listed above.

The search can go further than this. Tecmessa's μενοινᾶ appears to be another piece connecting Sophocles' *Ajax* with Homer<sup>64</sup>. The far-reaching relations between Sophocles and Homeric poems had been already sufficiently explored by ancient critics, who frequently attempted to elucidate Sophocles' text in the light of Homer. Some 34 explicit quotations of *Iliad* and *Odyssey* survive in the ancient scholia to the *Ajax*, covering several parts of the play<sup>65</sup>. Some 13 refer to the first episode (*Aj.* 201-595), which evidently provided a special focus of interest for ancient scholarship. This is especially due to the well-known intertextual relations between the scene with Ajax, Tecmessa and Eurysaces (S. *Aj.* 430-595) and the farewell scene by the Scaean gates between Hector, Andromache and Astyanax (*Il.* 6.369-502)<sup>66</sup>.

The surviving *scholia vetera* to Sophocles' *Ajax* strongly invite the suspicion that a point-by-point comparison between the two scenes was made at some point in ancient scholarship. Moreover, the analysis of the individual scholia reveals the existence of regular patterns of interpretation. (1) Schol. S. *Aj.* 499 compares Tecmessa's request that she and Eurysaces be not bereft of Ajax's protection (496-9 ἦ γὰρ θάνης σὺ ... | ... νόμιζε κάμῃ τῆ τόδ' ἡμέρᾳ | ... | ξὺν παιδὶ τῷ σῷ δουλίαν ἔξιεν τροφῆν) with Andromache's comparable supplication to Hector (*Il.* 6.432 μὴ παῖδ' ὀρφανικὸν θεῖης χήρην τε γυναιῖκα). The author of the comment did not pay attention to the differences between the two passages<sup>67</sup>, but sought for a comparison (couched in terms

<sup>64</sup> On Sophocles' relation to the Homeric poems, Radt 1982, 197-202 (with bibliography) is a useful starting point. A wealth of material is also found in the references cited at n. 66.

<sup>65</sup> Homer is by far the most quoted author in the ancient scholia to Sophocles, even more than Sophocles himself: for statistics, see Montanari 1992, which makes the same point for the scholia to Euripides (cf. also Scattolin 2007, 233); moreover, Sophocles and Euripides are cited more frequently than Aeschylus in both Sophoclean and Euripidean scholia.

<sup>66</sup> Literature is vast: see esp. Perrotta 1935, 144-7, Easterling 1984, Möllendorff 2001.

<sup>67</sup> No mention of enslavement is made in the *Iliad* parallel (but see Hector at *Il.* 6.462-3,

of moral teaching: note the scholiast's use of *διδασκαλία*) that would juxtapose Tecmessa's and Andromache's speeches. (2) Schol. S. *Aj.* 501b compares the *τίς-Reden* included in the two passages<sup>68</sup>, and particularly Tecmessa's ἴδετε τὴν ὀμεινέντιν | Αἴαντος (S. *Aj.* 501-2) with Hector's Ἔκτορος ἦδε γυνή (*Il.* 6.460)<sup>69</sup>. The overlap, once again, is limited to the pragmatics of the sentences and perhaps to the ethical view implied in the onlooker's evaluation of the widowed woman<sup>70</sup>. Similarly, (3) Schol. S. *Aj.* 514 compares Tecmessa's 514-7 ἐμοὶ γὰρ οὐκέτ' ἔστιν εἰς ὃ τι βλέπω | πλὴν σοῦ (followed by a reference to the death of Tecmessa's parents) with Andromache's statements at *Il.* 6.413 οὐδέ μοί ἐστι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ and 429 Ἔκτορ· ἀτὰρ σύ μοί ἐστι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ to make the same point in terms of family values and ethics. (4) = Schol. S. *Aj.* 550 compares the prayers made by Ajax for Eurysaces (550-1) and by Hector for Astyanax. Although the similarity is explicitly stated (ἦ δὲ ὁμοία εὐχή), it is strictly limited to the identity of speaker (a father) and addressee (his child) and to the form of the speech act (a prayer), whereas the content, as Eustathius foresaw<sup>71</sup>, is diametrically opposite<sup>72</sup>. (5) Schol. S. *Aj.* 577, finally, compares Ajax's request that his weapons (except the shield) be buried with his corpse (*Aj.* 577)<sup>73</sup> with Andromache's report about Achilles' decision to bury his father Eetion's weapons along with the corpse as a sign of honour toward the defeated king (*Il.* 6.416-9)<sup>74</sup>: the similarity is generically thematic (οἶδεν Ὀμηρος ὄπλα συγκαιόμενα) to the expense of other aspects such as the motif (inhumation vs. cremation), the diverging moral character of Ajax and Achilles<sup>75</sup> and, again, the linguistic form.

including the phrase δούλιον ἡμᾶρ, similar to S. *Aj.* 499 δουλίαν τροφήν), whereas Tecmessa's widowed and Eurysaces' orphaned status is mentioned again at 510-3 and 652-3.

<sup>68</sup> See in general Wilson 1979, de Jong 1987, and Finglass on S. *Aj.* 500-4 for a comparison.

<sup>69</sup> On the epigrammatic nature of *Il.* 6.460-1 (a definition which equally fits Sophocles' passage) see Graziosi-Haubold *ad loc.* See also Stoevesandt on *Il.* 6.459-63.

<sup>70</sup> Incidentally, the similarity extends beyond the selected portions of text: cf. *Aj.* 502 ὅς μέγιστον ἴσχυσε στρατοῦ ~ *Il.* 6.460-1 ὅς ἀριστεύεσκε μάχεσθαι | Τρώων ἵπποδάμων, 504 τοιαῦτ' ἐρεῖ τις ~ *Il.* 6.462 ὡς ποτέ τις ἐρέει.

<sup>71</sup> See Eust. in *Il.* 2.367.18-23, Brown 1965, 120, Finglass *ad loc.*

<sup>72</sup> Hector prays that Eurysaces may be better than he (*Il.* 6.476-8), rule over Troy (6.478), kill the enemies (6.480-1), and make Andromache rejoice (6.481); Ajax only prays that Eurysaces may be equal to him but with better luck (*Aj.* 550-1), *requires* that he stand up to his father's reputation (556-7), and says that he will give joy to her mother *before* he grows up (558-9).

<sup>73</sup> See Finglass *ad loc.*

<sup>74</sup> See Kirk on *Il.* 6.417-20, Graziosi-Haubold on *Il.* 6.418-9.

<sup>75</sup> Indeed, the scholiast speculates approvingly about Ajax' decision to leave the shield to Eurysaces (τὸ μὲν σάκος διὰ τὸ ἐξάριετον τῷ παιδὶ φυλάσσειν κελεύει) and not leave his weapons free to be plundered or disputed in a future contest (τὰ δὲ ἄλλα τεύχη συνθάψαι

All these scholia mostly revolve around Ajax's legacy (compared to Hector's) and the grim future awaiting Tecmessa and Eurysaces. Each consists of a single comparison between the Sophoclean and the Homeric wording, with little or no comment added. This shows, *inter alia*, that ancient critics were keen to engage in close readings of two extended passages from different authors in order to establish similarities and differences between them or the indebtedness of one to the other.

The gloss  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha} = \delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ , I submit, is part of the broader comparison between S. *Aj.* 330-595 and *Il.* 6.369-502 outlined above, hence it can be shown to refer to Sophocles' use of  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\omega$  at *Aj.* 341 in the meaning of the Homeric  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$ .

As noted above, Tecmessa identifies the intended addressee of Ajax's  $\iota\acute{o}\ \pi\alpha\tilde{\iota}\ \pi\alpha\tilde{\iota}$  with Eurysaces (340  $\text{Εὐρύσακες, ἀμφὶ σοὶ βοῶ}$ ). Even if Tecmessa were wrong and Ajax were addressing Teucer<sup>76</sup>, it is undeniable that Tecmessa so understands Ajax's cry. Indeed, the fact is explicitly stated and accounted for in Scholl. S. *Aj.* 339, 340b and 342b, although the three disagree between them in points of detail. On the one hand, Schol. S. *Aj.* 340b suggests that Tecmessa's reason for identifying Ajax's addressee with Eurysaces is her fear that Ajax could accidentally kill his son in another fit of madness ( $\acute{\epsilon}\delta\epsilon\delta\iota\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\iota\ \alphaὐ\tau\acute{o}\nu\ \mu\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ; cf. S. *Aj.* 533); on the other hand, Schol. S. *Aj.* 342b claims that Ajax calls on Teucer at 342-3 because he wants to entrust Eurysaces to his half-brother's care ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\zeta\eta\tau\epsilon\tilde{\iota}\ \text{Τεῦκρον, ἵνα παρᾶθῃται αὐτῷ τὸν παῖδα}$ ), which implies the view that Tecmessa was right and Ajax called on Eurysaces at 339 — a possibility rejected by Schol. S. *Aj.* 339 ( $\acute{\eta}\ \delta\acute{\epsilon}\ \text{Τέκμησσα ἐνόμισεν αὐτὸν τὸν παῖδα καλεῖν}$ )<sup>77</sup>.

Despite their differences, all scholia aim at explaining the content of Ajax's  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha}\nu$ , and all conceive it as related to his (no matter if real or alleged) desire to see Eurysaces — a request which Ajax will make later in the episode (*Aj.* 530) so as to give Eurysaces his final recommendations (*Aj.* 545-82). In *Iliad* 6, Hector interrupts his visit to Paris and Helen because he wants to see his wife and child for one last time (or so he thinks: *Il.* 6.367-8) before going to war (*Il.* 6.365-6  $\text{καὶ γὰρ ἐγὼν οἴκόνδ' ἐσελεύσομαι, ὄφρα ἴδωμαι ἢ οἰκίας ἄλοχόν τε φίλην καὶ νήπιον υἷόν}$ ). Since Ajax's and Hector's speeches to their children are profusely compared in the ancient scholia to

φῆσιν. ἐπίσταται γὰρ καὶ αὐτὰ περιμάχητα ἐσόμενα).

<sup>76</sup> Thus Catrambone forthcoming, arguing (from stagecraft and pragmatics) that Ajax addresses Teucer at 339 and corrects Tecmessa's guess at 342 (see Campbell on S. *Aj.* 339, Fraenkel 1977, 12-13, Lloyd-Jones - Wilson 1990, 17) as against the view of many scholars (esp. Jebb, Finglass *ad loc.*) arguing that Ajax addresses Eurysaces at 339 and Teucer at 342-3.

<sup>77</sup> On the aorist ἐνόμισεν to indicate a guess which later proves wrong, cf. Schol. E. *Alc.* 1104 Schwartz ἐνόμισε διὰ τὴν φιλίαν εἰρηκέναι αὐτὸν μετέχειν τῆς νίκης.



Sophocles, this incident would likely have been in the mind of Sophocles as well as of the ancient critics who dealt with *Ajax*<sup>78</sup>.

What is the exact relation between  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha}$  in *Ajax*, the gloss  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha} = \delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ , and *Iliad* 6? In itself, the Homerism  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\omega$  at S. *Aj.* 341 may have been borrowed from any of the Homeric parallels discussed above: a very good candidate would be Ajax's speech at *Il.* 13.77-80, in which the speaker's  $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  is at the forefront: οὕτω νῦν καὶ ἔμοι περι δούρατι χεῖρες ἄπτοι | μαιμῶσιν, καὶ μοι μένος ὄρορε, νέρθε δὲ ποσσὶν | ἔσσυμαι ἀφοτέρωσι· μενοινώω δὲ καὶ οἷος | Ἔκτορι Πριαμίδῃ ἄμοτον μεμαῶτι μάχεσθαι<sup>79</sup>. As to the meaning of  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\omega$ , S. *Aj.* 341 may be connected precisely with the scene in *Iliad* 6, and in a way that could persuasively explain the birth of the gloss  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha} = \delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ . As noted above, Tecmessa's τί ποτε  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha}$ ; refers to Ajax's desire to see Eurysaces; similarly, the only occurrence of  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omega/\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$  in *Iliad* 6 refers to Hector's wish for physical contact with Astyanax (*Il.* 6.466): ὧς εἰπὼν οὗ παιδὸς ὀρέξατο φαίδιμος Ἔκτωρ.

Like  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha}$  in S. *Aj.* 341,  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$  (here introduced by the narrator) is used in the third person. If, as I assume, an ancient critic glossed  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\tilde{\alpha}$  at S. *Aj.* 341 with  $\delta\rho\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron$  at *Il.* 6.466, he would certainly have parsed  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$  according to the verb form of  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\omega$  attested in Sophocles' text, in keeping with the normal practice observed in scholiastic and lexicographic tradition: hence, the aorist  $\delta\rho\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron$  would have been changed to the present  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ . In *Iliad* 6,  $\delta\rho\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron$  immediately follows Hector's highly emotional speech to Andromache (6.441-65), which the scholia to the *Ajax* quote in relation to Tecmessa's speech (Schol. S. *Aj.* 501b), and closely precedes the scene of the helmet (*Il.* 6.467-75, refashioned in a darker light by Sophocles at *Aj.* 545-9<sup>80</sup>) and Hector's speech to Astyanax (*Il.* 6.476-81), quoted in the

<sup>78</sup> Moreover, Tecmessa's agitated mood (see Schol. *Aj.* 340b) mirrors Andromache's apprehension in *Iliad* 6, which makes her run to the rampart  $\mu\alpha\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\iota$  εἰκῦα (6.389: cf. 22.460  $\mu\alpha\iota\nu\acute{\alpha}\delta\iota$  ἴση, referring to Andromache's similar running after Hector's death).

<sup>79</sup> See Janko *ad loc.*: "Ajax's words are full of  $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ , since  $\mu\alpha\iota\mu\acute{\alpha}\omega$ ,  $\mu\epsilon\nu\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\omega$ , ἄμοτον and  $\mu\epsilon\mu\alpha\acute{\omega}\varsigma$  are all from that root". This passage could also have influenced S. *Aj.* 50 καὶ πῶς ἐπέσχε χεῖρα  $\mu\alpha\iota\mu\acute{\omega}\sigma\alpha\iota$  φόνου; (cited in *Suda* μ 327 Adler s.v.  $\mu\alpha\iota\mu\acute{\omega}\sigma\alpha$ ,  $\mu\alpha\iota\mu\acute{\omega}\sigma\alpha$ ; see Finglass *ad loc.*). On  $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  in Homer, see especially Dodds 1951, 8-10, Bremmer 1983, 57-60, Claus 1981, 24-26, 35-37, Jahn 1987, 39-45 and *Lfgre* s.v.  $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  (with further bibliography).

<sup>80</sup> At *Il.* 6.467-70, Astyanax is afraid of his father because of the plume of his helmet (ἀνδρ' ὁ παῖς πρὸς κόλπον ἐϋζώνοιο τιθήνης | ἐκλίνθη ἰάχων, πατὴρ φίλου ὄψιν ἀνυχθείς, | ταρβήσας χαλκὸν τε ἰδὲ λόφον ἰπποχαίτην, | δεινὸν ἀπ' ἀκροτάτης κόρυθος νεύοντα νοήσας), which prompts his parents' laughs (6.471) and the removal of the helmet (6.472-3). Contrariwise, at S. *Aj.* 545-7, while holding the baby in his arms, Ajax boastfully claims that Eurysaces, if he is really his own son, will not be frightened by the sight of the blood (αἶρ' αὐτόν, αἶρε δεῦρο· ταρβήσει γὰρ οὐ, | νεοσφαγῆ †τουτονδε† προσλευσσω φόνον, | εἶπερ δικαίως ἔστ' ἔμὸς τὰ πατρόθεν; see Finglass *ad loc.*).

scholia to the *Ajax* (Schol. *S. Aj.* 550) and evidently reworked by Sophocles under the influence of the Homeric model.

Given the similarity of the contexts in which *μευοινάω* and *ὀρέγομαι* feature, it would have been an easy step for an ancient critic or grammarian to explain Ajax's *μευοινᾶν* with Hector's *ὀρέγεσθαι*. Such gloss would find its *raison d'être* in the fact that both *μευοινάω* and *ὀρέγομαι* are neither deployed in their usual meaning nor in familiar contexts. As for *μευοινάω* at *S. Aj.* 341, not only was the term unfamiliar to tragedy (and as such it would have been perceived by ancient critics), but also occurs with an indeterminate object (τι) —two circumstances which would invite explanation via a more transparent *interpretamentum*. As for *ὀρέξατο* at *Il.* 6.466, it equally does not fall in any of the attested Homeric meanings and/or constructions of *ὀρέγω/ὀρέγομαι*, that is, (1) “stretch out” (with χείρ or other body parts and/or physical extensions) in either (a) active<sup>81</sup> or (b) middle and passive<sup>82</sup>, or (2) “give”, “hand”, “hold out”<sup>83</sup>.

True, *ὀρέξατο* at *Il.* 6.466 has some remote connection with meaning (1b) insofar as it indicates Hector's stretching of his hands toward Astyanax (cf. *Il.* 23.99, where the hands are mentioned), but in those examples *ὀρέγομαι* (always in the middle) is construed absolutely<sup>84</sup>, whereas at *Il.* 6.466 it governs the obligatory genitive οὗ παιδός. This leaves *Il.* 6.466 as the only epic attestation of *ὀρέγομαι* for which a meaning compatible with *μευοινάω* (i.e. “seek for”, “aim at”, “grasp at” + obligatory genitive) can be suggested. Though attested only here in Homer, this meaning and collocation of *ὀρέγομαι* gained currency in Late Archaic and Classical Attic texts (tragedy, oratory, historiography, and philosophy) until it became the predominantly or exclusively attested use of *ὀρέγομαι*<sup>85</sup>: see Tyr. 12.12 *IEG*<sup>2</sup>, *E. Ion* 842, *Or.* 303, 327, *Archelaus* fr. 240 *TrGF*, Antipho 2.2.12.4, all of the 17 occur-

<sup>81</sup> See *Il.* 1.351, 15.371, 22.37, *Od.* 9.527, 12.257, 17.366, 24.743, *P. Pyth.* 4.240, *A. Ag.* 1111, *E. Med.* 902, *Hclid.* 844, *Pho.* 103, 1710, *S. OC* 843, 1130, *Ar. Av.* 1760, *Hdt.* 2.2.18.

<sup>82</sup> See *Il.* 4.307, 5.851, 11.26, 13.20, 13.190, 16.314, 16.322, 16.834, 23.99, 23.805, 24.506, *Od.* 11.392, 21.53, *Hes. Th.* 178, *h. Cer.* 15, [Hes.] *Scut.* 456, *E. Hel.* 353b, 1238, *Emp.* 31 B 129.4 D-K.

<sup>83</sup> See (+ κῦδος = “give glory”) *Il.* 5.33, 5.225, 5.260, 11.79, 12.174, 15.596, 15.602, 17.453, 22.57, *Od.* 4.275, *Hes. Th.* 433; (+ εὐχος = “give pride”) *Il.* 12.328, 13.327, 22.130, *S. Ph.* 1203; (+other objects) *Il.* 23.406 (τάχος), 24.102 (δέπας), *Od.* 15.312 (κοτύλην καὶ πύρνον), *Od.* 17.407 (τόσσον), and also *h. Merc.* 496, *P. Pyth.* 3.110, *Nem.* 7.58, *Bacchyl.* 5.114, *Ar. Av.* 1102.

<sup>84</sup> At *Il.* 16.314, 16.322 and 23.805, although *ὀρέγομαι* and *φθάνω* appear to share the same direct object, the relevant accusatives are governed, strictly speaking, by *φθάνω*. See Richardson on *Il.* 23.805-6.

<sup>85</sup> For *ὀρέγομαι* + infinitive, a further development of *ὀρέγομαι* + genitive, see n. 44.

rences in Isocrates<sup>86</sup>, 9 out of 10 in Thucydides<sup>87</sup>, 22 out of 27 in Xenophon<sup>88</sup>, 7 out of 14 in Plato<sup>89</sup>, 5 out of 5 in the Demosthenic corpus<sup>90</sup>.

Evidently, if ὀρέγομαι had to be used as an *interpretamentum* in technical works devoted to the explication of high poetry, its “Attic” meaning (“seek for”) and collocation (with obligatory genitive) would have been selected in the first place. In the case under discussion, there was one more reason to do so, namely that this meaning and construction were attested in Homer, even if once. The semantic and syntactical overlap between μενοινάω and ὀρέγομαι, combined with the similarity of the two contexts, would have assisted the connection.

Two different scenarios could explain the formation of the gloss μενοινᾶ = ὀρέγεται. In the simpler hypothesis, the gloss independently blossomed in school practice or in scholarly works on Homer and/or Sophocles in order to explain what was certainly felt as a hard Homerism or to register another sign of Homer’s persistence in Sophocles’ text. Alternatively, and more interestingly, the gloss μενοινᾶ = ὀρέγεται could itself be the relic of a more extended note comparing Ajax’s longing for Eurysaces with Hector’s desire to embrace Astyanax. This view is encouraged by the extended comparison between *Ajax* and *Iliad* 6 attested in the *scholia vetera* to *Ajax* discussed above, which even suggest that a good deal of attention was devoted precisely to Ajax’s and Hector’s fatherly role and approaches to their children: there would have been every reason to push this comparison further than the meagre remnants surviving in the scholia<sup>91</sup>. Over time, an exegetical note so drafted could easily have been reduced to a gloss, retaining its basic information –Sophocles’ (possibly exceptional?) use of μενοινάω + accusative (“seek for”) as a synonym of ὀρέγομαι + genitive (“yearn for”)– and losing all the rest (e.g. original quotations, paraphrases of the two passages, scholarly considerations on the parallel, etc.). The modifications would have affected the indication of the author’s name (Sophocles), which could have been confused with another one (Aeschylus) in the scholium<sup>92</sup> and omitted

<sup>86</sup> See Isoc. 1.2, 1.5, 1.38, 1.46, 1.51, 1.52, 13.4, 2.2, 9.80, 6.105, 8.7, 8.23, 8.62, 8.144, 15.217, 5.134, 2.18.

<sup>87</sup> See Thuc. 2.61.4, 2.65.10, 4.17.4, 4.21.3, 4.41.4, 4.92.2, 6.10.5, 6.16.6, 6.83.1.

<sup>88</sup> See Xen. *Hell.* 4.4.6, 6.5.42, *Mem.* 1.2.15, 1.2.16, 3.1.1, 4.2.23, *Smp.* 4.43, 8.23, 8.35, *Cyr.* 2.4.21, 8.2.22, *Hier.* 7.1, 7.3, 9.7, *Ages.* 1.4, 1.35, *Lac.* 2.13, 7.3, *Vect.* 2.7 (bis), 3.11, *Eq. mag.* 1.23.

<sup>89</sup> See Plat. *Phd.* 65c9, 75b1, *Resp.* 439b1, 572a2, *Leg.* 714a4, 757c7, 807c6.

<sup>90</sup> Dem. 4.42, 16.22, [Dem.] 61.20, 61.41, 61.52. See also Antisth. fr. 117.53 Decleva Caizzi = 82.42 Prince (with n. *ad loc.*).

<sup>91</sup> Further topics for comparison might have been οἰκονομία and narrative coherence (see Nünlist 2009, 23-34, with references) or characterization (see Nünlist 2009, 246-254).

<sup>92</sup> A source of confusion could have been Hsch. μ 71 Cunningham μαμιᾶ: ἐνθουσιᾶ καὶ

from Hesychius' lexicon for reasons inherent to the textual transmission of that work<sup>93</sup>. Comparable scenarios, in which the original *loci classici* have been obscured in textual transmission, can be envisaged for each of the *interpretamenta* attached to Schol. M *Od.* 13.381 and Hsch. μ 855 — φροντίζει, μεριμνᾷ, and προθυμεῖται<sup>94</sup>— and the process could have been assisted by the very fact that all four *interpretamenta* were joined together at some point in our sources.

Speculations on the source(s) and chronology of Schol. M *Od.* 13.381 and Hsch. μ 855 will not get us too far. It has been observed that all four of the *interpretamenta* attached to μενοινᾷ may come from *loci classici* of different yet widely-read authors (Pindar, Euripides, Sophocles, and Homer himself) and/or to exegetical works dealing with their works<sup>95</sup>. The fact that two of these, προθυμεῖται and μεριμνᾷ, are juxtaposed in the lexicon of Apollonius the Sophist (1<sup>st</sup> century CE) and that all four appear, separately or in combination, in the *Odyssey* manuscripts supposedly preserving vestiges of Alexandrian scholarship (H and M)<sup>96</sup> might suggest a Hellenistic or early

ὀξέως ὀρμᾷ, ἢ ὀρέγεται, προθυμεῖται (cf., with minor variations, Hsch. μ 75, 81 and 83). Even if the *locus classicus* of the *interpretamenta* is very likely *Il.* 13.75 (μαιμῶσι co-occurs with 13.73 θυμός and 13.74 ἐφορμᾶται: cf. Scholl. *Il.* 5.661 and 13.75 van Thiel, Apoll. Soph. 109.31 Bekker), μαιμῶ is certainly attested in *A. Supp.* 895 μαιμᾷ πέλας δίπους ὄφις (see Sideras 1971, 90, FJ/W *ad loc.*) and may be the *locus classicus* of μαιμᾷ ... ὀρέγεται. If so, the attribution of the *interpretamentum* ὀρέγεται to Aeschylus could have been inadvertently transferred to μενοινᾷ = ὀρέγεται and the process could have been assisted by the regular use of προθυμοῦμαι as *interpretamentum* of μενοινᾶω, μαιμᾶω and μέμονα (see e.g. Schol. T *Il.* 13.155 Erbse μένος: τὴν προθυμίαν, παρὰ τὸ μένω τὸ προθυμοῦμαι ὅθεν καὶ ὁ μέμονα παρακείμενος, Schol. *Il.* 1.590 van Thiel, Schol. *Od.* 4.416c, 4.700a, Schol. *A. Sept.* 686d Smith, etc.).

<sup>93</sup> See above with n. 45 and Tosi 2015.

<sup>94</sup> For προθυμεῖται and μεριμνᾷ see above on *E. Cyc.* 447-9 and *P. Nem.* 11.45 respectively. As to μενοινᾷ = μεριμνᾷ, the origin of the gloss might be etymological: the *interpretamentum* in Schol. *Od.* 2.34e Pontani (cited above: cf. Schol. Ap. Rhod. 1.894 Wendel) is also found in *P. Amh.* 18 vii.96 μερμη[ρι]ξεν· διεμεριμναι and *P. Strasb. inv. G.* 33 iii.27 μερμηριξεν· ε[μ]ερμ[μνησε]ν, and might refer to *Il.* 15.82 (cf. Apoll. Soph. 111.15-16 Bekker, cited at n. 7). Even if no *locus classicus* can be suggested (nor is one strictly needed: Tosi 1988, 34-35, 117), the gloss μενοινήσειε = μεριμνήση in Apollonius the Sophist is mirrored in Schol. T *Il.* 15.82d1 Erbse μενοινήσειε τε πολλά· ὁ ἀνήρ δηλονότι πολλὰ μέρη τῆς γῆς ἐννοήσεται and Schol. BCE<sup>3</sup>E<sup>4</sup> *Il.* 15.82d2 Erbse (for the etymological derivation of μεριμνᾶω from μερμερίζω, μερίζω and μέρος, see Schol. HM<sup>3</sup>V *Od.* 1.427e1 Pontani, Schol. BCE<sup>3</sup>E<sup>4</sup>T *Il.* 2.3c Erbse, *EM* 580.16-18, 25-8 Gaisford). Alternatively, but less likely, μεριμνᾷ could have been added next to φροντίζει because of their regular co-occurrence in scholia and lexica: see e.g. Schol. *Ar. Eq.* 638 Jones, Schol. *H E. Med.* 61mi.4 Daitz, Schol. *S. Ant.* 20.11-12 Papageorgius.

<sup>95</sup> See Pontani 2005, 100-103 on the relations between the *Odyssey* scholia and other scholiastic corpora.

<sup>96</sup> On the sources of Apollonius (Apion, the ancestors of the D-scholia, Aristarchus) see Erbse 1960, 407-432, Schenck 1974, Haslam 1994. On M, see n. 2; on H = London, British

Imperial chronology. In particular, the possible derivation of the individual *interpretamenta* from ancient exegetical works on Sophocles (μενοιῶ = ὀρέγεται), Euripides (μενοιῶ = προθυμεῖται) and Pindar (μενοιῶ = φροντίζει) univocally points to the activity of Didymus, who was credited, apart from *ὑπομνήματα* on Homeric poems, with the composition of commentaries on Pindar, Sophocles and Euripides, and a lexicon on tragedy (λέξις τραγική)<sup>97</sup>, cited by Hesychius among the sources which Diogenianus, Hesychius' source, had epitomized<sup>98</sup>. The evidence is obviously inconclusive, and different scenarios cannot be ruled out, including a possible derivation from works roughly contemporary with Didymus, e.g. Apion's *Γλωσσαι Ὀμηρικαί* (a source of both Apollonius the Sophist and Hesychius)<sup>99</sup>, or from the activity of pre-Alexandrian γλωσσογράφοι<sup>100</sup>.

Whatever the truth, the gloss μενοιῶ = ὀρέγεται, doubtfully edited by Radt as Aeschylus fr. 486, is not Aeschylean at all: if my argument is sound, the gloss should be removed from any future edition of Aeschylus. At the same time, since the *locus classicus* of the gloss is very probably S. *Aj.* 341, the gloss should find a place among the ancient *testimonia* of Sophocles' *Ajax*, possibly as part of the broader exegetical comparison outlined in the Sophoclean *scholia vetera* between S. *Aj.* 333-595 and *Il.* 6.369-502.

Pisa, Scuola Normale Superiore

MARCO CATRAMBONE

Library, Harl. 5674, see Pontani 2005, 208-217, esp. 213-215.

<sup>97</sup> See Braswell 2013, 46-47, Montana 2015, 175. On the preservation of Didymus' activity in Hesychius and the *Suda*, see Tosi 2003, Scattolin 2013.

<sup>98</sup> Hsch. *Epistula ad Eulogium* 3-4 Cunningham; on Diogenianus, see Bossi 2000, Schironi 2009, 47-52.

<sup>99</sup> On Apion's "translation" of Homer, for which he drew from Aristarchus' and other scholars' material, see Neitzel 1977, 202-207.

<sup>100</sup> See Dyck 1987.

## Bibliographical References

- C.F.L. Austin, rev. D.M. MacDowell, *Aristophanes. Wasps*, “CR” 23, 1973, 133-135.  
 Z.P. Biles - S.D. Olson, *Aristophanes. Wasps*, Oxford 2015.  
 F. Bossi, *Sui Πεπλεγμένους di Diogeniano*, “Eikasmos” 11, 2000, 267-268.  
 F. Bossi - R. Tosi, *Strutture lessicografiche greche*, “BIFG” 5, 1979-1980, 7-20.  
 B.K. Braswell, *Didymos of Alexandria. Commentary on Pindar*, Basel 2013.  
 J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton NJ 1983.  
 W.E. Brown, *Sophocles’ Ajax and Homer’s Hector*, “CJ” 61, 1965, 118-121.  
 L. Campbell, *Sophocles*, vol. 2, Oxford 1881<sup>2</sup>.  
 L. Carrara, *L’indovino Poliido. Eschilo, Le Cretesi; Sofocle, Manteis; Euripide, Poliido*, Roma 2014.  
 M. Catrambone, *Ajax Behind the skéné: Staging, Address and Word Order at Sophocles, Ajax 339-343*, “Mnemosyne”, forthcoming.  
 D.B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven/London 1981.  
 C. Collard - P. O’Sullivan, *Euripides: Cyclops and major fragments of Greek satyric drama*, Oxford 2013.  
 M. Davies - P.J. Finglass, *Stesichorus. The Poems*, Cambridge 2014.  
 E. Degani, *Problemi di lessicografia greca*, “BIFG” 4, 1977-1978, 135-146.  
 W. Dindorf, *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, 2 vols., Oxford 1855.  
 E.R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley 1951.  
 A.R. Dyck, *The Glossographoi*, “HSCP” 91, 1987, 119-160.  
 P.E. Easterling, *The tragic Homer*, “BICS” 31, 1984, 1-8.  
 H. Erbse, *Beiträge zur Ueberlieferung der Iliasscholien*, München 1960.  
 N. Ernst, *Die D-Scholien zur Odyssee. Kritische Ausgabe*, PhD Diss. Universität zu Köln <https://kups.ub.uni-koeln.de/1831>, 2004.  
 P.J. Finglass, *Sophocles. Ajax*, Cambridge 2011.  
 E. Fraenkel, *Due seminari romani di Eduard Fraenkel. Aiace e Filottete di Sofocle*, Roma 1977.  
 A.F. Garvie, *Sophocles. Ajax*, Warminster 1998.  
 B. Gentili - P. Angeli Bernardini - E. Cingano - P. Giannini, *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995.  
 B. Gentili - C. Catenacci - P. Giannini - L. Lomiento, *Pindaro. Le Olimpiche*, Milano 2013.  
 A.S.F. Gow, *Theocritus*, 2 vols., Cambridge 1952<sup>2</sup>.  
 B. Graziosi - J.H. Haubold, *Homer. Iliad Book VI*, Cambridge 2010.  
 B.A. van Groningen, *Theognis. Le premier livre*, Amsterdam 1966.  
 J.B. Hainsworth, *The Iliad. A Commentary. Vol. 3: Books 9-12*, Cambridge 1993.  
 M.W. Haslam, *The Homer lexicon of Apollonius Sophista: I, Composition and constituents*, “CP” 89, 1994, 1-45.  
 J. Henderson, *Aristophanes. Clouds, Wasps, Peace*, Cambridge, MA/London 1998.  
 W.B. Henry, *Pindar’s Nemeans: a selection*, München 2005.  
 R.L. Hunter, *Critical moments in classical literature: studies in the ancient view of literature and its uses*, Cambridge 2009.  
 S. Instone, *Pindar. Selected odes: Olympian one, Pythian nine, Nemeans two & three, Isthmian one*, Warminster 1996.  
 T. Jahn, *Zum Wortfeld “Seele-Geist” in der Sprache Homers*, München 1987.  
 R. Janko, *The Iliad. A Commentary. Vol. 4: Books 13-16*, Cambridge 1992.  
 R.C. Jebb, *Sophocles. The Plays and Fragments. Part VII: The Ajax*, Cambridge 1896.  
 I.J.F. de Jong, *The voice of anonymity. τῆς-speeches in the Iliad*, “Eranos” 85, 1987, 69-84.  
 J.C. Kamerbeek, *The plays of Sophocles. Commentaries, I: The Ajax*, Leiden 1953.

- G.S. Kirk, *The Iliad. A Commentary. Vol. 2: Books 5-8*, Cambridge 1990.
- K. Latte, *Hesychii Alexandrini Lexicon, vol. I: A-Δ*, København 1953.
- H. Lloyd-Jones - N.G. Wilson, *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles*, Oxford 1990.
- E. Lobel, 2736. *Choral Lyric (?Pindar)*, in E. Lobel (ed.), *The Oxyrhynchus Papyri*, XXXV, London 1968, 32-38.
- A. López Eire, *Tragedy and satyr-drama: linguistic criteria*, in A.H. Sommerstein (ed.), *Shards from Kolonos. Studies in Sophoclean fragments*, Bari 2003, 387-412.
- A. Ludwich, *Scholia ad Odysseae l. xiii ex codicibus MSS. Veneto et Monacensi edita*, Regimonti 1871.
- , *Zu Aeschylus Eumeniden*, “RhM” 42, 1887, 474-475.
- , *Scholia in Homeri Odysseae A 1-309 auctiora et emendatoria*, Königsberg 1888-1890.
- B. Marzullo, *La coppia contigua in Esichio*, “QIFG” 3, 1968, 70-87.
- G. Mastromarco, *Aristofane. Commedie*, vol. 1, Torino 1983.
- E. Medda, *Eschilo. Agamennone*, 3 vols., Roma 2017.
- P.v. Möllendorff, *Die Konstruktion von Helden: Rezeptionslenkung durch Intertextualität im Aias des Sophokles*, in R.v.d. Hoff - S. Schmidt (edd.), *Konstruktionen von Wirklichkeit: Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 2001, 261-279.
- F. Montana, *Hellenistic scholarship*, in F. Montanari - S. Matthaios - A. Rengakos (edd.), *Brill's companion to ancient Greek scholarship*, Leiden 2015, 60-183.
- F. Montanari, *Scoliografia e teatro greco: qualche appunto*, in L. De Finis (ed.), *Dal teatro greco al teatro rinascimentale: momenti e linee di evoluzione*, Trento 1992, 73-87.
- , *Nuova edizione di P. Ryl. 536: scholia minora a Iliade N 198-562*, in S. Feraboli (ed.), *Mosaico: studi in onore di Umberto Albini*, Genova 1993, 135-146.
- , *Studi di filologia omerica antica. II*, Pisa 1995.
- S. Neitzel, *Apions Γλώσσαι Ὀμηρικαί*, in K. Linke - W. Haas - S. Neitzel (edd.), *Die Fragmente des Grammatikers Dionysios Thrax. Die Fragmente der Grammatiker Tyrannion und Diokles. Apions Γλώσσαι Ὀμηρικαί*, Berlin 1977, 185-328.
- M. Noussia Fantuzzi, *Solon the Athenian: the poetic fragments*, Leiden/Boston 2010.
- R. Nünlist, *The ancient critic at work: terms and concepts of literary criticism in Greek scholia*, Cambridge 2009.
- G. Perrotta, *Sofocle*, Messina 1935.
- I.L. Pfeijffer, *Propaganda in Pindar's First Pythian Ode*, in I.L. Pfeijffer - K.A.E. Enekel (edd.), *The Manipulative Mode. Political Propaganda in Antiquity: A Collection of Case Studies*, Leiden 2004, 13-42.
- F. Pontani, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea*, Roma 2005.
- , *Scholia Graeca in Odysseam*, 4 vols., Scholia ad libros α-β, γ-δ, ε-ζ, η-θ, Roma 2007-2020.
- W.H. Race, *Pindar. Olympian Odes, Pythian Odes*, Cambridge, MA/London 1997.
- S.L. Radt, *Sophocles in seinen Fragmenten*, in J. De Romilly (ed.), *Sophocle. Sept exposés suivis de discussions*, Vandœuvre 1982, 185-231.
- N.J. Richardson, *The Iliad. A Commentary. Vol. 6: Books 21-24*, Cambridge 1993.
- , *Three Homeric hymns to Apollo, Hermes, and Aphrodite: hymns 3, 4, and 5*, Cambridge 2010.
- P. Scattolin, *Sui meccanismi delle citazioni negli scolî antichi a Sofocle ed Euripide*, in R. Pretagostini - E. Dettori (edd.), *La cultura letteraria ellenistica*, Roma 2007, 233-245.
- , *Tra Didimo ed Esichio: tre casi di tradizione indiretta dell'Edipo a Colono (vv. 312, 390, 900)*, “Prometheus” 39, 2013, 25-43.
- H. Schenck, *Die Quellen des Homerlexikons des Apollonios Sophistes*, Hamburg 1974.
- F. Schironi, *From Alexandria to Babylon: Near Eastern languages and Hellenistic erudition in the Oxyrhynchus Glossary (P.Oxy. 1802 + 4812)*, Berlin/New York 2009.

- A. Sideras, *Aeschylus Homericus: Untersuchungen zu den Homerismen der aeschyleischen Sprache*, Göttingen 1971.
- A.H. Sommerstein, *Aeschylean Tragedy*, London 2010<sup>2</sup>.
- W.B. Stanford, *Sophocles. Ajax*, Toronto 1963.
- M. Stoevesandt, *Homer's Iliad. The Basel commentary: Book VI*, Berlin/Boston 2016.
- H. van Thiel, *Λέξεις Όμηρικοί. Proecdosis*, Köln <http://kups.ub.uni-koeln.de/1815/> 2002.
- , *Scholia D in Iliadem. Proecdosis aucta et corr.*, Köln <http://kups.ub.uni-koeln.de/5586> 2014.
- O.R.H. Thomas, *The Homeric hymn to Hermes*, Cambridge 2020.
- R. Tosi, *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*, Bologna 1988.
- , *Osservazioni sulla tradizione indiretta dell'Edipo a Colono*, in G. Avezzù (ed.), *Il dramma sofocleo: testo, lingua, interpretazione*, Stuttgart 2003, 357-369.
- , *Esichio e la semplificazione di strutture complesse nella trasmissione dei lessici*, in M. Tziatzi - M. Billerbeck - F. Montanari - K. Tsantsanoglou (edd.), *Lemmata: Beiträge zum Gedenken an Christos Theodoridis*, Berlin/Boston 2015, 411-417.
- W.J. Verdenius, *Commentaries on Pindar: Olympian Odes 1,10,11; Nemean 11; Isthmian 2*, Leiden 1988.
- M.L. West, *Iliad and Aethiopsis on the stage: Aeschylus and son*, “CQ” 50, 2000, 338-352.
- J.R. Wilson, *Καί κε τις ὄδ' ἐπέει. An Homeric device in Greek literature*, “ICS” 4, 1979, 1-15.

#### ABSTRACT

The paper contends that the gloss  $\mu\epsilon\nu\omicron\nu\tilde{\alpha} \dots \delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$  attributed to Aeschylus (fr. 486) by Schol. M *Od.* 13.381 actually refers to Sophocles *Ajax* 341, as once suggested by Ludwig. The gloss was probably meant to explain  $\mu\epsilon\nu\omicron\nu\tilde{\alpha}$  by means of  $\delta\rho\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron$  (*Il.* 6.466) and may be another relic of a broader comparison between S. *Aj.* 333-595 and *Il.* 6.369-502 attested in the *scholia vetera* to Sophocles.

#### KEYWORDS

Homeric scholarship and *scholia*, Hesychius, lexicography, *Iliad*, *Odyssey*, Aeschylus, Sophocles.



## CRANTORE, PANEZIO E LA *METRIOPÁTHEIA*

*In memoria di Ilaria Cuttica (1989-2019)*

1. In una nota del suo *Humanität und Humanismus* Friedrich Klingner<sup>1</sup> individuava in Crantore di Soli uno dei principali rappresentanti dell'ideale antico dell'*humanitas*<sup>2</sup>. Tale ideale avrebbe trovato per Klingner un'espressione particolarmente incisiva in un frammento di Crantore conservato nella *Consolatio ad Apollonium* pseudo-plutarchea. Si tratta, come è noto, di un passo con buona verosimiglianza proveniente dal perduto Περὶ πένθους<sup>3</sup>.

È questo uno scritto che fu ampiamente letto e apprezzato nell'antichità. Cicerone arrivò a farne il principale punto di riferimento per la composizione della *Consolatio* oggi perduta che egli scrisse per se stesso alla morte della figlia Tullia (Plin. *NH. praef.* 22 = fr. 7 Müller = fr. 4 Vitelli = fr. 2a Mette, *scito enim conferentem auctores me deprehendisse a iuratisimimis ex proximis veteres transcriptos ad verbum neque nominatos, non illa Vergiliana virtute, ut certarent, non Tulliana<sup>4</sup> simplicitate qui [scil. Cicerone] de re publica Platonis se comitem profitetur, in Consolatione filiae<sup>5</sup> "Crantorem" inquit*

<sup>1</sup> Cf. Klingner 1947, 1-52. La nota in cui si parla di Crantore è la n. 64. Su Klingner vanno visti La Penna 1965, 340-365 (in particolare 340-346) e Conte 1965, 481-503.

<sup>2</sup> Crantore visse tra la seconda metà del IV secolo e il primo quarto del III secolo (per i problemi posti dalla cronologia della sua vita cf. Dorandi 1991, 3-6). Fu allievo di Senocrate e di Polemone nell'Accademia, di cui divenne rappresentante di spicco. Sul profilo biografico di Crantore, oltre al lavoro di Dorandi già citato, cf. von Arnim 1922, 1585-1588; Dorandi 1994, 482-483; Dillon 2003, 216-218 e Krämer 2004<sup>2</sup>, 115. Per una recente messa a punto del ruolo svolto da Crantore nella storia dell'Accademia ellenistica cf. Beghini 2019.

<sup>3</sup> Il titolo dell'opera è restituito da Cic. *Acad. pr. (Lucullus)* 44.135 (*De luctu*) e da Diog. Laert. 4.27 (θαυμάζεται δὲ αὐτοῦ μάλιστα βιβλίον τὸ Περὶ πένθους). In *Tusc.* 1.48.115 Cicerone parla di una *Consolatio Crantoris*, mentre nella *Consolatio ad Apollonium* si dice che Crantore consolava un certo Ippocle per la perdita dei figli ([Plut.] *Cons. Apoll.* 104c = fr. 4 Mette, ὁ Κράντωρ παραμυθούμενος ἐπὶ τῆ τῶν τέκνων τελευτῇ τὸν Ἰπποκλέα φησὶ κτλ.). È ragionevole ricondurre tutte queste testimonianze al Περὶ πένθους. Si può pensare, dunque, che l'opera di Crantore fosse nota, almeno dall'età di Cicerone, con il doppio titolo Περὶ πένθους, παραμυθητικός (questa possibilità mi è stata suggerita da Tiziano Dorandi). In alternativa si potrebbe pensare che la denominazione *Consolatio* sia stata ricavata da Cicerone autoschediasticamente dal contenuto del Περὶ πένθους. Un caso del genere stato è ipotizzato da Avezzù 1982, 68-69 per la presunta *Laudatio mortis* di Alcідamante menzionata da Cicerone in *Tusc.* 1.48.116.

<sup>4</sup> La tradizione manoscritta di Plinio ha l'insensato *Ceciliana*. Un correttore del *Vindobonensis* 234 (ss. XII-XIII) ha annotato in margine *Tulliana (sic)*, correzione ripresa e stampata da Detlefsen 1866 e da Vitelli 1979. Per contro, Müller 1904 scriveva *Ciceroniana*.

<sup>5</sup> L'espressione in *Consolatione filiae* è poco perspicua e facilmente equivocabile (cf. e.g. Rackham 1958: "and in his Consolation to his daughter"). Müller 1904 espungeva *filiae*. Una soluzione alternativa potrebbe essere scrivere: in *Consolatione <de morte> filiae* (cf. Agost.

[*scil.* Cicerone] “*sequor*”, *item Panaetium de officiis*<sup>6</sup>).

Il frammento ricordato da Klingner, conservato dalla *Consolatio ad Apollonium* pseudo-plutarchea (102c-d = fr. 3a-b Mette), contiene la ragione principale per cui in genere Crantore è ricordato<sup>7</sup>, ossia la polemica contro l'ideale stoico della ἀπάθεια. Per Crantore estirpare le passioni come suggeriscono di fare gli stoici, incluse passioni spiacevoli come il dolore per la perdita di una persona cara, significa rinunciare ad una caratteristica propria ed ineliminabile della natura umana<sup>8</sup>:

τὸ μὲν οὖν ἀλγεῖν καὶ δάκνεσθαι τελευτήσαντος υἱοῦ φυσικὴν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς λύπης καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς ὑμνοῦσι τὴν ἄγριον καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὐσαν ἀφαιρήσεται γὰρ ἡμῶν αὐτὴ τὴν ἐκ τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν εὐνοίαν, ἣν παντὸς μᾶλλον διασφύζειν ἀναγκαῖον. τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου<sup>9</sup> παραφέρεισθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναι φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίγνεσθαι δόξης. διὸ καὶ τοῦτο

*De civ. Dei* 19.4.2 = fr. 6a Vitelli, *Quis sufficit quantovis eloquentiae flumine vitae huius miserias explicare? Quam lamentatus est Cicero in Consolatione de morte filiae, sicut potuit*). Tuttavia, non si può escludere l'uso da parte di Plinio di un'espressione brachilogica (un po' sciatta). Questa spiegazione verosimilmente si saranno dati i molti interpreti cui il testo di Plinio non ha fatto difficoltà (e.g. Detlefsen 1866; Mayhoff 1892; Beaujeu 1950; König, Winkler 1973; Vitelli 1979; Conte *et alii* 1982 e Mette 1984).

<sup>6</sup> Mette 1984 stampa: *qui* [*scil.* Cicerone] *de re publica Platonis se comitem profitetur*, “*in Consolatione filiae Crantorem*” *inquit* “*sequor*”, *item Panaetium de officiis*. Ora, se si includono nella citazione anche le parole *in Consolatione filiae*, ne consegue che Cicerone non può aver detto *Crantorem sequor* nella *Consolatio*. Tuttavia, in nessuno scritto superstite di Cicerone si trovano queste parole. In generale l'edizione delle testimonianze e dei frammenti di Crantore del Mette, che è anche l'edizione attualmente di riferimento, non è particolarmente soddisfacente (cf. già Dorandi 1986, 282). Sui rapporti tra Crantore e la *Consolatio* di Cicerone cf. almeno Setaioli 1999, 145-174.

<sup>7</sup> Cf. e.g. Pohlenz 1967, I 346.

<sup>8</sup> Si riporta il contesto della citazione con una certa ampiezza in ragione della discussione che svilupperemo in seguito. Il testo greco stampato da Bergerard *ap. Lelli, Pisani et alii*, 2017, 188 e la traduzione corrispondente riducono erroneamente la citazione di Crantore alle parole μὴ γὰρ νοσοῦμεν... νοσήσασι δὲ παρῆι τις αἴσθησις, εἴτ' οὖν τέμνοίτο τι τῶν ἡμετέρων εἴτ' ἀποσπῶτο. Per l'effettiva estensione della citazione cf. Cic. *Tusc.* 3.6.12, citato *infra* p. 51.

<sup>9</sup> È da tenere in forte considerazione la possibilità di scrivere πέρα τοῦ μέτρου. Questa piccola correzione era stata proposta dal Pflugk (*ap. Bernardakis* 1888, *ad loc.*, il quale la metteva a testo). Gli ultimi editori teubneriani l'hanno riportata in apparato (Pohlenz, Paton, Wegehaupt, Gärtner 1974<sup>2</sup>, *ad loc.*), mentre è stata completamente dimenticata da Hani 1972 e Hani *ap. Defradas, Hani, Klaerr* 1985, e da Mette 1984. In teoria l'uso di μέτρον nel senso di “giusta misura” è possibile (cf. LSJ *s.v.* μέτρον I.4). Tuttavia, cf. Phil. *De Abr.* 44 μήτε πλέον τοῦ μετρίου σφαδάζειν ὡς ἐπὶ καινοτάτη καὶ ἀγενήτῃ συμφορᾷ μήτε ἀπαθεία καθάπερ μηδενὸς ὀδυνηροῦ συμβεβηκότος χρήσθαι, e [Plut.] *Cons. Apoll.* 114c ἄρκεσθεῖς τοῖς εἰρημένοις πρὸς τὸ μὴ δεῖν πέρα τοῦ φυσικοῦ καὶ μετρίου πρὸς ἄπρακτα πένθη καὶ θρήνουσ ἀγενεῖς ἐκτρέπεσθαι (su entrambi questi passi cf. anche *infra* n. 18).

μὲν ἑατέον ὡς βλαβερὸν καὶ φαῦλον καὶ σπουδαίοις ἀνδράσιν ἥκιστα πρέπον, τὴν δὲ μετριοπάθειαν οὐκ ἀποδοκιμαστέον. “μὴ γὰρ νοσοῖμεν” φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ “νοσήσασι δὲ παρείη τις αἴσθησις, εἴτ’ οὖν τέμνοϊτό τι τῶν ἡμετέρων εἴτ’ ἀποσπῶτο. τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτ’ οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίγνεται μισθῶν<sup>10</sup> τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς<sup>11</sup> ἐκεῖ μὲν σῶμα τοιοῦτον<sup>12</sup>, ἐνταῦθα δὲ ψυχὴν”.

Lo pseudo-Plutarco cita Crantore come esempio di quella che egli chiama μετριοπάθεια: le passioni non possono essere cancellate, né ciò è consigliabile a meno che non si voglia cadere in uno stato ferino. D’altro canto, però, proprio perché le passioni si manifestano in modo naturale, occorre evitare anche il vizio opposto all’ἀπάθεια, quello cioè di una sollecitazione delle passioni che travalichi la loro misura naturale (τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παραφέρεσθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναι φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίγνεσθαι δόξης). Apparentemente, solo le parole esplicitamente attribuite dallo pseudo-Plutarco a Crantore risalgono effettivamente al Περί πένθους.

2. Tuttavia, nelle *Tusculanae* (3.6.12) Cicerone riporta, traducendola, esattamente la stessa citazione di Crantore contenuta nella *Consolatio ad Apollonium*:

*Humanum id quidem, quod ita existumas. Non enim silice<sup>13</sup> nati sumus, sed est*

<sup>10</sup> Wyttenbach 1810, 705 opportunamente notava che “vocabulum μισθός hunc habet usum haud vulgaris elegantiae, ut notet poenam, damnum” (cf. e.g. Eur. *Hipp.* 1050; Plut. *Symp.* VII 705c).

<sup>11</sup> Per una svista (forse favorita dal successivo ἐκεῖ) nell’ed. di Mette 1984 manca εἰκός.

<sup>12</sup> Questo τοιοῦτον ha posto dei problemi. Bernardakis 1888 in apparato *ad loc.* scriveva οἷον τεμνόμενον μὴ ἀλγεῖν, come se τοιοῦτον si riferisse a σῶμα (in questa direzione sembra andare anche la traduzione di Bergerard *ap. Lelli, Pisani et alii* 2017, 188: “è, infatti, verosimile che un corpo insensibile sia diventato come quello degli animali selvatici”). Per parte sua, Döhner *ap. Pohlenz, Paton, Wegehaupt, Gärtner* 1974<sup>2</sup>, *ad loc.*, suggeriva l’espunzione di τοιοῦτον. Hani 1972, ripreso da Hani *ap. Defradas, Hani, Klaerr* 1985, ha tradotto come se τοιοῦτον non ci fosse (“dans un cas, comme il est vraisemblable, c’est le corps qui sera réduit à l’état de la brute, et dans l’autre, ce sera l’âme”). Tuttavia, sospetto che qui τοιοῦτον sia complemento predicativo di un sottinteso τὸν ἄνθρωπον, soggetto dell’infinitiva, facilmente ricavabile dal precedente τῷ ἀνθρώπῳ: “in quanto tale, in uno stato siffatto, cioè incapace di provare dolore, l’uomo si disumanizza in un caso nel corpo, nell’altro nell’anima” (σῶμα e ψυχὴν non saranno da intendere come soggetti, come fa ad esempio Hani, ma come accusativi di relazione). In questo modo τοιοῦτον non solo rimane ἀπὸ κοινοῦ tra ἐκεῖ μὲν σῶμα ed ἐνταῦθα δὲ ψυχὴν, bilanciando la frase, ma si addice bene al concetto espresso da τεθηριῶσθαι: è l’uomo che si fa bestia, non già il corpo o l’anima.

<sup>13</sup> Si stampa l’ablativo semplice *silice*, lezione dell’archetipo X, in luogo di *e silice*, restituito dal *vetus corrector* del *Vaticanus lat.* 3246 (V), testimone primario delle *Tusculanae*, entrambi del IX secolo. Gli interventi di questo correttore riflettono una linea tradizionale (siglata Y) indipendente da X (cf. Giusta 1984, lviii-lxi, il quale dunque sigla come A<sup>3</sup> il vero e proprio archetipo da cui sarebbero derivati X e Y). La lezione *e silice* è stata accolta dagli

*naturale in animis tenerum quiddam atque molle, quod aegritudine quasi tempestate quatiatur, nec absurde Crantor ille, qui <in> nostra Academia vel in primis fuit nobilis, “minime” inquit “adsentior is qui istam nescio quam indolentiam magno opere laudant, quae nec potest ulla esse nec debet. Ne aegrotus sim; si” inquit “fui, sensus adsit, sive secetur quid sive avellatur a corpore; nam istuc “nihil dolere” non sine magna mercede contingit immanitatis in animo, stuporis in corpore”.*

Cicerone attribuisce esplicitamente a Crantore anche le parole che lo stesso pseudo-Plutarco aveva utilizzato poco prima dell’esplicita citazione di Crantore: οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς ὑμνοῦσι τὴν ἄγριον καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὕσαν (cf. *minime ... adsentior is qui istam nescio quam indolentiam magno opere laudant, quae nec potest ulla esse nec debet*). Ne consegue che in Crantore si trovava anche questa affermazione e che lo pseudo-Plutarco attribuisce esplicitamente a Crantore meno di quanto effettivamente gli spetta. Che fare, tuttavia, di ciò che lo pseudo-Plutarco inserisce tra i due passi sicuramente attribuibili a Crantore, ma che non trova corrispondenza in Cicerone? Giova schematizzare i rapporti tra i due autori come segue:

|     | Cicerone   | pseudo-Plutarco  |
|-----|--|--|
| (a) | <i>“minime” inquit “adsentior is qui istam nescio quam indolentiam magno opere laudant, quae nec potest ulla esse nec debet”</i> | οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς ὑμνοῦσι τὴν ἄγριον καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὕσαν                   |
| (b) |  | ἀφαιρήσεται γὰρ ἡμῶν αὕτη τὴν ἐκ τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν εὐνοίαν, ἦν παντὸς μᾶλλον διασφύζειν ἀναγκάων. τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παρα- |

ultimi editori delle *Tusculanae* (Fohlen 1960; Drexler 1964 e Giusta 1984; essa è stata accettata anche da Marinone 1976<sup>2</sup>, 49 e 634; ma già Pohlenz 1918, *ad loc.* la segnalava in apparato con un “non male”). Va da sé che si tratta di un’ottima correzione che presuppone un errore banalissimo. Inoltre, essa può contare sul fatto che il modo di dire greco corrispondente è costruito con la preposizione (cf. *Od.* 19.163 οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἔσσι παλαιφάτου, οὐδ’ ἀπὸ πέτρης, ripreso in contesto consolatorio da Plut. *Cons. ux.* 608c καίτοι οὐδ’ αὐτός ‘ἀπὸ δρυὸς οὐδ’ ἀπὸ πέτρης’ ἐγενόμην). Tuttavia, *silice* si può benissimo difendere come *ablativus originis* (cf. e.g. Sall. *Cat.* 5.1 L. *Catilina, nobili genere natus, fuit magna vi et animi et corporis, sed ingenio malo pravoque*; Hor. *Sat.* 1.6.6 *ut me libertino patre natum*). Si può dunque pensare che Cicerone abbia adattato il modo di dire greco ad una struttura tipicamente latina. Tutto considerato *e silice* mi pare *lectio facilior*. Va segnalato, inoltre, che un’espressione analoga a quella del passo delle *Tusculanae* è stata brillantemente restituita da Abel 1963, 286-287 in Sen. *Ir.* 3.8.1 (ed. Reynolds) *inpu dicorum coetus fortem quoque et silice natum virum emolliit*, dove in luogo di *silice natum* la tradizione ha un implausibile *si liceat* (non vince la difesa del testo trådito fatta da Watt 1994, 234, il quale riprende una pur ingegnosa esegesi di Alfred Housman). Anche in Seneca il testo dell’archetipo, per quanto corrotto, sembra presupporre una costruzione con l’ablativo semplice.

|     |   |  |
|-----|---|--|
|     |   | φέρεισθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναί φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίγνεσθαι δόξης. διὸ καὶ τοῦτο μὲν ἐάτεον ὡς βλαβερόν καὶ φαῦλον καὶ σπουδαίοις ἀνδράσιν ἤκιστα πρέπον, τὴν δὲ μετριοπάθειαν οὐκ ἀποδοκιμαστέον.                                     |
| (c) | <i>“Ne aegrotus sim; si” inquit “fuero, sensus adsit, sive secetur quid sive avellatur a corpore; nam istuc ‘nihil dolere’ non sine magna mercede contingit immanitatis in animo, stuporis in corpore”.</i> | “μὴ γὰρ νοσοῖμεν” φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ “νοσήσασι δὲ παρεῖη τις αἴσθησις, εἴτ’ οὖν τέμνοιτό τι τῶν ἡμετέρων εἴτ’ ἀποσπῶτο. τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτ’ οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίγνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα τοιοῦτον, ἐνταῦθα δὲ ψυχὴν”. |

La conclusione più ragionevole sembra quella di ritenere, come solitamente avviene, che solo le sezioni (a) e (c), ovvero le sezioni che Cicerone e lo pseudo-Plutarco hanno in comune, provengono dal Περὶ πένθους. La sezione (b), per contro, sarebbe un’aggiunta dello pseudo-Plutarco o di una sua fonte. La continuità del testo di Crantore, dunque, ci sarebbe restituita da Cicerone, mentre lo pseudo-Plutarco spezzerebbe la citazione con un’amplificazione. Tuttavia, Cicerone compie un’operazione curiosa: egli non riporta la citazione di Crantore senza soluzione di continuità, come sarebbe logico attendersi. Per due volte, infatti, Cicerone ricorre al *verbum dicendi* che introduce la citazione (*inquit*)<sup>14</sup>. Si tratta di una *ratio laudandi* piuttosto anomala<sup>15</sup>. Si può avere il sospetto che Cicerone ripeta l’*inquit* perché sta acco-

<sup>14</sup> Il passo di Cicerone è abbastanza tormentato dal punto di vista testuale, come mostra l’apparato di Giusta 1984, *ad loc.* (per i sigla si rimanda a questa edizione): *si inquit fuerat* G<sup>1</sup>, *si inquit fuerat* G<sup>2</sup>RKV<sup>1</sup> (vel *fuat* V<sup>2</sup>), *sin is qui fuerat* V<sup>3</sup>, *si is qui fuerat* P<sup>2</sup>, *inquit, sed si fuerim* Aldina, *sin quid fuerit* Victorius, *inquit; sin fuerit* Iac. Gronovius, *sin id fuerit* Davisius<sup>1</sup>, *sin umquam id fuerit* vel *sin id quidem fuerit* Davisius<sup>2</sup>, *si sim, qui fuerat* Halm, *sin, inquit, qui fuerat* Tischer, *si, inquit, fuero* Seyffert, *si, inquit, fuero et Schiche, si, inquit, fuero*, at Goebel, *sin quid fuat* Sydow. Lo stesso Giusta corregge in *sin quando fuero* richiamando Cic. *De or.* 3.95, *sed hominibus opus est eruditibus, qui adhuc in hoc quidem genere nostri nulli fuerunt; sin quando extiterint, etiam Graecis erunt anteponendi*. Tuttavia, tenuto anche conto della particolare *ratio laudandi* del passo parallelo dello pseudo-Plutarco (su cui cf. meglio *infra* in questa pagina e a pp. 55-6), la soluzione più ragionevole pare quella di conservare questo secondo *inquit*, accogliendo la semplice correzione del Seyffert (così hanno fatto anche Dougan 1904; Pohlenz 1918; Drexler 1964 e Mette 1984). La terza persona conservata dai codici (*fuerat*) si sarà prodotta per attrazione del successivo *sensus*.

<sup>15</sup> I paralleli addotti da Dougan 1905, *ad loc.* non sono stringenti. Heine 1929<sup>4</sup>, *ad loc.* ha avanzato la possibilità che il secondo *inquit* abbia la funzione di ricapitolare quanto detto, come in Cic. *Lael.* 22.84 *haec est, inquam, societas*. Questo confronto reggerebbe se fosse stato Crantore stesso a utilizzare questo espediente e non Cicerone nel riprendere una citazione di Crantore. Un’analogia più pertinente si può fare forse con alcuni passi delle orazioni

stando due distinte citazioni di Crantore. Il sospetto cresce se si considera che il secondo *inquit* è inserito da Cicerone esattamente nel punto di sutura tra la sezione (a) e la sezione (c), in corrispondenza delle parole con cui lo pseudo-Plutarco introduce la sezione (c): φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ. Questa corrispondenza non sembra casuale. Tuttavia, si ripresenta anche in questo modo il problema della sezione (b): se i due *inquit* di Cicerone vogliono marcare l'assenza di continuità tra le due citazioni di Crantore, è possibile che ciò sia dovuto al fatto che Cicerone ha deliberatamente ommesso la sezione (b)? Per quale ragione, tuttavia, Cicerone avrebbe operato questo taglio<sup>16</sup>?

ciceroniane, in cui vengono riferite dichiarazioni di altre persone con il discorso diretto. In più casi osserviamo la ripetizione da parte di Cicerone dell'*inquit*: cf. e.g. Cic. *Pro Quinctio* 55.4-5 [scil. Nevio] *ridet scilicet nostram amentiam, qui in vita sua rationem summi officii desideremus et instituta virorum bonorum requiramus. "Quid mihi" inquit "ista summa sanctimonia ac diligentia? Viderint" inquit "ista officia viri boni, de me autem ita considerent"*; Cic. *Pro. Q. Roscio comoedo* 32.1-5 *Quae deinde sunt consecuta? "Panurgum," inquit, "hunc servum communem, Q. Flavius Tarquiniensis quidam interfecit. In hanc rem" inquit, "me cognitorem dedisti. Lite contestata, iudicio damni iniuria constituto tu sine me cum Flavio decidisti"*; Cic. *Pro rege Deiotaro* 33.1-3 *At quam acute conlecta crimina! "Blesamius" inquit, -eius enim nomine, optimi viri nec tibi ignoti, male dicebat tibi- "ad regem" inquit "scribere solebat te in invidia esse"*. Tuttavia, resta un fatto curioso che il secondo *inquit* si trovi esattamente all'inizio della sezione (c), in corrispondenza delle parole φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ dello pseudo-Plutarco.

<sup>16</sup> Secondo Johann 1968, 45-47 Cicerone avrebbe "omesso" la sezione (b) in quanto non funzionale all'argomento che stava svolgendo nel terzo libro delle *Tusculanae* (ma cf. già Wytttenbach 1810, 704-705). A sostegno di questa ipotesi Johann adduce Ambr. *De excessu fratris* 2.1 *Superiore libro aliquid indulsum desiderio... absurdum non fuit relaxare paulisper adfectum naturae, qui lacrimis magis pascitur, fletibus delinitur, stupore defigitur. Mollis enim et tenera species est et forma pietatis nil insolens amat, nil inmite, nil durum*. Secondo Johann questo passo di Ambrogio presupporrebbe una sezione della perdita *Consolatio* di Cicerone in cui l'Arpinate avrebbe utilizzato lo stesso passo del Περὶ πένθους di Crantore che troviamo nel terzo libro delle *Tusculanae*, senza tuttavia omettere la sezione (b): essa, infatti, sarebbe presupposta dal riferimento alla *forma pietatis* (cf. ἡ ἐκ τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν εὐνοία). Le considerazioni di Johann non sono prive di interesse, visto che effettivamente Cicerone riutilizzò nelle *Tusculanae* materiale da lui già impiegato nella stesura della perdita *Consolatio* (cf. e.g. *Tusc.* 1.26.65-27.67 = fr. 21 Vitelli). È possibile inoltre, che Ambrogio abbia conosciuto quest'opera di Cicerone (il passo di Ambrogio segnalato da Johann non è stato considerato dal più recente editore dei frammenti della *Consolatio* ciceroniana, Claudio Vitelli; tuttavia cf. le considerazioni di Vitelli 1979, 8-9). Tuttavia, è forse più semplice pensare che Ambrogio in questo caso abbia avuto presente direttamente il passo del terzo libro delle *Tusculanae* e che il riferimento alla *forma pietatis* sia stato aggiunto da Ambrogio medesimo, eventualmente su suggestione di altre letture. Inoltre, anche ammettendo l'ipotesi di Johann, non si spiega perché Cicerone riprenda a citare Crantore proprio nel punto in cui lo fa anche lo pseudo-Plutarco con le parole φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ. Per una spiegazione a mio avviso più plausibile del fenomeno cf. *infra* pp. 55-6.

3. Ora, prescindendo per il momento dall'anomalia di (b), non mi risulta che sia stato adeguatamente notato che Cicerone e lo pseudo-Plutarco di fatto riportano esattamente la medesima citazione di Crantore. È possibile che questi due autori, indipendentemente l'uno dall'altro, abbiano selezionato esattamente la medesima porzione del testo di Crantore<sup>17</sup>? Ciò non può essere escluso in assoluto, ma bisogna ammettere che si tratterebbe di una circostanza decisamente fortunata. A ben vedere, la situazione che questi due testi riflettono è quella che tipicamente si dà in presenza di una 'Zwischenquelle' comune: in origine una fonte intermedia ha selezionato una sezione del Περὶ πένθους, che è stata in seguito ripresa da Cicerone e dallo pseudo-

<sup>17</sup> In astratto si potrebbe pensare che lo pseudo-Plutarco abbia tratto la citazione di Crantore da Cicerone (e.g. sulla possibile conoscenza diretta dell'opera di Cicerone da parte di Plutarco cf. Scardigli 1979, 115). Tuttavia, pare strano che lo pseudo-Plutarco, nella composizione della *Consolatio ad Apollonium* abbia fatto ricorso al terzo libro delle *Tusculanae* che tratta del problema se il saggio conosca l'*aegritudo*: sarebbe stato molto più ragionevole ricorrere al primo libro, che tratta, invece, del problema se si debba temere la morte. Inoltre, per quale ragione lo pseudo-Plutarco avrebbe spezzato la citazione di Crantore che trova unita in Cicerone? Anche un confronto puntuale tra i due passi scoraggia dal pensare a questa eventualità: 1) laddove Cicerone ha *magno opere laudant*, lo pseudo-Plutarco presenta ὑμνοῦσι: quest'uso dell'aulico e ricercato ὑμνέω per indicare una lode smodata è ironico; sarebbe perlomeno curioso che questa espressione rendesse il piano *magno opere laudant* di Cicerone (si poteva ricorrere a qualcosa come σφόδρα ἐπαινοῦσι); al contrario, il *magno opere laudant* di Cicerone si spiega bene come traduzione del greco ὑμνοῦσι: esso rende perfettamente il valore semantico di ὑμνέω, tuttavia perde parte della sfumatura caricaturale che risulta in questo contesto dalla solennità del verbo greco; 2) mentre Cicerone ha *istam nescio quam indolentiam*, nello pseudo-Plutarco troviamo τὴν ἄγριον καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν. L'espressione di Cicerone non è priva di arguzia: l'ironica professione di ignoranza contenuta nella 'tourneure' *nescio quam* suggerisce che questa *indolentia* celebrata dagli stoici in verità nessuno l'ha mai sperimentata, è un'astrazione; tuttavia, pare difficile che la coppia di aggettivi conservata dallo pseudo-Plutarco (τὴν ἄγριον καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν), entrambi particolarmente pregnanti nell'ambito di una polemica nei confronti dello stoicismo (cf. *infra* p. 56), sia stata ricavata dall'espressione di Cicerone; al contrario, la trovata ciceroniana, per quanto ben riuscita, pare un escamotage un po' sbrigativo per rendere il più preciso testo greco; 3) nella sezione (a) lo pseudo-Plutarco usa il termine ἀπάθεια, mentre nella sezione (c), sempre per designare l'ἀπάθεια, usa l'espressione τὸ ἀνόδυνον: al contrario, Cicerone usa in un caso *indolentia* e nell'altro *nihil dolere*. Ora, non si vede perché lo pseudo-Plutarco avrebbe fatto ricorso a due termini con radici differenti per rendere lo stesso concetto che Cicerone rendeva con due espressioni aventi la stessa radice; al contrario, pare verosimile che Cicerone abbia semplificato la *variatio* di Crantore, limitandosi a non ripetere esattamente il termine *indolentia*; 4) nella sezione (c) lo pseudo-Plutarco ha τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα τοιοῦτον, ἐνταῦθα δὲ ψυχὴν, mentre Cicerone presenta *immanitatis in animo, stuporis in corpore*; ora, l'espressione di τεθηριῶσθαι... σῶμα dello pseudo-Plutarco non è immediatamente percipua; si capisce, dunque, che Cicerone abbia avuto l'esigenza di renderlo con *stuporis in corpore*; al contrario, lo *stupor* di Cicerone poteva essere facilmente reso con ἀναισθησία, e *immanitas* con θηριότης.

Plutarco non già a partire da Crantore medesimo, ma, direttamente o indirettamente, a partire dalla ‘Zwischenquelle’<sup>18</sup>.

In generale, in una letteratura fortemente convenzionale come quella consolatoria la ripetizione dei medesimi *exempla* e delle medesime citazioni è la spia dell’uso di repertori, gnomologi, antologie di *loci classici*. La ‘Zwischenquelle’ che ha selezionato la citazione di Crantore poi pervenuta a Cicerone e allo pseudo-Plutarco può benissimo essere stato uno dei tanti repertori di passi consolatori che saranno circolati nell’antichità<sup>19</sup>. Tuttavia, è forse possibile avanzare un’ipotesi più precisa sull’identità di questa originaria ‘Zwischenquelle’. Nel *Lucullus* Cicerone riferisce che il Περὶ πένθους di Crantore fu ammirato moltissimo da Panezio, il quale arrivava a prescrivere a Quinto Elio Tuberone di impararlo a memoria<sup>20</sup>. Panezio, dunque, non solo ammirò moltissimo l’opera di Crantore, ma ne favorì la conoscenza e la diffusione presso l’intelligenza della Roma tardo-repubblicana.

È verosimile che Cicerone traesse questa informazione sull’ammirazione del filosofo di Rodi per Crantore da uno scritto perduto di Panezio indirizzato a Tuberone, di cui dà notizia lo stesso Cicerone nel *De Finibus* e che trattava del modo di sopportare il dolore (*de dolore patiendō*)<sup>21</sup>. In questa opera Panezio prendeva le distanze dalla tradizionale dottrina stoica che distingue-

<sup>18</sup> Ciò naturalmente non è in contraddizione con il fatto che Cicerone e lo pseudo-Plutarco abbiano letto il Περὶ πένθους di Crantore anche direttamente. A tutti capita, anche al giorno d’oggi, di citare di seconda mano, per comodità, un passo di un’opera, nonostante che quest’opera la si abbia letta, e magari se ne disponga pure.

<sup>19</sup> Con questa ipotesi è possibile spiegare più facilmente che non con una diretta dipendenza da Crantore, la presenza in alcune altre fonti, se non di una citazione letterale di questo passo di Crantore come in Cicerone e nello pseudo-Plutarco, almeno di una ripresa dei temi in esso sviluppati: cf. e.g. Phil. *De Abr.* 44 (su cui cf. Wendland 1895, 56-61); [Archyt.] *Educ. Eth.* 2 = Stob. 3.1.106 (cf. Praechter 1897, 186-190 e Centrone 1990, 177-180); Sen. *Polyb.* 18.6 (cf. Dahlmann 1937, 311 e Johann 1968, 47). Già Praechter 1897, 189 pensava alla dipendenza dello pseudo-Archita non direttamente da Crantore, ma da un compendio di dottrine peripatetiche. In generale sull’uso di repertori, antologie e gnomologi nell’ambito della tradizione consolatoria e sui problemi che esso pone per la ‘Quellenforschung’ cf. Beghini 2020, 35-39 (con ulteriore bibliografia).

<sup>20</sup> Cf. Cic. *Acad. pr.* (*Lucullus*) 44.135 (fr. 137 van Straaten = T 89 Alesse = A97 Vimercati) *Legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu; est enim non magnus verum aureolus et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus*. Su questa testimonianza cf. Alesse 1997, 228.

<sup>21</sup> Non convince l’ipotesi di Pohlenz 1909b, 39-40 (ripresa in Pohlenz 1967, I 419 n. 44), secondo cui l’opera in cui Panezio esortava Tuberone ad apprendere a memoria il Περὶ πένθους di Crantore sarebbe da identificare con il Περὶ εὐθυμίας (su cui cf. *infra* n. 23). Allo scritto *de dolore patiendō* di Panezio, invece, è forse da ricondurre la testimonianza di Cic. *Tusc.* 4.2.4 (= fr. 47 Vitelli = T 88 Alesse = A115 Vimercati; cf. tuttavia Vimercati 2004, 227 n. 47), dove si parla di una certa epistola indirizzata da Panezio a Tuberone (per il problema dell’uso della denominazione *epistula* in alternativa a *liber* cf. Vitelli 1977, 15 e n. 59).



va tra ‘beni’ (di fatto solo la virtù) e ‘preferibili’ (la ricchezza, i beni materiali, la salute), e secondo cui il dolore non era un vero male. Per Panezio, aperto all’influenza della riflessione accademico-peripatetica in materia etica, la tradizionale dottrina stoica risultava astratta, lontana da una autentica comprensione della natura del dolore, e più in generale del bene e del male<sup>22</sup>.

Ora, come si è visto, è verosimile che Panezio abbia tenuto ben presente il Περὶ πένθους di Crantore proprio nello scritto sulla sopportazione del dolore indirizzato a Tuberone. Si può pensare, dunque, che, proprio sulla scia di Crantore, in questo scritto Panezio prendesse le distanze anche dalla dottrina vetero-stoica dell’ἀπάθεια<sup>23</sup>. Non sarebbe strano se nel fare ciò egli avesse citato anche dei passi del Περὶ πένθους che gli erano parsi particolarmente significativi. Si può, dunque, ben pensare che sia stato proprio lo scritto *de dolore patiendo* di Panezio la fonte che ha originariamente selezionato la citazione di Crantore poi pervenuta, direttamente o indirettamente, a Cicerone e allo pseudo-Plutarco<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> La testimonianza viene da Cic. *Fin.* 4.9.23 (= fr. 113 van Straaten = T 83 Alesse = A87 Vimercati) *Quid enim interest, divitias, opes, validitudinem bona dicas ane praeposita, cum ille, qui ista bona dicit, nihilo plus iis tribuat quam tu, qui eadem illa praeposita nominas? Itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laelii, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet, quod esse caput debebat, si probari posset, nusquam posuit, non esse malum dolorem, sed quid esset et quale, quantumque in eo inesset alieni, deinde quae ratio esset perferendi; cuius quidem, quoniam Stoicus fuit, sententia condemnata mihi videtur esse inanitas ista verborum.* Su questo passo cf. Alesse 1994, 156-158; Alesse 1997, 222-223 e Vimercati 2004, 46 e 227-228 n. 48.

<sup>23</sup> D’altra parte, che Panezio abbia rifiutato l’ideale stoico della ἀπάθεια si apprende da Aul. Gell. 12.5.10 (= T 84 Alesse = A89 Vimercati, cf. anche fr. 111 van Straaten) *Haec ergo vir sapiens tolerare et eluctari potest, non admittere omnino in sensum sui non potest; ἀνάγκησιν enim atque ἀπάθειαν non meo tantum [...] sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti iudicio Panaeti, gravis atque docti viri, inprobata abiectaque est.* Su questa testimonianza cf. Alesse 1994, 223-224 e Alesse 1997, 158-159. Naturalmente, è possibile, ma non è certo, che la testimonianza di Gellio risalga allo scritto di Panezio indirizzato a Tuberone. In generale sul debito di Panezio nei confronti di Crantore cf. Barigazzi 1962, 127-129 e Grilli 1987<sup>2</sup>, 69-70.

<sup>24</sup> Johann 1968, 79-80 ricorda Panezio come possibile fonte intermedia tra Crantore e [Plut.] *Cons. Apoll.* 112d-e. Un caso per certi aspetti simile a quello da noi ipotizzato sembra che si sia verificato con il perduto Περὶ εὐθυμίας di Democrito. Nel *De tranquillitate animi* (13.1) Seneca ricorre ad una citazione di questo scritto di Democrito: *Hoc secutum puto Democritum ita coepisse: «Qui tranquille volet vivere nec privatim agat multa nec publice», ad supervacua scilicet referentem* (che si tratti del Περὶ εὐθυμίας si arguisce da Sen. *Tranqu. an.* 2.1 *Hanc stabilem animi sedem Graeci euthymian vocant, de qua Democriti volumen egregium est, ego tranquillitatem voco*). La stessa citazione ricorre anche nel Περὶ εὐθυμίας di Plutarco (ὁ μὲν οὖν εἰπὼν ὅτι «δεῖ τὸν εὐθυμῆσθαι μέλλοντα μὴ πολλὰ πρήσσειν μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνοῖ»). Data la corrispondenza precisa tra le due citazioni è logico pensare che Seneca e Plutarco abbiano recuperato questa citazione democritea, direttamente o indirettamente, da una fonte intermedia comune. Tale fonte può essere individuata nel perduto Περὶ εὐθυμίας di

4. Alla luce di questa spiegazione è possibile guardare in un'ottica diversa le peculiarità che si riscontrano sia nella *ratio laudandi* di Cicerone sia in quella dello pseudo-Plutarco, soprattutto in relazione al problema della sezione (b). Possiamo pensare, infatti, che nella 'Zwischenquelle', forse da identificare con lo scritto *de dolore patiendo* di Panezio, le sezioni (a), (b) e (c) si presentassero *grosso modo* così come appaiono nello pseudo-Plutarco, con la differenza che le sezioni (a) e (c) vi erano esplicitamente attribuite a Crantore. Cicerone, attingendo alla 'Zwischenquelle', avrebbe selezionato esclusivamente le sezioni di testo che vi trovava attribuite a Crantore, ossia (a) e (c), omettendo la sezione (b) che nella 'Zwischenquelle' si trovava tra le due citazioni di Crantore. Al contrario lo pseudo-Plutarco avrebbe ripreso, direttamente o indirettamente dalla stessa 'Zwischenquelle' di Cicerone, l'intero blocco formato da (a), (b) e (c), attribuendo a Crantore –è difficile dire se accidentalmente o deliberatamente<sup>25</sup>– la sola sezione (c), e non anche (a). Si comprendono in questo modo la ripetizione dell'*inquit* da parte di Cicerone e la curiosa coincidenza per cui il secondo *inquit* è inserito esattamente nel punto di sutura tra (a) e (c), in corrispondenza delle parole con cui la sezione (c) è introdotta dallo pseudo-Plutarco (φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ): Cicerone avrebbe lasciato una spia del fatto che stava riprendendo due citazioni di Crantore che nella fonte che aveva davanti agli occhi non componevano una citazione continua.

Naturalmente è difficile dire se, e in quale misura, il contenuto di questa sezione (b), "inserito" dalla 'Zwischenquelle' tra le sezioni (a) e (c), che costituiscono vere e proprie citazioni di Crantore, rifletta anche il contenuto del pensiero di Crantore, oltre che della 'Zwischenquelle'. Né è chiaro quanto si debba alla 'Zwischenquelle' e quanto lo ps.-Plutarco vi abbia messo di suo.

5. Come si è visto, per Crantore privarsi della possibilità di sentire e di vivere il dolore, significa ridursi in uno stato ferino (τεθηριῶσθαι). Questa

Panezio (cf. Hirzel 1879, 354-407, spec. 377-381; Grilli 1953, 158-161; Grilli 1957, 81-82; Barigazzi 1962, 113-129; Pettine 1984, 98-102 e Setaioli 2020, 231-241). Come con il Περὶ εὐθυμίας Panezio avrebbe fatto pervenire parti dell'omonimo scritto di Democrito sia a Seneca sia a Plutarco, così con lo scritto a Tuberone Panezio avrebbe reso possibile a Cicerone e allo pseudo-Plutarco di impiegare esattamente la medesima citazione del Περὶ πένθους di Crantore. Se tutto ciò è vero, si può qui toccare con mano l'importante ruolo di "mediatore" che, più o meno consapevolmente, Panezio ha avuto tra la tradizione filosofica greca a lui precedente e il mondo romano tardo-repubblicano (e quello greco di epoca imperiale), contribuendo alla conoscenza di autori, opere e orientamenti.

<sup>25</sup> Solo a titolo di curiosità si può ricordare che Wyttenbach 1795, 407 (per il quale anche la sezione (b) dello pseudo-Plutarco faceva parte della citazione dal Περὶ πένθους: cf. *supra* n. 15) ipotizzava che la menzione di Crantore, in origine correttamente inserita in corrispondenza delle parole οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι κτλ., fosse stata omessa da un copista ed erroneamente reintegrata dove si trova ora.

posizione si comprende meglio nella prospettiva polemica con lo stoicismo. Crantore, cioè, sembra presupporre un'idea dello stoicismo, per la quale, al contrario, è proprio l'abbandono di sé alle passioni a rappresentare una condizione degradante per l'uomo (cf. e.g. *SVF* III 677 = Stob. II 103, φασί [scil. gli Stoici] δὲ καὶ ἄγροικον εἶναι πάντα φαῦλον τὴν γὰρ ἀγροικίαν ἀπειρίαν εἶναι τῶν κατὰ πόλιν ἐθῶν καὶ νόμων... εἶναι δὲ καὶ ἄγριον, ἐναντιωτικὸν ὄντα τῆ κατὰ νόμον διεξαγωγῆ καὶ θηριώδη καὶ βλαπτικὸν ἄνθρωπον). Crantore rovescia la critica degli Stoici alle passioni proprio contro l'ideale del saggio stoico: non sono le passioni a degradare l'uomo, ma la presunta perfezione dell'uomo ἀπαθής. In questo modo, paradossalmente, l'ἀπάθεια stoica può essere assimilata al suo difetto opposto, all'exasperazione delle passioni, ovvero, nella fattispecie, alle manifestazioni del dolore smodate, irrazionali, ferine. Il dolore è una realtà naturale che gli uomini non possono evitare<sup>26</sup>. Chi reprime la propria sofferenza, non la vive, non la comprende, si pone nella condizione di non cercare il sollievo adeguato al proprio dolore, amplificandone gli effetti e compromettendo così ulteriormente la propria salute fisica e psichica: è come trascurare una ferita che, facendo infezione, comprometterà la salute di tutto l'organismo.

Così, quando Crantore afferma che occorre evitare di procurarsi un inutile 'surplus' di sofferenza a causa di se stessi (fr. 6a Mette = [Plut.] *Cons. Apoll.* 114c, τὸ γὰρ μὴ δι' αὐτὸν κακῶς πράττειν ὁ μὲν Κράντωρ φησὶν οὐ μικρὸν εἶναι κούφισμα πρὸς τὰς τύχας), chiaramente allude alle varie forme di mortificazione che sovente gli uomini si procurano reagendo al proprio dolore<sup>27</sup>. Questo senso è suggerito dal contesto della *Consolatio ad Apollo-*

<sup>26</sup> Cf. anche Cic. *Tusc.* 3.29.71 *quis tam demens, ut sua voluntate maereat? Natura adfert dolorem, cui quidem Crantor, inquit, vester cedendum putat.* Le implicazioni 'pessimistiche' di questo presupposto sono sviluppate da Crantore in fr. 4 Mette (= [Plut.] *Cons. Apoll.* 104c), su cui cf. Beghini 2019, 115-117.

<sup>27</sup> Si tratta di un passo che ha posto numerosi problemi agli interpreti. Pohlenz 1909a, 18 n. 2 propone di intenderlo come una ripresa del tema esposto in [Plut.] *Cons. Apoll.* 111e (§ 19), dove si discute del problema se, quando si subisce un lutto, si debba soffrire per se stessi o per chi è morto: con soffrire per se stessi si intende naturalmente il dolore per la perdita subita, mentre con soffrire per il morto si intende il dolore per il male che la morte rappresenta per il defunto. Per contro, secondo l'interpretazione tradizionale il fatto stesso che la sofferenza sia procurata da cause indipendenti dalla responsabilità individuale è una fonte di consolazione (cf. e.g. Buresch 1886, 3; Kassel 1958, 90; Mette 1984, 36 e Hani 1985, 289-290 n. 2). I difensori dell'interpretazione tradizionale hanno giustamente obiettato a Pohlenz che è difficile trarre dall'espressione che lo pseudo-Plutarco attribuisce a Crantore il senso che Pohlenz vorrebbe. Inoltre, a ben vedere, a questo punto dell'opera è fuori luogo un richiamo all'argomentazione sviluppata in 111e (§ 19). Tuttavia, nell'interpretazione tradizionale si insiste eccessivamente sull'assenza della *culpa*. In questo modo si rischia di far coincidere la posizione di Crantore con quella degli Stoici, per i quali il male corrisponde esclusivamente al male morale (cf. e.g. Cic. *Ep. fam.* 9.16.5 *sic video philosophis placuisse iis qui mihi soli*

*nium* (ἄ φειδόμενος τῆς τοῦ λόγου συμμετρίας παρέλιπον, ἄρκεσθεις τοῖς εἰρημένους πρὸς τὸ μὴ δεῖν πέρα τοῦ φυσικοῦ καὶ μετρίου πρὸς ἄπρακτα πένθη καὶ θρήνους ἀγεννεῖς ἐκτρέπεσθαι... τὸ δὲ φιλεῖν τὸν μεταλλάξαντα καὶ στέργειν οὐκ ἐν τῷ λυπεῖν ἑαυτοῦς ἐστίν). Tuttavia, se si mette questo passo in relazione con il frammento contenente la citazione polemica nei confronti dello stoicismo, si può pensare che per Crantore nel δι' αὐτὸν κακῶς πράττειν, ovvero nello “stare male a causa di se stessi”, fosse compreso anche quel “surplus” di innaturale sofferenza a suo avviso causata dalla ἀπάθεια stoica.

Ora, nella sezione (b) dello pseudo-Plutarco è fornita una motivazione del carattere innaturale e sconveniente della ἀπάθεια stoica (b<sup>1</sup>): questo atteggiamento priva gli uomini del necessario vincolo di affetti che li lega tra di loro (ἀφαιρήσεται γὰρ ἡμῶν αὕτη τὴν ἐκ τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν εὖνοιαν, ἦν παντὸς μᾶλλον διασφύζειν ἀναγκαῖον). A questa motivazione segue una precisazione (b<sup>2</sup>): come è sconveniente l'ἀπάθεια, così sono sconvenienti le manifestazioni di dolore smodate (τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παραφέρεσθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναι φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίνεσθαι δόξης. διὸ καὶ τοῦτο μὲν ἑατέον ὡς βλαβερὸν καὶ φαῦλον καὶ σπουδαίοις ἀνδράσιν ἥκιστα πρέπον, τὴν δὲ μετριοπάθειαν οὐκ ἀποδοκιμαστέον). Questa precisazione trova corrispondenza nel pensiero di Crantore quale risulta dal fr. 6a Mette (= [Plut.] *Cons. Apoll.* 114c), almeno per ciò che riguarda le manifestazioni eccessive e irrazionali del dolore<sup>28</sup>. Tuttavia, a ben vedere si tratta di una precisazione che, perdendo di vista la critica all'ἀπάθεια stoica, indebolisce la verve polemica della citazione di Crantore<sup>29</sup>. Ora, è più verosimile che ciò sia dovuto ad un riuso in altro con-

*videntur vim virtutis tenere, nihil esse sapientis praestere nisi culpam*, dove, come nota Shackleton-Bailey 1977, II 336, i *philosophi* in questione sono ovviamente gli stoici). La posizione di Crantore, tuttavia, a mio avviso è più sottile. Per lui si tratta di eliminare la sofferenza che deriva dall'exasperazione di un'esperienza di per sé dolorosa, a prescindere dal fatto che sia stata causata da fattori esterni o interni al soggetto che soffre (cf. anche *infra* nel testo; in questa direzione andava già Johann 1968, 32-34).

<sup>28</sup> È presente anche una forte somiglianza espressiva tra (b<sup>2</sup>) e il contesto di fr. 6a Mette, riportato *supra* in questa pagina (τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παραφέρεσθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναι φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίνεσθαι δόξης vs. πρὸς τὸ μὴ δεῖν πέρα τοῦ φυσικοῦ καὶ μετρίου πρὸς ἄπρακτα πένθη καὶ θρήνους ἀγεννεῖς ἐκτρέπεσθαι). A questo proposito non si può fare a meno di notare un sottile scarto stilistico rispetto alla sezione (a), contenente quelli che con ogni verosimiglianza sono gli *ipsissima verba* di Crantore (cf. *supra* p. 51). Sia in (b<sup>2</sup>), sia nel contesto di fr. 6a Mette è utilizzata la preposizione πέρα, mentre in (a), per esprimere lo stesso concetto, si ricorre a ἔξω (ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος). Si tratta di un piccolo segnale che, insieme ad altri elementi, può far pensare che (b<sup>2</sup>) e il contesto di fr. 6a Mette, almeno sul piano espressivo, non risalgano a Crantore, ma allo pseudo-Plutarco o ad una 'Zwischenquelle'.

<sup>29</sup> La constatazione secondo cui il dolore smodato dipende da un'opinione sbagliata (τῆς

testo della citazione di Crantore, piuttosto che all'articolazione del pensiero di Crantore medesimo.

6. Per quanto riguarda il concetto espresso da (b<sup>1</sup>), la motivazione secondo cui l'*ἀπάθεια* priva gli uomini del necessario legame di affetto che li unisce sembra spostare la critica di Crantore all'*ἀπάθεια* stoica su un altro piano. Mentre per Crantore, come si è visto, il principale problema dell'ideale stoico della *ἀπάθεια* sembra essere rappresentato da un innaturale "surplus" di sofferenza, la motivazione di (b<sup>1</sup>) introduce un'altra idea: esiste un legame naturale di affetto tra gli uomini che l'*ἀπάθεια* rischia di compromettere. È possibile che la connessione tra queste due idee fosse già in Crantore<sup>30</sup>. La motivazione espressa in (b<sup>1</sup>), infatti, sembra compatibile con la dottrina accademica della *μετριοπάθεια*, quale è presentata da Cicerone nel *Lucullus*, dove lo stesso Cicerone fa proprio l'esempio del *Περὶ πένθους* di Crantore<sup>31</sup>. Secondo questa dottrina, il sentimento del dolore è in qualche modo funzionale alla preservazione del sentimento di benevolenza nei confronti degli altri uomini: soffriamo se vediamo che gli altri soffrono. Tuttavia, questa connessione non si concilia bene con il particolare tipo di sofferenza che Crantore affrontava nel *Περὶ πένθους*, il dolore per la perdita di una persona cara, tanto più che in (b<sup>1</sup>), la conservazione degli affetti è presentata come un imperativo morale piuttosto generico<sup>32</sup>. Ci si aspetta che per

ἐν ἡμῖν φαύλης... δόξης), nonché l'insistito uso del termine φαῦλος (cf. *SVF* III 677, citato *supra* p. 56), concedono o rischiano di concedere un po' troppo al lessico e alla dottrina stoica per non risultare controproducenti rispetto all'attacco frontale condotto da Crantore nei confronti dell'*ἀπάθεια* stoica (cf. anche Kuiper 1901, 357 e Kassel 1958, 58; le obiezioni di Johann 1968, 34-35 non sono stringenti).

<sup>30</sup> Cf. a questo proposito Johann 1968, 93.

<sup>31</sup> Su questa teoria cf. Cic. *Acad. pr.* (*Lucullus*) 44.135 *mediocritates illi [scil. i membri dell'Accademia antica] probabant et in omni permotione naturalem volebant esse quandam modum. Legimus omnes Cratoris veteris Academici De luctu; est enim non magnus, verum aureolus et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus. atque illi quidem etiam utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas, metum cavendi causa, misericordiam aegritudinemque clementiae; ipsam iracundiam fortitudinis quasi cotem esse dicebant.* In generale sui problemi che pone l'interpretazione di questo passo cf. Brunner 2014, 195-202 e Tsouni 2019, 113-114 n. 14. Becchi 2005, 393 ha sottolineato che "né Aristotele né i Peripatetici posteriori fanno uso di questo termine [*scil. μετριοπάθεια*]" e ha ricondotto la dottrina della *μετριοπάθεια* alla sola tradizione accademica. Secondo Becchi, "con il tempo *adiuvante Cicerone* si sarebbe operata una confusione tra due distinte dottrine, ambedue utilizzate contro l'*ἀπάθεια* e l'*ἀναλγησία* stoica: la dottrina accademica della *metriopatheia* o della "misura nelle passioni" e la dottrina aristotelico-peripatetica della virtù giusto mezzo tra le passioni". Tuttavia, in Cic. *Tusc.* 3.31.74; 4.19.43-20 e 46, e *Off.* 1.25.89 ai Peripatetici è attribuita una vera e propria teoria della *μετριοπάθεια*.

<sup>32</sup> Inoltre, come mi ha acutamente fatto notare uno degli anonimi 'referees' della Rivista,

Crantore la rimozione del dolore procurata dalla ἀπάθεια abbia sì tra i suoi effetti deleteri anche la rimozione degli affetti, ma che ciò fosse presentato nel Περὶ πένθους come privazione del conforto che anche nel dolore può venire dall'affettuoso ricordo della persona scomparsa.

In conclusione, l'impressione è che le due citazioni tratte dal Περὶ πένθους di Crantore, contenute nelle sezioni (a) e (c), siano state "amalgamate" dallo pseudo-Plutarco, o forse già dalla 'Zwischenquelle', con altri elementi non incompatibili con la dottrina accademico-peripatetica della μετριοπάθεια. Anche alla luce di quanto abbiamo osservato in precedenza, si può pensare che il filo-platonico e filo-aristotelico Panezio<sup>33</sup> abbia ripreso nel suo scritto *de dolore patiendo* la riflessione di Crantore sul dolore, citandone i passi polemici contro l'ἀπάθεια e, allo stesso tempo, inserendola all'interno di una più generale ripresa della teoria accademico-peripatetica della μετριοπάθεια<sup>34</sup>. Può essere degno di nota a questo proposito che, proprio quando nel *Lucullus* menziona il Περὶ πένθους di Crantore per esemplificare la dottrina accademico-peripatetica della μετριοπάθεια, Cicerone ricorda anche che Panezio, verosimilmente nello scritto *de dolore patiendo*, prescriveva a Quinto Elio Tuberone di imparare a memoria il *non magnus, verum aureolus* libro di Crantore.

San Marino, Scuola Superiore di Studi Storici

ANDREA BEGHINI

L'idea di una εὐνοια che deriva dall'amare e dall'essere riamati (ἐκ τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν) è evidentemente poco adatta a descrivere il rapporto tra i vivi e i defunti. E ciò è vero a prescindere dalla dibattuta questione se Crantore sviluppasse o meno nel Περὶ πένθους la dottrina dell'immortalità dell'anima (su questo problema cf. Setaioli 1999, 151-152).

<sup>33</sup> Sull'apertura di Panezio nei confronti della tradizione accademica e di quella peripatetica cf. Philod. *Stoic. Hist.* col. LXI (= fr. I van Straaten = T 1 Alesse = A19 Vimercati) e Cic. *Fin.* 4.28.79 (= fr. 55 van Straaten = T 79 Alesse = A95 Vimercati); cf. inoltre Alesse 1994, 75-77 e Alesse 1997, 215-216.

<sup>34</sup> Sembra che per Panezio esistesse un legame naturale tra gli uomini, fondato sul vincolo di sangue, che trova espressione nella benevolenza e nell'affetto: cf. Cic. *Off.* 1.16.54 (= T 91 Alesse) *sanguinis autem coniunctio et benivolentia devincit homines <et> caritate* (sull'origine paneziana di questa sezione del *De officiis* cf. Alesse 1997, 228-232). Ora, questo concetto di *benivolentia* è compatibile con la nozione della εὐνοια che deriva dagli affetti che si trova in (b<sup>1</sup>). La corrispondenza è tanto più interessante se si considera che, subito prima di introdurre le parole di Crantore contro la ἀπάθεια stoica, lo pseudo-Plutarco osserva che il dolore provocato dalla morte di un figlio ha una ragione naturale che non dipende noi (τὸ μὲν οὖν ἀλγεῖν καὶ δάκνεσθαι τελευτήσαντος υἱοῦ φυσικὴν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς λύπης καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Può essere interessante ricordare che, secondo Kuiper 1901, 357, lo pseudo-Plutarco traeva le citazioni di Crantore da una fonte stoica (cosa che sarebbe suggerita da espressioni che sembrano risentire dell'influenza stoica: cf. *supra* n. 28).

## Riferimenti bibliografici.

- K. Abel, *Zu Senecas Dialog 5 (de ira 3)*, 8, 2, "RhM" 106, 1963, 286-287.
- F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994.
- F. Alesse, *Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento*, Napoli 1997.
- G. Avezzù, *Alcidamante. Orazioni e frammenti*, Roma 1982.
- A. Barigazzi, *Democrito e il proemio del De tranquillitate animi di Plutarco*, "RFIC" 90, 1962, 113-129.
- J. Beaujeu, *Pline l' Ancien. Histoire naturelle*, I, Paris 1950.
- F. Becchi, *Apatheia e metriopatheia in Plutarco*, A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*, Firenze 2005, 385-400.
- A. Beghini, *Il caso 'Crantore'. Contributo alla storia dell'Academia ellenistica*, "Antiquorum Philosophia" 13, 2019, 101-125.
- A. Beghini, [Platone]. *Assioco*, Saggio introduttivo, ed. cr., tr. e comm., Baden-Baden 2020.
- G. N. Bernardakis, *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, I, Lipsiae 1888.
- Á. Brunner, *On Antiochus' Moral Psychology*, "Rhizomata" 2, 2014, 187-212.
- C. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, "Leipziger Studien zur klassischen Philologie" 9, 1886, 1-169.
- B. Centrone, *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Napoli 1990.
- G. B. Conte, *Uno studioso tedesco di letteratura latina: Friedrich Klingner*, "Critica storica" 4, 1965, 481-503.
- G. B. Conte et alii, *Gaio Plinio Secondo, Storia Naturale*, I, Torino 1982.
- J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr, *Plutarque. Œuvres Morales*, II, Paris 1985.
- D. Detlefsen, *C. Plinii Secundi Naturalis Historia*, I (libri I-VI), Berolini 1866.
- J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy 347-274 B.C.*, Oxford 2003, 216-218.
- T. Dorandi, *Crisippo o Speusippo?*, "Prometheus" 12, 1986, 282.
- T. Dorandi, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart 1991.
- T. Dorandi, *Crantor de Soli*, in *Dictionnaire de Philosophes Antiques*, II, 1994, 482-483.
- Th.W. Dougan, *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri quinque*, I, Cambridge 1905 (rist. an. 1979).
- H. Drexler, *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri quinque*, Mediolani 1964.
- G. Fohlen, *Cicéron. Tusculanes*, tome II (III-V), Paris 1960.
- M. Giusta, *M. Tulli Ciceronis Tusculanae Disputationes*, Torino 1984.
- A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953.
- A. Grilli, *Studi Paneziani*, "SIFC" 29, 1957, 31-97.
- A. Grilli, *Marco Tullio Cicerone. Tuscolane. Libro 2*, Brescia 1987<sup>2</sup> (1955).
- J. Hani, *Plutarque. Consolation ad Apollonios*, Paris 1972.
- O. Heine, *Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri V, libri III-V*, Stuttgart 1929<sup>4</sup>.
- R. Hirzel, *Demokrits Schrift Περὶ εὐθυμίας*, "Hermes" 14, 1879, 354-407.
- H.-Th. Johann, *Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod*, München 1968.
- R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München 1958.
- F. Klingner, *Humanität und Humanismus*, in *Beiträge zur geistigen Überlieferung (Karl Reinhardt gewidmet)*, Godesberg 1947, 1-52 (= *Römisches Geisteswelt*, München 1956, 620-662).
- R. König, G. Winkler, *C. Plinius Secundus, Naturkunde*, I, München 1973.
- H. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Ältere Akademie. Aristoteles-Peripatos*, H. Flashar (hrsg.), Basel-Stuttgart 2004.

- K. Kuiper, *De Crantoris fragmentis moralibus*, “Mnemosyne” 29, 1901, 341-362.
- A. La Penna, *Neomanesimo, neoclassicismo, neoestetismo in recenti interpretazioni tedesche di Virgilio*, “Maia” 17, 1965, 340-365.
- E. Lelli, G. Pisani, et alii, *Plutarco. Tutti i Moralia*, Milano 2017.
- N. Marinone, *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, II, Torino 1976<sup>2</sup>.
- C. Mayhoff, *C. Plini Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII*, I, Lipsiae 1892.
- H. J. Mette, *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*, “Lustrum” 26, 1984, 7-94.
- C.F.W. Müller, *M.T. Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, IV.3, Lipsiae 1904.
- E. Pettine, *La tranquillità dell'animo di Plutarco: traduzione e commento*, Salerno 1984.
- M. Pohlenz, *Das zweite Buch der Tusculanen*, “Hermes” 44, 1909a, 23-40.
- M. Pohlenz, *De Ciceronis Tusculanis disputationibus*, Progr. Göttingen 1909b.
- M. Pohlenz, *M. Tullius Cicero. Tusculanae Disputationes*, Stuttgartiae 1918.
- M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I-II, Firenze 1967 (ed. or. 1959).
- M. Pohlenz, W. R. Paton, I. Wegehaupt, E. Gärtner, *Plutarchi Moralia*, I, Leipzig 1974<sup>2</sup> (1925).
- K. Praechter, *Krantor und Ps.-Archytas*, “Archiv für Geschichte der Philosophie» 1897, 186-190 = K. Praechter, *Kleine Schriften*, H. Dörrie (hrsg.), Hildesheim-New York 1973, 33-37.
- H. Rackham, *Pliny. Natural History*, I, Cambridge-London 1958.
- B. Scardigli, *Die Römerbiographien Plutarchs. Ein Forschungsbericht*, München 1979.
- A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nella Consolatio di Cicerone*, “Paideia” 54, 1999, 145-174.
- A. Setaioli, *La citazione da Democrito all'inizio del De tranquillitate animi di Plutarco*, “Prometheus” 46, 2020, 231-241.
- D.R. Shackleton-Bailey, *Marcus Tullius Cicero. Epistulae ad familiares*, II, Cambridge 1977.
- G. Tsouni, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, Cambridge 2019.
- E. Vimercati, *Panezio. Testimonianze e frammenti*, Milano 2002.
- E. Vimercati, *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milano 2004.
- C. Vitelli, *Sull'edizione mondadoriana della Consolatio di Cicerone*, s. I. 1977.
- C. Vitelli, *M. Tullii Ciceronis Consolationis fragmenta*, Mediolani 1979.
- H. von Arnim, *Krantor*, in *R.E.* XI.2, 1922, 1585-1588.
- W. S. Watt, *Notes on Seneca, De beneficiis, De clementia, and Dialogi*, “Harvard Studies in Classical Philology” 96, 1994, 225-239.
- P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, in P. Wendland, O. Kern, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin 1895, 56-61.
- D. Wytttenbach, *Πλουτάρχου τοῦ Χαίρωνέως τὰ Ἠθικά. Plutarchi Chaeronensis Moralia*, I.2, Oxonii 1795.
- D. Wytttenbach, *Πλουτάρχου τοῦ Χαίρωνέως τὰ Ἠθικά. Plutarchi Chaeronensis Moralia*, VI, *Animadversiones*, II, Oxonii 1810.

ABSTRACT:

One of the most famous fragments of Crantor's Περὶ πένθους deals with the so-called μετριοπάθεια. This fragment is transmitted by Cic. *Tusc.* 3.6.12 and by [Plut.] *Cons. Apoll.* 102c-d. Apparently, it has escaped notice, so far, that these two sources preserve exactly the same quotation, which can be easily explained if we admit they used a common intermediate source. It is argued that this source can be identified with a lost work by Panaetius.

KEYWORDS:

Crantor, Panaetius, Cicero, Pseudo-Plutarch, Hellenistic Philosophy.



ATENA È SEMPRE BELLA: CALL. LAV. PALL. 17

*A mia moglie Elisabetta per i suoi cinquant'anni*

Dopo aver avvertito le λωτροχόοι argive che per Pallade non occorrerà portare profumi né unguenti e nemmeno uno specchio, Callimaco conclude il v. 17 del quinto *Inno* affermando che ἀεὶ καλὸν ὄμμα τὸ τήνας, “il suo aspetto è sempre bello”. La precisazione non è certo fuori luogo in questo passo<sup>1</sup>, che esalta le qualità di Atena lasciando quasi intendere – dirlo apertamente sarebbe stato irriverente, specie nell’Alessandria tolemaica devota ad Arsinoe/Afrodite – che un tempo “il Frigio”, se avesse avuto maggior discernimento, avrebbe dovuto assegnare a lei il pomo della vittoria nella gara di bellezza tra le dee<sup>2</sup>.

Tuttavia Callimaco invita sempre a cercare di più, a domandarsi se il testo non celi erudite allusioni a qualcosa d’altro. Così si è visto in ὄμμα un velato riferimento al titolo di Ὀξυδερκής con cui Atena era venerata giustappunto ad Argo, ove l’inno è ambientato<sup>3</sup>; oppure un presagio dell’accecamento di Tiresia nella seconda parte dello stesso<sup>4</sup>; o ancora, un’allusione, ironicamente polemica, alla scarsa passione dei Greci per occhi del colore di quelli della dea<sup>5</sup>. Le prime due ipotesi sono sicuramente plausibili, la terza

<sup>1</sup> Come osservava il compianto A. W. Bulloch (*Callimachus. The Fifth Hymn*, Cambridge 1985, 126), “reverential statements like this occur elsewhere in C.’s hymns”, ad esempio in *Ap.* 68, *Dian.* 258, *Del.* 26. Nessuno vorrà seguire M. T. Smiley, *The Mss. of Callimachus’ Hymns*, “CQ” 14, 1920, 64-65 nella difesa della *lectio deterior* ἔνδυμα τήνας (vd. le obiezioni di Bulloch, *ibid.*).

<sup>2</sup> Οὐδ’ ὄκα τὰν Ἴδα Φρυγῆς ἐδίκασεν ἔριν κτλ. (v. 18). Sugli “overtones of contempt” dell’epiteto vd. Bulloch, *op. cit.* 128, con bibliografia, aggiungendo Ingrosso a *Men. Aspis* 248 e ovviamente Pease a *Verg. Aen.* 4.215. Che poi l’insistita caratterizzazione di Atena come dea virile intenda gettare qualche ironico dubbio sulla sua possibilità di vincere la gara (come argomenta M. Depew, *POxy 2509 and Callimachus’ Lavacrum Palladis: αἰγιόχοιο Διὸς κόρη μεγάλοιο*, “CQ” 44, 1994, 419-422), è ben possibile.

<sup>3</sup> Vd. in proposito K. J. McKay, *The Poet at Play. Kallimachos, The Bath of Pallas*, Leiden 1962, 64. Scettico Bulloch, *op. cit.* 126; favorevoli N. Hopkinson, *A Hellenistic Anthology*, Cambridge 1988, 112 e 114, e S. A. Stephens, *Callimachus. The Hymns*, Oxford 2015, 249. Se poi fosse proprio il tempio di Atena Oxyderkes quello in cui era conservato il Palladio, è discusso: vd. Bulloch, *op. cit.* 14-16; M.-F. Billot, *Sanctuaires et cultes d’Athéna a Argos*, “OAth” 22-23, 1997-98, 7-52, in part. 10-17 e 28-38 (tuttora lo studio fondamentale sui *Realien* culturali sottesi all’inno callimacheo, al di là di qualche mancanza filologica); L. Lehnus, *Argo, Argolide e storiografia locale in Callimaco*, in P. Angeli Bernardini (ed.), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*, Roma 2004, 201 = *Maasiana & Callimachea*, Milano 2016, 203-204, con bibliografia.

<sup>4</sup> Così Hopkinson e Stephens (cit. alla nota precedente).

<sup>5</sup> McKay, *op. cit.* 64-67.

meno<sup>6</sup>. Resta comunque il fatto che l'“occhio” nel nostro passo è eventualmente presente solo a livello di allusione: si parla di unguenti e cosmetici, e quindi il significato primario di ὄμμα qui è “volto” o “aspetto”<sup>7</sup>.

C'è tuttavia un'altra vicenda mitica che concerne non gli occhi della dea, bensì proprio la sua fisionomia, e che qui Callimaco potrebbe voler richiamare alla mente del suo pubblico. Ad Atena era attribuita l'invenzione del flauto: ne tratta diffusamente Pindaro nella *Pitica* dodicesima (vv. 6-24), e ne fanno menzione numerose altre fonti greche e romane<sup>8</sup>. Callimaco stesso vi accenna in *Dian.* 244-5

οὐ γάρ πω νέβρεια δι' ὄστέα τετρήναντο,  
ἔργον Ἀθηναίης ἐλάφω κακόν<sup>9</sup>.

Ma secondo una variante del mito, la dea, specchiandosi mentre suonava, si ritenne così imbruttita dal gonfiare le guance soffiando che gettò via adirata lo strumento di sua invenzione (il quale sarebbe poi stato raccolto e adottato da Marsia, con le tragiche conseguenze che ben sappiamo). Ciò era oggetto di poesia già nel V secolo, a quanto si ricava dal *Marsia* di Melanippide, *PMG* 758:

ἀ μὲν Ἀθάνα  
τῶργαν ἔρριψέν θ' ἱερᾶς ἀπὸ χειρὸς  
εἶπέ τ' ἔρρετ' αἴσχεα, σώματι λύμα·  
†ἐμὲ† δ' ἐγὼ κακότεα δίδωμι<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Su quest'ultima vd. le documentate obiezioni di Bulloch, *op. cit.* 126-127; che poi il tradizionale γλαυκῶπις Ἀθήνη non sempre, e forse neanche in origine, avesse valore cromatico, è altra storia (vd. da ultimo V. Palmieri, *Teocrito. I carmi eolici (Idd. 28-31)*, Alessandria 2018, 58, con bibliografia). Lo stesso Bulloch (16 n. 2) osservava che “McKay's interpretation [...] suffers throughout from an over-enthusiastic preoccupation with eyes”; cfr. anche le critiche di J. R. Heath (*The Blessings of Epiphany in Callimachus' Bath of Pallas*, “CA” 7, 1988, 77 n. 18) su “the omnipresent Athena Oxyderkes”.

<sup>7</sup> La distinzione tra i due significati, argomentata da Bulloch, *op. cit.* 126, è giusta in sé ma poco rilevante per il nostro passo, in cui la parte specifica dell'immagine di Atena che è oggetto di lode è appunto il suo viso.

<sup>8</sup> Utile rassegna, seppur viziata da alcune sviste, in K. Schauenburg, *Marsyas*, “MDAI(R)” 65, 1958, 42 nn. 2-4. Cfr. Reed a Bion fr. 10.7; F. Frontisi-Ducroux, *Athéna et l'invention de la flûte*, “Musica e storia” 2, 1994, 239-267; P. Angeli Bernardini in B. Gentili *et al.*, *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995, 309-312 e 672-681.

<sup>9</sup> Ove F. Bornmann (*Callimachi Hymnus in Dianam*, Firenze 1968, 119), con la consueta finezza, annota che “è comprensibile che nell'*aition* di un culto di Artemide non potesse trovar posto un osso di cerbiatto”.

<sup>10</sup> Cfr. P. Wilson, *The Aulos in Athens*, in S. Goldhill - R. Osborne (edd.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge 1999, 63-65. Al v. 4, forse ὕμμε δ' ἐγὼ (Wilamowitz), accolto da Campbell (pur con qualche dubbio) e, con buoni argomenti, da P. A. LeVen, *New Music and Its Myths: Athenaeus' Reading of the Aulos Revolution (Deipnosophistae 14.616e-617f)*, “JHS” 130, 2010, 36 e n. 7; in alternativa, οὐ με (Bergk) τῶδ' (Hermann), accolto a suo tempo da A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb Tragedy and Comedy*, Oxford 1927, 56.

e dalla 'risposta' nell'*Argo* di Teleste, *PMG* 805: cfr. in particolare

ἀλλὰ μάταν ἀχόρευτος ἄδε ματαιολόγων  
 φάμα προσέπταθ' Ἑλλάδα μουσοπόλων  
 σοφᾶς ἐπίφθονον βροτοῖς τέχνας ὄνειδος<sup>11</sup>.

Sull'Acropoli di Atene, un famoso gruppo scultoreo di Mirone rappresentava Ἀθηνᾶ [...] τὸν Σιληνὸν Μαρσύαν παίουσα, ὅτι δὴ τοὺς αὐλοὺς ἀνέλοιτο, ἐρρίφθαι σφᾶς τῆς θεοῦ βουλομένης (Paus. 1.24.1; cfr. Plin. *NH* 34, 57)<sup>12</sup>, e scene simili sono attestate nella pittura vascolare della stessa epoca<sup>13</sup>. La divertente storiella era messa in scena in un dramma satiresco di autore ignoto (*TrGF adesp.* 381):

οὔτοι πρέπει τὸ σχῆμα· τοὺς αὐλοὺς μέθεις  
 καὶ θῶπλα λάζευ καὶ γνάθους εὐθημόνει<sup>14</sup>

che Plutarco (*de cohib. ira* 6, 456b) cita attribuendo tale credenza a οἱ παίζοντες. Ne era a conoscenza anche Aristotele, che ne parla come di tradizione antica (*Pol.* 8.6, 1341b.2-6): εὐλόγως δ' ἔχει καὶ τὸ περὶ τῶν αὐλῶν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων μεμυθολογημένον. φασὶ γὰρ δὴ τὴν Ἀθηνᾶν εὐροῦσαν ἀποβαλεῖν τοὺς αὐλοὺς. οὐ κακῶς μὲν οὖν ἔχει φάναι καὶ διὰ τὴν ἀσχημοσύνην τοῦ προσώπου τοῦτο ποιῆσαι δυσχεράνασαν τὴν θεόν<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Vd. Wilson, *art. cit.* 66-69; R. W. Wallace, *An Early Fifth-Century Athenian Revolution in Aulos Music*, "HSPH" 101, 2003, 86-87; F. Berlinciani, *Teleste di Selinunte il ditirambografo*, "Aristonothos" 2, 2008, 123; LeVen, *art. cit.* 37-40. La dettagliata analisi di G. Comotti, *Athena e gli auloi in un ditirambo di Teleste (fr. 805 P.)*, "QUCC" n. s. 5, 1980, 47-54, non riguarda il trattamento del mito. Se il φάμα προσέπταθ' Ἑλλάδα di Teleste non è un'esagerazione, sarà lecito dubitare della sicurezza con cui il compianto Martin West affermava che proprio "when the instrument fell out of favour in certain Athenian circles in the second half of the fifth century, the tale was invented that Athena herself had thrown it away after she realized how it distorted her features" (*Ancient Greek Music*, Oxford 1992, 106; un po' più cauto Wilson, *art. cit.* 60). Altrettanto speculativa l'ipotesi di F. Lasserre, *Le drame satyrique*, "RFIC" 101, 1973, 282-283 secondo cui l'inventore della storiella sarebbe stato proprio Melanippide (sanamente scettico A.W. Barker, *Greek Musical Writings I*, Cambridge 1984, 93-94).

<sup>12</sup> Vd. Beschi - Musti *ad l.*, con bibliografia; G. Daltrop, *Il gruppo mironiano di Atena e Marsia nei Musei Vaticani*, Roma 1980; Wilson, *art. cit.* 60-62; *LIMC* II 1, pp. 1015 (*Athena* 623a) e 1105 (*Minerva* 423). J. Boardman, *Some Attic Fragments: Pot, Plaque, and Dithyramb*, "JHS" 76, 1956, 20 ipotizzò che la scultura di Mirone fosse una dedica di Melanippide per il presunto successo del suo ditirambo (su posizioni simili Lasserre, *art. cit.* 282-283).

<sup>13</sup> Vd. *LIMC* II 1 pp. 1014-5: *Athena* 618 (*oinochoe* attica, 450/445 a.C.), 619 (cratere attico, fine V sec. a.C.), 620 (cratere apulo, fine V sec. a.C.). Cfr. *ibid.* p. 1104, *Minerva* 419 (età antonina).

<sup>14</sup> Cfr. Wilson, *art. cit.* 65-66. Per l'ipotesi di attribuzione a Euripide vd. la nota degli editori *ad l.* e gli *addenda* di Kannicht in *TrGF V* 2, p. 1127.

<sup>15</sup> Anche se lo Stagirita prosegue affermando οὐ μὴν ἀλλὰ μάλλον εἰκὸς ὅτι πρὸς τὴν διάνοιαν οὐθέν ἐστιν ἡ παιδεία τῆς αὐλήσεως, τῇ δὲ Ἀθηνᾶ τὴν ἐπιστήμην περιτίθειεν καὶ τὴν τέχνην (in sostanza, una interpretazione almeno in parte allegorica). Difficile dire se quel preciso passo aristotelico rifletta la teorizzazione di Damone di Oa, come ipotizzava

Vari altri testi documentano la discreta fortuna di questo aneddoto nella letteratura ellenistica e tarda<sup>16</sup>. Sarebbe inverosimile che Callimaco non lo conoscesse; e credo che proprio a esso alluda con velata ironia il v. 17 dell'*Inno per i lavacri di Pallade*. Se tradizionalmente è proprio specchiandosi (in genere nell'acqua) che Atena fa la brutta scoperta di cui sopra<sup>17</sup>, qui il poeta rassicura tutti sul fatto che di uno specchio non vi sia alcun bisogno, perché la dea è sempre bella. Ciò implica anche, a ben guardare, una pur scherzosa polemica con la tradizione letteraria precedente: chi ha raccontato la storiella sul viso deformato dal flauto – sia egli Melanippide, l'ignoto satirografo o chiunque altro: impossibile dire se Callimaco pensasse a un autore in particolare – non diceva la verità. Il che, come sappiamo, rientrerebbe perfettamente nelle abitudini del nostro poeta: cfr. *Iov.* 60 *θηναιοὶ δ' οὐ πάμπαν ἀληθέες ἦσαν ἀοιδοί*<sup>18</sup>.

ENRICO MAGNELLI

ABSTRACT:

In Callimachus' fifth hymn, the statement "her look is ever fair" may wittily allude to the myth of Athena as inventor of the *aulos*, which she immediately threw away thinking that playing it made her face ugly.

KEYWORDS:

Callimachus, Hellenistic poetry, *aulos*, Athena, Greek myth.

Lasserre, *art. cit.* 283 e n. 1.

<sup>16</sup> Cfr. 'Palaeph.' 47; Prop. 2.30.18 *turpia cum faceret Palladis ora tumor* (la cui formulazione allusiva sembra rimandare a una vicenda non troppo oscura, quantomeno per i *docti*); Ov. *Fast.* 6.696-710 e *Ars* 3.505-506 (vd. Gibson *ad l.*, che, come Dyck a Cic. *off.* 1.102, considera la possibilità di un uso come *exemplum* da parte di Panezio); Hyg. *fab.* 165 (che aggiunge, con qualche verosimile fraintendimento, una derisione da parte di Era e di Afrodite e una maledizione di Atena contro chi avesse raccolto l'odiato flauto: vd. Rose *ad l.*); Apollod. 1.4.2 (24); Gr. Naz. *or.* 5.22 e Nonno Abate *ad l.* (10, p. 186 Nimmo Smith); Claud. *Eutr.* 2.255-256. Un legame tra deformazione facciale e immagine della Gorgone ipotizza (sulla scia di Vernant) Frontisi-Ducroux, *art. cit.* 243-246 e 251-261.

<sup>17</sup> Ironia della sorte, É. Cahen, *Les Hymnes de Callimaque. Commentaire explicatif et critique*, Paris 1930, 223-224, sul passo callimacheo scriveva: "on voit cependant quelquefois une Athéna au miroir [...]; mais c'est une Athéna pacifique et jouant de la flûte". In realtà, se Atena col flauto e basta può non implicare nulla di più, Atena con flauto e specchio preludeva al disappunto di cui si è parlato.

<sup>18</sup> Che poi l'atteggiamento di Callimaco verso i concetti di verità poetica e di menzogna poetica sia complesso e spesso giocoso, è cosa ben nota. Cfr. in particolare L. Floridi, *Mendacità del mito e strategie encomiastiche nell'Inno a Zeus di Callimaco*, in R. Pretagostini - E. Dettori (edd.), *La cultura ellenistica. L'opera letteraria e l'esegesi antica*, Roma 2004, 65-75, con bibl. anteriore; M. Fantuzzi, *Speaking with Authority: Polyphony in Callimachus' Hymns*, in B. Acosta-Hughes - L. Lehnus - S. Stephens (edd.), *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden-Boston 2011, 442-447.

GLI USIGNOLI DI STRATONE  
EP. 2.3 FL. (= AP 12.2.3)

Si sa che la ricerca di allusioni sessuali nella letteratura antica viene troppe volte portata agli eccessi, ma un poeta come Stratone di Sardi, notoriamente non parco di oscenità sia esplicite che implicite<sup>1</sup>, vi si può prestare, là dove le suddette allusioni siano ben giustificate dal contesto.

Si consideri il programmatico epigramma 2 Floridi (= AP 12.2; il testo è pacifico, la traduzione è mia):

μη ζῆτει δέλτοισιν ἐμαῖς Πρίαμον παρὰ βωμοῖς,  
μηδὲ τὰ Μηδείης πένθεα καὶ Νιόβης,  
μηδ' Ἴτυν ἐν θαλάμοις καὶ ἀηδόνας ἐν πετάλοισιν·  
ταῦτα γὰρ οἱ πρότεροι πάντα χύδην ἔγραφον·  
ἀλλ' ἰλαραῖς Χαρίτεσσι μεμιγμένον ἠδὸν Ἔρωτα  
καὶ Βρόμιον· τούτοις δ' ὀφρῦες οὐκ ἔπρεπον. 5

Non cercare nei miei scritti Priamo presso gli altari,  
né i lutti di Medea e Niobe,  
né Iti nelle stanze interne, né usignoli tra le frasche:  
di queste cose gli antichi hanno scritto a profusione.  
Ma, misto alle allegre Cariti, (cércaci) il dolce Amore  
e Bromio: a questi non si addicevano ciglia severe.

Gli usignoli del v. 3 si riferiscono<sup>2</sup> al trito motivo del pianto di Procne (o Filomela, a seconda della versione del mito) sulla morte del figlioletto Iti, abusatissimo nella poesia elevata da cui Stratone annuncia di volersi distaccare, insieme a tutti i temi eroici e mitologici. Ma forse c'è di più.

Ora, Esichio (α 1501 Cunningham) attesta che Archiloco (è il fr. 263 West<sup>2</sup>)

<sup>1</sup> Tra i doppi sensi a sfondo sessuale più o meno velati, che riposano su un uso ambivalente dei termini in questione letterariamente consolidato, si possono citare (vd. le note *ad locc.* dei commenti di M. González Rincón, *Estratón de Sardes. Epigramas*, Sevilla 1996; W. Steinbichler, *Die Epigramme des Dichters Straton von Sardes*, Frankfurt am Main 1998; M.E. Giannuzzi, *Stratone di Sardi. Epigrammi*, Lecce 2007; e soprattutto L. Floridi, *Stratone di Sardi. Epigrammi*, Alessandria 2007) lo στέφανος di 8.4 Fl. = AP 12.8, i σῦκα di 26.3 Fl. = AP 12.185, la terminologia musicale di 28 Fl. = AP 12.187, σίκυος e σῦς in 38 Fl. = AP 12.197 (a proposito del quale Floridi *o.c.*, 246, osserva che “la sovrapposizione di un doppio senso sessuale a quello proprio non è estraneo alla prassi poetica stratoniana”: è un assunto fondamentale per il presente discorso), κάλυξ (vd. Giannuzzi *o.c.* p. 286), ancora σῦκον e μύκης in 45.3 Fl. = AP 12.204, tutto l’immaginario astronomico-mitologico di 68 Fl. = AP 12.225, forse ἰχθύς in 82.1 Fl. = AP 12.241 (contraria Floridi; favorevoli González Rincón e Giannuzzi; non si pronuncia Steinbichler), il κέντρον di 91.6 Fl. = AP 12.249, ὄφις in 100 Fl. = AP 11.22. Per una casistica completa degli ‘eufemismi erotici’ vd. Floridi *o.c.*, 484-485.

<sup>2</sup> Cfr. González Rincón, Steinbichler, Giannuzzi e Floridi *ad loc.*

ha usato ἀηδονίς<sup>3</sup> in riferimento a τὸ τῆς γυναικὸς αἰδοῖον: Jeffrey Henderson<sup>4</sup> asserisce che il vocabolo e il suo diminutivo ἀηδόνιον “are not attested in comedy but seem to have been well known for cunt”, citando anche *IGUR* 1305.6 = *IG XIV* 1942.6 (età adrianea). In quest’ultimo carme epigrafico, dato che la menzione dell’usignolo al v. 6, τίς μου τὴν γλυκερὴν ἦρπασε ἀηδονίδα, richiama il v. 1, τὴν κυανῶπιν Μοῦσαν, ἀηδόνα τὴν μελίγηρυν, che ricorda l’occupazione poetica della defunta, un doppio senso osceno è da escludere assolutamente, con buona pace degli estremismi hendersoniani (ἀηδονίς, seguendo *LSJ* s.v., varrà semplicemente “girl”, con in più un riferimento al noto rapporto, forse anche etimologico, tra l’usignolo e il canto): che la valenza fosse “well known” non lo si può escludere, ma una sola testimonianza sicura ha bisogno di essere corroborata.

Qui accorrono in soccorso due passi degli *Uccelli* aristofanei (vv. 207 e 664) in cui lo stesso Henderson (*l.c.*), tra gli altri<sup>5</sup>, è incline a ravvisare “obscene puns” su ἀηδών, lo stesso preciso termine del verso di Stratone: l’Upupa è esortato, nel primo caso da Pisetero, a svegliare la moglie Procne (ἐξ τὴν λόχμην / ἔσβαινε κἀνέγειρε τὴν ἀηδόνα), nel secondo da Evelpide, a chiamarla in scena (ἐκβίβασον αὐτοῦ πρὸς θεῶν αὐτήν, ἵνα / καὶ νῶ θεασώμεσθα τὴν ἀηδόνα<sup>6</sup>), verosimilmente nuda o in abiti succinti<sup>7</sup>, dopo che ella aveva accompagnato con l’aulo la monodia dell’Upupa stesso.

Ammettendo l’equivalenza a fini metaforici tra ἀηδονίς e ἀηδών<sup>8</sup>, l’uso

<sup>3</sup> Il luogo esichiano non è in realtà sano: la glossa sembra riferita alla voce ἀηδονιδεύς (non tradita, integrata da Valckenaer), ma gli editori la giudicano dislocata e originariamente appartenente o alla voce ἀηδών (così Schmidt) o ad ἀηδονίς (Latte, seguito da Cunningham), a sua volta forse corrotta. In ogni caso è chiaro che Archiloco ha indicato gli organi sessuali femminili con un termine che significa ‘usignolo’. Cfr. M.L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974, 138.

<sup>4</sup> J. Henderson, *The Maculate Muse*, New York-Oxford 1991<sup>2</sup>, 147.

<sup>5</sup> L’idea, di D’A.W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, London-Oxford 1936<sup>2</sup>, 22 (cfr. anche T. Hopfner, *Das Sexualleben der Griechen und Römer*, Prag 1938, 157 n. 12), è citata con parziale approvazione (“there may also be a series of indecent puns”) da N. Dunbar, *Aristophanes. Birds*, Oxford 1995, 202.

<sup>6</sup> Dunbar (*ad loc.*) non parla qui di doppio senso osceno, ma a mio avviso in questo passo ciò è ancora più evidente che nel v. 207: l’esortazione di Evelpide, che riprende la frase appena pronunciata da Pisetero (ἐκβίβασον ἐκ τοῦ βουτόμου τουρνίθιου), si spiega bene come una amplificazione, carica di sottintesi espliciti, delle parole del compagno, che altrimenti avrebbe poco senso ripetere. Si veda poi, del resto, l’eccitata reazione dei due all’apparizione di Procne.

<sup>7</sup> Cfr. la nota *ad loc.* di Zanetto (*Aristofane. Gli Uccelli*, a c. di G. Zanetto, intr. e trad. di D. Del Corno, Milano 1987).

<sup>8</sup> Il che sembra scontato, dato il parallelo impiego callimacheo come metafora poetica sia di ἀηδονιδεύς (*Aet.* fr. 1.16, se coglie nel segno la bella integrazione di Housman) che di ἀηδόνες (*Epigr.* 2.5 Pf.), oltre all’interscambiabilità tra sostantivo semplice e diminutivo in analoghe oscenità ornitologiche nelle lingue moderne.

di indicare gli organi sessuali femminili come ‘usignoli’ sembra aver avuto una qualche diffusione<sup>9</sup>: non sussistono forti motivazioni per escludere che potesse essere, se non proprio corrente, almeno compreso ancora nella prima età imperiale.

Alla luce di ciò, io proporrei di leggere nel *μη ζῆται δέλτοισιν ἐμαῖς [...]* ἀηδόνας di Stratone, sotto all’ovvia *recusatio* mitologica, un sottinteso poetologico osceno: “non cercare nei miei scritti *puḍenda* femminili”, intese, metonimicamente, come simbolo della poesia erotica eterosessuale<sup>10</sup>. Forse, spingendosi oltre, si potrebbe scorgere in ἐν πετάλοισιν un’allusione alla peluria pubica, visto che un uso simile di termini vegetali è ben attestato<sup>11</sup>, e che la stessa λόγχμη di Ar. Av. 206 è intesa così da Henderson e Dunbar: per quanto sia sicuramente un livello metaforico molto più ipotetico di quello ornitologico (e oltretutto privo di precise risonanze metaletterarie), a mio avviso il lettore che avesse colto la metafora sessuale in ἀηδόνας poteva essere portato a proseguire maliziosamente la lettura del verso<sup>12</sup>.

Magari Stratone aveva in mente proprio i passi aristofanei? Difficile dirlo: oltretutto il poeta di Sardi non pare mai riecheggiare direttamente il comico ateniese. Potrebbe poggiare su un terreno più sicuro, invece, un richiamo ad Archiloco (il succitato fr. 263 West<sup>2</sup>, i cui *ipsissima verba*, e di conseguenza il contesto, sono però perduti), dal momento che le metafore sessuali di Strat. 26 Fl. sono assai probabilmente indebitate (vd. Floridi *ad loc.*) con quelle di Archil. fr. 331 West<sup>2</sup>, se non fosse che l’attribuzione di quest’ultimo frammento archilocheo è controversa, e le ragioni dell’accusa<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Sicuro è anche un analogo impiego di χελιδών: vd. Ar. *Lys.* 770, 775, *Sud.* χ 185 Adler (λέγεται χελιδών και τῶν γυναικῶν τὸ μῦθον) e, forse, *barbata chelidon* in Juv. 6.O6 (sull’ipotesi, di Housman, cfr. J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London 1982, 82; l’idea è considerata “impossibly far-fetched” da L. Watson - P. Watson, *Juvenal. Satire 6*, Cambridge 2014, 188).

<sup>10</sup> Non dissimile è la direzione in cui va il rifiuto delle Muse, sotto il quale va letto anche un rifiuto dell’amore per le donne, in Strat. 1 Fl. = AP 12.1. Amore per le donne a cui probabilmente allude, nell’epigramma 38 Fl. = AP 12.197, l’immagine dei maiali che finiranno per divorare il metaforico cetriolo una volta diventato maturo: passo non poetologico ma comunque indicativo dell’opinione espressa da Stratone in merito all’eterosessualità.

<sup>11</sup> Cfr. Henderson, *o.c.*, 135-136.

<sup>12</sup> Un parallelo epigrammatico è costituito dalla ὕλη di AP 14.19.1, un enigma a sfondo sessuale, su cui vd. L. Floridi, *Enigmi sessuali nella tradizione letteraria greca*, “Enthymema” 23, 2019, 348-373.

<sup>13</sup> Vd. West, *Studies...*, cit. n. 3, 139-140, che propone un’attribuzione ad Asclepiade (ma cfr. L.A. Guichard, *Asclepiades de Samos. Epigramas y fragmentos*, Bern 2004, 474: “no hay ningun indicio de peso para considerarlo obra de Asclepiades”); Sens non se ne occupa, e M.S. Silk, *Greek -πρια and the inauthenticity of Archilochus 331*, “Eos” 73, 1985, 239-246. La paternità archilochea è difesa con (forse troppa) convinzione da V. Casadio, *I «dubbi» di Archiloco*, Pisa 1996, 88-91.

sono abbastanza valide, anche se non definitive; altri richiami intertestuali ad Archiloco nell'opera di Stratone non sembrano emergere. Che quest'ultimo si rifacesse o meno a precisi passi della letteratura precedente (si ricordi che ταῦτα γὰρ οἱ πρότεροι πάντα χύδην ἔγραφον!), le occorrenze archilochea e aristofanea rendono assolutamente plausibile un uso metaforico del termine.

Osserverei tra l'altro che la forma plurale, spiegata nel discorso mitologico – che a rigore richiederebbe un singolare – con l'assunzione, senz'altro corretta, di una “moltiplicazione spregiativa di miti ossessivamente ricorrenti” (Floridi *ad loc.*), si direbbe quasi richiesta, e perciò ulteriormente giustificata, dal doppio senso sessuale.

Non costituisce un ostacolo a cogliere una metafora oscena in ἀηδόνας il fatto che nei versi successivi dell'epigramma stratoniano gli argomenti rifiutati non vengono, almeno in modo esplicito, contrapposti alla scelta della poesia pederotica, bensì all'amore in generale. Innanzitutto, l'allusione poteva essere ben percepibile anche se limitata in sé e non armonizzata nel più ampio discorso programmatico; ma d'altronde, a ben vedere, una rivendicazione pederotica potrebbe essere sottintesa anche nei vv. 4-5 dell'epigramma in questione: secondo la lettura di L. Floridi (comm. *ad loc.*), la ripresa di Mel. AP 7.419.3-4 = HE 4003-4 (ὁ τὸν γλυκύδακρυν Ἔρωτα / καὶ Μούσας ἰλαραῖς συστολίσας Χάρισιν), contaminato e ‘corretto’ con l'epitafio per Anacreonte di [Simon.] AP 7.25.3-4 = FGE 968-9 = HE 3326-7 (in cui figurano le Cariti e gli Eroti, ma non le Muse), è un modo per bandire, escludendo le Muse, l'elemento femminile dalla poesia, con la volontà di “porsi sulla scia di una solida tradizione di poesia simposiale di tipo erotico – in particolare *pederotico*, come i precedenti ‘anacreontici’ garantiscono, a differenza di Meleagro, che era stato prevalentemente cantore dell'amore muliebre” (Floridi *ad loc.*).

In sostanza, il manifesto paidico, già implicito nella rete di rapporti intertestuali, sarebbe rafforzato dalla lettura qui proposta, che valorizzerebbe il carattere programmatico di un epigramma presumibilmente destinato, insieme a 1 Fl. = AP 12.1, ad introdurre la raccolta epigrammatica di Stratone<sup>14</sup>. Una tale lettura, oltretutto, si concilia con l'allusione al carattere osceno della produzione poetica del poeta di Sardi che Floridi (*o.c.* 123) ravvisa, giustamente, nelle sopracciglia aggrottate del verso conclusivo: anche il riferimento alle ἀηδόνες potrebbe rivendicare, sotto un apparente rifiuto, l'oscenità, quasi a voler dire “ ‘usignoli’<sup>15</sup> non ne troverai, ma organi di altro

<sup>14</sup> Secondo W. Lapini, *Osservazioni sugli epigrammi di Stratone di Sardi*, “PP” 55, 2010, 299, si tratterebbe di un epigramma explicitaro: ai fini del presente discorso non cambia ovviamente nulla.

<sup>15</sup> Si sarebbe quasi tentati di tradurre ‘usignole’, memori di usi nell'italiano regionale relativi alla femmina del passero, che a Firenze dà anche il nome a una piccola piazza d'Oltrarno,



tipo, invece, a bizzeffe”.

Sulla base di queste considerazioni mi sembra che si possa concludere che – se è vero che l’epigramma di Stratone può ammettere una lettura innocente, da parte di lettori ingenui, con riferimento al mito di Procne e Filomela – con ogni probabilità il lettore esperto e smaliziato coglierà invece un’ulteriore chiave di lettura, basata sul significato sessuale del termine. Si rivela così un classico, abilissimo gioco anfibologico, che porta in piena luce tutto il valore programmatico dell’epigramma, che si presta a due diversi tipi di lettura.

Università Ca’ Foscari, Venezia

GABRIELE PALERMO

ABSTRACT:

In his programmatic epigram 2 Fl., Strato of Sardis addresses the reader warning him not to look for, *inter alia*, ‘nightingales’ in his poems (l. 3). This term, under the obvious mythological reference to the story of Procne, could hide an obscene double meaning (‘female sexual organ’, attested in a fragment of Archilochus), thus implicitly declaring Strato’s rejection of heterosexual poetry.

KEYWORDS:

Strato, Greek epigram, nightingales, obscenity.

Piazza della Passera, un tempo luogo di esercizio delle meretrici.

Desidero ringraziare Lucia Floridi ed Enrico Magnelli per i preziosi suggerimenti che mi hanno fornito nella preparazione di questa nota.

PER IL TESTO, IL RITMO E LO IATO  
DELL' EPISTOLA DI ARISTEA A FILOCRATE

Il testo dello ps.-Aristea fu edito magistralmente da P. Wendland (1900), che si basò in parte sul materiale raccolto da L. Mendelssohn, morto alcuni anni prima. L'edizione di Wendland è un vero capolavoro di *ars critica* e resta di gran lunga il testo più affidabile e l'unico con un apparato ampio e informato. Degne di nota sono anche le edizioni di Thackeray (1902) e Pelletier (1962), ma queste vanno usate con molta cautela, perché contengono una selezione non sempre felice del materiale di Wendland-Mendelssohn<sup>1</sup>. Nella prima parte discuterò alcuni passi, per i quali proporrò nuove soluzioni e, alla fine, cercherò di mostrare che la prosa dello ps.-Aristea risente del sistema di clausole ellenistico-romano ed evita lo iato.

44: μεγάλα γὰρ καὶ σὺ καὶ ἀνεπίληστα τοὺς πολίτας ἡμῶν κατὰ πολλοὺς <τρόπου> εὐηργέτηκας.

Non capisco καὶ σὺ: dovrebbe significare “anche tu”, che però nel contesto non va. I traduttori lo omettono (“Große und unvergessliche Wohltaten hast du unseren Bürgern auf vielerlei Weise erwiesen” Brodersen) o lo rendono in maniera inappropriata (“for you have also provided great and unforgettable benefactions” Wright). Io credo che καὶ sia una geminazione di quello successivo e che quindi vada espunto. Per un'espressione simile a quella postulata dalla mia congettura cfr. Sept. *Job* 9.10 (ὁ ποιῶν μεγάλα καὶ ἀνεξιχνίαστα).

55: οὐ γὰρ ἔνεκεν σπάνεως χρυσοῦ τὰ προσυντετελεσμένα βραχύμετρα καθέστηκεν, ἀλλὰ φαίνεται πρὸς τινα λόγον, εἶπεν, οὕτως συνεστηκέναι τοῖς μέτροις. ἔτι γὰρ ἐπιταγῆς οὐσης οὐθὲν ἂν ἐσπάνιζε· διόπερ οὐ παραβατέον οὐδὲ ὑπερθετέον τὰ καλῶς ἔχοντα.

Tolomeo Filadelfo sta riflettendo circa la τράπεζα che è opportuno offrire in dono al Tempio di Gerusalemme; essa, riflette il re, non deve essere di misura eccessiva; se, infatti, la regola avesse previsto che la τράπεζα doveva avere grandi dimensioni, già in precedenza sarebbe stata costruita più grande, poiché non c'era mancanza di denaro. Questo mi sembra il senso del testo, così reso da Brodersen: “Nicht aus Mangel an Gold hat ja die alte Ausführung [des Tisches] kleinere Ausmaße, sondern er scheint zu einem bestimmten Zweck – sprach er – so mit diesen Maßen angefertigt worden zu sein. Wenn nämlich Größeres gefordert gewesen wäre, hätte es nicht [an Gold] gefehlt. Deshalb solle das schöne Maß nicht überschritten und nichts mehr hinzugefügt werden”. Non capisco ἔτι γὰρ ἐπιταγῆς οὐσης: ἐπιταγῆς è

<sup>1</sup> Cfr. Schreckenberg 1965 a proposito di Pelletier; l'unico significativo progresso di questa edizione rispetto alle precedenti è che essa tiene conto delle ottime congetture di Zuntz 1958. Per la fortuna del nostro testo nelle epoche successive cfr. Canfora 1996.

una congettura di Mendelssohn (per ἐπὶ τὰ τῆς) che tutti accolgono e che sembra anche a me ottima. Ma come spiegare ἔτι, che Brodersen significativamente omette? Io credo si debba integrare qualcosa come ἔτι γὰρ <πρότερον> ἐπιτ. (“infatti, già prima, se ci fosse stato un ordine in tal senso, non sarebbe mancato il denaro”); ἔτι πρότερον è espressione abbastanza comune, cfr. e.g. Thuc. 8.45.1.

91: πεπυσμένος δὲ καὶ αὐτὸς τὴν τῶν ὑποδοχείων κατασκευὴν δηλώσω καθὼς ἐπιστάθην. Προήγαγον γὰρ πλέον σταδίων τεσσάρων ἐκ τῆς πόλεως, καὶ πρὸς τινα τόπον ἐκέλευσαν κατακύψαντα συνακοῦσαι τοῦ γινομένου ψόφου τῆς ἀπαντήσεως τῶν ὑδάτων· ὥστε συμφανές μοι γεγονέναι τὸ μέγεθος τῶν ἀγγείων, καθὼς δεδήλωται.

Πεπυσμένος è congettura di Wilamowitz per πεπεισμένος e sembra che essa vada accettata, poiché Aristeia si riferisce qui a una domanda che egli ha fatto ai custodi del Tempio; appunto per rispondere a questa domanda, i custodi hanno portato Aristeia fuori dalla città, per fargli ascoltare il suono delle acque. Io non capisco καὶ αὐτός; è evidente che καὶ significa “anche”; ma chi sono gli altri, oltre ad Aristeia, che si sono informati? Io credo che καὶ αὐτός vada trasposto dopo καθὼς; in questo modo Aristeia dice che egli rivelerà ai lettori il modo in cui “anche lui” (καὶ αὐτός) ne è stato informato (dunque “anche” serve ad aggiungere Aristeia al numero dei suoi lettori, che ne vengono ora informati da lui). Si potrebbe anche pensare a trasporre καὶ αὐτός prima di καθὼς, come mi suggerisce M. Reeve.

100-101: πρὸς γὰρ τὴν ἐπίγνωσιν ἀπάντων ἐπὶ τὴν παρακειμένην ἄκραν τῆς πόλεως ἀναβάντες ἐθεωροῦμεν· ἢ κεῖται μὲν ἐν ὑψηλοτάτῳ τόπῳ, πύργοις ἐξησφαλισμένη πλειοσι, μέχρι κορυφῆς εὐμήκεσι λίθοις ἀνωκοδομημένων αὐτῶν, ὡς μεταλαμβάνομεν, πρὸς φυλακὴν τῶν περὶ τὸ ἱερὸν τόπων· 101 ἵνα, εἰ ἐπίθεσίς τις ἢ νεωτερισμὸς ἢ πολεμίων ἔφοδος γένηται, μηθεὶς δύνηται ὁδὸν εἰς τοὺς περιβόλους ποιήσασθαι.

Il passo è ben reso da Brodersen: “Um von allem Kenntnis zu erhalten, stiegen wir auch auf die Burg bei der Stadt und besichtigten sie. Sie liegt auf dem höchsten Platz und ist durch viele Türme gesichert, die bis zur Spitze mit gewaltigen Steinen gemauert sind – wie wir erfuhren, zum Schutz des Tempelplatzes, damit niemand, wenn ein Überfall droht, sei es bei einem Aufstand oder bei einem feindlichen Angriff, in die Ringmauern rund um den Tempel eindringen kann”. Mi crea difficoltà μεταλαμβάνομεν: perché un presente? Si dovrebbe pensare a un presente storico, ma non pare che Aristeia lo usi, certo non in questo passo (cfr. 96 παρέσχεν ὡς ἐθεασάμεθα, 103 παρεδέξαντο, 104 ἔλεγον). Inoltre, non credo si trovino esempi in cui un presente storico è usato in una parentetica all’interno di un contesto di tempi storici. Io scriverei ὡς μετελαμβάνομεν: è significativo che anche Brodersen e Wright (“just as we were informed”) traducano con un tempo storico: il

presente storico si usa anche nelle lingue moderne, ma qui è fuori posto sia in greco sia nelle lingue moderne.

110-111: ὁ βασιλεὺς, ἴνα μὴ καταμένωσι, προσέταξε μὴ πλέον εἴκοσιν ἡμερῶν παρεπιδημεῖν [...] 111 πρὸ πολλοῦ δὲ ποιούμενος καὶ χρηματιστὰς καὶ τοὺς τούτων ὑπηρέτας ἐπέταξε κατὰ νομοῦς.

Aristea sta qui parlando dei provvedimenti del Filadelfo per evitare che i contadini si trasferissero ad Alessandria e abbandonassero le campagne. Mi crea difficoltà l'inizio del § 111; Mendelssohn ha proposto di correggere πρὸ in περί, ma questa congettura va rifiutata, poiché πρὸ πολλοῦ ποιεῖσθαι può essere sinonimo di περί πολλοῦ ποιεῖσθαι (“to esteem very highly”, cfr. LSJ s.v. πρὸ III 1). Secondo me il vero problema è la mancanza di un complemento oggetto per ποιούμενος; è evidente che Aristea si riferisce a tutto quello che ha detto nel § precedente, cioè ai provvedimenti del Filadelfo per evitare che le campagne venissero abbandonate (“considering it very important” Wright; “per la grande importanza che annetteva al problema” Kraus Reggiani). Io credo si debba integrare πολλοῦ δὲ <ταῦτα> ποιούμενος, cfr. Isocr. *In Euth.* 3 (τοῦτόν τε περί πολλοῦ ἐποιεῖτο); Ios. *Ant. Iud.* 12.118 (περί πολλοῦ ποιούμενος τὴν ... συνουσίαν); Plut. *Vita Tib. et Cai Gr.* 6.1 (ἄς περί πολλοῦ ποιούμενος ἀπολαβεῖν).

112: παρεξέβημεν δὲ ταῦτα διὰ τὸ καλῶς ἡμῖν τὸν Ἐλεάζαρον ὑποδεδειχέναι τὰ προειρημένα.

Il significato è senza dubbio “si j'ai fait cette digression, c'est qu'Éléazar nous a courtoisement insinué l'explication des faits en question” (Pelletier), ma la costruzione di παρεκβαίνω mi resta oscura, poiché questo verbo, costruito con il semplice accusativo come nel testo trascritto, significa “overstep, transgress” (LSJ s.v. 2). Si legga παρεξέβημεν δὲ <εἰς> ταῦτα, cfr. Polyb. 6.50.1 (τίνος οὖν χάριν εἰς ταῦτα παρεξέβην;).

123: νοῆσαι δ' ἦν, ὡς ἠγάπησαν τὸν Ἐλεάζαρον δυσασποσπάστως ἔχοντες, καὶ ἐκεῖνος αὐτοῦς· χωρὶς γὰρ τοῦ πρὸς βασιλέα γεγραφέναι περί τῆς ἀποκαταστάσεως αὐτῶν πολλὰ παρεκάλεσε τὸν Ἀνδρέαν ποιῆσαι, συναντιλαμβάνεσθαι παρακαλῶν, καθ' ὃ ἂν δυνώμεθα.

Dal testo trådito si ricava che Eleazaro pregherebbe il solo Andrea di curarsi del rientro dei settantadue dotti, che egli invia a Tolomeo; la cosa, di per sé, non sarebbe impossibile, ma essa è smentita dal resto della lettera e da δυνώμεθα che segue immediatamente. Sebbene Pelletier non dica nulla nemmeno in apparato, Mendelssohn (seguito da Wendland) aveva emendato ποιῆσαι in καὶ ἡμᾶς. È, tuttavia, probabile che l'uso assoluto di ποεῖν qui non vada messo in dubbio (cfr. Pelletier 1962, 302, che cita come parallelo i §§ 51 e 267). La soluzione migliore è integrare qualcosa; si potrebbe pensare a Ἀνδρέαν <καὶ ἡμᾶς> ποιῆσαι ονvero Ἀνδρέαν <καὶ ἐμὲ> ποιῆσαι. A favore di quest'ultima soluzione cfr. 173 (παρειμένοι δ' εἰς τὴν αὐλὴν Ἀνδρέας

τε καὶ ἐγώ) e ps.-Dem. *Contra Apat.* 17 (τὸν δὲ Φώκριτον καὶ ἐμέ); Plat. *Epist.* 338a (μεταπέμψασθαι Δίωνα καὶ ἐμέ); Philippus *Epist.* 6.2, p. 462 Hercher (παρακαλεῖν ὁμοίως ἐμὲ καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας πάντας); Plut. *De gen. Soc.* 586b (κελεύσας ἐμὲ καὶ Χάρωνα).

136: εἶτε γὰρ κατ' ἐκεῖνό τις θεοῖ, κατὰ τὴν ἐξεύρεσιν, παντελῶς ἀνόητον· τῶν γὰρ ἐν τῇ κτίσει λαβόντες τινὰ συνέθηκαν καὶ προσυπέδειξαν εὐχρηστα, τὴν κατασκευὴν αὐτῶν οὐ ποιήσαντες αὐτοί.

Eleazaro spiega qui a Aristeia che è assurdo (ἀνόητον) dare lo *status* di divinità a esseri umani, solo perché questi hanno scoperto (κατὰ τὴν ἐξεύρεσιν) cose utili alla vita, senza tuttavia averle create (τὴν κατασκευὴν οὐ ποιήσαντες). θεοῖ è congettura di Tramontano accolta da Pelletier (i mss. hanno θείη), mentre Wendland congettura θεωθείη. Se accettiamo la congettura di Tramontano, τὶς si riferisce agli esseri umani che *deos faciunt*; accettando quella di Wendland, il pronome si riferisce agli esseri umani *qui dii facti sunt*. Entrambe le soluzioni sono possibili. A me sembra ci sia una soluzione paleograficamente più semplice: scrivere θε<ο>ίη. È sempre l'ottativo presente di θεόω come congetturato da Tramontano, ma con l'uscita -οίη (cfr. 225 καταφρονοίη). Si consideri che ε e ο in maiuscola sono molto simili.

139: ἀπολελυμένοι ματαίων δοξῶν, τὸν μόνον θεὸν καὶ δυνατὸν σεβόμενοι, παρ' ὅλην τὴν πᾶσαν κτίσιν.

Gli Ebrei, afferma Eleazaro, sono liberi da opinioni stolte e adorano un solo Dio. Cosa significa παρ' ὅλην τὴν πᾶσαν κτίσιν? Brodersen traduce: "den einzigen und mächtigen Gott überall in der ganzen Schöpfung verehren", Hadas "revering the One and Mighty God above the whole of creation". Quest'ultima traduzione mi sembra più probabile, poiché essa dà a παρά il significato di "oltre, più che"; se il significato fosse quello ipotizzato da Brodersen, difficilmente Aristeia avrebbe usato παρά con l'accusativo. Resta tuttavia il problema di παρ' ὅλην τὴν πᾶσαν, che è certo corrotto, poiché i due aggettivi sono sinonimi e la loro coordinazione è insensata. Il problema non è sfuggito a Schmidt, che ha espunto πᾶσαν (seguito da Wendland). Un'altra soluzione sarebbe scrivere παρὰ τὴν ἄλλην πᾶσαν (la confusione fra ὅλος e ἄλλος non è rara), cfr. Thuc. 1.80.3 (τοῖς ἄλλοις ἅπασιν); Philo *De migr. Adami* 10 (ἡ ἄλλη τῆς συγγενείας πληθὺς ἅπασα); Gal. vol. 1, p. 455.15 K. (ἅπασαν τὴν ἄλλην οὐσίαν).

169: περὶ βρωτῶν οὖν καὶ τῶν ἀκαθάρτων ἐρπετῶν καὶ κνωδάλων καὶ πᾶς λόγος ἀνατείνει πρὸς δικαιοσύνην καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων συναναστροφὴν δικαίαν.

In tutti i passi precedenti e successivi, ove si fa riferimento alle regole ebraiche circa il cibo (βρωτά), si menziona sempre anche il bere, cfr. 128 (ἐν τῇ νομοθεσίᾳ περὶ τε τῶν βρωτῶν καὶ ποτῶν), 140 (βρωτῶν καὶ ποτῶν), 142 (διὰ βρωτῶν καὶ ποτῶν), 158 (ἐπὶ τῶν βρωτῶν καὶ ποτῶν), 162 (ἐπὶ βρωτῶν καὶ ποτῶν), 182 (πρὸς τὰ ποτὰ καὶ βρωτά), 223 (ἐπὶ τὰ βρωτά καὶ ποτά).

Questo rende molto probabile che anche nel nostro passo si debba integrare οὖν <καὶ ποτῶν> καὶ τῶν ἀκαθάρτων.

173: παρειμένοι δ' εἰς τὴν αὐλὴν Ἄνδρέας τε καὶ ἐγώ, φιλοφρόνως ἡσπασάμεθα τὸν βασιλέα καὶ τὰς ἐπιστολὰς ἀποδεδώκαμεν τὰς παρὰ τοῦ Ἑλεάζαρου.

Non capisco il perfetto ἀποδεδώκαμεν: Aristeia distingue sempre in maniera corretta aoristo e perfetto e nel nostro passo azioni del tutto analoghe a quella del *reddere epistulas* vengono correttamente espresse con l'aoristo (172 προέπεμψεν, 173 προσηγγέλη, 174 ἐκέλευσε). Il problema era già stato osservato dall'*editor princeps*, Schardius (1561), ed è stato di nuovo posto da Thackeray (1902 *ad loc.*); Wendland (1900, 225) cita a sostegno della lezione dei mss. due altri casi di perfetto usato in maniera impropria nel § 21 (οὐκ ἄχρηστον οἶομαι κατακεχωρίσθαι) e nel § 2 (ἀπλανεῖ κεχρημένη κανόνι). A me non pare che questi due paralleli giustifichino la lezione tradita. Per quanto concerne κατακεχωρίσθαι, è ben noto che l'infinito perfetto spesso serve solo a dare enfasi all'espressione, senza che vi sia traccia dell'aspetto perfettivo (cfr. Goodwin 1894<sup>2</sup>, 273). Anche κεχρημένη si spiega, più che con un solecismo di Aristeia, col fatto che questo participio perfetto, da Omero in poi, è usato con il senso di presente, cfr. e.g. α 13; Plut. *Coriol.* 4 (αὐτὸς δ' ἐκεῖνος οὐ μετρίως ἔσχε οὐδ' ἐπιεικῶς πρὸς τὸ συμβεβηκός, ἅτε δὲ πλείστα τῷ θυμοειδεῖ καὶ φιλονίκῳ μέρει τῆς ψυχῆς ὡς ἔχοντι μέγεθος καὶ φρόνημα κεχρημένος). Credo dunque si debba scrivere ἀπεδώκαμεν. Reeve si chiede se φιλοφρόνως vada con quanto precede o con quanto segue (come suggerito dalla punteggiatura da ma adottata); a favore del collegamento a ἡσπασάμεθα cfr. Hdt. 2.121; Plut. *Nic.* 29.4; *Pomp.* 54.5.

189: ὁ βασιλεὺς τὸν ἐχόμενον ἡρώτα: “πῶς ἂν ἕκαστα πράττοι;” ὁ δὲ ἀπεκρίθη <οὔτι> τὸ δίκαιον εἰ πρὸς ἅπαντας διατηροῖ, [ἐαυτῷ] καλῶς τὰ ἕκαστα πράττοι.

Cosa significa ἕκαστα πράττοι? A me pare abbia ragione chi suppone che nella domanda di Tolomeo Filadelfo sia caduto qualcosa, probabilmente un avverbio (ἕκαστα <καλῶς> πράττοι Mendelssohn). Probabilmente ἕκαστα è un accusativo di relazione e il costruito è del tutto analogo a Xen. *Mem.* 3.9.15 (τὰ γεωργικὰ εὖ πράττειν “avere successo nell'agricoltura”, cfr. Montanari, s.v. πράσσω a). Forse Aristeia ha scritto ἕκαστα <εὖ> πράττοι (si consideri che α ed εὔ altrove sono stati confusi: § 124 εὖ φροντίσειν Wilamowitz, ἀφροντίσειν mss.)<sup>2</sup>. ἐαυτῷ è stato espunto da Cohn, seguito da Pelletier: tuttavia, poiché non si capisce come si sarebbe introdotto nel testo, forse è meglio correggerlo in οὕτω, usato spesso correlativamente con εἰ o altre congiunzioni ipotetiche, nel senso di “dann, alsdann”, cfr. Kühner-Gerth II 2, 463.

<sup>2</sup> Lo iato con εὖ è solo apparente, poiché l'alpha di ἕκαστα è elidibile: cfr. Kühner-Blass I, 1, 199; Reeve 1971, 520.

194: ἀποδεξάμενος δὲ καὶ τοῦτον τὸν ἕτερον ἠρώτα· πῶς ἂν φοβερὸς εἴη τοῖς ἐχθροῖς; ὁ δὲ εἶπεν· εἰ τῇ τῶν ὄπλων καὶ δυνάμεων παρασκευῇ πολλῇ χρώμενος εἰδείη ταῦτα ὄντα κενὰ ἐπὶ πλείονα χρόνον πρὸς τὸ συμπέρασμα δρᾶν τι· καὶ γὰρ ὁ θεὸς διδοὺς ἀνοχὰς καὶ ἐνδεικνύμενος τὰ τῆς δυναστείας φόβον ἐγκατασκευάζει πάση διανοίᾳ.

Così traduce Brodersen: “Auch diesem stimmte er zu und fragte einen anderen, wie er seinen Feinden Furcht einflößen könne. Der aber sprach: Wenn er sich trotz gewaltiger Rüstung an Waffen und Streitkräften dessen bewusst sei, dass dies auf die Dauer doch nichts ausrichten könne. Denn auch Gott flößt allen Menschen Furcht ein, obwohl er Aufschub gewährt und seine Macht [nur] andeutet”. Il Filadelfo chiede come egli potrà incutere timore ai nemici e il saggio ebreo gli risponde che la potenza militare alla lunga (ἐπὶ πλείονα χρόνον) non sarà sufficiente; anche Dio, infatti, incute timore alternando dimostrazione di forza e momenti di tregua (ἀνοχάς). Io credo che nel testo sia caduto qualcosa, poiché, mentre nel caso della divinità è chiaramente detto che essa riesce a incutere timore grazie all’alternanza di dimostrazioni di potenza e momenti di tregua, nel caso del re non si capisce cosa egli debba fare per ottenere di incutere timore. Forse è caduto qualcosa come δρᾶν τι, <εἰ μὴ χαλάσεις τι>?

214: πάσχομεν γὰρ κατὰ τὴν ψυχὴν ἐπὶ τοῖς ὑποπίπτουσιν ὡς θεωρούμενοι· ἀλογιστοῦμεν δέ, καθόσον ὑπολαμβάνομεν καὶ ἐπὶ πέλαγος καὶ ἐν πλοίοις ἢ πολεῖν, ἢ πέτασθαι φερομένους καὶ διαίρειν εἰς ἑτέρους τόπους.

Il Filadelfo chiede come possa evitare di fare brutti sogni e il saggio ebreo gli risponde che noi uomini, davanti a ciò che ci presentano i sogni (τοῖς ὑποπίπτουσιν), siamo nella stessa situazione (πάσχομεν) che davanti alle cose che vediamo (θεωρούμενοι). È evidente che ἐπὶ πέλαγος καὶ ἐν πλοίοις ἢ πολεῖν è corrotto e, sebbene Pelletier non dica nulla nemmeno in apparato, non sono mancati emendamenti: così Wilamowitz corregge ἢ πολεῖν in περιπολεῖν e il ms. *Monacensis* 9 ha ἢ πλεῖν. Non esistono congetture soddisfacenti; io suggerirei ὑπολαμβάνομεν ἢ πλεῖν ἐπὶ πέλαγος ἐν πλοίοις ἢ πέτασθαι (per πλοῖον, πέλαγος e πλεῖν nello stesso contesto cfr. Plut. *Reg. et imp. ap.* 206c: εἰς πλοῖον ἐμβὰς μικρὸν ἐπεχειρήσῃ διαπλεῖν τὸ πέλαγος), ma è solo una possibilità. Se non vengono in mente congetture migliori di quelle finora proposte, il futuro editore dovrà porre καὶ ἐπὶ πέλαγος καὶ ἐν πλοίοις ἢ πολεῖν fra *crucis*.

281: τοὺς ἀνδρεία διαφέροντας καὶ διακαισύνη, καὶ περὶ πολλοῦ ποιουμένους τὸ σῶζειν τοὺς ἄνδρας ἢ τὸ νικᾶν, τῷ θράσει παραβάλλοντας τὸ ζῆν.

Non c'è dubbio che il significato sia “qui aiment mieux sauver la vie de leurs hommes que d'être vainqueurs en exposant ces existences par leur témérité” (Pelletier), “che preferiscono salvare la vita dei propri uomini piuttosto che vincere mettendo a rischio temerariamente le loro esistenze”

(Kraus Reggiani). Non conosco nessun passo in cui ποιείσθαι περι πολλοῦ ἢ abbia valore comparativo. Se non si trovano paralleli, a me pare si debba correggere περι πλείονος ποιουμένους, cfr. Thuc. 3.82.7; Isocr. *Aegin.* 10; Dem. *De cor.* 184.

295-296: ἐγὼ δὲ εἰ πεπλεόνακα τούτοις, ὃ Φιλόκρατες, συγγνώμην ἔχειν. θεθαυμακῶς γὰρ τοὺς ἄνδρας ὑπὲρ τὸ δέον, ὡς ἐκ τοῦ καιροῦ τὰς ἀποκρίσεις ἐπιποιούντο πολλοῦ χρόνου δεομένας, 296 καὶ τοῦ μὲν ἐρωτῶντος μεμεριμνηκότος ἕκαστα, τῶν δὲ ἀποκρινομένων καταλλήλως ἐχόντων τὰ πρὸς τὰς ἐρωτήσεις, ἄξιοι θαυμασμοῦ κατεφαίνοντό μοι καὶ τοῖς παροῦσιν.

Aristea espone qui l'ammirazione che egli ha provato ascoltando le risposte che i saggi ebrei hanno dato alle domande di Tolomeo Filadelfo. Non c'è dubbio che πεπλεόνακα (Mendelssohn) al posto del trådito εἶπα πλείονα καὶ vada accolto, ma il testo pone almeno altri due problemi finora non notati dai critici. ὑπὲρ τὸ δέον mi è incomprendibile; gli interpreti lo rendono con "oltre ogni misura" (Tramontano), "beyond measure" (Hadas), "außerordentlich" (Meisner) e espressioni del genere, ma l'espressione ha sempre una sfumatura negativa ("beyond what is fitting" Wright: cfr. Polyb. 5.87.3, 6.10.7, 13.3.8; ps.-Plut. *De prov. Alex.* fr. 20; Diogen. *Prov.* cent. 5.46; Aspas. *Comm. in Arist. Eth. Nic.* p. 23.13 Heylbut), che nel nostro testo è fuori luogo: perché Aristea dovrebbe dire che egli ha ammirato i saggi ebrei "più del dovuto"? È evidente che questo suonerebbe come una limitazione della sua ammirazione, limitazione del tutto fuori luogo nel contesto. Forse ὑπὲρ τὸ δέον va trasposto nella frase precedente, dopo τούτοις? Prima di chiedere la συγγνώμη di Filocrate, Aristea potrebbe bene usare l'espressione ὑπὲρ τὸ δέον.

Inoltre, non capisco καταλλήλως ἐχόντων τὰ πρὸς τὰς ἐρωτήσεις: evidentemente Aristea allude all'appropriatezza delle risposte date dai saggi ebrei al Filadelfo. Il significato di καταλλήλως è senza dubbio "in maniera appropriata", ma crea difficoltà la costruzione καταλλήλως ἔχειν τὰ πρὸς τὰς ἐρωτήσεις, poiché le espressioni avverbiali di ἔχειν riferite a persone si costruiscono di solito senza l'accusativo, cfr. e.g. Xen. *Laced. resp.* 2.5 (εὐχερέστερον δὲ πρὸς πᾶν ἔχειν βρῶμα); Dem. *Phil.* 3.45 (οὕτως ἔχεθ' ὑμεῖς οὔτε πρὸς τὰ τοιαῦτ' οὔτε πρὸς τᾶλλα); *ibidem* 63 (ἥδιον πρὸς τοὺς ὑπὲρ Φιλίππου λέγοντας ἔχειν); Didym. *Caec. Fragm. in Ps. (e comm. alt.)* fr. 843 l. 12 Mühlenberg (καταλλήλως ἔχειν πρὸς τὴν διατριβὴν τὴν ἐν ταῖς ἐπουρανίαις αὐλαῖς). Io espungerei τὰ. Alternativamente, si potrebbe scrivere <παρ>ἐχόντων (Reeve).

317: μεταλαβὼν δὲ ὁ βασιλεὺς, καθὼς προεῖπον, περι τούτων τὰ παρὰ τοῦ Δημητρίου, προσκυνήσας ἐκέλευσε μεγάλην ἐπιμέλειαν ποιείσθαι τῶν βιβλίων.

Il significato è chiaro: "Nachdem der König, wie ich eben [§ 312] berichtet habe, von Demetrios Auskünfte darüber eingeholt hatte..." (Broder-



sen). *περὶ τούτων* è lezione di Eusebio (cfr. Pelletier *ad loc.*) per *περὶ τῶν* dei mss., i quali, inoltre, non hanno τὰ παρά: quest'ultima lezione è congettura di Cobet per τὰ *περὶ* di Eusebio. Il restauro del testo di Aristeia sulla base di Eusebio mi pare sia stato fatto correttamente, tranne in un punto: è molto strana la *Wortstellung* di *περὶ τούτων τά*: in questo modo sembrerebbe si volesse enfatizzare la versione dei fatti di Demetrio, come se ce ne fosse stata un'altra alternativa. Ma questo non risulta. Io scriverei τὰ *περὶ τούτων* (anche la traduzione di Brodersen sembra presupporre un testo del genere): cfr. Diod. Sic. 13.41.3 (δηλοῖ δὲ τὰ *περὶ τούτων ἀνάθημα κείμενον*); Luc. *Abdic.* 26 (ἀνάσχετε δέ μου τὰ *περὶ τούτων φιλοσοφούντος*); Galen. vol. 18 b, p. 819.16 K. (λέλεικται δέ μοι τὰ *περὶ τούτων ἔμπροσθεν*).

318: παρακαλέσας δὲ καὶ τοὺς ἑρμηνεῖς, ἵνα παραγίνωνται πυκνότερον πρὸς αὐτόν, ἐὰν ἀποκατασταθῶσιν εἰς τὴν Ἰουδαίαν, δίκαιον εἶπε τὴν ἐκπομπὴν αὐτῶν γενέσθαι.

Tolomeo Filadelfo si accinge a prendere congedo dai saggi ebrei, che tornano quindi a Gerusalemme. Mi crea difficoltà ἐὰν, poiché non vedo la ragione della sfumatura ipotetica: il viaggio di andata non ha posto alcun problema e non è stato nemmeno narrato (§§ 172-173); perché ora il Filadelfo dovrebbe parlare del ritorno a Gerusalemme come solo di un'eventualità? Anche le traduzioni non contengono alcuna idea di eventualità “après leur retour en Judée” (Pelletier); “after they had been restored to Judaea” (Hadas e Wright); “nach ihrer Rückkehr nach Judäa” (Brodersen); “una volta che fossero tornati sani e salvi in Giudea” (Kraus Reggiani). Forse al posto di ἐὰν bisogna scrivere ἐ<π>άν? Cfr. e.g. Plut. *Agis et Cleom.* 43.7 (ὅπως ἐπὶ ἀν ἔξω γενώμεθα μηδεὶς ἴδη δακρύνοντας ἡμᾶς).

\* \* \* \*

La lettera di Aristeia è scritta in prosa ritmica o no? Quello del ritmo dei prosatori greci è uno dei problemi più spinosi della filologia greca: determinare se uno scrittore ponga le lunghe e le brevi a caso o seguendo degli schemi precisi è questione di fondamentale importanza, che ha conseguenze capitali nelle valutazioni storico-letterarie (e talvolta anche in quelle testuali). Eppure, ad oggi, noi non siamo in grado, messi davanti a un pezzo di prosa greca, di decidere con strumenti oggettivi e generalmente accettati se si tratta di prosa ritmica o meno. Fino alla fine dell'800 non si era data grande importanza al problema: solo in quell'epoca cominciarono a essere pubblicati i primi contributi sistematici sull'argomento, molti dei quali, tuttavia, sono inficiati da un errore di fondo (che continua a essere commesso), il proporre cioè analisi ritmiche senza prima aver dimostrato che siamo davanti a un testo effettivamente ritmico<sup>3</sup>. Chiunque scriva in greco, anche senza cer-

<sup>3</sup> La letteratura sull'argomento fino agli anni '30 è analizzata sistematicamente da Ski-

carlo, conclude almeno una parte dei propri periodi con sequenze che sono riconducibili a quelle che noi consideriamo clausole: non si può quindi, ogni volta che vediamo un periodo concluso da una sequenza che corrisponde a una nostra clausola, dedurne che siamo davanti a prosa ritmica. Anche nel caso di Aristeia, dunque, prima di cercarvi delle clausole, bisognerà vedere se ci sono ragioni per considerare la lettera un testo ritmico.

Ma come si può determinare se egli ha scritto prosa ritmica o meno? Recentissimamente G. Hutchinson (2015 e 2018) ha cercato di elaborare un metodo, che consenta di determinare se i prosatori greci dell'età ellenistica e imperiale hanno scritto prosa ritmica. Lo studioso inglese parte dalla constatazione, che poggia su solide basi, che le clausole, che in età ellenistico-romana erano considerate ritmiche, erano le seguenti<sup>4</sup>:

*tr* (- - - x), *cr sp* (- - - - x), *2 cr* (- - - - - x), *mol cr* (- - - - - - x), *hd* (- - - - x) e le rispettive forme solute (ogni *longum* può cioè risolversi in due brevi: possibilità da cui è ovviamente escluso l'*indifferens* finale, x).

Se noi eliminiamo dall'elenco di tutte le forme possibili<sup>5</sup> le sequenze appena descritte, restano le seguenti forme, che possiamo considerare come non ritmiche: - *chor* (- - - - x), *heroa* (- - - x), *chor sp* (- - - - - x), *4 longa* (- - - - -), *cr - cr* (- - - - - - x), con le rispettive forme solute.

Hutchinson ha analizzato con sistematicità il *Bellum civile* di Appiano: partendo dai punti in cui gli editori hanno segnato una pausa, lo studioso britannico ha calcolato in quale percentuale tali punti siano occupati da una delle sequenze che noi consideriamo ritmica. Il risultato è che circa l'85% delle pause corrisponde a una clausola. Per contro, in un prosatore come Tucidide (che vive ben prima dell'età ellenistica e che quindi non può aver usato il sistema di clausole ellenistico-imperiale) solo il 63% delle pause è occupato dalle clausole in questione. Se noi, dunque, osserviamo che presso uno scrittore di età ellenistico-romana le clausole citate occupano l'85% delle posizioni, ne concluderemo che tale scrittore ha scritto prosa ritmica, se tale percentuale si avvicinerà, invece, a quella osservata in Tucidide, la conclusione sarà opposta. A quanto ne sappiamo, infatti, l'unico sistema di clausole in uso era quello appena descritto e, quindi, non usarlo significa, stando alle nostre conoscenze, non usare alcun sistema di clausole.

Io ho analizzato l'intera lettera dello ps.-Aristea, tralasciando però i §§ 22-25, 29-32, 35-50, perché contengono testi che l'autore vuole presentare come di origine diversa rispetto al contesto e non scritti da lui. Mi sono basato sull'edizione di Pelletier e ho analizzato tutte le sequenze in cui l'edi-

mina 1930-1937.

<sup>4</sup> Circa l'origine di questo sistema di clausole cfr. Papanikolaou 2009. È bene precisare che tali clausole non hanno nulla a che fare con l'Asianesimo.

<sup>5</sup> Reperibili in de Groot 1915, 239.

tore francese ha posto punto, punto in alto e —. Non ho considerato le sequenze ove ci fosse una vocale lunga seguita da un'altra vocale (sia fra due parole diverse sia all'interno della stessa parola) e *muta cum liquida*, poiché la prosodia di tali sequenze è ambigua. Nel complesso ho contato 602 clausole, così ripartite: *tr* 26,2%; *cr sp* 18,4%; *2cr* 5,4%; *mol cr* 9,8%; *hd* 8,9%; *cr sp* vel *tr* 4,8%; *2cr* vel *tr* 1,8%; *mol cr* vel *tr* 2,3%. Quelle elencate sono clausola ritmiche; quelle aritmiche sono così ripartite: *-chor* 4,6%; *heroa* 3,4%; *chor sp* 2,3%; *4longa* 9,4%; *cr-cr* 1,1%. Nel complesso, circa il 79% è ritmico, il 21% è aritmico.

In un precedente contributo (Lucarini 2020) io ho analizzato una serie di scrittori (per lo più storici) di età imperiale (Dionigi di Alicarnasso, Nicola di Damasco, Erodiano, Cassio Dione, Dessippo, le *Declamationes* di Polemone, lo scritto *De sublimitate*, il *Vangelo* di Marco, oltre a un pezzo del *Menex.* di Platone) e ho osservato le seguenti percentuali (mi limito qui a indicare le percentuali di clausole ritmiche e aritmiche): Plat. *Men.* 236d-249c: 60,33% ritmico, 39,67% non ritmico. Dion. Hal. *De comp. verb.*: 74,2% ritmico, 25,8% non ritmico. Dion. Hal. *Antiq. Rom.* 8.1-62: 74,1% ritmico, 25,9% non ritmico. Nicol. Damasc. (tutti i fr. ed. Jacoby): 75,5% ritmico, 24,5% non ritmico. Marc. *Evang.*: 66,9% ritmico, 33,1% non ritmico. Ps.-Longin. *De subl.*: 87,4% ritmico, 12,5% non ritmico. Flav. Ios. *Bell. Iud.* I: 86,1% ritmico, 13,9% non ritmico. Flav. Ios. *Bell. Iud.* V: 87,2% ritmico, 12,8% non ritmico. Flav. Ios. *Contra Apionem*: 90,4% ritmico, 9,6% non ritmico. Polem. *Declam.*: 83,6% ritmico, 16,4% non ritmico. Herod. *Regnum post Marcum* I-II,4: 84% ritmico, 16% non ritmico. Dexipp. (tutti i fr. ed. Mecella): 65,72% ritmico, 34,38% non ritmico. Cass. Dio *Hist. Rom.* XLI-XLII: 70,8% ritmico, 29,2% non ritmico.

È chiaro che lo ps.-Longino, Giuseppe, Erodiano, Polemone, al pari di Appiano, scrivono in prosa ritmica, mentre Marco, Platone, Dessippo (al pari di Tucidide) non usano il sistema di clausole in questione. Più ambiguo è Cassio Dione; molto ambigui sono Nicola di Damasco e Dionigi di Alicarnasso. Sembra che Aristeia abbia usato una prosa ritmica, sebbene la sua prosa sia meno ritmica di quella di certi prosatori di età imperiale. Si può dunque ipotizzare che Aristeia preferisca usare le clausole in questione, sebbene in misura più limitata rispetto ad altri scrittori.

Veniamo allo iato. Che Aristeia tenda a evitarlo è evidente<sup>6</sup>. Nell'edizione di Pelletier si trovano molti iati; nella maggior parte dei casi, tuttavia, la prima parola in iato termina con *α*, *ε*, o breve, che sono elidibili e quindi lo iato

<sup>6</sup> Lo osservava già Meecham 1935, 162-163. A un lettore inesperto potrebbe sembrare il contrario, ma il mirabile lavoro di Reeve 1971 mostra bene come scrittori, che un lettore inesperto potrebbe ritenere indifferenti allo iato, in realtà lo evitino con grande cura.

è solo apparente<sup>7</sup>.

Altri iati apparenti sono quelli in cui lo iato è fra una proposizione principale e una secondaria (in realtà c'era una pausa)<sup>8</sup>: θεῶ οὐστίνος ἐστὶ 177, οὐθὲν ἄν λάθοι ἄδικον ποιήσας 210, νοήσαι ὅτι 224.

In altri casi abbiamo una forma verbale in –αι e, in questi casi (a parte l'ottativo aoristo), occorrono iati anche presso scrittori che altrimenti li evitano<sup>9</sup>: ἐλέγχεσθαι ὑπ' αὐτῶν 15, μεταγράψαι ἐπινοοῦμεν 15, σεμνύνονται ἐπὶ 152, γίνεσθαι ἀνθρώπων 164, πεποιήται ἐντολήν 228, κατεσκευάσται ἀσθενές 250. In alcuni casi abbiamo un dativo singolare in –ι, anche questo un caso di iato ammesso anche da scrittori che di solito lo evitano<sup>10</sup>: πατρὶ ἡμῶν 22, 35, τινὶ ἄλλῳ 80. Altri iati si trovano in corrispondenza di prefissi verbali, e anche in questo caso lo iato si trova anche presso scrittori che altrimenti lo evitano<sup>11</sup>: ὁμοιοτάτη ὑπῆρχε 86, βουλόμενοι ὑπερφέρειν 122, μὴ ἐκπλήττεσθαι 196 μὴ ἐπιθύμει 223 e μὴ ἐκφέρεσθαι 256<sup>12</sup>, ἄσχημόν τι ἐπιθυμῆσαι 211<sup>13</sup>. Lo stesso dicasi dei casi in cui lo iato segue περί<sup>14</sup>: περί ὧν 2 (due casi), 12, περί ἡμᾶς 37, περί ὧν 40 (2 casi), περί ὄλην 62 e 63, περί αὐτό 85, περί ἑαυτόν 125, περί ἑαυτά 146, περί ἑαυτοὺς 148, περί ἕκαστα 149, περί ὧν 153. In alcuni casi διά è apostrofato: δι' ὧν 16 δι' ὄρκων 104, 126, δι' ὄλου 130, δι' ἑαυτοῦς 196. Dal momento che viene ammesso lo

<sup>7</sup> ἕκαστα ὑπομνησκοντος 1, ἐποησάμεθα ἡμεῖς 4, σε ἀκούσεσθαι 5, ὄντα ἡμῖν 7, πάντα ὑποχεῖρια 12, μήποτε ἄλογον 15, ταῦτά εἰσιν 22, 26, αὐτίκα ἐκάστου 22, γεγонуῖα ἐκ 23, τάλαντα ἐβδομήκοντα 33, τάλαντα ἑκατόν 33, 40, 42, ἄλλα ἀργυρίου 40, βασίλισσα Ἄρσινόη 41, ἡδύναντο οὐδέ 51, μέτρα αὐτοῖς 56, παρὰ ἕτερον 60, πάντα ἐνεργῶς 70, ταῦτα ἀποδέδωκε 72, πάντα ἐπετελέσθη 72, πάντα ὑπερβαλλούση 84, ὀπίσθια αὐτοῦ 88, πάντα ἄνθρωπον 99, τοῦτο οὗτοι 107, ταῦτα οὕτως 129, πάντα ἀνατέτακται 144, πάντα ἡμερα 145, ἄλλα ὅσα 145, ἅπαντα ἐπιτελεῖν 151, ταῦτα ἐκ 170, κατὰ ἔθος 175, τριάκοντα εἰς 175, τηνικαῦτα ἀποσπασάμενος 179, πάντα ἀνέκλειπτα 185, ταῦτα ὄντα 194, κενὰ ἐπὶ 194, ταῦτα ἐπυνθάνετο 197, ταῦτα ἔξ 198, τοῦτο ἀπεκρίθη 206, περιεχόμεθα ἀλογίστω 213, τάδε αἰσθήσει 213, τοιαῦτα ἕτερα 214, ἔμοιγε ἐφικτόν 215, συμβαίνοντα ἐκλεγόμενος 239, τοῦτο ἔφησε 240, πάντα ἀγαθοποιεῖν 242, πάντα αὐτοῖς 248, ταῦτα ἀναμάρτητος 252, ταῦτα ἀπεκρίθη 268, τοῦτο ἐπιτελεῖς 280, πάντα ἀναγράφεσθαι 298, ταῦτα εὐχονται 306, ταῦτα ἦ 322. Per l'elidibilità delle vocali finali cfr. Kühner-Blass I.1, 233; McOsker 2017, 147. Non considero gli iati che seguono καί e l'articolo, poiché tali iati sono stati sempre tollerati anche dai più strenui nemici dello iato.

<sup>8</sup> Reeve 1971, passim. Qui segnalo solo quei casi in cui Pelletier non segna interpunzione fra le due proposizioni in iato.

<sup>9</sup> Reeve 1971, 515 ss.

<sup>10</sup> Reeve 1971, 520.

<sup>11</sup> Reeve 1971, passim.

<sup>12</sup> Lo iato dopo μή si trova anche a 133 (μή ὅτι) ed è ammesso anche da altri prosatori che normalmente evitano lo iato: cfr. Reeve 1971, 529.

<sup>13</sup> Lo iato dopo τί occorre anche a 207 (τί ἐστὶ) ed è ammesso da altri prosatori che normalmente evitano lo iato: cfr. Reeve 1971, 521; McOsker 2017, 147.

<sup>14</sup> Cfr. Reeve 1971, 521; McOsker 2017, 147.

iato dopo  $\tau\iota$  (cfr. nota 13), non ci sarà da meravigliarsi che esso venga ammesso anche dopo  $\delta\tau\iota$ .

I seguenti iati sono più difficili da spiegare:  $\tilde{\eta}$  ἐλέγχεσθαι 15 (cfr.  $\tilde{\eta}$  ἄγραφα 56), Ἐλεαζάρῳ ἀρχιερεῖ 35, ποδήρη εἰσὶν 96, προειρημένου ἔχει 165, ἀπολεία ἀνόσιος 167, ἑαυτῷ ἔχοι 190, προτέρα ἡμέρα 203, ἐπιεικεία ἄγει 207, ἑαυτοῦ ἀδιάλυτον 242, ἑτέρῳ εἶπε 271.

15 e 56: autori che evitano lo iato lo ammettono dopo  $\tilde{\eta}$  e  $\tilde{\eta}^{15}$  e così, forse, andrà spiegato anche lo iato dopo  $\tilde{\eta}$ . 35: come ha mostrato recentissimamente McOsker (2017, 149), scrittori che evitano lo iato lo ammettono a volte fra parole che concordano grammaticalmente. 96: ποδήρη sembra derivare da *Ex.* 28.4; certo questo passo è la fonte di Aristeia e, dato che l'uso sostantivato di ποδήρης sembra tipico di questi due testi (cfr. LSJ s.v.), forse il termine è inteso da Aristeia come citazione, che quindi può staccarsi dal contesto e giustificare lo iato. 165: poiché fino a προειρημένου la frase si riferisce a quanto precede, forse bisogna supporre una pausa prima di ἔχει. 167: la tradizione non è unanime, poiché Eusebio ha εἰς ἀνθρώπων ἀπώλειαν ἀνόσιος, lezione accolta da Wendland, probabilmente a ragione. 190: il testo è problematico, perché i mss. hanno πῶς ἂν ὁμοίους ἑαυτῷ ἔχοι τοὺς φίλους; che evidentemente è corrotto, poiché non c'è ragione che il Filadelfo chieda come potrà avere amici “uguali a se stesso”. Alcuni hanno corretto ὁμοίους (εὐνόους Zuntz: ὁμόνους Schardius), ma, proprio alla luce dello iato, è forse meglio accogliere la congettura di Wendland, che corregge ὁμοίους in ὁμοίως e integra <δικαίους> dopo ἑαυτῷ. 203: si potrebbe pensare a espungere ἡμέρα, ma probabilmente vale la spiegazione che abbiamo dato per il § 35. 207: per questo caso non ho spiegazioni. 242: il testo è certamente corrotto, cfr. Wendland *ad loc.* 271: forse εἶπε<v> ἑτέρῳ? Cfr. 213 (εἶπε πρὸς τὸν ἐξῆς), 230 (εἶπε πρὸς τὸν ἕτερον), 236 (εἶπε δὲ τῷ πρώτῳ).

Dunque Aristeia risente del sistema di clausole ellenistico-romano ed evita lo iato; vari scrittori di epoca ellenistico-romana presentano queste due tendenze contemporaneamente<sup>16</sup>.

Università di Palermo

CARLO M. LUCARINI

<sup>15</sup> Cfr. Reeve 1971, 518; McOsker 2017, 147, 150.

<sup>16</sup> Cfr. Papanikolaou 2009, *passim*.

\* Ringrazio A. C. Cassio, J. Hammerstaedt e M. D. Reeve per alcuni suggerimenti.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- K. Brodersen, *Aristeas. Der König und die Bibel*, Stuttgart 2008
- F. Calabi, *Lettera di Aristeo a Filocrate*, Milano 2006<sup>3</sup>. *Non vidi*
- L. Canfora, *Il viaggio di Aristeo*, Bari 1996
- M. Erto, *Lexicon in Aristeae ad Philocratem Epistulam*, Hildesheim 2012
- W. W. Goodwin, *Greek Grammar*, London 1894<sup>2</sup>
- A. de Groot, *Methodological investigations into the rhythm of Greek prose*, "Class. Quart." 9, 1915, 231-244.
- M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, New York 1951
- G. O. Hutchinson, *Appian the artist: rhythmic prose and its literary implications*, "Class. Quart." n. s. 65, 2015, 788-806.
- G. O. Hutchinson, *Plutarch's rhythmic prose*, Oxford 2018
- C. Kraus Reggiani, *La lettera di Aristeo a Filocrate*, Roma 1979
- C. M. Lucarini, *Textkritisches und Sprachliches zu Dexipp und zum Prosarhythmus der griechischen Historiker der Kaiserzeit*, in F. Mitthof - G. Martin - J. Grusková (eds.), *Empire in Crisis: Gothic invasions and Roman historiography*, Wien 2020, 73-94.
- M. McOsker, *Hiatus in Epicurean authors*, "Cron. Erc." 47, 2017, 145-161.
- H. G. Meecham, *The Letter of Aristeas. A linguistic study with special reference to the Greek Bible*, Manchester 1935.
- N. Meisner, *Aristeasbrief*, in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh 1973
- D. Papanikolaou, *The aretology of Isis from Maroneia and the question of the hellenistic Asianism*, "ZPE" 168, 2009, 59-70.
- A. Pelletier, *Lettre d'Aristée a Philocrate*, Paris 1962
- M. D. Reeve, *Hiatus in the Greek novelists*, "Class. Quart." n. s. 21, 1971, 514-539.
- S. Schardius, *Aristeae de legis divinae ex Hebraica lingua in Graecam translatione*, Basileae 1561
- M. Schmidt, *Der Brief des Aristeas an Philokrates*, "Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments" 1, 1869, 242-312.
- H. Schreckenberg, rec. di Pelletier 1962, "Gnomon" 37, 1965, 556-557.
- S. Skimina, *État actuel des études sur le rythme de la prose grecque*, Cracovie 1930-37
- H. J. Thackeray, *An introduction to the Old Testament in Greek* by H. B. Swete, rev. by R. R. Ottley, with an appendix containing *The Letter of Aristeas* ed. by H. S. Th., Cambridge 1902
- R. Tramontano, *La lettera di Aristeo a Filocrate*, Napoli 1931
- P. Wendland - L. Mendelssohn, *Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis Ludovichi Mendelssohn schedis usus edidit P. W.*, Lipsiae 1900
- L. M. White - G. A. Keddie, *Jewish fictional letters from Hellenistic Egypt. The Epistle of Aristeas and related literature*, Atlanta 2018
- B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, Berlin-Boston 2015
- G. Zuntz, *Zum Aristeas-Text*, "Philologus" 102, 1958, 240-246.

ABSTRACT: The aim of the first part of this paper is to cast new light on the textual constitution of some passages of the *Epistula Aristeae ad Philocratem*. Ca. 20 pieces are discussed and for most of them a new solution is proposed; in the other cases I argue for a solution already proposed, but not accepted by the editors. The aim of the second part is to establish whether the ps.-Aristeas used rhythmical prose or not, and whether he avoided the hiatus. The analysis shows that he wrote rhythmical prose and avoided the hiatus.

KEYWORDS: Aristeas, *Epistula ad Philocratem*, textual criticism, Greek prose, hiatus.

AN EMENDATION IN STRABO (15.2.12)

15.2.12 τὸ δὲ μάλιστα ταραττον φουσητήρων μεγέθη, ῥοῦν ἀπεργαζομένων μέγαν ἀθρόον καὶ ἀγλὸν ἐκ τῶν ἀναφουσημάτων, ὥστε τὰ πρὸ ποδῶν μέρη μὴ ὀραῖσθαι· ἐπεὶ δ' οἱ καθηγεμόνες τοῦ πλοῦ, δεδιότων ταῦτα τῶν ἀνθρώπων, τὴν δ' αἰτίαν οὐχ ὀρώντων, ἐμήνυσαν ὅτι θηρία εἶη, τάχα δ' ἀπαλλάττοιο σάλπιγγος ἀκούσαντα καὶ κρότου, ἐκ τούτου Νέαρχος ταῖς ναυσὶν ἐπῆγε μὲν τὸ ῥόθιον καθ' ἅπερ ἐκόλυον, καὶ ἅμα ταῖς σάλπιγξιν ἐφόβει, τὰ δὲ θηρία ἔδυνεν.<sup>1</sup>

“But what disturbed them most were the huge whales, which produced a great mass of spray and mist by their spoutings, so that what lay ahead could not be seen. But when the pilots of the voyage pointed out (the men being frightened by this and unaware of the cause of it) that they were sea creatures and would quickly disappear if they heard trumpets and crashing, as a result Nearchos ...”.

The following words ταῖς ναυσὶν ἐπῆγε μὲν τὸ ῥόθιον mean “he brought up against them (the whales) with his ships the splashing of oars”. ῥόθιον is the sound of the oars striking and churning up the water, and answers to κρότος (a percussive sound, for which “crashing” will serve). The translation “impelled the vessels with violence” (Falconer)<sup>2</sup> misses the meaning; “steuerte ... die rauschenden Schiffe” (Radt) perhaps sees the meaning but does not bring it out clearly; “led his fleet towards the tumultuous spoutings of the whales” (Jones)<sup>3</sup> and “led his ships towards the roaring” (Roller)<sup>4</sup> are completely astray. For the terror which can be created by the sound of oars see Thuc. 4.10.5 εἴ τις ὑπομένοι καὶ μὴ φόβῳ ῥοθίου ... ὑποχωροίη (“if an opponent stands his ground and is not intimidated into retreat by the crash of oars”)<sup>5</sup>, Hyp. fr. 157 τὸν τοῦ ῥοθίου ψόφον ... ἐκπεπληγμένοι δεινῶς ἦσαν.

That is the first response by the captain to the observation of the pilots. His second is to startle the whales with trumpets (καὶ ἅμα ταῖς σάλπιγξιν ἐφόβει). They disappear, as predicted, by submerging (τὰ δὲ θηρία ἔδυνεν).

This leaves one phrase still to be translated: καθ' ἅπερ ἐκόλυον. It is taken to mean “in the direction of the impediment” (Falconer), “where they impeded his progress” (Jones), “dorthin wo sie den Weg versperreten” (Radt), more loosely “(Nearchus) was blocked” (Roller). This is impossible, for several reasons. First, κωλύω is the wrong verb to describe what the whales

<sup>1</sup> Text as in S. Radt, *Strabons Geographika* IV (Göttingen 2005) 242.

<sup>2</sup> W. Falconer, in H. C. Hamilton and W. Falconer, *The Geography of Strabo* III (London 1857) 127.

<sup>3</sup> H. L. Jones, *The Geography of Strabo* VII (Loeb Classical Library 1930) 149.

<sup>4</sup> D. W. Roller, *The Geography of Strabo* (Cambridge 2014) 679.

<sup>5</sup> As translated by M. Hammond, *Thucydides, The Peloponnesian War* (Oxford 2009) 193.

are doing: they are obscuring the way ahead, not blocking it. Second, καθ' ἄπερ does not mean “where” but “as”, like καθάπερ. Strabo has over three hundred and fifty instances of καθάπερ, and to spell the word as καθ' ἄπερ (here only) does not change its meaning<sup>6</sup>. Finally, θηρία, as subject, would require a singular verb, which it has elsewhere in the passage (εἴη, ἀπαλλάττοιτο, ἔδυνεν) and three times more in the sentence which follows.

Read καθάπερ ἐκέλευον, “as they (the pilots) instructed”, a common collocation of words (Isae. 7.28 καθάπερ ἐκεῖνος ἐκέλευε, Dem. 17.17, 30, 49.61, Theophr. *Caus. pl.* 5.9.11, Dion. Hal. *Ant. Rom.* 10.24.8, Pl. *Plt.* 261e καθάπερ διακελεύη).

Queens' College, Cambridge

JAMES DIGGLE

ABSTRACT:

An emendation is proposed in the text of Strabo, *Geographica* 15.

KEYWORDS:

Strabo, Whales, Oars.

<sup>6</sup> The *TLG* yields few other instances. The most notable is Plat. *Plt.* 276a κατὰ ταῦτα καθ' ἄπερ ἔμπροσθεν διηρούμεθα, “in the same way as we previously divided”, where it picks up κατὰ ταῦτα.



CICERO AD COLLOQUIUM EVOCATUS

*Carmen Theoderico Sacré dedicatum.*

|  |    |
|--|----|
| A: Dicendi unde tibi nata est tam mira facultas?   |    |
| C: Discendi quod omissa mihi est occasio nulla.<br>«Rem teneas», Maior dixit Cato, «verba sequentur».  |    |
| Quem studio veneror, cuius vestigia servo.<br>Privatis opibus minime fuit ille locuples,<br>nec lucri cupidus. Fuerat res publica cordi<br>sola viro, patriae sancto flagrabat amore.<br>Pauper et ipse fui. Patriae tamen utilis esse<br>ardebam. In somnis monuit me Porcius ipse:<br>«Res iubeo, non verba sequi. Vigilare memento,<br>ingenium exacuas, rerumque peritia crescat.<br>Utilior ferro labor hic, pretiosior auro.<br>Mente tibi, non vi, patriam servare licebit.»            | 5  |
| A: Ille quidem, quamquam visus contemnere Graios,<br>e Danais didicisse senex non pauca probatur.<br>At tibi iam puero Graecos placuisse magistros<br>suspicio. C: Haud spreui Romana exempla. Trahebat<br>me ingenium Antoni, Crassus venerabilis arte.<br>Qui tamen externos mihi commendare magistros<br>non dubitat: «Musarum acuat tibi filius aurem<br>Archias; Aesopo gestûs polienda venustas!»<br>Imprimis Molon docuit me mitius uti<br>voce mea. Sine quo patriae servire nequirem. | 15 |
| A: Te multum video Graecis debere magistris.<br>C: Unum etiam maius: sapientia summa Platonis,<br>qua sine nec patriae neque amicis utilis essem.  | 20 |
| A: Vix credo: procul a vitâ sophia ista remota est.<br>C: Nil tamen utilius! Nulla esset copia fandi<br>ni tu, docte Philo, dubitandi fide magister,<br>Socraticus vere, meditari me docuisses<br>non tantum mea verba, sed et contraria, summâ<br>cum curâ, promptum partem pugnare in utramque.<br>Sic ego, molitur quidquid pars altera, mente<br>anticipans, cunctis sum respondere paratus.   | 25 |
| His sine exercitiis esset facundia nulla.  | 30 |
| A: Sic tibi rhetoricae facta est sapientia mater.<br>C: Nec tantum eloquii, vitae dux maxima mansit.   | 35 |

Cuncta etenim ad vitam sophiae praecepta referri  
 certus eram: ratio et privata et publica frenat.

Res etenim cunctas, divina humanaque nosse 40  
 et rerum causas, tempus quid postulet ipsum  
 perspicere illa docet. Consul neque gente neque armis  
 sed sola vigili confisus mente labantem  
 servavi patriam, iuris legumque pudorem.

**A:** Victae iaces, Catilina, haud victa audacia! **C:** Quare 45  
 ulterius quaero, fundamina quomodo firmem  
 rerum nostrarum. Valuit concordia Romae,  
 dum terrent hostes. Victa Carthagine rixae  
 natae inter cives. Tantum sua cuique placebant  
 commoda, non patriae. Consensus ut ille salutis 50  
 communis redeat, praebet sapientia Graeca  
 arma homini: regnet ratio, non caeca cupido.  
 Se noscat, simul et leges moresque paternos  
 quisque suo studeat stabilire in pectore civis!  
 «Vixisti tibi, non patriae satis, inclute Caesar», 55  
 heu frustra suasi. Totum qui vicerat orbem,  
 se tamen excepto, sapientia defuit illi.  
 Ultima spes in te posita est, Romana iuventus:  
 quod superest vitae vobis impendere curo!  
 Utile Graeca tulit quidquid sapientia vitae 60  
 librorum in magnum libuit contexere corpus.  
 «Sit notus sibi quisque!» monent Academica scripta.  
 Quae bona, quae non sint, libri *De finibus* edunt.  
 Quas natura ferat leges, Cicero ipse revelo.

**A:** Hunc legum fontem populi communiter unum 65  
 inveniant, quem nunc orbi tua scripta recludunt!  
**C:** Scipio, quid mundus, pandit, quae publica res sit.  
 Dum tibi amicitiae laudantur vincula, Laeli,  
 canities viridis fert gaudia sera Catoni.

Dum dubitans quaero, quae sit natura deorum: 70  
 perspicio numen cunctis a gentibus unum  
 iure coli. **A:** Quod Christicolis hodieque probatur.  
 Qui tibi amor patriae, nobis fratrisque Deique.  
 Iam fit, quod tua mens providerat; unius orbis  
 civibus est cunctis custodia tradita mundi. 75  
**C:** Quinque libris studui medicamina ferre dolori.  
 Post mortem natae, qua nil mihi carius umquam,  
 ipse mihi non erubui solacia ferre.

A: Heu! Impugnatos, non victos multa dolores  
 littera testatur. Doctorum stulta caterva 80  
 pro quo te improbat et clamat minus esse virilem.  
 At mihi carior es tanto: tua littera mecum  
 sic loquitur, praesens videaris ut edere voces.  
 Morte tamen tua mens animosior extitit ipsâ:  
 celsa tyrannorum cecidisti victima: sanctae 85  
 magnanimum libertatis testatus amorem.

C: Filius accepit libros, quem grandior annis,  
 officium quid sit, doceo. A: Tibi gratulor: ille  
 factus et est consul. Post quem per saecula multa  
 milia te iuvenum legerunt non sine fructu. 90  
 Cum nil suave sonet doctorum cetera turba,  
 difficilem perhibens sophiam, lima que carentem,  
 haud iniucunde loquitur sapientia vestra,  
 et pulchra apparet Virtus, non hispida. Per te  
 accensa est quam magna cohors illius amore! 95  
 Mente Augustinus revocata a sensibus auxit  
 iustorum numerum. Tua quod sapientia fecit:  
 conversionis erat tuus ille *Hortensius* auctor.  
 Te probat ex aequo Voltarius atque Lutherus,  
 te rex commendat Fridericus saepe legendum. 100  
 Quorum consilium docta ignorantia sprevit:  
 lingua quidem multis laudatur, mens tua paucis.

C: Nil mea lingua foret, ni mens moderamen haberet.  
 A: Vox tua vas sophiae: doctorum lingua remansit.  
 Quae fuerat Latii, terrarum possidet orbem. 105  
 Quae sine te cum Caesaribus neglecta perisset,  
 morte caret: per te tenet hanc Sapientia sedem.

Heidelberg\*

MICHAEL VON ALBRECHT

## ABSTRACT:

In this poetical dialogue in Latin hexameters the author portrays himself in conversation with Cicero about the greatness of the latter's works and their influence on posterity.

## KEYWORDS:

Cicero, his works' importance and influence.

\* L'autore ci ha autorizzato a pubblicare questa sua composizione il 3 gennaio 2021, giorno del 2.127° anniversario della nascita di Cicerone, ad Arpino, il 3 gennaio del 106 a.C.

DIALOGO CON CICERONE  
DI MICHAEL VON ALBRECHT  
tradotto in endecasillabi sciolti da Aldo Setaioli

*Carme dedicato a Dirk Sacré*

**A.** Donde ti venne sì grande eloquenza?  
**C.** Dal non aver perduto mai occasione  
per imparare. «Domina il concetto»,  
un tempo disse il celebre Catone,  
«e le parole poi verranno da sé».  
Io lo venero e seguo le sue orme.  
Non possedeva un grande patrimonio  
e non era bramoso di profitto.  
Solo il bene comune aveva a cuore,  
sacro amore di patria gli ardea in petto. 10  
Anch'io povero fui; bramavo solo  
di poter esser utile alla patria.  
In sogno mi ammonì proprio il gran Porcio:  
«I fatti ad apprezzar, non le parole,  
io ti esorto. Rimani vigilante,  
acuisci il talento naturale,  
accresci la tua pratica esperienza.  
È uno sforzo più utile del ferro,  
un impegno che vale più dell'oro.  
Con la tua mente un giorno la tua patria, 20  
non con l'armi e la forza, salverai».  
**A.** Sebbene il gran Censore in apparenza  
i Greci disprezzasse, si sa bene  
che da vecchio imparò molto da loro.  
Immagino però che già fanciullo  
tu avessi stima dei maestri greci.  
**C.** Non per questo ignorai i modelli patrii.  
Mi avvinceva d'Antonio il bel talento,  
di Crasso l'ammirevole bravura.  
Ma proprio lui mi esorta ad imparare 30  
dai maestri stranieri, e mi diceva:  
«Con Archia, figlio delle Muse, devi  
affinare l'orecchio, e con Esopo  
la grazia ingentilir del portamento!»  
Più che da tutti appresi da Molone

a controllare meglio la mia voce –  
o la patria servito non avrei.

**A.** Mi accorgo che tu molto devi ai Greci.

**C.** Ma c'è una cosa di più gran momento:  
la sublime sapienza di Platone, 40  
che sola a amici e patria util mi fe'.

**A.** Mi è difficile crederti: lontano  
dalla vita comune è un tal sapere.

**C.** Ma nulla di più utile si trova.  
L'eloquenza neppure esisterebbe,  
se tu, dotto Filone, a dubitare,  
da Socratico vero, ammaestrando,  
non mi avessi insegnato a concepire  
non sol quanto intendevo sostenere,  
ma anche gli enunciati contrapposti, 50  
con grande diligenza, che mi rese  
capace di difender le due tesi.

Così, pronosticando nella mente  
ogni argomento della parte avversa,  
ciascuno a controbattere ero pronto.  
Senza ciò non può darsi l'eloquenza.

**A.** Ne concludo perciò che l'eloquenza  
figlia è per te della filosofia.

**C.** Non solo d'eloquenza, ma di vita  
guida restò per me filosofia. 60

Sempre cercai di metterne in rapporto  
col viver d'ogni dì tutti i precetti.

È la ragione che può regolare  
ogni faccenda pubblica e privata.

A lei dobbiamo noi la conoscenza  
di tutto, dell'umano e del divino,  
le cause dei fenomeni, e la giusta  
condotta in qualsivoglia circostanza.

Da console, non fu con armi e armati,  
ma col sagace ausilio della mente 70  
che sostenni la patria, e restaurai  
il rispetto del dritto e delle leggi.

**A.** Fu vinto Catilina, non fu vinta  
la tracotanza! **C.** Questa è la ragione  
che ancor mi sprona a accrescere il vigore  
dei fondamenti dello stato nostro.

I Romani restarono concordi  
 finch'ebbero nemici da temere;  
 ma dopo che Cartagine fu vinta  
 rivalità scoppiarono intestine. 80  
 Tutti cercavano il vantaggio proprio,  
 non della patria; una concordia sana  
 sol può venir dalla sapienza greca.  
 La ragione comandi, non la cieca  
 ambizione; ed ogni cittadino  
 dia norma a sé ed accolga nel suo petto  
 e le leggi e l'avita tradizione!  
 «Per te stesso vivesti, della patria  
 poco curando, Cesare glorioso!» 90  
 Così invano ammonii. L'intero mondo  
 ebbe in sua potestà, ma non se stesso:  
 l'ausilio gli mancò della sapienza.  
 Voi, giovani di Roma, solamente,  
 sarete la speranza della patria:  
 a voi consacro il resto di mia vita!  
 I tesori che la sapienza greca  
 offre per una retta e saggia vita  
 in coerente compagine di libri  
 mi piacque riunire. «Abbia contezza 100  
 di sé ciascuno»: raccomandand questo  
 gli *Academica* miei. Cosa sia bene,  
 e che cosa al contrario non lo sia,  
 il *De finibus* spiega. Quali sono  
 le leggi che discendon da natura,  
 in mia propria persona poi rivelo.  
**A.** Oh, se tutte le genti della terra  
 come fonte comune delle leggi  
 adottassero quella che ora al mondo  
 l'opera tua sì chiara manifesta! 110  
**C.** Scipione ci rivela la natura  
 dell'universo, e del governo in terra.  
 I legami tu lodi d'amicizia,  
 o Lelio, la canizie non preclude  
 le gioie estreme al vegeto Catone.  
 Mentre dubbioso indago la natura  
 degli dèi, intuisco che ogni gente  
 venera rettamente un solo Dio.

**A.** I Cristiani or s'accordano con te.  
 Quell'amore che avevi per la patria 120  
 noi a Dio lo portiamo ed ai fratelli.  
 Bene lo presagivi. A tutti tocca  
 la cura d'una casa che è comune.

**C.** Con cinque libri volli provvedere  
 a lenire il dolor. Dopo la morte  
 della figlia, di tutto a me più cara,  
 nessun ritegno poté trattenermi  
 dal consolar me stesso in uno scritto.

**A.** Ahimé! La tua corrispondenza mostra  
 che il dolor contrastasti, non vincesti. 130  
 E non mancano folle di eruditi  
 che per questo ti accusan di fiacchezza.  
 Ma ciò ti rende a me più caro. Meco  
 parlano le tue lettere, e mi sembra  
 che insieme a me tu venga a conversare.  
 Al contrario: più forte della morte  
 il tuo spirito apparve: tu cadesti  
 vittima illustre della tirannia,  
 testimone sublime dell'amore 140  
 che sempre avesti per la libertà.

**C.** Mio figlio ebbe in affido i libri miei;  
 a lui, già in tarda età, spiegai le basi  
 del dovere. **A.** Con te io mi rallegro.  
 Egli divenne console; e seguito,  
 per secoli, da allora fino ad oggi,  
 fu da innumeri giovani lettori,  
 che sfogliaron quel libro con profitto.  
 Mentre d'altri sapienti una gran folla  
 scrisse libri sprovvisti d'ogni incanto,  
 pieni sol di dottrine complicate 150  
 e privi d'ogni miele delle Muse,  
 la sapienza di quelli come te  
 ci parla con amabili parole.  
 La Virtù mostra qui la sua bellezza,  
 non un aspetto burbero. Gran stuolo  
 fu debitore a te d'averla amata.  
 Agostino distolse il suo pensiero  
 dai piaceri del senso e nella schiera  
 passò dei giusti, grazie al tuo pensiero.

Il tuo *Hortensius* lo spinse a convertirsi. 160  
 Piaci tanto a Voltaire quanto a Lutero,  
 e Federico il Grande raccomanda  
 la frequente lettura dei tuoi scritti.  
 Cieca, dei falsi dotti l'ignoranza  
 ebbe in spregio un consiglio sì avveduto;  
 molti lodano sì, la lingua tua,  
 pochi il pensiero. **C.** Ma senza la guida  
 del pensier non varrebbe la mia lingua.  
**A.** La tua parola è un vaso di sapienza;  
 dei dotti patrimonio è la tua lingua. 170  
 Una volta ristretta era nel Lazio;  
 oggi nel mondo intero si diffonde.  
 Senza di te, moriva con l'impero;  
 ora è immortale; solo in grazia tua  
 veicolo è comune di sapienza.

ABSTRACT:

An Italian translation of Michael von Albrecht's poem *Cicero ad colloquium evocatus*. The translator, in agreement with the author, has chosen blank verse (hendecasyllables) – the meter of epic poetry in Italian, and traditionally used to translate poems in hexameters.

KEYWORDS:

Cicero, his works' importance and influence.



*DEUS IPSE LOCI:*  
IL TEVERE E LA CERTIFICAZIONE DELLA META

La conclusione del viaggio all'inizio del VII libro dell'*Eneide* si colloca, come è noto, in un contesto particolarmente denso di segnali divini, in una atmosfera decisamente pervasa dal numinoso. Salpato da Gaeta dopo il compimento del rito funebre per la nutrice, il *pius Aeneas* affronta il mare aperto in condizioni che promettono navigazione favorevole e la rotta notturna procede infatti spedita, con il vento in poppa, alla luce della luna:

Verg. *Aen.* 7.6-9

*postquam alta quierunt  
aequora, tendit iter velis portumque relinquit.  
aspirant aerae in noctem nec candida cursus  
luna negat, splendet tremulo sub lumine pontus.*

“quando l'alto mare si fu placato (Enea) fa rotta a vela e lascia il porto. Spira il vento sul far della notte e la candida luna asseconda la corsa, splende il mare sotto la tremula luce”<sup>1</sup>.

In vista del Circeo, Nettuno stesso provvede a spingere le navi *praeter vada fervida*, gonfiando le vele col vento, per impedire un approdo che avrebbe esposto la *pietas* dei Troiani al contatto con i *monstra* della figlia del Sole.

Sorge l'alba, rassicurante e promettente<sup>2</sup>, quando si produce l'evento decisivo. Cade improvvisamente la spinta vigorosa del vento e un'assoluta, prodigiosa bonaccia blocca le navi, che procedono solo faticosamente a forza di remi nella superficie ora immobile e luccicante del mare (*marmor*, metafora enniana<sup>3</sup>):

*Aen.* 7.25-28

*Iamque rubescebat radiis mare et aethere ab alto  
Aurora in roseis fulgebat lutea bigis,  
cum venti posuere omnisque repente resedit  
flatus, et in lento luctantur marmore tonsae.*

“Già di raggi rosseggiava il mare e in alto, nel cielo, sulla sua rosea biga sfavillava dorata l'Aurora, quando caddero i venti e all'improvviso ogni minimo soffio si spense: sull'immobile distesa s'affannano i remi”.

È a questo punto, fors'anche grazie al rallentamento della corsa, che Enea

\* Una prima versione di questo contributo è stata presentata, nel maggio 2019, al convegno “Rome's Future, Rome's Past: the 8th Book of the *Aeneid*”, organizzato da Alessandro Schiesaro presso l'Università di Manchester.

<sup>1</sup> Le traduzioni di Virgilio attingono largamente a quelle di M. Ramous, con modifiche varie.

<sup>2</sup> Sull'importanza simbolica dell'ora insiste La Penna 1996, 107.

<sup>3</sup> *Enn. ann.* 377 Sk. Cfr. Fordyce 1977, 60.

scorge dal mare un bosco imponente e maestoso (*ingentem lucum*<sup>4</sup>) e in mezzo al bosco il Tevere (designato qui con l'epiteto 'cultuale' *Tiberinus*<sup>5</sup>), dalla bella corrente, che con gorgi travolgenti, biondo di molta sabbia, prorompe nel mare; un fitto volo di uccelli di varie specie, di quelli che abitano il greto e le sponde fluviali, carezza l'aria col canto:

*Aen.* 7.29-34

*atque hic Aeneas ingentem ex aequore lucum  
prospicit. hunc inter fluvio Tiberinus amoeno  
verticibus rapidis et multa flavus harena  
in mare prorumpit. variae circumque supraque  
adsuetae ripis volucres et fluminis alveo  
aethera mulcebant cantu lucoque volabant.*

“Allora Enea dal mare scorge in lontananza un bosco immenso. E in mezzo il Tevere che scorrendo ridente con rapidi vortici, reso tutto biondo dalla sabbia, sbocca nel mare. Sopra e intorno uccelli variopinti, avvezzi alle rive e al greto del fiume, accarezzavano l'aria col loro canto volando di ramo in ramo”.

Il cadere improvviso del vento che immobilizza la natura non si presenta tanto come un accidente di carattere meteorologico familiare ad esperienze nautiche della navigazione lungo costa<sup>6</sup>, ma suggerisce, in Virgilio, un evento magico soprannaturale, associato all'epifania del divino<sup>7</sup>. Il legame con l'epifania è esplicito in una sublime scena del X dell'*Eneide*, dove silenzio e immobilità grandiosa segnalano la reazione del mondo naturale di fronte al padre degli dèi:

*Aen.* 10.100-3

*tum pater omnipotens, rerum cui prima potestas,  
infit (eo dicente deum domus alta silescit  
et tremefacta solo tellus, silet arduus aether,  
tum Zephyri posuere, premit placida aequora pontus)*

“Allora il padre onnipotente, che detiene il potere supremo, comincia, e al suo dire ammutolisce l'alta dimora dei numi, trema nelle fondamenta la terra, tace l'alto etere, cessarono i venti, il mare calma le sue distese”

Macrobio (*Sat.* 6.2.26) metteva a confronto questo passo con un non meno sublime luogo dello *Scipio* di Ennio, su cui Virgilio lo avrebbe modellato *quasi de speculo*:

*Enn. var.* 6.9-12 V.

*mundus caeli vastus constitit silentio*

<sup>4</sup> Serv. *ad l.* LUCUM PROSPICIT in quo erat fluminis numen: diximus enim numquam sine religione esse lucum a Vergilio positum.

<sup>5</sup> Sulle denominazioni del Tevere in Virgilio cfr. Fordyce 1977, 61-2; Horsfall 1990.

<sup>6</sup> Cfr. Horsfall 2000, 63-4 *ad l.*

<sup>7</sup> La Penna 1996, 110-1, in cui si trovano i confronti che riporto qui di seguito; vedi anche Labate 1990, 491.

*et Neptunus saevus undis asperis pausam dedit,  
sol equis iter repressit unguis volantibus,  
constitere amnes perennes, arbores vento vacant.*

“La vasta volta celeste ristette in silenzio e Nettuno violento fece cessare gli aspri flutti; il Sole fermò i cavalli dagli zoccoli volanti, ristettero i fiumi perenni, gli alberi son liberi dal vento”.

Un altro significativo riferimento per questo tipo di situazioni è stato addotto nella scena delle *Baccanti* di Euripide, in cui la natura selvatica reagisce, fermandosi in assoluto silenzio, al suono terribile della voce di Dioniso:

Eur. *Bacch.* 1084-5

σίγησε δ' αἰθήρ, σῖγα δ' ὕλμος νάπη  
φύλλ' εἶχε, θηρῶν δ' οὐκ ἄν ἤκουσας βοήν.

“tacque l’etere e la valle boscosa in silenzio teneva le sue foglie e non udì fremito di fiere” (trad. di V. Di Benedetto).

La bonaccia epica è tuttavia un segnale ambiguo, potenzialmente inquietante: può segnalare una situazione di pericolo, una minaccia terribile a cui sottrarsi più rapidamente possibile a forza di remi. Ulisse sa da Circe della sorte funesta che attende i naviganti che si facessero ammaliare dal canto delle Sirene. Prima ancora che si oda quella voce melodiosa, il pericolo si manifesta appunto con una γαλήνη assoluta, senza un alito di vento:

*Od.* 12.166-9

τόφρα δὲ καρπαλίμως ἐξίκετο νηὺς εὐεργῆς  
νησον Σειρήνοϊν· ἔπειγε γὰρ οὖρος ἀπήμων.  
αὐτίκ' ἔπειτ' ἄνεμος μὲν ἐπαύσατο ἠδὲ γαλήνη  
ἔπλετο νηνεμῖη, κοίμησε δὲ κύματα δαίμων.

“Intanto rapidamente giunse la nave ben fatta all’isola delle Sirene, ché la spingeva buon vento. Ed ecco a un tratto il vento cessò; e bonaccia fu, senza fiati: addormentò l’onde un dio” (trad. di R. Calzecchi Onesti).

Enea si comporta in modo del tutto diverso: invece che incoraggiare i compagni a remare senza sosta per portare la nave oltre, al di là di eventuali pericoli, si lascia attrarre dal paesaggio e ordina di mettere la prora a terra e imboccare quel fiume, bello e possente, che ha avvistato dal mare. Che la meta del suo viaggio fosse costituita da una terra attraversata dal Tevere l’eroe lo aveva appreso per la prima volta da Creusa<sup>8</sup>, la quale gliela descriveva in termini particolarmente accattivanti e rassicuranti:

*Aen.* 2.780-4

*longa tibi exsilia et vastum maris aequor arandum,*

<sup>8</sup> Sui problemi compositivi e le (vere o presunte) contraddizioni tra le diverse indicazioni relative alla destinazione di Enea e degli esuli troiani la bibliografia è amplissima: si veda soprattutto Heinze 1915, 86-95 (ed. ital. 1996, 121-8); Lloyd 1957; D’Anna 1957 e 1961; Williams 1962, 19-23; Berres 1982, 146-68; Cova 1994, LXXXIII-LXXXVIII; Günther 1996, 20-5 e 26-39; Horsfall 2006, XXIX-XXXII, Horsfall 2008, 538; Casali 2017, 337-8.

*et terram Hesperiam venies, ubi Lydius arva  
inter opima virum leni fluit agmine Thybris.  
illic res laetae regnumque et regia coniunx  
parta tibi*

“Un lungo esilio ti attende, l’immenso mare da solcare. Poi giungerai alla terra di Esperia, dove il Tevere lidio per i fertili campi lavorati dagli uomini scorre con placido corso. Là prosperi eventi e un regno e una sposa regale sono pronti per te”.

Riutilizzando un sintagma enniano (*ann.* 163 Sk. *quod per amoenam urbem leni fluit agmine flumen*), che descrive un fiume (il Liri? il Tevere stesso?) che attraversa placidamente una amena città (Minturno? Roma?<sup>9</sup>), Virgilio prospetta qui un fiume mite, che attraversa un territorio a vocazione agricola.

Nell’addio ad Andromaca ed Eleno (che gli aveva dato fondamentali precisazioni sull’Italia meta del suo viaggio<sup>10</sup>), Enea si mostra consapevole che la sua città sorgerà nel territorio del Tevere (con una designazione, dunque, meno ristretta: non soltanto il Tevere, ma anche “i campi vicini al Tevere”):

*Aen.* 3.500-1

*si quando Thybrim vicinaque Thybridi arva  
intraro gentique meae data moenia cernam*

“Se mai entrerà nel Tevere e nei territori vicini al Tevere e vedrò le mura concesse alla mia gente”

Nei rituali sulla tomba di Anchise, lamentando di dover affrontare senza il padre l’ultimo decisivo tratto del viaggio, l’eroe associa nuovamente, come sua meta, l’Italia e il Tevere, anche se il fiume rappresenta ancora per lui un’entità non precisamente definita:

*Aen.* 5.82-3

*non licuit finis Italos fataliaque arva  
nec tecum Ausonium, quicumque est, quaerere Thybrim*

“non mi fu dato di cercare con te le contrade d’Italia, i campi assegnatici dal fato, e qualunque esso sia, il Tevere ausonio”

Sollecitando Nettuno perché permetta, finalmente, il raggiungimento della meta da parte dei Troiani, Venere la designerà ancora con il fiume Tevere, associando tuttavia più ampiamente il fiume al territorio laurentino:

*Aen.* 5.796-7

*quod superest, oro, liceat dare tuta per undas  
vela tibi, liceat Laurentem attingere Thybrim*

“Le navi che rimangono, ti prego, lascia che sicure in mare possano affidarti le vele e toccare il laurente Tevere”.

Se tuttavia la maggior parte dei segnali che Enea ha ricevuto in relazione al Tevere, alla conclusione delle sue peregrinazioni e al compimento del suo

<sup>9</sup> Cfr. Skutsch 1985, 326-7.

<sup>10</sup> *Aen.* 3.381-95.

destino possono essere considerate complessivamente rassicuranti, proprio la più recente manifestazione della guida divina al suo viaggio, la profezia della Sibilla, gettava un'ombra inquietante, prospettando un'immagine ben più problematica e incerta, proprio in relazione all'arrivo e all'insediarsi dell'eroe nel regno di Lavinio e nel territorio del Tevere:

*Aen.* 6.83-7

*o tandem magnis pelagi defuncte periclis  
(sed terrae graviora manent), in regna Lavini  
Dardanidae venient (mitte hanc de pectore curam),  
sed non et venisse volent. bella, horrida bella,  
et Thybrim multo spumantem sanguine cerno.*

“O tu che sei sfuggito ai grandi pericoli del mare (ma pericoli più grandi ti aspettano a terra), arriveranno, sì, i Dardani al regno di Lavinio (questo affanno scaccialo dal cuore), ma vorranno non esservi neanche giunti. Guerre, guerre orrende io vedo e il Tevere schiumante di molto sangue”

L'arrivo di Enea alla foce del Tevere colloca il racconto dell'*Eneide* al centro di una fitta trama di relazioni intertestuali e di possibili implicazioni simboliche. Sono state messe in campo, in maniera più o meno stringente e convincente, varie associazioni con scene chiave della tradizione epica<sup>11</sup>: nell'*Eneide* stessa, lo sbarco dei Troiani reduci dalla tempesta in Africa (1.159-68: lo scenario è protetto, imponente, ma non privo di cupezza e di asperità, appena attenuate dalla relativa amenità della grotta); nell'*Odisea*, l'approdo di Ulisse addormentato a Itaca, nel porto di Forco, che alla scena virgiliana del I libro forniva alcuni elementi descrittivi essenziali. Ma, senza voler troppo semplificare, non mi pare dubbio che l'intertesto determinante, come del resto più volte è stato segnalato, sia costituito dall'arrivo degli Argonauti alla foce del Fasi:

*Ap. Rh.* 2.1260-9

Ἐννύχιοι δ' Ἄργοιο δημοσύνησιν ἴκοντο  
Φᾶσιν τ' εὐρὸν ῥέοντα καὶ ἔσχατα πείρατα Πόντου.  
αὐτίκα δ' ἰστία μὲν καὶ ἐπίκριον ἔνδοθι κοίλης  
ἰστοδόκης στείλαντες ἐκόσμεον, ἐν δὲ καὶ αὐτόν  
ἰστὸν ἄφαρ χαλάσαντο παρακλιδόν· ὧκα δ' ἔρετμοῖς  
εἰσέλασαν ποταμοῖο μέγαν ῥόον, αὐτὰρ ὁ πάντη  
καχλάζων ὑπόεικεν. ἔχον δ' ἐπ' ἀριστερὰ χειρῶν  
Καύκασον αἰπήεντα Κυταιίδα τε πτόλιν Αἴης,  
ἔνθεν δ' αὖ πεδίον τὸ Ἀρήιον ἱερά τ' ἄλση  
τοῖο θεοῦ, τόθι κῶας ὄφις εἴρυτο δοκεύων·

“A notte, guidati da Argo, giunsero al vasto corso del Fasi, agli estremi confini del

<sup>11</sup> Cfr. soprattutto La Penna 1996, 104-7, che si confronta con letteratura critica precedente (in particolare Pöschl 1966<sup>2</sup>, Buchheit 1963, 173-87); si veda anche l'eccellente analisi di Nelis 2001, 262-6, con ulteriore bibliografia.

Ponto. Qui subito ammainarono le vele e l'antenna e le riposero nella custodia cava, poi inclinarono l'albero e lo deposero anch'esso, e percorsero a forza di remi la grande corrente del fiume: le acque cedevano ovunque, ribollendo. Sulla sinistra avevano i monti erti del Caucaso, e la città Citeide di Eea, sulla destra la piana di Ares ed il bosco sacro del dio, dove il serpente instancabile vigilava sul vello"<sup>12</sup>.

La corrispondenza strutturale è evidente: ambedue le scene segnano la conclusione della parte odissiacca dei rispettivi poemi (quella del viaggio) e precedono immediatamente il proemio al mezzo che, con l'invocazione a Erato, segna l'inizio della parte 'iliadica'. In ambedue i casi, si arriva alla foce di un fiume dalla grande corrente e le navi la imboccano a remi. In Apollonio la corrente del fiume cede gorgogliando. Virgilio ha rimandato questo particolare a più tardi, al libro successivo, al momento in cui la nave di Enea risalirà il Tevere per raggiungere il Palatino di Evandro: è lì che il motivo della 'cedevolezza' del fiume sarà ripreso, amplificato e probabilmente, come vedremo, mutato di significato<sup>13</sup>.

Notevoli però le differenze. Virgilio ha costruito uno scenario in cui elementi di forza e di grandezza (*verticibus rapidis... prorumpit*) si fondono con tratti di gradevolezza (*fluvio... amoeno*) e di idillio naturalistico di sapore lucreziano (il canto e il volo degli uccelli); perfino la potenza del fiume, coi detriti che ne colorano le acque, si presenta qui in versione mite, edulcorata (*multa flavus harena*)<sup>14</sup>.

Risalendo il Fasi, gli Argonauti si inoltrano, come ha osservato soprattutto La Penna<sup>15</sup>, in un paesaggio vasto e terribile, che suggerisce "le immani difficoltà dell'impresa" (il Caucaso, la piana di Marte, il bosco dove il drago custodisce il vello); la foce del Tevere, invece, accoglie i Troiani in una natura vergine, forse misteriosa, ma che non suggerisce ostilità e sembra anzi promettere ristoro e protezione. Gli Argonauti sanno perfettamente che la foce del fiume cui sono arrivati è la meta del loro viaggio, che si tratta del Fasi non è detto soltanto dal punto di vista del narratore onnisciente, ma è una certezza condivisa da tutti gli eroi; appena imboccato il fiume, Giasone compie rituali libagioni propiziatorie e tocca ad Anceo esplicitare la consapevolezza di essere giunti a destinazione:

Ap. Rh. 2.1277-8

Κολχίδα μὲν δὴ γαῖαν ἰκάνομεν ἠδὲ ῥέεθρα  
Φάσιδος·

<sup>12</sup> Le traduzioni di Apollonio Rodio sono di G. Paduano.

<sup>13</sup> Vedi più avanti p. 112.

<sup>14</sup> Il Tevere era noto per le sue violente inondazioni: cfr. ad es. Hor. *carm.* 1.2.13-4 *vidimus flavum Tiberim retortis / litore Etrusco violenter undis* (Nisbet-Hubbard 1970, 25 *ad l.* "a conventional euphemism, perhaps from Ennius").

<sup>15</sup> La Penna 1986, 107.

“Siamo giunti alla terra di Colchide e alle correnti del Fasi”.

Nell’*Eneide*, l’identificazione col Tevere del bel fiume che, attraverso il bosco, sfocia nel mare è operata *ex persona poetae*, senza che nessuno, a cominciare da Enea, esprima una qualche forma di consapevolezza, se non quella implicita nell’ordine impartito ai compagni e nello stato d’animo fiducioso con cui l’eroe decide di avventurarsi in quell’attraente paesaggio (7.36 *laetus fluvio succedit opaco*).

Il primo atto che i capi Troiani compiono, una volta sbarcati a terra, sembra confermare l’intuizione di Enea attraverso la realizzazione di una profezia che faceva parte della tradizione leggendaria che Virgilio aveva alle spalle. Apparecchiato un frugale pasto in cui semplici vivande vegetali sono collocate su focacce che fungono da supporto, i Troiani sono spinti dalla *penuria edendi* ad addentare anche quella specie di *mensae*. Le parole scherzose con cui Iulo commenta l’episodio sono immediatamente colte e fissate da Enea, *stupefactus numine*, nel loro inconsapevole valore profetico, cioè come la realizzazione di una profezia (*fatorum arcana*) che gli sarebbe stata affidata dal padre Anchise (in punto di morte?)<sup>16</sup> e che solo ora gli ritorna in mente. La profezia collegava l’atto di “mangiare le mense” al raggiungimento della meta e alla fondazione della futura città. Per solennizzare e confermare questa realizzazione Enea si era affrettato a celebrarla con una allocuzione solenne:

*Aen.* 7.120-2

*‘salve fatis mihi debita tellus  
vosque’ ait ‘o fidi Troiae salvete penates:  
hic domus, haec patria est’.*

“Salve terra a me promessa dal fato, salute a voi, fedeli Penati di Troia: qui è la casa, qui la patria”.

Si tratta, come è ben noto, di uno dei casi più complicati di rielaborazione virgiliana di tradizioni leggendarie connesse alle “Ktisissagen” greche e di stratificazioni compositive che, anche per l’incompiutezza del poema, non hanno consentito di ricondurre a insieme coerente le evidenti contraddizioni prodotte da rielaborazioni e ripensamenti del poeta nelle varie fasi della stesura del poema<sup>17</sup>. Il ‘prodigio’ delle mense, che Dionigi di Alicarnasso (1.55.4) attribuiva a un oracolo ricevuto a Dodona o dalla Sibilla Eritrea, connettendolo, come qui, alla localizzazione della nuova città, nel III libro

<sup>16</sup> Heinze 1915, 89 (ed. it. 123). Sulla tradizione dei poteri profetici di Anchise, cui Virgilio fa qui probabilmente riferimento, cfr. Horsfall 2000, 121-2 *ad l.* con indicazioni bibliografiche.

<sup>17</sup> Heinze 1915, 86-95 (ed. it. 122-8) resta, secondo me, la trattazione fondamentale. Un quadro sintetico dei problemi in Horsfall 2000, 110-3 (*ad Aen.* 7.107-147), dove si può trovare anche una ricca informazione bibliografica.

dell'*Eneide* (che, secondo l'autorevole, ma molto discussa ipotesi di Heinze, rappresenterebbe l'ultima fase nella composizione del poema<sup>18</sup>) è invece un minaccioso vaticinio dell'Arpia Celeno, che prospetta il "mangiare le mense" non come una conferma dell'arrivo in Italia, che avverrà comunque, ma piuttosto come una situazione di disperazione e di dolore, attraverso cui i Troiani dovranno scontare l'aggressione alle Arpie, o addirittura come una condizione di quasi impossibile realizzazione, prima di poter fondare la città concessa loro dal fato, una specie di maledizione o di *adynaton*<sup>19</sup>.

Nel VII libro, invece, il prodigio delle mense svolge la stessa funzione che ha nella tradizione testimoniata da Dionigi di Alicarnasso, quella di segnalare il territorio in cui il viaggio può aver fine e il luogo in cui i profughi dovranno insediarsi: sostanzialmente, costituisce una duplicazione funzionale del prodigio della scrofa, legato, a sua volta, al sito e al nome di Alba Longa. Questa sostanziale reduplicazione, iscritta in una tradizione già consolidata, costituiva probabilmente per Virgilio motivo di insoddisfazione e disagio, e sarà stata alla base di successivi ripensamenti che, nel nostro testo dell'*Eneide*, si presentano come incoerenze o contraddizioni.

È comunque a questo punto che Enea, che pure ancora non sa esattamente dove si trova (invita infatti i suoi a esplorare *quae loca, quive habeant homines, ubi moenia gentis* 7.131), può compiere, ancora in forma anonima, quella allocuzione rituale di ringraziamento che nelle *Argonautiche*, Giasone aveva eseguito ancora sulla nave, appena imboccato il Fasi<sup>20</sup>:

*Aen.* 7.135-40

*Sic deinde effatus frondenti tempora ramo  
implicat et geniumque loci primamque deorum  
Tellurem Nymphasque et adhuc ignota precatur  
flumina, tum Noctem Noctisque orientia signa  
Idaeumque Iovem Phrygiamque ex ordine matrem  
invocat, et duplicis caeloque Ereboque parentis.*

“Detto questo, di fronde d'albero cinge le tempie e prega il Genio del luogo e, prima fra i numi, la Terra, poi le Ninfe e i fiumi ancora sconosciuti, quindi la Notte e della Notte gli astri che stanno sorgendo; e infine in successione invoca Giove Ideo, la Madre Frigia, ed entrambi i genitori, l'una in cielo e l'altro nell'Erebo”.

*Ap. Rh.* 2.1271-75

αὐτὸς δ' Αἰσονίδης χρυσέῳ ποταμόνδε κυπέλλῳ  
οἶνον ἀκηρασίῳ μελισταγέας χέε λοιβάς  
Γαίη τ' ἐνναέταις τε θεοῖς ψυχαῖς τε καμόντων

<sup>18</sup> Heinze 1915, 86-95 (ed. it. 122-8). Per le differenti posizioni vd. Gunther 1996, 54 e n. 1.

<sup>19</sup> Heinze 1915, 90-1 (ed. it. 124-5).

<sup>20</sup> L'intertesto argonautico si intreccia, come è stato osservato, con quello odissiaco, la preghiera di Ulisse subito dopo il suo ritorno in patria (*Od.* 13.356-60): cfr. Nelis 2001, 280-1.



ἥρώων, γουνοῦτο δ' ἀπήμονας εἶναι ἀρωγούς  
εὐμενέως καὶ νηὸς ἐναίσιμα πείσματα δέχθαι.

“Lo stesso figlio di Esone versò da una coppa d'oro nel fiume libagioni soavi di vino puro, in onore della Terra e degli dèi del paese e delle anime degli eroi morti, e li pregava di concedergli aiuto benevolmente e di accogliere con fausto augurio l'approdo”.

È quindi il risultato dell'esplorazione che rende completa, per Enea e i Troiani, la consapevolezza del territorio e degli abitanti, a cui Enea può inviare la delegazione incaricata di chiedere, in nome dell'origine italica di Dardano e della loro stirpe, l'accoglimento nel Lazio dei profughi:

*Aen.* 7.149-51

*urbem et finis et litora gentis  
diversi explorant: haec fontis stagna Numici,  
hunc Thybrim fluvium, hic fortis habitare Latinos.*

“esplorano per vie diverse città, lidi e terre di quelle genti: queste le acque del fonte Numicio, questo il fiume Tevere, qui abitano i forti Latini”

Dopo questo promettente esordio, il libro VII dell'*Eneide* segue le complesse vicende che fanno virare rapidamente la situazione, come annunciava il proemio al mezzo, verso cupe prospettive di guerra, quelle già annunciate nel profetico delirio della Sibilla<sup>21</sup>:

*Aen.* 7.41-2

*dicam horrida bella,  
dicam acies actosque animis in funera reges*

“canterò orride guerre, canterò battaglie e re spinti alla morte dall'ira”.

L'inizio dell'VIII libro, con la mobilitazione generale del Lazio e delle forze italiche contro i Troiani, trova Enea in uno stato d'animo molto diverso dalla *laetitia* con la quale aveva imboccato il Tevere. Nel cuore della notte, l'eroe si trova angosciato e inquieto (*tristi turbatus pectora bello*) sulla riva del fiume e non riesce a prendere sonno. Si trova cioè nella precisa situazione che gli era stata preannunciata da Eleno come quella in cui avrebbe ricevuto, con il prodigio della scrofa, il segno decisivo che gli avrebbe dato la certezza della localizzazione della città:

*Aen.* 3.388-93

*signa tibi dicam, tu condita mente teneto:  
cum tibi sollicito secreti ad fluminis undam  
litoreis ingens inventa sub ilicibus sus  
triginta capitum fetus enixa iacebit,  
alba solo recubans, albi circum ubera nati,  
is locus urbis erit, requies ea certa laborum.*

“I segni ti dirò, tu tienili impressi in mente: quando, angosciato, presso l'onda di un fiume solitario, vedrai giacere sotto i lecci sulla riva una scrofa grande, sgravata di

<sup>21</sup> *Aen.* 6.86-7 *bella, horrida bella, / et Thybrim multo spumantem sanguine cerno.*

trenta nati, bianca, distesa la suolo, e bianchi alle sue poppe i figli, sarà quello il luogo della città, quello il termine dei tuoi affanni”.

Questo schema narrativo non viene smentito al momento della sua realizzazione, ma risulta complicato da un episodio (quello appunto dell'apparizione in sogno del Tevere), che da una parte potrebbe apparire un superfluo doppione, dall'altra invece risponde a importanti esigenze ideologiche e narrative e che dunque non ha a che fare soltanto con le complesse vicende della stratificazione compositiva dell'*Eneide* su cui ci si è soprattutto concentrati<sup>22</sup>.

Per affrontare adeguatamente alcuni dei problemi esegetici più intricati dell'episodio è opportuno ricordarne, in limine, la funzione di cerniera, rivolta al tempo stesso all'indietro e in avanti, alla conclusione del viaggio e alla gestione della guerra. È stato soprattutto R. Heinze a individuare nella rivelazione progressiva della meta, sotto la guida di Apollo, il tema unitario del III libro, il filo conduttore che ha portato Virgilio a costruire, a partire dalla “successione scollata di approdi e fondazioni, incontri amichevoli e ἄπλοται”, che era disponibile nella tradizione storiografica e annalistico-antiquaria, una coerente Πρώμης κτίσις, che metteva a frutto spunti suggeriti da varie leggende greche di fondazione<sup>23</sup>. Uno dei motivi di queste leggende era l'ambiguità di oracoli e profezie e la conseguente possibilità di errore da parte dell'ecista, soprattutto nella localizzazione della nuova città. Eventi negativi di vario genere, come ad esempio pestilenze o carestie, erano i segnali con cui la divinità avvertiva dell'errore e invitava a individuare un'altra sede, abbandonando l'insediamento provvisorio ed erroneo. Ad Enea era successo almeno due volte, in Tracia e poi soprattutto a Creta.

Dopo l'approdo alla foce del fiume e il primo insediamento in quel sito, scoppiava la guerra. Era la guerra un segnale tale da mettere nuovamente in discussione la correttezza dell'individuazione della meta? Oppure, se la meta era quella giusta, se quel fiume era, come era, il Tevere tante volte indicato da oracoli e profezie, come realizzare l'ulteriore promessa che quella sede avrebbe finalmente garantito una *requies certa laborum*, cioè come affrontare e superare la minaccia della guerra?

Secondo le indicazioni di Eleno, questa definitiva conferma, capace di dissipare dubbi e incertezze, sarebbe venuta dal prodigio della scrofa e così in effetti sarà nel corso del libro VIII. Virgilio ha tuttavia creato tra l'inquietudine di Enea in riva al fiume (*tibi sollicito secreti ad fluminis undam*:

<sup>22</sup> Le più impegnative discussioni recenti del problema si devono a Berres 1982, 189-212; Günther 1996, 26-35.

<sup>23</sup> Heinze 1915, 83-4 (ed. ital. 118-9); vedi anche, fra gli altri, Lloyd 1957, 136-8. Sul rapporto con le leggende di fondazione greche è importante il contributo di Horsfall 1989 (= Horsfall 2020, 267-84).

3.389) e l'apparizione della scrofa sotto i lecci della riva (*litoreis sub ilicibus*: 3.389) un interstizio narrativo<sup>24</sup> in cui inserire l'apparizione in sogno del dio Tiberino, che da una parte anticipa verbalmente il messaggio che la scrofa dovrebbe comunicare visivamente (e il cui significato 'verbale' era stato preannunciato da Eleno: 3.393 *is locus urbis erit, requies ea certa laborum*<sup>25</sup>), dall'altra prende su di sé il compito di guidare Enea nel percorso fluviale che gli consentirà di acquisire le risorse necessarie alla guerra e anche di 'visitare' il sito della città futura (la vera città a cui l'eroe è chiamato a dare origine), diversa sia da Lavinio, che dalla città eziologicamente connessa al prodigio della scrofa bianca, Alba Longa.

L'episodio del Tevere è tutt'altro che un'inutile ridondanza: esso è infatti intimamente connesso, e quasi reso necessario, dalla principale innovazione che Virgilio ha apportato al complesso delle tradizioni mitografiche e antiquarie relative alla venuta di Enea nel Lazio. Queste tradizioni, variamente confermate da evidenze cultuali, leggendarie e 'archeologiche', collocavano l'approdo di Enea non alla foce del Tevere, ma più a sud, sul *litus Laurens* in prossimità di *Lavinium* ("focal point of the veneration of the heroized Aeneas"<sup>26</sup>) e di quel fiume Numicio (o Numico) in cui la leggenda localizzava la morte e l'apoteosi di Enea:

Ov. *met.* 14.598-9

*litus adit Laurens, ubi tectus harundine serpit  
in freta flumineis vicina Numicius undis.*

"raggiunge il lido Laurente, dove coperto di canne il Numicio serpeggia fino al mare con le acque del suo fiume" (trad. di G. Chiarini).

A poca distanza era appunto situata Lavinio, città che Enea avrebbe fondata e denominata dal nome della sua sposa Lavinia e, più all'interno sullo stesso asse, si collocava, sulle sponde del lago e sotto il monte Albano, la città di Alba Longa. Le testimonianze di questa tradizione mitografica sono numerose e sostanzialmente concordi, al di là di varianti marginali<sup>27</sup>. Valga

<sup>24</sup> Questa ricostruzione della 'logica' compositiva virgiliana non è decisiva per risolvere la discussa questione della priorità dei versi ripetuti: la priorità dei versi nel contesto dell'VIII libro, sostenuta fra gli altri da Heinze 1915, 94 (126-7 dell'ed. it.) e D'Anna 1957, 64-5, è contestata da Berres 1982, 189 ss. e Günther 1996, 27, secondo il quale la scena del Tevere non avrebbe in prima istanza previsto una menzione del prodigio della scrofa da parte del dio del fiume. Berres, in particolare, si impegna a individuare, con gli strumenti di una critica 'analitica' accanita e troppo confidente nei propri procedimenti, sia in *Aen.* 8.42- 49a (annuncio del prodigio della scrofa) che in *Aen.* 8.81-5 (realizzazione del prodigio) un successivo inserimento nel contesto della scena del Tevere.

<sup>25</sup> La ripetizione di 3.393 a 8.46 viene quasi unanimemente riconosciuta come "Konkordanzinterpolation" (cfr. Günther 1996, 26, n. 43 e Günther 1996a).

<sup>26</sup> Cfr. Horsfall 2016, 69-70 (vedi già Horsfall 1991, 49-50); La Penna 1996, 119.

<sup>27</sup> Cfr. Harrison 1985; Horsfall 1986, 10-2 (= Horsfall 2020, 196-7); Horsfall 1974, 112-3

per tutte la testimonianza di Varrone, sintetica, ma completa dei dati essenziali, in sostanziale accordo con varie fonti sia greche che latine, Licofrone, Dionigi di Alicarnasso e vari accenni di Servio e degli antichi annalisti<sup>28</sup>:

Varr. *L. L.* 5.144

*oppidum quod primum conditum in Latio stirpis Romanae, Lavinium: nam ibi dii penates nostri. hoc a Latini filia, quae coniuncta Aeneae, Lavinia, appellatum <m>. hinc post triginta annos oppidum alterum conditur, Alba; id ab sue alba nominatum. haec e navi Aeneae cum fu<g>isset Lavinium, triginta parit porcos; ex hoc prodigio post Lavinium conditum annis triginta haec urbs facta, propter colorem suis et loci naturam Alba Longa dicta. hinc mater Romuli Rheia, ex hac Romulus, hinc Roma.*

“La prima città di origine romana fondata nel Lazio fu Lavinio; là, infatti, sono i nostri Penati. Questa città fu chiamata così dalla figlia di Latino, Lavinia, che andò sposa ad Enea. Di qui, trenta anni dopo, si fonda un'altra città, Alba: questa ebbe il nome da una scrofa *alba* (bianca), che, essendo fuggita dalla nave di Enea a Lavinio, dette alla luce trenta porcellini. In seguito a questo fatto prodigioso, trenta anni dopo la fondazione di Lavinio, fu fondata questa città, chiamata Alba Longa e dal colore della scrofa e dall'aspetto del luogo: da qui venne Rea, la madre di Romolo, da questa nacque Romolo, da Romolo fu fondata Roma”. (trad. di A. Traglia)

Questa sequenza topografico-cronologica, che cercava in qualche modo di colmare, o almeno di ridurre, la distanza tra il livello della guerra di Troia e la data tradizionale della fondazione di Roma<sup>29</sup>, secondo lo schema 3 (gli anni del regno di Enea a Lavinio) / 30 (gli anni del regno di Ascanio, con la fondazione di Alba Longa) / 300 (gli anni coperti dalla successione dei Re Albani, fino alla nascita di Romolo e Remo), è condivisa da Virgilio, già nel proemio e soprattutto nella profezia di Giove a Venere. Nel proemio si dice che Enea *Italiam fato profugus Lavinaque litora venit* e quando si parla di lui come fondatore di una città si deve intendere evidentemente Lavinio, ma subito si prospetta la discendenza latina e albana e infine il *telos* è Roma, l'unica città che viene nominata (*altae moenia Romae*).

Rispetto all'alquanto vaga espressione del proemio (*Lavinaque litora venit*) la narrazione degli eventi propone, come abbiamo detto, la clamorosa novità. Enea approda vicino alla foce del Tevere, perché il Tevere era il fiume di Roma e Roma era il *telos* del poema virgiliano. Introdotta questa rilevante innovazione, ne conseguiva di localizzare sulle rive di questo grande fiume il prodigio della scrofa che doveva segnalare il *locus urbis*. Ma la *sus alba* coi trenta porcellini era troppo vistosamente legata a un'altra *urbs*, Alba Longa, perché non ci fosse bisogno di un'ulteriore *auctoritas* in grado di assicurare che quello era il posto giusto per la città (la vera grande città) cui

(= Horsfall 2020, 36).

<sup>28</sup> Un elenco delle fonti utili in Harrison 1985, 135-38.

<sup>29</sup> Sui complessi problemi della cronologia leggendaria in Virgilio si veda soprattutto Horsfall 1974 (=Horsfall 2020, 34-9).

Enea era chiamato a dare origine. Chi meglio del Tevere, *deus loci* e come tale difensore e garante del territorio?

Il discorso di Tiberino svolge anzitutto questa funzione, che il dio assolve nella sua allocuzione all'eroe, in cui certifica la sua accoglienza ai Troiani proprio in quanto non 'stranieri', anzi in qualche modo indigeni rispetto al territorio, designato nei termini meno ristretti e più conciliabili con la tradizione (*solo Laurenti arvisque Latinis*), in cui aspirano ad insediarsi:

*Aen.* 8.36-9

*O sate gente deum, Troianam ex hostibus urbem  
qui revehis nobis aeternaque Pergama servas,  
expectate solo Laurenti arvisque Latinis,  
hic tibi certa domus, certi (ne absiste) penates.*

“O nato da stirpe divina, tu che a noi, sottratta ai nemici, riporti la città troiana, e conservi eterna Pergamo, tu atteso dal suolo Laurente e dai campi Latini, qui per te è casa sicura, qui sicuri penati: non lasciare!”

Enea deve essere rassicurato (*curas demere... dictis*<sup>30</sup>) perché non desista dall'impresa abbandonando quel luogo: *ne absiste (ab incepto vel a loco*<sup>31</sup>). L'eroe non deve lasciarsi spaventare dalle minacce della guerra, perché la guerra non è un segnale in questa direzione. La frase con cui il Tevere avvalora queste sue rassicurazioni, è particolarmente problematica:

*Aen.* 8.40-1

*neu belli terrere minis: tumor omnis et irae  
concessere deum.*

Il senso del passo, e in particolare il misterioso emistichio che lo suggera, ha suscitato discussioni esegetiche fin dall'antichità<sup>32</sup>:

Serv. + Serv. Dan. *ad Aen.* 8.40

TVMOR OMNIS ET IRAE CONCESSERE DEVM quidam 'concessere' pro 'descendere' accipiunt. alii ita tradunt: nondum concesserunt, sed utiliter dissimulat. sed aliqua hemistichia in Vergilio tam sunt sensu inminuta, quam verbis, ut ecce hoc loco: namque non possumus intellegere quievisse omnem tumorem et iram deorum, cum et adhuc inimica sit Iuno, et ad Troianorum perniciem addantur alia numina, ut furia, ut Iuturna: unde mire quidam conclusit hunc versum, dicens 'concessere deum profugis nova moenia Teucris'. 'concessere' ergo indulserunt vel cesserunt, id est permiserunt, ut "nec, si muneribus certes, concedat Iollas", id est permittat, indulgeat, et "extremum hunc Arethusa mihi concede laborem". quodsi ita acceperimus, ut dicat Teucros constituere civitatem, nec ea numina, quae irata sunt, vetant, nihil

<sup>30</sup> La formula con cui si esprime la rassicurazione ricorre altre due volte nell'*Eneide*, sempre in momenti chiave per Enea e il suo destino di eroe fondatore: l'apparizione di Creusa nel II libro e quella dei Penati nel III libro: vd. le osservazioni di Pontani 2011, 1008-10.

<sup>31</sup> Cfr. Conington 91; Eden 1975, 24 *ad l.*

<sup>32</sup> Si riproducono le convenzioni grafiche (in corsivo le note danieline) dell'edizione Thilo-Hagen.

*erit contrarium: nam et ipsa Iuno hoc dicit “non dabitur regnis, esto, prohibere Latinis: atque inmota manet fatis Lavinia coniunx”. hic autem sensus, etiamsi detrahas subauditionem, potest accipi a superioribus, ut sit: tumor omnis et irae concessere deum, ut hic tibi sit certa domus certique penates.*

Serv. *ad Aen.* 3.340

*quem tibi iam troia hemistichium nec in sensu plenum. sunt autem duo talia, hoc et ‘concessere deum’: quem quidam ita conplevit ‘concessere deum profugis nova moenia Teucris’.*

Come è da intendere il verso incompleto? Gli interpreti moderni non hanno troppi dubbi che *concessere* sia qui intransitivo e che la frase significhi “i rancori e le ire degli dèi si sono completamente dileguati”<sup>33</sup>. Ma quasi tutti i commentatori moderni ammettono che “l’assicurazione non è confermata nel resto del poema; l’ira celeste che perseguita i Troiani è quella di Giunone e la sua ostilità continua senza sosta”<sup>34</sup>. L’affermazione del dio dovrebbe dunque essere considerata una “esagerazione retorica profetica piuttosto che da prendere nel suo significato letterale”<sup>35</sup>. Questa esegesi, come si vede dalla nota danielina, era già di alcuni interpreti antichi (*quidam ‘concessere’ pro ‘discessere’ accipiunt*), mentre altri giustificavano l’incongruenza come *utilis dissimulatio*, cioè come una accortezza retorica del Tevere, attento a non scoraggiare Enea.

Ma la nota di Servio ci fa vedere che l’esegesi antica si ribellava all’ammissibilità di una tanto stridente contraddizione: “non possiamo intendere che si sia acquietata ogni collera e ira degli dèi, dal momento che Giunone è ancora nemica e che per la rovina dei Troiani si aggiungono altre divinità, come la Furia o come Giuturna”. Secondo Servio, dunque, l’emistichio era di quelli il cui senso non è completo (“alcuni emistichi in Virgilio sono incompleti tanto nel senso quanto nelle parole, come in questo passo”, cfr. anche Serv. *ad Aen.* 3.340): il senso del verso avrebbe bisogno di un *explementum*, cioè di un complemento oggetto o di una completiva del verbo *concessere*, da intendere in senso transitivo. Qualcuno aveva provveduto in tal senso, immaginando il verso completo così: *concessere deum profugis nova moenia Teucris*. Per dirla con Conte “nimium diligens interpolator, cum censeret Iunonis iram nondum placatam esse, ita versum explevit, ut *concessere* valeret idem ac ‘dederunt’, quasi sensus esset ‘assiduae deorum irae non venterunt quin Teucris nova moenia haberent’”<sup>36</sup>.

I moderni non sono troppo generosi con questa interpolazione: Günther la

<sup>33</sup> Cfr. Conte 2019<sup>2</sup>, 206 *ad l.*: “*concessere* idem ac ‘destiterunt’ hic profecto valet”.

<sup>34</sup> Fordyce 1977, 208 (*ad Aen.* 8.41).

<sup>35</sup> Williams 1973, 232.

<sup>36</sup> Conte 2019<sup>2</sup>, 206 *ad l.*

definisce “particularly stupid supplement”<sup>37</sup>, e Fordyce condivide un presunto giudizio non meno sferzante che attribuisce a Servio “Hence, says Servius, a would-be improver absurdly completed the line”<sup>38</sup>. Servio esprimeva, al contrario, grande apprezzamento per questa iniziativa (*mire quidam conclusit hunc versum*), giacché *mire* nel suo commento esprime sempre e soltanto ammirazione per il poeta e per le sue scelte lessicali, stilistiche o contenutistiche giudicate positivamente<sup>39</sup>.

Quello che Servio si sente tuttavia di dover rifiutare è l’esegesi del verbo come intransitivo, sottolineando che intenderlo in senso transitivo eliminerebbe ogni contraddizione interna: “se intenderemo così, che i Troiani fondano la città e che i numi che sono irati non lo vietano, non ci saranno contraddizioni: infatti lo dice la stessa Giunone (7.313-4) *non dabitur regnis, esto, prohibere Latinis, / atque immota manet fatis Lauinia coniunx*”<sup>40</sup>.

Nella discussione del passo non è stato sempre sottolineato abbastanza che intendere *concessere* nel senso di *destiterunt* non è semplicemente in contrasto “con il resto del poema”, ma è in stridente contrasto con l’invito che il Tevere, nello stesso discorso, rivolge poco più avanti ad Enea<sup>41</sup>:

*Aen.* 8.59-61

*surge age, nate dea, primisque cadentibus astris  
Iunoni fer rite preces, iramque minasque  
supplicibus supera votis.*

“Alzati, su, figlio di Venere, e, al primo cader delle stelle, rivolgì devote preghiere a Giunone, vincine con supplici voti l’ira e le minacce”.

Se Enea si deve anzitutto preoccupare di placare, con suppliche e voti, le *irae* e le *minae* di Giunone, sarebbe stato gravemente contraddittorio assicurargli, poco prima, che *tumor omnis et irae deum* si sono dileguati. Il ruolo del Tevere, in tutta la sua solenne autorevolezza, è di garantire che la meta raggiunta da Enea non è realmente messa in discussione dall’ira divina. Servio, al di là dell’apprezzamento certo eccessivo per l’interpolatore, finisce per imboccare una strada esegetica interessante. *Concessere* non ha bisogno di nessun *explementum*, perché non è realmente necessario sottintendere alcunché: “questo significato, anche se toglie il sottinteso, può essere ricavato da quanto è detto prima, in modo che sia: *tumor omnis et irae... deum* [evidentemente in senso concessivo: “gli dèi, con tutta la loro collera e la loro ira”], hanno permesso che sia qui per te sicura dimora, sicuri Penati”, cioè

<sup>37</sup> Günther 1997, 69, n. 13.

<sup>38</sup> Fordyce *l. c.*

<sup>39</sup> Fratantuono-Alden Smith 2018, 144 *ad l.*

<sup>40</sup> “Sia pure: non m’è concesso privarlo del regno latino, dal destino è fissato che Lavinia divenga sua sposa”.

<sup>41</sup> Bene invece Berres 1982, 195.

quello che il Tevere ha appena assicurato: *hic tibi certa domus, certi (ne ab-siste) penates*.

Questa ‘cedevolezza’ del mondo divino nei confronti dei Troiani è ulteriormente dimostrata nella seconda parte dell’intervento del Tevere, dopo l’annuncio dell’imminente verificarsi della prodigiosa apparizione della scrofa, che, a questo punto, non ha più tanto l’originaria funzione di certificazione della meta, già assolta dalle parole del dio, ma piuttosto quella di avvalorare la sua autorevolezza e la veridicità dell’apparizione in sogno (8.42 *ne vana putes haec fingere somnum*)<sup>42</sup>. Il dio promette ad Enea di aiutarlo ad affrontare i problemi della guerra, favorendo in ogni modo la risalita della sua corrente per recarsi da Evandro:

*Aen.* 8.57-8

*ipse ego te ripis et recto flumine ducam,  
adversum remis superes subvectus ut amnem.*

“Io stesso ti condurrò dritto lungo le rive del mio fiume, in modo che, grazie alla mia spinta, tu superi a remi la corrente avversa”.

I Troiani dovrebbero andare contro corrente (*adversum... amnem*) e il fiume che parla è un fiume che si presenta in piena<sup>43</sup>:

*Aen.* 8.62-3

*ego sum pleno quem flumine cernis  
stringentem ripas et pingua culta secantem*

“Io, che gonfio d’acqua tu vedi lambire le rive...”

Ciononostante, sarà il fiume stesso ad assicurare la spinta necessaria, frenando, anzi quasi invertendo, la sua grande corrente. Nella descrizione della risalita notturna del fiume viene evidentemente ripreso il motivo argonautico della cedevolezza della corrente, che Virgilio trasforma però in un vero e proprio ulteriore miracolo:

*Ap. Rh.* 2.1264-6

*ὄκα δ’ ἐρετμοῖς  
εἰσέλασαν ποταμοῖο μέγαν ῥόον, αὐτὰρ ὁ πάντη  
καχλάζων ὑπέεικεν.*

“percorsero a forza di remi la grande corrente del fiume, e le acque cedevano gorgogliando”

<sup>42</sup> Da qui probabilmente potrebbe essere ricavato un indizio di anteriorità, per lo meno logica se non cronologica, della ‘versione’ del libro III: se il Tevere annuncia ad Enea che l’apparizione della scrofa confermerà immediatamente la veridicità della sua apparizione e delle rassicurazioni appena pronunciate, ciò probabilmente implica che Enea sia già a conoscenza del nesso tra il prodigio della scrofa e il raggiungimento della meta, cioè dell’informazione ricevuta nel III libro attraverso la profezia di Eleno. Secondo la troppo ingegnosa ipotesi di Berres 1982, 190, l’emistichio del v. 41 sarebbe la traccia dell’inserimento successivo dei vv. 42-49a (*haud incerta cano*), mentre 49b (*nunc qua ratione quod instat*) sarebbe identificabile l’originario ‘completamento’ del v. 41.

<sup>43</sup> Servio *ad l.* interpretava *stringentem* nel senso di *radentem, inminuentem: nam hoc est Tiberini fluminis proprium*, adducendo etimologie erudite di altri nomi del Tevere.



*Aen.* 8.86-91

*Thybris ea fluvium, quam longa est, nocte tumentem  
leniit, et tacita refluens ita substitit unda,  
mitis ut in morem stagni placidaeque paludis  
sterneret aequor aquis, remo ut luctamen abesset.  
ergo iter inceptum celerant rumore secundo:  
labitur uncta vadis abies;*

“Il Tevere, per tutta quanta quella notte, calmò l’impeto della corrente e si fermò rifluendo nell’onda silenziosa, così che, a mo’ di stagno tranquillo o placida palude, spianò la superficie delle acque, perché non ci fosse resistenza ai remi. Allora accelerano il corso intrapreso con rumore favorevole: il legno spalmato di pece scivola sull’acqua”.

Il Tevere è gonfio, si trova dunque anche lui, come altre divinità, in una condizione di *tumor*, seppure non specificamente ostile ai Troiani<sup>44</sup>. Per non essere loro di ostacolo, acquieterà la sua gonfia corrente assumendo la mitezza e la placidità di uno stagno o di una palude. Il miracolo che aveva fermato il mare nella γαλήνη ostacolando il procedere della nave (*Aen.* 7.27-8 *cum venti posuere omnisque repente resedit / flatus, et in lento luctantur marmore tonsae*), ferma adesso la corrente contraria, per eliminare ogni ostacolo al procedere della nave. L’intertestualità con il mito argonautico<sup>45</sup> è confermata da un tipico gesto di alessandrinismo virgiliano: l’allusione ad Apollonio Rodio si combina con raffinata allusione a un altro memorabile testo poetico, stavolta latino, relativo allo stesso mito. Lo stupore del fiume e del bosco di fronte allo spettacolo di quella mai prima vista nave guerriera richiama evidentemente, come è stato notato<sup>46</sup>, lo stupore delle ninfe che, nel c. 64 di Catullo, emergono dalle acque per ammirare la prima nave che solchi il mare:

*Aen.* 8.91-3

*mirantur et undae,  
miratur nemus insuetum fulgentia longe  
scuta virum fluvio pictasque innare carinas.*

“guardano stupite le onde, il bosco ammira stupito sfolgorare in lontananza gli scudi degli eroi e le navi dipinte galleggiare sul fiume”

*Catull.* 64.14-15

*emersere freti candenti e gurgite vultus  
aequoreae monstrum Nereides admirantes.*

“emersero volti dal gorgo biancheggiante delle acque, Nereidi marine che ammiravano il prodigio”.

<sup>44</sup> Cfr. Fratantuono-Alden Smith 2018, 203.

<sup>45</sup> Illustrata meglio di tutti da Nelis 2001, 335-7.

<sup>46</sup> Gransden 1976, 94, *ad Aen.* 8.91-2; Degl’Innocenti Pierini 1999, 232; Fernandelli 2014, 286-7.

Vorrei concludere quest'analisi che per ragioni di spazio deve trascurare numerosi problemi non del tutto risolti in relazione all'episodio del Tevere, segnalando l'opportunità che la riconosciuta intertestualità argonautica sia tenuta in conto della discussione di un altro difficile problema esegetico. Cosa vuol dire al v. 90 *rumore secundo*? Ne discuteva già Servio, proponendo ipotesi piuttosto improbabili su cui non varrebbe la pena di fermarsi, se non per il fatto che hanno trovato qualche udienza negli studi più recenti:

Serv. *ad Aen.* 8.90

RVMORE SECVNDO *hoc est bona fama, cum neminem laederent: aut certe dicit eos ante venisse, quam fama nuntiaret venturos. aut 'rumore' pro 'Rumone' posuit; nam, ut supra diximus, Rumon dictus est: unde et ficus ruminalis, ad quam eieci sunt Remus et Romulus. quae fuit ubi nunc est lupercal in circo: hac enim labebatur Tiberis, antequam Vertumno factis sacrificiis averteretur. quamvis ficum ruminalem alii a Romulo velint dictam, quasi Romularem, alii a lacte infantibus dato: nam pars gutturis ruma dicitur. ergo si fuerit 'Rumone secundo', favente fluvio intellegimus.*

Le due esegesi proposte qui di *rumore secundo*, “accompagnati da buona fama” oppure “precedendo la fama (del loro arrivo)”, sono giustamente sembrate trascurabili, mentre alquanto più problematico è il discorso che tira in ballo l'antico nome del Tevere, di cui Servio aveva già parlato in un precedente scolio:

Serv. *ad Aen.* 8.63

STRINGENTEM RIPAS *radentem, imminuentem: nam hoc est Tiberini fluminis proprium, adeo ut ab antiquis Rumon dictus sit, quasi ripas ruminans et exedens. in sacris etiam Serra dicebatur, unde ait nunc 'et pinguis culta secantem'.*

La nota di Servio a 8.90 sembrerebbe trovare riscontro nella tradizione diretta virgiliana, perché *Rumone* è lezione di prima mano del Mediceo, anche se non è esatto dire che Servio offra testimonianza della lezione di M<sup>47</sup>. (*Vergilius*) *x pro y posuit* è infatti la formula con cui il commentatore abitualmente segnala un uso improprio o figurato<sup>48</sup>.

Servio non parla dunque qui di una *varia lectio*, ma sostiene piuttosto che Virgilio avrebbe detto *rumore secundo* intendendo in realtà dire, o per lo meno facendo pensare a, *Rumone secundo*, che equivarrebbe come significato a *favente fluvio*. Insomma, anche questa contorta proposta esegetica, a ben vedere, presuppone la lezione del lemma, *rumore secundo*, ma, evidentemente intendendo il rumore come prodotto dall'acqua del fiume, suggerisce che Virgilio abbia voluto evocare o alludere all'antico nome del fiume *Rumon*.

<sup>47</sup> Conington 1979, 96 ad l. “An absurd reading ‘Rumone’ (the old name of the Tiber) is mentioned by Serv. with approbation, and has found its way into some MSS, and even into Med. a. m. p.”; così anche l'apparato di Conte 2019, 208: “*rumone* M (corr. M<sup>2</sup> supra lineam, M<sup>A</sup> in mg.), *agnoscit* Serv. ([*Tiberis*] *Rumon dictus est*)”.

<sup>48</sup> Per fare solo un paio di esempi, fra le molte decine di attestazioni: *ad Aen.* 1.22 *LIBYAE Carthaginis. et provinciam pro civitate posuit*; *ad Aen.* 1.51 *posuit 'austris' pro ventis*.

Da questa escogitazione erudita antiquaria probabilmente deriva la lezione di M, che non merita il pur limitato credito che qualcuno ha ritenuto di attribuirle<sup>49</sup>.

I commentatori moderni, sulla base soprattutto di un confronto con Ennio (*ann.* 243 Sk.), intendono per lo più nel senso di “applausi, mormorii o grida di approvazione”, pensando o ai Troiani assiepati sulle rive o ai rematori stessi. La Cerda riferiva più specificamente l’espressione al *celeusma nauticum* che accompagnava la voga (così anche Wagner). Da parte mia, credo sia piuttosto da riprendere in considerazione una esegesi di Tiberio Claudio Donato *rumore secundo. prospero aquarum murmure*, seguito da Heyne (“dictum olim est de murmure aquae carina et remis percussae”<sup>50</sup>, Henry e Hirtzel, ma che non ha trovato poi molta fortuna. Heyne interpungeva inoltre dopo *celerant*, connettendo *rumore secundo*, in enjambement, all’emistichio enniano (*ann.* 506 Sk.) *labitur uncta carina*, ma la proposta era contraddetta da Wagner, che tornava all’interpunzione tradizionale. In ogni caso, *rumore secundo* indicherebbe il favorevole gorgogliare dell’acqua, prima *tacita* per il fermarsi della corrente, che cede alla carena che scivola agevolmente, senza trovare resistenza, su di essa. Un suggerimento utile all’interpretazione viene, secondo me, dalla largamente presente intertestualità con le *Argonautiche*<sup>51</sup>. Potrebbe *rumore secundo* essere considerato un modo in cui Virgilio ha proposto qui l’equivalente dell’apolloniano *καλλάζων*?

Università di Udine

MARIA LUISA DELVIGO

<sup>49</sup> Eden 1975, 51 *ad l.* (ripreso e accentuato da Fratantuono-Alden Smith 2018, 207-8) osservava che il nome ha un suono autentico e che la questione testuale sembrerebbe a doppio taglio: un nome oscuro potrebbe essere stato corrotto in uno stadio precoce, o, al contrario, la stessa oscurità potrebbe indicare una “finzione tardo-antica”. Ma, più plausibilmente, una ipotesi decisamente liquidatoria è sostenuta da Conington (vedi n. 46 “an absurd reading”) e Williams 1973, 235 “not at all likely”. Ambigua la posizione di Fratantuono-Alden Smith 2018, 208, che sembrerebbero non escludere, se ben intendo, una possibilità affine a quella avanzata Servio: “It is possible that the name of the god was softly heard even with the reading *rumore*” e che concludono con una ulteriore apertura la medesima nota: “One is left to wonder if the Medicean preserves the original reading here (with *secundo* as an especially appropriate descriptor for the river’s divine action), with the name of a god that would have occasioned antiquarian commentary and interest (though with straightforward meaning), as opposed to the difficult *rumore*, which invites different and conflicting interpretations. We do well to remember also that Virgilian verse revels in the more or less peaceful coexistence of diverse meanings”.

<sup>50</sup> Heyne adduceva inoltre il confronto con Auson. *Mosell.* 22 *interlabentis tacito rumore Mosellae*, suggerendo che il poeta si facesse qui *optimus interpres* del passo virgiliano.

<sup>51</sup> Oltre a Nelis cit. a n. 43, vd. Fernandelli 2007, che fa riferimento anche a un commento inedito all’VIII dell’*Eneide* di Mario Martina.

## Riferimenti bibliografici

- Th. Berres, *Die Entstehung der Aeneis*, Wiesbaden 1982.
- V. Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms. Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis*, Heidelberg 1963.
- S. Casali, *Virgilio, Eneide 2*, Introduzione, traduzione e commento, Pisa 2017.
- J. Conington - H. Nettleship, *The works of Virgil*, I-III, Hildesheim-New York 1979 (ripr. an. dell'ed. London 1883<sup>3</sup>).
- G. B. Conte, *Publius Vergilius Maro, Aeneis*, Berlin-Boston 2019<sup>2</sup>.
- G. D'Anna, *Il problema della composizione dell'Eneide*, Roma 1957.
- G. D'Anna, *Ancora sul problema della composizione dell'Eneide*, Roma 1961.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bologna 1999.
- P. T. Eden, *A Commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Lugduni Batavorum 1975.
- M. Fernandelli, *Ombre sull'acqua, da Virgilio a Pascoli*, "CentoPagine" 1, 2007, 95-102
- M. Fernandelli, 'Mirantur undae, miratur nemus'. *Variazione di un antico tema nel libro VIII dell'Eneide*, in P.-A. Deproost (ed.), *Extravagances: Écarts et normes dans les textes grecs et latins*, Paris-Montréal 2014, 277-307
- C. J. Fordyce, *P. Vergili Maronis Aeneidos Libri VII-VIII*, Oxford 1977.
- L. Fratantuono, *Madness Unchained: A Reading of Virgil's Aeneid*, Lanham 2007.
- L. Fratantuono - R. Alden Smith, *Virgil, Aeneid 8*, text, translation and commentary, Leiden-Boston 2018.
- K. W. Gransden, *Virgil, Aeneid, Book VIII*, Cambridge 1975.
- H.-C. Günther, *Überlegungen zur Entstehung von Vergils Aeneis*, Göttingen 1996.
- H.-C. Günther, *Zwei Binneninterpolationen im Zehnten Buch der 'Aeneis' und das Problem der Konkordanzinterpolation*, "Hermes" 124, 1996, 205-19.
- H.-C. Günther, *Quaestiones Propertianae*, Leiden 1997.
- E.L. Harrison, *Foundation Prodigies in the Aeneis*, "PLLS" 5, 1985, 131-64.
- R. Heinze, *Virgils epische Technik*, Leipzig-Berlin 1915<sup>3</sup>; ed. it., *La tecnica epica di Virgilio*, Bologna 1996.
- J. Henry, *Aeneidea*, London-Dublin 1873-79 (= Hildesheim 1969).
- Chr. G. Heyne - Ph. Wagner, *P. Virgilius Maro*, Leipzig-London 1830-41<sup>4</sup>= Hildesheim 1968.
- F. A. Hirtzel, *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford 1900.
- N. Horsfall, *Virgil's Roman Chronography: a Reconsideration*, "CQ" 24, 1974, 111-5.
- N. Horsfall, *Aeneas the Colonist*, "Vergilius" 35, 1989, 8-27.
- N. Horsfall, s.v. *Tevere*, in *Enciclopedia Virgiliana*, V, 1, Roma 1990, 156-7
- N. Horsfall, *Virgilio: l'epopea in alambicco*, Napoli 1991.
- N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 7: a commentary*, Leiden 2000.
- N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 3: a commentary*, Leiden 2006.
- N. Horsfall, *The Epic Distilled. Studies in the Composition of the Aeneid*, Oxford 2016.
- N. Horsfall, *Fifty Years at the Sibyl's Heels. Selected Papers on Virgil and Rome*, Oxford 2020.
- A. La Penna, *L'arrivo di Enea alla foce del Tevere (Aen. VII 25-36). Saggio di analisi letteraria dell'Eneide*, "SIFC" 14, 1996, 102-22.
- M. Labate, s.v. *Venti*, in *Enciclopedia Virgiliana*, V, 1, Roma 1990, 494-498
- D. Nelis, *Virgil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Leeds 2001.
- R.G.M. Nisbet - M. Hubbard, *A Commentary on Horace, Odes. Book I*, Oxford 1970.
- F. Pontani, *Sogni, missioni e profezie: su Aen. VIII, 18-41*, "Latomus" 70, 2011, 1000-1012.
- V. Pöschl, *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Aeneis*, Berlin-New York 1977<sup>3</sup> (1<sup>a</sup> ed. Innsbruck/Wien 1950).

O. Skutsch, *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford 1985.

R. D. Williams, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Tertius*, Oxford 1962.

R. D. Williams, *The Aeneid of Virgil, Books 7-12*, London 1973.

**ABSTRACT:**

The article examines the role of the apparition of the Tiber in Book VIII of the *Aeneid* within the legendary traditions and compositional stratifications concerning Aeneas' arrival in Latium and his role as a founding hero. Besides, the ancient and modern exegesis of the half-line 8.41 *concessere deum* and of the expression *rumore secundo* of 8.90 is discussed in the light of the complex intertextual texture of the episode.

**KEYWORDS:**

*Aeneid*, Foundation Legends, Apollonius Rhodius, Tiber, Half-lines.

UN NUOVO TELESTICO IN HOR. C. 1.11

*Tu ne quaesieris (scire nefas) quem mihi, quem tibi  
finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios  
temptaris numeros. Ut melius quicquid erit pati!  
Seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,  
quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare 5  
Tyrrenum, sapias, vina liques et spatio brevi  
spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invida  
aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.*

“Possibile sottoporre Hor. c. 1.11 ad un’ennesima analisi senza incorrere nei rischi del *déjà dit* o del *déjà vu*?” si chiedeva uno stimato commentatore dell’ode oraziana quale Luciano Landolfi<sup>1</sup>, che con grande coerenza di metodo è riuscito ad apportare illuminanti contributi esegetici a questa “minuscola”<sup>2</sup> lirica, un classico nell’accezione più ampia del vocabolo, che non smette di affascinare lettori d’ogni generazione.

D’altro canto, la sterminata bibliografia sull’argomento<sup>3</sup> incute un sacro timore persino nell’accostarsi in punta di penna a una lirica che sembra aver ormai esaurito quasi del tutto la capacità di suscitare nuovi stimoli interpretativi<sup>4</sup>. Eppure, rileggendo il testo con una predisposizione particolare<sup>5</sup> alla ‘imagery’ metaforica che lo attraversa e ai principi poetici cui esso è informato, credo sia tuttavia possibile individuare una piccola, ma suggestiva, opera di cesello sinora sfuggita al bulino ermeneutico degli studiosi<sup>6</sup>.

Infatti, in linea di continuità con alcune indagini che sto attualmente conducendo, ritengo sussistano le condizioni ottimali, di seguito esaminate, per rinvenire un *lusus* intenzionale, incluso dall’autore nell’intervallo compreso tra i vv. 1-5: il ‘calembour’ appare in guisa di telestico e, leggibile dal basso verso l’alto, forma la parola di senso compiuto *emisi*, indicativo perfetto di I persona singolare da *emittere*.

Per vincoli di spazio, non è questa la sede opportuna per disquisire minutamente sui *technopaignia*, per cui mi limiterò a rinviare a ricerche più

\* Ringrazio i professori P. Fedeli, E. Malaspina, A. Schiesaro e A. Setaioli, e i revisori anonimi di “Prometheus”, per aver letto la mia ricerca, contribuendo a migliorarla. Di ogni eventuale imperfezione residua resto io il solo responsabile.

<sup>1</sup> Landolfi 1995, 217.

<sup>2</sup> Fo 2009, 61.

<sup>3</sup> Sintesi bibliografica in Landolfi 1995.

<sup>4</sup> Imprescindibile punto di partenza per il commento ad Orazio sono i lavori di Fedeli 1994, 287-298; Fedeli 2009, 11-26; Fedeli 2011, 671-716.

<sup>5</sup> Cfr. Clay 2020, 112: “we must pay strict attention to Horace’s exact wording”.

<sup>6</sup> Riprendo Marchesi 1940, 466, che riteneva Orazio “orafa della lirica latina”.

specialistiche<sup>7</sup>, applicando con l'occasione al c. 1.11 i risultati della riflessione teorica cui è giunta la critica.

È noto come la poetica oraziana, riassunta in modo paradigmatico nei versi appena scorsi, sia l'esemplificazione coerente di quanto il latino sia lingua intrinsecamente agricolturale<sup>8</sup>, capace di dir tanto con poco: il suo nerbo alligna d'altronde nell'*humus* arcaica di un lessico vegetativo, che non smette di nutrire e sostanziare, perennemente rivitalizzato, la produzione letteraria e filosofica. Anche le immagini intrecciate dall'Alceo romano – già dissodate nei trascorsi scavi esegetici<sup>9</sup> – attestano la permanenza di un substrato arboricolo a sostegno del poderoso impianto ideologico, variamente inteso, della lirica oraziana.

Da qualsiasi prospettiva la si legga, è sempre condiviso il fatto che, colti nella loro accezione primigenia, i congiuntivi esortativi (*sapias*, *liques* e *reseces*) attorno ai quali ruota il componimento costituiscono una 'vegetale' terna verbale che riproduce, persino a livello visuale in forza dell' 'enjambelement' che li avviluppa, i pampini di un figurale tralcio di vite<sup>10</sup>, acconcio all'atmosfera simposiaca che permea il brano<sup>11</sup>. Infatti, ogni sintagma afferisce, pur se in gradi diversi, alla sfera botanica, e ciascuno individua precise azioni<sup>12</sup>, quasi fossero stazioni concatenate che cadenzano le tappe di un *iter* gnoseologico sul concetto del tempo<sup>13</sup>, sintetizzato nella massima gnomica del *carpe diem*, a degno suggello del tracciato catacretico intrapreso. Per giunta, si rammenti che l'ode è governata da una simmetrica disposizione dei

<sup>7</sup> Sugli acrostici nella letteratura antica, senza pretesa di esaustività data la consistente mole di lavori sull'argomento, rinvio ai contributi che reputo più significativi, per cui cfr. Courtney 1999, 264-305; Damschen 2004, 88-115; Luz 2010, 1-77; Katz 2013, 1-30; Mitsis-Ziogas 2016; Kwapisz 2019, 374-389; Danielewicz 2019, 361-366; Robinson 2019, con ulteriore bibliografia.

<sup>8</sup> Cfr. Bolelli 1937, datato ma ancora interessante per una panoramica divulgativa sull'argomento.

<sup>9</sup> Ricordo solo alcuni degli studiosi più rilevanti che concordano sulla metafora orticolturale cfr. Bardon 1944, 345-355; Commager 1962, 274; Williams 1980, 205; Davis 1991, 159; Garrison 1991, 219; Ancona 1994, 57; West 1995, 51.

<sup>10</sup> Sulla metafora vitivinicola insiste a ragione West 1967, 58-64. Troppo liberi Hermann 1955, 25-26, per cui Leuconoe sarebbe una proprietaria di vigneti e Veyne 1967, 105-108, che ritiene la dedicataria del carne un'ostessa. Sul vino in Orazio cfr. Fedeli 1997, 262-269.

<sup>11</sup> L'ambientazione simpotica è chiaramente fittizia. Sulla cornice paraconviviale dei *carmina* oraziani cfr. Citroni 1983, 142-149.

<sup>12</sup> Su *sapias* cfr. Massaro 1974, 119-122; su *liques* cfr. La Penna 1993, 277 ss. e; su *reseces* cfr. Traina 1993, 65: "*reseo*, verbo tecnico della lingua agricola [...] recidi dal breve spazio della tua vita, come un ramo che sporga da un chiuso".

<sup>13</sup> Sul concetto di tempo nell'ode cfr. D'Anna 1979, 103-115 e Mazzoli 1990, 1025-1037, da integrare con Traina 1993, 100-103. In generale sul tempo in Orazio cfr. Deschamps 1983, 195-214; Citti 2000, 54-64.

tempi verbali che, principiando nel segno prescrittivo del divieto (*ne quae-sieris*, v. 1; *nec... temptaris*, vv. 2-3), si flettono in una posa di minore intensità impositiva e di più accomodante parenesi (*sapias*, *liques* e *reseces*), per poi riprende vigore nell'ultimo slancio iussivo (*carpe diem*).

Ripreso l'orizzonte letterario entro il quale si muovono i lettori e il poeta, vengo ora alla parte più argomentativa del mio lavoro.

Gli studi, in via di ampliamento e consolidamento sui giochi di parole in Orazio<sup>14</sup>, documentano un interesse sostanziale da parte dell'autore per virtuosismi stilistici, non bilanciato però da una presenza significativa nella sua produzione di siffatti stilemi<sup>15</sup>. In realtà, se, a titolo esemplificativo, si analizza con pazienza e qualche ausilio informatico<sup>16</sup> il testo di c. 1.11 alla ricerca di potenziali 'wordplay', si registra la presenza di elementi a sua difesa. Innanzitutto, si notano allocuzioni alla II persona singolare, peraltro mai così numerose se raffrontate alla limitata estensione contestuale: rivolgendosi al lettore ideale, le apostrofi agevolano, come da prassi, il reperimento del gioco di parole che si suppone nascosto nei versi.

Le prime due occorrenze di verbi in 'Du-Stil', in quanto imperativi negativi, vanno naturalmente intese in senso antifrastico: se riletto *a posteriori*, il religioso divieto con cui a Leuconoe è caldeggiata l'astensione da consultazioni cabalistiche o illecite domande sul destino che l'attende induce nel lettore la *curiositas* di saperne di più, spingendosi oltre la prima lettura del testo. Nel dettaglio, il monito allitterante *ne temptaris numeros* può addirittura provocatoriamente<sup>17</sup> indicare l'imposizione letterale a non "tentare i metri", ossia a non mettere mano (*temptare*) ai versi (*numeros*), in una ipotetica azione di smantellamento e riassetto degli elementi del dettato.

*Sapias*, *liques* e *reseces*, oltre al predetto significato botanico, sono altresì impiegati con implicito intento programmatico in quanto termini di dichiara-

<sup>14</sup> Cfr. Morgan 1993, 142-145; Paschalis 1995, 181-190; Reckford 1997, 599-606; Katz 2008, 207, 213; Gowers 2009, 44-46; Adkin 2015, 49 n. 39; Cowan 2014, 1012-1028; Frodericksen 2018, 716-7120, che sostiene con buone prove l'intenzionalità del teletico (l'unico altro di cui sia a conoscenza) *SATIS* in *Ep.* I, 4, 14-18.

<sup>15</sup> Kearey 2020, 734: "Hunters of acrostics have had little luck with Horace. Despite his manifest love of complex wordplay, virtuoso metrical tricks and even alphabet games, acrostics seem largely absent from Horace's poetry".

<sup>16</sup> Ho progettato ed è attualmente in fase di aggiornamento un sistema automatico di riconoscimento che, tramite una comparazione vero-falso tra le entrate di un vocabolario lemmatizzato e le stringhe del testo in esame variamente componibili in intervalli personalizzati, consente di procedere più spediti nella raccolta e catalogazione dei *lusus*. Sul tema cfr. Croto 2021, 39-51, Croto 2021, in c.d.s.

<sup>17</sup> Cowan 2006, 324 in merito a un gioco etimologico in c. I, 22, 15 coglie uno "humour inherent in the pun", che anch'io ravviso in questo *lusus*.



zione letteraria<sup>18</sup>, che ben si adattano alla configurazione metapoetica del telestico, espressione della *doctrina* dell'autore<sup>19</sup>, frutto della perfetta padronanza tecnica nell'arte versificatoria.

L'imperativo *carpe*, dal canto suo, riproducendo un "movimento lacerante e progressivo che va dal tutto alle parti"<sup>20</sup>, pare esprimere l'invito a smiuzzare il testo che scorre sotto i nostri occhi, spizzicandolo nelle sue componenti minime, tanto intratestuali quanto paratestuali. A tali marcatori segnalatici<sup>21</sup> si aggiungono poi altre spie "meta-significanti" lessicali e stilistiche: si vedano i sintagmi *finem* (v. 2) e *ultimam* (v. 4), posti in sedi rilevate del verso, che nella prospettiva del telestico possono voler segnalare la zona del poesia ove si iscrive il *lusus*. Infine, anche la *iunctura spatii brevis*, nell'accezione di ablativo assoluto causale<sup>22</sup> (lett. "dato il breve spazio..."), potrebbe anche alludere alla delimitata porzione del testo nella quale è sistemato il gioco di parole.

Infine, un ruolo dirimente per apprezzare le finalità letterarie del telestico e, soprattutto, per l'effettivo riconoscimento spetta alla dedicataria del carme, una figura quanto mai evanescente e dalla sfuggente identificazione<sup>23</sup>. Tenuto conto di ciò che desidero sostenere, credo che l'interpretazione metaletteraria più calzante sia intravedere nel personaggio una trasposizione allegorica di Apollo<sup>24</sup>, dio della mantica e della poesia, paradigma di riferimento del *lector doctus* cui Orazio si rivolge con estrema cura. In un testo dalle im-

<sup>18</sup> Marsilio 2010, 121-122: "Horace enjoins Leuconoe *sapias*, 'be wise', but the verb also means 'have taste or discernment' [...] The phrase *vina liques* means 'strain the wine' [...] but *liquo* also has the figurative sense to 'purify' language. [...] The phrase *spem longam rescet* uses the metaphor of vine pruning [...] but the verb also connotes the proper 'pruning' of the language". Rimando comunque a una lettura estesa dell'intero contributo della studiosa per le argomentazioni a sostegno della sua valida interpretazione.

<sup>19</sup> Cowan 2012, 762 in riferimento ai 'wordplays' nell'*Epodo* 11 parla di "self-contained piece of witty *doctrina*". Sulla funzione dei *lusus* come espressione di *doctrina* di stampo alessandrino cfr. O'Hara 1996, 103.

<sup>20</sup> Traina 1993, 12.

<sup>21</sup> Cfr. Feeney-Nelis 2005, 644-646; Danielewicz 2013, 289; Crotto 2021, in c.d.s.

<sup>22</sup> Così Landolfi 1995, 231 n. 70, sulla scorta di Grimm 1962-1963, 313-318. Non convince il valore strumentale (Hulton 1958, 106-107; Nisbet-Hubbard 1970, 141 *ad loc.*; D'Anna 1979, 112 n. 10). Resta però valida l'interpretazione di ablativo di separazione avanzata da Traina 1993, 65, compresente a quella causale.

<sup>23</sup> Basti citare Nisbet-Hubbard 1970, 136-137: "It may be a pretty name that suits a difficult metre. But more probably it conveys some particular nuance either by derivation or literary association. Yet no explanation that has been suggested seems completely convincing".

<sup>24</sup> Carruba-Fratantuono 2003, 136: "In summary, a Roman reader of Horace's *carpe diem* ode could have easily and naturally understood that the lady with the telltale name of Leuconoe aspired to the prophetic vision of the god Apollo who from his famous temple on Leucas had presided over Octavian's victory at Actium".

plicite finalità di teoresi poetica, i cui molti rimandi filosofico-letterari offrono al pubblico una variegata rosa di suggestioni, l'inserimento di un *lusus* non può che tornire ancor di più una poesia già perfettamente polita: è possibile che un lettore colto<sup>25</sup>, a maggior ragione dopo aver riconosciuto in filigrana il nume divino e dopo tutti gli altri indizi disseminati nel testo, aduso com'era a questi vezzi artistici, fosse stato in grado di riconoscere il *tecnopaignion*, emblema esornativo dell'arte di cui quel dio era garante e custode.

Per una convalida finale del 'calembour', pur nell'insopprimibile aleatorietà che caratterizza fenomeni simili, occorre aggiungere, oltre ai fattori circostanziali enucleati, anche le valenze poetiche e ideologiche del *lusus*, in termini di senso della parola trovata, della relativa lunghezza<sup>26</sup> e della pertinenza specifica al contesto.

Per quanto concerne il significato della parola rinvenuta, una consultazione dei repertori lessicografici restituisce una duplice accezione, che presumo sia compresente nella forma verbale ritrovata: *emittere* può voler dire, con metafora botanica, "sbocciare, spuntare, germogliare"<sup>27</sup> detto di pianta, specie di fiore, ma anche "rendere noto, trasmettere", nel senso di "pubblicare"<sup>28</sup>, per dirla in linguaggio editoriale.

Da un certo punto di vista, pur con le dovute cautele del caso<sup>29</sup>, non si può non cogliere sull'estesa metafora botanica l'innesto dell'immagine flo-

<sup>25</sup> Sarebbe certo stimolante vedere se un *lusus* simile a quello oraziano sia stato ripreso da autori posteriori, magari nel segno dell'emulazione o dell'omaggio letterario, ed è una ricerca che ho in animo di svolgere. Non deve comunque stupire che si stia iniziando solo di recente a concentrarsi in modo pervasivo sui giochi di parola in letteratura: ciò dipende essenzialmente dagli interessi del singolo studioso e non inficia in alcun modo il lavoro eccellente svolto dalle precedenti generazioni di critici di vaglia. A un diradamento dell'attenzione d'indagine verso i 'wordplays', inteso come causa prima della diminuzione dei contributi sull'argomento, pensava già Perrotta 1948, 22 ss.

<sup>26</sup> A proposito di 'wordplays' in Orazio Kearey 2020, 734 nota che "the few that have been sniffed out in recent years are [...] either fractured and incomplete [...] or disappointingly low stakes". *Emisi* supera la soglia psicologica di accettabilità delle quattro lettere minime, a partire dalle quali anche gli "acrotelescettici" sono più propensi a parlare di intenzionalità del *lusus*, almeno dal punto di vista statistico. L'apporto delle discipline matematiche, per quanto importante e in molti casi decisivo, tuttavia non pregiudica *a priori* la genuinità di giochi letterari meno estesi (sul tema Hejduck 2018, 80 n. 9; Robinson 2019, 307).

<sup>27</sup> *ThLl* V 2, col. 508.24; *OLD*, s.v. *emitto* 7a.

<sup>28</sup> *ThLl* V 2, col. 508.43; *OLD*, s.v. *emitto* 1c. Cfr. Hor. *Ars P.* 77 *quis tamen exiguos elegos emiserit auctor*; Hor. *Ep.* 1.20.6 *Non erit emisso reditus tibi...*, in cui Orazio si rivolge direttamente al *liber* delle *Epistulae*, che brama ardentemente di presentarsi al pubblico come un giovane schiavetto, smanioso di scappare dalla casa del suo padrone-autore per offrirsi così al grande pubblico. Sull'argomento cfr. Harrison 2019, 21-34; Taxidis 2019, 37-38.

<sup>29</sup> Cfr. Traina 1993, 11.

reale<sup>30</sup> che, in virtù del telestico, verrebbe ulteriormente a rafforzarsi, fin quasi a formare un calligramma<sup>31</sup> con l'aspetto di infiorescenza germinata dal basso e sviluppatasi lineare verso l'alto. Accanto a questa funzione, più simbolica, si affianca una dichiarazione di statuto programmatico non meno rilevante. Consapevole dell'altissimo significato del carne, nell'auspicio convenzionale che la sua arte, vinti i fisiologici limiti connaturati ad ogni opera umana, potesse consacrarlo all'immortalità, Orazio pare voler pubblicare (*emittere*), in una delle odi che meglio sunteggiano i valori esistenziali della sua personale concezione di tempo, il concentrato, insieme ideologico e stilistico, della sua produzione lirica. Con un tocco di maniera e in apertura di una nuova sezione del I libro<sup>32</sup>, in un centro nevralgico dal punto di vista della struttura editoriale<sup>33</sup> del progetto allestito, il Venosino lascia un sigillo di autenticazione, a certificare ai posteri la sua incredibile levatura d'intellettuale, lasciando in eredità la *summa* del suo pensiero.

In chiusura di questa nota, riprendendo circolarmente il ragionamento del Landolfi da cui avevo iniziato, non si può che concordare con il critico quan-

<sup>30</sup> *Ivi*, 9-10: "Vi si sente, in genere, la metafora del fiore o del frutto da Porfirione [...] al Lambino [...] dal Pascoli [...] a Kiessling-Heinze". Ancor più specifico Turolla 1957, 265 ss.: "significato primo e concreto del verbo è *cogliere*, staccare (fiori o erba)". D'altronde, a ripresa del tema floreale a corredo di *spatio brevis*, si vedano il *topos* delle rose *nimum breves* (c. 2.3.13-16), così come *breve* è definito il *lilium* di c. 1.36.16.

<sup>31</sup> Orazi 2001, 147: "*technopaegnion, carmen figuratum* o calligramma presentano tratti assimilabili, o meglio, un denominatore comune che ne favorisce la sovrapposizione – solo parziale – nella mente del fruitore. La coincidenza basilare risiede nell'accostamento tra lettera e figura, attuato con tecniche e finalità spesso divergenti, a seconda del momento storico e delle individualità artistica". Sulla tradizione calligrammatica un valido punto di partenza è Strodel 2002. Sulla funzione del *carmen figuratum* quale riproduzione grafica del concetto poetico cfr. Polara 1996, 252 ss. Si ricordi infatti che talora il *lusus* può assumere configurazioni spaziali pertinenti alla funzione che intende esplicitare, come l'acrostico bustrofedico nel proemio all'*Eneide*, che riproduce l'andamento scrittorio e dunque l'autografo sfragistico dell'autore, per cui cfr. Castelletti 2012, 83-95.

<sup>32</sup> Cucchiarelli 2006 individua proprio nei primi dieci *carmina* del I libro il primo ciclo in sé concluso, secondo uno schema di sezioni decimali ricorrente e diffuso nell'architettura editoriale delle *Odi*: il c. 1.11 costituirebbe dunque, pur nei rimandi contenutistici ai precedenti c. 7 e 9, l'inizio di una nuova parte. Anche in forza di questa veste "programmatica" della lirica, mi sembrano più fondate le possibilità che il poeta abbia voluto inserire intenzionalmente un *lusus* con tali finalità.

<sup>33</sup> Cfr. Cucchiarelli 2006: "ciò che contraddistingue Orazio [...] rispetto ad altri autori della sua età [...] è la misura in cui egli volle porre in luce questo impegno editoriale, l'averne fatto ragione poetica". Più diffusamente sul tema cfr. Minarini 1989; Barchiesi 1997a, 727-732; Barchiesi 1997b, 741-742; Serpa 1997, 750-752. Sulla figura del poeta-editore cfr. Krevans 1984. Trovo interessante che la presenza di Giove nell'ode (v. 4) possa svolgere, come altrove è stato segnalato (Moritz 1968, 126), un ruolo "editorialmente strategico" (Cucchiarelli 2006, n. 44).

do sostiene che “cimentarsi con un testo così famoso è senz’altro una sfida con se stessi, ancora prima che con Orazio”<sup>34</sup>.

D’altronde – ricordava Fortini – le liriche oraziane sono “venerabili dolomiti”<sup>35</sup> su cui ci si arrampica a fatica, facendo presa sui “chiodi rugginosi delle generazioni che hanno aperto la Via Orazio”. Visto che, proseguiva il poeta-traduttore fiorentino, “ci si illude di averle capite, con la spinta di qualche nota linguistica e storica e un po’ di metrica”, confido che il mio lavoro, per quanto modesto sondaggio esplorativo, permetta di arricchire la comprensione del profilo stilistico dell’autore, nella speranza di proseguire nel solco di questi nuovi versanti di indagine, dopo aver puntellato con più solidi appigli un crinale non facilmente ‘scalabile’ come quello dei *lusus* letterari.

Università di Torino

ALBERTO CROTTO

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- N. Adkin, *Quis est nam ludus in undis?* (Virgil, *Eclogue* 9 39–43), “Acta Classica” 51, 2015, 43-58.
- R. Ancona, *Time and the Erotic in Horace’s Odes*, Durham 1994.
- A. Barchiesi, s.v. proemi e chiuse, in *Enc. Or.*, II, Roma 1997, 727-732.
- A. Barchiesi, s.v. sequenze, in *Enc. Or.*, II, Roma 1997, 741-742.
- H. Bardon, *Carpe diem*, “REA” 46, 1944, 345-355.
- T. Bolelli, *Studio semasiologico sul vocabolario agricolo latino*, “Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa” 6, 1937, 17-30.
- R. W. Carruba - L. M. Fratantuono, *Apollo and Leuconoe in Horace “Odes” I, II*, “QUCC” 74, 2003, 133-136.
- C. Castelletti, *Following Aratus’ plow: Vergil’s signature in the Aeneid*, “MH” 69, 2012, 83-95.
- M. Citroni, *Occasione e piani di destinazione nella lirica di Orazio*, “MD” 10-11, 1983, 133-214.
- J. S. Clay, *Horace c. 1.11: Wintry Thoughts on a Winter’s Day... and a Hint of Spring*, “Philologus” 159, 2015, 112-117.
- S. Commager, *The Odes of Horace: A Critical Study*, New Haven 1962.
- R. Cowan, *Land of King Mane. A pun at Horace, Odes 1.22.15*, “CQ” 56, 2006, 322–324.
- R. Cowan, *Alas, poor Io! Bilingual wordplay in Horace Epode 11*, “Mnemosyne” 65, 2012, 753-763.
- R. Cowan, *Tall, pale, and noble: beauty, rank, and wordplay at Horace, Satires 1.2.123-126*, “Latomus” 73, 2014, 1012-1028.
- A. Croto, *Acrostici petroniani e altri technopaignia*, “BStudLat” 51, 2021, 39-51.
- A. Croto, *Le lettere e le stelle: un nuovo lusum negli Aratea (fr. 34 Soubiran, vv. 1-6)*, “COL” 5, 2021, in c.d.s.

<sup>34</sup> Landolfi 1995, 217.

<sup>35</sup> Questa e le citazioni a seguire sono tratte da un intervento di Fortini apparso sul settimanale “L’Espresso” del 20 dicembre 1992, che traggio da Fo 2009, 100.

- A. Cucchiarelli, *La tempesta e il dio (forme editoriali nei Carmina di Orazio)*, "Dyctinna" 3, 2006.
- J. Danielewicz, *Vergil's certissima signa reinterpreted: the Aratean LEPTE-acrostic in Georgics 1*, "Eos" 100, 2013, 287-295.
- J. Danielewicz, ASTER, ASTER, ASTER: *A Triple Transliterated Greek Acrostic in Vergil's Eclogue 4*, "Philologus" 163, 2019, pp. 361-366.
- G. D'Anna, *Ancora sul motivo oraziano del carpe diem*, "Atti Acc. Arcadia" 3, 1979, 103-115.
- G. Davis, *Polyhymnia: The Rhetoric of Horatian Lyric Discourse*, Berkeley 1991.
- L. Deschamps, *Il tempo in Orazio ossia del tempo perduto al tempo ritorvato*, "Orpheus" n.s. 4, 1983, 195-214.
- P. Fedeli, s.v. vino, in *Enc. Or.*, II, Roma 1997, 262-269.
- P. Fedeli, *Commentare Orazio*, in AA. VV., *Atti dei convegni di Venosa, Napoli, Roma, novembre 1993*, Venosa 1994, 287-298.
- P. Fedeli, *L'Orazio di Nisbet-Rudd: riflessioni sull'arte del commentare*, "Exemplaria Classica" 13, 2009, 11-26.
- P. Fedeli, *I dubbi e i ripensamenti di un commentatore*, "Paideia" 66, 2011, 671-716.
- D. Feeney - D. Nelis, *Two Virgilian acrostics: certissima signa?*, "CQ" 55, 2005, 644-6.
- A. Fo, *Modi oraziani di pensare il tempo: tratti della fortuna moderna del carpe diem e di altri spunti delle Odi*, in S. Audano (ed.), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea, Atti della V giornata di studi (Sestri Levante, 7 marzo 2008)*, per Emanuele Narducci, Pisa 2010, 60-107.
- E. Fredericksen, *When enough is enough: an unnoticed telestich in Horace (Satires 1.4.14-18)*, "CQ" 68, 2018, 716-20.
- D. H. Garrison, *Horace: Epodes and Odes: A New Annotated Latin Edition*, Norman 1991.
- E. Gowers, *The ends of the beginning*, in L. B. T. Houghton, M. Wyke (eds), *Perceptions of Horace: A Roman Poet and His Readers*, Cambridge, 2009, 39-60.
- S. J. Harrison, *Figured Books: Horatian Book-Representations*, in R. Berardi, N. Bruno, L. Fizzarotti (eds), *On the Track of the Books. Scribes, Libraries and Textual Transmission*, Berlin 2019, 13-24.
- L. Hermann, *La vie amoureuse d'Horace*, "Latomus" 14, 1955, 3-30.
- J. D. Hejduk, *Was Vergil reading the Bible? Original Sin and Astonishing Acrostic in the Orpheus and Eurydice*, "Vergilius" 64, 2018, 71-102.
- A. O. Hulton, *Horace, Odes I, 11, 6-7*, "CR" 8, 1958, 106-107.
- T. Katz, *Dux reget examen (Epistle 1.19.23): Horace's Archilochean signature*, "MD" 59, 2008, 207-213.
- J.T. Katz, *The Muse at Play: An Introduction*, in J. Kwapisz, D. Petrain, M. Szymanski (eds), *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Berlin 2013, 1-30.
- T. Kearey, *Two acrostics in Horace's Satires (1.9.24-8, 2.1.7-10)*, "CQ" 69, 2020, 734-744.
- N. Krevans, *The Poetry as Editor: Callimachus, Virgil, Horace, Propertius and the Development of the Poetic Book*, Diss. Princeton 1984.
- J. Kwapisz, *The Techne of Aratus' Lepte Acrostich*, "Enthymema" 23, 2019, 374-389.
- L. Landolfi, *Mtero e forma. Lettura di Hor. c. I, 11*, "AC" 64, 1995, 217-235.
- A. La Penna, *Il vino di Orazio: nel modus e contro il modus*, in Id., *Saggi e studi su Orazio*, Firenze 1993, 275-297.
- C. Luz, *Technopaignia. Formspieler in der griechischen Dichtung*, Leiden-Boston 2010.
- C. Marchesi, *Storia della letteratura latina*, I, Messina 1940.
- M. Marsilio, *Two notes on Horace, Odes I, 11*, "QUCC" 96, 2010, 117-123.
- M. Massaro, *Sapere e i suoi derivati in Orazio*, "SIFC" 46, 1974, 85-128.

- G. Mazzoli, *Il giorno "lacerato" e il tempo "sfruttato"*, in AA. VV., *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco*, II, Palermo, 1990, 1025-1037.
- A. Minarini, *Lucidus ordo. L'architettura della lirica oraziana (Libri I-III)*, Bologna 1989.
- P. Mitis - I. Ziogas, *Wordplay and Powerplay in Latin Poetry*, Berlin 2016.
- G. Morgan, *Nullum, Vare... chance or choice in Odes 1.18?*, "Philologus" 137, 1993, 142-5.
- L. A. Moritz, *Some "Central" Thoughts on Horace's Odes*, "CQ" 18, 1968, 116-131.
- R. G. M. Nisbet - M. Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes Book I*, Oxford 1970.
- V. Orazi, *Avanguardia e scrittura calligrafica: per una riflessione teorica con spunti ispanici*, in AA. VV., *Le arti figurative nelle letterature iberiche e iberoamericane*, Padova 2001, 145-162.
- M. Paschalis, *Names and death in Horace's Odes*, "CW" 88, 1995, 181-190.
- G. Perrotta, *Storia della letteratura greca*, III. *L'età ellenistica e l'età romana*, Milano-Messina 1948.
- G. Polara, *Retorica ed esegesi biblica*, Bari 1996, 201-245.
- K. J. Reckford, *Horatius: the man and the hour*, "AJPh" 118, 1997, 583-612.
- M. Robinson, *Looking edgeways: pursuing acrostics in Ovid and Vergil*, "CQ" 69, 2019, 290-308.
- F. Serpa, s.v. struttura, in *Enc. Or.*, II, Roma 1997, 750-752.
- S. Stodel, *Zur Überlieferung und zum Verständnis der hellenistischen Technopaignien*, Frankfurt am Main-Berlin 2002.
- G. Taxis, *Horace's Book and Sphragis. Writing Materials in Horace's Epistle 1.20*, in R. Berardi, N. Bruno, L. Fizzarotti (eds), *On the Track of the Books. Scribes, Libraries and Textual Transmission*, Berlin 2019, 25-46.
- A. Traina, *Semantica del carpe diem*, "RFIC" 101, 173, 5-21 [= *Poeti latini (e neolatini)*, I, Bologna 1975, 227-251, ora 1986<sup>2</sup> con integrazioni].
- A. Traina, *La linea e il punto (Ancora sul carpe diem)*, "Paideia" 48, 1993, 100-103 [= *Poeti latini (e neolatini)*, IV, Bologna 1994, 191-195].
- E. Turolla, *Poesia e poeti dell'antico mondo*, Padova 1957.
- P. Veyne, *Sapias, vina liques*, "Rév. Philol." 41, 1967, 105-108.
- D. West, *Horace Ode I: Carpe diem*, Oxford 1995.

ABSTRACT:

This paper examines a still unnoticed telestich in Hor. c. 1.11: stylistic evidence, contextual elements and poetical intentions lead us to believe that the *lusus* is intentional. Moreover, the wordplay helps to focus on the author's artistry, in order to get a better comprehension of the Augustan poet.

KEYWORDS:

Horace, *Odes*, *carpe diem*, wordplays, metaphors.

UNA RIFLESSIONE LUCREZIANA (*DE RER. NAT.* 2.1) A POMPEI.  
CON APPENDICE SU UNA REVISIONE CRITICA TARDOANTICA

Le testimonianze sulla presenza di Lucrezio a Pompei, oggetto di vari studi e ipotesi nel secolo scorso, in anni recenti sono state sottoposte ad un accurato riesame sia da parte di Salvatore Ferraro ed Enrico Renna in due lavori in comune<sup>1</sup>, sia, più sinteticamente, da Paolo Cugusi<sup>2</sup>. Uno dei documenti più significativi è un graffito che ripete l'*incipit* del celebre e discusso prologo del II libro del *De Rerum Natura*. Tale graffito pone alcuni problemi e merita di essere riesaminato, tanto più in quanto, forse perché non ancora compreso nel CIL IV, esso è talora sfuggito all'attenzione degli editori e commentatori di Lucrezio, sicché la testimonianza, pur essendo la più antica del passo lucreziano, è ignorata anche nella recentissima edizione della 'Bibliotheca Teubneriana'<sup>3</sup>.

Il graffito in questione fu scoperto nel 1962 all'interno di un cortile della casa di M. Fabio Rufo (*Regio VII 16, Insula occidentalis 22*), sulla stessa parete sottoscalare ad intonaco signino insieme con 8 altri graffiti di mani diverse, la cui datazione per motivi archeologici è collocabile in età neroniana, nel decennio precedente il terremoto del 62 d.C<sup>4</sup>. La prima pubblicazione, apparsa nel 1967, si deve a Carlo Giordano, che così riportava la lettura fatta il 17 novembre del 1962:

*Suade mari magno dazantya (?)*

<sup>1</sup> S. Ferraro-E. Renna, *Lucrezio tra Ercolano e Pompei: la diffusione del De rerum natura nel Golfo di Napoli*, in: *Acta Lucretiana. III Certamen Lucretianum*. Liceo Scientifico Statale 'Tito Lucrezio Caro', a cura di C. Nunziata, Napoli 2013, 53-85; in versione ridotta il contributo con lo stesso titolo è stato pubblicato in "Sylva Mala" 19, 2017-2018, 28-32. Ringrazio i due studiosi per il cortese invio dei loro contributi; in particolare con Ferraro ho discusso di alcuni punti di questo lavoro.

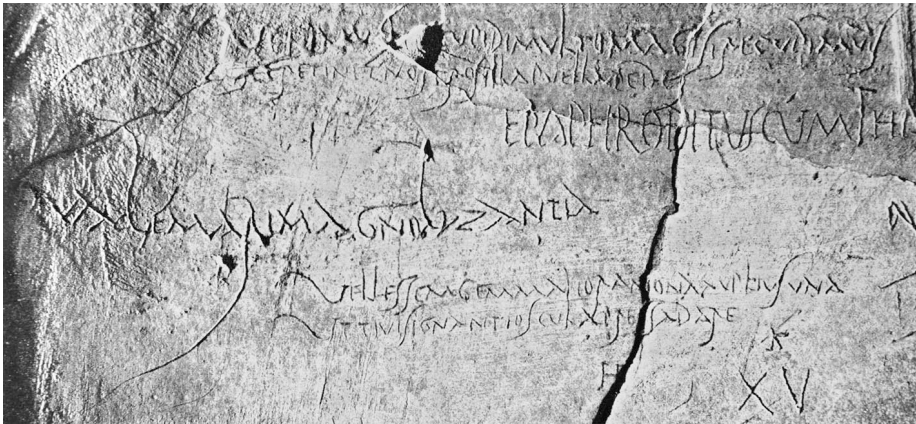
<sup>2</sup> P. Cugusi, *Poesia 'ufficiale' e poesia 'epigrafica' nei graffiti dei centri vesuviani. In appendice nuovi carmi epigrafici pompeiani*, "Studia philologica Valentina" n.s. 8, 2008, 43-104; cito dalla versione aggiornata in P. Cugusi - M. T. Sblendorio Cugusi, *Versi su pietra*, 2, Faenza 2016, 975-1034: 984-985.

<sup>3</sup> T. Lucretius Carus. *De rerum natura libri sex*, ed. M. Deufert, Berlin-Boston 2019. Anche nei commenti nonché nelle raccolte di studi come *The Cambridge Companion to Lucretius* del 2007 le testimonianze dei graffiti pompeiani sono ignorate.

<sup>4</sup> Sulla casa di M. Fabio Rufo dopo gli studi di M. Grimaldi in: M. Aoyagi - U. Pappalardo, *Pompei (Regiones VI-VII). Insula Occidentalis*, Napoli 2006, 257-418 (dedicato principalmente alle decorazioni parietali) e in: A. Coralini (ed.), *Vesuviana, Archeologie a confronto*. Atti del Convegno internazionale (Bologna 14-16 gennaio 2008), Bologna s.d. (ma 2009), 447-461 (principalmente sugli scavi stratigrafici nel giardino), si veda dello stesso studioso la monografia *Pompei. La casa di Marco Fabio Rufo*, Napoli s.d. (ma 2014). Sui Fabii a Pompei cf. P. Castrén, *Ordo populusque Pompeianus. Polity and Society in Roman Pompeii*, Roma 1975 (Acta Instituti Romani Finlandiae 8), 166 s.

e annotava: “Nel mentre è incomprendibile l’ultima parola, davvero strana è l’assonanza tra i primi tre elementi dell’iscrizione e il primo verso del famoso passo di Lucrezio (2.1) *Suave mari magno turbantibus aequora ventis*”<sup>5</sup>.

Un progresso nella decifrazione e nell’interpretazione venne qualche anno dopo da Heikki Solin, che, rilevò l’errore di lettura di D per B nella prima parola (*suabe*, che sta per *suave*), assicurando così la citazione lucreziana, e decifrò l’ultima parola come *Byzantia*<sup>6</sup>.



In un successivo intervento lo stesso studioso interpretò la presenza dell’ultimo termine, estraneo al testo lucreziano, come una firma “mit dem Namen der Schreiberin, oder der Angabe ihrer Heimat”<sup>7</sup>; rilevando però che come nome proprio *Byzantia* è attestato una sola volta, a Ostia, *Annia Byzantia* di CIL XIV 575, lo studioso si orientò piuttosto per l’etnico,

<sup>5</sup> C. Giordano, *Le iscrizioni della casa di M. Fabio Rufo*, “RAAN” n.s. 41, 1966 (ma 1967), 73-89: 83 nr. 41. Il Giordano pubblicò 79 titoli dalle case di Fabio Rufo e di *Maius Castricius*, unite forse in età repubblicana, ma successivamente separate.

<sup>6</sup> H. Solin, *Die Wandinschriften im sog. Haus des M. Fabius Rufus*, in: B. Andreae - H. Kyrieleis (Hrsg.), *Neue Forschungen in Pompeji*, Recklinghausen 1975, 243-272, con fotografie. Nella nota 7 a p. 244 dopo aver rilevato che talora B e D corsive sono simili giudica però che esse sono ben distinguibili a Pompei: “Deswegen ist die Verwechslung von B und D in 60 (il graffito in questione) um so gravierender, als die Form, die an der Wand steht, ein vollendetes B der älteren römischen Kursive darstellt und nur unter Zugeständnis einer frappanter Unkundigkeit des sonst gewandten Schreibers als D gedeutet werden könnte”; cfr. già dello stesso studioso, *Die Herkulanensischen Wandinschriften. Ein soziologischer Versuch*, “CE” 3, 1973, 97-103: 102 e n. 28. Per le testimonianze pompeiane sul passaggio della fricativa labiovelare V, all’interno di parola e intervocalica, alla bilabiale B, cfr. V. Väänänen, *Le Latin vulgaire des inscriptions pompéiennes*, Berlin 1966<sup>3</sup>, 49-51; Id. *Introduction au Latin vulgaire*, Paris 1967, 51-52.

<sup>7</sup> H. Solin, *Le iscrizioni parietali a Pompei in: Pompei anno 79. Raccolta di studi per il decimonono centenario dell’eruzione vesuviana*, a cura di F. Zevi, Napoli 1979, 287.



azzardando come ipotesi: “Eine Einwohnerin Byzantions hat einen langen Weg über das Meer nach Italien gemacht und in Erinnerung an die mühselige Reise die Lukrezworte niedergeschrieben”. Tale interpretazione di *Byzantia* come firma femminile è stata recepita dagli studiosi che si sono successivamente interessati del graffito, Vincenzo Tandoi<sup>8</sup>, Marcello Gigante<sup>9</sup>, Antonio Varone (con una distinzione fra scrittura della citazione e quella di *Byzantia* su cui ritorneremo)<sup>10</sup>, Rebecca Benefiel (pur con un certo dubbio)<sup>11</sup> fino a Paolo Cugusi<sup>12</sup>, con l’unica eccezione di Agnello Baldi, che, dopo averla accolta in una sua silloge di epigrafi pompeiane<sup>13</sup>, la mise in discussione in un contributo che, per la sede in cui fu pubblicato, ha avuto scarsa circolazione<sup>14</sup>.

Innanzitutto va notato che le iscrizioni della casa di Rufo riportano a un ambito servile, a una “niedrige Herkunft ihrer Urheber” come rileva Solin, nonostante che la grafia dimostri una notevole scioltezza di scrittura e il contenuto dei graffiti mostri un discreto livello culturale. Ora se la scritta fosse femminile, avremmo un caso assolutamente straordinario, unico a quanto mi consta a Pompei, di una donna che trascrive un verso e si firma. E

<sup>8</sup> V. Tandoi, *I graffiti della casa di Fabio Rufo a Pompei*, “A&R” n.s. 22, 1977, 84-87: 85, ristampato in: Id., *Scritti di filologia e di storia della cultura classica*, Pisa 1992, 670-674: 671.

<sup>9</sup> M. Gigante, *Civiltà delle forme letterarie nell’antica Pompei*, Napoli 1979, 155.

<sup>10</sup> A. Varone, *Le voci degli antichi: itinerario pompeiano tra pubblico e privato*, in: *Riscoprire Pompei*, Roma 1993 (Catalogo di mostra tenuta in varie sedi dal 1990 al 1994 e pubblicato, sempre da L’Erma di Bretschneider, anche in inglese e tedesco) nr. 213, 278-280 (con foto a colori di parte di altri graffiti sullo stesso muro), che ritiene si tratti di due iscrizioni diverse “distinguibili per grafia, contenuto e posizione”. Probabilmente è stata soprattutto la difficoltà di spiegare il contenuto a far supporre la distinzione, perché la grafia (con perfetta corrispondenza delle lettere A, B, I N comuni alle prime tre parole e a *Byzantia*) pare senz’altro la medesima, così come l’allineamento pare dovuto a una naturale prosecuzione dello stesso *ductus*.

<sup>11</sup> R. R. Benefiel, *Dialogues of Ancient Graffiti in the House of Maius Castricius in Pompeii*, “AJA” 114, 2010, 59-101: 87 n. 108 non discute il problema, ma mostra esitazione sull’attribuzione della firma a *Byzantia* (“may have included her name after the quotation of Lucretius as a sort of signature”).

<sup>12</sup> Vd. sopra, nota 2.

<sup>13</sup> A. Baldi, *Iscrizioni pompeiane*, Cava dei Tirreni 1982, 115-116. Una severa recensione a tale raccolta fu fatta da A. Varone, “Rivista di Studi Pompeiani” 2, 1988, 268-276.

<sup>14</sup> A. Baldi, *Presenze epigrafiche lucreziane in Pompei*, “Lyceum” 6, 1994, 58-67. Tale rivista, un Trimestrale di varia cultura del Liceo Ginnasio ‘T. L. Caro’ e del Liceo Scientifico ‘G. Galilei’ di Sarno-Salerno non risulta registrata sul sito nazionale Opac. sbn. Anche nei volumi della ricchissima bibliografia pompeiana di L. Garcia y Garcya, *Nova bibliotheca Pompeiana*, Roma 1998; *1° Supplemento* (1999-2011), Roma 2012, non è schedato il contributo del Baldi, che è citato, per quanto mi risulta, solo da Ferraro e Renna nell’articolo del 2013 (sopra, n. 1).

la cosa sarebbe ancora più straordinaria in una donna che arrivi da Bisanzio, alla quale si potrebbe semmai attribuire lingua e cultura greca.

Ora la chiave sta proprio in *Byzantia*. L'aggettivo di provenienza riporta infatti, usato da solo, ad ambito servile; poiché poi, secondo quanto rileva Donato, le *peregrinae inhonestae ac meretrices habebantur*, l'attributo etnico qualifica spesso un'etera<sup>15</sup>, come ci informa già la commedia antica, dalla Dardanide delle *Vespe* 1371 di Aristofane alla *Samia* di Menandro<sup>16</sup>, all'*Andria* di Menandro e Terenzio, alla *Tarentilla* di Nevio, alla *Lindia* di Turpilio<sup>17</sup>, alle quali possiamo aggiungere altri esempi letterari, come la *Maura* di Giovenale 6.307 s. e 10.224. Nel nostro caso particolarmente interessante è il fatto che a Pompei le donne attestate nelle iscrizioni parietali di IG IV col solo etnico paiono esclusivamente meretrici, come l'*Attica* di 1751, la *Corinthia* di 2077, la *Cressa* di 2215, la *Herculia* di 3200, la *Ionis* di 2403, la *Libanis* di 2028<sup>18</sup>. Questo elemento ci porta perciò a prendere in considerazione come ambito sociale di *Byzantia* non solo quello servile, ma anche quello delle tante etere originarie, come lamentava Dione Crisostomo, dell'Oriente greco<sup>19</sup>. A questo punto, dunque, se è ancora più improbabile che a una tale *peregrina* si possa ricondurre firma e graffito lucreziano, risulta invece ovvia – così almeno a me pare – l'interpretazione rimasta ignorata di A. Baldi<sup>20</sup> che *Byzantia* sia il vocativo del personaggio a cui è indirizzata la citazione lucreziana. Si tratta cioè di una forma di apostrofe, del tipo di cui è ricca particolarmente la poesia elegiaca fin dalla raccolta teognidea e che nella poesia erotica latina è impiegata con raffinata sot-

<sup>15</sup> Cfr. H. Bechtel, *Die Attischen Frauennamen nach ihrem Systeme dargestellt*, Göttingen 1902, 62 s.: "Wie es zugeht, dass Sklavinnen und Hetären so gerne nach ihrer Herkunft benannt werden, ist leicht zu erkennen. Sklaven sind eine Waare, zu deren Charakterisierung oft schon die Angabe des Ursprungs genügt, die zu individualisieren man sich nicht zu bemühen braucht, weil die Angabe der Gattung zur Individualisierung ausreicht".

<sup>16</sup> Va notato come quando è citata con rispetto, oppure è presente in scena, la donna è chiamata col suo nome 'Criside', quando invece Demea ne parla prendendone le distanze la designa come 'la Samia'. Analogamente anche nell'*Andria* di Terenzio, quando se ne vuole sottolineare il ruolo di etere sono designate come 'Andria' tanto Criside (vv. 73 e 85) che la presunta sorella (vv. 215 e 756), che invece sono citate con i loro nomi, Criside e Glicerio, quando le si vuole o distinguere l'una dall'altra o caratterizzare come persone (85, 105, 106, 107, 124, 223, 283, 796, 801, 803, 925 la prima; 134, 243, 284, 552, 806, 859, 908, 969, 978 l'altra).

<sup>17</sup> Su questi ultimi personaggi cfr. U. Auhagen, *Die Hetäre in der griechischen und römischen Komödie*, München 2009, 264 e 272.

<sup>18</sup> Per la prima e alcune delle altre si veda anche M. Della Corte, *Case ed abitanti di Pompei*, terza edizione curata da P. Soprano, Napoli 1965, 202 s., 441 s., 364, 367.

<sup>19</sup> Dione Crisostomo, *Euboico* 134; cfr. H. Herter, *Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums*, "JbAcCh." 3, 1960, 70-111: 72.

<sup>20</sup> Baldi, *Presenze epigrafiche* cit. (sopra, n. 14), 59.

tiegliezza<sup>21</sup>. A ciò si aggiunga che *Byzantia*, come ha riconosciuto ancora il Baldi, non è estranea alla citazione lucreziana, ma le è associata metricamente in sostituzione di *turbantibus*: ci veniamo a trovare, cioè, di fronte a un compiuto tetrametro dattilico, in cui la cesura stacca e dà evidenza al vocativo della donna a cui la massima è rivolta.

Se dunque a un non inesperto graffitaro pompeiano va riconosciuto il merito di aver utilizzato in ambito personale l'allusivo motto lucreziano<sup>22</sup>, resta da vedere quale interpretazione e finalità egli ne abbia voluto dare in confronto a *Byzantia*. Sulla riflessione, “non sappiamo di che contenuto, che egli idealmente consegna alla sua donna”, come prudentemente la giudica il Baldi, credo che si possa infatti avanzare qualche fondata ipotesi interpretativa, partendo dal contesto lucreziano da cui l'emistichio è estrapolato come motto. Il testo della *Priamel* lucreziana che culmina col *makarismos* di chi, guidato dalla filosofia epicurea, sa riconoscere i veri valori e vivere di conseguenza, parte dal confronto con il piacere di colui che dalla terra osserva chi in mare è in balia dei venti tempestosi, un piacere che consiste nel godere non dell'altrui male, ma della consapevolezza di non esservi coinvolto<sup>23</sup>. Ora la metafora della passione come vento che scuote impetuoso (Saffo fr. 47 V., Ibico fr. 286 Page, *PMGF* p. 284 Davies) e dell'animo come mare sconvolto dalla tempesta d'amore in cui si rischia il naufragio fornisce una fortunata immagine che dalla lirica arcaica<sup>24</sup> arriva all'epigramma ellenistico (Meleagro *AP* 12.157 e 167), viene impiegata nella letteratura diatri-

<sup>21</sup> Cfr. W. Abel, *Die Anredeformen bei den römischen Elegikern*, Diss. Berlin 1930. Il Baldi richiama in particolare i passi delle odi oraziane 1.11, 3.7, 3.10 e 4.13. Può essere interessante notare che anche le riprese lucreziane di [Verg.] *Cir.* 16-17 e *Stat. Silv.* 2.2.131 s. sono indirizzate dagli autori ai dedicatari.

<sup>22</sup> Anche accettando l'ipotesi di A. Varone (vd. sopra, n. 10) che la citazione sia stata giustapposta da altra mano a ridosso di *Byzantia*, tale inserzione lucreziana avrebbe la stessa funzione, rivolta in tal caso più probabilmente a una *conserva*.

<sup>23</sup> Il *makarismos* lucreziano è esaminato nel commento di D. Fowler, *Lucretius on Atomic Motion*, Oxford 2002, 22-44. Per la fortuna e le interpretazioni del passo rimando all'Appendice di questo articolo.

<sup>24</sup> Anche i nuovi testi di Saffo presentano espressioni e immagini di ambito erotico legate al mare e alle tempeste: per l'Ode dei fratelli (fr. 10 Neri, Berlino 2021 = 10 Neri-Cinti) vd. A. Bierl, 'All You Need is Love': *Some Thoughts on the Structure, Texture, and Meaning of the Brothers Song as well as on Its Relation to the Kypris Song (P. Sapph. Obbink)*, in A. Bierl-A. Lardinois (eds), *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.CG inv. 105, frs. 1-4*, Leiden 2016, 302-336: 316; più interessante, ma più incerto, il caso dell'Ode a Cipride (fr. 26 Neri = 26 Neri-Cinti), dipendente dalla lettura *σάλοισι* proposta da J. Hammerstaedt: cfr. F. Ferrari, *Saffo e i suoi fratelli e altri brani del primo libro*, "ZPE" 192, 2014, 1-19: 12-15, che traduce: "Fra sussulti ondosi tu vai straziandomi con il desiderio che, ohimé, già mi piegò le ginocchia, ma io credo che le raffiche non sopravvanzeranno gli stralli"; inoltre cfr. ancora Bierl nel volume sopra citato, p. 345.

bica (Cercida fr. 2 Lom. = 2 Liv.<sup>25</sup>) e trova ampia diffusione nella poesia elegiaca latina<sup>26</sup>. Il richiamo all'immagine lucreziana potrebbe quindi essere interpretato, invece che come un coinvolgimento di *Byzantia* nel piacere per uno scampato pericolo, piuttosto come un congedo dell'autore del graffito da un'esperienza tempestosa con la donna, un soddisfatto distacco da una storia sofferta, analogo a quello di Properzio 3.24.15-18 (*Ecce coronatae portum tetigere carinae, / Traiectae Syrtes, ancora iacta mihi est. / Nunc demum vasto fessi resipiscimus aestu, / Vulneraque ad sanum nunc coiere mea*) e di Ovidio, *Amores* 3.11a.28-32 (*Quaere alium pro me, qui queat ista pati. / Iam mea votiva puppis redimita corona / Lenta tumescentes aequoris audit aquas. / Desine blanditias et verba, potentia quondam, / Perdere: non ego sum stultus, ut ante fui*)<sup>27</sup>. Con tale interpretazione l'emistichio lucreziano rivolto a *Byzantia* viene così a trovarsi in sintonia con l'ambito erotico dei versi degli altri graffiti – i nrr. 38, 39, 40, 42, 45, 46, 47 Giordano – che accompagnano e circondano il graffito 41 sullo stesso muro sottoscalare del cortile della casa di Fabio Rufo<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Si veda, oltre al commento di Liana Lomiento (Roma 1993, 214-232), quello di E. Livrea, *Studi cercidei (POxy 1082)*, Bonn 1986, 74.

<sup>26</sup> Sul tema rimando a P. Murgatroyd, *The sea of Love*, "CQ" 45, 1995, 9-25 e alla recente trattazione di G. Ierandò, *Il mare d'amore. Tempeste e naufragi nella Grecia antica*, Bari 2019.

<sup>27</sup> Può esser interessante ricordare anche una ripresa umanistica dell'immagine marina, stimolata in questo caso particolarmente da Stazio *Silv.* 2.2.139-142. Si tratta dell'Elegia indirizzato da Angelo Poliziano all'amico Bartolomeo Foncio (cito dall'edizione A. Poliziano. *Due poemetti latini*, a cura di F. Bausi, Roma 2003, 2-51), dove il poeta, ricordando le proprie dolorose esperienze amorose all'amico che allora lo derideva e ora è tormentato da analoghe pene, dichiara di essere ormai approdato in un porto tranquillo: *Libera iam tuto ratis est mihi condita portu / Nec metuit si quas increpat aura minas* (v. 133 s.), usando una metafora che indica il superamento delle traversie amorose e l'approdo a una vita in cui egli può sviluppare serenamente tutti i suoi interessi di studioso sotto la protezione dei Medici.

<sup>28</sup> Tali graffiti sono riprodotti e commentati anche nel *Catalogo* sopra citato (n. 10), con una foto a colori di parte del muro con i testi nrr. 45, 46 e 47 Giordano.

## Appendice.

## Naufragio con spettatore: una revisione critica tardoantica

Nelle testimonianze e gli usi antichi finora messi in luce dagli studiosi l'immagine lucreziana del piacere suscitato dalla costatazione della propria estraneità al pericolo in cui si vedono altri coinvolti risulta utilizzata con adesione e approvazione: questo sia nei possibili antecedenti che riportano ad ambito proverbiale, Ἐξάντης λεύσσω τοῦμὸν κακὸν ἄλλον ἔχοντα<sup>29</sup>, con sviluppi che vanno da Democrito VS B 191 Diels-Kranz<sup>30</sup>, a Sofocle fr. 636 Radt (citato anche da Cicerone *Ad Att.* 2.7.4), ad Archippo comico fr. 45 K.-A.<sup>31</sup>, a Platone *Res publ.* 6, 496d<sup>32</sup>, sia negli autori che riecheggiano Lucrezio, come [Verg.] *Cir.* 16-17, Ovid. *Met.* 15.147-151 e Stat. *Silv.* 2.2.131 s.<sup>33</sup>. Il primo ad aprire la discussione critica su tale tipo di piacere è stato finora individuato in Michel de Montaigne che nel I capitolo del III libro degli *Essais* scorge nel passo lucreziano una “aigre-douce pointe de volupté maligne à voir souffrir autrui”, sentimento di cui trova conferma, con una annotazione che mi pare di sapore agostiniano<sup>34</sup>, negli infanti: “et les enfants la sentent”. A partire da questo giudizio il dibattito sull'interpretazione del pia-

<sup>29</sup> *Zenobii Athoi Proverbia. V (41-108)*, ed. W. Bühler, Göttingen 1999, II 104 con l'ampio commento alle pp. 582-588, dove lo studioso annota: “In nostro versu etsi non aperte dicitur ex aspectu aliorum laborantium voluptatem capi - et Lucretius id fieri plane negat - tamen equidem suspicor proverbium imprimis eo sensu usurpatum esse” (p. 587).

<sup>30</sup> Trådito da Stobeo 3.1.210 e segnalato da A. Grilli, *Sul proemio del II libro di Lucrezio*, “SIFC” n.s. 29, 1957, 259-263.

<sup>31</sup> Tanto il passo di Sofocle quanto quello di Archippo sono citati da Stobeo 4.17 nella stessa sezione περὶ ναυτιλίας καὶ ναυαγίου.

<sup>32</sup> Il passo, richiamato da E. Bignone, *Il proemio del II libro di Lucrezio*, “Atene & Roma” 44, 1942, 101-107, è riecheggiato da vari autori segnalati da D. Wytenbach nelle *Animadversiones* a Plut. *De fortuna* 97f (*Plutarchi Moralia* 6.1, Oxonii 1810, 669), fra i quali Gregorio di Nazianzo (*Or.* 10, PG 35, 828a) e Basilio (*ep.* 3.1.14-17 Courtonne); in esso però manca l'immagine della terraferma e del navigante nella tempesta che troviamo invece introdotta nell'apoteigma attribuito a Platone di *Gnomologio Vaticano* 430 Sternbach su cui torneremo in seguito. Il Bignone nell'*Aristotele perduto*, I, Firenze 1936, 117 richiamava Filodemo *De rhet.* II col. 51, 40-52, 3 per la contrapposizione tra chi sta a terra e il mercante sbattuto tra le onde. Su tutti questi passi vd. A. Barigazzi, *Lucrezio e la gioia per il male altrui*, in: *Filologia e Forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, 2, Urbino 1987, 269-284: 271-272.

<sup>33</sup> Questo di Stazio fu il primo riscontro al passo lucreziano ad essere segnalato, nel commento al *De rerum natura* di Giovan Battista Pio, Bologna 1511, c. LI'; fu poi il Lambinus a richiamare i passi di Cicerone e di Sofocle nella sua edizione commentata di Lucrezio, Parigi 1563, 101, dove suppone una dipendenza di Lucrezio dal passo di Archippo (citato come menandro, per un errore causato dalla presenza nella stessa sezione di Stobeo 4.17.9 del nome di Menandro, riportato in margine nell'edizione a cura di C. Gessner, Zurigo 1559, 376 da lui impiegata).

<sup>34</sup> August. *Conf.* 1.7 (11).

cere lucreziano si è sviluppato da Francis Bacon a Pascal a Voltaire fino agli studiosi odierni del pensiero epicureo<sup>35</sup>.

Adelmo Barigazzi per altro, in uno degli interventi più penetranti sulla concezione espressa nell'immagine lucreziana, ha supposto che già nell'ambito dell'Accademia potesse esserci stata una critica al piacere dell'epicureo nel confrontare la propria vita serena con quella degli stolti, così come Carneade aveva giudicato *malivolos* gli stoici che si consolavano guardando i mali altrui (Cic. *Tusc.* 3, 25)<sup>36</sup>. Lo stesso Barigazzi poi metteva in rilievo l'accusa rivolta da Plutarco all'epicureo che non interviene in una situazione di crisi politica, ma se ne sta insensibile nella sua atarassia e prende piacere della stoltezza altrui<sup>37</sup>.

Stimolato da un'osservazione del mio maestro sulla nuova temperie prodotta dal principio cristiano dell'amore per il prossimo che ha portato persino Voltaire "non per semplice influenza illuministica, ad accusare Lucrezio di egoismo"<sup>38</sup>, mi pare interessante qui segnalare che il motivo del naufragio con spettatore ha avuto un sviluppo critico nella tarda antichità cristiana, quando è stato utilizzato per affermare invece l'obbligo per chi è in salvo di aiutare il naufrago e chi è nella tempesta. Si tratta innanzi tutto di un testo che va sotto il nome di Teodoro di Mopsuestia e che si presenta come una lettera di un giovane monaco in crisi indirizzata a Giovanni Crisostomo, dove "l'auteur se plaint d'être abandonné par ses frères du monastère et il les menace de même maux que lui, s'ils persistent dans leur attitude peu charitable"<sup>39</sup>. L'opuscolo è certamente pseudepigrafo, un esercizio retorico<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Si veda in proposito il saggio di H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a.M. 1979 (trad. italiana: *Naufragio con spettatore*, Bologna 1985); R. Barbour, *Moral and Political Philosophy: Readings of Lucretius from Virgil to Voltaire*, in S. Gillespie, Ph. Hardie (eds), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, 153-166 e A. Rodighiero, *Fortuna di una citazione: il lucreziano Suave mari magno*, "MD" 62, 2009, 59-75: 62-75.

<sup>36</sup> Barigazzi, *Lucrezio* cit. (sopra n. 32), 278. Carneade fr. 7a Mette = 139 Wisniewski.

<sup>37</sup> Plut. *Praec. ger. reip.* 824b οὐ μὴν ἀναίσθητον οὐδ' ἀνάληπτον ἐν στάσει καθῆσθαι προσήκει τὴν περὶ αὐτὸν ἀταραξίαν ὑμνοῦντα καὶ τὸν ἀπράγμονα καὶ μακάριον βίον, ἐν ἑτέροις ἐπιτερπόμενον ἀγνωμονοῦσιν.

<sup>38</sup> Barigazzi, *Lucrezio* cit. (sopra n. 32), 270.

<sup>39</sup> Il testo attribuito a Teodoro, corrispondente a PG 48, 1063-1066, è pubblicato criticamente con traduzione e commento da J. Dumortier, *Jean Chrysostome. A Théodore*, Paris 1966 (Sources Chrétiennes 117), 221-239, con introduzione a 20-21, da cui le citazioni. Considerato spurio già dal Montfaucon, il Dumortier ne ha tentato una difesa, pur definendolo "assez déconcertant", ma decisivi sulla pseudepigrafia sono gli argomenti di C. Fabricius, *Adressaten und Titel der Schriften an Theodor*, "Cl&Med" 20, 1959-1960, 58-97, che ha individuato nel testo la trascrizione di un ampio brano della *Ep.* 46 Courtonne di Basilio; cfr. anche più sotto, n. 44.

<sup>40</sup> Lo stesso autore lo definisce ἐπίδειξιν λόγων e διδασκαλίας σύνταγμα (1.50-51 Dumortier).

prodotto di ambiente monastico tardoantico o di prima età bizantina<sup>41</sup>, costruito come antecedente<sup>42</sup> della superstita lettera del Crisostomo che esortava Teodoro, allontanatosi dalla cerchia ascetica antiochena, a tornare a condividere con i suoi compagni una scelta di vita monastica. Ciò che qui interessa di questo testo è che la metafora del navigante in pericolo e dell'osservatore sulla riva è utilizzata per affermare l'obbligo che c'è sempre (πάντοτε) per chi è a terra di impegnarsi in ogni modo a soccorrere chi è nella tempesta:

“In ogni tempo quelli che sono all'ancora in porti tranquilli si impegnano a prestare soccorso a chi si trova in mezzo al mare in tempesta, per quanto è possibile in due modi: o in quanto scampati alle tempeste memori delle terribili onde e dei pericoli corsi in mare hanno compassione di chi sta subendo analoghe traversie, oppure, se non hanno ancora avuto tali esperienze, ugualmente fanno propri quei pericoli [...] e si sforzano in ogni modo di salvare se possibile la nave col carico o almeno di trarre in salvo i nudi naufraghi. [...] A me invece, vittima di un terribile naufragio e in piena tempesta, non c'è nessuno che dia aiuto”<sup>43</sup>.

L'editore Dumortier annota (p. 20): “Une comparaison marine, qui ne manque point de couleur, traduit l'angoisse du malheureux, encore qu'elle nous semble, aujourd'hui, romantique à souhait”. In realtà si tratta di un esercizio retorico, strutturato in maniera elaborata, dove sulla metafora del naufragio si innestano altre, come quella di un pesce che emerge per sfuggire ai mostri degli abissi o del medico che rinuncia a curare. Ma l'esercizio tradisce anche quello che è stato il modello prestigioso di riferimento, un autore di ben altro spessore culturale. Si tratta di Basilio Magno, in una sua

<sup>41</sup> Degli undici manoscritti noti che tramandano il testo segnalati sul sito *Pinakes* dell'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes cinque sono dell'XI secolo, tutti utilizzati nell'edizione di Dumortier.

<sup>42</sup> Nei codici lo scritto è intitolato ἀντίγραμμα (oppure è introdotto da ἀντέγραψεν ὁ ἐκπεπωκός, ma in realtà il testo non si presenta come risposta, bensì come “antérieur à la lettre (*del Crisostomo*) et qui aurait pu la provoquer” (Dumortier, ed. cit., 20). La lettera del Crisostomo è pubblicato dal Dumortier alle pp. 46-79 (= PG 47, 309-316).

<sup>43</sup> [Theod.] *ep. ad Chrys.* 1.1-15 Dumortier (cit. sopra, n. 38) Πάντοτε οἱ ἐν εὐδίοις λιμέσιν ὀρμιζόμενοι τοῖς ἐν μέσῳ θαλάσσης χειμαζόμενοι βοηθεῖν σπουδάζουσιν, ὡς ἂν ἢ δυνατόν, κατὰ δύο τρόπους, ἢ ὡς παρελθόντες τοὺς χειμῶνας καὶ μεμνημένοι τῶν φοβερῶν κυμάτων καὶ ὅσα αὐτοῖς κατὰ θάλατταν δεινὰ συνέβαινε, οἰκτεῖρουσι τοὺς πάσχοντας, ἢ μήπω χειμασθέντες ὡσαύτως οἰκειοῦνται τοὺς κινδύνους, διὰ τὸ δεῖν τὴν αὐτὴν θάλατταν τεμόντες καὶ τὰ αὐτὰ τῶν κυμάτων δεινὰ πειραθέντες, οὕτως ἐπὶ τὸν λιμένα τῆς ἀναπαύσεως καταντῆσαι, σπουδάζουσι καὶ μυρίαὶ μηχαναῖς χρώμενοι, εἰ δυνατόν, ὅλην τὴν ναῦν περιποιήσασθαι· εἰ δὲ μή γε, κἂν τοὺς ναυαγήσαντας γυμνοὺς περιῶσαι σπουδάζουσιν καὶ τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ δικαίας μισθαποδοσίας τυχεῖν ἐλπίζουσιν. Ἄλλ' ἐμοὶ τῷ τάλανι [...] οὐδεὶς ὁ βοηθῶν.

importante lettera circolare del 376, affidata al presbitero Doroteo e indirizzata “Ai vescovi d’Italia e di Gallia sullo stato delle chiese e la confusione che vi regna”. In tale lettera il vescovo di Cesarea descrive la dolorosa situazione delle chiese orientali, divise dalle eresie e dove gli ortodossi sono perseguitati e dispersi, e la pone quindi a confronto con la pace che regna nelle chiese occidentali per chiedere che i latini intervengano in soccorso. Scrive a questo punto Basilio:

“Non guardate solo la vostra situazione, voi che siete all’ancora in porti tranquilli per la grazia di Dio che vi dona ogni riparo dalla tempesta dei venti della malvagità, ma porgete la mano alle chiese che sono nella tempesta, perché non subiscano il naufragio completo della fede una volta abbandonate a se stesse” (μη τὸ καθ’ ἑαυτοὺς σκοπεῖτε μόνον ὅτι ἐν λιμέσιν εὐδίοις ὀρμίζεσθε, τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος πᾶσαν ὑμῖν σκέπην χαριζομένης ἀπὸ τῆς ζάλης τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας. Ἀλλὰ καὶ ταῖς χειμαζομέναις τῶν Ἐκκλησιῶν χεῖρα ὀρέξατε, μήποτε ἐγκαταλειφθεῖσαι παντελὲς ὑπομείνωσι τῆς πίστεως τὸ ναύγιον)<sup>44</sup>.

Se il tema contestato del naufragio con spettatore è divenuto nel testo psuedo-teodereo lo spunto per una rielaborazione e un ampio sviluppo retorico, in Basilio il tocco è essenziale e il pathos è genuino. Il rovesciamento del motivo e dell’immagine epicurea nell’appello alla responsabilità cristiana di aiutare chi è nella tempesta avviene in questo caso attraverso un sotteso richiamo polemico alla citata massima attribuita a Platone che, interrogato sulla utilità della filosofia, ne aveva definito frutto e beneficio lo starsene sereno a guardare gli altri nella tempesta, τὸ αὐτὸς ἐν εὐδίᾳ ἐστὼς βλέπειν ἄλλους χειμαζομένους (*Gnomol. Vat.* 430 Sternbach).

AUGUSTO GUIDA

ABSTRACT:

This paper aims to show that the citation of Lucretius 2.1 *Suave mari magno* in a Pompeian graffito was not written by a *Byzantia*, but adressed to her, and that the erotic context of other graffiti on the same wall hints at the employment of the motto by a disenchanted lover to declare his farewell to a stormy relationship. On discussing briefly the theme ‘shipwreck with spectator’ (H. Blumenberg) and its fortune, the Appendix introduces into the debate two relevant late antique texts, where Christian authors oppose the duty to take care of, and help others to the pleasure of observing their troubles.

KEYWORDS:

Lucretius; Pompeian graffiti; *Byzantia*; shipwreck with spectator; Basil of Caesarea; Pseudo-Theodore of Mopsuestia.

<sup>44</sup> Basil. *Ep.* 243, 4, 11-16 Courtonne; il passo è un’ulteriore conferma della pseudepigrafia della lettera attribuita a Teodoro e del suo carattere centenario e di esercizio retorico (cf. sopra, n. 39).



A MEANINGFUL OMISSION:  
PHAEDRUS IN SENECA'S *AD POL.* 8.3-4

1. Introduction

As notorious, Seneca composes the *Consolatio ad Polybium* and addresses the freedman Polybius in order to persuade Claudius to end his *relegatio* on Corsica. Before the section which presents historical *exempla*, Seneca exalts the clemency of the *princeps*: it is thanks to his *clementia* that Seneca will return to Rome and will have the opportunity to witness the emperor's successes<sup>1</sup>. Seneca asks that the *princeps* recall him as an act of justice or clemency<sup>2</sup>. Claudius is presented in a new light, as the man who should bring a new deal to the Roman Empire: after a monstrous emperor, and the havoc caused by the madness (*furor*) of Caligula, he will bring peace and harmony and restore all things to their proper place<sup>3</sup>. The confrontation with the precedent is a main feature of the panegyric<sup>4</sup>. Claudius should show benevolence toward humanity, which is waiting for his reparatory deed. Thus, thanks to Claudius' generosity, Seneca will be present at the emperor's triumphs, but he will be only a *spectator*, unlike Polybius who is required to describe the *res gestae* of Claudius in a new œuvre.

*Tunc Caesaris tui opera, ut per omnia saecula domestico narrentur praeconio, quantum potes compone; nam ipse tibi optime formandi condendique res gestas et materiam dabit et exemplum. (Ad Pol. 8.2)*

“During that time write as well as you possibly can about the achievements of your Caesar, so that they may be passed on down through the ages by a herald from within his own household; for when it comes to shaping and writing a history, he

\* This paper was presented at the Advanced Seminar in the Humanities organised by Venice International University in April 2019. I wish to thank the organisers of the Seminar and Alessandro Barchiesi for being such an inspiring mentor during the writing of this paper. I also express my deep gratitude to Victoria Rimell and Francesca Romana Berno for having commented on the paper and offered several insights and suggestions. Errors are mine only.

<sup>1</sup> *Ad Pol.* 13.2: *hic Germaniam pacet, Britanniam aperiat, et paternos triumphos ducat et novos; quorum me quoque spectatorem futurum, quae ex virtutibus eius primum optinet locum, promittit clementia*; cf. *Ov. Trist.* 4.2.19: *ergo omnis populus poterit spectare triumphos*; *Pont.* 2.2.91: *felices, quibus, o, licuit spectare triumphos*; see Degl'Innocenti Pierini 1980, 133.

<sup>2</sup> *Ad Pol.* 13.3: *viderit: qualem volet esse existimet causam meam; vel iustitia eius bonam perspiciat vel clementia faciat bonam: utrumque in aequo mihi eius beneficium erit, sive innocentem me scierit esse sive voluerit*. Rudich 1997, 32 interprets this passage as a “recognition of guilt”. Cf. Grimal 1978, 470-471; Degl'Innocenti Pierini 1980, 137-143.

<sup>3</sup> Cf. *Suet. Cal.* 50: *mentis valetudinem et ipse senserat ac subinde de secessu deque purgando cerebro cogitavit*. Degl'Innocenti Pierini 1990, 246 n. 77, stresses the similarities with *Curt.* 10.9.3-4. Cf. *Sen. Apocol.* 1.25-28.

<sup>4</sup> Cf. Maguinness 1932, 45; Degl'Innocenti Pierini 1990, 247.

himself will be the best person to give you both a subject and a model.”

In this instance, the implicit literary references may be to Livy’s mammoth historical work, *Ab Urbe Condita*, and to Augustan *Res Gestae*. However, it might be that Seneca here refers to Claudius’ historical work (*exemplum*): the emperor was a competent historian, and he composed twenty volumes of Etruscan history and eight volumes of Carthaginian history in Greek and he planned to write a history of the civil wars in Latin<sup>5</sup>. According to Suetonius, the future Emperor, encouraged by Livy, began a history of Rome from the death of Caesar, but never finished it as both his mother Antonia and his grandmother Livia warned him against composing a risky work. He would have started from the death of Julius Caesar in 44, but after the intervention of Antonia and Livia, he broke off and resumed from the end of the civil wars, *a pace civili*<sup>6</sup>. In this sense, the *princeps* will provide the freedman with the *exemplum*. Nevertheless, Polybius’ assignment will be particularly arduous, although the emperor himself will supply the freedman with not only the model (*exemplum*) but also the subject (*materia*): *nam ipse tibi optime formandi condendique res gestas et materiam dabit et exemplum*. After the composition of the *Res gestae*, Seneca invites Polybius to practise a less demanding literary genre in order to relax his mind. In this paper, I want to investigate the political resonances behind the reference to *hilariora studia* and the non-reference to Phaedrus.

## 2. Polybius’ *hilariora studia*

In the passage which follows the exhortation to celebrate the magnificent deeds of the *princeps*, Seneca encourages Polybius, after the composition of the historical œuvre, to relax by dedicating himself to *hilariora studia*.

*Non audeo te usque <eo> producere ut fabellas quoque et Aesopeos logos, intemptatum Romanis ingeniis opus, solita tibi venustate conectas. Difficile est quidem ut ad haec hilariora studia tam vehementer percussus animus tam cito possit accedere; hoc tamen argumentum habeto iam corroborati eius et redditi sibi, si poterit a severioribus scriptis ad haec solutiora procedere. In illis enim quamvis aegrum eum adhuc et secum reluctantem avocabit ipsa rerum quas tractabit austeritas: haec quae remissa fronte commentanda sunt non feret, nisi cum iam sibi ab omni parte constiterit. Itaque debes eum severiore materia primum exercere, deinde hilariore temperare.* (Ad Pol. 8.3-4)

<sup>5</sup> Cf. Suet. *Claud.* 41-42; cf. Canfora 2000, 162 n. 2. For the position of Claudius on Roman history see Judge 2019, 276-279.

<sup>6</sup> Cf. Suet. *Claud.* 41.2: *initium autem sumpsit historiae post caedem Caesaris dictatoris sed et transiit ad inferiora tempora coepitque a pace civili, cum sentiret neque libere neque vere sibi de superioribus tradendi potestatem relictam, correptus saepe et a matre et ab avia*; see Guastella 1999, 214; Hurley 2001, 228-229.

“I do not venture to get you to compose, in your usual agreeable style, fables and stories from Aesop, a genre not attempted by Roman talents. It is certainly hard for your mind to find a way to embark on these lighter forms of literature so soon after it has received such a severe shock; but take it as proof that your mind has already been strengthened and restored, if it can proceed from more serious forms of writing to these more informal ones. With the first kind, the very somberness of the subject matter will distract your mind, however much it is still ailing and struggling with yourself; but your mind will not tolerate works whose composition requires a relaxed expression until it is completely at one with itself. So, you will need first of all to exercise it on sterner subject matter, and later to switch to a gentler regime with something lighter.”<sup>7</sup>

The philosopher explicitly recommends fable as a ‘divertissement’, and wants Polybius to rest after having immersed himself in the historical account of Claudius’ great feats (*res gestae*). This advice might appear inconsistent with Seneca’s precepts in some of his other works. Seneca encourages Polybius to indulge in a type of literature, which elsewhere he condemns. According to Seneca, literature should have an ethical value and an educative aim<sup>8</sup>: works which only are *fabula* and *aurium oblectamentum* are for Seneca among the most useless activities, *supervacua*<sup>9</sup>. Behind the suggestion to relax with Aesopean fables, there is a famous literary precedent: even Socrates, on the night of his death, distracts himself by turning the fables of Aesop into verse; as Viansino notes, it might have become a consolatory topos<sup>10</sup>. But in Polybius’ case, I argue, the reason is different: by recommending Polybius to write fables, Seneca is not providing him with relief to lighten his pain due to his brother’s death. Instead, he suggests fables as a way to recover from the demanding work of composition. Indeed, the recommendation to indulge in this literature as a way to relax the soul (*temperare* 8.4) is in line with what Seneca asserts in the last chapter of the *De tranquillitate animi*: it is not profitable to keep the mind always alert. Occasionally, it should be entertained, as Socrates, Cato and Scipio used to

<sup>7</sup> Translation by Hine 2014.

<sup>8</sup> Cf. *Epist.* 75.4: *non delectent verba nostra sed prosint*; 113.26: *utile ac salutare*.

<sup>9</sup> As regards Seneca’s critique of *supervacuum* cf. *Epist.* 48.12; 88.42; 106.11; see Scarpat 1965, 157-176. Cf. *Benef.* 1.4.5: *istae vero ineptiae poetis reliquantur, quibus aures oblectare propositum est et dulcem fabulam nectere*. Among these *ineptiae* Seneca includes lyrics and dialectics, cf. *Epist.* 49.5: *eo magis itaque indignor aliquos ex hoc tempore quod sufficere ne ad necessaria quidem potest, etiam si custoditum diligentissime fuerit, in supervacua maiorem partem erogare. Negat Cicero, si duplicetur sibi aetas, habiturum se tempus quo legat lyricos: eodem loco <pono> dialecticos: tristius inepti sunt. Illi ex professo lasciviunt, hi agere ipsos aliquid existimant. Epist.* 117.30: *transcurramus sollertissimas nugae et ad illa quae nobis aliquam opem sunt latura properemus*. See Mazzoli 1970, 150-151; 168-170; 209-211; Leigh 2013, 175-183; Mattiacci 2019, 238-239.

<sup>10</sup> Viansino 1990, 779; cf. Pl. *Phd.* 50c.

do<sup>11</sup>. Even Seneca, addressing his mother, admits unwinding sometimes with *leviora studia* after reflecting on more serious issues. At the end of consolation, he writes:

*sunt enim optimae, quoniam animus omnis occupationibus expers operibus suis vacat et modo se levioribus studiis oblectat, modo ad considerandam suam universique naturam veri avidus insurgit.* (*Ad Helv.* 20.1)

“For best they are, since my mind is free of all preoccupation and with time for all its own concerns, now delighting itself with lighter studies, and now, in its eagerness for the truth, rising to the contemplation of its own nature and that of the universe.”<sup>12</sup>

Just as Seneca has done, Polybius should lighten his mind. It is worth noting the expression *remissa fronte* that Seneca uses to describe Polybius’ face when he has to shift from serious literature to a lighter genre<sup>13</sup>. *Remissa fronte* is the opposite of *rugosa fronte* that qualifies philosophical prose and, more generally, serious literature<sup>14</sup>. *Epistle* 113 starts by discouraging Lucilius from reflecting on *disputationes nihil profuturæ* which are not suitable for philosophers. *Haec disputamus attractis superciliis, fronte rugosa?*<sup>15</sup> By using *remissa fronte*, Seneca advises Polybius that the transition from *severiora scripta* to *solutiora* (sc. *scripta*) implies not only a complete change in content but also a different mindset toward the method of composition. Therefore, the invitation to compose fables to relax his mind does not imply or conceal a contrast with what Seneca himself does.

Instead, the fact that, by mentioning the *fabulae*, Seneca refers specifically to the *fabulae* such as the *Aesopei logoi*, defined by the philosopher *intemptatum opus*, is suspicious. In contrast to Seneca’s utterance, Aesop’s *fabulae* had already been ‘shaped’ into Latin by Phaedrus, a fact that the philosopher here seems not to know, or pretends not to know.

<sup>11</sup> Cf. *Tranq.* 17.4: *nec in eadem intentione aequaliter retinenda mens est, sed ad iocos devocanda*. On this passage see Giusti 2017. Cf. *Cic. De orat.* 2.22: *saepe ex socero meo audivi, cum is diceret socerum suum Laelium semper fere cum Scipione solitum rusticari eosque incredibiliter repuerascere esse solitos, cum rus ex urbe tamquam e vinclis evolavissent*; *Hor. Sat.* 2.1.72-73: *virtus Scipiadae et mitis sapientia Laeli, / nugari cum illo et discincti ludere*.

<sup>12</sup> Translation by Williams 2014. Degl’Innocenti Pierini 1990, 166 suggests that the *leviora studia* could be identified with the epigrams composed during his *relegatio* on Corsica.

<sup>13</sup> Martial at 4.11.11-12 uses the same *iunctura*: *nec torva lege fronte, sed remissa / lascivis madidos iocis libellos*. By exploring the difference between epigram and other genres, Martial encourages Silius Italicus to read his book, despatched as a Saturnalian gift, with a relaxed attitude. See Soldevila 2006, 177-186; Rimell 2008, 87-88. Cf. *Epigr.* 10.64.1-2: *contigeris Regina meos si Polla libellos / non tetrica nostros excipe fronte iocos*.

<sup>14</sup> Cf. *Ov. Trist.* 2.241-242: *illa quidem fateor frontis non esse severae / scripta, nec a tanto principe digna legi*; cf. Ciccarelli 2003, *ad loc.*; Ingleheart 2010, *ad loc.*

<sup>15</sup> *Sen. Epist.* 113.26; see Degl’Innocenti Pierini 2020. Cf. *Epist.* 23.3: *ceterae hilaritates non implent pectus; fronte remittunt, leves sunt, nisi forte tu iudicas eum gaudere qui ridet*.

### 3. Phaedrus 'the Roman Aesop'

Before launching into a discussion of why Seneca omits Phaedrus, I need briefly to explain one preliminary question. Who was Phaedrus? Despite the fascinating attempt led by Champlin to establish a new aristocratic identity for him, we should pay close attention to what Phaedrus writes about his *persona*. According to traditional scholarship, Phaedrus originated from Macedonia, was a slave, like Polybius, and was liberated by Augustus<sup>16</sup>. His life spanned the reign of four *principes*, from Augustus to Claudius. During Tiberius' rule, Phaedrus annoyed the emperor's *factotum* Sejanus, who was responsible even for the condemnation of Cremutius Cordus, and received an unspecified punishment<sup>17</sup>.

Phaedrus explicitly identifies Aesop as his model: in the prologue to book one, for example, the author says that he transferred Aesop's fables into verse and into Latin to entertain (*movere risum*) and to advise (*monere*)<sup>18</sup>.

*Aesopus auctor quam materiam repperit,  
hanc ego polivi versibus senariis.  
Duplex libelli dos est: quod risum movet  
et quod prudenti vitam consilio monet*<sup>19</sup>.

"Aesop is the author of the fables that follow, which I have refined in the form of verse. This volume has a twofold attraction: it entertains and gives careful counsel for the conduct of life."<sup>20</sup>

It is remarkable that the specific form of verse is *senarii* (not lyric meters or hexameters) – an original Roman verse. By using the *senarii* Phaedrus wants to insert himself in a Roman tradition. On the one hand, he admits that he starts with someone else's material (*quam materiam repperit*); on the other, he makes it clear that he transfers a Greek genre into a Roman tradition. Although Phaedrus here does not say explicitly, it seems that the author is fully aware of the role he wants to play: not merely as an *imitator* of Aesop, but, more ambitiously, as the *inventor* of Roman fables. At the epilogue of book 2, Phaedrus asserts that he has a mind untainted with envy, highly capable of emulation, for a spirit of emulation was rife in him: *non haec invidia, verum est aemulatio*<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> *Contra*, Mattiacci 2014 argues that Phaedrus came from Thrace.

<sup>17</sup> Phaedr. 3, *prol.* 41. Cf. Henderson 2001, 60-71; Champlin 2005; Mattiacci 2014, 53-56.

<sup>18</sup> On Phaedrus' use of Aesop as a model see Bernardi Perini 2001.

<sup>19</sup> Phaedr. 1, *prol.* 1-4. Phaedrus mentions Aesop also at the prologue to book two, three and four. Bernardi Perini 2001, 245 notes that lines 3-4 explicitly refer to Hor. *Ars* 344: *lectore delectando pariterque monendo*. *Contra*, Bloomer 1997, 108-109 remarks on the distance that Phaedrus wants to create from Horace. Cf. Mattiacci 2014, 50-51; Geue 2019, 119-120.

<sup>20</sup> Translation (revised) is by Widdows 1992.

<sup>21</sup> Phaedr. 2, *epil.* 7; cf. Mattiacci 2014, 65 remarks that "Fedro si colloca nella *lignée* poetica augustea che ha intrapreso la stessa via dell'*aemulatio* (cfr. e.g. Hor. *epist.* 1.19.23-4

#### 4. Seneca's silence

It is not at all clear why Seneca omits to mention the Roman author. Indeed, the emphasis on *intemptatum Romanis ingeniis opus* and the technical distinction that Seneca makes between *fabellae* and *Aesopeii logoi* introduce a complication<sup>22</sup>. Scholars have proposed different explanations for this passage: some claimed that simply Seneca ignored Phaedrus, others that the philosopher intentionally omitted him. Ker reads the silence on Phaedrus as a sign of irony, or even sarcasm<sup>23</sup>. On the contrary, Grimal, followed by Champlin, supposes that the *Consolatio* precedes Phaedrus' fables<sup>24</sup>. Rudich suggests that Seneca 'may not have been familiar with Phaedrus' collection or may have regarded it as entirely insignificant'<sup>25</sup>. I agree with those who argue that Seneca knew Phaedrus' work, but deliberately does not mention him<sup>26</sup>.

Nevertheless, the fact that Seneca slyly neglects to mention Phaedrus, the Roman version of Aesop, and says that there is no Latin fable still deserves further investigation. After all, if Phaedrus is too lowly a poet, we might ask how Aesop would be more acceptable, or more sophisticated, than Phaedrus. I will qualify and go beyond usual readings of this omission as a kind of 'textual removal' designed to enact the philosopher's condemnation of a (sub)literature. Instead, I will suggest that this complex operation of displacement enacts the doublespeak theory in ways that suggest new methods of conveying subtle criticism and unexpected censorship.

First, we might observe that a general silence arises around the figure of Phaedrus<sup>27</sup>. Seneca is not the only author to bypass him. The fact that even Quintilian does not mention him demonstrates a lack of interest in Phaedrus' work or, at least, a prejudice toward him, as the author himself reports: *fasti-*

*Parios ego primus iambos / ostendi Latio*".

<sup>22</sup> *Romanis ingeniis* may recall Prop. 1.7.22: *tunc ego Romanis praeferar ingeniis*; cf. Viansino 1990, 780. Λόγος is a technical word for fables; see LSJ *s.v.* λόγος (5.1). Mazzoli 1968, 360 suggests that *fabellae* indicate the fables written in Latin and in verse, while *aesopoi logoi* refer to the fables written in Greek and in prose.

<sup>23</sup> Cf. Ker 2009, 101.

<sup>24</sup> Cf. Grimal 1980; Champlin 2005, 101.

<sup>25</sup> Cf. Rudich 1997, 267 n. 45.

<sup>26</sup> Cf. Postgate 1919 sets out similarities between Phaedrus and Seneca and asserts that Seneca knew Phaedrus; *contra* Dadone 1954. See Lana 1955, 157; De Vico 1955; Mazzoli 1968; 1970, 152-153; Atkinson 1985, 878.

<sup>27</sup> The first author to name Phaedrus seems to be Martial; cf. Mart. 3.20.5: *an aemulatur inprobi iocos Phaedri?* Nevertheless, the identification of Phaedrus with the author mentioned by Martial is not certain: see Fusi 2006, 212-216; Mattiacci 2008, 192-198.

*diose tamen in coetum recipior*<sup>28</sup>. Postgate explains Quintilian's silence on Phaedrus by saying that Phaedrus himself calls his fables Aesopic, and that only a selection may have been used in Roman schools<sup>29</sup>. Quintilian's omission can perhaps be explained, but Seneca's is more complicated: Seneca not only does not mention him, but he claims that fables are a genre never practised (*intemptatum*) by Romans. In reference to *intemptatum*, Kurth rightly refers to Hor. *Ars* 285-287: *nil intemptatum nostri liquere poetae, / nec minimum meruere decus vestigia Graeca / ausi deserere et celebrare domestica facta*<sup>30</sup>. Horace had claimed that there was no literary genre which has not been explored by Roman poets. The participle, which Seneca uses in other four instances, has few attestations before this one, it is always attested in poetry, apart from Valerius Maximus<sup>31</sup>. By claiming that the fables are never accomplished by Romans, Seneca does not polemicise with Horace, but he might use the Horatian intertext to draw attention to his declaration. In what follows, I consider the possibility that Seneca intentionally seeks to delete Phaedrus from the canon of Latin authors.

I suspect there are two different reasons for the *damnatio* of Phaedrus. As I will suggest, what Seneca carries out is a rhetorical dissimulation which discloses two different levels of flattery. According to some scholars, the exclusion of Phaedrus does not imply that Seneca does not know him. Rather, the exclusion of the fabulist implies that he does not consider him a '*Romanum ingenium*' because he comes from Macedonia<sup>32</sup>. This objection, however, is unconvincing, as Polybius, for example, is Greek and his non-Roman identity does not prevent him from being counted among the *Romana ingeniia* in Seneca's text<sup>33</sup>. Even less convincing is the observation that Seneca cannot crown Phaedrus among those *auctoritates* because he is a freedman, for Polybius too is a freedman. As Seneca is addressing a freedman there is no reason not to reference another *libertus*. Despite their divergent

<sup>28</sup> Phaedr. 3, *prol.* 23. Cf. Quint. *Inst.* 1.9.2: *igitur Aesopi fabellas, quae fabulis nutricula-rum proxime succedunt, narrare sermone puro et nihil se supra modum extollente, deinde eandem gracilitatem stilo exigere condiscant*. See Phaedr. 1, *prol.* 5-7: *calumniari si quis autem voluerit, / quod arbores loquantur, non tantum ferae, / fictis iocari nos meminerit fabulis; 2.9.18-19: fatale exilium corde durato feram, / donec Fortunam criminis pudeat sui*.

<sup>29</sup> Cf. Postgate 1919, *contra* Colson 1919.

<sup>30</sup> Kurth 1994, 102-104. Martial (2.14.1) parodies Ov. *Ars* 287; cf. Fusi 2019.

<sup>31</sup> Cf. Hor. *Carm.* 1.5.13; Verg. *Aen.* 10.39; Ov. *Met.* 10.585; Val. Max. 9.15.2; cf. *TLL* VII, 2112, 15-16 s.v. *intemptatus*. For *intemptatus* in Seneca see *Ad Marc.* 18.7; *Epist.* 66.52; *Benef.* 7.15.3; *Med.* 62.

<sup>32</sup> Lana 1955, 157.

<sup>33</sup> Cf. *Ad Pol.* 2.6: *quam diu fuerit ullus litteris honor, quam diu steterit aut latinae linguae potentia aut graecae gratia, vigeat cum maximis viris quorum se ingeniis vel contulit vel, si hoc verecundia eius recusat, adplicuit*.

fortunes (Polybius flourished at the court of Claudius, unlike Phaedrus who ran up against imperial wrath) juridically they belong to the same class. Nevertheless, and as Lana has suggested, the exclusion of Phaedrus is beneficial to Seneca's adulation of Polybius. Seneca wants to flatter Polybius as much as he can, and he does not hesitate to claim that he would be the first '*Romanum ingenium*' to compose fables. Indeed, Seneca in the consolation recognises the literary talent of Polybius. Nevertheless, his aptitude for literature does not justify Polybius' inclusion among the Roman *ingenia*. The implication that Polybius could scale the heights of Roman literary fame is an evident sign of blatant flattery. This explanation is the most obvious but is not sufficient. Moreover, according to Mazzoli, it is reasonable to detect sarcasm in light of the notorious disregard that Seneca has for this (sub)type of literature<sup>34</sup>. Deeper reflection suggests another possible motivation for the silence, however. Yet it seems to me that, by mentioning the Greek author and avoiding the Roman one, Seneca deploys a sophisticated act of displacement. In doing so, he has in mind Claudius, his main addressee. Seneca dissociates himself (and Polybius) from Phaedrus' works. As Jennings argues, there are several passages in Phaedrus which are critical of *imperium*. One could object that at fables 2.5 and 3.10, in which he deals with Roman emperors, Phaedrus speaks positively of Augustus and Tiberius<sup>35</sup>. Indeed, in the former fable, Augustus restores the truth in favour of a woman unjustly accused of betrayal, while in the latter, Tiberius gets rid of an annoying flatterer<sup>36</sup>. Conversely, many fables in Phaedrus are coded speeches since "[to] speak out, even briefly, could prove catastrophic"<sup>37</sup>. For instance, it is difficult not to see in *Fable* 4.14 in which the lion-king requires flattery, allusions to the politics of the time, when flattery is a public recognition of power<sup>38</sup>.

Yet, because Seneca hopes to convince Claudius to nullify his *relegatio* through this *consolatio*, he cannot suggest that Polybius practise a genre which encapsulates such cryptic messages. Yet, in the *Ad Polybium* there is an additional reason for his exclusion: he must condemn Phaedrus as he explains the origin of the fable as a desire to say what one does not dare to say.

*Nunc, fabularum cur sit inventum genus,  
brevis docebo. Servitus obnoxia,  
quia quae volebat non audebat dicere,*

<sup>34</sup> Mazzoli 1968.

<sup>35</sup> Cf. Henderson 2001, 9-55; Libby 2010, 551-557.

<sup>36</sup> Tiberius notoriously despises flattery: cf. Tac. *Ann.* 6.3.9: *hoc pretium Gallio meditatae adulationis tulit*.

<sup>37</sup> Cf. Jennings 2009, 225.

<sup>38</sup> Cf. Henderson 2001, 180-186.



*affectus proprios in fabellas transtulit,  
calumniamque fictis elusit iocis.* (Phaedr. 3, prol. 33-37)

“Now, the reason why the genre of the fable was invented, will be a brisk lesson from me. The vulnerable slave, because he dared not to say what he wanted, shifted his own sentiments into fables, and jollied away incrimination with fictional fun.”<sup>39</sup>

According to the Augustan freedman, fables are a weapon of the slaves to *transfer* their own feelings and to ‘denounce’ the oppressive power of the masters without running the gauntlet of imperial persecution, or rather they use coded language or a ‘hidden transcript’ to communicate under the eyes of the master. In Polybius’ case the master is the emperor.

Particularly significant is fable 4.13 in which two visitors, one *fallax* and one *verax*, arrive at a land controlled by apes<sup>40</sup>. The Ape King asks them to define him: *quid sum ego?* The first man claims that he is the emperor, the second asserts that he is an ape. The result is that the former is awarded for having lied, the latter is punished for having told the truth<sup>41</sup>. This story may pick up on what Seneca implies in several passages especially in the second book of the *De ira*: people in the presence of the powerful must dissimulate as telling the truth and speaking out is not a feasible solution. Only on rare occasions do rulers reward their subjects for having told the truth; indeed, the reward achieved by Demaratus for telling the truth to Xerxes is an exception that proves the rule<sup>42</sup>. Phaedrus introduces fable 4.13 by claiming that *utilius homini nil est quam recte loqui: / probanda cunctis est quidem sententia, / sed ad perniciem solet agi sinceritas* (“more profitable for a person can nothing be, than straight-talking / yes everybody must agree with that tag. / But honesty does tend to head straight for perdition”)<sup>43</sup>. Seneca extensively reflects on the impossibility of telling the truth, as being straight-forward (*simplex*) means being incautious (*incautus*) and it is not to be re-

<sup>39</sup> All translations of Phaedrus’ *Fabulae* (unless otherwise specified) are by Henderson 2001. Cf. Bradley 1987, 150-153; Fitzgerald 2000, 99-102; Mordeglia 2014, 124 ff.; MacLean 2018, 95-102.

<sup>40</sup> This fable is supplied conjecturally by Zander 1921 together with a metrical reconstruction of the whole fable.

<sup>41</sup> Cf. Henderson 2001, 178-180; Libby 2010.

<sup>42</sup> *Benef.* 6.31; see Roller 2001, 116; Griffin 2013, 305-307; Citti 2015. The king Cambyses punished the courtier Prexaspes for having told the truth and given him good advice (*bona consilia*); cf. *Sen. Ir.* 3.14.6: *accessit itaque ad numerum eorum qui magnis cladibus ostenderunt quanti constarent regum amicis bona consilia*; *Epist.* 29.1: *nulli enim nisi audituro dicendum est*.

<sup>43</sup> Phaedr. 4.13.1-3.

commended<sup>44</sup>.

Let us return to Phaedrus: the honest man thinks that if the liar has received a compensation, by telling fibs, he achieves an even bigger reward for having told the truth. The truthful man's expectation of being rewarded is ruined when the Ape king condemns him. In this context, it emerges that honesty does not pay, only, flattery and trickery. It is difficult to resist seeing political allusion in this fable<sup>45</sup>.

Nevertheless, it is implied, Polybius will write fables which are different from those of Phaedrus: his *fabellae* will hide any criticism<sup>46</sup>. Seneca wants Polybius to polish the genre of fables by getting rid of any dangerous political sub-text. After all, Seneca has already praised Polybius for his sincere and 'safe' love of literature (*sincerus et tutus amor litterarum*); *tutus* may imply devoid of political risk<sup>47</sup>. Polybius should return to the *auctor* Aesop, by skipping Phaedrus, and by restoring the fables to their original 'pureness'. One may object that even Aesop's fables are morality tales and that also Aesopic fables display the same technologies of 'language from below' in the face of power that Phaedrus' fables display. We might counter that his 'distance' in geographical and cultural terms make them seem less subversive, but this explanation does not fully satisfy<sup>48</sup>. The use of fables as an instrument to denounce oppressive power is already recognised by Aristotle, who identifies in Aesop clear indication of this 'subversive' use<sup>49</sup>.

At first reading, we might suggest that the *damnatio* of Phaedrus is useful not only to the flattery of Polybius, but also and, more subtly, to the flattery of Claudius. Once more, Seneca repeats that neither his work nor that of his addressee presents any trace of dissent. By avoiding the mention of Phaedrus, Seneca implicitly compares Phaedrus with Polybius: Phaedrus and his

<sup>44</sup> Sen. *Ir.* 2.16.3: '*simplicissimi*' inquit '*omnium habentur iracundi.*' *Fraudulentis enim et versutis comparantur et simplices videntur quia expositi sunt. Quos quidem non simplices dixerim sed incautos: stultis luxuriosis nepotibusque hoc nomen inponimus et omnibus vitiis parum callidis.*

<sup>45</sup> Cf. Henderson 2001, 2.

<sup>46</sup> Instead of *fabula*, Seneca uses *fabella* at *Epist.* 77.10 to introduce the account of Marcellinus' suicide and at *Nat.* 1.16.1 to speak about Hostius Quadra; cf. Berno 2002; Limburg 2008. According to Limburg 2008, 435, "the term *fabella* that Seneca uses to characterize the story also points in the direction of a didactic intent".

<sup>47</sup> *Ad Pol.* 4.1; cf. Kurth 1994, 56-57.

<sup>48</sup> On the association of the Aesopic tradition with people of lower rank see Kurke 2011. Mordeglia 2014, 122 notes that in the first century A.D. Aesop is assimilated to the Cynic philosopher Diogenes.

<sup>49</sup> Cf. Arist. *Rh.* 2.20. See Mordeglia 2014, 120. In *Ann.* 16.19, while staging Petronius' theatrical death, Tacitus reports that Petronius listened not to philosophical discourse but *levia carmina* and *facilis versus*. The choice of a genre with connotations of political subversion might deserve further consideration in the light of Seneca's advice to Polybius.

subversive speech stands on one side; Polybius, who will compose ‘neutral’ fables, stands on the other. Thus, by removing Phaedrus from the canon of Roman authors, Seneca simultaneously flatters Polybius, whom he raises among the *Romana ingenia*, and Claudius, to whom he demonstrates his will to distance himself from works which conceal a figured speech such as those of Phaedrus. Phaedrus himself at *Fable 4.2* informs the *lector* that behind the playful colour of his stories he masks a second meaning.

*Ioculare tibi videmur: et sane levi,  
dum nil habemus maius, calamo ludimus.  
sed diligenter intueri has nenas;  
quantam in pusillis utilitatem reperies!  
non semper ea sunt quae videntur: decipit       5  
frons prima multos, rara mens intellegit  
quod interiore condidit cura angulo.* (Phaedr. 4.2.1-7)

“You say I don’t seem to be serious. It is true, I do have my fun fooling around when nothing momentous is maturing in my mind, but even then I’d like you to look closely and carefully at these light-weight confections: they conceal a lot of useful lessons. They are not always exactly what they seem: outward appearances are often deceptive, and few are favoured with a fine enough sense to discover what the artist has concealed in a corner.”

Phaedrus warns his *lector* that the façade may deceive, but the careful reader will be able to unearth the hidden message.

If we now look closely at how Seneca confects his works, we note that he carries out a similar strategy to that employed by the Augustan freedman, but here Seneca probably would not want to draw explicit attention to a mode of literary discourse that thematizes the strategies subalterns employ to speak safely and truthfully under the noses of those who dominate them, as that gets uncomfortably close to both Seneca’s situation relative to Polybius and also to Polybius’ situation relative to Claudius. The philosopher constructs all his work, including the *Ad Polybium*, on “the art of the veiled speech”. The Senecan reader is constantly called on to fill in gaps in the process and to disclose a plurality of subtexts.

### 5. Omission as censorship?

The reading offered thus far does not take into consideration another possibility, namely, Seneca’s silence on Phaedrus as an act of subtle censorship. Silencing Phaedrus also means silencing the entire class of freedmen and their right to speak, something claimed by Phaedrus in the prologue to book 3, significantly addressed to Eutyclus, an imperial freedman<sup>50</sup>. As we have seen, according to Phaedrus, the fables represent for the freedmen an

<sup>50</sup> Cf. Bloomer 1997, 271 n. 60.

opportunity to express in an encoded way what they cannot say openly. By silencing Phaedrus, Seneca wants to give Polybius a voice, by including him in the *Romana ingenia*, but this strategy of censuring a freedman is especially hazardous in a work addressed to a freedman, let alone one as powerful as Polybius. That paradox aside, the passage embeds an *exemplum* of concealed censorship of freedmen's voices<sup>51</sup>. Seneca insulates Polybius but criticises an individual who belongs to the same social class. In other Senecan works, we find several negative references to freedmen. An indirect attack on the entire category of freedmen appears in the preface to book 4 of *Naturales Quaestiones*<sup>52</sup>. In the *De tranquillitate animi* Seneca polemically laments that Demetrius, one of Pompey's freedmen, is richer than his patron<sup>53</sup>. Thus, Seneca is aligning himself with popular opinion<sup>54</sup>. Freedmen always bore the stigma of having once been enslaved, of course, and that never changed. Furthermore, during the reign of Claudius, and on account of their proximity to the emperor, a small number of freedmen became extremely rich and powerful, and, consequently, attracted envy<sup>55</sup>. It was rumoured, for example, that Callistus', Narcissus', and Pallas' holdings were worth millions of sesterces<sup>56</sup>. Tacitus ironically reports that Pallas was praised for "traditional parsimony"

<sup>51</sup> On the concept of literary censorship in Roman society see Rudich 2006.

<sup>52</sup> Cf. *Nat.* 4a, praef. 7: *Demetrium egregium virum memini dicere cuidam libertino potenti facilem sibi esse ad divitias viam quo die paenituisset bonae mentis. 'nec inuidebo vobis' inquit 'hac arte; sed docebo eos quibus quaesito opus est, quemadmodum non dubiam fortunam maris, non emendi vendendique aleam subeant, non incertam fidem ruris incertiorum fori temptent, quemadmodum non solum facili sed etiam hilari via pecuniam faciant gaudensque despolient.'*

<sup>53</sup> *Tranq.* 8.6: *feliciorem tu Demetrium Pompeianum vocas, quem non pudit locupletiorum esse Pompeio?* Plutarch (*Pomp.* 2.4) mentions that Demetrius had an estate of four thousand talents. According to Dio Cassius (39.38.6), Demetrius built the theatre, but named it "Pompey's theatre" to get rid of criticism of his own fortune. For Seneca's general disdain for freedmen cf. *Epist.* 27.5: *Calvisius Sabinus memoria nostra fuit dives; et patrimonium habebat libertini et ingenium; numquam vidi hominem beatum indecentius;* cf. Mouritsen 2011, 113. See also *Epist.* 86.7: *quantum statuarum, quantum columnarum est nihil sustinentium sed in ornamentum positarum impensae causa!* Cf. *Nat.* 1.17.9: *iam libertinorum virgunculis in unum speculum non sufficit illa dos quam dedit pro aīo se†.* Seneca compares the daughters of freedmen with the daughters of republican generals to denounce the luxury displayed by the former; they become a symbol of contemporary vanity in contrast to the old simplicity. On this passage cf. Citroni Marchetti 1991, 154.

<sup>54</sup> See Citroni Marchetti 1991, 194 ff.

<sup>55</sup> Wallace-Hadrill 1996, 285 discusses power exercised by freedmen and women derived from proximity to the emperor.

<sup>56</sup> Cf. Mouritsen 2011, 96 n. 133; Morley 2011, 279-284. Even during the reign of Nero, some freedmen were as wealthy as Nero in Tacitus' account (*Ann.* 14.55) reports. Cf. D.C. (61.34.4). Concerning the wealth of Claudius' freedmen see Plin. *Nat.* 33.134; 36.60. On Pallas cf. Storchi Marino 1995; Chelotti 2008; MacLean 2018, 107-111.

(*antiqua parsimonia*) when he already had accumulated an estate of 300 million<sup>57</sup>. The historian refers to the fact that when the Senate – on a proposal from Barea Soranus during the *Senatus consultum Claudianum* in 52 –<sup>58</sup> decreed the *ornamenta praetoria* and an hundred and fifty thousand sesterces to reward him for having proposed to enslave any woman who married a slave, Pallas cunningly rejected the cash<sup>59</sup>. It does seem scandalous that these nouveaux riches are so successful. As Edwards observes, freedmen’s wealth was in the spotlight “not because they were the richest men in Rome, but because they were freedmen, whose wealth could not be justified by their ancestry or merit”<sup>60</sup>. The point is not only the money but the power that some freedmen could command. Polybius was not included among the wealthiest freedmen, but he remained one of the most despised. Dio Cassius relates a telling anecdote about him: the episode took place in a theatre – according to Cicero “a place where popular sentiment has been most manifested” – where Polybius was attending a ‘mise en scène’ from Menander<sup>61</sup>. When an actor pronounced the line “unbearable is a prospering scoundrel” (*Epitrepontes* 116), everyone turned back to Polybius, who, despite the (indirect) attack, was not bothered. He only replied that “the same poet also said that those who once were goatherds have become kings”<sup>62</sup>. Dio Cassius adds that Clau-

<sup>57</sup> Cf. Tac. *Ann.* 12.53: *et fixum est aere publico senatus consultum quo libertinus sestertii ter milies possessor antiquae parsimoniae laudibus cumulabatur*; see Syme 1958, 539.

<sup>58</sup> Cf. Plin. *Nat.* 35.201: *iubente Agrippina*. On the *Senatus consultum Claudianum* see Buongiorno 2010, 311-325.

<sup>59</sup> Cf. Plin. *Epist.* 7.29.2: *huic senatus ob fidem pietatemque erga patronos ornamenta praetoria decrevit et sestertium centies quinquagies, cuius honore contentus fuit = Epist.* 8.6.1. See *Epist.* 8.6.4: *mitto quod Pallanti servo praetoria ornamenta offeruntur (quippe offeruntur a servis)*. Roller 2001, 271 observes that “Pliny’s objections, then, are framed almost without exception as social inversions: what is wrong with Pallas and his honors is that he conducts himself and is treated as a high-ranking aristocrat, while the senate, in conferring these honors, reduces itself to slavish status”.

<sup>60</sup> Edwards 1993, 154.

<sup>61</sup> Cf. Cic. *Att.* 2.19.3: *populi sensus maxime theatro et spectaculis perspectus est*.

<sup>62</sup> D.C. 60.29.3-4; cf. Bartsch 1994, 75-76. An analogous episode concerns Pompey the Great; cf. Val. Max. 6.2.9: *Diphilus tragoedus, cum Apollinaribus ludis inter actum ad eum versum venisset, in quo haec sententia continetur ‘miseria nostra magnus est’, directis in Pompeium Magnum manibus pronuntiavit, revocatusque aliquotiens a populo sine ulla cunctatione nimiae illum et intolerabilis potentiae reum gestu perseveranter egit*; Cic. *Att.* 2.19.3: *nam gladiatoribus qua dominus qua advocati sibilis conscissi; ludis Apollinaribus Diphilus tragoedus in nostrum Pompeium petulanter invectus est: ‘nóstra misería tu es magnus’ miliens coactus est dicere; ‘eándem virtutem ístam veniet témpus cum gravitér gemes’ totius theatri clamore dixit, ítemque cetera. Nam et eius modi sunt ii versus ut in tempus ab inimico Pompei scripti esse videantur; ‘si néque leges neque móres cogunt’ et cetera magno cum fremitu et clamore sunt dicta*. Even Narcissus was challenged by Galaesus, one of Camillus Scribonianus’ freedmen. Dio Cassius (60.14.4) reports us that Narcissus asked him what he would

dius imposed no punishment upon Polybius for his words. Although this story may well be fictitious, modelled on a common trope, it denounces two elements: first, the freedman's ὕβρις in comparing himself with the kings (the emperors) and the indulgence of the emperor toward him. According to Suetonius Claudius, who was generally severe toward the freedmen of others<sup>63</sup>, was excessively indulgent toward his own<sup>64</sup>. For Levick, the reasons for this are rooted in historical context: Claudius, who did not have senatorial favour, would have sooner trusted his freedmen than the élite<sup>65</sup>. Second, it is an indication of the particular sentiment about Polybius, and, more generally, the entire class of freedmen. This is a direct consequence of the prominence of freedmen under Claudius. In Weaver's words, we may say that 'a status dissonance' comes to the fore: while freedmen rate low on some criteria such as birth and legal status, they rate high on others such as wealth, education and proximity to the emperor<sup>66</sup>. This 'dissonance' provokes resentment, especially in the eyes of aristocrats: according to Cicero, Lucullus justifies the luxury of his villa by claiming that "what was granted to persons of lower rank ought to be conceded to him"<sup>67</sup>. Tacitus displays his loathing for individuals who were his social inferiors but due to their

have done if Camillus had become emperor and he replied that he would have stood behind him and kept his mouth shut.

<sup>63</sup> Cf. Suet. *Claud.* 25.1: *libertinos qui se pro equitibus Romanis agerent publicavit*; Levick 1990, 122; Roller 2001, 267.

<sup>64</sup> Cf. Suet. *Claud.* 29.1: *his, ut dixi, uxoribusque addictus, non principem [se], sed ministrum egit*. See Kierdorf 1992, 132; Hurley 2001, 195-196; Roller 2001, 268 n. 94, and Suet. *Vit.* 2.4. By emphasising Claudius' dependence on his freedmen, Suetonius sets out to ridicule the emperor who acts like a slave. Suetonius insinuates that they are in charge for everything (including the positive deeds) and degrades the emperor to the role of the material executor; cf. *Claud.* 25.5: *sed et haec et cetera totumque adeo ex parte magna principatum non tam suo quam uxorum libertorumque arbitrio administravit, talis ubique plerumque, qualem esse eum aut expediret illis aut liberet*. Tacitus also depicts Claudius as passive and reliant on his wives: cf. *Ann.* 11.28; 12.1. Dio Cassius (60.2.4; 60.28.2) describes Claudius as "ruled by slaves and by women" who were responsible for cruel executions (60.14.1). As Rudich 1997, 36 observes, "it is now a matter of consensus that, whatever his other faults, the emperor was able to make decisions on his own, independently of his wives and freedmen". Cf. Momigliano 1932, 141; Scramuzza 1940, 46 ff.; 86 ff.; Levick 1990, 194 ff.

<sup>65</sup> Levick 1990, 83.

<sup>66</sup> Weaver 1967, 4-5. Roller 2001, 264-272 uses the terms "social inversion" to describe the new condition of these slaves and freedmen and "status anxiety" to illustrate the apprehension of the aristocrats threatened by these upwardly mobile categories.

<sup>67</sup> Cf. Cic. *Leg.* 3.30: *vir magnus et nobis omnibus amicus L. Lucullus ferebatur quasi commodissime respondisset, cum esset obiecta magnificentia villae Tusculanae, duo se habere vicinos, superiorem equitem Romanum, inferiorem libertinum; quorum cum essent magnificentiae villae, concedi sibi oportere quod eis qui inferioris ordinis essent liceret*. For *inferior ordo* see MacLean 2018, 94-95.

closeness to the emperor might have had more ‘influence’<sup>68</sup>. In the *Annales*, the historian bitterly comments that under Claudius everything was under the freedman’s control; in particular, due to his impolite arrogance (*tristis adrogantia*), Pallas – ironically defined *arbitrium regni* (*Ann.* 13.14.3) – had exceeded the parameters of a freedman’s conduct<sup>69</sup>. Even under the rule of Nero, freedmen wielded excessive power and prestige: according to Tacitus, Nero sent his freedman Polyclitus to Britain for inspection and Britons were surprised by the fact that a freedman controlled such a boundless empire<sup>70</sup>. In general, it does seem outrageous that ex-slaves can equal or outdo the wealth of the most established Romans<sup>71</sup>.

We can, therefore, interpret Seneca’s silence on Phaedrus as an expression of the general disapprobation toward this class. By choosing to ignore Phaedrus, first of all Seneca wants to cajole and flatter Polybius in hopes of obtaining his assistance but he criticises a social class whom Polybius himself belongs. Albeit implicitly, Seneca also casts a shadow on Claudius, who gave excessive prominence to his freedmen during his reign<sup>72</sup>. Subversive

<sup>68</sup> Cf. Tac. *Germ.* 25.3: *liberti non multum supra servos sunt, raro aliquod momentum in domo, numquam in civitate, exceptis dumtaxat iis gentibus quae regnantur. Ibi enim et super ingenuos et super nobilis ascendunt; apud ceteros in pares libertini libertatis argumentum sunt.* The sarcasm of Tacitus is patent: by comparing the relevance of freedmen among the Germans and the Romans, he subtly criticises the fact that freedmen in Rome are more influential than freemen and nobles; cf. Rives 1999, 219-220.

<sup>69</sup> Cf. Tac. *Ann.* 11.35.2: *omnia liberto oboediebant*; cf. Malloch 2013, 449; *Ann.* 13.2.12: *sed neque Neroni infra servos ingenium, et Pallas tristi adrogantia modum liberti egressus tedium sui moverat.*

<sup>70</sup> Cf. Tac. *Ann.* 14.39.7: *sed hostibus inrisui fuit apud quos flagrante etiam tum libertate nondum cognita libertinorum potentia erat; mirabanturque quod dux et exercitus tanti belli confector servitiis oboedirent.* Pliny (*Epist.* 6.31.9) reports that Trajan cited the case of Polyclitus to state that the freedmen should not be allowed to have such an unlimited power. Even Claudius in 43 C.E had sent the freedman Narcissus in Britain to persuade the soldiers to cross from Gaul to Britain. According to Dio Cassius (60.19.3), the soldiers prevented Narcissus from speaking by pronouncing ‘*Io, Saturnalia*’ and followed Aulus Plautius. Roller 2001, 269 observes that “the anger at a former slave impersonating an aristocrat, and so enacting the kind of social inversion appropriate only to the Saturnalia, comes not from an aristocrat, but from common soldiers who regard him unworthy of the deference they would normally accord a senatorial commander”.

<sup>71</sup> Cf. Tac. *Dial.* 13.4: *nam Crispus iste et Marcellus, ad quorum exempla me vocas, quid habent in hac sua fortuna concupiscendum? quod timent, an quod timentur? Quod, cum cotidie aliquid rogentur, ii quibus praestant nihil indignantur? Quod adligati cum adulatione nec imperantibus umquam satis servi videntur nec nobis satis liberi? Quae haec summa eorum potentia est? tantum posse liberti solent*; cf. Mayer 2001, 129-130.

<sup>72</sup> Alongside Pallas who received the *ornamenta praetoria* even Narcissus was awarded the *ornamenta quaestoria*: cf. Tac. *Ann.* 11.38 (Narcissus); 12.53 (Pallas); Suet. *Claud.* 28; Plin. *Epist.* 7.29; 8.6; see Lotito 1974, 328-329; MacLean 2018, 31-32. At *Apocol.* 6.2 Seneca

innuendo can coexist with explicit praise of Polybius, just as subversive readings can be detected in the entire consolation. That strategy chimes with Seneca's *modus operandi*: the philosopher conflates eulogy with criticism. By omitting to mention Phaedrus, Seneca is trying to finesse an awkward point about coded language and social status in a situation (his own address to Polybius) that is tangled up in exactly those same matters.

## 6. Conclusion

In sum, I suggest that the absence of any reference to Phaedrus in the *Ad Polybium* is particularly significant as it is a demonstration of a more general sentiment toward freedmen. What is remarkable is that Seneca chooses to 'critique' this category in a work addressed to a freedman, whom he hoped would act as a mediator and allow him to return to Rome. Indeed, Seneca is well aware of the risks he might incur if he should offend Polybius. Therefore, he elaborates a cunning strategy: on the surface, the omission of Phaedrus in his work functions as a homage to Polybius; on closer examination, however, it conceals an unforeseen attack on Polybius, who, as a freedman, has achieved a higher position than Seneca (at least when Seneca writes the consolation). Even more relevant is the fact that Polybius has obtained the favour of Caesar thanks to literature, as Seneca remarks *ad nauseam* throughout the consolation. By silencing Phaedrus, Seneca, implicitly, rejects the idea that literature is a means for the lower classes to express feelings and rejects literature as a medium for freedmen to gain the favour of the emperor and, consequently, to achieve a prominent position. As Bloomer points out, freedmen in general "embodied the emancipatory potential of literature"<sup>73</sup>. Indeed, slaves and freedmen played a fundamental role at the beginning of Roman literature, which, conventionally, starts with Livius Andronicus, originally a Greek slave. The list of freedmen who have a place in Latin literature is substantial (Caecilius Statius, Terence, Publilius Syrus). The case of Horace, son of a *libertus*, is emblematic, as he himself often remarks<sup>74</sup>. If for slaves, 'literature', broadly speaking, is a means to rise up from an initial position of inferiority, Seneca and other exponents of the senatorial and equestrian order want to contrast freedmen's excessive

sarcastically hints to the fact that Claudius' freedmen did not consider his orders at all: *ille autem Febrim duci iubebat illo gestu solutae manus, et ad hoc unum satis firmae, quo decollare homines solebat. iusserat illi collum praecidi: putares omnes illius esse libertos, adeo illum nemo curabat.*

<sup>73</sup> Cf. Bloomer 1997, 27.

<sup>74</sup> Cf. Hor. *Epist.* 1.20.20: *me libertino natum patre et in tenui re*; see Mayer 1994, *ad loc.*; Cucchiarelli 2019, 538; *Sat.* 1.6.6: *ignotos, ut me libertino patre natum*; 1.6.45-46: *nunc ad me redeo libertino patre natum, / quem rodunt omnes libertino patre natum.*



influence inside the court. The advancement of the empire, in aristocratic eyes, aggravates the situation: not only are freedmen influential writers, but they also fill strategic positions at the very heart of the Roman court. Although Seneca is in exile and has no clear means or assurance of ever returning to Rome, in the *Ad Polybium* there emerges a common dissatisfaction with the increasing number of freedmen at the imperial court. The fact that Seneca feels he can (covertly) criticise freedmen in a work addressed to one is yet another sign of his – and literate Roman society’s – dismissal of them as educated individuals.

University of Warwick, Coventry

MARTINA RUSSO

### Bibliographical references

- J. E. Atkinson, *Seneca's Consolatio ad Polybium*, "ANRW" II.32.2, 1985, 860-884.
- S. Bartsch, *Actors in the Audience: Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge MA 1994.
- G. Bernardi Perini, "Cui reddidi iam pridem quicquid debui". *Il debito di Fedro con Esopo secondo Fedro*, in A. Cavarzere, E. Pianezzola (eds.), *Il mincio in Arcadia. Scritti di filologia e letteratura latina*, Bologna 2001, 243-255.
- F. R. Berno, *Ostio Quadra allo specchio. Riflessioni speculari e speculative su Nat. Quaest. 1, 16-17*, "Athenæum" 90, 2002, 214-228.
- W. M. Bloomer, *Latinity and Literary Society at Rome*, Philadelphia 1977.
- K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire. A study in Social Control*, Oxford 1987.
- P. Buongiorno, *Senatus consulta Claudianis temporibus facta. Una palingenesi delle deliberazioni senatorie dell'età di Claudio (41-54 d.C.)*, Naples 2010.
- L. Canfora, *Seneca e le guerre civili*, in P. Parroni (ed.), *Seneca e il suo tempo. Atti del convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998*, Rome 2000, 161-177.
- E. Champlin, *Phaedrus the Fabulous*, "JRS" 95, 2005, 97-123.
- M. Chelotti, *I due volti di Pallante, liberto imperiale*, in M. G. Angeli Bertinelli, A. Donati (eds.), *La comunicazione nella storia antica. Fantasie e realtà*, Rome 2008, 139-151.
- I. Ciccarelli, *Commento al secondo libro dei Tristia di Ovidio*, Bari 2003.
- S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991.
- F. Citti, *Serse e Demarato (ben. 6, 31, 1-10): Seneca, Erodoto e le declamazioni di argomento storico*, "SIFC" 13.2, 2015, 232-249.
- F. H. Colson, *Phaedrus and Quintilian 1, 9, 2. A reply to Professor Postgate*, "CR" 33, 1919, 59-61.
- A. Cucchiarelli, *Orazio, Epistole I. Introduzione, traduzione e commento*, Pisa 2019.
- M. Dadone, *Appunti sulla fortuna di Fedro 1. Fedro e Seneca*, "RSC" 2, 1954, 3-12.
- G. De Vico, *Premesse per una lettura delle Consolationes di Seneca*, "GIF" 8, 1955, 333-348.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Echi delle elegie ovidiane dell'esilio nelle Consolationes ad Helviam e ad Polybium di Seneca*, "SIFC" 1-2, 1980, 109-143.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra Ovidio e Seneca*, Bologna 1990.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Caelianum o Caecilianum? Un problema testuale in Seneca epist. 113.26*, "Prometheus" 46, 2020, 173-184.

- C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993.
- W. Fitzgerald, *Slavery and the Roman Literary Imagination*, Cambridge 2000.
- A. Fusi, *Epigrammaton liber tertius*, Hildesheim 2006.
- A. Fusi, *Nil intemptatum linquere. Sull'origine di un'espressione poetica (con qualche osservazione sul testo di Verg. Aen. 8, 205 s.)*, "Lexis" 37, 2019, 1-30.
- T. Geue, *Author Unknown. The Power of Anonymity in Ancient Rome*, Cambridge MA 2019.
- E. Giusti, *The Metapoetics of Liber-ty. Horace's Bacchic Ship in Seneca's De Tranquillitate Animi*, in M. Stöckinger, K. Winter, A. T. Zanker (eds.), *Horace and Seneca. Interactions, Intertexts, Interpretations*, Berlin 2017, 239-263.
- M. T. Griffin, *Seneca on Society: A Guide to De Beneficiis*, Oxford 2013.
- P. Grimal, *Les rapports de Sénèque et de l'empereur Claude*, "CRAI" 122.2, 1978, 469-478.
- P. Grimal, *Du nouveau sur le fable de Phaedre?* in M. Le Bonniec, G. Vallet (eds.), *Melanges de littérature et épigraphie latine. Hommage a la mémoire de Pierre Wuilleumier*, Paris 1980, 143-149.
- G. Guastella, *Gaio Svetonio Tranquillo. L'imperatore Claudio (Vite dei Cesari V)*, Venice 1999.
- J. Henderson, *Telling Tales on Caesar. Roman Stories from Phaedrus*, Oxford 2001.
- D. W. Hurley, *Suetonius. Divus Claudius*, Cambridge 2001.
- J. Ingleheart, *A Commentary on Ovid, Tristia, Book 2*, Oxford 2010.
- V. Jennings, *Borrowed Plumes: Phaedrus' Fables, Phaedrus' Failures*, in W. J. Dominik, J. Garthwaite, P. A. Roche (eds.), *Writing Politics in Imperial Rome*, Leiden 2009, 225-248.
- E. A. Judge, *The Failure of Augustus. Essays on the Interpretation of a Paradox*, Newcastle upon Tyne 2019.
- J. Ker, *The Deaths of Seneca*, Oxford 2009.
- W. Kierdorf, *Sueton: Leben des Claudius und Nero*, Paderborn 1992.
- L. Kurke, *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton 2011.
- T. Kurth, *Senecas Trostschrift an Polybius (Dialog 11): Ein Kommentar*, Stuttgart 1994.
- I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Turin 1955.
- M. Leigh, *From Polypragm to Curiosus. Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behaviour*, Oxford 2013.
- B. Levick, *Claudius*, New Haven 1990.
- B. B. Libby, *The Intersection of Poetic and Imperial Authority in Phaedrus' Fables*, "CQ" 60, 2010, 545-558.
- F. Limburg, *The Representation and Role of Badness in Seneca's Moral Teaching: A Case from the Naturales Quaestiones (NQ 1, 16)*, in I. Sluiter, R. M. Rosen (eds.), *Kakos. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Leiden 2008, 433-449.
- G. Lotito, *Il tipo etico del liberto funzionario di corte (Stazio, Silvae 3, 3 e 5, 1)*, "DArch" 8, 1974-1975, 275-283.
- R. MacLean, *Freed Slaves and Roman Imperial Culture. Social Integration and the Transformation of Values*, Cambridge 2018.
- S. J. V. Malloch, *The Annals of Tacitus. Book 11*, Cambridge 2013.
- S. Mattiacci, *Fedra, Marziale e il nuovo impegno del lusus poeticus*, in P. Arduini, S. Audano, A. Borghini, A. Cavarzere, G. Mazzoli, G. Paduano, A. Russo (eds.), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli II*, Rome 2008, 191-203.
- S. Mattiacci, *Il liberto 'greco' in cerca di un'identità romana: autorappresentazione e programma letterario in Fedro*, in C. Mordeglia (ed.), *Lupus in fabula. Fedro e la favola latina tra Antichità e Medioevo. Studi offerti a Ferruccio Bertini*, Bologna 2014, 49-71.

- S. Mattiacci, *Ineptiae e il lessico riduttivo in relazione alla poesia 'minore'*, "Lexis" 37, 2019, 236-255.
- R. Mayer, *Horace: Epistles, Book I*, Cambridge 1994.
- R. Mayer, *Tacitus: Dialogus de oratoribus*, Cambridge 2001.
- G. Mazzoli, *Due note anneane, I. Fedro e Seneca Consolatio ad Polybium* 8, 3, "Athenæum" 46, 1968, 355-363.
- G. Mazzoli, *Seneca e la Poesia*, Milan 1970.
- A. Momigliano, *L'opera dell'imperatore Claudio*, Florence 1932.
- C. Mordeglia, *Fedro, Augusti liberti (?), e il potere*, "Paideia" 69, 2014, 119-153.
- H. Mouritsen, *The Freedman in the Roman World*, Cambridge 2011.
- J. P. Postgate, *Phaedrus and Seneca*, "CR" 33, 1919, 19-24.
- V. Rimell, *Martial's Rome. Empire and the Ideology of Epigram*, Cambridge 2008.
- J. B. Rives, *Tacitus: Germania*, Oxford 1999.
- M. B. Roller, *Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*, Princeton 2001.
- V. Rudich, *Dissidence and Literature under Nero: The Price of Rhetoricization*, London 1997.
- V. Rudich, *Navigating the Uncertain: Literature and Censorship in The Early Roman Empire*, "Arion" 14.1, 2006, 7-28.
- G. Scarpato, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1965.
- V. M. Scramuzza, *The Emperor Claudius*, Cambridge MA 1940.
- R. M. Soldevila, *Martial, Book IV. A Commentary*, Leiden 2006.
- A. Storchi Marino, *Tra fonti documentarie e letteratura. Il caso di Pallante: da insolens a sublimatus*, in C. Cerasulo (ed.), *Studi in onore di Marcello Gigante. Mathesis e philia*, Naples 1995, 187-214.
- R. Syme, *Tacitus*, Oxford 1958.
- G. Viansino, *Seneca. I dialoghi*, Milan 1990.
- A. Wallace-Hadrill, *The imperial court*, in A. K. Bowman, E. Champlin, A. Lintott (eds.), *The Cambridge Ancient History. X. The Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69*, Cambridge 1996, 283-308.
- P. R. C. Weaver, *Social Mobility in the Early Roman Empire: The Evidence of the Imperial Freedmen and Slaves*, "P&P" 37, 1967, 3-20.
- P. F. Widdows, *The Fables of Phaedrus*, Austin 1992.
- C. Zander, *Phaedrus Solutus vel Phaedri fabulae novae XXX*, Lund 1921.

## ABSTRACT.

In this article, I consider the omission of Phaedrus in Seneca's *Consolatio ad Polybium* 8.3-4. I suggest that Seneca's silence on Phaedrus can be read on multiple levels. On the one hand, it may be considered as an 'homage' to Polybius, included among the *Romana ingenia* for having been the first to compose fables defined as '*intemptatum Romanis ingeniis opus*'; on the other, it enacts a censorship toward the entire category of freedmen, who had great importance during the reign of Claudius. The omission of Phaedrus offers another demonstration of how patent flattery and veiled criticism can coalesce in this consolation, generally stigmatized as a work of shameful opportunism.

## KEYWORDS:

Seneca, Phaedrus, flattery, censorship, freedmen.

TRE CONGETTURE A TACITO (AGR. 24.2, 31.4)

24.2

[*in melius*] *aditus portusque per commercia et negotiatores cogniti*.<sup>1</sup>

*in melius* (E) secl. Wex: *melius* vel *eius* Rhen.

Nel quinto anno di governo di Agricola (cioè nell'anno 81 d.C.), le truppe romane occuparono la parte della Britannia che fronteggia l'Irlanda (§ 24.1)<sup>2</sup>. Siffatta circostanza fornisce a Tacito l'opportunità di presentare, con sintesi potente, alcuni aspetti del territorio irlandese: è in questo contesto che s'inquadra la menzione di *aditus* e *portus*. I codici recano, riferito a *cogniti*, *in melius*, che è espunto da Wex. In effetti Tacito difficilmente poteva dire che gli approdi e i porti d'Irlanda, terra rimasta sempre fuori dall'Impero, erano conosciuti più di quelli di Britannia. Per la medesima ragione non credo accettabile la soluzione *melius*, proposta dal Rhenanus; l'altra congettura da lui ideata, *eius*, mi pare assai scialba. Io suggerisco di leggere *penitus* (avverbio, questo, che occorre tre volte nell'*Agricola*: §§ 10.6, 40.4, 45.5): tale lettura trova conforto nella documentazione archeologica dei rapporti di commercio fra Romani e Irlandesi, la quale è piuttosto abbondante<sup>3</sup>; nello stesso tempo, essa dà come risultato un'affermazione che appare più adeguata alla realtà storica rispetto all'affermazione che ai Romani gli approdi e i porti d'Irlanda fossero meglio noti di quelli di Britannia.

31.4

*Brigantes femina duce exurere coloniam, expugnare castra, ac nisi felicitas in socordiam vertisset, exuere iugum potuere.*

*Brigantes* E: *Trinobantes* Camden

L'83 è l'anno della battaglia del monte Graupio tra Romani e Caledoni<sup>4</sup>. In questo passo del celeberrimo discorso pronunziato dal capo caledone

<sup>1</sup> Il testo è citato secondo l'edizione di R. M. Ogilvie - I. A. Richmond, *Cornelii Taciti: De Vita Agricolae*, Oxford 1967 (d'ora in poi, Ogilvie).

<sup>2</sup> È assai probabile che la regione occupata fosse il Rhinns of Galloway, donde è possibile vedere le coste irlandesi (Ogilvie, *ad locum*).

<sup>3</sup> Per le evidenze di questi commerci, cfr. F. Haverfield, *Ancient Rome and Ireland*, "The English Historical Review" 109, 1913, 1-12; S. P. O' Riordain, *Roman Material in Ireland*, "Proc. Royal Ir. Acad." 51, 1947, 35-82; J. Bateson, *Roman Material from Ireland: A Re-Consideration*, *ivi* 73, 1973, 21-97; Id., *Further Finds of Roman Material from Ireland*, *ivi* 76, 1976, 171-180; P. Freeman, *The Archaeology of Roman Material in Ireland*, "Proc. Harvard Celtic Colloquium" 15, 1995, 69-74.

<sup>4</sup> Riguardo ad essa, vd. spec. G. S. Maxwell, *A battle lost: Romans and Caledonians at Mons Graupius*, Edinburgh 1990.

Calgaco nell'imminenza della battaglia è chiara l'allusione alla rivolta promossa, più di vent'anni prima, da Budicca, regina degli Icenî<sup>5</sup>: l'esempio offerto da essa dovrebbe fecondare l'immaginazione dei Caledoni e conferire fascino all'impresa che Calgaco esorta a compiere. E tuttavia: come si spiega che proprio i Briganti siano qui menzionati in rapporto a tale rivolta? Governati allora da Cartimandua<sup>6</sup>, essi non furono colpevoli di ribellione.

L'idea che si tratti di un errore tendenzioso, volto a far trapelare l'ignoranza di un barbaro come Calgaco intorno a un episodio senz'altro notevole della storia britannica<sup>7</sup>, mi sembra poco probabile. Ogilvie, *ad loc.*, cerca la spiegazione di quello che, "if the text is sound", appare come un errore di Tacito nel fatto che i Briganti erano la tribù più grande e meglio nota fra quelle britanniche, sicché "the mistake would be natural": la cosa mi sembra tuttavia tutt'altro che sicura. K. Wellesley<sup>8</sup> avanza l'ipotesi che la confusione di Tacito sia dovuta al fatto che egli, rammentando la *colonia* di *Camulodunum* assaltata dai ribelli (cfr. § 16.1), sia indotto a pensare a un'altra *Camulodunum*, vale a dire la fortezza eretta per l'appunto nel territorio dei Briganti (odierno Slack, West Yorkshire), forse per iniziativa di Agricola stesso: si tratta di una spiegazione lambiccata, che credo difficilmente accettabile.

Da parte di taluni studiosi (Camden) si è tentato di risolvere la difficoltà del passo correggendo *Brigantes* in *Trinobantes*. La ragione di siffatta correzione va cercata nel fatto che la *civitas* dei Trinobanti fu tra quelle che si aggregarono alla rivolta di Budicca<sup>9</sup>. Essa non risolve però il problema che il passo pone: non si capirebbe perché, fra i partecipanti alla rivolta, vengano qui citati i Trinobanti e non, direttamente, gli Icenî, che erano, l'abbiamo detto, la popolazione sottoposta a Budicca.

Un'altra soluzione potrebbe avanzarsi. Considerando che, come già abbiamo ricordato al principio di questa nota, tanto gli Icenî quanto i Briganti furono, nel medesimo turno di tempo, governati da *feminae*, può darsi che Tacito volesse qui sottolineare il fatto che, a differenza dei Briganti, gli Icenî, pur sotto la guida di una donna, valorosamente si opposero per qualche

<sup>5</sup> Un panorama ampio e attento sulla rivolta di Budicca è in D. R. Dudley - G. Webster, *The Rebellion of Boudicca*, London 1962; G. Webster, *Boudica: The British Revolt Against Rome, A. D. 60*, Totowa N.J. 1978; cfr. pure C. M. Bulst, *The Revolt of Queen Boudicca in A. D. 60*, "Historia" 10, 1961, 496-509.

<sup>6</sup> Per questa figura, cfr. I. A. Richmond, *Queen Cartimandua*, "JRS" 44, 1954, 43-52.

<sup>7</sup> Vd. R. Syme, *Tacitus*, Oxford 1958, 763 n. 5; G. W. Clarke, *The Treveri and the Tribute in Tacitus*, "Historia" 14, 1965, 336.

<sup>8</sup> Recensione a R. M. Ogilvie - I. A. Richmond, *Cornelii Taciti: De Vita Agricola*, "JRS" 59, 1969, 268.

<sup>9</sup> Oltre agli Icenî, furono appunto i Trinobanti e altri, non meglio precisati, popoli *nondum servitio fracti* (Tac. *ann.* 14.31.2) a prendere parte alla sollevazione.

tempo ai Romani. È dunque possibile che qualcosa sia caduto, prima di *Brigantes*, e che il passo possa restaurarsi come segue: <*Iceni, quamvis ut> Brigantes femina duce, exurere coloniam...*

## 31.4

*nos integri et indomiti et in libertatem non in paenitentiam †laturi*

*laturi* E: *bellaturi* Koch: *arma laturi* Mohr, Wex: *nati* Muretus: *educati* Ogilvie

Si tratta del medesimo passo del discorso di Calgaco che abbiamo appena discusso: anche qui si fa dunque riferimento alla rivolta contro i Romani di cui fu animatrice la regina icena Budicca. *Paenitentia* allude chiaramente all'atteggiamento tenuto dai ribelli da lei guidati, i quali non ebbero l'ardire di proseguire la guerra contro i Romani. Quanto a *laturi*, si è giustamente supposto che sia corrotto, dato che avrebbe bisogno di un complemento oggetto: Ogilvie, *ad loc.*, rettamente osserva che l'uso intransitivo di *fero* è attestato solo in riferimento a strade o simili. Alcuni studiosi hanno pertanto proposto di supplire con un accusativo: integrazioni come *arma* (Mohr, Wex) o *rem* (Tucker) rappresentano però soltanto una vaga possibilità. Perlopiù sono state tentate, mi pare con poco frutto, varie correzioni di *laturi*: *ituri* (Breithaupt), *vindicaturi* (Halm), *aemulaturi* (Borleffs), *certaturi* (Brotier), *bellaturi* (Koch, Weinkauff), *periclitaturi* (Gronovius); ancor meno probabili, credo, le soluzioni proposte dal Muretus (*nati*) e da Ogilvie-Richmond (*educati*)<sup>10</sup>.

Io suggerisco di leggere *conspiraturi*. La costruzione *conspirare in* + acc. è, infatti, pienamente ammissibile (cfr. Tac. *ann.* 15.68.1: *in caedem suam conspiravisset*); inoltre, una tale formulazione varrebbe a sottolineare la profonda unità dei Caledoni nell'imminenza della lotta contro i Romani (ciò che costituisce un motivo fondamentale del discorso di Calgaco: § 30.1), la comune risolutezza di essi nell'impedire che i Romani pongano fine alla loro libertà, in contrapposizione alla altrettanto concorde deliberazione con la quale, dal punto di vista di Calgaco (e di Tacito: cfr. § 16.2: *unius proelii fortuna*), tutte quante le *civitates* condotte da Budicca si arresero dopo un'unica vittoria dei Romani.

ALESSANDRO SASSOLI

## ABSTRACT:

Three notes on the text of Tacitus' *Agricola* are offered here. More in detail, three conjectures on chapters 24.2 and 31.4 are proposed.

## KEYWORDS:

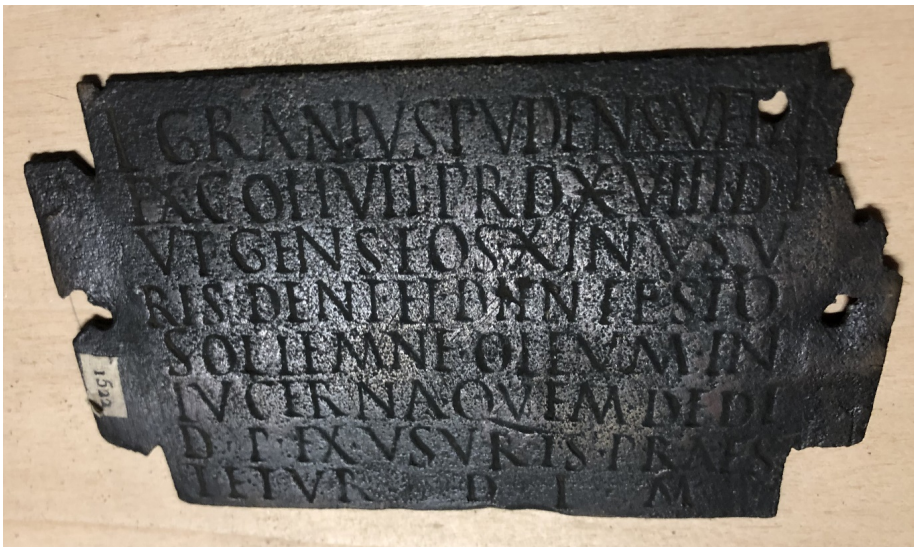
Tacitus, *Agricola*, conjectures, textual criticism.

<sup>10</sup> Per un elenco degli emendamenti proposti, vd. Ogilvie, *ad locum*.

FONDAZIONE TESTAMENTARIA  
SU UNA TAVOLETTA ANSATA DA MONTALCINO (CIL XI 2596)

Alcune nuove osservazioni merita un'iscrizione nota da metà XVIII secolo, quando fu scoperta a Montalcino (anticamente parte dell'agro di *Clusium*, oggi nella provincia di Siena). Già vista da Emil Kiessling ed Eugen Bormann, successivamente è stata assai spesso dichiarata irreperibile. Essa in realtà è stata conservata per un lungo periodo al Museo Nazionale del Bargello e poi trasferita al Museo Archeologico Nazionale di Firenze, dove ne ho fatta un'autopsia. Il documento è perfettamente conservato e leggibile ma non ne è mai stata data una interpretazione compiuta<sup>1</sup>.

Si tratta di una sottile *tabula* bronzea dalle seguenti misure: 12 x 7,4 x 0,1; lettere 0,6-1,0; si notano due fori di fissaggio al centro delle anse ed uno all'altezza dell'angolo destro superiore. Datazione: metà II-III secolo d.C.



L'iscrizione (su concessione del Museo Archeologico Nazionale di Firenze -  
Direzione Regionale Musei della Toscana)

<sup>1</sup> L'autorizzazione a studiare l'epigrafe mi è stata data dall'amico Mario Iozzo, Direttore del Museo. Il Dr. Sebastiano Soldi mi ha supportato per la ripresa fotografica e mi ha fornito ulteriori notizie sul piccolo oggetto, trasferito insieme ad altri dal Bargello (inventario nr. 857) al Museo Archeologico di Firenze nel 1999. Una scheda in F. Paolucci, *Museo Nazionale del Bargello. Reperti archeologici*, Firenze 1994, 108; inv. nr. 1522 (già Uffizi 1825). I risultati di questo mio contributo sono già confluiti in EDR157415.

Questo è il testo con il commento di Bormann per *CIL* XI 2596:

2596 tabella aeneae utrimque ansata lata fere m. 0,12, alta f. 0,07. Trovata presso la città di Montalcino GIORN., rep. Montalcini a. 1750 EPHEM., dentro Montalcino nel rione di S. Margherita CANAL. (apud SANT.). Emit Petrus Bucelli GIORN. Ubi sit nescio SANTI. Servatur in museo Florentino.

L · GRANIVS · PVDENS · VETER ·  
EX · COH · VII · PR · DKVIII · D · P  
VT · GENS · EOS · X · IN · VSV  
RIS · DENT · ET · DIE · N · FESTO  
S · SOLLEMNE · OLEV · M · IN  
LV · CERNA · QVEM · DEDI  
D · P · EX · VSVRS · PRAES  
TETVR · D · I · M

Descriptimus Kiessling et ego. Sellari in actis academicorum Cortonensium ms. 1 Ian. 1752 tom. IX p. 5 cum imagine magnitudine archetypi registro p. 209; *Giornale de' letterati pubbl. in Firenze* t. VI part. 3 (a. 1752) p. 124 inaginem (inde annal. mss. columb. 18 (1753) p. 126 et Donati 287, 4); dissertatio Tullii Canalis lecta d. 19 Mai 1752 est in volumine Lamii *opere* ms. 42 archaeol. t. 30 = vol. 3804, inde puto ephem. Florent. 1751 p. 747. Ex Donatio Orelli 4416. Item L. Santi *lettera storico-critica sull' origine di Montalcino* (Florentiae 1822. 8) p. 17 ex Canalis historia inedita Montalcini.

2. 7 *d(e) p(proprio)* interpretatur Borghesi apud Furlanettium *lap. d'Este* p. 135; hoc improbans Mommsenus proponit *d(eo) p(atrio)*, Hirschfeld *d(curiae) p(rimae)*; 4 probabilius videtur esse *die n(ostro)* quam *die n(atali)*.

L. Granivus Pudens veter(anus) ex coh(orte) VII pr(aetoria) d(at denarium octo milia) d. p., ut gens eos (denarios) in usuris dent et die n(ostro?) festo sollemne oleum in lucerna, quem dedi d. p., ex usuris praestatur d(eo) i(nvieto) M(ithrae).

L'iscrizione, come vedremo legata a un ambito testamentario ed insieme culturale, presenta alcune abbreviazioni problematiche.

1) Alla l. 2 la prima *D* è giustamente sciolta da tutti gli editori con *dat*: come riteniamo, la nostra piccola *tabula* bronzea riporta in parte un estratto di testamento, un *caput ex testamento*, oppure rappresenta la copia di un codicillo che forniva integrazione alle disposizioni funerarie con l'attribuzione del compito di darne esecuzione, e si deve leggere un *d(at)* in terza persona che regge la finale *ut... dent* di ll. 3-4<sup>2</sup>; scioglimenti in prima persona singolare con *d(o)* e *d(edi)* sarebbero forzati: nel primo caso per una ragione di prassi epigrafica, nel secondo per motivi sintattici e di rapporto di anteriorità cronologica da attribuirsi al *dedi* di l. 6.

2) Alle ll. 2 e 7, le lettere *D P* si riferiscono con ogni probabilità a una stessa e identica formula. Un'ipotesi avanzata sin dai primi commentatori è *d(e) p(proprio)*, ma va detto che la sua genesi nasce da un equivoco. Bormann la segnalava infatti come proposta da Bartolomeo Borghesi e dichiarava di seguirla, malgrado qualche incertezza, così come p.es. L. Ross Taylor o M. Traverso<sup>3</sup>. In effetti Borghesi scioglieva l'abbreviazione *D P* come *d(e) p(proprio)* ma parlando di un'altra iscrizione della quale scrisse a Giuseppe Furlanetto, sacerdote, esperto di lingue classiche e collaboratore del Forcellini per il *Lexicon totius latinitatis*. Il *d(e) p(proprio)* di Borghesi non nasceva dunque

<sup>2</sup> Ringrazio Simona Antolini per avere discusso con me questa iscrizione. A Fara Nasti e Carlo Slavich devo utili indicazioni. In generale sul testamento romano rimangono di riferimento P. Voci, *Diritto ereditario romano*, vol. II, Milano 1963; M. Amelotti, *Il testamento romano*, vol. I, Firenze 1966, part. 131-133 (espressioni *do, dari volo, lego* ecc.); 136-137 (imposizione di compiti); 138-142 (prestazioni perpetue, fondazioni funerarie); 209-215, spec. 212-213 nota 7 (codicilli). Cfr. sul vocabolario e i formulari delle fondazioni testamentarie e sul *caput ex testamento* A. Magioncalda, *Documentazione epigrafica e 'fondazioni' testamentarie. Appunti su una scelta di testi*, Torino 1994, p.es. 26; 35; 42-43; 71-72; cfr. 82.

<sup>3</sup> L. Ross Taylor, *Local Cults in Etruria*, Rome 1923, 182: la trascrizione dell'epigrafe contiene alcune imprecisioni di battitura; M. Traverso, *Esercito romano e società italica in età imperiale. I. I documenti epigrafici*, Roma 2006, 186 n. 19.



dalla presa di visione del nostro testo<sup>4</sup>. La specificazione *de proprio* – che spesso nei formulari riflette la volontà di ‘disambiguare’ il carattere privato e personale di una spesa<sup>5</sup> –, nonostante possa apparire pleonastica e di un latino un po’ scabroso alla l. 7, è la più probabile, in quanto appunto tesa a sottolineare il dono della lucerna e dei fondi per la sua illuminazione. Tra le rare alternative proposte, Th. Mommsen optava per un *d(eo) p(atrio)* non supportabile da paralleli utili; O. Hirschfeld, seguito da B. Laum, per un *d(ecuriae) p(rimae)* che pur compatibile con un ordinamento di ambito associativo e culturale soggiace anch’esso a serie riserve<sup>6</sup>.

3) Alla l. 4, Bormann, seguito da Dessau (*ILS* 8368) e ancora da Laum, optava dubitativamente per *die n(ostro)*, espressione che tuttavia non occorre nell’uso epigrafico e che appare da scartare a vantaggio del più comune *die n(atali)*, dove il genitivo di specificazione riferito al celebrato è surrogato dall’aggettivo *festus*. Il *dies* in questione, di solito associato dai commentatori al donatore, potrebbe anche essere quello della divinità di Mitra, cioè il giorno della ‘rinascita’ della luce solare insieme al solstizio d’inverno del 25 dicembre<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. G. Furlanetto, *Le antiche lapidi del Museo di Este illustrate*, Padova 1837, 135 nota 1 (lettera del 4 dicembre 1835).

<sup>5</sup> Cfr. D. Hoyer, *Money, Culture, and Well-Being in Rome’s Economic Development, 0-275 CE*, Leiden 2018, 41; 91; 94, con suggestioni interessanti, anche se indimostrate sul piano documentario e riferibili a casi di dotazioni perpetue nelle quali i disponenti erano persone che svolgevano ruoli ufficiali all’interno di collettività nelle quali avevano accesso al controllo di risorse comuni; *ibid.* 163-167 per un elenco delle testimonianze epigrafiche con la formula *ex usuris*. Per le fondazioni private a favore delle città: A. Magioncalda, *Donazioni private a fini perpetui destinate alle città. Esempi dalla documentazione latina in età imperiale*, in *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente* (Actes de la X<sup>e</sup> Rencontre franco-italienne sur l’épigraphie du monde romain, Rome, 27-29 mai 1996), Rome 1999, 175-216; studio classico, tra gli altri, rimane G. Le Bras, *Les fondations privées du Haut-Empire*, in *Studi in onore di S. Riccobono*, III, Palermo 1936, 21-67.

<sup>6</sup> La notizia sulle ipotesi di Mommsen e Hirschfeld è data da Bormann, *ad CIL* XI 2596; B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike: ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte*, II, Leipzig 1914, 177. Da scartarsi senz’altro appare *d(onum) p(osuit)* indicata in *EDCS-22100926* (cfr. anche nota seguente). Sulle *decuriae* come caratteristica partizione interna ai collegi si vedano i repertori di J.P. Waltzing, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu’à la chute de l’Empire d’Occident*, IV, Louvain 1900, 291-304, dove non si fa allusione al nostro caso. La lettura *d(ecuriae) p(rimae)*, adottata da Laum, risulta pure assai speculativa, anch’essa difficile da accogliere sintatticamente a l. 7, e implicherebbe tra l’altro una abbreviazione anomala, l’ordinale essendo reso eccezionalmente con la lettera *P* anziché con *I*.

<sup>7</sup> Questo punto è sostenuto p.es. da R. Rubio Ribeira nelle sue ricerche sulla diffusione del mitraismo in Etruria e Umbria a partire da *Difusión, asimilación e interacción de los cultos mistericos orientales en Etruria y Umbria*, diss. Madrid 1991, 462. Cfr. anche G. Caracciolo, *Chiusi Romana. Ricerche di prosopografia e di storia socio-economica*, diss. Köln 2018, 159:

4) Per l'interpretazione alla l. 8 delle lettere *D I M* non aiuta la posizione della formula giacché sia per un *D(is) I(nferis) M(anibus)* sia per un *D(eo) I(nvicto) M(ithrae)* la posizione incipitale è quella attestata nella stragrande maggioranza dei casi. Il Dessau riteneva più verosimile trattarsi di un richiamo alle divinità ctonie e tale lettura è stata seguita da E. Pack, secondo il quale il “vuoto quasi assoluto” di culti orientali e solari nel territorio di Chiusi induce a escludere un riferimento a Mitra. Questa dichiarazione in qualche misura stupisce. Essa infatti contrasta con la largamente riconosciuta presenza del culto mitraico in questa fascia dell'Etruria (cfr. infra) e nelle zone servite dall'asse viario della Cassia. L'opzione di *D(is) I(nferis) M(anibus)* toglierebbe qualunque dubbio sull'identificazione del *dies natalis*, che sarebbe da riferirsi necessariamente al compleanno di Granius Pudens. Ma qui il contesto religioso del territorio e la tipologia del dono privilegiano la destinazione mitraica dell'iniziativa del donatore e testatore. Se gli dèi inferi accolgono i defunti, il dio Mitra può preferibilmente accogliere un omaggio, un voto, essere protagonista di un cerimoniale come il nostro. Quanto alla formula abbreviata conclusiva, essa sembra costituire una sorta di precisazione a mo' di dedica staccata come sintassi dall'intera proposizione precedente e dal *praestetur*, dal quale è tra l'altro distanziata graficamente.

La diffusione di una *gens Grania* nel territorio chiusino, con paralleli di esercizio del mestiere delle armi<sup>8</sup>, convalida l'idea che il luogo di ritrovamento della tavoletta (eviteremmo di indulgere all'idea di un commercio che l'avesse trasportata sino a Montalcino da chissà dove) corrisponda all'ambiente geografico e sociale al quale alludono i suoi contenuti. Granius Pudens rimpatriò dopo il congedo da *miles* pretoriano, si fece forse promotore della costruzione di un mitreo e di un'associazione di cultori di Mitra all'interno della quale giocava un ruolo direttivo oppure entrò a far parte, con un ruolo di spicco, di un sodalizio preesistente. Pratiche e luoghi di culto mitraici sono, come accennato, ben attestati nella *regio VII Etruria* nel settore regionale interessato da questa iscrizione<sup>9</sup>. Considerati la tipologia

qui nella scheda sull'epigrafe si sceglie *d(onum) p(osuit)* per l. 2 e, con una *variatio* ‘tra le linee’ a mio parere difficile da ammettere, *d(e) p(roprio)* per l. 7; condivisibili altri rilievi.

<sup>8</sup> Cfr. *CIL* XI 2206 = EDR155726; *CIL* XI 2207 = EDR155934; *CIL* XI 2347 = EDR170566; cfr. p.es. E. Pack, *Ritratto di una città romana attraverso l'epigrafia*, in G. Paolucci (ed.), *I Romani di Chiusi*, Roma 1988, 11-104, 98 nota 316. Una trattazione accurata in D. Redaelli, *I veterani delle milizie urbane in Italia e nelle province di lingua Latina. Indagine storico-epigrafica*, diss. Trieste 2013/2014, 98. Le dissertazioni citate nella nota precedente e in questa sono consultabili in rete.

<sup>9</sup> A differenza di quanto sostenuto da E. Pack. Cfr. Rubio Ribeira, *Difusión...*; S. Antolini, *Novità epigrafiche dal Braccianese*, in S. Antolini, S.M. Marengo, G. Paci (edd.), *Colonie e municipi nell'era digitale. Documentazione epigrafica per la conoscenza delle città antiche*,

del manufatto, i tempi di diffusione delle fondazioni perpetue come quella in esame e quelli dell'espansione del mitraismo in Italia, sembra ragionevole optare per una cronologia tra la seconda metà del II e il III secolo d.C. Destinatari e attori dell'intero procedimento implicato erano i sodali del dio, ai quali con nome collettivo si riferisce l'uso non banale, ma attestato per quadri associativi, di *gens*, indipendentemente dalle affinità familiari che potevano unirne gli appartenenti tra loro e con Granius Pudens e dalla possibilità che questa non meglio identificabile *gens* fosse coinvolta nel lascito testamentario che qui assumiamo come ipotesi di lavoro<sup>10</sup>.

La dotazione di 8000 denari (32.000 sesterzi) colpisce perché risulta elevatissima e la combinazione tra cospicuo ammontare della rendita *ex usuris* e semplicità del contesto cerimoniale che tali interessi dovevano finanziare manifesta un contrasto problematico<sup>11</sup>. Lo osservava già Francesco Antonio Zaccaria (gesuita, storico e successore di L.A. Muratori come bibliotecario del duca di Modena) nella *Storia letteraria d'Italia sotto la protezione del serenissimo Francesco III duca di Modena*, VI, Modena 1754, 295: “La difficoltà maggiore di questa lapida [*sic*] nasce dal vedere, che il frutto del-

Tivoli 2017, 15-34, 26; R. Rubio Rivera, *Specific Aspects of Mithraism in Etruria and Umbria*, “Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 58, 2018, 57-67; N. Luciani, *Mithras in Etruria*, “Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 58, 2018, 25-55, spec. 30 e 33. Si veda inoltre per una serie di contesti di culto mitraici M. McCarty - M. Egri (eds.), *The Archaeology of Mithraism. New Finds & Approaches to Mithras-Worship*, “Babesch. Annual Papers on Mediterranean Archaeology” Suppl. 39 (2020). Questi lavori consentono di risalire alla letteratura precedente.

<sup>10</sup> J.P. Waltzing, *Etude...* 228, su *gentiles* come membri di collegio (non si menziona il nostro documento); cfr. A. Ibba, *Gentes e gentiles in Africa Proconsolare: ancora sulla dedica al Saturno di Bou Jelida (Tunisia)*, “Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari” 57, 2002, 173-211, spec. 199-202 (“*Gens* e *gentiles* come sinonimo di *collegium* e di *sodales*”, di nuovo senza menzione della nostra iscrizione); cfr. anche Redaelli, *Veterani...* 98-99. Pack, *Ritratto...* 97 e 98 nota 320, deduce dal fatto che il nostro testo non sia stato inserito da Cumont e Vermaseren nelle loro classiche ricerche sulle testimonianze mitraiche che siano state poste riserve sulla identità religiosa di esso. Per alcuni esempi dall'Italia di fondazione che prevedeva che con il ricavato di certe somme fosse variamente celebrato il genetliaco dei disponenti o altre circostanze solenni all'interno di associazioni di culto o comunque a scopi religiosi vd. *AE* 1979, 141 = EDR077307; *CIL* V 4449 = EDR090238; *CIL* V 4410 = *ILS* 6719 = EDR090985; *AE* 1991, 823 = EDR091286; *CIL* V 2090, cfr. p. 1068 = *ILS* 8371 = EDR097511; *CIL* X 5654 = EDR129437. Negli esempi citati la liquidità messa a disposizione per farla fruttare risulta decisamente inferiore a quella disposta nel testo in esame.

<sup>11</sup> Hoyer, *Money...* 33. Per S. Mrozek, *Faenus. Studien zu Zinsproblemen zur Zeit des Prinzipats*, Stuttgart 2001, 102 nota 341: “sowohl die Weihung an Mithras als auch die Angabe des Kapitals in Denaren weisen auf das 3. Jahrhundert hin”; cfr. *ibidem* 101. Per una datazione anteriore (II secolo), Traverso, *Esercito...* 186 n. 19; Redaelli, *Veterani...* 99, ma senza accenni alle ragioni di una cronologia che non arriva al III secolo.

l'usura sarebbe stato troppo eccessivo, se ad altro servir non dovea, che al mantenimento d'una lucerna"<sup>12</sup>. E in effetti la lettura diretta del testo lascia pochi dubbi che le *usurae* avrebbero dovuto sovvenzionare il versamento dell'olio nella lucerna che il donatore aveva già donato (*dedi* di l. 7) e una volta l'anno, in uno specifico *dies festus*<sup>13</sup>. L'ambiente sacro a partire da quel giorno ne avrà potuto ricevere luce relativamente a lungo, se si volesse immaginare una grossa lucerna inserita in un'ara di rilevanti dimensioni, in una di quelle cavità fatte apposta per contenere fonti di illuminazione<sup>14</sup>. Nessun obbligo di mantenere una più impegnativa illuminazione perpetua gravava sui beneficiari del lascito.

Per avere un'idea del livello della destinazione di esborsi di analoga finalità e caratura potremmo pensare a quello di L. Caecilius Cilo, padre di Plinio il Giovane. Per via testamentaria, con un *reditus* di HS 40.000, sia pure svariati decenni prima del nostro caso in un quadro finanziario (e probabilmente inflattivo) diverso, egli calcolava di sovvenzionare ogni anno i *Neptunalia* comensi, garantendo *oleum* per gli esercizi degli atleti e l'occorrente per tutti gli edifici termali della città<sup>15</sup>.

Potrebbe aver tentato di risolvere intuitivamente la difficoltà di cui stiamo parlando Richard Duncan Jones, in una tabella di un suo celebre lavoro del 1982: senza ulteriori commenti preferiva trascurare l'attribuzione alla sopralineatura della sua ordinaria funzione: per lui i denarii non erano 8.000 ma, semplicemente, 8, cioè 32 sesterzi. Si tratterebbe di un caso di sopralineatura non moltiplicativa, per errore del lapicida o come elemento in qualche modo decorativo. Ma di fatto si cadrebbe dalla padella nella brace: da una cifra in apparenza troppo elevata a una cifra infima per essere sottoposta ad un investimento. Una somma più calibrata allo scopo dichiarato sarebbero 8.000 sesterzi (così Pack), ma occorrerebbe assumere che il lapicida avesse confuso al momento dell'incisione il simbolo grafico del denario con quello del sesterzio<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> F.A. Zaccaria, veneziano, nacque nel 1714 e morì a Roma nel 1795. Tra i suoi scritti si distinguono due opere di carattere archeologico ed epigrafico: la *Istituzione Antiquario-Lapidaria o sia Introduzione alle antiche iscrizioni in tre libri proposta*, Roma 1770, e la *Istituzione Antiquario-Numismatica o sia introduzione allo studio delle antiche medaglie in due libri proposta dall'autore dell'istituzione antiquario-lapidaria*, Roma 1772.

<sup>13</sup> Alla stessa lucerna grazie ai fori fissaggio la nostra piccola lastra era verosimilmente attaccata in segno di omaggio e di testimonianza. Redaelli, *Veterani...* 97 n. 48, con bibliografia sulla tipologia la funzione dell'oggetto.

<sup>14</sup> S. Antolini, *Novità epigrafiche...* 17 nota 4. Sull'oscurità nei luoghi culto di Mitra cfr. R. Merkelbach, *Mitra*, trad. it. Genova 1988, 162-164; cfr. Antolini, *ibid.* 17, 18-19, nota 4, con ampia bibliografia.

<sup>15</sup> *CIL* V 5279 = *ILS* 3728 = EDR164666.

<sup>16</sup> R. Duncan Jones, *The Economy of the Roman Empire*, Cambridge 1982<sup>2</sup>, 184, una cifra

Il testo lascia dubbi interpretativi perché alcuni elementi di esso sono tanto chiari alla lettura autoptica quanto non decifrabili nella loro valenza pratica con sicurezza. Ma la sua revisione mi ha condotto a una ricostruzione con la quale l'iniziativa di Granius Pudens viene ricondotta a un quadro giuridico e istituzionale noto. L'epigrafe infatti a mio avviso, certamente a partire dall'inizio di l. 3, riporta una parte di testamento, o un'aggiunta al testamento, del veterano, collegata con la sua adesione militante al culto mitraico. La somma ragguardevolissima di 8.000 denari è affidata fiduciarmente a una *gens* per noi di non facile identificazione. I componenti di questo gruppo erano tenuti a investire i denari. Ipotizzando a titolo di simulazione (ma del tutto plausibile) una quota di interesse del 6% costoro avrebbero avuto a disposizione 480 denari ossia 1920 sesterzi per realizzare una operazione molto semplice: procurare una volta l'anno per illuminare una lucerna l'olio *sollemne*, nel natalizio di Mitra più probabilmente che nel natalizio del testatore, ma a nome di quest'ultimo e in suo ricordo<sup>17</sup>. Che le *usurae* garantissero un'eccedenza a fronte del compito è cosa certa e per un confronto si può richiamare il *caput ex testamento* citato in *CIL X 114 = ILS 6469 = EDR 167088*. Nell'iscrizione, risalente all'epoca di Antonino Pio, da *Petelia nei Bruttii*, un ricco e ben attestato notevole locale, Manio Megonio Leone, stabiliva le condizioni di un suo lascito, dettagliatamente descritte<sup>18</sup>. Tra queste, una delle rendite di capitale (all'aliquota del 6%, *ex usuris semissibus*) era di HS 600: affidati ai cittadini di *Petelia* erano destinati agli augustali del posto e sufficienti all'acquisto di "candelabri e lucerne a due lucignoli, per arredare due *triclinia*"<sup>19</sup>. Un capitale vicino al nostro è attestato in un legato di Lucio Cecilio Optato (*CIL II 4514 = ILS 6957*, da Barcellona); si trattava di 7.500 denari (HS 30.000), con la previsione di utilizzo del ricavato dall'investimento al 6% per uno spettacolo annuale di pugilato e per la distribuzione di olio al *populus* nelle terme pubbliche<sup>20</sup>.

Anche se non possiamo fare speculazioni sulle aliquote del *reditus* e su questioni di svalutazione è lecito credere che alla nostra *gens* avanzasse non poco degli interessi ricavati dalla donazione di Granius Pudens. Si pone dunque un problema a più livelli. La risposta più 'economica' e rispettosa

inadatta come abbiamo detto a essere sottoposta a *usurae*. La somma di Pack in *Ritratto...* 56.

<sup>17</sup> Per i livelli percentuali delle *usurae* in rapporto alla somma di partenza cfr. Duncan Jones, *Economy...* 134-135.

<sup>18</sup> Cfr. EDR167088 (G. Tozzi), ove altra letteratura sull'iscrizione.

<sup>19</sup> Magioncalda, *Documentazione epigrafica...* 43; *ibidem*, 33-59 per il dossier di Manius Megonius Leo.

<sup>20</sup> Magioncalda, *Documentazione epigrafica...* 114-115; I. Rodà de Mayer, *La inscripción de Lucio Cecilio Optato*, "Quaderns d'Arqueologia i Història de la Ciutat" 18, 1980, 5-49. Nel volume della Magioncalda altri casi per possibili paralleli.

delle informazioni che ci fornisce l'iscrizione è ritenere che quanto più premeva a Granius Pudens fosse l'accensione della lucerna con olio rinnovato e che ciò che dagli interessi del fondo esorbitava a fronte di tale scopo venisse utilizzato e ricapitalizzato dai fedecommissari a loro piacimento. Non è infatti specificato nel testo in alcun modo né scontato che l'intera rendita dell'ammontare messo a disposizione dal donatore fosse vincolata all'unico compito prescritto, che cioè fossero vietati *alii usus*: la piccola *tabula* bronzea aveva come supporto la lucerna e conteneva il riferimento testuale alla relativa destinazione delle *usurae*, senza che si debba pensare a un loro uso esclusivo<sup>21</sup>. Anzi, data la cifra non trascurabile delle *usurae* stesse possiamo immaginare che nell'occasione del *dies natalis festus* i beneficiari della dazione da reinvestire organizzassero cerimonie mitraiche di maggiore solennità e sfarzo che non la modesta e un po' lugubre accensione di una lucerna: banchetti, sacrifici, sistemazione di suppellettili ad ornamento degli ambienti, il tutto verosimilmente con finalità coerenti con quanto si sarebbe atteso o aveva loro indicato in altra forma Pudens.

In virtù dei ragionamenti svolti, che ci si augura gettino qualche maggiore luce sul contesto al quale si riferisce questo piccolo enigmatico oggetto iscritto, la mia trascrizione interpretativa è la seguente:

*L(ucius) Granius Pudens veter(anus)*  
*ex coh(orte) VII pr(aetoria) d(at) ((denarium)) VIII (sc. octo milia) d(e) p(roprio)*  
*ut gens eos ((denarios)) in usu=*  
*ris dent et die n(atali) festo*  
 5 *sollemne oleum in*  
*lucerna, quem (!) dedi*  
*d(e) p(roprio), ex usuris praes=*  
*tetur. D(eo) I(nvicto) M(ithrae).*

GIOVANNI ALBERTO CECCONI

ABSTRACT:

The contribution provides a new annotated edition, following an autopsy, of *CIL* XI 2596: a small bronze tablet coming from Montalcino, in the territory of Roman *Clusium*, in which is engraved an integration or an extract of the will of a Granius Pudens, veteran of the praetorian cohorts. It intended to provide for a perpetual celebration of the testator's birthday, in connection with the cult of Mithras.

KEYWORDS:

Inscribed bronze tablet, testamentary foundation, sodality, investment income, Mithras.

<sup>21</sup> Sulla questione della destinazione integrali degli interessi annui ad un unico scopo cfr. p.es. Le Bras, *Fondations...* 41; Magioncalda, *Documentazione epigrafica...* 183.

*UTRAQUE LINGUA ERUDITI:*  
IL BILINGUISMO GRECO-LATINO TRA I E IV SEC. D.C.

All'inizio delle *Partitiones oratoriae*, il manuale di retorica in forma dialogica dedicato da Cicerone al figlio, Marco chiede a suo padre di impartirgli in latino quegli insegnamenti retorici su cui in passato si era già soffermato in greco (*part. 1: Studeo, mi pater, Latine ex te audire ea, quae mihi tu de ratione dicendi Graece tradidisti, si modo tibi est otium et si vis*). In epoca repubblicana, a seguito della progressiva romanizzazione dell'esperienza culturale ellenica, la formazione retorica avveniva di norma prima in greco e poi in latino<sup>1</sup> e la conoscenza della lingua greca, l'essere *eruditi utraque lingua*<sup>2</sup>, rappresentava un requisito culturale importante dell'élite aristocratica di Roma<sup>3</sup>. Sono numerosi infatti gli esponenti dell'aristocrazia tardo-repubblicana perfettamente bilingui: solo per riportare alcuni esempi noti, Lucullo si esercitava sin dall'infanzia a parlare correntemente ἐκατέρᾳ γλώτῃα (Plut. *Luc.* 1.4); Crasso padroneggiava a tal punto il greco da sembrar non conoscere altra lingua (Cic. *de orat.* 2.2); Attico infine pareva essere nato in Grecia e tradiva la perfetta conoscenza della lingua straniera sin dal *cognomen* (Nep. *Att.* 4.1)<sup>4</sup>. Lo stesso Cicerone studiò sia in greco sia in latino<sup>5</sup> e ancora in età adulta si divertiva ad alternare le due lingue ora per esercizio retorico ora per diletto o effettiva necessità<sup>6</sup>.

Tale propensione al bilinguismo non si spense con la fine della repubblica e l'avvento del principato. Al contrario, esso rimase vivacemente attivo nel mondo della declamazione latina, fenomeno letterario “sostanzialmente

<sup>1</sup> Sulla precedenza dello studio in greco rispetto a quello in latino vd. Luzzatto 2002, in particolare pp. 321-326.

<sup>2</sup> Sulla locuzione *utraque lingua*, divenuta con il passare del tempo vera e propria espressione idiomatica per indicare il latino e il greco, vd. Dubuisson 1981.

<sup>3</sup> Sul bilinguismo di élite in età repubblicana, tema già molto esplorato, vd. Rochette 2018 con bibliografia aggiornata.

<sup>4</sup> Interessante l'analisi del *cognomen Atticus* in Valette-Cagnac 2005, 71-74.

<sup>5</sup> Cic. *Brut.* 310: *commentabar declamitans [...], idque faciebam multum etiam Latine sed Graece saepius, vel quod Graeca oratio plura ornamenta suppeditans consuetudinem similiter Latine dicendi adferebat, vel quod a Graecis summis doctoribus, nisi Graece dicerem, neque corrigi possem neque doceri*. Per l'ipotesi che Cicerone abbia condotto lo studio in greco sotto l'egida del poeta Archia e quello del latino con Lucio Elio Stilone vd. Clarke 1968.

<sup>6</sup> Ancora nel 49 a.C., all'età di cinquantasette anni, Cicerone era solito esercitarsi nella disputa fittizia di θέσεις in greco (Cic. *Att.* 9.4). Il greco, tuttavia, non era soltanto la lingua dell'evasione letteraria con cui nel 60 a.C., per esempio, aveva composto un commentario sul proprio consolato (Cic. *Att.* 1.19.10), ma rappresentava anche il codice linguistico dell'intimità e della confidenza, come testimonia l'intenso fenomeno di “code-switching” riscontrabile nell'epistolario (vd. Swain 2002, 146-162; Adams 2003, 308-347).

bilingue”<sup>7</sup>, e in seguito si istituzionalizzò ulteriormente nel manuale pedagogico per eccellenza della prima età imperiale, l’*Institutio oratoria* di Quintiliano<sup>8</sup>.

Riconosciuta dunque l’esistenza di un modello scolastico bilingue in epoca repubblicana e la sua persistenza nel I secolo d.C., il presente contributo intende ora considerare le epoche successive, dal II al IV-V secolo, per verificare attraverso l’analisi di testimonianze letterarie la permanenza del modello, studiandone al contempo l’evoluzione in termini metodologici e più generalmente culturali. Sebbene infatti siano numerosi gli studi che hanno avuto come oggetto il bilinguismo greco-latino nel mondo antico, manca ad oggi un’indagine diacronica del fenomeno mirata ad analizzarne l’evoluzione non solo sul piano del metodo scolastico, ma anche dal punto di vista della lingua intesa come veicolo di una precisa identità culturale. Alla luce di questa prospettiva di indagine, la cui principale finalità consisterà nel mostrare in quali termini il bilinguismo greco-latino concorresse a plasmare l’identità autoriale e la sua auto-rappresentazione, il presente contributo si soffermerà su testimonianze di carattere letterario, tratte da un numero limitato di autori e rappresentative delle diverse epoche. Seguendo questa direzione si è intenzionalmente scelto di non allargare l’indagine alla tradizione manualistica tecnico-grammaticale e di dare quindi per assodata la persistenza dell’elemento greco nei testi tecnici e scolastici successivi all’età repubblicana, riconoscendo evidentemente la possibilità che essi funzionassero da ‘ipotesti didattici’ per le testimonianze autoriali di seguito analizzate.

Una prima riflessione metodologica sull’impiego del greco e del latino nell’ambito dell’*exercitatio* retorica la si riscontra nell’epistolario di Plinio il Giovane, nell’epistola 7.9<sup>9</sup>. Giustamente definita da Anne-Marie Guillemin “l’*Institution Oratoire* de Pline le Jeune”<sup>10</sup>, questa lettera costituisce una delle rare occasioni in cui Plinio riflette sul tema dell’educazione<sup>11</sup>, ponendosi in maniera evidente sulle orme di Quintiliano, suo maestro<sup>12</sup>. La lettera, indi-

<sup>7</sup> Berti 2007, 254. Sul rapporto tra greco e latino nella declamazione latina vd. anche Citti 2007; Lechi 2008; Migliario 2007; 2012.

<sup>8</sup> Vd. Quint. *inst.* 1.1.12-14.

<sup>9</sup> Sull’epistola 7.9 vd. Boccuto 1991; Marchesi 2008, 60-62; Keeline 2013; 2018, 278-280; Whitton 2019, 272-322.

<sup>10</sup> Guillemin 1959, 9.

<sup>11</sup> Oltre ai riferimenti alla propria istruzione disseminati in tutto l’epistolario, Plinio si occupa del tema dell’educazione anche in *epist.* 3.3 e 4.13.

<sup>12</sup> Anche Plinio seguì un *cursus studiorum* bilingue. Studiò infatti retorica con Quintiliano (*epist.* 2.14.9) e con il retore greco Niceta Sacerdote (*epist.* 6.6.3), sebbene dovesse avere dimistichezza con la lingua greca sin dai tempi della scuola del *grammaticus*, dove si cominciava a studiare con Omero (*epist.* 2.14.2) e dopo la quale, all’età di quattordici anni, compose



rizzata a Fusco Salinatore, appartiene al ciclo di epistole sull'*otium* che compongono in larga parte il settimo libro<sup>13</sup> e consiste in un prorettico su come e in quali studi debba essere investito il tempo del *secessus*. Plinio, dunque, nel rispondere all'amico su un tema che ritornerà nelle epistole 9.36 e 9.40, coglie l'occasione per comporre un programmatico *de ratione studiorum*, in cui consiglia al suo protetto innanzitutto di tradurre, poi di esercitarsi nella scrittura di vari generi letterari (oratoria, epistolografia, poesia) e infine di leggere molto, soffermandosi sulla scelta diligente degli autori<sup>14</sup>.

Il consiglio di esercitarsi nella traduzione, collocato in posizione incipitaria e quindi insignito di un ruolo di rilievo, risente da vicino della tradizione ciceroniana<sup>15</sup> e del successivo insegnamento quintiliano, in particolare del quinto capitolo del decimo libro dell'*Institutio oratoria*, chiaro ipotesto dell'epistola e soprattutto dei primi due paragrafi<sup>16</sup>:

*Quaeris quemadmodum in secessu, quo iam diu frueris, putem te studere oportere. Utile in primis, et multi praecipunt, vel ex Graeco in Latinum vel ex Latino vertere in Graecum. Quo genere exercitationis proprietas splendorque verborum, copia figurarum, vis explicandi, praeterea imitatione optimorum similia inveniendi facultas paratur; simul quae legentem fefellissent, transferentem fugere non possunt.* (Plin. *epist.* 7.9.1-2)

*Vertere Graeca in Latinum veteres nostri oratores optimum iudicabant. Id se L. Crassus in illis Ciceronis de Oratore libris dicit factitasse: id Cicero sua ipse persona frequentissime praecipit, quin etiam libros Platonis atque Xenophontis edidit hoc genere tralatos: id Messalae placuit, multaeque sunt ab eo scriptae ad hunc modum orationes, adeo ut etiam cum illa Hyperidis pro Phryne difficillima Romanis subtilitate contenderet. Et manifesta est exercitationis huiusce ratio. Nam et rerum copia Graeci auctores abundant et plurimum artis in eloquentiam intulerunt et hos transferentibus verbis uti optimis licet: omnibus enim utimur nostris. Figuras vero, quibus maxime ornatur oratio, multas ac varias excogitandi etiam necessitas quaedam est, quia plerumque a Graecis Romana dissentiant.* (Quint. *inst.* 10.5.2-3).

una tragedia greca (*epist.* 7.4.2). Sul rapporto di Plinio con la cultura greca vd. Galimberti Biffino 2007.

<sup>13</sup> Sul ciclo dell'*otium* del settimo libro vd. Gibson-Morello 2012, 187-194.

<sup>14</sup> La recente memoria del canone quintiliano (Quint. *inst.* 10.1.46-131) potrebbe spiegare la scelta di Plinio di non lasciare un suo personale canone di letture, dal momento che quali autori si dovessero scegliere *adeo notum probatumque est, ut demonstratione non egeat* (*epist.* 7.9.16). In effetti, Plinio riassume i suoi consigli di lettura nella brevissima frase *aiunt enim multum legendum, non multa*, ricollegandosi, come suggerisce il plurale *aiunt*, a una tradizione precettistica già esistente, riscontrabile per esempio in Seneca (*epist.* 2) e in Quintiliano (*inst.* 10.1.59). Sul tema del canone in generale e sul canone quintiliano in particolare fondamentali gli studi di Citroni 2003; 2004.

<sup>15</sup> Sul modello educativo ciceroniano e sulla ἐγκύκλιος παιδεία pensata da Cicerone per l'oratore ideale rimando a Romano 2014, con ampia scelta e analisi di passi tratti dal *De oratore*.

<sup>16</sup> Come ha messo bene in luce Whitton 2019.

L'adesione di Plinio al modello quintiliano, tuttavia, non è totale. In *epist.* 7.9 riscontriamo infatti una rielaborazione di Quintiliano, evidente soprattutto nel ripensamento del rapporto tra il latino e il greco, che coinvolge l'esercizio della traduzione e il metodo a esso legato<sup>17</sup>. Plinio, infatti, non si limita a consigliare a Fusco di tradurre dal greco al latino, come prima di lui avevano fatto Cicerone e Quintiliano e come generalmente si faceva alla scuola del *rhetor*, ma si spinge oltre, abbinando alla traduzione dal greco al latino anche il procedimento opposto. La traduzione dal latino al greco, tuttavia, qui presentata come una naturale alternativa di quella dal greco al latino (*vel... vel*) e come una tradizione ereditata (*multi praecipiant*), non compare in realtà né in Cicerone né in Quintiliano, antecedenti diretti di questa compatta *ratio studiorum*. Infatti, per quanto alcuni commentatori abbiano provato a risolvere il poco canonico *ex Latino vertere* di Plinio mettendolo in relazione con *inst.* 10.5.4 (*sed et illa ex Latinis conversio multum et ipsa contulerit*), appare convincente l'interpretazione di Whitton, che nella *ex Latinis conversio* individua non la traduzione, bensì la parafrasi, dunque un esercizio che prevedeva la rielaborazione da latino a latino, senza l'intervento di una lingua altra<sup>18</sup>. Inoltre, l'enfasi che Plinio riserva a questo esercizio attraverso la posizione di rilievo conferitagli e tramite l'armonica costruzione della frase, che inevitabilmente catalizza l'attenzione sul secondo *colon* (*vel ex Latino vertere in Graecum*), suggerisce da parte dell'autore una ponderata riflessione, che per la prima volta conduce alla parziale rielaborazione di un metodo – quello della traduzione dal greco al latino – ormai stereotipato.

Plinio, interprete di un'epoca di rinascita politica e culturale come l'età traianea, si fa quindi promotore di una nuova consapevolezza culturale dei Romani, che allora per la prima volta si scoprirono capaci di offrire qualcosa, anche sul piano linguistico, al resto del mondo e soprattutto ai Greci<sup>19</sup>.

È questo il periodo in cui matura il contesto storico e politico che consente a Plinio di raggiungere e manifestare tale consapevolezza: solo pochi

<sup>17</sup> La rielaborazione di Quintiliano da parte di Plinio è riscontrabile anche alla fine del paragrafo, quando elencando i meriti dell'esercizio della traduzione Plinio afferma *simul quae legentem fefellissent, transferentem fugere non possunt*, riprendendo un punto già sollevato da Quintiliano, ma a favore della parafrasi (Quint. *inst.* 10.5.8: *non enim scripta lectione secura transcurrimus, sed tractamus singula et necessario introspicimus et quantum virtutis habeant vel hoc ipso cognoscimus, quod imitari non possumus*).

<sup>18</sup> Whitton 2019, 279-280.

<sup>19</sup> Tale ragionamento risulta tanto più vero per Plinio stesso, che in *epist.* 7.4 rivendica per i suoi versi in latino persino l'apprezzamento dei Greci (*epist.* 7.4.9: *Legitur, describitur, cantatur etiam, et a Graecis quoque, quos Latine huius libelli amor docuit, nunc cithara, nunc lyra personatur*). Sulla nuova consapevolezza culturale e linguistica dei Romani vd. Robinson 1992, 35-36.

anni prima Plinio il Vecchio, nell’elogio all’Italia del terzo libro della sua *Naturalis Historia* (nat. 3.39), aveva orgogliosamente ricordato l’estensione geografica del latino in tutto l’Impero, sottolineandone l’aspetto comunitario e associativo, mentre Plutarco, la cui testimonianza è resa particolarmente preziosa dall’origine greca dell’autore, nel prologo della *Vita di Demostene* ci lascia un raro esempio di elogio del latino, di cui apprezza bellezza, ritmo, armoniosità retorica e complessità (*Dem.* 2.2-4)<sup>20</sup>. In questa prospettiva la riflessione di Plinio acquista dunque un significato più ampio, che trascende la dimensione dell’esercizio retorico-scolastico verso un valore culturale più vasto indicando il raggiungimento di un nuovo *status* da parte del latino, che, dopo essere rimasto a lungo subordinato al greco, è ora posto su un piano paritario rispetto alla lingua straniera<sup>21</sup>. La proposta sottesa all’icastico precetto pliniano sarebbe dunque quella di una ἐγκυκλιωτέρα παιδεία, restauratrice dell’idea già ciceroniana di eccellenza *utraque lingua*<sup>22</sup> e promotrice al contempo di un nuovo esercizio retorico, “a kind of hermeneutical self-learning circle”<sup>23</sup>, che prevedeva che l’oratore romano traducesse in latino i modelli greci per migliorare la propria competenza linguistica e in greco i modelli

<sup>20</sup> Sul rapporto di Plutarco con la lingua e la letteratura latina rimando a Setaioli 2007, che affronta la complessa questione della conoscenza del latino da parte di Plutarco traendo spunto da un breve ma lucido contributo di Gehman 1916, e a Setaioli 2019, scritto in risposta a Stadter 2014. Di quest’ultimo lavoro, che analizza in maniera ampia e complessiva le relazioni tra Plutarco e il mondo romano, si consigliano in particolare le pagine 130-148, frutto della rielaborazione di due precedenti lavori (Stadter 2010; 2012) ed esplicitamente dedicate alle letture latine di Plutarco. Per una buona sintesi bibliografica sullo stato dell’arte della questione vd. Stadter 2014, 133, nota 13, al quale aggiungerei Geiger 2002.

<sup>21</sup> Se questo è vero sul piano per così dire geo-politico e per quanto concerne la letteratura, in particolare la poesia, non si può dire altrettanto della filosofia, che ancora nella prima età imperiale veniva insegnata in greco non soltanto dai Greci, ma anche da Romani (vd. Sen. *epist.* 59.7 a proposito di Sestio, *Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem*). Tra gli esponenti più significativi del neostoicismo romano Seneca, che scriveva in latino, pare essere l’eccezione: Anneo Cornuto ed Eppiteto, infatti, scrivevano in greco, così come Musonio Ruffo, che disputava in greco pur essendo di origine etrusca, e l’imperatore Marco Aurelio, che in greco scrisse il suo Τὰ εἰς ἑαυτὸν (vd. Gauly 2004, 38-51; Rochette 2010, 289). Fatta eccezione per Apuleio, “the only philosopher of the period who has left work in Latin”, anche durante la successiva età Antonina “Latin died as a vehicle of philosophical inquiry. Greek was the language of philosophy, and Athens remained its home” (Champlin 1980, 57).

<sup>22</sup> Che la conoscenza del greco e del latino fosse una parte essenziale dell’ideale curriculum scolastico ciceroniano è testimoniato non solo dal percorso di Cicerone stesso, ma anche dal tipo di educazione che egli voleva per il figlio, ben espressa nel citato incipit delle *Partitiones oratoriae* così come nel proemio del primo libro del *De officiis* (Cic. *off.* 1.1.1-3), il cui insegnamento pare essere stato seguito alla lettera da Marco (vd. Cic. *fam.* 16.21.5: *praeterea declamitare Graece apud Cassium institui; Latine autem apud Bruttium exerceri volo*).

<sup>23</sup> Robinson 1992, 36.

latini per accrescere la propria abilità di imitazione dei greci<sup>24</sup>. Un esercizio, questo, che se all'epoca di Cicerone poteva non avere particolare efficacia, dal momento che il latino aveva ancora molto da apprendere dal greco in termini di lessico e di pensiero<sup>25</sup>, acquisiva tuttavia un valore del tutto diverso ai tempi di Plinio, quando ormai anche la letteratura latina possedeva modelli degni di essere imitati, in larga parte grazie all'opera dello stesso Cicerone e alla successiva produzione di età augustea<sup>26</sup>.

Entro il II secolo d.C., dunque, il latino aveva acquisito una rilevanza sempre maggiore, che presto si riflesse anche nell'ambito della formazione retorica. In un'epoca in cui lo studio dell'eloquenza poteva ormai essere condotto interamente *Latine*<sup>27</sup>, sembra che la componente greca si fosse mantenuta più per rispetto del *mos* e per prestigio che per effettiva necessità: il *cursus studiorum* rimaneva quindi tradizionalmente bilingue, ma in una forma sempre meno dipendente dal greco. Il rapporto osmotico tra le due lingue e le due culture, superata la prima fase di ellenizzazione dei Romani, assunse perciò un valore diverso. Declamare in greco, tradurre dal greco o impiegare calchi e prestiti desunti dal greco quando ormai non era più strettamente necessario significava mostrare, attraverso la conoscenza della lingua straniera, che il latino l'aveva ormai eguagliata, se non superata. Di conseguenza, le "trasfusioni" dalla cultura greca, per citare un'efficace espressione di

<sup>24</sup> Proprio al tema dell'*imitatio* e dell'*aemulatio* è dedicata un'ampia sezione dell'epistola 7.9. Introdotti dall'*imitatio optimorum* del §2, i paragrafi 3-4 affrontano infatti l'utilità e la liceità dell'imitazione dei modelli, con i quali per Plinio è lecito *certare* purché in *secreta contentio*.

<sup>25</sup> Così Swain 2002, 135: "If Latin became the language of theory, Greek nevertheless retained its importance in rhetorical education not only because of its literary legacy but also because Latin culture still needed continuous transfusions from it".

<sup>26</sup> A lato di Callimaco ed Eroda citati come modelli per gli epigrammi e i mimiambi (*epist.* 4.3), nell'epistolario Plinio propone anche un'esemplarità letteraria latina, ricordando per esempio Properzio e Orazio come modelli dell'elegia e della lirica (*epist.* 9.22) e tenendo a sua volta sempre presente Cicerone come *exemplum* per la prosa (*epist.* 1.5.12; 1.2.2-4). Sull'importanza dei poeti augustei nella creazione di un nuovo canone e sulla loro imitazione da parte degli autori di età Flavia vd. Citroni 2006, in particolare p. 16. Per un'analisi complessiva del fenomeno dell'intertestualità tra letteratura greca e latina nel I sec. a.C. - II sec. d.C. rimando al recente lavoro di Hutchinson 2013, fondamentale riferimento per lo studio degli influssi della letteratura greca su quella latina tra tarda-repubblica e primo Impero.

<sup>27</sup> Risaliva già agli inizi del I secolo a.C. la comparsa di manuali retorici in latino, di cui si conservano il *De inventione* e la *Rhetorica ad Herennium*. A questa spinta latinizzante va ricondotta anche l'apertura delle prime scuole di retorica tenute da maestri latini, le quali, dopo l'esperienza fallimentare dei *Latini rhetores* di Plazio Gallo (su cui si veda Luzzatto 2002; Romano 2006, 30-33), videro una vasta fioritura: ne sono ovvie testimonianze le *controverbiae* e le *suasoriae* raccolte da Seneca Retore.

Swain<sup>28</sup>, cessarono di essere strutturalmente indispensabili, ma continuarono a rimanere necessarie per la creazione di un'identità culturale latina, che, formatasi negli anni della repubblica e del primo Impero, doveva ora stabilizzarsi e dimostrarsi superiore al modello.

Questo nuovo *status* della cultura latina, unito all'acuta sensibilità di Plinio, spiega dunque l'eguale importanza attribuita alle due lingue in *epist.* 7.9. Si tratta di un particolare minimo, non sempre rilevato, che cela tuttavia un importante cambio di prospettiva culturale, ribadito anche altrove nell'epistolario. Plinio, infatti, non solo consiglia a Fusco Salinatore la nuova forma di *vertere* 'bidirezionale', ma continua egli stesso ad affiancare le due lingue anche in età adulta, quando, come racconta, si esercita a leggere *orationem Graecam Latinamve clare et intente* (*epist.* 9.36). Una forma di auto-presentazione che risente da vicino del modello ciceroniano, e in particolare della citata epistola ad Attico<sup>29</sup>, ma che al contempo aggiunge a tale modello qualcosa di innovativo, vale a dire l'elemento latino, ponendo ancora una volta le due lingue sul medesimo piano.

Tra il I e il II secolo, l'attenuarsi della sfida emulativa tra la cultura latina e quella greca non più percepita come egemone e la perdita di quello che in un certo senso era un complesso di inferiorità dei Romani nei confronti dei Greci resero dunque il latino la lingua prevalente e trasformarono il bilinguismo da necessario a elettivo. La riscoperta dignità della lingua madre perciò non implicò l'abbandono del greco da parte di Plinio e dei suoi successori, bensì una progressiva trasformazione del rapporto tra le due lingue. Come dimostrano il percorso scolastico di Plinio stesso e l'implicito bilinguismo di Fusco Salinatore, le due lingue continuavano infatti a essere studiate in parallelo, ma a questo punto l'essere *eruditi utraque lingua* si trasformò da necessità – culturale, politica, economica – a elemento identitario, parte di un insieme di caratteristiche che contribuivano a modellare l'identità della classe aristocratica. Che tale evoluzione si sia concretizzata tra il I e il II secolo non è del resto casuale. L'alta età imperiale vide il latino affermarsi come lingua ufficiale della politica in Occidente e in Oriente, rappresentando un momento di svolta nella storia del percorso di auto-definizione sociale della persona. Leach, non a torto, parlando di "self-presentation" e di come Plinio vi bilanciasse sapientemente elementi di pubblico e privato, riprende adattandole a un campo diverso le categorie foucaultiane originariamente elaborate in relazione alla cura di sé<sup>30</sup>. Ritengo che, in questa prospettiva, l'epistolario di Plinio, vera e propria autobiografia in forma di lettere, rap-

<sup>28</sup> Vd. *supra* n. 25.

<sup>29</sup> Vd. *supra* n. 6.

<sup>30</sup> Vd. Leach 1990, 20, che riprende Foucault 1984.

presentasse dunque il palco perfetto per un “self-fashioning” che fosse anche linguistico<sup>31</sup>, e nel quale l’essere *eruditi utraque lingua* divenisse un elemento identitario, che ritroveremo efficacemente declinato anche in autori successivi.

Nell’ottica dell’indagine diacronica che ci siamo proposti, con un piccolo salto spazio-temporale, passiamo quindi ad Apuleio, il cui ostentato bilinguismo, o forse sarebbe più appropriato dire plurilinguismo<sup>32</sup>, costituisce un ottimo esempio dell’evoluzione del rapporto tra il greco e il latino intravista in Plinio il Giovane<sup>33</sup>. In Apuleio, infatti, il bilinguismo, che continuava a essere una componente essenziale del programma scolastico anche nell’Africa del II sec.<sup>34</sup>, acquista significato soprattutto come elemento identitario e auto-rappresentativo, specialmente in funzione della sistematica manipolazione della realtà da parte dell’autore, che, nel tentativo di prendere le distanze dalla provinciale dimensione di *Africitas* a cui apparteneva per nascita, costella i suoi scritti di riferimenti alla propria competenza *utraque lingua*.

Stando alle informazioni ricavabili dalla sua opera, Apuleio ricevette un’istruzione di alto livello. Seguì un *cursus studiorum* tradizionale, simile a quello in uso a Roma dall’età repubblicana, e poi, ponendosi sulle tracce del modello (soprattutto ciceroniano) di quanti avevano viaggiato in Grecia per motivi di studio, si recò ad Atene<sup>35</sup>. Qui si dedicò alla poesia, alla geometria,

<sup>31</sup> L’importanza di essere *eruditi utraque lingua* si riscontra tanto nell’auto-presentazione di Plinio, che più volte accenna alla propria formazione bilingue e all’impiego letterario delle due lingue, quanto nella presentazione di altri personaggi dell’epistolario. In *epist.* 7.25, per esempio, tessendo l’elogio di Terenzio Juniore, Plinio annovera tra le sue qualità anche il *doctissimus sermo*, richiamando in particolare l’attenzione sulla capacità di eccellere *utraque lingua* (*epist.* 7.25.3: *Quam tersa omnia, quam Latina, quam Graeca! Nam tantum utraque lingua valet, ut ea magis videatur excellere, qua cum maxime loquitur*).

<sup>32</sup> È probabile che per Apuleio, così come per Frontone e per l’imperatore Settimio Severo, il punico fosse la lingua madre. L’autore, tuttavia, non ne fa mai cenno, preferendo utilizzare il latino, che a seguito dell’intensa romanizzazione del Nord Africa in età Flavia era divenuta la lingua ufficiale dell’élite provinciale (vd. Harrison 2000, 2; Mattiacci 2014, 95).

<sup>33</sup> Oltre ad Apuleio, meritano di essere ricordati altri due autori dell’età Antonina nelle cui opere permane una forte impronta bilingue. Si tratta di Frontone, nel cui epistolario è intenso il fenomeno del “code-switching” e in cui compaiono sette lettere scritte interamente in greco, e Aulo Gellio, le cui *Noctes Atticae* testimoniano sin dal titolo il raffinato ambiente (bi)culturale e bilingue di provenienza e destinazione (vd. Swain 2004; Elder-Mullen 2019, 175-219).

<sup>34</sup> Che il greco facesse parte dei programmi delle scuole dell’Africa è confermato anche da due epitafi del II / III sec. ritrovati a Thubursicum Numidarum (*ILAlg.* 1363). Q. Vetidius Iuvenalis li dedicò ai due figli morti prematuramente, ricordando che entrambi erano *utraque lingua eruditi*. Il figlio minore, probabilmente seguendo l’esempio del fratello, era stato mandato a studiare a Cartagine, dove morì quando era ancora uno studente (vd. Kotula 1969; Sandy 1997, 16).

<sup>35</sup> Così racconta in *flor.* 20.3-4: *Prima creterra litteratoris rudimento excitat, secunda*

alla musica, alla dialettica e alla filosofia, ma soprattutto migliorò la propria competenza della lingua greca, acquisendo la tanto desiderata *Graeca eloquentia*<sup>36</sup>, di cui è verosimile che avesse appreso i primi rudimenti durante gli anni della scuola a Cartagine<sup>37</sup>.

L'opera in cui il processo di auto-promozione è più forte è per ovvi motivi l'*Apologia*, nella quale la superiorità intellettuale di Apuleio sugli avversari, manifestata soprattutto attraverso l'ostentazione della conoscenza del greco, diventa nelle sapienti mani dell'autore un'efficace arma di risposta alle accuse. Sono infatti numerosi i passi dell'orazione in cui l'ignoranza del greco da parte dei figli di Pudentilla o del loro avvocato è motivo di scherno e fondamento della linea di difesa. Pensiamo per esempio all'accusa che apre il discorso, quella di essere un *philosophus formosus tam Graece quam Latine disertissimus* (4.1), alla quale Apuleio risponde provocatoriamente con una citazione omerica (*Il.* 3.65-66)<sup>38</sup>, programmatica espressione di una deliberata strategia che rende l'auto-difesa erudita e al contempo ironica<sup>39</sup>. Oppure all'avvocato dei figli di Pudentilla, incapace di leggere una *Graeca epistula* della donna e al quale Apuleio vorrebbe ribattere citando Teocrito, Orfeo, i commediografi, tragediografi e storiografi greci, se solo non fosse perfettamente conscio dell'ignoranza dell'avversario<sup>40</sup>. O ancora alla falsa lettera di Apuleio alla moglie, pretestuosamente addotta come prova indiziaria dall'accusa e scritta in un greco zeppo di errori e barbarismi<sup>41</sup>. Infine, allo

*grammatici doctrina instruit, tertia rhetoris eloquentia armat. Hactenus a plerisque potatur. Ego et alias creterras Athenis bibi: poeticae comptam, geometriae limpidam, musicae dulcem, dialecticae austerulam, iam vero universae philosophiae inexplicabilem scilicet et nec-taream.*

<sup>36</sup> Apuleio ne parla per esempio in *apol.* 25.2: *At non contraria accusastis? Peram et baculum ob auctoritatem, carmina et speculum ob hilaritatem, unum servum ut deparci, tris libertos ut profusi, praeterea eloquentiam Graecam, patriam barbaram?*

<sup>37</sup> Lo deduciamo da *flor.* 18.15: *Ita mihi et patria in concilio Africae, id est vestro, et pueritia apud vos et magistri vos et secta, licet Athenis Atticis confirmata, tamen hic inchoata est.*

<sup>38</sup> Vd. *Apul. apol.* 4.2-4: *Nisi fallor enim, his ipsis verbis accusationem mei ingressus est Tannonius Pudens, homo vere ille quidem non disertissimus. Quod utinam tam gravia formae et facundiae crimina vere mihi opprobasset! Non difficile ei respondissem quod Homericus Alexander Hectori: οὐ τοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα, / ὄσσα κεν αὐτοὶ δῶσιν, ἐκὼν δ' οὐκ ἂν τις ἔλοιτο.*

<sup>39</sup> Sulla presenza di Omero nell'*Apologia* vd. Hunink 2008. Di particolare interesse le pp. 77-80, in cui la citazione omerica di *apol.* 4.3-5 è indagata nella specifica prospettiva della strategia retorica della difesa di Apuleio.

<sup>40</sup> L'elenco provocatorio di autori greci e il riferimento alla lettera di Pudentilla compaiono in *apol.* 30.11: *Memorasset tibi etiam Theocriti paria et alia Homeri et Orphei plurima, et ex comoediis et tragoediis Graecis et ex historiis multa repetissem, ni te dudum animadvertissem Graecam Pudentillae epistulam legere nequiuisset.*

<sup>41</sup> Vd. *Apul. apol.* 87.4: *Cur praeterea tam vitiosis verbis, tam barbaro sermone ego scri-*

stesso Sicinio Pudente, il figlio minore di Pudentilla, di cui Apuleio tratteggia un impietoso ritratto in cui il ragazzo, incapace di parlare in greco, ormai non vuole né è in grado di impiegare nemmeno il latino, limitandosi perciò al barbaro *Punice loqui*<sup>42</sup>.

La conoscenza del greco, del resto, è probabile che non fosse capillarmente diffusa nella provincia d’Africa, dove la lingua vernacolare continuava a essere il punico, e la stessa famiglia dei Sicinii, per quanto prospera e danarosa, è plausibile che non si componesse esclusivamente di uomini istruiti al livello di Apuleio<sup>43</sup>. Risulta perciò tanto più interessante la descrizione che Apuleio ci lascia nei *Florida* del suo pubblico cartaginese: perfettamente bilingue e in grado di ascoltarlo tanto in latino quanto in greco (18.16: *et vox mea utraque lingua iam vestris auribus ante proximum sexennium probe cognita, quin et libri mei non alia ubique laude carius censentur quam quod iudicio vestro comprobantur*).

Il breve brano oratorio, indirizzato alla città di Cartagine verso cui Apuleio si sente debitore per la propria educazione, introduce un inno al dio Esculapio scritto “in versi greci e latini” (18.38: *Eius dei hymnum Graeco et Latino carmine vobis etiam canam [iam] illi a me dedicatum*) e preceduto da un dialogo “allo stesso modo in greco e in latino” (18.39: *ita ut etiam nunc hymnum eius utraque lingua canam, cui dialogum similiter Graecum et Latinum praetexui*), di cui Apuleio, nella chiosa metaletteraria, descrive al pubblico la *ratio* compositiva: *in principio libri facio quendam ex his, qui mihi Athenis condiderunt, percontari a Perseo Graece, quae ego pridie in templo Aesculapi disseruerim, paulatimque illis Severum adiungo, cui interim Romanae linguae partes dedi. Nam et Perseus, quamvis et ipse optime possit, tamen hodie vobis atticissabit*<sup>44</sup>.

*berem, quem idem dicunt nequaquam Graecae linguae imperitum? Cur autem tam absurdis tamque tabernariis blanditiis subigitarem, quem idem aiunt versibus amatoriiis satis scite lascivire?*

<sup>42</sup> Così in *apol.* 98.8-9: *Loquitur numquam nisi Punice et si quid adhuc a matre graecisat; enim Latine loqui neque vult neque potest. Audisti, Maxime, paulo ante — pro nefas! — privignum meum, fratrem Pontiani, disertum iuvenis, vix singulas syllabas fringultientem, cum ab eo quaereres donassetne illis mater quae ego dicebam me adnitente donata.*

<sup>43</sup> Vd. Bradley 2008, 253.

<sup>44</sup> *Apul. flor.* 18.42-43. L’inno (da notare l’impiego del termine greco *hymnus* in luogo del latino *carmen*) e il dialogo prefatorio scritti in greco e latino purtroppo non ci sono pervenuti. Una grave perdita, dal momento che la conservazione del greco avrebbe potuto dirci di più sulla reale competenza di Apuleio in questa lingua. Il tema è infatti molto dibattuto: Sandy 1997 e Harrison 2000, per esempio, dubitano della sincerità di Apuleio e ipotizzano un livello di conoscenza del greco inferiore rispetto a quanto raccontato dall’autore. Al contrario Lee, nel suo recente commento ai *Florida*, trova tale ipotesi ingiustificata e difende la competenza in greco di Apuleio, suggerendo che la mancanza del greco in *flor.* 18 così come nel frammento V del *De deo Socratis* sia dovuta alla scarsa dimestichezza del copista con il greco e



Questa smaccata insistenza sul proprio bilinguismo e, parallelamente, su quello del pubblico cartaginese fa parte, come già nell'*Apologia*, della programmatica auto-presentazione apuleiana come membro dell'élite africana, modellata evidentemente su quella di Roma, e come successore dei grandi oratori latini. La *multitudo Carthaginiis*, tanto erudita da suscitare in Apuleio il bisogno (fittizio) di una professione di modestia e di una *captatio benevolentiae*<sup>45</sup>, diventa nei *Florida* un sottile strumento di manipolazione della realtà. L'erudizione *utraque lingua* assume perciò valori diversi in base all'uso, sempre sapiente e controllato, che ne fa l'autore. Mentre infatti nell'*Apologia* l'ignoranza del greco da parte degli avversari contribuiva a scagionare Apuleio dalle rozze accuse di cui lui, erudito, si presentava come vittima innocente, il pubblico colto e bilingue di Cartagine serve a esaltarlo come oratore, a presentarlo come erede e campione di un'eloquenza che era stata sin dai suoi albori bilingue<sup>46</sup>.

Ciò che Apuleio mette in atto nelle sue opere, specialmente nello spazio privilegiato dei discorsi, è quindi un sistematico "self-fashioning", in cui l'essere *eruditus utraque lingua* trascende la dimensione esclusivamente linguistica verso un'accentuata funzione identitaria<sup>47</sup>. Per Apuleio saper parlare *Graece* e *Latine* non significava semplicemente essere bilingui, ma anche appartenere o almeno pretendere di appartenere a un gruppo sociale definito e identificarsi con un modello ugualmente preciso, corrispondente ai grandi esempi dell'eloquenza latina, membri dell'élite politica e culturale di Roma. Apuleio, perciò, eredita e interpreta l'idea già rilevata in Plinio di un latino di 'prestigio' e infatti, Punico per nascita, lo adotta come lingua d'elezione e lo impiega nelle sue opere, lasciandoci l'immagine di un uomo che nel volersi sentire autenticamente Romano si fece interprete di una *Latinitas* che da tempo aveva incamerato la *Graecitas*, pur in un'epoca in cui l'ellenismo e di

non ad Apuleio stesso (vd. Lee 2005, 174).

<sup>45</sup> Vd. Apul. flor. 18.10-13: *Quo< d> utinam mihi pro amplitudine auditorii prolixa oratio suppeteret ac non hic maxime clauderet, ubi me facundissimum cu[m]perem [...] Nam quanto videor plura apud vos habere ad commendationem suffragia, tanto sum ad dicendum nimia reverentia vestri cunctatior, et qui penes extrarios saepenumero promptissime disceptavi, idem nunc penes meos haesito ac – mirum dictu – ipsis inlecebris deterreor et stimulis refrenor et incitamentis cohibeor.*

<sup>46</sup> Interessante a tal proposito la rassegna degli oratori romani di epoca repubblicana di cui Cicerone nel *Brutus* evidenzia l'*eruditio Graecis litteris et Latinis*, suggerendo che l'erudizione, tanto nelle lettere latine quanto in quelle greche, fosse un requisito essenziale dell'oratore ideale (vd. Bradley 2008, 250-251).

<sup>47</sup> Tale funzione si riscontra anche al di fuori della produzione oratoria, per esempio nelle *Metamorfosi*, dove proprio la lingua e la riflessione metalinguistica emergono in maniera evidente come fattori di identità culturale (sul tema dell'identità, anche linguistica, nelle *Metamorfosi* vd. Rosati 2003, 270-284).

conseguenza l'apprendimento del greco si stava avviando al tramonto.

La profonda crisi che investì l'Impero nel III secolo si ripercosse infatti in maniera notevole anche sul piano culturale e lo studio del greco, che fino al secolo precedente era rimasto attivo e prestigioso<sup>48</sup>, perse progressivamente di importanza. L'ellenismo andò quindi assumendo un carattere sempre più scolastico e libresco<sup>49</sup>, rimanendo appannaggio delle ricche famiglie aristocratiche e perdendo terreno nell'ambiente del ceto medio, soprattutto provinciale<sup>50</sup>. Molte delle testimonianze relative alla permanenza della tradizione scolastica bilingue in epoca tarda, tuttavia, provengono proprio da questo ambiente, che, sebbene decentrato, rimaneva culturalmente vivace e, nel caso del bilinguismo, foriero di attitudini decisamente diverse, incarnate dai casi limite di Ausonio e di Agostino.

Ausonio, che per trent'anni aveva insegnato retorica a Bordeaux e poi alla corte di Valentiniano, dove fu precettore di Graziano, ancora nel 380 consigliava al nipote, e con lui idealmente a tutti i suoi allievi, di cominciare dallo studio di Omero e di Menandro: *Perlege, quodcumque est memorabile. Prima monebo. / Conditor Iliados et amabilis orsa Menandri / evolvenda tibi: tu flexu et acumine vocis / innumeros numeros doctis accentibus effer / adfectusque inpone legens*<sup>51</sup>. Il riferimento a questi due autori, la cui utilità è individuata soprattutto nella lettura metrica (*innumeros numeros*)<sup>52</sup> e in quella interpretativa (*adfectusque inpone*), non solo testimonia la persistenza del modello educativo bilingue ancora alla fine del IV secolo, ma situa Ausonio nella più classica delle tradizioni paideutiche romane, che questi versi ereditano e sapientemente rielaborano. Omero e Menandro, infatti, canonizzati come autori scolastici da Quintiliano<sup>53</sup>, compagno già saldamente legati in un passo dei *Tristia* di Ovidio<sup>54</sup> e sono molti gli autori successivi, anche cro-

<sup>48</sup> La permanenza del bilinguismo e il prestigio di cui esso godeva sono testimoniati per esempio dalle figure di Marco Aurelio e di Lucio Vero, che, stando all'*Historia Augusta*, studiarono con *grammatici* e *rhetores* sia greci sia latini (Hist. Aug. Aur. 2.2-4; Ver. 2.5).

<sup>49</sup> Risale a quest'epoca, e più in generale all'età imperiale, la comparsa di testi bilingui di carattere tecnico, noti come *Hermeneumata Pseudositheana*, finalizzati all'insegnamento del latino a soggetti grecofoni e del greco a soggetti latinofoni (vd. Dickey 2012; 2015).

<sup>50</sup> Vd. Marrou 1950, 345-350.

<sup>51</sup> Auson. *Protr.* 45-49.

<sup>52</sup> Sul nesso *innumeri numeri*, che riprende il noto epitaffio plautino tramandato da Gell. 1.24.3, vd. Green 1991, 293, *ad locum*.

<sup>53</sup> Quint. *inst.* 1.8.5-8. Quintiliano afferma inoltre che entrambi da soli basterebbero a educare l'aspirante retore e li inserisce all'inizio e alla fine dell'elenco dei poeti greci da leggere (*inst.* 10.1.46-51; 10.1.69-72).

<sup>54</sup> Ov. *trist.* 2.369-372: *Fabula iucundi nulla est sine amore Menandri, / et solet hic pueris virginibusque legi. / Ilias ipsa quid est aliud, nisi adultera, de qua / inter amatorem pugna virumque fuit?* Per dimostrare di non essere il solo ad aver scritto di amore, Ovidio cita Me-

nologicamente distanti, che continuano a presentarli in coppia, spesso in contesti riconducibili all'ambiente scolastico<sup>55</sup>. Nel secondo libro delle *Silvae*, per esempio, nell'elogio funebre che Stazio scrisse per il giovane Glaucia, Omero e Menandro compaiono abbinati in un contesto evidentemente didattico e Stazio, che forse in questo caso è modello di Ausonio<sup>56</sup>, individua la ricaduta del loro insegnamento proprio nel contesto performativo: ... *seu Graius amictu / Attica facundi decurreret orsa Menandri, / laudaret gavisa sonum crinemque decorum / fregisset rosea lasciva Thalia corona; / Maeonium sive ille senem Troiaequae labores / diceret aut casus tarde remeantis Ulixis, / ipse pater sensus, ipsi stupuere magistri*. Ulteriori esempi, non specificamente scolastici, ma che riflettono le consuetudini di tale ambiente, provengono poi da Marziale<sup>57</sup>, Sidonio Apollinare<sup>58</sup> e Venanzio Fortunato<sup>59</sup>, che variamente interpretano il concetto, ben espresso da Citroni, di Omero e Menandro come “l’alfa e l’omega della poesia greca”<sup>60</sup>. Lo studio del greco proposto da Ausonio è dunque erede di una tradizione di lunga data, indicativa “di un modo di concepire Omero e Menandro come di per sé stessi emblemi dell’intera produzione poetica greca”<sup>61</sup> e, potremmo aggiungere, come

mandro e, sebbene il contesto non sia esplicitamente scolastico, la giovane età dei lettori e la vicinanza alle opere di Omero citate subito dopo fanno pensare a un antico ricordo di scuola, così come l’esclamazione che apre la rassegna di citazioni ai vv. 343-344: *Et mihi, quod didici! Cur me docuere parentes, / litteraque est oculos ulla morata meos?*

<sup>55</sup> Sulla persistente associazione di Omero e Menandro, rintracciabile già in Aristofane di Bisanzio (*IGUR* 1526 vv. 9-12; *IG XIV* 1183 = *Griech. Epigr.* 356 Geffcken; Men. test. 83 K.-A.; Ar. Byz. test. 9 Slater) che “aveva messo Menandro al secondo posto dopo Omero” (vd. Magnelli 2014, 154) e riscontrabile anche in contesti non necessariamente scolastici, rimando a Pini 2006 e a Nocchi 2013, 186-190.

<sup>56</sup> Van Dam 1984, 125, *ad locum*, parla dei versi di Ausonio come di “an imitation of Statius”. Anche Green 1991, 293, *ad locum*, ricorda il modello staziano di *silv.* 2.1, ripreso da Ausonio pure in *epigr.* 53 Gr., un epitaffio dedicato a un giovane Glaucia che, sebbene con qualche differenza, richiama il *puer delicatus* di Atedio Meliore (vd. Floridi 2012).

<sup>57</sup> Mart. *epigr.* 5.10.7-10: *Ennius est lectus salvo tibi, Roma, Marone; / et sua riserunt saecula Maeoniden, / rara coronato plausere theatra Menandro, / norat Nasonem sola Corinna suum*. Pini osserva inoltre la presenza isolata di Omero e Menandro negli *Apophoreta* (184; 187), suggerendo che si trattasse effettivamente degli autori greci più letti e conosciuti a Roma, anche per effetto della loro presenza nei programmi scolastici (vd. Pini 2006, 444).

<sup>58</sup> Sidon. *epist.* 4.12.1:[...] *nuper ego filiusque communis Terentianae Hecyrae sales ruminabamus; studenti assidebam naturae meminens et professionis oblitus quoque absolutius rhythmos comicos incitata docilitate sequeretur, ipse etiam fabulam similis argumenti id est Epitepontem Menandri in manibus habebam*.

<sup>59</sup> Ven. Fort. *carm.* 7.12.27-28: *Quidve poema potest? Maro, Lysa, Menander, Homerus / quorum nuda tapho membra sepulchra tegunt?* Su questo carme di Venanzio e in particolare sull’interpretazione di questi versi vd. Mazzoli 2008.

<sup>60</sup> Citroni 2006, 10.

<sup>61</sup> Pini 2006, 455.

strumenti di base per l'insegnamento della lingua.

Nel *Protrepticus ad Nepotem*, tuttavia, tale insegnamento sembra assumere una forma per così dire cristallizzata, non necessariamente corrispondente a un'effettiva competenza linguistica. Lo stesso Ausonio, infatti, altrove ammette di non padroneggiare il greco alla perfezione<sup>62</sup> e l'uso che ne fa negli *Epigrammi*, libresco e virtuosistico, suggerisce per la lingua greca una natura di 'divertissement' poetico, di *lusus* non autonomo rispetto al latino, di cui infatti rimane elemento complementare<sup>63</sup>. Nel IV secolo dunque, quando ormai la padronanza del greco in tutta la parte occidentale dell'Impero era effettivamente in declino, l'attenzione particolare di Ausonio per l'ellenismo appare sempre più come l'estremo omaggio a una "cultura evanescente"<sup>64</sup> e l'inserimento di Omero e Menandro nell'agenda paideutica del nipote non pare più rispondere a esigenze pragmatiche e realmente utilitaristiche, bensì presentarsi come parte integrante di una precisa *facies* socio-culturale, sulla scia di quanto già rilevato nei processi di auto-rappresentazione di Plinio e di Apuleio. L'ostentata disinvoltura nell'impiego del greco, ora come esercizio scolastico ora come 'divertissement' poetico, è dunque specchio di un atteggiamento aristocratico<sup>65</sup>, dimostrazione di uno *status*, per cui Ausonio, volendosi conformare all'Impero, si trova a sfoggiare una cultura classica imbevuta di un ellenismo che gli appartiene solo superficialmente.

La natura evanescente della cultura ellenica, tuttavia, non implica da parte dell'aristocrazia un abbandono del modello, ma piuttosto una diminuzione della qualità dell'insegnamento e dell'apprendimento del greco<sup>66</sup>. Infatti, se da un lato troviamo un'élite fiera di poter ostentare la propria dimestichezza (non sempre veritiera) con la lingua straniera, rappresentata certamente da Ausonio ma anche per esempio da Simmaco<sup>67</sup>, dall'altro è probabile che il greco venisse insegnato e studiato con sempre minor convinzione. I maestri

<sup>62</sup> Auson. *Prof.* 8.10-16: *ceteri primis docuere in annis, / ne forem vocum rudis aut loquendi / sed sine cultu: / obstitit nostrae quia, credo, mentis / tardior sensus neque disciplinis / appulit Graecis puerilis aevi / noxius error.*

<sup>63</sup> Sull'impiego del greco come *lusus* negli *Epigrammi* di Ausonio vd. Floridi 2014; sull'impiego del greco più in generale vd. Green 1990.

<sup>64</sup> Floridi 2014, 135.

<sup>65</sup> Così Mondin 1995, 171 a proposito delle *Epistole* bilingui di Ausonio.

<sup>66</sup> Per l'analisi di un importante documento di carattere tecnico (glossario) sull'insegnamento del greco nella Gallia del IV secolo vd. Dionisotti 1982.

<sup>67</sup> In *epist.* 4.20 racconta per esempio di aver ripassato le *Graecae litterae* per aiutare il figlio nello studio (*Dum filius meus Graecis litteris initiatur, ego me denuo studiis eius velut aequalis adiunxi*) e ancora in *epist.* 7.18, rivolgendosi ad Attalo, loda l'abitudine dell'amico di leggere autori *utriusque linguae* (*lectitasse autem te in multo otio utriusque linguae auctores, ipse index fuisti*), suggerendo, anche grazie al contesto fortemente stereotipato dell'*otium*, un'attività intellettuale di alto livello.

greci attivi a Bordeaux citati da Ausonio, per esempio, pur confermando che nella Gallia del IV secolo il greco venisse ancora studiato, sono ricordati soprattutto per lo scarso prestigio di cui godevano e per gli esigui proventi economici con cui venivano ricompensati<sup>68</sup>. Fu del resto proprio l'imperatore Graziano, di cui Ausonio era stato precettore, a emanare nel 376 una legge (CTh XIII 3.11) che garantiva l'insegnamento sia del latino sia del greco almeno in Gallia, dando implicitamente prova di quanto l'insegnamento del greco non fosse affatto scontato<sup>69</sup>. Tale situazione, che ben ritrae il dissidio allora in atto tra la realtà dei fatti e l'esemplarità a cui ancora ci si voleva ispirare, sfociò dunque in una delle rare riflessioni di metodo relative all'*eruditio utraque lingua*.

Paolino di Pella, nipote di Ausonio e figlio di un funzionario imperiale burdigalense di stanza in Macedonia, nacque in una zona grecofona dell'Impero e imparò come prima lingua il greco, la lingua della madre e dei servi che lo allevarono<sup>70</sup>. Nell'*Eucharisticos*, tuttavia, il poemetto in ringraziamento a Dio che scrisse durante la vecchiaia, ripercorrendo le tappe della propria vita, racconta che circa all'età di cinque anni fu costretto a studiare (*legens cognoscere cogor*) la filosofia di Socrate, l'*Iliade* e l'*Odissea* e soprattutto Virgilio<sup>71</sup>, al quale dovette passare (*transire... iubeor*) quando ancora non padroneggiava il latino (*vix bene conperto... sermone Latino*)<sup>72</sup>. Anche Paolino, dunque, che pur essendo nato in Macedonia faceva parte di fatto dell'aristocrazia della Gallia Aquitania, risentì del modello educativo tradizionale ed ebbe perciò una formazione bilingue, seppur con un'inversione del rapporto L1-L2 tra il latino e il greco.

Come suggerisce l'utilizzo delle forme passive dei verbi *cogo* e *iubeo*, tale prassi educativa fu in qualche modo imposta a Paolino, o percepita come tale dall'autore, che infatti non la accolse acriticamente. Al contrario, nel medesimo passo del poemetto, egli confessa le difficoltà incontrate nell'apprendimento del latino e soprattutto mette in discussione il metodo bilingue:

*unde labor puero, fateor, fuit hic mihi maior,  
eloquium librorum ignotae apprehendere linguae.  
quae doctrina duplex sicut est potioribus apta*

<sup>68</sup> Auson. *Prof.* 13.3-4.

<sup>69</sup> Sulla legge di Graziano vd. Bonner 1965.

<sup>70</sup> Paul. Pell. *euch.* 77-78: *conloquio Graiorum adsuefactus famulorum, / quos mihi iam longus ludorum iunxerat usus.*

<sup>71</sup> Il canone è quasi lo stesso del *Protrepticus ad Nepotem* di Ausonio. Dopo Omero e Menandro, infatti, anche Ausonio nomina Orazio e Virgilio: *Te praeunte, nepos, modulata poemata Flacci / altisonumque iterum fas est didicisse Maronem* (Auson. *Protr.* 56-57).

<sup>72</sup> Paul. Pell. *euch.* 73-76: *dogmata Socratus et bellica plasmata Homeri / erroresque legens cognoscere cogor Ulixis; / protinus ad libros etiam transire Maronis / vix bene conperto iubeor sermone Latino.*

*ingeniis geminoque ornat splendore peritos,  
sic sterilis nimium nostri, ut modo sentio, cordis  
exilem facile exhaustit divisio venam.* (Paul. Pell. *euch.* 79-84.)

La *doctrina duplex*, di cui è criticata l'azione sugli ingegni più deboli e che al v. 84 diventa persino *divisio*, è messa decisamente in dubbio da Paolino, che, pur criticandola, finì in realtà per diventare un autore imbevuto di classici latini, nella cui lingua scrisse la sua unica opera<sup>73</sup>. Quello che va rilevato nell'*Eucharisticos*, perciò, non è tanto l'effettiva efficacia del bilinguismo nella storia personale dell'autore, ma piuttosto la messa in discussione di un metodo di cui fino alla generazione precedente pareva impossibile dubitare. Paolino di Pella nacque bilingue e tale rimase fino alla morte, eppure fu uno dei pochi a chiedersi quanto l'alternanza tra Omero e Virgilio potesse realmente giovare alla formazione di un bambino, insomma quanto l'apprendimento *utraque lingua* fosse davvero utile.

Il modello letterario scelto da Paolino di Pella per questa riflessione, una scrittura confessionale e autobiografica, ci porta ad Agostino, verso cui l'*Eucharisticos* appare dunque debitore<sup>74</sup>, e che incarna un'attitudine al bilinguismo diversa, quasi opposta, rispetto a quella di Ausonio.

Per Agostino, figlio di un povero cittadino di Tagaste, l'istruzione scolastica non rappresentava la componente stereotipata di una più ampia e ormai cristallizzata tradizione aristocratica; al contrario, essa era la sola via d'accesso a una posizione sociale migliore, l'unica strada per un'ascesa che effettivamente si realizzò e che lo vide diventare *rhetor* e successivamente *episcopus*. Dopo aver iniziato gli studi nella sua città natale proseguì prima a Madaura e poi a Cartagine e il primo libro delle *Confessioni*, che raccoglie le sue riflessioni sul periodo dell'infanzia e della giovinezza, è per noi testimone fondamentale del complicato rapporto che ebbe con la scuola e specialmente con il greco. Nel confessarsi poco incline allo studio<sup>75</sup>, Agostino racconta infatti di aver incontrato grandi difficoltà nel corso della sua carriera scolastica, soprattutto nell'apprendimento della lingua greca:

*Quid autem erat causae, cur Graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar, ne nunc quidem mihi satis exploratum est. Adamaveram enim Latinas, non quas*

<sup>73</sup> Sulla cultura classica di Paolino vd. Galli 2009, 196 con ulteriore bibliografia.

<sup>74</sup> Agostino (354-430) e Paolino di Pella (376-460) erano quasi contemporanei e la circolazione precoce delle *Confessioni* in tutto l'Impero latinofono potrebbe spiegare perché Paolino, scrivendo attorno al 459, sembri alludere con spirito emulativo alla dimensione confessionale dell'opera agostiniana. Sul rapporto tra l'*Eucharisticos* e le *Confessioni* vd. Galli 2009, 200, che a sua volta rimanda a ulteriore bibliografia.

<sup>75</sup> Aug. *conf.* 1.12.19: *in ipsa tamen pueritia, de qua mihi minus quam de adolescentia metuebatur, non amabam litteras et me in eas urgeri oderam, et urgebar tamen et bene mihi fiebat [...].*

*primi magistri, sed quas docent qui grammatici vocantur. Nam illas primas, ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes Graecas.* (Aug. *conf.* 1.13.20)

Le *Confessioni*, dunque, di appena vent'anni successive al *Protrepticus ad Nepotem*, fotografano un atteggiamento nei confronti del greco decisamente mutato, più vicino alla problematicità della *doctrina duplex* di Paolino di Pella che allo stereotipato canone scolastico di Ausonio. Agostino, infatti, individua nelle lezioni del maestro elementare di Tagaste un ostacolo, che riguarda non soltanto le *Graecae litterae*, ma anche le *Latinae* e con esse tutte le competenze di base che si acquisivano presso il *litterator*. Perciò, se in Ausonio riscontravamo un'artificiosa ostentazione della conoscenza del greco, uno sfoggio esagerato e non del tutto aderente alla realtà, in Agostino, complici la nuova sensibilità cristiana e la natura confessionale dell'opera, troviamo al contrario il sincero riconoscimento delle difficoltà e della fatica che quelle *onerosae poenalesque litterae* gli costarono. L'apprendimento del greco, insomma, fu una barriera quasi insormontabile per Agostino<sup>76</sup>, che poco più avanti, a proposito della scuola del *grammaticus*, parla ancora di *difficultas ediscendae linguae peregrinae* e definisce lo studio di Omero *amarus*, tanto quanto – immagina – poteva esserlo quello di Virgilio agli occhi di un greco<sup>77</sup>.

Tale inedita problematicizzazione dello studio del greco, che evidentemente era rimasto una parte importante dell'agenda paideutica anche nell'Africa del IV secolo, sfocia poi in una riflessione sull'*utilitas* dell'istruzione e sul metodo dell'insegnamento<sup>78</sup>. Polemizzando con quanti lo avevano costretto a studiare *ad satiandas insatiabiles cupiditates copiosae inopiae et ignominiosae gloriae*<sup>79</sup>, Agostino, forte della sua esperienza di alunno e di insegnante, mette a confronto il metodo di apprendimento del latino e del

<sup>76</sup> Insoddisfatto della conoscenza del greco acquisita ai tempi della scuola, Agostino riprese a studiarlo da adulto, attorno al 400, confessando tuttavia in seguito *ego quidem Graecae linguae perparum assecutus sum, et prope nihil* (Aug. *c. Petil.*, 2.38.91).

<sup>77</sup> Aug. *conf.* 1.14.23: *cur ergo Graecam etiam grammaticam oderam talia cantantem? Nam et Homerus peritus texere tales fabellas et dulcissime vanus est, mihi tamen amarus erat puero. Credo etiam Graecis pueris Vergilius ita sit, cum eum sic discere coguntur ut ego illum. Videlicet difficultas, difficultas omnino ediscendae linguae peregrinae, quasi felle aspergebat omnes suavitates Graecas fabulosarum narrationum.*

<sup>78</sup> Vd. Moretti 2009; 2010.

<sup>79</sup> Aug. *conf.* 1.12.19; più tardi, in *conf.* 2.3.8, ricordando in che modo e per quali motivi i genitori si preoccupassero della sua istruzione racconta: *non curavit hoc, quia metus erat ne impediretur spes mea compede uxoria, non spes illa quam in te futuri saeculi habebat mater, sed spes litterarum, quas ut nossem nimis volebat parens uterque, ille quia de te prope nihil cogitabat, de me autem inania, illa autem quia non solum nullo detrimento sed etiam non nullo adiumento ad te adipiscendum futura existimabat usitata illa studia doctrinae.*

greco, lasciandosi andare a una riflessione linguistica che colpisce per il lucido senso critico: *nulla enim verba illa noveram, et saevis terroribus ac poenis ut nossem instabatur mihi vehementer. Nam et Latina aliquando infans utique nulla noveram, et tamen advertendo didici sine ullo metu atque cruciatu, inter etiam blandimenta nutricum et ioca adridentium et laetitias adludentium. Didici vero illa sine poenali onere urgentium, cum me urgeret cor meum ad parienda concepta sua*<sup>80</sup>. Senza costrizioni e lontano dallo spauracchio di castighi e punizioni corporali, elementi tipici delle narrazioni scolastiche sin dai tempi dell'oraziano *plagosus Orbilius*, egli imparò il latino *non a docentibus, sed a loquentibus*, e la *libera curiositas* nei confronti della lingua di Roma sorpassò la *meticulosa necessitas* del greco, di cui Agostino rimase fundamentalmente ignorante<sup>81</sup>.

Echi di questa mancanza si registrano ancora in un'epistola del 410 indirizzata a Dioscoro, un giovane medico pagano che aveva interrogato l'allora vescovo di Ippona sui dialoghi filosofici di Cicerone. Oltre a liquidare le domande di Dioscoro come questioni futili, *vanae atque fallaces cupiditates* indegne di un cristiano, Agostino, agevolato dal tono precettistico della lettera, riserva particolare attenzione alla lingua in cui si era svolto lo studio filosofico del ragazzo, sottolineando in particolare l'inopportunità per un greco come Dioscoro di aver appreso la filosofia in latino, preferendo la frammentarietà dialogica di Cicerone alla continuità sistematica dei Greci:

[...] *nonne magis caves ne multo facilius existant, qui te Graeci homines in Graecia constitutum, et Graeca imbutum primitus lingua, de ipsis philosophorum libris aliqua interrogent, quae Cicero in suis litteris non posuit? [...] et hebetem iudicabunt, qui Graecorum philosophorum dogmata, vel potius dogmatum particulas quasdam discerptas atque dispersas in Latinis dialogis, quam in ipsorum auctorum libris Graecis tota atque contexta discere maluisti; et indoctum, qui cum tam multa in tua lingua nescias, earum rerum frustra in aliena colligere ambisti. An forte illud respondebis, non te Graecos de his rebus libros contempsisse, sed prius Latinos curasse cognoscere, nunc autem velle te in Latinis doctum, iam Graeca quaerere? Se hoc non pudet hominem Graecum Latina puerum didicisse, nunc velle discere barbaratum [...]. (Aug. *epist.* 118.2.10).*

Al di là del messaggio religioso sotteso alla lettera, che intendeva distogliere Dioscoro dalla sua vana curiosità e promuovere la filosofia cristiana, ciò che qui colpisce è l'attenzione di Agostino per quella che potremmo definire la 'questione linguistica' dell'apprendimento e per il (mancato) rispetto di una precisa metodologia. L'intero paragrafo 2.10, infatti, è dedicato all'analisi del metodo di studio di Dioscoro, di cui Agostino amplifica il bino-

<sup>80</sup> Aug. *conf.* 1.14.23.

<sup>81</sup> Brown 2005, 22 definisce Agostino "il solo filosofo dell'antichità praticamente ignorante di greco".



mio oppositivo tra latino e greco, criticando soprattutto la scelta di anteporre la filosofia latina a quella greca. Una scelta, questa, che ai suoi occhi doveva apparire controcorrente e degna di biasimo per almeno due ragioni: innanzitutto, le *particulae discerptae atque dispersae* dei dialoghi ciceroniani non potevano competere con la completezza dei Greci; in secondo luogo, Dioscoro, antepoendo il latino al greco, aveva fondamentalmente sovvertito l'ordine tradizionale delle lingue e dello studio, come si evince anche dall'insistita opposizione temporale generata da *prius / nunc* e *puer / barbatus*.

L'*epist.* 118, dunque, che pone Agostino in dialogo con un greco *Graeca imbutus primitus lingua*<sup>82</sup>, è testimone della durevole riflessione agostiniana sulla questione della lingua e al contempo suggerisce da parte dell'autore la consapevolezza dell'esistenza e della permanenza di uno schema educativo, che, erede della tradizione classica, prevedeva lo studio in greco e in latino secondo un ordine preciso. Del resto, sebbene il caso eccezionale di Agostino provi la perdita di efficacia del metodo bilingue, il dato incontrovertibile che emerge dalle sue opere, e *in primis* dalle *Confessioni*, è che ancora a cavallo tra il IV e il V secolo il greco, per quanto scolastico e libresco, era una parte preponderante del percorso formativo, una materia insegnata nelle scuole della provincia d'Africa, dove si imparava a leggere e scrivere con Omero e Virgilio, su un canone ancora fondamentalmente profano<sup>83</sup>. Non era tuttavia la natura pagana del canone scolastico a determinare la permanenza del bilinguismo greco-latino nel programma educativo dell'età tarda. Al contrario, come si è visto, si trattava ormai di una consuetudine profondamente radicata, di cui si rilevano tracce consistenti anche nelle prime *rationes studiorum* cristiane. Gerolamo, per esempio, scrivendo attorno al 400 alla sua seguace Leta una lettera *de institutione filiae*, ancora consigliava: *Reddat tibi*

<sup>82</sup> Interessante l'assonanza semantica tra il verbo *imbuo* usato da Agostino in *epist.* 118 e in *conf.* 1.13.20 e il verbo *bibo* impiegato da Apuleio in *flor.* 20.3-4 (vd. *supra* n. 35). Entrambi i verbi, infatti, veicolano l'idea di imbevvere e di assorbire, ma mentre *bibo* ha una valenza attiva, per cui è Apuleio che sceglie di "bere" dalle coppe dei maestri greci, il verbo *imbuo* assume il significato di educare, istruire e formare soprattutto al passivo, suggerendo una ricezione passiva e non desiderata del greco da parte di Agostino in *conf.* 1.13.20, così come un'acquisizione involontaria per Dioscoro, per il quale infatti il greco era la lingua madre. Numerose le attestazioni di *imbuo* con significato traslato (vd. e.g. *Hor. epist.* 2.2.7; *Cic. de orat.* 2.162; 289; *Deiot.* 28; *Tac. dial.* 19; 29); meno frequente, ma comunque attestato l'uso metaforico di *bibo* (vd. *Prop.* 3.6.8; *Ov. Pont.* 3.4.55; 3.5.18; *trist.* 3.4.40; *Quint. inst.* 1 *Praef.* 24).

<sup>83</sup> Il carattere pagano dell'insegnamento e più in generale della cultura nell'Impero d'Occidente del V sec. è ben testimoniato anche da Macrobio, la cui opere più note sono dedicate non a caso a due autori del canone scolastico tradizionale, Virgilio (*Saturnalia*) e Cicerone (commento al *Somnium*). Macrobio fu autore anche di un trattato grammaticale *De verborum Graeci et Latini differentis vel societatis*, il quale, pur pervenuto in forma frammentaria, è per noi testimone della conoscenza della lingua greca da parte di Macrobio e dunque di una persistente erudizione *utraque lingua*. Su questo trattato vd. De Paolis 1990.

*pensum cotidie scripturarum certum. Ediscat Graecorum versuum numerum. Sequatur statim et Latina eruditio; quae si non ab initio os tenerum conposuerit, in peregrinum sonum lingua corrumpitur, et externis vitiis sermo patrius sordidatur*<sup>84</sup>. In una *ratio studiorum* ormai completamente cristianizzata, la cui destinataria è significativamente una bambina che deve avere come modello Maria (107.7) e alla quale Gerolamo propone un nuovo canone di letture cristiano (107.12), il bilinguismo greco-latino, inserito in un contesto pedagogico che pare ricalcato su quello quintiliano<sup>85</sup>, permane in forte continuità con la tradizione scolastica precedente<sup>86</sup>.

Una tradizione, quella del bilinguismo scolastico, che, come si è visto, fu presente a Roma sin dall'epoca repubblicana, quando il greco, strutturalmente indispensabile all'emancipazione culturale, si configurava come componente necessaria e imprescindibile per la creazione di una disciplina retorica e conseguentemente di una prassi educativa autoctona. Con il trascorrere del tempo e con la creazione di un'esemplarità letteraria e culturale latina tale imprescindibilità andò attenuandosi, il latino assunse prestigio come lingua autonoma, ma il greco, e con esso l'*eruditio utraque lingua*, rimase parte del percorso educativo e divenne espressione di un atteggiamento sociale ben definito. Negli autori del I e del II secolo, dunque, come si è cercato di mostrare attraverso le figure di Plinio il Giovane e di Apuleio, il bilinguismo, rimasto attivo a livello scolastico, si arricchì di una valenza identitaria, trasformandosi da strumento educativo a mezzo di manipolazione della realtà e di auto-rappresentazione. Tale duplice sfaccettatura della prassi bilingue, intesa da un lato come metodo educativo e dall'altro come espressione di identità culturale, si mantenne nei secoli successivi e la diffusione del cristianesimo, con la conseguente formazione di un'élite pagana custode del modello degli antichi, esasperò la concezione identitaria, molto evidente in

<sup>84</sup> Hier. *epist.* 107.9.

<sup>85</sup> Vd. Quint. *inst.* 1.1.12-14. La presenza di Quintiliano è riscontrabile anche altrove nell'opera di Gerolamo, che, in ragione del suo impegno di traduttore delle Scritture, si dovette inevitabilmente confrontare con le esperienze dei traduttori che lo avevano preceduto, in *primis* con Cicerone. Di particolare interesse nella prospettiva della nostra indagine risultano essere le prime battute del prologo del *Chronicon*, a sua volta traduzione – vale la pena di ricordarlo – del greco Eusebio di Cesarea: *Vetus iste disertorum mos fuit, ut exercendi ingenii causa Graecos libros Latino sermone absolverent et, quod plus in se difficultatis habet, poemata inlustriora virorum addita metri necessitate transferrent*. L'idea della traduzione intesa come *vetus mos* sembra riprendere letteralmente il citato passo dell'*Institutio oratoria* (10.5.2), mentre la finalità *exercendi ingenii* trova un'interessante assonanza nell'epistola 7.9 di Plinio il Giovane, largamente ispirata, come si è visto, proprio a *inst.* 10.5 (*epist.* 7.9.3: *Intellegentia ex hoc [la traduzione] et iudicium acquiritur*).

<sup>86</sup> Sul rapporto di Gerolamo con gli autori scolastici classici e in generale sulla sua didattica cristiana vd. Grilli 2004.

Ausonio e Simmaco. Al contempo, però, la nuova sensibilità cristiana generò in quanti abbracciarono il cristianesimo l'esigenza di riflettere sul percorso scolastico bilingue e pagano nel cui solco ancora ci si muoveva. Agostino, rappresentante della nuova cristianità e di una provincialità diversa rispetto a quella di Ausonio, meno elitaria e quindi priva di un modello forte cui conformarsi, sottopose a riflessioni critiche il metodo bilingue, certo confermandone la persistenza, ma al contempo interrogandosi sulla sua *utilitas* e gettando le basi per una riflessione che quasi contemporaneamente ritroviamo in Paolino di Pella. Parallelamente Gerolamo, ostinatamente impegnato a essere un cristiano e a prendere le distanze dalla sua natura di ciceroniano, rifletteva sul metodo educativo e fondava la sua scuola a Betlemme, approdando infine a una versione cristianizzata della classica *ratio studiorum*. L'*eruditio utraque lingua*, dunque, fu un elemento di grande continuità del mondo latino, da Roma alla provincia, dalla repubblica all'Impero, dal paganesimo al cristianesimo. Una pratica che, nella storia della sua lunga permanenza, incontrò atteggiamenti anche molto diversi, dalla *dissimulatio artis* di Crasso e dei suoi contemporanei all'ostentazione esagerata di Apuleio e di Ausonio<sup>87</sup>, ma che al contempo, in ragione della sua importanza e pervasività, venne pensata e ripensata, divenendo da strumento educativo elemento identitario.

MATILDE OLIVA

#### Riferimenti bibliografici:

- J. N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge 2003.  
 E. Berti, *Scholasticorum Studia: Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa 2007.  
 G. Boccuto, *Plinio Ep. VII 9, 11. Un'affermazione letteraria in distici elegiaci*, "A&R" 36, 1991, 26-36.  
 S. F. Bonner, *The Edict of Gratian on the Remuneration of Teachers*, "AJPh" 86, 1965, 113-137.  
 K. Bradley, *Appearing for the Defence: Apuleius on Display*, in: J. Edmondson, A. Keith (eds.), *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, Toronto 2008, 238-256.

<sup>87</sup> Stando a quanto racconta Cicerone nel secondo proemio del *De oratore*, Crasso conosceva il greco molto bene, eppure preferiva dissimulare tale competenza – come del resto il suo contemporaneo Antonio – fingendosi del tutto estraneo alle lettere greche, e in particolare ai tecnicismi della retorica che proprio dal greco derivavano (*de orat.* 2.1-4: [...] *Sed fuit hoc in utroque eorum, ut Crassus non tam existimari vellet non didicisse, quam illa despiciere et nostrorum hominum in omni genere prudentiam Graecis anteferre*). Tale *dissimulatio artis*, che affondava le proprie radici nella teoria retorica greca (Arist. *rhet.* 3.2 1404b 18 ss.) e che è stata ben illustrata da Narducci relativamente all'oratoria romana (Narducci 1997, 23-24), si riscontra in molti altri passi del *De oratore*, quasi sempre in riferimento a Crasso, proiezione letteraria di Cicerone (*de orat.* 1.99; 1.133; 2.13-15). Sulla *dissimulatio* di Crasso e Antonio e più in generale sul rapporto ambivalente dell'aristocrazia repubblicana con la cultura greca vd. Citroni 1995, in particolare p. 45.

- P. Brown, *Agostino d'Ippona* (ed. italiana), Torino 2005.
- E. Champlin, *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge (MA) 1980.
- M. Citroni, *Poesia e lettori in Roma antica*, Bari 1995.
- M. Citroni, *I canoni di autori antichi: alle origini del concetto di classico*, in: L. Casarsa, L. Cristante, M. Fernandelli (eds.), *Culture europee e tradizione latina* (Atti del Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, Fondazione Niccolò Canussio, 16-17 novembre 2001), Trieste 2003, 1-22.
- M. Citroni, *Quintiliano e l'ordinamento per canoni della tradizione letteraria*, in: F. Ficca (ed.), *Il passato degli antichi* (Atti del Convegno, Napoli, 1-2 ottobre 2001), Napoli 2004, 185-202.
- M. Citroni, *Quintilian and the Perception of the System of Poetic Genres in the Flavian Age*, in: R.R. Nauta, J.J.L. Smolenaars, H.J. van Dam (eds.), *Flavian Poetry*, Leiden 2006, 1-19.
- F. Citti, *La declamazione greca in Seneca il Vecchio*, in: L. Calboli Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric. Declamation 8*, Bologna 2007, 57-102.
- M. L. Clarke, *Cicero at School*, "G&R" 5, 1968, 18-22.
- P. De Paolis, *Macrobian Theodosii De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatis excerpta*, Urbino 1990.
- E. Dickey, *The Colloquia of the Hermeneumata Pseudosithaeana*, I-II, Cambridge 2012-2015.
- A. C. Dionisotti, *From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and Its Relatives*, "JRS" 72, 1982, 83-125.
- M. Dubuisson, *Utraque lingua*, "AC" 50/1-2, 1981, 274-286.
- O. Elder, A. Mullen, *The Language of Roman Letters. Bilingual Epistolography from Cicero to Fronto*, Cambridge 2019.
- L. Floridi, *De Glaucia immatura morte praevento. Riflessioni su Auson. ep. 53 Gr.*, "Eikasmos" 23, 2012, 283-300.
- L. Floridi, *Il greco negli epigrammi di Ausonio, tra γρῖφος, lusus e sfoggio erudito*, "Il calamo della memoria" 6, 2014, 119-143.
- M. Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris 1984.
- G. Galimberti Biffino, *Pline et la culture Grecque*, in: Y. Perrin (ed.), *Neronia VII: Rome, l'Italie et la Grèce: hellénisme et philhellénisme au premier siècle après J.-C.: actes du VIIe Colloque International de la SIEN (Athènes, 21-23 oct. 2004)*, Bruxelles 2007, 285-301.
- D. Galli, *La praefatio dell'Eucharisticos di Paolino di Pella e Sallustio*, "MD" 63, 2009, 195-202.
- B. M. Gaully, *Senecas Naturales Quaestiones. Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, München 2004.
- H. S. Gehman, *Plutarch's Observation of the Superiority of Latin over Greek as a Means of Expression*, "CJ" 11, 1916, 237-239.
- J. Geiger, *A Quotation from Latin in Plutarch?*, "CQ" 52, 2002, 632-634.
- R. K. Gibson, R. Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger: An Introduction*, Cambridge 2012.
- R. Green, *Greek in Late Roman Gaul. The Evidence of Ausonius*, in: E.M. Craik (ed.), *Owls to Athens'. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, 311-319.
- R. Green, *The Works of Ausonius*, ed. with introduction and commentary, Oxford 1991.
- A. Grilli, *Alla scuola di San Gerolamo*, in: G. Urso (ed.), *Dall'Adriatico al Danubio. L'Illirico nell'età greca e romana* (Atti del conv. intern. Cividale del Friuli, 25-27 sett. 2003), Pisa 2004, 385-394.
- A. M. Guillemin, *Pline le Jeune. Lettres*, Tome III, Livres VII-IX, Paris 1959.
- S. J. Harrison, *Apuleius: A Latin Sophist*, Oxford 2000.

- V. Hunink, *Homer in Apuleius' Apology*, in: W. Riess (ed.), *Paideia at Play: Learning and Wit in Apuleius*, Groningen 2008, 75-87.
- G. O. Hutchinson, *Greek to Latin: Frameworks and Contexts for Intertextuality*, Oxford 2013.
- T. J. Keeline, *The literary and stylistic qualities of a Plinian letter: a commentary on Plin. ep. 7, 9*, "HSPH" 107, 2013, 229-264.
- T. J. Keeline, *The Reception of Cicero in the Early Roman Empire. The Rhetorical Schoolroom and the Creation of a Cultural Legend*, Cambridge 2018.
- T. Kotula, *Utraque lingua eruditi. Una page relative à l'histoire de l'éducation dans l'Afrique romaine*, in: J. Bibauw (ed.), *Hommages à Marcel Renard (ii)*, Bruxelles 1969, 386-392.
- E. W. Leach, *The Politics of Self-Presentation: Pliny's "Letters" and Roman Portrait Sculpture*, "CIAnt" 9, 1990, 14-39.
- F. Lechi, *Greco e latino nelle scuole di retorica*, in: F. Bellandi, R. Ferri (eds.), *Aspetti della scuola nel mondo romano* (Atti del convegno, Pisa 5-6 dic. 2006), Amsterdam 2008, 9-27.
- B. T. Lee, *Apuleius' Florida. A commentary*, Berlin-New York 2005.
- M. T. Luzzatto, *Lo scandalo dei «retori latini». Contributo alla storia dei rapporti culturali fra Grecia e Roma*, "StudStor" 43, 2002, 301-346.
- E. Magnelli, *Opinioni antiche sullo stile di Menandro*, in: A. Casanova (ed.), *Menandro e l'evoluzione della commedia greca* (Atti del Convegno internazionale di studi in memoria di Adelmo Barigazzi nel centenario della nascita, Firenze 30 sett. - 1 ott. 2013), Firenze 2014, 145-158.
- I. Marchesi, *The Art of Pliny's Letters: A Poetics of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge 2008.
- H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità* (ed. italiana), Roma 1950.
- S. Mattiacci, *Apuleius and Africitas*, in: B.T. Lee, E. Finkelpearl, L. Graverini (eds.), *Apuleius and Africa*, New York 2014, 87-111.
- G. Mazzoli, *Memoria dei poeti in Ven. Fort. carm. VII 12*, "Incontri triestini di filologia classica" 7, 2007-2008, 71-82.
- E. Migliario, *Seneca padre e le scuole di retorica a Roma (ca. 35 a.C. - 35 d.C.)*, in: Id., *Retorica e Storia. Una lettura delle suasoriae di Seneca padre*, Bari 2007, 11-31.
- E. Migliario, *Intellettuali dei tempi nuovi: retori greci nella Roma augustea*, "Quaderni del Dipartimento di Lettere e Filosofia" (Trento) 2, 2012, 109-123.
- L. Mondin, *Decimo Magno Ausonio. Epistole*, Venezia 1995.
- P. F. Moretti, *Agostino e la scuola. L'utilitas della formazione scolastica e la prosa delle Confessioni*, in: F. Gasti, M. Neri (eds.), *Agostino a scuola: letteratura e didattica* (Atti della giornata di studio di Pavia, 13 novembre 2008), Pisa 2009, 19-55.
- P. F. Moretti, *Agostino come fonte per la conoscenza della scuola tardo-antica. Qualche riflessione*, Atti e memorie: Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti di Modena. Memorie scientifiche, giuridiche, letterarie 13, 2010, 523-537.
- E. Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana. Retorica e progetto culturale*, Bari 1997.
- F. R. Nocchi, *Tecniche teatrali e formazione dell'oratore in Quintiliano*, Berlin-Boston 2013.
- L. Pini, *Omero, Menandro e i 'classici' latini negli Apophoreta di Marziale: criteri di selezione e ordinamento*, "RFIC" 134, 2006, 443-478.
- D. Robinson, *Classical theories of translation from Cicero to Aulus Gellius*, "TextCONText" 7, 1992, 15-55.
- B. Rochette, *Greek and Latin Bilingualism*, in: E.J. Bakker (ed.), *A Companion to the Ancient Greek Language*, Malden (MA) 2010, 281-293.
- B. Rochette, *Was there a Roman linguistic imperialism during the Republic and the early Principate?*, "Lingue e Linguaggio" 1, 2018, 107-128.

- E. Romano, «*Allontanarsi dall'antico*». *Novità e cambiamento nell'antica Roma*, "Storica" 34, 2006, 7-42.
- E. Romano, *Eruditio libero digna: modelli educativi e modelli culturali nel De oratore*, in: P. De Paolis (ed.), *Modelli educativi e formazione politica in Cicerone* (Atti del V Simposio Ciceroniano, Arpino 10 maggio 2013), Cassino 2014, 11-28.
- G. Rosati, *Quis ille? Identità e metamorfosi nel romanzo di Apuleio*, in: M. Citroni (ed.), *Memoria e Identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze 2003, 267-296.
- G. Sandy, *The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden 1997.
- A. Setaioli, *Plutarch's Assessment of Latin as a Means of Expression*, "Prometheus" 33, 2007, 156-166.
- A. Setaioli, *Caesar's veni vidi vici and Plutarch*, "Prometheus" 45, 2019, 175-181.
- 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 Hystory 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 (eds.), *Harmonia. Scritti in onore di Angelo Casanova*, Firenze 2012, II, 781-792.
- P. A. Stadter, *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford 2014.
- S. Swain, *Bilingualism in Cicero? The Evidence of Code-Switching*, in: J. N. Adams, M. Janse, S. Swain (eds.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written World*, Oxford 2002, 128-167.
- S. Swain, *Bilingualism and Biculturalism in Antonine Rome. Apuleius, Fronto, and Gellius*, in: L. Holford-Strevens, A. Vardi (eds.), *The Worlds of Aulus Gellius*, Oxford 2004, 3-40.
- E. Valette-Cagnac, «*Plus attique que la langue des Athéniens*». *Le grec imaginaire des Romains*, in: F. Dupont, E. Valette-Cagnac (eds.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris 2005, 37-80.
- H-J. van Dam, *Statius. Silvae Book II. A Commentary*, Leiden 1984.
- C. Whitton, *The Arts of Imitation in Latin Prose. Pliny's Epistles / Quintilian in Brief*, Cambridge 2019.

ABSTRACT:

The article examines Greek-Latin bilingualism during the imperial period (I-IV century AD). In particular, given the existence of a bilingual educational system in the late republican period, this paper aims to investigate bilingualism not just as a rhetorical teaching method, but also as a marker of cultural identity. The analysis is mainly based on passages from Pliny the Younger, Apuleius, Ausonius, Paulinus from Pella, and Augustine.

KEYWORDS:

Bilingualism, Greek and Latin, Self-fashioning, Identity.

A SHEPHERD WITH A LYRE?  
RECONSIDERING *EINSIEDELN ECLOGUES* 1.18

The two bucolic poems extant in a single 10<sup>th</sup> century manuscript, *Einsiedeln* 266, and now usually known as the *Einsiedeln Eclogues* or *carmina Einsidlensia* are perhaps among the texts most damaged during transmission that have come down to us from classical antiquity; in Michael Reeve's words, "the tradition played havoc with them"<sup>1</sup>. However, although numerous conjectures have been proposed to these poems since their first publication in 1869, few scholars disposed towards altering the text have been engaged in systematic work on them, while all the contemporary editions offer pretty conservative texts<sup>2</sup>; consequently, there are many passages in both poems which still look barely readable. According to the recent assessment by Boris Kayachev, "many textual problems have not yet found satisfactory solutions, and arguably there still remain corruptions that have not even been recognised"<sup>3</sup>. The purpose of this article is to propose a new solution to the problems connected with one of such places in the text which arguably have not been convincingly explained or corrected, viz. with line 1.18.

Scholarly attention used to be focused on the preceding line. In *Einsiedeln Eclogues* 1.15-18 Thamyras and Ladas, two shepherds who are going to compete in singing, proclaim their songs:

Thamyras

*praeda mea est, quia Caesareas me dicere laudes  
mens iubet: huic semper debetur palma labori.*

\* I thank A. Belousov, E. Ilyushechkina, B. Kayachev, D. Nikolaev, and A. Podossinov for their help and valuable advice.

<sup>1</sup> M. D. Reeve, *Carmina Einsidlensia*, in L. D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission: A Survey of Latin Classics*, Oxford 1983, 39.

<sup>2</sup> The most important contemporary editions are C. Giarratano, *Calpurnii et Nemesiani Bucolica*, Turin 1943, 99-107, R. Verdière, *Calpurnii Siculi De laude Pisonis, Bucolica et M. Annaei Lucani De laude Caesaris, Einsidlensia quae dicuntur carmina*, Brussels 1954, 210-219, D. Korzeniewski, *Hirtengedichte aus neronischer Zeit*, Darmstadt 1971, 75-85 and J. Amat, *Consolation à Livie; Élégies à Mécène; Bucoliques d'Einsiedeln*, Paris 1997, 156-162. One less conservative edition among those in use today is J. W. Duff and A. M. Duff, *Minor Latin Poets*, London 1934, 324-335, but it actually reproduces the text of E. Baehrens, *Poetae Latini Minores*, vol. 3, Leipzig 1881, 60-64 with some changes towards conservatism. Perhaps the situation would be different had D.R. Shackleton Bailey published the second volume of his *Anthologia Latina*.

<sup>3</sup> B. Kayachev, *Emendations in the Einsiedeln Eclogues*, "Mnemosyne" 73, 2020, 343-350, at 343.

Ladas

*et me sidereo †corrupit† Cynthius ore  
laudatamque chelyn iussit variare canendo.*

While Thamyras' words are apparently sound, *corrupit* is clearly the wrong word<sup>4</sup>. However, line 18 is also hardly unproblematic. Apollo obviously ordered (*iussit*) Ladas to do something with a lyre (*chelyn*), most probably to give variety to the music of this instrument by adding voice<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Attempts to defend the transmitted text are clearly misguided. D. Korzeniewski, *Die 'panegyrische Tendenz' in den Carmina Einsidlensia*, "Hermes" 94, 1966, 344-360, at 350 n. 1 claimed that the word *corrumpto* could be read 'in bonam partem' and adduced Stat. *Ach.* 1.307 *ebur corrupitur* to prove this, but this example is weak (it rather means "the pure white colour of ivory is contaminated by purple"), and anyway it is unclear how to translate *corrumpto* in the *Einsiedeln Eclogues* in this case. In Korzeniewski (n. 2), 77, he translates *corrupit* as "verleitet" and adds on p. 112: "*corrupit* ist, wenn es nicht verderbt ist, ironisch zu verstehen". C. Schubert, *Studien zum Nerobild in der lateinischen Dichtung der Antike*, Stuttgart and Leipzig 1998, 143 agrees with this latter interpretation claiming that, since F. Bücheler, *Zur höfischen Poesie unter Nero*, "RhM" 26, 1871, 235-40, at 235-236 was unable to come up with a good conjecture, "paläographische 'Verbesserungsmöglichkeiten' nicht gegeben sind". This argument is an obvious *non sequitur*; as for irony, it is possible that the *Einsiedeln Eclogues* in general are to be read as ironic (cf. T. K. Hubbard, *The Pipes of Pan: Intertextuality and Literary Filiation in the Pastoral Tradition from Theocritus to Milton*, Ann Arbor 1998, 140-150; contra, B. Merfeld, *Panegyrik. Paränese. Parodie? Die Einsiedler Gedichte und Herrscherlob in nderonischer Zeit*, Trier 1999, 112-160), but something like "Apollo has bribed me" (*OLD* s.v. 5a, *TLL* 4.1057.16-1058.32) or "Apollo has sexually seduced me" (*OLD* s.v. 5b, *TLL* 4.1056.35-1057.15) is more of a nonsense than irony, and *corrumpto* apparently never means "to seduce" in other senses in ancient texts (*pace* R. Verdière, *Le genre bucolique à l'époque de Néron: les 'Bucolica' de T. Calpurnius Siculus et les 'Carmina Einsidlensia'. État de la question et prospectives*, in *ANRW* 2.32.3, 1985, 1845-1924, at 1906, who interprets *corrumpto* as "séduire dans son sens d'attirer, persuader"). Amat (n. 2), 175 translates *corrupit* as "ébranle" and comments on p. 214 that the word can "exprimer une altération physique qui est l'effet de l'inspiration, comme chez la Sibylle de Cumès, *Aen.* 6.46-50"; but, as G. Liberman, *Une nouvelle édition de la Consolation à Livie, des Élégies à Mécène et des Bucoliques d'Einsiedeln*, "RPh" 71, 1997, 265-279, at 273 correctly notes, this statement is wrong and, once again, *corrumpto* never has such meaning. Neither does it have the meaning "to break forth into utterance", as suggested by E. Loew, *Über die beiden bukolischen Gedichte des codex Einsidlensis*, Vienna 1896, XIV ("Vielleicht hat das Compositum *corrumperere* hier die Bedeutung, die dem Simplex *rumpere* öfters innewohnt, nämlich hervorbrechen = ertönen = hören lassen", somehow with the accusative of the person addressed), or the meaning "to disturb", as suggested by J. Hubaux, *Les thèmes bucoliques dans la poésie latine*, Brussels 1930, 232 ("son aspect éblouissant me trouble").

<sup>5</sup> See e.g. Korzeniewski (n. 2), 112, (n. 4), 345, Amat (n. 2), 214-215, Verdière (n. 4), 1893, J. B. Pearce, *The Eclogues of Nemesianus and the Einsiedeln Manuscript*, San Antonio 1992, 102; contrast the idea that some change introduced to Ladas' previous approach to singing is meant (Hubaux (n. 4), 232, A. Gercke, *Seneca-Studien*, "Jahrbücher für klass. Philologie" Suppl. 22, 1896, 1-333, at 257 n. 1, S. Lösch, *Die Einsiedler Gedichte: Eine literarhistorische Untersuchung*, Tübingen 1909, 76, W. Schmid, *Panegyrik und Bukolik in der*



The lyre is, however, clearly not an instrument one would expect a shepherd to play, and the contestants are otherwise said in *Einsiedeln Eclogue* 1 to play pan-pipe (1.4), the instrument that actually becomes Ladas' stake in the contest (1.6-12). The epithet applied to the lyre, *laudatam*, also appears to require some explanation<sup>6</sup>.

As regards line 1.17, I am not ready to propose a definite solution. It will, however, suffice for the purpose of the present article to point that the general sense required there is clear from the fact that it is modeled at least in part on Verg. *Ecl.* 3.60-63:<sup>7</sup>

Damoetas

*ab Iove principium Musae: Iovis omnia plena;  
ille colit terras, illi mea carmina curae.*

Menalcas

*et me Phoebus amat; Phoebosua semper apud me  
munera sunt, lauri et suave rubens hyacinthus.*

Consequently, we must expect from the corrupt word some meaning similar to "honour with attention"<sup>8</sup>. The conjectures proposed so far that fit this sense do not, however, allow to imagine the process of corruption easily<sup>9</sup>;

*neronischen Epoche: Ein Beitrag zur Erklärung der Carmina Einsidlensia*, "Bonner Jahrbücher" 153, 1953, 63-96, at 91, W. Theiler, *Zu den Einsiedlern Hirtengedichten*, "SIFC" 27/28, 1956, 563-577, at 572, R. J. Tarrant, *The Authenticity of the Letter of Sappho to Phaon (Heroides XV)*, "HSCPh" 85, 1981, 133-153, at 151 n. 37, E. Karakasis, *Song Exchange in Roman Pastoral*, Berlin and New York 2011, 287, and the interpretation of G. Sceda, *Eine übersehene recusatio-Form im Carmen Einsidlense I*, "MH" 24, 1967, 52-56 discussed below). It is perhaps also not impossible to understand *variare canendo* as "to adorn with variety when playing or singing to the accompaniment of", i.e. in fact simply "to play" (whether with or without singing): cf. *OLD* s.v. *vario* 1a; this meaning of *vario* is rarely applied to music or poetry, but cf. Opt. Porph. 27.8, Claud. *Carm. min.* 25.38, *Epigr. Bob.* 37.9 (intransitive), [Ven. Fort.] *App.* 19.11-12. Duff and Duff (n. 2), 327 seem to imply this latter understanding.

<sup>6</sup> Both problems have been recognized by some scholars, as will be clear from the discussion of previous solutions below.

<sup>7</sup> As noted already in O. Ribbeck, *Zur lateinischen Anthologie*, "RhM" 26, 1871, 406-410, at 408.

<sup>8</sup> Cf. Bücheler (n. 4), 235-236. The parallel also suggests that *et* in line 17 should not be emended to e.g. *at* (proposed by D. R. Shackleton Bailey, *Notes on Riese's Anthologia Latina (Vol. 2)*, "CPh" 77, 1982, 113-132, at 125); cf. Merfeld (n. 4), 117. As in Vergil's passage, the conjunction does not imply "I have also been singled out by Apollo, (as you have been)", but rather "I am also protected by a superior authority (together with my song), (as you are), in my case of Apollo" (cf. F. Leo, Review of H. Schenkl, *Calpurnii et Nemesiani Bucolica*, "Zeitschrift für die österreich. Gymnasien" 36, 1885, 611-621, at 617; A. Cucchiarelli, *Publio Vergilio Marone, Le Bucoliche*, Rome 2012, 223-224); possibly the idea "I have also received an order to sing, (like you have received one)" is also present (cf. 16 *iubet* and 18 *iussit*).

<sup>9</sup> They include *commulsit* ("sanft berührt, d.h. geküsst": Ribbeck (n. 7), 408), *confovit*, (*mi...*) *colluxit*, (*mi...*) *confulsit* (Schmid (n. 5), 90), *convenit* (Theiler (n. 5), 571), *est adfatus*

possibly the right solution is still to be found<sup>10</sup>.

Let us now turn to line 1.18. One popular solution to the problems connected with both lines 1.17-18 has been proposed by Gunther Scheda<sup>11</sup>. According to him, the main model of these lines is Verg. *Ecl.* 6.3-5:

*cum canerem reges et proelia, Cynthia aurem  
vellit et admonuit: 'pastorem, Tityre, pinguis  
pascere oportet ovis, deductum dicere carmen'.<sup>12</sup>*

Consequently, Ladas' phrase is also supposed to describe a similar *revocatio*, with the lyre denoting epic poetry and the word *canendo* the bucolic one, and with Apollo summoning Ladas to reject his formerly praised epic songs in favour of bucolic. To support this interpretation of the words *cano* and *chelys*, Scheda adduces a parallel from Calpurnius, Calp. *Ecl.* 4.65-67:

*ille fuit vates sacer et qui posset avena  
praesonuisse chelyn, blandae cui saepe canenti  
adludere ferae, cui substitit advena quercus.*

Scheda's interpretation of this latter text is, however, quite controver-

(H. Fuchs, *Die Friede als Gefahr: Zum Zweiten Einsiedler Hirtengedichte*, "HSCPh" 63, 1958, 363-385, at 369), *conspexit* (H. Fuchs, *Zu den Hirtengedichten des Calpurnius Siculus und zu den Carmina Einsidlensia*, "MH" 30, 1973, 228-233, at 231), *compellat* (Shackleton Bailey (n. 8), 125). Other conjectures proposed so far are *corruptit* (R. Peiper, *Praefationis in Senecae tragoedias nuper editas supplementum*, Wrocław 1870, 30), *percussit* (H. Hagen, *Zur Erklärung und Kritik der beiden bukolischen Novitäten aus Einsiedeln*, "Jahrbücher für klassische Philologie" 103, 1871, 139-152, at 141), *commovit (... oestro)* (E. Baehrens, *Kritische Saturae*, "Jahrbücher für klassische Philologie" 105, 1872, 353-365, at 357), *(mi...) cor movit* (Baehrens (n. 2), 61), *concussit* (J. Mähly, *Satura*, Basel 1886, 18), *cor urit* (J.M. Stowasser, *Controverses aus den Idyllen aus Maria-Einsiedeln*, "Zeitschrift für die österreich. Gymnasien" 47, 1896, 976-984, at 977; note that the conjecture is unmetrical), *confudit* (Schmid (n. 5), 91), *convertit* (Scheda (n. 5), 53), *cor rupit* (" 'aber mich unterbrach Cynthia in meinem Herzen' (zu verstehen: 'in dieser Art des Dichtens setzte er in meinem Herzen ein Ende')"): Z. Zlatuška, *Kritische Textbemerkung zu Carmen Einsidlense I*, "Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, E: Řada archeologicko-klasická" 13, 1968, 175-178, at 176), *cor rumpit* (R. Verdrière, Review of Korzeniewski (n. 2), "Gnomon" 45, 1973, 719-721, at 720-721), *(ad me...) prorupit* (Liberman (n. 4), 273).

<sup>10</sup> The best idea I can come up with myself is *(mi...) subrisit* (cf. Calp. *Ecl.* 4.84-86 at *mihi, qui nostras praesenti numine terras / perpetuamque regit iuvenili robore pacem, / laetus et Augusto felix arrideat ore*), but it also implies a rather complicated scenario of corruption (*surrisit* > *corrisit* / *corrosit* > *corru(m)pit*?).

<sup>11</sup> Scheda (n. 5); cf. I. Lana, *Il principato di Nerone*, in I. Lana, E.V. Maltese (eds.), *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, vol. 2, Turin 1998, 819-833, at 828, Schubert (n. 4), 143, Merfeld (n. 4), 117.

<sup>12</sup> Since the parallel to the order by Apollo in *Einsiedeln Eclogue* 1.18 is anyway to some extent relevant (cf. also *Cynthia* in *Einsiedeln Eclogue* 1.17 and Verg. *Ecl.* 6.3), an equivalent for *aurem vellit* might be appropriate instead of *corruptit* in line 17, whether we accept Scheda's theory or not.

sial<sup>13</sup>, and so Calpurnius' passage is hardly sufficient to prove that both words can have such meanings<sup>14</sup>; *cano* as "sing in a bucolic manner" is particularly unconvincing.

An alternative interpretation has been recently proposed by Justin Stover<sup>15</sup>. He suggests that the passage in the *Einsiedeln Eclogues* alludes to the names of the characters and implies the idea known from Plin. *NH* 7.204 that the legendary Thamyris was the inventor of playing cithara without voice, while singing to the accompaniment of this instrument was introduced (presumably later) by another musician (viz., Amphion or Linus)<sup>16</sup>. "The force of [Ladas'] boast", Stover claims, "only makes sense in the context" of this story in Pliny: "[u]nlike his rival's namesake, Ladas makes music with both lyre and voice"<sup>17</sup>. This interpretation might be right, but, beside implying a somewhat strained reading of Pliny's text<sup>18</sup>, it leaves *laudatam* completely unexplained.

A different solution is probably to be sought.

Now, if the lyre is not a shepherd's instrument, it is reasonable to suppose that it is mentioned in the text due to some other associations. Scholars have thought about Apollo's lyre and Nero's lyre<sup>19</sup>, but both ideas were mainly

<sup>13</sup> See in particular B. Schröder, *Carmina non quae nemorale resultent: Ein Kommentar zur 4. Ekloge des Calpurnius*, Frankfurt am Main, Bern, New York and Paris 1991, 127-128.

<sup>14</sup> Cf. Karakasis (n. 5), 287 n. 27.

<sup>15</sup> J. Stover, *Olybrius and the Einsiedeln Eclogues*, "JRS" 105, 2015, 288-321, at 307.

<sup>16</sup> *Cythara sine voce cecinit Thamyris primus, cum cantu Amphion, ut alii, Linus*. The shepherd contending with Ladas in the first *Einsiedeln Eclogue* is actually called Thamyras, not Thamyris (as guaranteed by the meter of line 21), but both name variants are found applied to the mythological musician in ancient texts.

<sup>17</sup> Stover (n. 15), 307.

<sup>18</sup> The problem is that Thamyras/Thamyris is usually described in ancient texts as a singer (cf. already *Il.* 2.595; Gr. ἀοιδή, unlike Lat. *cantus*, *OLD* s.v. 5, never means purely instrumental music; for seeming exceptions like Eur. *Med.* 425, see D.J. Mastronarde, *Euripides, Medea*, Cambridge 2002, 244) and a citharode (e.g. [Apollod.] 1.3.3), and Pliny himself refers to him elsewhere as *Thamyram citharoedum* (Plin. *NH* 35.144; the spelling of the name has of course to be unified in these two passages and a further instance in the same chapter *NH* 7.204 in prospective editions, contrary to the post-Detlefsenian vulgate reproduced by the contemporary editions, unless one supposes that Pliny distinguishes Thamyras the citharode and Thamyris the citharist). While Plin. *NH* 7.204 might seem to imply that Thamyris/Thamyras was not a citharode but only a citharist, the text does not actually say this; we can imagine, for instance, that Thamyris first invented playing cithara without voice but later learned the alternative technique of citharode from his colleagues.

<sup>19</sup> Nero is usually supposed to be the emperor praised at least in some parts of the poem. Some scholars now express doubts about the Neronian dating of the poem: see my forthcoming discussion, where I argue that, while the traditional date can no more be qualified as uncontested, there still remain uncountered arguments in favour of it. For Nero's fondness of playing cithara and of the image of Apollo the citharode, see E. Champlin, *Nero*, Cambridge

accompanied by impossible interpretations of the expression *variare canendo*<sup>20</sup>. Connecting the lyre with Apollo is particularly attractive, since it is his command that is described in line 18. A new idea is needed as to what this lyre has to do with Ladas, together with some new emendation, since the transmitted text apparently does not allow for a plausible interpretation.

Most words in line 18 hardly seem to be corrupt: *chelyn* and *variare canendo* are appropriate expressions that are unlikely to be generated by errors, while *iussit* is perhaps confirmed by Verg. *Ecl.* 6.3-4. The word that falls under suspicion is therefore *laudatam*, as was realised already by Jacob Mähly<sup>21</sup>. I suggest that we read *mandatam* instead of *laudatam* and explain the mention of a lyre in connection with a shepherd by the idea that Apollo gave his instrument to Ladas while ordering him to sing in a kind of poetic initiation. This emendation solves both problems pointed above in line 18. The corruption of *mandatam* to *laudatam* is easy since *n* and *u* look similar in Latin minuscule script<sup>22</sup> and the first letter of a verse is particularly liable to corruption since scribes often omitted it leaving room for coloured initials to be added later<sup>23</sup>. For *mando* of giving a physical object, cf. Verg. *Aen.* 8.506, Stat. *Silv.* 3.3.116-117; for a similar construction combining *mando* with *iussit*, cf. *Priap.* 24.1-2:

*hic me custodem fecundi vilicus horti  
mandati curam iussit habere loci.*

A deity giving his or her instrument to a poet is also a widespread motif: among other instances, it is clearly implied in the fact that Ladas puts at stake a pan-pipe presented to him by Faunus (1.9) and also attested in a very

Ma 2003, 53-83, 112-144.

<sup>20</sup> The most common interpretation takes *variare canendo* to mean “praise”: Baehrens (n. 2), 62; Mähly (n. 9), 19; O. Crusius, *Zu den Einsiedler Bucolica*, “Philologus” 54, 1895, 380-383, at 381 (“variis carminibus celebrare”); S. Döpp, *Hic vester Apollo est. Zum ersten Einsiedler Gedicht*, “Hermes” 121, 1993, 252-254, at 254. While this reading might seem to be supported by the fact that Ladas does praise in his song either the emperor playing cithara like Apollo or Apollo himself playing cithara (1.27-34), Schubert (n. 4), 143 n. 24 appears to be right that translating *variare canendo* like this “ist schon sprachlich unmöglich”. Verdère (n. 2), 266 n. 623 seems to suggest that *variare* is here equivalent to *superare*, if I understand him correctly; this is clearly also impossible. Pearce (n. 5), 102 imagines Ladas singing to the lyre played by Apollo; the text admits this understanding, but the situation described is in this case rather strange, and the phrasing of the poet, at least as transmitted, is hardly sufficient to make it immediately clear for the reader.

<sup>21</sup> Mähly (n. 9), 19: “*laudatamque* kann freilich verdorben sein!” In particular, his idea was that an explicit reference to Nero’s lyre might be concealed by this word, but cf. n. 20 above on his interpretation.

<sup>22</sup> The text certainly contains errors caused by misinterpretation of a minuscule source: see Lösch (n. 5), 8.

<sup>23</sup> See e.g. J. L. Butrica, *Editing Propertius*, “CQ” 47, 1997, 176-208, at 185.

similar context (also developing Verg. *Ecl.* 3.62-63) in Calp. *Ecl.* 2.28-29:

Idas

*me Silvanus amat, dociles mihi donat avenas  
et mea frondenti circumdat tempora taeda.*

To be sure, there remain some difficulties in the text as I propose to restore it. Receiving a lyre from Apollo does not look absolutely natural in the context of the statement that both shepherds play *calami* in line 1.4, and the same Ladas turns out to have received two different instruments from two different gods: a pan-pipe from Faunus and a lyre from Apollo. But some such contradictions seem inevitable in this text (in particular, as I hope to have shown, the words *chelyn* and *variare canendo* are unlikely to be corrupt and at the same time unlikely to mean something other than that Ladas is supposed to play the lyre). It is perhaps reasonable to suppose that the poet chose to neglect minor difficulties created by his decision to introduce a bold statement about Apollo's protection of Ladas that would counterbalance Thamyras' boast even despite contradicting the traditional features of the pastoral world, otherwise respected in the poem. In other words, the reader is supposed to take separate statements separately and is not supposed to compare musical instruments associated with Ladas in different passages of the poem; on its own, however, each passage is somehow motivated.

Moscow

MIKHAIL SHUMILIN

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences  
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

ABSTRACT:

The article attempts to reconsider the problems connected with line 18 of the first *Einsiedeln Eclogue*. It is suggested that not only the notoriously problematic verb in line 17, but also the situation described in line 18 still remains unexplained: while inspiring one of the competing shepherds in a kind of poetic initiation, Apollo seems to be said to have ordered him to do something with a lyre, an obviously un-pastoral instrument in its associations. The reasons this lyre is referred to as "praised" are also not clear. The author of the article proposes to emend *laudatam* in line 18 to *mandatam*.

KEYWORDS:

*Einsiedeln Eclogues*, bucolic, Apollo, conjecture, poetic initiation, lyre.

FIRMICO MATERNO, *MATHESIS* 4.9.5:  
FUOCO E CAUTERIO

*Math.* 4.9.4-5: *Si, a Saturno defluens, Luna ad Martem se iungat [...], et paternam et maternam substantiam varia laceratione dilapidat, et adsidua ferri illis vulnera inficit, et tales decernit aegritudines ut curae gratia medela illis cauteriorum adustionibus conferatur.*

Nella *Mathesis* – l’ultima e la più estesa opera conservata di astrologia romana – Firmico Materno afferma che la luna provoca effetti negativi quando si separa da Saturno e si unisce a Marte: disperde i beni paterni e materni, infligge molteplici ferite e produce delle malattie così gravi che le loro lesioni richiedono delle bruciature e cauterizzazioni<sup>1</sup>. A parte un problema su *inficit* (sul quale ritorneremo alla fine di questa nota) e le difficoltà inerenti agli argomenti astrologici (di interpretazione spesso difficoltosa), il testo tramandato non è stato messo in dubbio e si legge nella stessa forma, apparentemente soddisfacente, nelle due edizioni maggiori dell’opera, pubblicate da W. Kroll e F. Skutsch, in collaborazione con K. Ziegler<sup>2</sup>, e, più recentemente, da P. Monat<sup>3</sup>.

L’esame dell’argomento nell’insieme dell’opera rivela però una particolarità alla fine del brano. Il grecismo *cauterium* è un termine raro, che compare soltanto altre due volte nella *Mathesis*. Nel libro terzo, dedicato a Marte, questi effetti nocivi e l’adeguatezza della loro cura con delle bruciature erano stato già riportati:

*Math.* 3.4.19: *In nocturnis genituris dolores et aestus faciet ex omnibus actibus, sed ex ferro vulnera frequenter infligit et vulnera ipsa facit ignita cauteriorum adustione curari. Facit absconsos corporum et immensos dolores, praesertim cum ipse temporum dominus fuerit vel a Luna plena ipse*

\* Questa nota fa parte del Progetto di Ricerca «El género consolatorio en época tardo-antigua: estudio y edición crítica del *De consolatione in aduersis* (y otros textos tardíos y alto-medievales)», *Programa Logos Fundación BBVA de Ayudas a la Investigación en el Área de Estudios Clásicos*, 2019. Ringrazio J. Aguilar, M. Enia e i revisori anonimi di “Prometheus” per i loro preziosi suggerimenti.

<sup>1</sup> Sui vincoli fra astrologia e medicina, si veda M. Popović, *Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls*, Leiden-Boston 2007; Ch. Brennan, *Hellenistic Astrology: The Study of Fate and Fortune*, Denver 2017, 109-114; G. M. Cooper, *Astrology: The Science of Signs in the Heaven*, in P. T. Keyser - J. Scarborough (edd.), *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, New York 2018, 381-407, spec. 385-386, 398, 400-405.

<sup>2</sup> *Iulii Firmici Materni Matheseos libri VIII*, edd. W. Kroll - F. Skutsch (vol. I), in *operis societatem assumpto K. Ziegler* (vol. II), Leipzig 1897-1913 [= Stuttgart 1968], I 209.

<sup>3</sup> Firmicus Maternus, *Mathesis*, ed. trad. P. Monat, 3 voll., Paris 1992-97, II 141-142; tutte le citazioni dell’opera sono prese da quest’edizione.

*divisa cibi temporum spatia possederit.*

Lo stesso argomento appare anche in un altro brano del libro quarto, in cui i medesimi contenuti, compreso il trattamento di cauterizzazione, vengono formulati in termini analoghi:

*Math. 4.4.3: Si crescens lumine Luna se Marti coniunxerit [...], aliorum corpus ferri laceratione conciditur, aliis talia nascuntur vulnera, ut nulla re alia nisi ignitis sanari cauteriis possint.*

Il vincolo fra i tre passi è così palese che sembrano praticamente delle riformulazioni sinonimiche (*laceratione, vulnera, cauterium, ferri ~ ex ferro, curae gratia ~ sanari ~ curari* ecc.). Quest'insieme di parallelismi permette di notare che nei due ultimi passi la menzione dei *cauteria* è esplicitamente accompagnata da un cenno all'uso del fuoco sotto la forma di un aggettivo *ignitus -a -um*, riferito sia agli strumenti utilizzati (*ignitis sanari cauteriis*), sia al processo di ustione (*ignita cauteriorum adustione*). La presenza dell'aggettivo non è casuale: è l'adattamento latino della terminologia medica greca, che nella descrizione dei processi di cauterizzazione (διακαίω, ἐπικαίω) qualifica anche i καυ(σ)τήρια o καυ(σ)τήρες con gli epiteti πεπυρωμένος, πεπυρακτωμένος, ἔμπυρος o διάπυρος, tradotti da *ignitus*<sup>4</sup>. Significativamente, il termine manca nel primo testo discusso (*cauteriorum adustionibus*).

Un'identica conclusione si può trarre dall'analisi dell'altro termine presente nel passo, *adustio*. Oltre ai due brani citati (*Math. 4.9.5* e *3.4.19*), il termine soltanto appare in altri due passi della *Mathesis*, dove è anche accompagnato da una specificazione del campo semantico del fuoco, sia *ignis*, sia *ardor* (nel primo brano, inoltre, seguito dal citato aggettivo *ignitus*):

*Math. 1.10.4: Harum quinque zonarum quae media est, corusci Solis incensa luminibus et sempiterni ardoris adustione torrida, ignito colore perpetui ruboris inficitur.*

*Math. 1.10.7: Quaecumque igitur gens hominum illi adiacet zonae quae sempiterna adustione ignis incenditur.*

<sup>4</sup> Passi scelti di Galeno, Pseudo-Galeno, Areteo e Aezio di Amida: Gal. XIV 280.7-8 καυτηρίους γούνην εἰώθαμεν πάνυ πεπυρακτωμένοις ἐπικαίειν. Gal. X 324.18 χρῆσθαι φαρμάκοις ἐσχαρωτικοῖς ἢ καυτηρίοις διαπύροις. Ps. Gal. XIV 797.9-10 ἔπειτα καυτήρην ἄγαν πεπυρωμένοις ἰσθῶμεν τὴν νομήν. Aret. *SD* 1.13.4 καυτήρα ἔμπυρον διαφανέα πυρῶσαι. Aët. 6.24.40 καίειν δὲ τὸ ἔλκος καυτηρίοις διαπύροις πλατυτέροις, ο 16.46.7-8 μετὰ δὲ τὴν ἐκτομήν καίειν τὰ χεῖλη καυτηρίοις διαπύροις. Per i testi di (Pseudo-)Galeno e di Areteo, si veda *Claudii Galeni opera omnia*, ed. C. G. Kühn, voll. X e XIV, Leipzig 1825-27, e *Aretaeus*, ed. K. Hude, Berlin 1958<sup>2</sup> (*CMG* 2), 36-90; i passi di Aezio sono pressì rispettivamente da *Aëtii Amideni libri medicinales V-VIII*, ed. A. Olivieri, Berlin 1950 (*CMG* 8/2), 123-249, e *Gynaekologie des Aëtios*, ed. S. Zervos, Leipzig 1901, 1-172. Al di fuori della letteratura tecnica, cf. Luc. *Apol.* 2 τὸ καυτήριον διάπυρον. Su *cauterium*, cf. C. Wulf, *ThLL* III, col. 709-710, ll. 73-65; su *ignitus*, cf. J. Rubenbauer, *ThLL* VII 1, col. 286, ll. 66-80.

Lo stesso fenomeno si avverte nell'unica occorrenza del verbo *aduro*, il cui participio è anche precisato dal nome *ardor* (*Math.* 3.4.15 *nimio febris ardore adusti*), che riceve anche varie volte il qualificativo *ignitus*<sup>5</sup>.

L'esame della lingua e dello stile di Firmico nell'uso di *cauterium* e *adustio* è così regolare e sistematico che il testo tramandato *ut curae gratia medela illis cauteriorum adustionibus conferatur* si rivela incompiuto: la descrizione del processo di cauterizzazione richiede una menzione al fuoco, si tratti di un nome (*ignis*, *ardor*), o meglio di un aggettivo (*ignitus*). La mancanza diventa inoltre particolarmente sospettosa in quanto accade dopo la presenza di *illis*. Tuttavia, nonostante la loro vicinanza paleografica, *illis* non è una corruzione di *ignis*, perché Firmico costruisce abitualmente *confero* con dativo<sup>6</sup>. Ma la presenza di *illis* permette di spiegare l'anomalia come risultato della scomparsa di <*ignis*> o, meglio, di <*ignitus*> legato a *adustionibus*, alla luce del primo parallelo (*vulnera... ignitis sanari cauteriis possint*) e, soprattutto, del secondo (*vulnera ipsa facit ignita cauteriorum adustione curari*): nella sequenza *curae gratia medella illis <ignitus> cauteriorum adustionibus conferatur*, l'omissione del termine, motivata dall'omeoteleuto provocato dalle desinenze *-lis... -tis*, non avrebbe lasciato nessuna traccia. L'aggettivo è in particolare ottimo nel lessico dell'autore<sup>7</sup>; inoltre, omissioni di questo genere – spesso corrette da scribi recenziatori ed editori moderni – erano molto numerose nell'archetipo dell'opera, fortemente corrotto<sup>8</sup>. Questa fraseologia medica avrà continuità nella latinità tardoantica e medioevale, anche in senso metaforico, in particolare nelle epistole agostiniane scoperte da J. Divjak (*argumentorum acutissima ferramenta et commonitionum ignita cauteria*)<sup>9</sup>, nell'anonima *Oratio pro correptione vitae*, dell'VIII secolo (*secundam cum doloribus ferro traderem carnem et ignito cremendam cauterio*)<sup>10</sup> e nel *Liber apologeticus* di Raterio, vescovo di Verona nel X secolo (*ignito veluti cauterio irremediabiliter urens*)<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Cf. *Math.* 1.4.7 (*ignitis fulgorum ardoribus*), 3.1.16 (*ignito ardore decoquitur*) e 8.32.1 (*frigoris glacies igniti ardoris fuerit flagrantia temperata*).

<sup>6</sup> *Math.* 1.7.17; 1.8.1; 3.3.17; 3.5.18; 4.13.9; 5.1.18-21; ecc.

<sup>7</sup> Cf. *Math.* 1.4.7; 1.5.10; 1.7.22; 2.10.2; ecc.

<sup>8</sup> Casi scelti: 2.19.12 *videt <et>* A ed. princ.; 5.1.18 *rursus <sus>cepta* Kroll Ziegler; 5.4.7 *habuerint <erunt>* Ziegler; 6.26.2 *honestarum <artium>* Ziegler; ibid. *finibus <suis>* Ziegler; 7.20.9 *his <signis>* Kroll; 7.20.10 *in Piscibus <positus>* Ziegler; 7.25.1 *femininis <signis>* B; ecc.

<sup>9</sup> Aug., *Epist. Divj.* 12.8 (*Œuvres de Saint Augustin*, vol. XLVI B, *Lettres I\*-29\**, ed. J. Divjak, Paris 1987, 140, ll. 140-143).

<sup>10</sup> *S. Isidori Hispalensis episcopi Hispaniarum doctoris opera omnia*, ed. F. Arevalo, Roma 1803, 359 (= *PL* LIII, col. 1263C); una nuova edizione critica, da noi curata, è in preparazione per la collana *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*, vol. CCCIII.

<sup>11</sup> *Ratherii episcopi Veronensis opera*, ed. P. et H. fratribus Balleriniis, Veronae 1765,



Insieme alla restituzione di *ignitis*, il passo discusso presenta un altro problema. Nella descrizione delle numerose ferite provocate dalla luna in questa situazione, Kroll, Skutsch e Ziegler avevano stampato *ferri illis vulnera infligit*, anche se questo verbo non appare che in due manoscritti (*Q A*) e nell'*editio princeps* (Venezia 1497), che è strettamente relazionata con *A*<sup>12</sup>. Nella sua recente edizione critica, invece, P. Monat ha accettato *inficit*, conservando il testo trasmesso dai codici *MPR N*, ovvero i principali rappresentanti delle due famiglie della tradizione manoscritta dell'opera<sup>13</sup>. Nonostante la sua diffusione, quest'ultima variante è in realtà molto problematica: nella *Mathesis* non c'è nessuna occorrenza dell'espressione *vulnera inficere*, e questo verbo, utilizzato cinque volte (1.10.4, 2.20.5, 4.18.37, 6.22.14 e 6.32.18), non è mai combinato con un dativo né viene associato all'uso del ferro. Il testo *ferri illis vulnera infligit* è invece assolutamente in linea con la lingua e dello stile di Firmico, che ancora una volta si rivelano notevolmente ripetitivi: tutto il passo *et adsidua ferri illis vulnera infligit [...] ut curae gratia medela illis <ignitis> cauteriorum adustionibus conferatur* è una riformulazione di *sed ex ferro vulnera frequenter infligit et vulnera ipsa facit ignita cauteriorum adustione curari* (*Math.* 3.4.19); su *vulnera infligere* si veda anche *sed infligit ei vulnera frequenter ex ferro* (3.5.19), *leprae maligna vulnera semper infligit* (4.19.35), *semper illis domesticorum hominum improbitas malignum infamiae vulnus infligit* (6.9.7), *ex ferro et igni vulnera infligunt* (6.24.1), o *tunc gravia vulnera minax contententium gladius infligit* (6.30.11). L'evidenza di questi passi suggerisce che *inficit*, più che *lectio difficilior*, è una corruzione nascosta. L'abbondanza dei paralleli e la regolarità dell'espressione spiegano che l'emendamento *infligit* si trovi già nella tradizione manoscritta.

Universidad Complutense de Madrid    ÁLVARO CANCELA CILLERUELO

col. 510C (= *PL CXXXVI*, col. 641B).

<sup>12</sup> Su questa edizione, stampata da S. Bevilaqua, cf. GW n° 9980 (*Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Staatsbibl. zu Berlin, Database: <http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de>) e ISTC n° if00190000 (*Incunabula Short-Title Catalogue*, London, British Library, Database: <http://www.bl.uk/catalogues/istc/index.html>). Sul vincolo fra *A* e l'*editio princeps*, si veda Kroll-Skutsch-Ziegler, I VI-VII; II XVI, XXIX-XXX; Monat, vol. I, 37. Su *Q*, Kroll-Skutsch-Ziegler, I V; II VII; Monat, I 36.

<sup>13</sup> Sulla trasmissione dell'opera e le sigle, l'esposizione più ampia rimane quella di Kroll-Skutsch-Ziegler, II V-XXXII.

## ABSTRACT:

Firmicus Maternus's style and language suggest that *medela illis <ignitis> cauteriorum adustionibus conferatur* should be restored at *Mathesis* 4.9.5; the omission of the word was easily produced by homeoteleuton with *illis*. In the previous sentence, the medieval conjecture *vulnera infligit* in lieu of *vulnera inficit* is probably right.

## KEYWORDS:

Firmicus Maternus, astrology, *cauterium*, *adustio*, cauterization, medicine.

ROMAN FESTIVALS IN PLUTARCH'S  
*LIFE OF ROMULUS*

In Plutarch's *Lives*, the mention of rituals, ceremonies, and the like does not always have a purely descriptive dimension, which can be evaluated both from the literary and the sociological point of view; in some cases, it may have a dominant, or at least relevant, meaning from a historiographical point of view as well. It is in this last perspective that I propose to analyze the *Life of Romulus*, which is one of the richest, together with its parallel *Theseus*, as far as this kind of material is concerned<sup>1</sup>.

The pair *Theseus-Romulus* is interesting from many points of view, and first of all for its general introduction, which gives some important clues as to Plutarch's historiographical interests and tenets. As everybody knows, the *Life of Theseus* begins with what could be termed an apology on the part of Plutarch for trying to get so far back in time, with this pair, as to raise serious doubts whether his work, at that point, can legitimately continue to be called history or rather, more appropriately, a "land of poets and fabulists (ποιητὰ καὶ μυθογράφοι)" (*Th.* 1.1). Plutarch goes on to explain why, in spite of such doubts, he has made up his mind, first to pass from Numa to Romulus, just because "my history has brought me close to his times"; and second, to place side by side Theseus, "the οἰκιστῆς of the lovely and famous Athens", to Romulus, "the father (πατήρ) of invincible and glorious Rome" (*Th.* 1.2)<sup>2</sup>. As for the last point, what should be noted is that Plutarch apparently realized just at this moment that one, and perhaps not the least important, aim of his parallelistic approach could be to place side by side the two main towns of the Greek and the Roman worlds. Rome and Athens appear now to Plutarch, through the persons of their founders (like Romulus), or at least reorganizers (like Theseus), as the emblems, respectively, of military power and glory, and of cultural and artistic talent: a juxtaposition which is much more substantial than the one which the previous pair, the legislators Lycurgus and Numa, could establish between Rome and Sparta<sup>3</sup>. But – and in this way we go back to the first point – conceiving and

A former version of this text was presented at the International Colloquium on *Ritual and Politics, Individual and Community in Plutarch's Works*, which was held at the University of Crete (Rethymnon), 27-30 April 2017.

<sup>1</sup> For a survey of the documentary elements in Plutarch's *Lives* see Desideri 2012 [1992a].

<sup>2</sup> Theseus, Plutarch says, was not the real founder of Athens, but the οἰκιστῆς, that is the man who συνέκτισε, *i.e.* joined in one city, the inhabitants of Attica (see *e.g.* Ampolo 1988, XVIII).

<sup>3</sup> On the differences between the juxtapositions of the two pairs, see more in Desideri, forthcoming; on the importance Plutarch assigns to Athens, as representative of the Greek

structuring a pair like that of Theseus and Romulus leads Plutarch to considerably enlarge the methodological criteria of his history-writing, and in more general terms his way of seeing historical knowledge itself. Plutarch says that his attempt was “to clean the mythical (τὸ μυθῶδες) through reason (λόγος), in order that it may take on the appearance of history”; but he is forced to recognize that “when it (*i.e.* the mythical) obstinately defies credibility (τὸ πιθανόν) and refuses to admit any commingling with plausibility, we shall ask our listeners to be indulgent and to accept ancient history (ἀρχαιολογίαν) in a gentle mood” (*Th.* 1.5, transl. Pelling<sup>4</sup>). Thus, Plutarch’s listeners – or rather, Plutarch’s readers – are invited to compare these two *Lives* in a way which is different from the usual one, because the texts which the author had to use as historical sources – texts of a multifarious, mostly poetical, in any case fabulous, nature – were not of the same type as those of the other *Lives* – which, as a rule, were basically more or less trustworthy historical reports, based on the texts of true and proper historians – and need a very special treatment in order to give us the information we are looking for.

Up to this point all that had to be said has already been said very well more than twenty years ago by Christopher Pelling, who underlined the quasi-fictional character of these *Lives* on the one hand, and their philosophical dimension on the other, underscoring Plutarch’s more or less clear references to Thucydides, and Plato, respectively<sup>5</sup>. Plutarch does not explicitly mention, on the other hand, what is at first sight evident: that, when writing these *Lives* he was induced, or rather forced, to avail himself not only of literary (poetical and mythographical, or antiquarian) texts<sup>6</sup> – whose historical value was very dubious – but also of non-literary, sources: which, however, posed for him even greater technical and methodological problems than the others. Such is the case of the information that could be gathered from the relics, monuments, places, toponyms, words and sayings, religious traditions, popular customs, and – last but not least – public festivals still celebrated in Plutarch’s own times, which in Athens (and in some other Greek city) or in Rome, were in some way connected with Theseus or Romulus, respectively, and their sagas<sup>7</sup>. Even though this kind of infor-

values, see Casanova (ed.) 2013.

<sup>4</sup> Pelling 2002 [1999], 172; all the other Plutarch translations in this text are by Perrin, in LCL.

<sup>5</sup> Pelling 2002 [1999], 178 ff.; and see also Ampolo 1988, with his theory of a “razionalismo attenuato” (XI ff.).

<sup>6</sup> This is particularly true for the *Theseus*: see Casanova 2013 and 2020.

<sup>7</sup> On this type of documents see Desideri 2012 [1992a], 274-278 (par. 5 *Il passato che vive nel presente*).

mation too had sometimes reached Plutarch through literary texts, in most cases it is reasonable to assume that it had been acquired from his direct experience as a visitor of the two towns (and of other Greek towns too), and as a curious investigator on the origins of cultural events, as well as on customs and linguistic phenomena, which apparently went back, in one way or another, to a more or less remote past<sup>8</sup>. This, of course, is not to say that he ignored the scholarly debate which had been taking place on such subjects in past times and was still taking place even in his own times. In any case, from the methodological point of view it is evident, as I said earlier, that these 'potential documents', regardless of the way they had been made available to the biographer, were even more difficult to manage than the literary ones; when dealing with them, the problem was not to try to give a rational aspect to a mythical tale, in order that it may "look like history", but to try to extract some historical information and knowledge from data which at first sight pertained solely to the present. They were, indeed, among the most genuine remains of the past, but how could they be read and interpreted adequately, from a historical point of view? Unfortunately, even though Plutarch makes extensive use of this kind of documents in both *Lives*, he does not say anything about the way they can be treated from a historiographical point of view either in the general methodological introduction we have seen at the beginning of *Theseus* – that is, at the beginning of the pair – or in any other place. So we are forced to make inferences from the way these documents are used in our two *Lives*. And as for the festivals, which are at the center of our interest now, let us begin by specifying that those we are concerned with are the ones which had, so to speak, a calendrical function: that is, those which were directed at commemorating, on a particular day, year after year, an event of particular importance for the history of the Greek or Roman communities, respectively, which had supposedly taken place on that very day in Theseus' or Romulus' times: in this sense, they continued to be a sort of testimony of that event even after a long period of time. This, at least, is what Plutarch regularly implies.

But there are relevant differences between the festivals presented in the two *Lives*: to begin with, it is easy to observe that, as Romulus never appears to have abandoned the area of Rome and its immediate surroundings in his saga, in the *Romulus* the events which are recalled through the festivals are much more directly connected with the history of the city than in the *Theseus*. In fact, as Theseus is actually a pan-Hellenic hero, Plutarch duly describes festivals in some way connected with him which are held in many

<sup>8</sup> On Plutarch's Roman 'autopsy' see Theander 1951, 2 ff., 12 ff., and now Desideri, forthcoming; on the Athenian 'autopsy', see Athanassiaki, forthcoming.

different Greek places. Accordingly, the mention of these festivals could be taken to confirm the reliability of the traditional tales of Theseus' eventful biography, even though Plutarch does not make any explicit declaration in this sense. On the other hand, as for Theseus' special role as king of Athens who had it restructured as the political center of Attica – which is the very reason, as we have seen, for making him the subject of a life which was to be the parallel of *Romulus* – what Plutarch mentions are just the series of festivals associated with Theseus' Cretan adventure, above all the *Oscophoria* (ch. 22), and those recording precisely the Attic *synoikismòs*, that is, the *Panathenaea* (ch. 24): both of which, according to Plutarch, established by Theseus himself. The *Oscophoria* are described at some length, but the spirit in which Plutarch approaches them could be termed purely antiquarian, no attempt being made to give a more general meaning to their complicated ritual; as for the *Panathenaea*, they are merely mentioned by Plutarch, together with the *Metoecia*, which – Plutarch limits himself to say – are still celebrated on the sixteenth day of the month of Ecatombaion. Conversely, in the *Life of Romulus*, where all the festivals have a civic dimension, only one of them is presented in purely antiquarian terms, the *Lupercalia*, which were celebrated in mid-February. Plutarch describes them at length, trying to explain the origins and meaning of their somewhat complicated ritual (ch. 21), but it is not easy to understand why he has paid special attention to this particular festival, which is introduced amidst a whole series of ancient Roman customs: even though one may suppose that Plutarch's aim was to underline its possible Arcadian, that is, Greek origin (ch. 21.4), in the same way as he reported that a Greek origin had been proposed for the *Carmenalia* as well (ch. 21.3) – a hypothesis which, in any case, he did not accept.

This purely antiquarian interest, anyway, might be considered unusual, as far as the festivals mentioned in the *Romulus* are concerned. In Plutarch's portrayal, Romulus totally devotes himself to his work as founder and organizer of the new town: as a consequence, the Roman festivals which tradition traces back to him are aimed at reliving the crucial events in the course of his undertaking, the founding of Rome; an event which, moreover, is considered of extraordinary historical and ideological relevance<sup>9</sup>. Particularly important, from this point of view, is the long, very well-known, passage (ch. 12) in which Plutarch establishes a connection – as if bound by a secret and intimate relationship – between the day of the founding of Rome, duly recorded in a special festival, and that of the birth of Romulus himself.

<sup>9</sup> On the ideological aspects of the *Romulus* see Jones 1971, 88-94 (but he only takes into account the way in which Plutarch manages the literary tradition), and Giua 2005.

Let us examine the entire sequence of that passage step by step<sup>10</sup>. Plutarch begins by saying that “it is agreed that the city was founded on the eleventh day before the calends of May [that is the twenty-first of April]”, and immediately adds that “this day the Romans celebrate with a festival, calling it the birthday of their country (γενέθλιον τῆς πατρίδος)”. As far as this festival is concerned, the author specifies that on this occasion there was no blood sacrifice and that it truly was a pastoral festival, called *Parilia*, which the shepherds used to celebrate even before Rome’s birth: in saying that, Plutarch possibly aims to underline that Romulus, choosing this very day to found Rome, intended to establish the new city in a friendly and spring-like context<sup>11</sup>. At this point Plutarch gives the further indication that on that very day – which was the thirtieth of the month, according to the Greek lunar calendar – “there had been a conjunction of the sun and moon, with an eclipse, which apparently was the one seen by Antimachus, the epic poet of Teos, in the third year of the sixth Olympiad”. These last indications suggest that Plutarch wanted to give the foundation of Rome, both as a fact in itself and as an event in Romulus’ life, an astronomical background, which was the premise for an astrological one. In fact, Plutarch goes on to tell the story of the philosopher, mathematician, and aspiring astrologist – so to speak – Tarutius, who at his friend Varro’s request managed to retrieve “the day and hour of the birth of Romulus, making his deductions from the so called astral influences on the man’s life, just as the solutions of geometrical problems are derived. For the same science (θεωρία), Varro said, must be capable not only of foretelling a man’s life when the time of his birth is known, but also, from the given facts of his life, of hunting out the time of his birth”<sup>12</sup>. Needless to say, Tarutius had been able, “very courageously and bravely”, to fix in terms of the Egyptian calendar the hour and date not only of Romulus’ birth, but of his mother’s impregnation too; and to retrieve, in the same terms, the hour and date of the foundation of Rome as well<sup>13</sup>: “as it is

<sup>10</sup> For an exhaustive commentary on the whole passage see Ampolo 1988, 300-304; for an interpretation of the astronomical dates Vila Echagüe.

<sup>11</sup> On the religious meaning of *Parilia* see Sabbatucci 1988, 128 ff.

<sup>12</sup> Pérez Jiménez 1992, 272, rightly underlines that here Plutarch appears prepared to recognize, unlike in other cases, the possible scientific value of astrology, somehow establishing a connection with the initial debate on the possibility of recognizing a certain historical value to mythical tales (but in the final comment, 12.6, Plutarch blurs, in a way, his own optimistic view).

<sup>13</sup> Which was “on the ninth day of the month Pharmuthi, between the second and the third hour”. Plutarch ignored, apparently, or did not care, that this date – which coincides with our October 4 – is not the same as that of the *Parilia* indicated previously (April 21); however, for a possible explanation of Plutarch’s (seeming?) inconsistency see Vila Echagüe, 7: “The calendar Romans used in those days [*i.e.* before Julius Caesar’s calendrical reform] was high-

thought, Plutarch says, “that a city’s fortune, as well as that of a man, has a decisive time, which may be known by the position of the stars at its very origin”. In this way, the historical, “documentary” value of the foundation festival was soundly confirmed by the political and military accomplishments over the centuries of the city of Rome, whose providential destiny could be reflected, even *a posteriori*, in particularly favorable astrological conditions at its birth<sup>14</sup>. And, at the same time, as I have said before, the close connection between Romulus and his marvelous creation, destined for so great a future, was scientifically, as it were, confirmed.

The ideological aspect is no less relevant – beyond the obvious differences between the two episodes – in what Plutarch has to say about the Roman festival, the *Consualia*, which was traditionally connected with the second most important event of the Romulean history of the town, the famous “rape of the Sabine women” (ch. 14-15): in fact, this festival was celebrated on the very day in which supposedly the rape had been committed, that is “the eighteenth day of the month of August, once called *Sextilis*” (ch. 15.5). In raping the women of the Sabines (as well as of some other neighboring peoples), the founder aimed – according to Plutarch – to ensure the demographic future of a town which, as it was full of males thanks to the famous asylum, likewise had at its beginnings a very small number of female inhabitants. But Romulus’ purpose was at the same time “to make the outrage an occasion for some sort of blending and fellowship with the Sabines after their women had been kindly entreated” (*i.e.* honorably married by the Romans after the rape). What Plutarch aims to stress here is that Romulus instituted a peculiar feature of Roman society, that is, its being open to welcoming alien peoples, to the point of inserting them into its own community, and placing them at the same political and social level as the Romans themselves; “this, more than anything else – Plutarch says shortly after – was what gave increase to Rome: she always united and incorporated with herself those whom she had conquered” (ch. 16.5)<sup>15</sup>. This feature is

ly irregular, and it is quite possible that when Tarutius composed Rome’s horoscope, the ninth day of the month Pharmouthi coincided with the eleventh day before the calends of May”.

<sup>14</sup> Plutarch was evidently convinced (see also Proculus’ tale of Romulus’ prophecy in 28.2, quoted *infra*, p. 210) of the providential character of Rome’s empire (see, among many others, Forni 1989, 13-20; Desideri 2012 [2005], 141; Stader 2015 [2005], 93).

<sup>15</sup> This, of course, is a frequently observed feature of Roman politics, usually connected with Romulus’ management of the Sabines affaire (see *e.g.* Cic., *Balb.* 31 *princeps ille creator huius urbis, Romulus, foedere Sabino docuit etiam hostibus recipiendis augeri hanc civitatem oportere*; D.H., *A.R.* 2.16). As for the function, in this context, of marriage, see Tsouvala 2014, 204 (“marriage is thus perceived as a political institution that can unite not only separate bodies and individuals, but also families and even enemies in a mutually beneficial relationship”).



placed on a symbolic level, so to speak, thanks to the episode of the Sabine women, each of whom was even entreated by her kidnapper to build a family unit with him, through a regular marriage. That is why Plutarch goes on to mention two further aspects of the Roman wedding rituals: first we have the long discussion on the meaning of the traditional cheer “talasius!”, which was launched during the wedding ceremonies (ch. 15.1-4)<sup>16</sup>; and secondly, the reference to the custom of parting the bride’s hair with the head of a spear: which passed for “a reminder that the first marriage was attended with war and fighting” (ch. 15.7). Two aspects that, not by chance, are dealt with in the *Quaestiones Romanae* too<sup>17</sup>, as Plutarch himself duly recalls. Moreover, another important Roman festival – not a calendrical one, indeed – was in some way connected, according to Plutarch, with the famous rape: the triumph, which for the first time had been held by Romulus himself after his victory over the *Caeninenses* – one of the peoples whose virgins had been raped – and the killing of their king Acro (ch. 16). And at the end of the story we find the famous episode of the raped Sabine women who intervene, along with their newborn children, in the midst of the battle between their fathers and husbands, entreating both of them to stop the fratricidal struggle and to reach a common political agreement (ch. 19). In Plutarch’s tale, their long and moving speech uses much more refined arguments than the speeches previously attributed to them by Livy or Dionysius. It can be said, in conclusion, that the *Consualia*, the festival in which the whole story was commemorated year after year, in so far as Plutarch considers it a summary of many essential elements of Roman society, in a sense represented for him a document which was fundamental to the city’s history.

The last Roman festivals mentioned in the *Life* which we must consider are the ones connected with Romulus’ death, or disappearance, on the seventh of July (ch. 27.4). Plutarch says that “the day on which he vanished (μετάλλαξεν) is called People’s Flight (*Poplifugia*) and Capratine Nones (*Nonae Capratinae*), because they go out of the city and sacrifice at the Goat’s Marsh; and ‘capra’ is their word for she-goat”. Plutarch proceeds to specify that “as they go forth to the sacrifice, they shout out many local names, like Marcus, Lucius, and Gaius, in imitation of the way in which, on the day when Romulus disappeared, they called upon one another in fear and confusion” (ch. 29.2). As is well-known, according to the Roman tradition Romulus did not really die – in fact it was said that his corpse had never been found – and a lot of conjectures were made about that final disappear-

<sup>16</sup> Vd. Theander 1951, 13.

<sup>17</sup> See respectively *QR* 31 (271f-272a) and 87 (285b-c), with Boulogne 2002, *ad ll.*; on the ideological (as well as topographical) value of *QR* see Scheid 2012.

ance; Plutarch himself devotes two entire chapters of this *Life* to speculating on that problem, and his considerations are very interesting from our point of view. He follows the version according to which Romulus was holding an assembly of the people in an open space – precisely in the above mentioned Goat’s Marsh, which is located in the Campus Martius – “when suddenly strange and unaccountable disorders with incredible changes filled the air”: in a nutshell, as it were, an incredible storm came on, the multitude dispersed and fled, and at the end, when they gathered together again in the same place as before, the king was no longer there. At this point the leaders “exhorted them all to honor and revere Romulus, since – they said – he had been caught up into heaven, and was to be a benevolent god for them instead of a good king” (ch. 27.7); and some days later, Romulus himself, appearing to the patrician Julius Proculus, was said to have told Proculus that, being a god since the beginning, he had been sent among the humans just for the purpose of founding Rome – that is, the “city destined to be the greatest on earth for empire and glory” – following which returning to heaven, which was his natural seat (αὐθις οἰκεῖν οὐρανόν, ἐκεῖθεν ὄντας; ch. 28.2). He was also said to have advised Proculus “to tell the Romans that if they practise self-restraint, and add to it valour, they will reach the utmost heights of human power”. This idea, that Romulus had become (again?) a god, assuming the name of Quirinus, is basically shared by Plutarch (ch. 28.3; 29.1), though with some corrections. In his opinion, “we must not violate nature by sending the bodies of good men with their souls to heaven, but implicitly believe that their virtues and their souls, in accordance with nature and divine justice, ascend from men to heroes, from heroes to demi-gods, and from demi-gods, after they have... freed themselves from mortality and sense, to gods, not by civic law, but in very truth and according to right reason, thus achieving the fairest and most blessed consummation” (ch. 28.8)<sup>18</sup>. This, therefore, according to Plutarch, is what effectively happened to Romulus; and there is no need to underline that when accepting the idea that Rome had been founded by a man to whose soul, thanks to his outstanding virtues, had been granted the privilege of ascending (again?) from the status of man to that of god, Plutarch gave at the same time a sort of final confirmation of the initial proposition regarding the providential nature of Rome’s birth.

Coming back to the festivals which Plutarch connected with Romulus’ disappearance, from our point of view it is not important to comment that the *Poplifugia* and the *Nonae Capratinae* in all probability had nothing to do

<sup>18</sup> On the religious value of this famous passage see Brenk 2017 [1987], 122-124; Graf 1996, 275; Santaniello 1996, 364f.; Sirinelli 2000, 440.

with each other, being after all celebrated on two different days, the fifth and the seventh of July, respectively<sup>19</sup>. The important thing for us is that Plutarch associated them in such a way as to be able to find in those festivals proof confirming the reliability of one of the versions of Romulus' death, according to which the founder and first king of Rome had actually been transformed into a god – or rather, following Julius Proculus' revelation, had regained his divine nature after performing the providential mission for which he had been sent to earth. With this interpretation of the two festivals, Plutarch applied the finishing touch to his portrait of the personality of a great man, Romulus, whose features, due to the poor reliability of the literary documentation regarding him, could not otherwise be adequately retraced. The main festivals of Rome still testified to the outstanding qualities of a hero who had not only founded a city which would have such a splendid future, but at the same time had provided Rome with the principles to follow in order to obtain and preserve success, and at the end was justly rewarded for his great accomplishments<sup>20</sup>. In conclusion, from the historiographical point of view, Plutarch's *Romulus* reveals its author's skill in finding the documents he needed in order to give his hero the 'historical' dimension he was looking for. It is easy, of course, to raise doubts as to the validity of these documents, and the way they are interpreted by Plutarch – the same kind of doubts we have when reading, for instance, in his *Solon*, that the chronological difficulties of the meeting between Croesus and Solon cannot induce one to reject "a story (which) is so famous and so well-attested and, what is more, when it comports so well with the character of Solon, and is so worthy of his magnanimity and wisdom"<sup>21</sup>. In both cases, actually, Plutarch seems to believe that ideology is more important than truth, or, more precisely, that the ideological value of an event is in a way independent from the possibility of proving beyond doubt its historical truth. I would not say, in any case, that such an attitude must be considered a consequence of Plutarch's choice of a biographical, rather than a properly historical, approach; what I believe, on the contrary, is that Plutarch is perhaps to be considered more sincere a historian than the proper historians.

PAOLO DESIDERI

<sup>19</sup> See Ampolo 1988, 340; on the nature of the two festivals see Sabbatucci 1988, 228 ff.

<sup>20</sup> I believe it is correct to say that Plutarch appears to consider specifically appropriate to the great politicians an idea that, in its original Platonic (or better Pythagorean) version, generally concerned all the just men; but one ought to add that this same special connection could already be found in Cicero's sixth book of *De republica*, at least (6.13 *omnibus, qui patriam conservaverint, adiuerint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevio sempiterno fruuntur*): for some clarifications on this point see Stok 1993, 29 and 73.

<sup>21</sup> *Sol.* 27.1 (on this passage see Desideri 2012 [1992b], 243 f.).

## Bibliographical References

- C. Ampolo - M. Manfredini, *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988.
- L. Athanassiaki, *Athenian Monumental Architecture, Iconography and Topography in Plutarch's De Gloria Atheniensium*, forthcoming in Athanassiaki - Titchener (eds.)
- L. Athanassiaki - F. Titchener (eds.), *Plutarch's Cities. An International Symposium in honour of Anastasios Nikolaïdis (Delphi, 25-29 April 2013)*, forthcoming
- M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden MA - Oxford 2014.
- J. Boulogne, *Plutarque. Oeuvres morales. Tome IV. Conduits méritoires de femmes. Étiologies romaines. Étiologies grecques. Parallèles mineurs*, Texte établi et traduit, Paris 2002.
- F. E. Brenk, *The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, in *ANRW II*. 36, 1 (1987), 248-349 [now in Brenk 2017, 5-129]
- F. E. Brenk, *On Plutarch, Religious Thinker and Biographer: "The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia" and "The Life of Mark Antony"* (ed. by L. Roig Lanzillotta with the collab. of L. Lesage), Leiden-Boston 2017.
- A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica. Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze 23-24 settembre 2004*, Firenze 2005.
- A. Casanova (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze 2013.
- A. Casanova, *La vita di Teseo e la tradizione letteraria*, in Casanova (ed.) 2013.
- A. Casanova, *Reminiscenze di poeti arcaici nella Vita di Teseo*, in J. A. Clúa Serena (ed.), *Mythologica Plutarchea. Estudios sobre los mitos en Plutarco. XIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas (Universidad de Lleida, 4-5-6 de octubre de 2018)*, Madrid, 2020, 97-108.
- P. Desideri, *I documenti di Plutarco*, in *ANRW II*. 33, 6 (1992), 4536-4567 [now in Desideri 2012, 247-279].
- P. Desideri, *La formazione delle coppie nelle Vite plutarchee*, in *ANRW II*. 33, 6 (1992), 4470-4486 [now in Desideri 2012, 247-279].
- P. Desideri, *Impero di Alessandro e impero di Roma secondo Plutarco*, in Casanova (ed.) 2005, 3-21 [now in Desideri 2012, 141-154].
- P. Desideri, *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, a cura di A. Casanova, Firenze 2012.
- P. Desideri, *Plutarch and the city of Rome in Plutarch's own times*, forthcoming in Athanassiaki - Titchener (eds.)
- G. Forni, *Plutarco. La fortuna dei Romani*, Testo critico, intr., traduz. e comm., Napoli 1989.
- I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli, 1996.
- M.A. Giua, *Tradizioni antiquarie e temi ideologici nella biografia plutarchea di Romolo*, in A. Pérez Jiménez - F. Titchener (eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Philip A. Stadter*, Málaga - Logan 2005, 243-266.
- F. Graf, *Plutarco e la religione romana*, in Gallo (ed.) 1996, 269-283.
- C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971.
- A.V. Muñoz, "El metodo de Plutarco en el estudio de la fiesta Luparcalia: Aet. Rom. 68, Rom. 21.3, Caes. 61 y Ant. 12", in A. Perez Jimenez - G. Del Cerro Calderón (eds.), *Estudios Sobre Plutarco: obra y tradición*, Málaga 1990, 179-186.
- C. Pelling, 'Making myth look like history': *Plato in Plutarch's Theseus-Romulus*, in A. Pérez Jiménez - J. Garcia López - R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999)*, Madrid 1999, 431-444 [now in C. Pelling, *Plutarch and History. Eighteen Studies*, Swansea 2002, 171-195].

- A. Pérez Jiménez, *Alle frontiere della scienza: Plutarco e l'astrologia*, in I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarco Genovese - Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991*, Genova 1992, 271-286.
- D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Roma 1988.
- C. Santaniello, *Aspetti della demonologia plutarca: tra il De defectu oraculorum e altri scritti del corpus*, in Gallo (ed.) 1996, 357-371.
- J. Scheid, *À Rome sur le pas de Plutarque*, Paris 2012.
- J. Sirinelli, *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*, Paris 2000.
- P.A. Stadter, *Plutarch and Apollo of Delphi*, in R. Huirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, Berlin - New York 2005, 197-214 [now in Stadter 2015, 82-97].
- P.A. Stadter, *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford 2015.
- F. Stok, *Cicerone. Il sogno di Scipione*, Venezia 1993.
- C. Theander, *Plutarch und die Geschichte*, "Årsberättelse. Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund" 1950-1951, 1-86.
- G. Tsouvala, *Love and Marriage*, in Beck (ed.) 2014, 191-206.
- E. Vila Echagüe, *Lucius Tarutius and the Foundation of Rome*, <https://www.oocities.org/edovila/astro/tarutius.html> (accessed on February 6, 2021).

ABSTRACT:

Roman calendrical festivals are one of the most important 'documents' in Plutarch's attempt at reconstructing Romulus' life and glorious deeds, which constitute the foundation of the Roman Empire. In this essay I aim to explain what historical meaning Plutarch attributes to such festivals as the *Parilia*, the *Consualia*, the *Poplifugia* and the *Nonae Capratinae*, which the Roman tradition closely linked with Romulus.

KEYWORDS:

Plutarch, *Life of Romulus*, Plutarch's documents, Roman calendrical festivals, Roman Empire.

## I FIGLI DI PLUTARCO

Attorno all'anno 90 d.C., quando aveva circa 43 anni, Plutarco scrisse a Tanagra, in tempi rapidi, la *Consolazione alla moglie* per mandarle un conforto al dolore per la perdita della loro figliolletta Timossena, morta all'età di due anni, mentre egli era lontano. Appena dopo l'inizio<sup>1</sup>, l'autore ricorda che la bimba era particolarmente cara alla madre che, dopo quattro figli maschi, desiderava molto una bambina; ma era molto cara anche a lui, perché, con la sua nascita, aveva finalmente potuto dare il nome della moglie ad una figlia. Da queste poche parole si comprende che la moglie di Plutarco si chiamava Timossena (non è mai detto altrove) e che i due coniugi avevano (a quell'epoca, almeno) cinque figli: quattro maschi e poi una bambina, morta però a soli due anni. Con ciò lo 'stato di famiglia' del Cheronese sembra delineato in modo chiaro: ma l'inquieta turba degli interpreti e dei commentatori si è adoprata intensamente per complicare le cose.

Cominciò (per quanto ne so io) Richard Heinze, che nel 1886 scrisse una breve memoria intitolata *Die Familie des Plutarchs von Chaeronea* per dimostrare che i figli dovevano essere molti di più. Argomentò infatti che, proprio all'inizio della *Consolazione alla moglie*, l'autore dice di aver avuto la brutta notizia a Tanagra dalla θυγατριδῆ, cioè dalla nipote "figlia di sua figlia": quindi – ne dedusse lo studioso – Plutarco aveva anche una figlia adulta, già mamma da molto tempo. Non solo, ma nelle *Quaestiones Convivales* Plutarco parla anche di tre γαμβροί, cioè – secondo Heinze – di tre generi: quindi doveva avere tre figlie. Ancora: in *QC* 8.6.1 lo scrittore accenna ai suoi due νεώτεροι υἱοί e – congetturava Heinze – questi due potrebbero essere altri due figli maschi, oltre ai quattro ricordati prima: a parer suo, le tre figlie e i due maschietti "più giovani" non sono ricordati nella *Consolatio* perché sono nati tutti dopo. Con ciò egli concluse la sua ricerca proponendo un grande schema familiare con un totale di ben dieci figli.

Ora, nessuno – io credo – lo ha seguito nella congettura che i due figli "più giovani" debbano essere due figli ulteriori rispetto ai primi quattro: ma l'idea che Plutarco potesse avere otto figli non si è persa del tutto. Si ritrova ancora in Pomeroy 1999, 78; e altri studiosi si cavano dall'imbarazzo scrivendo che aveva "tanti figli e tante figlie"<sup>2</sup>.

In verità, l'argomentazione di Heinze fu subito demolita da Wilamowitz tre anni dopo, nel 1889, perché è sicuramente sbagliato supporre che Plutarco abbia avuto tre figlie dopo la *Consolatio*, cioè dopo il 90, e che queste

<sup>1</sup> *Cons. ux.* 608C (cap. 2).

<sup>2</sup> Jones 1971, 26; Kidd 1992, 360 s.; Aguilar 1996, 308; Caballero 2005, 41 n. 1. Anche Russell 1973, 5 ha osservato che nelle opere di Plutarco "We hear something also of his marriage and family, though it is surprisingly difficult to make a coherent story".

si siano sposate prima delle *QC* (composte a partire dal 99 e negli anni appena successivi)<sup>3</sup>. La cronologia non torna. Perciò Wilamowitz 1889 ne concluse – riprendendo in parte le argomentazioni già di Volkmann (1869, I, p. 29) – che la θυγατριδῆ della *Consolatio* doveva essere una nipote *ex fratre* (cioè una nipote di zio<sup>4</sup>, non una nipote di nonno) e i tre γαμβροί delle *QC* dovevano essere i mariti delle sue nipoti. Questa interpretazione fu accettata da Ziegler 1949=1951 (trad. it. 1965, 24)<sup>5</sup> e diventò per così dire ‘classica’ nella tradizione degli studi plutarchei<sup>6</sup>.

Una svolta importante si ebbe con il contributo innovatore di Babut, che nel 1981 avanzò l’ipotesi che θυγατριδῆ vada invece inteso come equivalente di νυός, cioè come “nuora”<sup>7</sup>, mentre – a suo avviso – γαμβρός significa solo “parente” ed è quindi un termine vago e poco significativo.

Oltre a questo, l’intervento di Babut 1981 fu molto deciso nel precisare i due punti ‘cardine’ che già erano stati indicati da Ziegler:

1. I figli di Plutarco furono solo cinque (e non sei come aveva tentato di argomentare Flacelière in un primo tempo<sup>8</sup>);

2. Il primo era Soclaro e morì sui 12-15 anni; il secondo si chiamava Autobulo, come il nonno; il terzo fu chiamato Plutarco, come suo padre; il quarto, di nome Chèrone (dall’eroe eponimo di Cheronea), morì in tenera età (come si dice proprio nella *Consolatio*).

Qualche dubbio emerse in proposito negli anni successivi, prima nel commento di Teodorsson 1990, 65-66 e poi – soprattutto – ad opera di Bernadette Puech 1992, che mise in evidenza come un’iscrizione del 118 d.C. parli di un certo L. Mestrio Soclaro di Cheronea: sembra proprio che si tratti

<sup>3</sup> Per la datazione delle *QC* cfr. Casanova 2017.

<sup>4</sup> Figlia di uno dei suoi fratelli, Lampria e Timone.

<sup>5</sup> È la voce ‘Ploutarchos’ della *R.E.*, uscita nel 1951, ma pubblicata in anteprima come volume autonomo, nel 1949: io però qui cito sempre dalla traduzione italiana, del 1965.

<sup>6</sup> Nonostante i dubbi di De Lacy-Einarson 1959, 575-6 (e 581); Hani 1980, 176 s. (e altri).

<sup>7</sup> E quindi, all’inizio della *Consolatio* (cap. 1), Plutarco avrebbe appreso la notizia non dalla nipote, ma dalla nuora, probabilmente la moglie di suo figlio Autobulo.

<sup>8</sup> Flacelière 1950, 302 (nella recensione al volume di Ziegler) e poi nel 1957, nella *Introduction* alle *Vies* delle Belles Lettres (I, p. xiv, n. 6), scriveva che i figli furono cinque o forse sei (e il primo dei maschi si chiamava Autobulo); invece nella *Introduction générale* ai *Moralia*, pubblicata nel 1987 (I.1, p. xxxvi) opta per una formula prudente: “ils eurent de nombreux enfants” e registra in nota (p. xxxvii, n. 2) il parere di M. Cuvigny: “Ce problème des enfants de Plutarque est extrêmement ardu”. Anche Sirinelli 2000, 114-115 scrive: “Plutarque et Timoxéna eurent beaucoup d’enfants... On pense généralement aujourd’hui, à la suite de plusieurs recoupements, qu’ils ont eu quatre (ou cinq) fils et une fille... On a tenté de reconstituer la composition de cette famille. Outre la petite Timoxéna, il y a eu probablement cinq garçons. Le premier serait mort peu jours après sa naissance, sans même avoir eu le temps de recevoir un nom... Après la perte de ce premier enfant le ménage aurait encore eu quatre garçons: Autoboulos, Plutarque, Soclaros et Chaeron”.

del figlio di Plutarco<sup>9</sup>, dato che – come rivelano due note iscrizioni fociensi – il nostro autore ebbe la cittadinanza romana col nome gentilizio romano di Mestrio e lo trasmise ai suoi eredi<sup>10</sup>.

Come risentito, Babut ritornò sull'argomento e ribadì con forza le sue argomentazioni nel 1999, ma la 'vis polemica' contro "les epigraphistes" lo portò purtroppo ad alcune forzature evidenti: in particolare scrisse<sup>11</sup> che "les deux passages de la *Consolation*... nous apprennent de manière *directe* (si non explicite) et avec certitude que l'ainé des cinq fils de l'auteur avait reçu le nom de Soclaros" (cosa palesemente non vera), e che la *θυγατριδῆ* non può essere altro che la nuora di Plutarco, cioè la sposa di uno dei suoi figli, verisimilmente di Autobulo (argomentazione non convincente perché infondata).

In questi ultimi anni, io mi sono occupato ripetutamente della famiglia di Plutarco e credo di poter dare a questo punto il mio contributo per un chiarimento equilibrato in proposito: di certo un contributo *sine ira et studio* in senso tacitano, ma basato su lunghi e amorevoli studi dei passi plutarchei.

A mio avviso, come punto di partenza, ci sono anzitutto da chiarire adeguatamente due punti importanti che in passato hanno dato molta noia:

1. Ho già argomentato in altra sede<sup>12</sup> che *θυγατριδῆ* non significa mai (né in Plutarco né altrove) né nipote *ex fratre*, né nuora, ma sempre e soltanto nipote avuelica, cioè nipote di nonno, figlia della figlia. Plutarco non ne ebbe nessuna. La persona di cui si parla all'inizio della *Consolatio* è semplicemente la nipote (figlia della figlia) del messaggero mandato da Timossena a portare la ferale notizia al marito: è dunque una persona che abita a Tanagra e non fa parte della famiglia di Plutarco.

2. Ho già dimostrato altrove<sup>13</sup> che *γαμβρός* non significa genericamente "parente" (come vorrebbe Babut), né solo "genero" (come voleva Heinze): indica il familiare acquisito tramite matrimonio, cioè vale "genero e/o cognato"<sup>14</sup>. Plutarco non ebbe nessun genero, perché non ebbe figlie sposate: quindi i tre *γαμβροί* di cui parla nelle *Questioni Conviviali* sono tre "cognati", molto probabilmente tre fratelli di sua moglie Timossena.

È quindi chiaro e sicuro che, per precisare le notizie sui figli di Plutarco, si può (anzi, si deve) prescindere dall'una e dagli altri.

<sup>9</sup> Come ha inteso con disinvoltura anche Jones 1971, 22 n. 15, segnalando che un'altra iscrizione riguarda L. Mestrio Autobulo, altro figlio di Plutarco.

<sup>10</sup> Cfr. Ziegler 1965, 23; Puech 1992, 4879-82.

<sup>11</sup> Babut 1999, 184. Si noti che il corsivo "*directe*" è dello stesso Babut.

<sup>12</sup> Casanova 2019

<sup>13</sup> Casanova 2020a; cfr. Casanova 2020b.

<sup>14</sup> Può indicare cioè un fratello della moglie (cognato) o il marito di una sorella (cognato), o il marito di una figlia (genero).



Tornando alla *Consolatio uxoris*, riprendiamo dunque il discorso dal testo preciso di Plutarco. La bimba morta a soli due anni – si dice nel cap. 2 – era nata dopo quattro maschi e la madre desiderava molto avere una bambina: *ergo*, non ne aveva mai avute. Del resto, dice Plutarco, anche lui era contento di aver potuto finalmente dare il nome della moglie ad una loro figlia: quindi, prima, i due non avevano mai avuto figlie femmine. Questo mi sembra del tutto chiaro e sicuro.

C'è però da valutare un'altra frase importante della *Consolatio*, nel cap. 5 (609D 2-5): “Già – scrive Plutarco alla moglie – anche in circostanze analoghe a questa tu hai dimostrato una grande forza d'animo, quando hai perso il primo figlio (τὸ πρεσβύτατον τῶν τέκνων ἀποβαλοῦσα) e di nuovo quando ci lasciò quel bel bambino, Chèrone (καὶ πάλιν ἐκείνου τοῦ καλοῦ Χαίρονος ἡμᾶς ἀπολιπόντος)”.

Ora, di fronte a questa affermazione, qualche critico aveva inteso che il “primo figlio” perso doveva essere nato prima dei quattro maschi: dunque i figli di Plutarco erano propriamente sei<sup>15</sup>. Invece B. Puech 1992, 4880-82 osservò che probabilmente quella gravidanza non andò a buon fine o il bimbo morì subito alla nascita, senza ricevere un nome; e argomentò che i quattro figli maschi di Plutarco potevano essere, nell'ordine, Autobulo, Plutarco e Soclaro, più Chèrone morto bambino<sup>16</sup>.

Come già detto, Babut 1999 ribadì vivacemente la sua tesi (in parte già di Ziegler), e cioè che il primogenito morto era il primo dei quattro maschi, si chiamava Soclaro, e morì a dodici anni o poco più, perché è ricordato solo all'inizio del *De aud. poetis* (1.15), come ragazzo dedito alla lettura dei poeti, e poi non è più nominato nelle opere di Plutarco.

Ebbene, proprio l'argomentazione decisa e ‘vigorosa’ di Babut mi ha portato a capire dov'è lo sbaglio. Il grande studioso francese ha sottolineato molto che i tre avvenimenti (la perdita del primo figlio, la morte del bel bambino chiamato Chèrone e la morte della piccola Timossena) nel testo plutarco sono messi sullo stesso piano (“Il est claire, en effet, que les *trois* événements sont ainsi expressement mis sur le même plan”, p. 182), e

<sup>15</sup> Flacelière (1950, 302 e 1957, xiv n. 6) argomentava che i figli fossero sei e che τὸ πρεσβύτατον τῶν τέκνων fosse una figlia (ma allora, è stato obiettato, Plutarco avrebbe già potuto dare a lei il nome di Timossena!). In ogni caso, ancora Sirinelli 2000, come di è ricordato nella n. 6, scrive che Plutarco e Timossena ebbero “quatre (ou cinq) fils et une fille... Outre la petite Timoxéna, il y a eu probablement cinq garçons. Le premier serait mort peu de jours après sa naissance...”.

<sup>16</sup> Vd. anche Teodorsson 1990, 65-66 (che però confonde la prima disgrazia col lutto per Chèrone); Teodorsson 1996, 216-7; (“the younger sons were probably Plutarchus and Soclarus; P.'s eldest surviving son almost certainly Autobulos”); cfr. anche Frazier(-Sirinelli) 1996, 64, n. 11; Sirinelli 2000, 115; Braccini-Pellizer 2014, 249.

questo, secondo me, non è affatto vero: sono sì, messi tutti sul piano del dolore, ma c'è una differenza enorme nella presentazione. Plutarco afferma che la moglie si è mostrata forte anche in circostanze analoghe, quando *lei* ha perso il primo figlio e poi quando *li ha lasciati* quel bel bambino di nome Chèrone. Ma – prima perplessità – come può un babbo dire che il loro Chèrone era proprio un bel bambino e non dire nulla del primogenito, di cui non ricorda nemmeno il nome? Era proprio così brutto? Però, ogni bimbo è bello per la sua mamma, dice un vecchio adagio napoletano<sup>17</sup> (e questo, secondo me, vale anche per ogni babbo). Non solo, ma al lutto per Chèrone Plutarco dedica tutto il periodo successivo (che riporto per brevità solo in traduzione):

“Ricordo che stavo rientrando da un viaggio per mare quando m’informarono della morte del bambino (παῖδιον) e alcuni forestieri vollero fare la strada con me e vennero con gli altri a casa nostra, ma poi, vedendo che vi regnavano grande calma e tranquillità, come loro stessi riferivano in seguito anche ad altri, erano indotti a pensare che non fosse successo nulla di grave e che fosse stata divulgata una notizia falsa: con tanta temperanza avevi mantenuto in ordine la casa in un frangente che giustificava appieno la confusione. Eppure l’avevi allattato al seno e ti eri dovuta sottoporre anche a un intervento chirurgico per una contusione alla mammella, a riprova del tuo animo nobile e del tuo amore materno”<sup>18</sup>.

Tutto questo è per la morte di Chèrone; e per il primo non c'è neanche una parola, neanche il nome? Evidentemente la perdita di Chèrone è stata un lutto, quella del primogenito no.

S’aggiunga una seconda osservazione, più chiara ancora: quel bel bambino chiamato Chèrone *ci* ha lasciato (cioè *noi due*), mentre *tu* hai perso il primo!? Un’espressione del genere non può essere una variazione oratoria o ‘poetica’ per dire *noi* abbiamo perduto: è una questione di sensibilità, e non solo linguistica<sup>19</sup>. Non può essere un’indicazione casuale o equivoca: o Timossena ha avuto un lutto tutto suo, cioè ha perduto per lutto un figlio suo, che non era figlio di Plutarco (cosa senz’altro da escludere), o ha perduto il primo bambino quando lo portava in grembo, e a questo l’autore accenna solo rapidamente, per garbo e delicatezza verso di lei. La perdita del primogenito non è stato un lutto familiare, ma un malore personale di Timossena.

Ho sentito il bisogno psicologico di parlarne con mia moglie, esperta di tanti “avvenimenti” che abbiamo condiviso in cinquant’anni di vita matrimoniale. E, insieme a lei, ho finalmente capito appieno quel che dice Plutarco. Anche noi abbiamo una storia di “avvenimenti” in qualche modo simile alla

<sup>17</sup> A Napoli dicono: “Ogni scarrafone è bello a mamma sua”.

<sup>18</sup> *Cons. ux.* 609DE (traduzione di G. Pisani, in Lelli-Pisani 2017).

<sup>19</sup> Mi sembra inevitabile osservare che il passo plutarcoo è stato studiato da molti uomini, ma – a quanto sembra – solo una donna, Bernadette Puech, ne ha colto il senso.

loro. Noi abbiamo invero una figlia sola<sup>20</sup>, ma mia moglie ne ha persi tre prima di lei: e quando dico “persi” intendo dire che per tre volte ha perso il bimbo che aveva in grembo (due volte alla fine del quinto mese, una volta sui quaranta giorni di gravidanza). Analogamente, anche Plutarco dice che sua moglie ha perso il primo figlio: Timossena ha avuto un malaugurato aborto spontaneo. In casi di questo tipo non si dice “noi abbiamo perso” nostro figlio, ma si suol dire che – per un incidente, una malattia, una malformazione, o per altra ragione fisica – la donna ha perso il bambino, perché la perdita ferisce fisicamente lei, la sua femminilità, la sua maternità: è una ‘défaillance’ sua. Il padre, di solito, non vede nemmeno il feto e, tipicamente, il bimbo rimane senza nome e spesso non si dice nemmeno il suo sesso (τὸ πρεσβύτατον, maschio o femmina che fosse). Ma – l’abbiamo sperimentato pure noi – anche un’interruzione di gravidanza è un’esperienza dolorosa e difficile per una donna, un “avvenimento” che richiede forza d’animo da parte sua, specie se è un aborto a gravidanza avanzata<sup>21</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, oggi sono assolutamente convinto che il passo plutarco ci informa che Timossena, alla sua prima gravidanza, ha avuto un malaugurato aborto, e questo fu indubbiamente una prova difficile e dolorosa per lei: ma, ricorda Plutarco, già in quell’occasione ella seppe mostrare una notevole forza d’animo, che poi confermò appieno quando ci fu il primo lutto, cioè quando li lasciò prematuramente quel loro bellissimo

<sup>20</sup> Una bella figlia ora medico, che ci ha regalato tre bei nipotini (che per noi sono tre θυγατριδοῦ).

<sup>21</sup> Dal punto di vista linguistico, si potrebbe osservare che in questo senso il verbo più comune nei testi medici è piuttosto ἐκβάλλω, usato sia per il parto prematuro (Hipp. *Epil.* 4.25) che per l’aborto (*Mul.* 1.60, Thphr. *HP* 9.18.8, Ant. Lib. 34.4 ecc.). Lo stesso Plutarco usa ἐκβάλλω per “partorire bambini incompleti” in *Publ.* 21.2 (πᾶσαι γὰρ αἰ κιοῦσαι τότε γυναικες ἐξέβαλλον ἀνάπηρα). Tuttavia è chiaro che, per rispetto verbale verso la moglie, l’autore non usa un verbo tecnico o esplicito, ma un’espressione più generica e garbata, però egualmente significativa. L’amico Augusto Guida mi conferma che il verbo ἀποβάλλω per la donna incinta che “perde il bambino” si usa anche in greco moderno (come attesta il *Babyniotis Dictionary*) ed è attestato anche in età bizantina: per la prima volta sembra comparire in *Epim. Hom.* 335 Dyck: ἀμβλῶσαι (Ar. *Nub.* 137?): τὸ ἀτελεές βρέφος ἀποβαλεῖν (da cui dipendono *Et. Gud.* p. 110.13 De Stefani; *Et. Gen.* a 611 Lasserre-Livadaras; Zonar. p. 158.25 Tittmann). Io credo che sia attestato per la prima volta proprio qui, in questo passo di Plutarco, come rivelano almeno 5 elementi linguistici: 1. Soggetto è la donna (non i due genitori); 2. Il bambino è senza nome (lo avrebbe solo dopo la nascita); 3. Il bambino è neutro, né maschio né femmina (in assenza dell’ecografia, il sesso del bimbo si sapeva solo alla nascita e, in caso di aborto, non sempre si poteva rilevarlo); 4. Non è un bel bambino (καλός) come Chèrone: è ancora un feto (βρέφος); 5. È una “perdita” che non è accompagnata da nessun tipo di lutto (la differenza con la morte del bambino Chèrone è addirittura macroscopica). S’aggiunga che, per rispetto verso la donna e per altre ragioni psicologiche, dell’aborto si parla sempre con pochissime parole.

bambino di nome Chèrone. E di certo lo avrà confermato di nuovo per la morte della piccola affettuosa Timossena.

Pertanto – poiché non risulta da nessun testo che abbiano avuto altri figli dopo la *Consolatio* – credo di poter concludere con notevole sicurezza che Plutarco e Timossena ebbero cinque figli, di cui due, Chèrone e Timossena jr, morirono bambini.

A questo punto possiamo forse tentare a cuor leggero anche qualche considerazione finale sull'ordine dei cinque figli o, meglio, sull'ordine dei quattro maschi, visto che sicuramente la piccola Timossena era la quinta e ultima della famiglia.

Sui nomi dei quattro figli noi non abbiamo dubbi: il nome di Chèrone, il bel bambino morto prematuramente, ci è fornito dalla stessa *Consolatio*; gli altri tre si incontrano qua e là nelle opere di Plutarco: erano Autobulo, Soclaro e Plutarco. Sull'ordine dei quattro non abbiamo però nessuna sicurezza. Che il povero Chèrone fosse il più giovane è una vecchia ipotesi fatta da Volkman (1869, I, p. 28), ma la cosa non ha nessun fondamento nei testi: anzi, abbiamo appena visto che nella *Consolatio* l'autore dice di ricordarsi il lutto per la sua morte (“Ricordo che stavo rientrando da un viaggio per mare quando m'informarono della morte del bambino...”). Dunque la sua morte è avvenuta qualche anno prima: e, per la nascita, bisognerà risalire ancora di quattro o cinque anni, dato che è morto παιδίον...

Ziegler congetturava che Soclaro fosse il figlio maggiore, e Babut lo ha sostenuto a spada tratta, ma anche qui non c'è alcun riscontro nei testi. Anzi, abbiamo visto prima che questa è la maggiore delle forzature di Babut: concretamente, Plutarco non dice mai che Soclaro fosse il suo figlio maggiore. L'ipotesi era basata sul fatto che Soclaro è nominato nel *De aud. poetis* (1.15A), dove si dice che è un ragazzo (attraversa quell'età in cui non è possibile né proficuo tener lontano un giovane dalla lettura dei poeti), e poi non s'incontra più in tutto il *Corpus Plutarcheum*. Di qui si è ricavato che fosse allora sui 12 anni e che sia morto appena dopo. Ma la datazione dell'opera viene riferita agli anni 80-90 proprio per la citazione di Soclaro ragazzo. L'argomentazione appare indubbiamente debole, perché nulla prova che sia morto presto. Può anche essere che Plutarco parlasse di lui in altre opere: noi non le abbiamo tutte (anzi, il cosiddetto Catalogo di Lampria ci assicura che molte sono andate perdute). E poi – a ben pensarci – anche Plutarco jr è citato una volta sola nelle opere conservate<sup>22</sup>!

Ora un'iscrizione di Daulis dell'anno 118 (*I.G.* ix 1.61) ci dà fra i te-

<sup>22</sup> È nominato solo nello scritto *De animae procreatione in Timaeo*, insieme ad Autobulo, e poi non compare altrove: cfr. Ziegler 1965, 22.

stimoni di un arbitrato un certo L. Mestrio Soclaro di Cheronea: a mio avviso è evidente che si tratta del figlio di Plutarco, come ha dato per scontato Jones (1971, 22, n. 15) e sostenuto poi la Puech (1992, 4880). Con buona pace di Babut, a me sembra ragionevole pensare che Soclaro sia nato attorno all'anno 84,<sup>23</sup> che il *De aud. poetis* sia stato scritto attorno al 96, e che nel 118 Soclaro, poco più che trentenne, facesse da testimone ad un arbitrato. Del resto, l'unico documento disponibile è l'iscrizione: in Plutarco non c'è nessun attestato che Soclaro fosse il primogenito (anche se lo si trova scritto ancora oggi in alcuni testi<sup>24</sup>).

Al contrario, sembra molto più convincente che il primogenito fosse Autobulo, come hanno sostenuto ormai parecchi studiosi<sup>25</sup>, non solo perché era tradizione dare il nome del proprio padre al primo figlio (e il padre di Plutarco si chiamava Autobulo), ma anche perché nell'*Erotikòs* Plutarco fa raccontare a lui i discorsi sull'amore fatti appena dopo il suo matrimonio con Timossena.

S'aggiunga che Autobulo è il figlio di cui Plutarco parla di più: ai figli Autobulo e Plutarco è dedicata l'opera *De animae procreatione in Timaeo*, scritto per suggerimento dei due rampolli più interessati a questo difficile problema filosofico; Autobulo appare poi come esperto di filosofia in *QC* 8.2.3 e 8.10. C'è infine un passo ancor più significativo: in *QC* 4.3 si parla del matrimonio di Autobulo, e al relativo banchetto partecipa anche Sosio Senecione: è quindi molto probabile che il matrimonio sia avvenuto negli anni 90, quando Sosio era ancora in Grecia<sup>26</sup>. Tutto questo porta a pensare che Autobulo sia nato nella prima parte degli anni settanta.

Un'ultima considerazione personale. In *QC* 8.6.1 Plutarco racconta che i suoi due figli minori arrivano tardi a cena perché sono stati al teatro: l'espressione usata (τῶν υἱῶν μου τοὺς νεωτέρους) – proprio perché usa il comparativo (e non il superlativo relativo) – ci consente di capire che i due sono “più giovani” degli altri due: questo mi suggerisce che gli “altri due” sottintesi siano il primogenito Autobulo e il povero Chèrone, che a quel-

<sup>23</sup> Jones 1966, 71 considera possibile che Soclaro sia nato dopo la *Consolatio*: ma questo è un errore evidente (già segnalato da Teodorsson 1990, 65).

<sup>24</sup> Cfr., da ultimo, Pisani 2017, 2515, n. 4.

<sup>25</sup> In particolare Flacelière 1950, 302; 1957, xiv n. 6 (cfr. n. 8 e 14); Fuhrmann 1978, 139 n. 5; Teodorsson 1990, 65-66; Puech 1992, 4880-82; Sirinelli 2000, 115.

<sup>26</sup> Sosio Senecione ebbe impegni militari in Germania e Gallia Belgica negli anni 96-98, divenne console a Roma nel 99 e poi seguì Traiano in Dacia: e Plutarco gli mandò i primi tre libri delle *QC* probabilmente nel 99, mentre era a Roma (*QC* 1, 612E), gli altri quando era impegnato in Illiria e in Dacia (*QC* 5, 672D). Per la datazione delle *QC* vd. Casanova 2017, 335 ss. Su Sosio Senecione vd. Puech 1992, 4883; Stadter 2015, 8 s. e 36-40.

l'epoca era già morto. Se questo è esatto, Chèrone era il secondogenito; e i due più giovani erano Plutarco jr e Soclaro.

Ma, proprio perché – come si è visto – i dedicatari dell'opera *De animae procr. in Timaeo* sono i figli Autobulo e Plutarco jr, è probabile che questi due fossero abbastanza vicini di età e fossero entrambi già impegnati nello studio della filosofia: è vero che non sappiamo bene la data di composizione dell'opera, ma l'abbinamento tra i due suggerisce che Autobulo e Plutarco jr fossero a quell'epoca entrambi oltre i vent'anni<sup>27</sup>: e, se erano vicini di età, è probabile che Plutarco jr fosse nato prima di Soclaro (e quest'ultimo, essendo ancora un ragazzo, non fosse ancora interessato alla filosofia).

Concluderei dunque, pur tutte le cautele, che l'ordine più probabile è – a mio avviso – Autobulo, Chèrone, Plutarco jr, Soclaro. Se volessimo poi riassumere gli indizi evidenziati attraverso il gioco esemplificativo delle date, potremmo anche proporre con una tabellina, scherzosa ma non troppo fantastica (ammettendo l'oscillazione, in più o in meno, di uno o due anni):

- 70: matrimonio di Plutarco e Timossena
- 71: prima gravidanza interrotta da aborto spontaneo
- 73: nascita di Autobulo
- 76: nascita di Chèrone
- 80: nascita di Plutarco jr
- 81: morte di Chèrone
- 84: nascita di Soclaro
- 88: nascita di Timossena jr
- 90: morte di Timossena jr.

In ogni caso, sembra che Plutarco abbia scelto per i suoi figli prima il nome del nonno e dell'eroe eponimo di Cheronea; poi un altro nome di famiglia (il suo) e infine il nome di un grande amico, quel Soclaro di Titorea che nell'*Erotikos* s'incontra come per caso con Plutarco appena sposato, ma più tardi, divenuto arconte ed epimelete di Delfi (e anche personaggio di un certo rilievo, come attestano varie iscrizioni focesi)<sup>28</sup>, risulta essere un suo grande amico e frequentatore abituale di casa sua, come dimostrano vari passi delle *Quaestiones Convivales*.

ANGELO CASANOVA

<sup>27</sup> Cfr. Ferrari 2002, 215. Jones 1966, 72 (e 1971, 136) attribuisce lo scritto agli anni dopo il 95; cfr. anche Ziegler 1965, 136 (ove corregge, giustamente, la datazione proposta a p. 97). Secondo me – proprio perché Plutarco jr è già interessato alla filosofia e Soclaro ancora no – si va attorno all'anno 100.

<sup>28</sup> Sulle iscrizioni e sulla figura di Soclaro (e sulle varie discussioni in proposito) vd. Puech 1992, 4879-83.

## Riferimenti bibliografici:

- R.M. Aguilar, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)*, viii, intr. trad. y notas, Madrid 1996
- D. Babut, *À propos des enfants et d'un ami de Plutarque: essai de solution pour deux énigmes*, "REG" 94, 1981, 47-62
- D. Babut, *Sur Soclaros de Chéronée et sur le nombre des enfants de Plutarque: méthodologie d'une mise au point*, "Revue de Philologie" 73, 1999, 175-189
- T. Braccini - E. Pellizer, *Plutarco. Conversazioni a tavola*, libro ottavo, intr. testo crit. trad. e commento, Napoli 2014
- R. Caballero, *La ética plutarquea ante la muerte: algunas reflexiones sobre la Carta de consolación a la esposa*, in A. Pérez Jiménez - F. Titchener (eds.), *Valori letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*, Málaga-Logan 2005, 45-58
- A. Casanova, *Quaestiones Convivales: composizione e fonti, tradizione e riprese*, in M. Sanz Morales, R. González Delgado, M. Librán Moreno, J. Ureña Bracero (eds.), *La (inter)textualidad en Plutarco. Actas del XII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Cáceres 8-10 octubre 2015, Cáceres-Coimbra 2017*, 321-343.
- A. Casanova, *Il malinteso della nipote (Plut. Cons. ux. 608B)*, "Ploutarchos" n.s. 16, 2019, 33-44
- A. Casanova, *Yernos y cuñados de Plutarco*, "Ploutarchos" n.s. 17, 2020, 25-36
- A. Casanova, *Nipoti, generi e cognati di Plutarco*, in G.B. D'Alessio, L. Lomiento, C. Meliadò, G. Ucciardello (eds.), *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Canatà Fera*, Alessandria 2020, 61-74.
- P.H. De Lacy - B. Einarson, *Plutarch's Moralia*, vii, London-Cambridge Ma 1959
- R. Flacelière, *Rec. Ziegler Ploutarchos*, "REG" 63, 1950, 300-303
- R. Flacelière, *Introduction*, in *Plutarque. Vies*, I, Paris 1957
- R. Flacelière, *Plutarque dans ses Oeuvres morales*, in *Plutarque. Oeuvres Morales*, I.1, Paris 1987, pp. vii-cxxv
- F. Frazier - J. Sirinelli, *Plutarque. Oeuvres Morales. Propos de Table, livres VII-IX*, texte établi et traduit, Paris 1996
- F. Fuhrmann, *Plutarque. Oeuvres Morales. Propos de Table, livres IV-VI*, texte établi et traduit, Paris 1978
- J. Hani, *Plutarque. Oeuvres Morales*, VIII, texte établi et traduit, Paris 1980
- H. Heinze, *Die Familie des Plutarch von Chaeronea*, Progr. P. Stargard 1886
- P. Impara - M. Manfredini, *Plutarco. Consolazione alla moglie*, intr. testo crit. trad. e comm., Napoli 1991
- C.P. Jones, *Towards a cronology of Plutarch's works*, "JRS" 56, 1966, 61-74,
- C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, London 1971
- I. Kidd (ed.), *Plutarch. Essays*, transl. by R. Waterfield, Harmondsworth 1992
- E. Lelli - G. Pisani (edd.), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Prima trad. ital. completa, Milano 2017
- S.B. Pomeroy, *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography, New York-Oxford 1999
- B. Puech, *Prosopographie des amis de Plutarque*, ANRW II 33.6 (1992), 4831-4893
- D. A. Russell, *Plutarch*, London 1973
- J. Sirinelli, *Plutarque de Chéronée: un philosophe dans le siècle*, Paris 2000
- Ph. Stadter, *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford 2015

- S.-T. Teodorsson, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, Göteborg, vol. I (Books 1-3) 1989, II (Books 4-6) 1990, III (Books 7-9) 1996
- R. Volkmann, *Leben Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, I-II, Berlin 1869
- U. Wilamowitz, *Commentariolum Grammaticum* III (1889) 23 = *Kleine Schriften* IV, Berlin 1962, pp. 648-649.
- K. Ziegler, *Plutarcho*, Brescia 1965 (trad. ital. di *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart 1949 = R.E. xxi.1 (1951), coll. 636-962).

ABSTRACT:

The correct interpretation of the first chapters of the *Consolatio uxoris* allows to ascertain that Plutarch's wife had first a miscarriage, then four sons (one of whom, named Chaeron, died as a child), and finally a daughter (named Timoxena after herself), who only lived to be two years old. Plutarch's few mentions of his sons (in the *QC*, in *De E apud Delphos* and other works) – together with the evidence gathered from some inscriptions – allow us to determine the order and chronology of his five children with some degree of confidence.

KEYWORDS:

Plutarch, his children, Autobulus, Chaeron, Plutarch jr, Soclarus, Timoxena jr.



## IL FR. 222 RAUER DI ORIGENE

Studiando recentemente due frammenti falsamente attribuiti ad Origene e tramandati all'interno delle catene esegetiche al Vangelo di Luca<sup>1</sup> (Or. fr. 241-242 Rauer *in Lc.*)<sup>2</sup>, ho avuto occasione di passare in rassegna tutti i frammenti greci pubblicati da Max Rauer in appendice all'edizione critica delle *Omèlie* origeniane sul Vangelo di Luca nella traduzione di Girolamo<sup>3</sup>.

Un ragguardevole numero di frammenti greci è tramandato unicamente all'interno della Catena a Luca CPG C134, typus E (p-Katene Sickenberger; typus III Karo-Lietzmann; w Rauer; typus D Reuss). Questa catena ha la peculiarità di essere conservata interamente solo dal codice, conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 20 (XIII sec.)<sup>4</sup> e dalla sua copia vaticana, Vat. gr. 1933 (a. 1630-1640)<sup>5</sup>. Non esistono altri testimoni manoscritti di questa catena, se si eccettuano i ff. 10r-15v e 112r-119v del manoscritto vaticano, Reg. gr. 3 (XV sec.), che è testimone di una tradizione indi-

<sup>1</sup> Sulle catene greche al Vangelo di Luca, oltre ai repertori Karo-Lietzmann 1902, 572-583 e CPG C130-138, si vedano Rauer 1959, xxxiv-lx, Reuss 1984, ix-xxxi, Lavoie-Poirier-Schmidt 2008, 258-262, e più recentemente la panoramica fornita da Manafis 2020, 137-147. Tutte le catene a Luca citate sono identificate secondo i numeri o tipi identificati da Sickenberger 1901, Karo-Lietzmann 1902, Rauer 1959, Reuss 1984 e CPG, quella al vangelo di Matteo secondo Reuss 1941. le Scritture e i testi degli autori cristiani sono abbreviati secondo Lampe 1961.

<sup>2</sup> In breve, il fr. 241 è stato falsamente attribuito ad Origene dall'editore Max Rauer, giacché l'unico testimone che secondo Rauer dovrebbe contenere l'attribuzione ad Origene (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Suppl. gr. 612), in realtà non la contiene affatto; invece è attribuito ad Apollinare di Laodicea nei manoscritti Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 20 e Wien, Österreichische Nationalbibliothek, theol. gr. 117. Il fr. 242 è sì attribuito ad Origene dai manoscritti della Catena di Niceta di Eraclea al Vangelo di Luca (n-Katene Sickenberger; typus IV Karo-Lietzmann; k Rauer, typus C Reuss; CPG C135, typus F), ma è attribuito ad Apollinare dal Pal. gr. 20 e dalla Catena al Vangelo di Matteo CPG C110.4, typus A (typus I Karo-Lietzmann; typus A Reuss). L'autenticità di questi frammenti era già stata messa in discussione per ragioni contenutistiche da Prinzivalli 2011.

<sup>3</sup> Le *Omèlie* sono edite in Rauer 1959, poi ristampate con traduzione francese in Crouzel-Fournier-Périchon 1962. Su questa serie di *Omèlie* si veda la voce del dizionario origeniano Gianotto 2000, con indicazione della bibliografia precedente, e i saggi raccolti in Maritano-Dal Covolo 2011. I frammenti greci si leggono in Rauer 1959, 225-338 e il frammento al centro del nostro contributo a p. 323; Crouzel-Fournier-Périchon 1962 hanno pubblicato una selezione di frammenti greci, ma non hanno incluso tale frammento nella loro raccolta.

<sup>4</sup> Il codice è consultabile online, in riproduzione a colori ad alta definizione, all'indirizzo [https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav\\_pal\\_gr\\_20/](https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav_pal_gr_20/).

<sup>5</sup> Una riproduzione del manoscritto è conservata nel database dell'Institut für Neutestamentliche Textforschung (<https://ntvmr.uni-muenster.de/home>). Ringrazio la dott.ssa Marie-Luise Lakmann per avermi concesso la possibilità di accedere alle riproduzioni del codice.

pendente rispetto a quella del Pal. gr. 20<sup>6</sup>. I frammenti in questione sono Or. fr. 91, 92, 96, 110, 128, 129, 130, 143, 145, 152, 157, 173, 178, 179, 194, 201, 219, 222, 228, 229, 246, 255 Rauer *in Lc.*

All'interno di questo quadro, merita attenzione in particolare il fr. 222 Rauer *in Lc.* giacché, mentre per tutti gli altri frammenti l'editore è stato in grado di decifrare con sicurezza il manoscritto palatino, in alcuni punti di questo frammento la sua lettura si dimostra malcerta, e questo lo ha portato ad intervenire sul testo ricorrendo a congetture sue o dei colleghi Klostermann, Kroll e Früchtel. Inoltre, stranamente, per questo frammento Rauer non ha collazionato il codice Vat. gr. 1933, che lo avrebbe aiutato a comprendere meglio l'antigrafo Pal. gr. 20.

In verità, il testo del manoscritto appare sufficientemente intelligibile e, se si eccettua un caso, le correzioni *ope ingenii* dell'edizione Rauer sono o da respingere perché non necessarie, o da accogliere solo perché risultano essere lezioni del manoscritto. Penso quindi possa essere di qualche utilità procedere ad una nuova edizione del frammento, sulla base di una ricollocazione del Pal. gr. 20 e della sua copia Vat. gr. 1933.

A proposito della provenienza del frammento, siccome non si trovano indicazioni di sorta, bisogna guardarsi dall'attribuirlo con certezza ad un'opera esegetica di Origene sul Vangelo di Luca. Come ben sosteneva Sandro Leanza, "alcune erronee o mancate identificazioni di scolfi (*sc.* da parte degli editori delle catene) si debbono al diffuso pregiudizio... che i catenisti, compilando interpretazioni su un determinato libro biblico, attingessero esclusivamente e necessariamente ad opere specificamente dedicate a quel libro, quasi non fossero liberi di attingere da qualunque altra opera, anche se non propriamente esegetica"<sup>7</sup>. In assenza di dichiarazioni a proposito, quindi, non possiamo sbilanciarci sull'opera da cui fu tratto.

Il fr. 222 Rauer *in Lc.* riguarda il versetto Lc. 16.19, ovvero l'esordio della parabola di Lazzaro e il ricco epulone, che Gesù narra ai farisei, definiti dall'evangelista φιλάργυροι<sup>8</sup>. In esso Origene si concentra sul modo in cui il Signore introduce i due personaggi: infatti, nella parabola il povero Lazzaro viene qualificato con il nome proprio, mentre il ricco epulone è semplicemente definito ἄνθρωπος τις πλούσιος. Introducendo questa componente di indeterminatezza, secondo Origene la figura del ricco viene svilita fin dal principio del racconto (οὐδὲ τὸ κύριον αὐτοῦ τίθησιν ὄνομα, ἀλλ' «ἄνθρωπος τις ἦν» φησίν, ἵν' ἐν τῷ κοινῷ μὲν φέρῃ τὸ ἄδηλον, ἐν τῷ ἀδήλῳ δὲ τὸ

<sup>6</sup> Sul manoscritto Pal. gr. 20 e sulla tradizione di questa Catena a Luca si vedano in particolare Sickenberger 1901, 59-69; Rauer 1959, liii-liv; Guida 1983, 139-149; Reuss 1984, xv; Guida 1994, 87-95; Lavoie-Poirier-Schmidt 2008, 259; Guida 2019, 46-50.

<sup>7</sup> Leanza 1989, 261.

<sup>8</sup> Lc. 16.14.

κοινὸν εἰσάγη καθυβριζόμενον). Invece, gli uomini ricchi ma giusti che compaiono nell'Antico e nel Nuovo Testamento vengono immediatamente identificati con il loro nome proprio, come nel caso di Giobbe o Simeone (Ἄλλ' ἐπὶ τῶν δικαίων οὐχ οὕτως. Ἀλλὰ πῶς; «Ἄνθρωπός τις ἦν, φησὶν, ἐν χώρᾳ τῆ Αὐσίτιδι, ὄνομα αὐτῷ Ἰώβ», καὶ «ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλήμ, ᾧ ὄνομα Συμεών»).

Seppur in tutt'altro contesto, la dialettica tra κύριον ὄνομα e κοινὸν ὄνομα è presente in Or. *Cels.* 1.24-25 e 5.45-46, in cui viene discussa la questione dei nomi di Dio<sup>9</sup>. A proposito della natura dei nomi, nel *De oratione* Origene dice che «il nome è una sintetica espressione per indicare la qualità propria di chi viene chiamato per nome»<sup>10</sup>: il nome comune si riferisce ad una qualità che qualcosa o qualcuno ha in comune con molti altri, mentre il nome proprio si riferisce alle qualità peculiari che possiede un solo e unico ente<sup>11</sup>.

Proprio per questo motivo in *Cels.* 1.24-25 e 5.45-46 egli vuole dimostrare come Celso sbaglia a pensare che i nomi siano arbitrari e frutto di una mera convenzione e che non ci sia differenza nel chiamare il Dio di tutte le cose Adonai, Zeus o Papeo<sup>12</sup>. Inoltre, per i cristiani l'unico a cui può essere propriamente rivolto il nome comune di dio è il Dio cristiano<sup>13</sup>: infatti, come sostenuto da Shawn Keough, “for Origen the generic title ‘God’ [τὸ κοινὸν ὄνομα τὸ θεός] signifies a unique class, the class of deity, which is filled by one unique referent”<sup>14</sup>.

La teoria origeniana dei nomi espressa nel *De oratione* e nel *Contra Celsum* trova corrispondenza anche nel contenuto del fr. 222 Rauer in *Lc.*: il ricco epulone non viene chiamato con il nome proprio, bensì identificato come ἄνθρωπός τις πλούσιος, quasi come a indicare la sua appartenenza ad una categoria a cui può essere ricondotta non solo una persona, ma molti altri che, come i farisei, potrebbero sentirsi chiamati in causa da questa parabola.

<sup>9</sup> A proposito di questi passi del *Contra Celsum* si vedano Dillon 1985, Janowitz 1991, 360-365 e Keough 2009.

<sup>10</sup> Or. *or.* 24.2 (trad. Antoniono 1997).

<sup>11</sup> Si veda in proposito la sintesi di Keough 2009, 209-210.

<sup>12</sup> Or. *Cels.* 1.24: “In seguito dice che «non c'è nessuna differenza nel chiamare il Dio di tutte le cose con il nome che porta presso i Greci, ‘Zeus’, o con un certo nome presso gli Indiani, per dire, o con un altro ancora presso gli Egiziani»” (trad. Ressa 2000).

<sup>13</sup> Or. *Cels.* 1.25: “Noi difenderemo il fatto che i cristiani combattono fino alla morte per non chiamare Dio Zeus e per non attribuirgli un nome in un'altra lingua. Infatti, essi riconoscono il nome comune Dio (τὸ κοινὸν ὄνομα τὸ θεός) senza determinazioni o con l'aggiunta «Il Creatore dell'universo, che ha creato il cielo e la terra ed ha inviato per la stirpe degli uomini saggi di questo genere»” (trad. Ressa 2000).

<sup>14</sup> Keough 2009, 210.

Al contrario, il ricco ma giusto Giobbe viene chiamato per nome, per segnalare che egli non è un comune ricco, ma possiede qualità esclusive che lo distinguono dalle altre persone. A tal proposito, in maniera simile nel *De oratione* Origene dice: “C’è una particolare qualità, propria dell’apostolo Paolo; una propria dell’anima, per cui essa è tale; una della mente, secondo cui può contemplare le cose; un’altra relativa al corpo, per cui esso è tale. Ciò che di queste qualità è personalissimo ed incomunicabile (non c’è infatti in natura un altro in tutto simile a Paolo) si indica pertanto col nome di Paolo”<sup>15</sup>.

Quindi, in assenza di ragioni per ricusare la paternità origeniana di questo escerto, esso può essere aggiunto alla lista di passi origeniani a proposito della natura dei nomi che Naomi Janowitz ha raccolto nel suo articolo *Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius*<sup>16</sup>.

Inserisco di seguito la riedizione del frammento origeniano, con apparati, traduzione italiana e breve commento.

#### Origene, fr. 222 Rauer in *Lc.*

*Sigla*<sup>17</sup>

W: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 20.

W<sup>1</sup>: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1933.

R. (R.<sup>1</sup>; R.<sup>2</sup>): M. Rauer, *Origenes Werke*, 9, *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Leipzig 1930<sup>1</sup> (R.<sup>1</sup>), Leipzig 1959<sup>2</sup> (R.<sup>2</sup>).

Kl., Kr., Fr.: coniecturae quas E. Klostermann, J. Kroll, L. Früchtel cum M. Rauer communicaverunt.

[1] «Ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος»· [2] ἐπειδὴ οὐκ ἐδόκει κρεῖττον εἶναι κατὰ τὸ Σολομώντειον «ὄνομα καλὸν ἢ πλοῦτον πολὺν», ἀλλὰ τοῦναντίον πλοῦτον ἔχειν πολὺν ἢ ὄνομα καλόν, διὰ τοῦτο ἐξ ὧν ἠγαπήκει καλεῖται, πλούσιος προσαγορευόμενος, οὐχ ὄσιος οὐδὲ δίκαιος· [3] ὁ δὲ πένης, ἅτε μηδὲν ἔχων <ἐν> τῷ κόσμῳ τούτῳ, ψιλῷ ὀνόματι Λάζαρος καλεῖται. [4] Ἄλλ’ οἶα, φεῦ, τοῦ πλουσίου τὰ χαρακτηριστικὰ τίθησιν ὁ πάντων σωτὴρ ιδιώματα – «καὶ ἐνεδιδύσκετο, γὰρ φησιν, πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραϊνόμενος καθ’ ἡμέραν λαμπρῶς» – [5] καὶ οὐδὲ τὸ κύριον αὐτοῦ τίθησιν ὄνομα, ἀλλ’ «ἄνθρωπός τις ἦν» φησίν, ἴν’ ἐν τῷ κοινῷ μὲν φέρη τὸ ἄδηλον, ἐν τῷ

<sup>15</sup> Or. or. 24.2 (trad. Antoniono 1997).

<sup>16</sup> Janowitz 1991, 361: «Origen discusses the significance of names in *Selections on Genesis* 17:5 (PG 12.116); *Homilies on Numbers* (NumHom) 25.3 (GCS 7.235); *NumHom* 27.5 (GCS 7.262); *NumHom* 27.13 (GCS 7.279); *Homilies on Joshua* (JoshHom) 13.2 (GCS 7.372); *JoshHom* 13.4 (GCS 7.445); *Homilies on John* 6.40-41 (GCS 4.150) (the careful examination of names is important); and *deOrat* 24.2».

<sup>17</sup> Le sigle utilizzate per i manoscritti sono quelle utilizzate da Rauer nella sua edizione.

ἀδῆλῳ δὲ τὸ κοινὸν εἰσάγη καθυβριζόμενον. [6] Ἀλλ' ἐπὶ τῶν δικαίων οὐχ οὕτως. Ἀλλὰ πῶς; «Ἄνθρωπός τις ἦν, φησίν, ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι, ὄνομα αὐτῷ Ἰώβ», καὶ «ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλήμ, ᾧ ὄνομα Συμεών». [7] Ὅτου χάριν; Ὅτι περὶ μὲν τοῦ ἐπάγει· «καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἄμεμπτος, ἄκακος, δίκαιος, ἀληθινός, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος», περὶ δὲ τοῦ· «καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἅγιον ἦν αὐτῷ». [8] Ἦν μὲν γὰρ καὶ Ἰώβ πλούσιος, ἀλλ' οὐ τρυφῆ καὶ ἀσπλαγχνία συζῶν ἀλλὰ φιλοστόργῳ γνώμῃ, παντὶ ἐνδεεῖ ὁ οἶκος αὐτοῦ ἠνέφεκτο, καὶ ἀδικῶν μὲν οὐδένα, ἀδικουμένοις δὲ μᾶλλον βοηθῶν, καὶ χήραις καὶ ὀρφανοῖς τὰ πρὸς ζῶν ἰσχυρῶν. [9] ταῦτα γὰρ τὰ τῶν δικαίων πλουσίων δικαιοῦματα.

*Versiculus illustratus:* Lc. 16.19

*Testimonia:* W, ff. 156v-157r (ὠ<sup>py</sup>); W<sup>1</sup>, ff. 440-441 (Ωριγένους).

*Editiones:* R.<sup>1</sup> fr. 76, 270-271; R.<sup>2</sup> fr. 222, 323.

*Fontes:* 1 Lc. 16.19 2 Pr. 22.1 3 cf. Lc. 16.20 4 Lc. 16.19 5 Lc. 16.19  
6 Job 1.1; Lc. 2.25 7 Job 1.1; Lc. 2.25

*Apparatus criticus:* 3 <ἐν> add. Kl. Kr., prob. R. 4 οἷα φεῦ W W<sup>1</sup> (ipse legi) : οἷα ... legit et ὄρα πῶς proposuit R., secutus Kl. 7 post εὐλαβῆς dub. legit καὶ R., sed signum interpunctionis est, mea quidem sententia. 8 ἀσπλαγχνία W (legi), etsi litterae σπ vix dispiciuntur : ἀπολαγχία legit R.; ἀκολασία corr. R.<sup>1</sup>, secutus Kl.; ἀσπλαγχνία corr. R.<sup>2</sup>, secutus Fr.; ἀσπλαγχία W<sup>1</sup> 9 ταῦτα W W<sup>1</sup> (legi): <ταῦ>τα R., secutus Kl. Kr.

[1] «C'era un uomo ricco»: [2] dal momento che (a lui) non sembrava che fosse meglio, secondo il detto di Salomone, avere un buon nome rispetto a una grande ricchezza, ma al contrario una grande ricchezza rispetto a un buon nome, perciò prende il nome dalle cose che amava, giacché è chiamato ricco, non pio né giusto; [3] invece il povero, giacché non aveva nulla in questo mondo, è chiamato con il nudo nome di Lazzaro. [4] Ma il Salvatore di tutti (gli) attribuisce le caratteristiche distintive, ahimè, del ricco – infatti dice: «e indossava porpora e bisso, sollazzandosi ogni giorno in maniera sfarzosa» – [5] e non inserisce neanche il suo nome proprio, ma dice «c'era un uomo», per lasciare nel nome comune l'indeterminatezza, e mostrare nell'indeterminatezza il nome comune schernito. [6] Ma per i giusti non (è) così. Ma come mai? Dice: «C'era un uomo nella regione di Uz di nome Giobbe», e «C'era un uomo a Gerusalemme di nome Simeone». [7] Per quale motivo (riporta il nome)? Perché a proposito del primo aggiunge: «E quell'uomo era irreprensibile, retto, giusto, veridico, timorato di Dio e lontano da ogni cattiva azione», a proposito del secondo: «E quest'uomo era

giusto e pio, attendeva la consolazione di Israele, e lo Spirito Santo di Dio era con lui». [8] Infatti anche Giobbe era ricco, ma non viveva nel lusso e senza cuore, ma con pensiero caritatevole, la sua casa era aperta ad ogni bisognoso, e non compiva ingiustizie contro nessuno, anzi aiutava coloro che subivano ingiustizie, e provvedeva vedove e orfani del necessario per vivere; [9] queste infatti sono le rette azioni dei giusti ricchi.

### Commento

2 κατὰ τὸ Σολομώντειον] Questo passaggio del frammento è citato da Cacciari 2015, 242 come *locus parallelus* a Or. *hom. 2 in Ps. 73* 3, 242.13-17 Cacciari: Ἀλλὰ καὶ σημεῖα ἔχει ὁ Χριστιανὸς λαός, ἀμαυρῶν μὲν τοὺς ἐξελαυνομένους δαίμονας διὰ τῶν εὐχῶν ἀπεριέργως, οὐ μετὰ περιαιμάτων [...] οὐ μετὰ Σολομωντείων, ὡς μηδὲν ισχύοντος τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ, ἀλλὰ εὐαγγελικῶς, καὶ τοῦτο ἀμαυρότερον σημεῖον

3 μηδὲν ἔχων <ἐν> τῷ κόσμῳ τούτῳ] L'integrazione di ἐν è necessaria per ripristinare il complemento di stato in luogo; cf. Or. *Jo. 13.11.70*: Εἶτα πρὸς τοῦτο «Ἀληθὲς εἶρηκας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχεις» (*Jo. 4, 18*) φησὶν· ἐπεὶ ἐν τῷ κόσμῳ οὐκ εἶχεν ἄνδρα ἢ Σαμαρεῖτις. Il copista di W ha introdotto un segno di interpunzione dopo τούτῳ, per rimarcare come l'aggettivo dimostrativo debba riferirsi a κόσμῳ e non a ὀνόματι.

Λάζαρος] La parabola di Lazzaro e il ricco epulone è evocata da Origene anche in *Jo. 32, 20, 265-266*, in cui si discute di *Lc. 19.22* (ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ), e in fr. 77 Preuschen in *Jo.*: Τὸ ὄνομα τοῦ Λαζάρου δις ἐν τοῖς εὐαγγελίοις εὔρομεν· πρότερον μὲν ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν ἐν τῇ παραβολῇ τοῦ πλουσίου καὶ τοῦ καλουμένου Λαζάρου, ὅτε καὶ ἀπέθανε καὶ εἰς τὸν κόλπον τοῦ Ἀβραάμ ἀπῆλθεν.

4 οἷα φεῦ] L'interiezione φεῦ non si trova attestata in altri passi origeniani, ma in questo punto il manoscritto palatino (e la copia vaticana) si legge chiaramente e la frase è comprensibile senza necessità di interventi.

πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος] Il versetto lucano a proposito delle vesti del ricco epulone è utilizzato in Or. fr. 1901 Petit in *Gen.* a proposito del faraone (*Gen. 41.1*): ἐνδεδυμένῳ πορφύραν, καὶ βύσσον, καὶ εὐφραινομένῳ καθ' ἡμέραν λαμπρῶς.

ὁ πάντων σωτήρ] L'appellativo di Gesù «salvatore di tutti» potrebbe essere stato ripreso da *1Tim. 4.10*, versetto scritturale citato numerose volte da Origene, come in *Cels. 4.4*: Καὶ γὰρ αὐτὸς εἶρηται «σωτήρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν».

6 Ἰώβ] Sull'esegesi origeniana sul libro di Giobbe, sul quale l'Adamanzio compose omelie giunte fino a noi solo come frammenti catenistici, si vedano in particolare Pazzini 1996 e Zamagni 2009. Non sono testimoniati fram-

menti origeniani su Job 1.1 nella catena a Giobbe typus I Karo-Lietzmann pubblicata da Hagedorn-Hagedorn 1994, 172-176, né nella catena typus II Karo-Lietzmann edita in Young 1637, 1-10.

7 ἄνθρωπος [...] πονηροῦ πράγματος] Il passo si legge così nell'edizione del libro di Giobbe secondo la Settanta curata da Joseph Ziegler (Job 1.1): ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός, ἄμεμπτος, δίκαιος, θεοσεβής. Ziegler 1982, 207 segnala in apparato la variante ἄκακος testimoniata solo in questo frammento origeniano.

καὶ πνεῦμα θεοῦ ἅγιον ἦν αὐτῷ] Anziché αὐτῷ, in Nestle-Aland 2012 si legge (Lc. 2.25): καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν, senza segnalazione di varianti in apparato.

8 Nel paragrafo si parafrasa quanto detto in Job 29.12-13, 16: διέσωσα γὰρ πτωχὸν ἐκ χειρὸς δυνάστου / καὶ ὀρφανῶ, ᾧ οὐκ ἦν βοηθός, ἐβοήθησα· / εὐλογία ἀπολλυμένου ἐπ' ἐμὲ ἔλθοι, / στόμα δὲ χήρας με εὐλόγησεν. [...] ἐγὼ ἤμην πατὴρ ἀδυνάτων, / δίκην δέ, ἦν οὐκ ἤδειν, ἐξιχνίασα.

ἀσπλαγχνία] Nel manoscritto W la parola si trova quasi al termine del primo rigo del f. 157r, dove una macchia di umidità ne ha reso quasi illeggibile la prima parte, in particolare le lettere σπ. Tuttavia, di seguito si legge -λαγχνία, e non -λαγχία come dice Rauer e come si legge anche in W<sup>1</sup> (che ha chiaramente ἀσπλαγχία). Perciò, credo che la lezione giusta sia ἀσπλαγχνία, come oltretutto già Ludwig Früchtel proponeva per congettura, correggendo la lettura di Rauer. Cf. anche Or. *Sel. in Ezech.* PG 13.812A: Συμπάσχει ὁ Θεὸς τῷ ἐλεῆσαι· οὐ γὰρ ἄσπλαγχνος ὁ Θεός.

GIANMARIO CATTANEO

### Riferimenti bibliografici

- N. Antoniono, *Origene, La preghiera*, Roma 1997.
- A. Cacciari, *Origenes, Homilia II in Psalmum LXXIII*, in L. Perrone - M. Molin Pradel - E. Prinzivalli - A. Cacciari, *Origenes Werke*, 13, *Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, Berlin-Boston 2015, 238-251.
- H. Crouzel - F. Fournier - P. Périchon, *Origène, Homélie sur S. Luc. Texte latin et fragments grecs*, Paris 1962.
- J. M. Dillon, *The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism*, in R. Hanson - H. Crouzel (ed.), *Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies. University of Manchester, September 7th-11th, 1981*, Roma 1985, 203-216.
- M. Geerard - F. Glorie - J. Noret, *Clavis Patrum Graecorum*, I-V, Turnhout 1974-2018.
- C. Gianotto, *Luca (scritti esegetici su)*, in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 243-245.
- A. Guida, *Frammenti inediti del Contro i Galilei di Giuliano e della Replica di Teodoro di Mopsuestia*, "Prometheus" 9, 1983, 139-163.
- A. Guida, *Per un'edizione della Replica di Teodoro di Mopsuestia al Contro i Galilei dell'imperatore Giuliano*, in *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma 1994, 87-102.

- A. Guida, *Teodoro di Mopsuestia, Replica a Giuliano Imperatore*, Bologna 2019<sup>3</sup>.
- U. Hagedorn - D. Hagedorn, *Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob*, 1, *Einleitung, Prologe und Epiloge, Fragmente zu Hiob 1,1 - 8,22*, Berlin-New York 1994.
- G. Heidl - R. Somos (ed.), *Origeniana nona. Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August-2 September 2005*, Leuven-Paris-Walpole 2009.
- S.W.J. Keough, *Divine Names in the Contra Celsum*, in Heidl - Somos 2009, 205-215.
- N. Janowitz, *Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius*, "History of Religions" 30.4, 1991, 359-372.
- G. Karo - J. Lietzmann, *Catenarum Graecarum catalogus*, Göttingen 1902.
- G.W.H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1961.
- J.-M. Lavoie - P.-H. Poirier - T.S. Schmidt, *Les Homélie sur l'Évangile de Luc de Titus de Bostra*, in L. DiTommaso - L. Turcescu (ed.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006* Leiden-Boston 2008, 253-285.
- S. Leanza, *Problemi di ecdotica catenaria*, in A. Garzya (ed.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del primo convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 16-18 ottobre 1987*, Napoli 1989, 247-266.
- P. Manafis, *Catena on Luke and the Catena of Codex Zacynthius*, in H.A.G. Houghton - D.C. Clark (ed.), *Codex Zacynthius: Catena, Palimpsest, Lectionary*, Piscataway 2020, 137-168.
- Eb. Nestle - Er. Nestle - B. Aland - K. Aland - J. Karavidopoulos - C.M. Martini - B.M. Metzger, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012<sup>28</sup>.
- D. Pazzini, *Origene commenta Giobbe*, in *Il giusto sofferente*, Bologna 1996, 289-298.
- E. Prinzivalli, *Origene e lo strano caso dell'Omelia 39 su Luca*, in P. Buzi - A. Camplani (edd.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*, Roma 2011, 427-441 (rist. con aggiornamenti in E. Prinzivalli, *Il cristianesimo antico fra tradizioni e traduzioni*, Roma 2019, 211-229).
- M. Rauer, *Origenes Werke*, 9, *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Leipzig 1930<sup>1</sup>.
- M. Rauer, *Origenes Werke*, 9, *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, Leipzig 1959<sup>2</sup>.
- P. Ressa, *Origene, Contro Celso*, Brescia 2000.
- J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Münster 1941.
- J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1984.
- J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, Leipzig 1901.
- P. Young, *Catena Graecorum Patrum in beatum Job*, Londini 1637.
- C. Zamagni, *Que savons-nous des Homélie sur Job (CPG 1424) d'Origène?*, in Heidl - Somos 2009, 381-399.
- J. Ziegler, *Septuaginta*, 11.4, *Job*, Göttingen 1982.

ABSTRACT:

The article provides a new critical edition, with Italian translation and commentary, of Origen's fragment 222 in *Lc.*, whose main witness (Pal. gr. 20) was misread in some points by the former editor Max Rauer.

KEYWORDS:

Origen, *Catena* on Luke, Pal. gr. 20, theory of names: noun/name.



## SUL TESTO DEL SETTIMO LIBRO DI QUINTO SMIRNEO

Il libro VII dei *Posthomerica* di Quinto Smirneo<sup>1</sup> è stato oggetto di un recente commento da parte di G. Tsomis<sup>2</sup>, che si inserisce in una corrente di studi che, prendendo le mosse dai lavori di Vian<sup>3</sup> negli anni Sessanta del secolo scorso, ha rivalutato il poeta sottraendolo alla definizione di “centonatore di Omero” e attribuendogli la più corretta qualifica di *poeta doctus*. A partire da questa prospettiva, con il presente contributo vorrei svolgere alcune considerazioni sul testo del libro VII, che ha come oggetto l’ambasceria di Odisseo e Diomede a Sciro per recuperare Neottolemo e l’ingresso di questi in battaglia a sostegno dei Greci, e su una questione narrativa in esso contenuta.

Vv. 12-17:

Δαναοὶ δέ οἱ οὐκ ἀμέλησαν,  
ἀλλὰ ἐταρχύσαντο καὶ ᾠδύραντ' ἐπὶ τύμβῳ,  
ὅσσα Μαχάονα δῖον ὄν ἀθανάτοις μακάρεσσιν  
ἴσον ἀεὶ τίεσκον, ἐπεὶ κλυτὰ μῆδεα ἦδη.  
Ἄλλ' ὅτ' ἄρ' ἀμφοτέροις τυκτὸν περὶ σῆμ' ἐβάλλοντο,  
δὴ τότε ἄρ' ἐν πεδίῳ ἔτι μαίνεται λοίγιος Ἄρης·

15 κλυτὰ Rhodomann (cfr. 2.437; 8.254) : τυκτὰ codd. (verbum ex 16 huc irrepsisse credit Vian) : πυκνὰ L<sup>pr</sup> et Rhodomann 16 Ἄλλ' ὅτ' ἄρ' Vian : Ἀλλὰ γὰρ Ω : Ἀλλὰ καὶ Köchly : Αἴψα δ' ἄρ' Zimmermann 17 δὴ P : καὶ H et edd.

La pericope presenta due problemi distinti: il primo riguarda l’attributo di μῆδεα al v. 15, il secondo la sintassi dei vv. 16-17.

Al v. 15 i codici riportano τυκτὰ, attributo che non può sicuramente essere riferito ai pensieri. Ciò ha condotto Rhodomann ad ipotizzare due possibili emendamenti: πυκνὰ (presente in L<sup>pr</sup>) oppure κλυτὰ. Köchly e Zimmermann accolgono il primo, che ha dei paralleli in *Il.* 3.202 e 208. Köchly riteneva, su suggestione di de Pauw, che il passo dovesse contenere la menzione delle capacità mediche di Macaone: per questo aveva proposto altre due congetture, ἐπεὶ ἄκε' ἦπια ἦδη ο ἐπεὶ κλυτὰ φάρμακα ἦδη (cfr. *Il.* 11.741 e *Q. S.* 6.420), giustamente respinte da Hermann. Fu proprio questi a suggerire per primo una lacuna dopo il v. 15, proposta che Köchly accoglie nell’edizione del 1850<sup>4</sup>. Tsomis fa notare che tale menzione non è un dato necessario, a

<sup>1</sup> L’edizione di riferimento è quella di Vian 1966.

<sup>2</sup> Tsomis 2018. Vd. in questa Rivista, 000-000.

<sup>3</sup> Vian 1959a, 1959b e l’edizione pubblicata tra il 1963 e il 1969.

<sup>4</sup> Köchly 1850, 351 non specifica dove abbia precedentemente trattato questo problema, né a quale lavoro di Hermann faccia riferimento. Il dibattito si trova presentato in questi termini già in Köchly 1838, 276: può darsi che si trattasse di una discussione privata tra maestro e allievo.

maggior ragione per il fatto che Macaone era già noto al lettore dal libro precedente, e accetta l'emendamento in  $\tau\upsilon\kappa\nu\acute{\alpha}$ <sup>5</sup>, che tuttavia è metricamente poco plausibile: presupporrebbe infatti una *correptio Attica* assai poco frequente nella tradizione epica (questo spiega perché nella letteratura esametrica questa *iunctura* si trovi nella maggior parte dei casi con l'aggettivo posposto al sostantivo).

Vian<sup>6</sup> suggerisce che  $\tau\upsilon\kappa\tau\grave{\alpha}$  possa erroneamente essersi inserito nel testo a causa della presenza di  $\tau\upsilon\kappa\tau\acute{\omicron}\nu$  al verso successivo e accoglie, seguito da Pompella, l'altra congettura di Rhodomann,  $\kappa\lambda\upsilon\tau\acute{\alpha}$ , che mi sembra sia da accettare: il senso del testo è restaurato e la metrica rispettata. Si confrontino anche 2.437 (Νηρῆος, ὃς εἰναλίας τέκε κούρας / Νηρεΐδας, τὰς δὴ ῥα θεοὶ τίουσ' ἐν Ὀλύμπῳ, / πασάων δὲ μάλιστα Θέτιν κλυτὰ μητιώσαν) e 8.254 (Νόησε δὲ θέσκελον αὐδὴν / ἔκποθεν αἰσσοῦσαν ἄδην εἰς οὐατα Τρώων / ἀντιθέου Ἐλένοιο κλυτὸς νόος). Il parallelo con 2.437 è molto forte, perché anche in questo caso si onora un personaggio, Teti, proprio per il fatto di avere illustri pensieri.

Al v. 16 i codici tramandano  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha} \gamma\acute{\alpha}\rho$ , che gli editori hanno variamente emendato. Hermann osserva che tale combinazione non si trova altrove in Q. S. e propone  $\acute{\alpha}\lambda\lambda' \acute{\alpha}\rho \acute{\epsilon}\pi'$ : Köchly, che, come si è visto, ipotizza una lacuna prima del v. 16, scrive  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha} \kappa\alpha\acute{\iota}$ , Zimmermann  $\acute{\alpha}\iota\psi\alpha \delta' \acute{\alpha}\rho'$ . Vian corregge in  $\acute{\alpha}\lambda\lambda' \acute{\omicron}\tau' \acute{\alpha}\rho'$  e al verso successivo segue la lezione di P,  $\delta\eta$ . Inoltre, a differenza degli altri editori non pone un punto fermo alla fine del v. 16, ma collega i due versi con una virgola. Tsomis<sup>7</sup> segue Pompella nel mantenere al v. 16 la lezione dei manoscritti: i due studiosi ritengono che il v. 16 chiuda la parte sulla sepoltura e il v. 17 apra quella sul campo di battaglia.

Se si osserva il seguito del testo si noterà però che la scena che si svolge presso il sepolcro non è affatto conclusa e che la descrizione del campo di battaglia non è altro che una parentesi che serve a collocare temporalmente la *consolatio* di Nestore a Podalirio, chiarendo che si tratta di un avvenimento parallelo al combattimento. La scelta di Vian, oltre ad essere estremamente plausibile dal punto di vista paleografico, mi sembra chiarisca il senso del testo istituendo un collegamento tra i due scenari e inserendo un'indicazione temporale che in questo contesto è necessaria. Inoltre, con un punto fermo alla fine del v. 16, tale verso risulterebbe inutile ed eccessivamente ridondante: il poeta ha già detto più volte che Macaone, nonostante la scarsa prestanza fisica che lo contraddistingue, viene comunque sepolto e onorato. La presenza di  $\acute{\epsilon}\tau\iota$  al v. 17 conferma il legame temporale tra le azioni del v. 16 e

<sup>5</sup> Tsomis 2018, 69.

<sup>6</sup> Vian 1966, 206.

<sup>7</sup> Tsomis 2018, 70.

del v. 17 e non, come sostenuto da Pompella e Tsomis, il fatto che qui comincia un altro discorso.

Vv. 257-259:

ἤυτε βοῦς ἐν ὄρεσσιν ἀπειρέσιον μεμακυῖα  
 πόρτιν ἐὶν δίζηται ἐν ἄγκεσιν, ἀμφὶ δὲ μακρὰ  
 οὖρεος αἰπεινοῖο περιβρομέουσι κολῶναι·

258 μακρὰ PDU<sup>sl</sup> Vian : μακραὶ H<sup>E</sup> Köchly

Al v. 258 alcuni codici presentano il neutro plurale dell'aggettivo μακρός, con funzione avverbiale, altri invece hanno il femminile plurale, riferito a κολῶναι. Anche gli editori si dividono tra chi, come Köchly, Zimmermann e Tsomis, predilige quest'ultima possibilità e chi invece, come Vian, Pompella e Gärtner, ritiene più probabile la prima. Anche io sarei di quest'ultimo avviso perché, pur essendo entrambe le opzioni plausibili dal punto di vista grammaticale e semantico, Q. S. quando vuole enfatizzare le proporzioni delle κολῶναι non si serve mai dell'aggettivo μακρός, ma sempre di δολιχός (12.126 δολιχαὶ δὲ κατ' οὖρεα μακρὰ κολῶναι, 13.490 ἐξ ἀνέμων, δολιχαὶ δὲ περιβρομέουσι κολῶναι). Inoltre, utilizza spesso μακρὰ in funzione avverbiale: 1.353; 4.467; 6.315, 442; 7.240 (εἰναλίης, τὴν μακρὰ περιβρομέουσι θαλάσσης), 256 (ἀργαλέως γοάσκειν ἐς αἰθέρα μακρὰ βοῶσα); 14.260, 265 (dove si trova nella medesima posizione metrica di 7.259), 652.

Vv. 298-301:

Ἄλλὰ σὺ δεΐδιε, τέκνον, ἐπὶν πλόον εἰσαφίκηαι  
 ὕστερον ἢ Τροίηθεν ἢ ἄλλοθεν, οἷά τε πολλὰ  
 .....  
 τῆμος, ὅτ' Αἰγοκερῆι συνέρχεται ἡερόεντι  
 Ἥελιος

299 ὕστερον Ω : Σκύροθεν Maas    πολλὰ Ω : -oi de Pauw    post versum lac. statuit Struve et al.

Il v. 299 risulta di difficile comprensione nella forma tramandata dai codici: οἷά τε πολλὰ rimane sospeso dal punto di vista sintattico e non è chiaro a che cosa faccia riferimento. Rhodomann interpretò "ut saepe usu venit", che de Pauw respinse, proponendo di correggere πολλὰ in πολλοί, "quae multi metuunt". C. L. Struve ipotizzò invece una lacuna, seguito da tutti gli editori tranne Pompella e Tsomis. Köchly cercò di integrare basandosi sul confronto con Ap. Rh. 2.541 ss.: οἷά τε πολλὰ / πλαζόμεθ' ἄνθρωποι ἐπ' ἀπείριτα νῶτα θαλάσσης. Lehrs invece si rifaceva a *Od.* 9.128: οἷά τε πολλὰ / ἄνδρες ἐπ' ἀλλήλους νηυσὶν περῶσι θαλάσσαν.

Tsomis ritiene che non sia necessario pensare ad una lacuna e considera οἷά complemento oggetto di δεΐδιε e soggetto di un γίνεται sottinteso; il periodo sarebbe da intendere: "Fürchte dich... vor den Gefahren, die dann oft

vorkommen, wenn...”. Allo stesso modo Pompella: “Sta’ attento... ai molti pericoli che insorgono allorquando...”. Queste proposte introducono nel testo un’omissione troppo ardita, con la quale il poeta avrebbe seriamente compromesso la perspicuità del testo. Pertanto, sarei anche io più propensa a ritenere che siano venuti meno uno o più versi.

Le proposte di integrazione di Lehrs e Köchly non mi paiono del tutto convincenti: la prima perché Q. S. raramente copia interi versi da altri poeti, di solito li modifica parzialmente; la seconda perché mi sembra si leghi male a δειδῖε. Si potrebbe forse integrare come segue: ἀνθρώποισι πέλονται ἐπ’ ἀλλοδαπῇ περώσει (cfr. *Od.* 8.160 ἄθλων, οἷά τε πολλὰ μετ’ ἀνθρώποισι πέλονται, *Ap. Rh.* 4.1556 ἄνθρωποι χατέουσιν ἐπ’ ἀλλοδαπῇ περόωντες). Un verso così costituito viola la prima legge di Meyer, per la quale tuttavia è attestato un certo numero di eccezioni.

V. 397:

αἶψα δὲ δὴ μέγα λαῖτμα διήνυε ποντοποροῦσα.

διήνυε Vian (cfr. 6.113) : διήνυσε Ω post v. 400 dubitanter transp. Vian

Vian preferisce correggere l’aoristo dei manoscritti con l’imperfetto a motivo del fatto che l’azione non si conclude nella notte, come è chiaro dai versi successivi che raccontano la navigazione notturna e della mattina successiva; a sostegno dell’emendamento cita 6.113 (αἰζηοί· μάλα δ’ ὄκα διήνυον εὐρέα πόντον). Tsomis, al contrario, mantiene l’aoristo, seguendo Pompella, perché, afferma, Q. S. preferisce servirsi dell’aoristo dopo αἶψα. Mi sembra che la preferenza dell’aoristo dopo αἶψα non sia da considerare una caratteristica dell’*usus scribendi* del poeta, quanto piuttosto una tendenza dovuta al fatto che questo avverbio indica un’azione puntuale, che viene espressa in greco tramite l’aoristo. In questo contesto, tuttavia un aoristo non avrebbe senso. La proposta di Vian<sup>8</sup> di trasporre il v. 397 dopo il v. 400 mi sembra quindi attraente: questo verso risulta in questo punto assai ridondante e la presenza di αἶψα può destare qualche difficoltà.

Vv. 435-437:

Καρπαλίμως δ’ ἴκοντο ποτὶ κλισίην Ὀδυσῆος  
(ἦ γὰρ ἔην ἀγχιστα νεὸς κυανοπρώροιο),  
πολλὰ καὶ ἐξημοιβὰ παρ’ αὐτόθι τεύχεα κείτο

436 parenthesesos signa posuit Vian 437 καὶ Rhodomann : γὰρ Ω : δ’ ἄρ’ de Pauw

Vian<sup>9</sup> mette tra parentesi il v. 436 in quanto sostiene che il v. 437 sia da collegare al v. 435, non al 436. Tsomis respinge questa proposta perché ritiene, come già Keydell, che entrambi i motivi siano paralleli: il v. 436 spiega

<sup>8</sup> Vian 1966, 214 n. 9.

<sup>9</sup> Vian 1959, 203-204.

καρπαλίμως δ' ἴκοντο, in cui καρπαλίμως indica non solo la rapidità, ma anche la breve durata dell'azione.

Questa seconda spiegazione mi sembra migliore e il passo potrebbe essere più chiaro se si accettasse la correzione di Rhodomann al v. 437, che proponeva di scrivere καὶ al posto di γὰρ. In questo modo non sorgerebbero dubbi sul fatto che le due motivazioni per cui gli eroi si recano svelti alla tenda di Odisseo siano parallele: la tenda era vicinissima alla nave e conteneva molte armi. Le altre proposte avanzate per questo verso non mi paiono altrettanto convincenti: de Pauw, seguito da Tychsen, Lehrs, Zimmermann e Keydell, scriveva δ' ἄρ', congettura che Köchly respinge sostenendo che dopo il v. 436 deve essere caduto un verso in cui si diceva come gli eroi migliori e peggiori fossero arrivati nella tenda di Odisseo.

Vv. 455-463:

Ὡς δ' ὄτ' ἀν' εὐρέα πόντον ἐρημαίῃ περὶ νήσῳ  
 ἀνθρώπων ἀπάτερθεν ἐεργμένοι ἀσχαλώσιν  
 ἀνέρες οὓς τ' ἀνέμοιο καταγίδες ἀντιόωσαι  
 εἴργουσι<v> μάλα πολλὸν ἐπὶ χρόνον, οἱ δ' ἀλεγεινοὶ  
 νηὶ περιτρωχῶσι, καταφθινύθει δ' ἄρα πάντα  
 ἦια, τειρομένοισι δ' ἐπέπνευσεν λιγὺς οὖρος·  
 ὧς ἄρ' Ἀχαιῶν ἔθνος ἀκηχέμενον τὸ πάροιθεν  
 ἀμφὶ Νεοπτολέμοιο βίη κεχάροντο μολόντι  
 ἐλπόμενοι στονόεντος ἀναπνεύσειν καμάτοιο.

460 τειρομένοισι Ω : γηθομένοισι Zimmermann ἐπέπνευσε de Pauw (-σεν Vian) :  
 ἐπιπνεύση Ω : ἐπεπνεύση Köchly qui lac. statuit post 460

La lezione dei codici ἐπιπνεύση è sicuramente errata. Köchly corregge in ἐπεπνεύση e Zimmermann accoglie tale proposta. Vian segue de Pauw, ma per ragioni metriche aggiunge un v alla fine del verbo.

Il verso si inserisce in una similitudine nella quale il *tertium comparationis* tra i Greci che vedono arrivare Neottolemo e i marinai che sentono soffiare il vento dopo la bonaccia è la gioia. Tuttavia, questo elemento è qui solo accennato. Tsomis ritiene che vi siano due possibili soluzioni: o correggere il v. 460 in modo tale che la gioia venga espressa, oppure pensare ad una lacuna dopo il v. 460. La congettura di Zimmermann va nella prima direzione, mentre Tsomis preferisce ipotizzare, come già Köchly e de Pauw, una lacuna perché osserva che Quinto ha spesso cura di ripetere le parole nelle similitudini: il fatto che al v. 454 il poeta avesse utilizzato ἔτειρε potrebbe essere un forte incentivo a ritenere τειρομένοισι originario. Per quanto riguarda il verbo principale, Tsomis mette a testo ἐπέπνευσεν, ma considera anche la possibilità che si debba scrivere ἐπιπνεύσας. Rintraccia, inoltre, due paralleli omerici per questa similitudine: *Il.* 7.4-6 e *Od.* 4.354 e ss.

Mi sembra preferibile spiegare il passo seguendo Vian, che riteneva che qui semplicemente il *tertium comparationis* (la gioia) non fosse espresso nella prima parte della similitudine. I due paralleli omerici, giustamente messi in luce da Tsomis, non sostengono, anzi, ostacolano la tesi di quest'ultimo: in *Il.* 7.4-6 la gioia dei marinai per l'arrivo del vento favorevole non viene esplicitamente menzionata; per quanto riguarda *Od.* 4.354 ss., in cui viene narrata la vicenda di Menelao al ritorno dalla guerra, non è presente alcuna similitudine, ma semplicemente riprese lessicali che riguardano però il solo ambito dei venti e della navigazione senza alcuna menzione della gioia che la brezza favorevole causa nei marinai.

Vv. 474-476:

Οἴμησε<v> δ' ἄρα πρῶτος ὄπη μάλα δῆρις ὀρώρει  
 ἄμ πεδίον· τῆ γάρ † σφιν ἐπέπλετο † τεῖχος Ἀχαιῶν  
 ῥηίτερον δῆίοισι κατὰ κλόνον ἐσσυμένοισιν,

475 σφιν ἐπέπλετο [ἔσε- P] Ω : cruces posuit Vian : σφισιν ἔπλετο Lehrs : περ φρεσῖν ἔπλετο Zimmermann

Il verso, secondo il testo trádito dai manoscritti, risulta di difficile comprensione ed è stato variamente emendato dagli editori e studiosi di Q. S.<sup>10</sup> Le principali difficoltà riguardano il senso del verbo e il pronome σφιν: ἐπιπέλομαι significa infatti “sopraggiungere”, ed è usato quasi sempre al participio, tranne in *Od.* 15.408, dove si presenta in tmesi; non è chiaro se il pronome dativo σφιν sia riferito a Neottolemo e ai compagni, ai δῆίοισι del v. 476 o al solo Neottolemo: è attestato, infatti, l'uso di σφιν anche per il dativo della terza persona singolare al posto di οἱ (*H. Hom.* 19.19; 30.9; *Aesch. Pers.* 759; cfr. lo σφε congetturato da J. F. Martin in *Aesch. Suppl.* 999). Tra le varie proposte di emendamenti, mi sembra che quella di Lehrs, accolta e difesa da Köchly, restituisca senso al testo senza interventi troppo marcati, ma sostituendo semplicemente all'imperfetto del verbo ἐπιπέλομαι, quello di πέλω, “essere” e alla forma del pronome σφιν quella bisillabica σφισιν. Il verso andrebbe quindi così interpretato: “Lì infatti era più accessibile il muro degli Achei per loro, i nemici che si lanciavano nel tumulto”. Anche Pompella spiega così il testo, aggiungendo una virgola dopo ῥηίτερον. La proposta di Lehrs mi sembra possa essere supportata anche dai seguenti paralleli: *Ap. Rh.* 1.628-630 τεύχεα πυροφόρους τε διατμήξασθαι ἀρούρας / ῥηίτερον πάσησιν Ἀθηναίης πέλεν ἔργων, / οἷς αἰεὶ τὸ πάροιθεν ὀμίλεον, *Od.* 4.565 τῆ περ ῥῆϊστη βιοτῆ πέλει ἀνθρώποισιν, *Opp. Hal.* 5.394-395 τάων δ' ἔπλετο μόχθος ἐλεῖν ῥῆϊστος ἀπάντων / ἀνέρι θαρσαλέῳ καὶ ἀταρβέα θυμὸν ἔχοντι, [*Opp.*] *Cyn.* 4.431-432 τοῦνεκα ῥῆϊδιοὶ πτόκεσσι πέλουσι κολῶναι, / ῥῆϊδιοὶ

<sup>10</sup> Una buona rassegna di tali emendamenti si trova in Tsomis 2018, 277-279.

πτώκεσσι, δυσάντεες ἰπελάτησι in cui il verbo πέλω è accompagnato dall'aggettivo ῥάδιος e dal dativo della persona. Una simile costruzione si ritrova anche nell'opera di Q. S. in 3.495: ῥήτεροι δ' ἄρα σεῖο καταφθιμένου πελόμεσθα / δυσμενέσιν. Vian non accoglie nessuno degli emendamenti e pone le *cruces*, sostenendo però che il senso generale del verso sia chiaro e sia quello sopra esposto. Il motivo che lo porta a respingere, tra le altre, le congetture di Lehrs e Zimmermann, è di natura metrica: Q. S. infatti, a differenza di Omero, Callimaco e Apollonio Rodio, tende ad evitare le clausole monosillabiche alla cesura pentemimere. Questa obiezione di Vian<sup>11</sup> ha un peso non indifferente, considerando il fatto che si tratta di una peculiarità metrica del poeta e che il verso, se si accetta la correzione di Lehrs, costituirebbe un caso isolato.

Tsomis respinge le proposte di emendamento e ritiene che si debba mantenere il testo trádito, senza porlo tra *cruces* e lo interpreta: “Denn ihnen kam die Mauer der Achaier leichter vor, den heranstürmenden Feinden, weil sie (die Mauer) dort schwächer befestigt war”. Concordo sull'interpretazione, che è la medesima di Lehrs e Pompella, ma mi sembra che questa soluzione non tenga conto delle difficoltà poste dal verbo. Pertanto, sebbene la proposta di Lehrs mi paia molto attraente, in virtù delle osservazioni di Vian sulla metrica manterrei le *cruces*.

Vv. 599-602:

τοῖς ἐπικαγαλόων κρατερὸς πάις Αἰακίδαο  
φοῖτα μακρὰ βοῶν περὶ τείχεϊ, πολλὰ κελεύων  
ἐς μόθον Ἀργείοισιν ἀταρβέσιν οὔνεκα πάντων  
πολλὸν ἔην ὄχ' ἄριστος, ἔχεν δ' ἔτι θυμὸν ὁμοκλῆς

601 ἀταρβέσιν conī. Spitzner : ἀταρβέα θύνε οὔνεκα [post θύνε dist. D] Ω : θύνε om.  
H<sup>o</sup> et edd. plerique : lac. statuit Köchly et supplevit ἀταρβέα θυ<μὸν ἔχουσιν /  
ὀρμαίνειν Τρώεσσιν ἐναντίον> (cfr. 8.5 ss.) : lac. duorum versuum statuit Vian.

In questi versi la maggior parte dei codici tramanda ἀταρβέα θύνε οὔνεκα πάντων, che è però un verso ipermetro. In H è stato corretto con l'eliminazione di θύνε e questa soluzione viene seguita da molti editori, quali Rhodmann, Tychsen e Lehrs. Per evitare lo iato Spitzner corregge in ἀταρβέσιν, proposta accolta anche da Zimmermann. Köchly pensa ad una lacuna, che sulla scorta di 8.5 ss. integra come segue: ἀταρβέα θυ<μὸν ἔχουσιν | ὀρμαίνειν Τρώεσσιν ἐναντίον>, correggendo il trádito θύνε in θυμὸν. Anche Vian ritiene necessario ipotizzare una lacuna, ma a differenza di Köchly, pensa che sia di almeno due versi, in quanto, sostiene, le causali introdotte da οὔνεκα non spiegano il perché Neottolemo inciti i compagni, bensì la sua bravura

<sup>11</sup> Vian 1959a, 233-234.

nel combattere. Come Tsomis<sup>12</sup>, penso che le causali non si riferiscano solo al periodo che le precede immediatamente, ma a tutto il passo, il cui concetto fondamentale è proprio la superiorità del figlio di Achille rispetto agli altri guerrieri greci e troiani (cfr. vv. 593-598). Non mi sembra quindi necessario ipotizzare una lacuna; come Tsomis, piuttosto, preferisco accogliere l'emendamento di Spitzner, che ha anche il pregio di riferire l'aggettivo ἀταβής ad una persona, secondo un uso prevalente in Q. S. (1.101; 2.527; 3.513, 522, 743; 4.274; 7.472, 622; 9.46; 12.64, 74; 14.450): già de Pauw faceva notare che l'aggettivo è poco opportuno, se riferito a μῦθος.

Concordo comunque con Vian nel pensare che si sia trattato di un errore di dittografia: la somiglianza dal punto di vista paleografico tra ΟΥΝΕΚΑ e ΘΥΝΕ è notevole.

Vv. 644-646:

Ὅ δ' ἄρ' ὄκα θεῶν ἐρικυδέι βουλῇ  
ἔρνος ὅπως ἐριθηλὲς ἀέξετο, καὶ οἱ ἔγωγε  
γῆθεον εἰσορώων ἡμὲν δέμας ἠδὲ καὶ αὐδὴν.

646 αὐδὴν Ω (cfr. *Od.* 2.268, al.) : ἀλκήν Köchly

L'espressione ricorda il passo omerico di *Od.* 2.268 (Μέντορι εἰδομένη ἡμὲν δέμας ἠδὲ καὶ αὐδὴν), dove è riferita ad Atena-Mentore. Köchly, seguito da Zimmermann, ritiene che αὐδὴν non sia appropriato come oggetto di εἰσορώων e che non sia chiaro a che cosa faccia riferimento in questo contesto: sostiene infatti che non sia da collegare al canto di Achille, che pure è noto ai poemi omerici (cfr. *Il.* 9.438-443), né al colloquio tra questi e Fenice; corregge pertanto in ἡμὲν δέμας ἠδὲ καὶ ἀλκήν, ipotizzando che i copisti siano stati influenzati dal verso dell'*Odissea*.

Tsomis mantiene la lezione dei codici affermando che, contrariamente a quanto pensava Köchly, αὐδὴν significa qui "capacità oratoria" e di conseguenza il passo farebbe riferimento a *Il.* 9.438-443: è possibile che Fenice lodi, oltre alla prestantza di Achille, anche la sua abilità nel tenere discorsi, alla quale egli stesso aveva contribuito in qualità di precettore dell'eroe. Tsomis fa anche notare come in 12.287 ss. Nestore, all'inizio del suo discorso a Neottolemo, nomini proprio "la forza e il saggio eloquio" di Achille (βίη καὶ εὐφρονη μύθῳ).

Anche Vian respinge l'emendamento di Köchly dimostrando che Q. S. sta inserendo in questo passo una figura retorica, lo zeugma, non estranea alla sua prassi e in generale alla produzione epica. Un analogo, e forse più ardito esempio di questo modo di accostare i termini si ha in 6.173-174:

<sup>12</sup> Tsomis 2018, 323-324.



Ἀργεῖοι δ' ἀπάνευθεν ἐθάμβεον εἰσορόωντες / ἀλλῶν φορμίγγων τ' ἰαχὴν  
αὐτῶν τε καὶ ἵππων.

A sostegno del testo trádito aggiungerei il fatto che tutto il contesto risulta particolarmente enfatico e ricco dal punto di vista retorico: nei versi precedenti troviamo l'allitterazione di τ (v. 643 τυτθὸν ἐόντ' ἀτίταλλον) e una similitudine (v. 645 ἔρνος ὅπως ἐριθηλὲς ἀέξετο). Ritengo però che l'espressione "corpo e voce" sia usata in questo passo per marcare la somiglianza di Neottolemo al padre sotto ogni profilo: qui Fenice non gioisce tanto dell'aspetto e della voce di Neottolemo in sé stessi, quanto piuttosto del fatto che essi siano tanto simili a quelli di Achille. Non mi pare si debba intendere come un riferimento alla capacità oratoria del giovane, né tantomeno al canto di Achille.

Vorrei ora discutere un problema di natura narrativa, che riguarda la cronologia degli avvenimenti: il VII libro, infatti, contiene almeno tre nuclei narrativi che si intrecciano tra loro. Questo fa sì che esso presenti un grado di complessità maggiore nella trama rispetto ai precedenti libri, nei quali l'azione si era svolta in maniera piuttosto lineare.

Dopo la *consolatio* di Nestore a Podalirio disperato per la morte del fratello Macaone (vv. 1-97), l'attenzione dell'autore si sposta sul campo di battaglia dove Euripilo sta dando prova del proprio valore: è il momento della sua ἀριστεία (vv. 98-147), che precede la morte dell'eroe per mano di Neottolemo raccontata nel libro successivo. La strage compiuta dal guerriero si interrompe momentaneamente ai vv. 148-168: in seguito ad un'ambasceria da parte dei Greci, Euripilo concede due giorni di tregua per seppellire i morti di entrambi gli eserciti; gli Achei in particolare piangono la perdita di Peneleo. Euripilo, però, non si allontana dalle navi, ma vi rimane impaziente di combattere.

A questo punto la narrazione subisce un brusco cambio di scena: al v. 169 (Τοὶ δ' ἐς <Σ>κῦρον ἴκοντο μελαίνῃ νηὶ θέοντες) Q. S. riprende le fila di un'azione avviata nel libro precedente, l'ambasceria di Odisseo e Diomede a Sciro per recuperare Neottolemo. Questo episodio occupa una buona porzione del libro fino al v. 412, dove si ricongiunge al filone narrativo principale, nel momento in cui il figlio di Achille sbarca a Troia e senza frapporre indugi entra valorosamente in battaglia.

Vian<sup>13</sup> ha osservato come il poeta non riesca qui a gestire i tre filoni narrativi in maniera coerente e finisca quindi per creare una incongruenza nella cronologia degli eventi. Il problema riguarda la durata dell'ambasceria a Sciro, che sembrerebbe essere minore rispetto a quella degli avvenimenti che

<sup>13</sup> Vian 1966, 95-99.

si svolgono contemporaneamente a Troia. Se si ammette che il viaggio di andata occupi un arco di tempo pari a quello del ritorno e che questo si svolga in un giorno, ne deriva che il viaggio, tra partenza da Troia, permanenza a Sciro e ritorno, dura quattro giornate. Nel frattempo, però, a Troia sembrano essere trascorsi sei giorni. Vian illustra la questione tramite la seguente tabella<sup>14</sup>:

| AMBASCIATA A SCIRO  | AVVENIMENTI DELLA TROADE  |
|---|---|
| I giornata: partenza dell'ambasceria; notte passata in mare (6.96-115).   | I giornata: arrivo di Euripilo (6.119-191).   |
| II giornata: arrivo a Sciro (7.169-252).                                  | II giornata: prima battaglia (6.191-651).<br>III giornata: seconda battaglia (7.1-147). |
| III giornata: ritorno dell'ambasceria; notte passata in mare (7.253-400). | Più giorni di battaglia (7.148-151).<br>IV e V giornata: tregua (7.151-165).            |
| IV giornata: sbarco in Troade (7.400-411).                                | VI giornata: terza battaglia (7.165-168, 412-734)                                       |

Ci sarebbe quindi uno scarto cronologico di due giorni tra il viaggio a Sciro e i fatti della Troade; tale incongruenza, ritiene Vian, si potrebbe facilmente risolvere eliminando i vv. 148-169: “le poète à dû vouloir après coup mentionner les funérailles de Pénélee et il l’a fait aux dépens de la chronologie”<sup>15</sup>. L’editore non spiega le ragioni che avrebbero portato Q. S. a dare tanto rilievo al personaggio di Peneleo, a tal punto da sconvolgere la cronologia pur di menzionarne i funerali.

La sua proposta è completata da due ulteriori osservazioni: la prima è che i confini dell’aggiunta non sono chiaramente definibili, e a tal proposito egli avanza l’ipotesi di una saldatura tra il primo emistichio del v. 146 (κτεῖνον ἐπασσύτερους· δεύοντο δὲ τεῖχεα λύθρω) e il secondo del v. 165 (τάρχυσαν κταμένους· Ὀλοῖ δ’ Ἔρις οὐκ ἀπέληγεν), così da ottenere κτεῖνον ἐπασσύτερους· Ὀλοῖ δ’ Ἔρις οὐκ ἀπέληγεν; la seconda riguarda invece il luogo della battaglia, che, dopo il v. 150, sembra svolgersi ora davanti al muro difensivo ora alle navi (ἄλλοτε μὲν προπάροιθε νεῶν, ὅτε δ’ ἀμφὶ μακεδνὸν / τεῖχος, ἐπεὶ πέλε μῶλος <ᾠ>ἀσχετος), come se ormai il muro non costituisse più una difesa di queste ultime, mentre dal v. 415 si torna a parlare del muro come indispensabile protezione dall’avanzata di Euripilo. Tale incongruenza sparirebbe se si eliminassero i vv. 148-169, nei quali è contenuto l’accenno alla battaglia presso le navi.

<sup>14</sup> Vian 1966, 95.

<sup>15</sup> Vian 1966, 96.

Per quanto riguarda questo secondo argomento, Vian sembra essere influenzato dall'annosa questione della presenza/assenza nell'*Iliade* del muro costruito dagli Achei<sup>16</sup>. Il problema emerge già agli albori della critica analitica, con Lachmann<sup>17</sup>, e riceve una trattazione più approfondita e sistematica da parte di Bethe<sup>18</sup>. La fortificazione del campo acheo viene menzionata per la prima volta nel VII libro dell'*Iliade*, quando Nestore propone di costruire un muro e un fossato a protezione delle navi (vv. 336-343), il che avviene effettivamente alla fine del libro VII (vv. 433-441). Questo gesto suscita le ire di Posidone, che lo interpreta come una sfida nei confronti delle mura di Troia che egli ha costruito insieme ad Apollo, a maggior ragione per il fatto che i Greci non hanno offerto agli dei nessun sacrificio prima di cominciare i lavori. Le proteste di Posidone ottengono da Zeus il permesso di distruggere il muro una volta che gli Achei avranno fatto ritorno in patria. Tale evento viene ripreso e preannunciato una seconda volta all'inizio del libro XII, interamente dedicato alla *τεichoμαχία*. Nel libro X, tuttavia, le due spedizioni parallele di Odisseo e Diomede verso Troia e di Dolone verso le navi dei Greci sembrano presupporre che il campo acheo non sia fortificato<sup>19</sup>. Questa è solo una delle vistose incongruenze che riguardano il muro degli Achei e che Vian sembra voler rintracciare in qualche modo anche nel testo di Q. S. Tale operazione mi sembra però forzata, almeno per quanto riguarda il passo in questione: il fatto che il poeta specifichi che la battaglia avviene ora presso il muro ora presso le navi, implica che il muro sia ancora in piedi, il che quindi è in accordo con quanto affermato nei versi successivi. In nessun punto del testo occorre presupporre un'assenza del muro. Sarei propensa ad interpretare il v. 165 come se facesse riferimento al continuo avanzare ed indietreggiare dei Troiani, che, spronati dall'audacia di Euripilo, arrivano in alcuni momenti addirittura ad oltrepassare il muro e a combattere presso le navi. Non ho trovato negli scolii né in Eustazio indizi che facciano pensare che il problema fosse noto già all'esegesi antica, il che tuttavia risulta comunque probabile. Non è da escludere quindi che il v. 150 sia una consapevole allusione al problema del testo omerico. Tale riferimento rimarrebbe però soltanto una dotta citazione, senza ripercussioni sullo svolgimento della narrazione o sulla sequenza dei fatti.

La sutura tra i due versi è seducente, ma mi pare non sia supportata da prove sufficientemente forti a favore della posteriorità dei vv. 148-169: l'unica ragione che sembrerebbe condurre Vian a considerare questi versi un'ag-

<sup>16</sup> Cfr. Page 1959, 315-342 e West 1969.

<sup>17</sup> Lachmann 1874, 23-24 e 53-55.

<sup>18</sup> Bethe 1914-1929, 120-143.

<sup>19</sup> Lucarini 2019, 60-61.

giunta successiva è il fatto che, espungendoli, vengono meno le incongruenze cronologiche.

Tsomis<sup>20</sup>, pur tenendo presenti le osservazioni di Vian, prende le distanze dalla soluzione da questi prospettata. Ritiene piuttosto che si possa applicare a questo passo la cosiddetta “Zielinskis Gesetz”<sup>21</sup>: il narratore omerico non torna mai indietro nel tempo, pertanto, nel caso di due eventi contemporanei, li racconta come successivi l’uno rispetto all’altro. In questi versi, in effetti, le due azioni, l’ambasceria e le battaglie, si svolgono parallelamente. Nel libro VI, osserva Tsomis, le imprese di Euripilo stanno in primo piano, mentre nel VII questa posizione viene occupata dall’ambasceria e in entrambi i casi il poeta non risparmia locuzioni temporali. Tuttavia, sulla durata del viaggio non viene fornita nessuna indicazione, se non un generico accenno alla rapidità della navigazione (6.113). L’ambasceria, che il poeta aveva introdotto nel libro VI, non viene più ripresa fino a 7.169 e, poiché al loro ritorno Odisseo, Diomede e Neottolemo entrano immediatamente in battaglia (7.417-421), è lecito supporre che il viaggio si svolga durante i due giorni di tregua (7.152). Secondo Tsomis, Q. S. avrebbe spezzato in due la seconda battaglia inserendo i due giorni di tregua per poter passare a narrare l’ambasceria a Sciro. I vv. 165-168 avrebbero quindi la funzione di sottolineare che si tratta di un’interruzione assolutamente momentanea:

Ὅλοῦ δ’ Ἔρις οὐκ ἀπέληγεν,  
ἀλλ’ ἔτ’ ἐποτρύνεσκε θρασὺ σθένος Εὐρυπύλοιο  
ἀντιάαν δηϊοισιν· ὃ δ’ οὐ πω χάζετο νηῶν,  
ἀλλ’ ἔμενεν Δαναοῖσι κακὴν ἐπὶ δῆριν ἀέξων.

La battaglia sarebbe poi ricominciata prima del ritorno di Odisseo, Diomede e Neottolemo a Troia, tanto che questi arrivano appena in tempo per evitare che il muro di difesa delle navi achee venga distrutto dalla furia di Euripilo.

Questa interpretazione di Tsomis, sebbene non risolva il problema dello scarto cronologico tra i fatti che avvengono nei due diversi scenari, lo giustifica alla luce della tecnica narrativa del poeta.

Questa tecnica corrisponde in effetti a quella descritta da Zielinski<sup>22</sup> che osserva che nei poemi omerici quando un avvenimento diventa “uniforme”,

<sup>20</sup> Tsomis 2018, 131-132.

<sup>21</sup> Zielinski 1899-1901. Cfr. anche Rengakos 1996; Nünlist 1998; Scodel 2008; Pozdnev 2016: questi studi hanno progressivamente messo in discussione la validità della “Lex Zielinski” dimostrando come spesso avvenimenti ritenuti da Zielinski contemporanei, ma narrati in sequenza, fossero da considerare realmente successivi. In questa sede, tuttavia, sarà necessario per maggiore chiarezza limitarsi a prendere in considerazione la tesi sostenuta da Zielinski.

<sup>22</sup> Zielinski 1899-1901, 428.

cioè non subisce per un certo arco temporale variazioni significative, il poeta passa a descriverne un altro, in modo tale da poter raccontare più azioni simultanee senza privare il pubblico di nessuna informazione essenziale. Nel libro III dell'*Iliade*, ad esempio, il poeta inserisce la *Teichoskopia* in un momento in cui sono state avviate due azioni "uniformi", cioè due araldi sono stati mandati rispettivamente nel campo degli Achei e in quello dei Troiani ad annunciare il duello tra Paride e Menelao<sup>23</sup>. Nel caso dei *Posthomericæ*, Q. S. comincia a raccontare la spedizione a Sciro nel VI libro; quando l'azione diventa uniforme, torna a raccontare gli eventi che si svolgono a Troia. Nel momento in cui ha necessità di cominciare a riallacciare i due filoni narrativi, riprende a descrivere la spedizione e inserisce i due giorni di tregua come azione "uniforme" sul campo di battaglia. Viene qui applicato quello che Zielinski definisce metodo "analitico-desultorio"<sup>24</sup>, che consiste appunto nel simulare la contemporaneità degli eventi passando dall'uno all'altro degli scenari entro cui si svolgono.

Questa tecnica, che nei poemi omerici denota una modalità di gestione delle sequenze temporali piuttosto distante da quella della narrativa moderna, non si può ricondurre nei *Posthomericæ* alle stesse ragioni che la videro operante nei poemi omerici. Si tratta piuttosto di una precisa volontà da parte di Q. S. di imitare nella gestione degli eventi contemporanei il modello omerico, le cui peculiarità sotto questo profilo erano note già all'esegesi antica<sup>25</sup>. L'*imitatio* omerica nei *Posthomericæ* non si manifesta, quindi, solo a livello di riprese lessicali e tematiche, ma anche nell'impostazione del racconto e nelle tecniche narrative.

Università di Palermo

MARTA RUSTIONI

<sup>23</sup> Questo crea delle difficoltà nel momento in cui il poeta si trova a dovere descrivere azioni contemporanee nessuna delle quali può essere lasciata correre per un po' di tempo senza compromettere la perspicuità della narrazione.

<sup>24</sup> Per ulteriori esempi di questo metodo nei poemi omerici cfr. Zielinski 1899-1901.

<sup>25</sup> Nünlist 2009, 79-83.

## Riferimenti bibliografici:

- E. Bethe, *Homer. Dichtung und Sage*, I-II, Leipzig 1914-29.
- H. Koehly, *Emendationes et adnotationes in Quintum Smyrnaeum*, “Acta Societatis Graecae” 2.1, 1838, 161-288.
- H. Koehly, Κοῖντου τὰ μεθ’ Ὀμηρον. *Quinti Smyrnaei Posthomerorum libri XIV*, Lipsiae 1850.
- K. Lachmann, *Betrachtungen über Homers Ilias*, mit Zusätzen von M. Haupt, Berlin 1874<sup>3</sup>.
- C. M. Lucarini, *La genesi dei poemi omerici*, Berlin-Boston 2019.
- R. Nünlist, *Der Homerische Erzähler und das sogenannte Sukzessionsgesetz*, “MH” 55, 1998, 1-8.
- R. Nünlist, *The Ancient Critic at Work*, Cambridge 2009.
- D. L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley-Los Angeles-London 1972.
- M. Pozdnev, *Das «Inkompatibilitätsgesetz» Th. Zielinskis: eine kolumbische Entdeckung*, “Philologia Classica” 11, 2016, 6-19.
- A. Rengakos, *Zeit und Gleichzeitigkeit in den homerischen Epen*, “A&A” 41, 1995, 1-33.
- R. Scodel, *Zielinski’s Law reconsidered*, “TAPhA” 138, 2008, 107-125.
- G. P. Tsomis, *Quintus Smyrnaeus. Kommentar zum siebten Buch der Posthomerica*, Stuttgart 2018.
- F. Vian, *Recherches sur les Posthomerica de Quintus de Smyrne*, Paris 1959.
- F. Vian, *Histoire de la tradition manuscrite de Quintus de Smyrne*, Paris 1959.
- F. Vian, *Quintus de Smyrne. La suite d’Homère*, II: livres V-IX, Paris 1966.
- M. L. West, *The Achaean Wall*, “CR” 19, 1969, 255-260.
- T. Zielinski, *Die Behandlung gleichzeitiger Handlungen im antiken Epos*, “Philologus” Suppl. 8, 1899-1901, 407-441.

## ABSTRACT:

This paper aims to examine the text of the seventh book of Quintus Smyrnaeus’ *Posthomerica*, the object of a recent commentary by G. P. Tsomis. Particular attention will be paid to problems concerning textual criticism and exegesis, contained in the book, which recounts the events connected with Neoptolemus’ intervention in the Trojan War. An issue concerning the narrative structure and technique will also be addressed: the poet appears to intentionally imitate Homer not only from a linguistic and lexical point of view, but also in the handling of contemporary events, in which connection Zielinski’s law may be seen as applying to Quintus’ work.

## KEYWORDS:

Quintus Smyrnaeus, *Posthomerica*, epic poetry, textual criticism, Zielinski’s law.

## UNA CITAZIONE LESSICOGRAFICA DI TEODORO DI MOPSUESTIA

Le citazioni di autori pagani nelle opere di Teodoro di Mopsuestia sono rare e sempre anonime, a parte le apostrofi rivolte all'Imperatore nella *Replica a Giuliano*<sup>1</sup>. Il riferimento forse più interessante si trova all'inizio del *Commento al Vangelo di Giovanni*, opera che ci è giunta integra in traduzione siriana<sup>2</sup>, mentre nell'originale greco abbiamo solo dei frammenti tramandati nelle Catene neotestamentarie e pubblicati criticamente da Robert Devreesse<sup>3</sup>. Il passo in questione riguarda la discussione di ἀρχή, il termine con cui si apre il *Vangelo* di Giovanni.

In proposito Teodoro comincia con l'annotare che l'uso dei filosofi a proposito del termine ἀρχή non diverge da quello della Scrittura "perché la differenza di religione non crea diversità nell'accezione dei termini: benché i filosofi abbiano fatto molti errori, il senso comune li ha costretti a non mutare il senso delle parole"<sup>4</sup>. Quindi, dopo aver passato in esame i differenti usi del termine "principio" nell'uso comune, conferma che lo stesso metodo hanno usato i pagani che hanno scritto sull'uso delle parole<sup>5</sup>. A questo punto grazie ad una ampia citazione nelle Catene possiamo seguire l'esposizione teodorea nell'originale greco:

Οἱ περὶ τῆς τῶν ὀνομάτων φιλοσοφήσαντες χρήσεως, ἐπειδήπερ τοῖς φυσικοῖς εἶποντο καὶ αὐτοὶ κατὰ γε τοῦτο λογισμοῖς, κάλλιστον ὄρον ἀπέδωκαν τῆς ἀρχῆς, ἀρχὴν εἰπόντες τὸ πρῶτον πέρασ τῶν μετὰ ταῦτα, πρῶτόν τε πέρασ πάλιν εἰπόντες (αὐτοὶ γὰρ ἑαυτοὺς δίκαιον ἐρμηνεύειν ἐνόμισαν) τὸ πρὸ παντὸς ὄν. οὕτω γοῦν καὶ ἀρχὴν τὸ ἀεὶ ὄν ἔθος αὐτοῖς πολλακίς καλεῖν. καὶ γὰρ οἱ μὲν αὐτῶν ἀρχὴν τῶν ὄντων ἔφασαν Θεόν, ὡς

<sup>1</sup> *Teodoro di Mopsuestia. Replica all'imperatore Giuliano*, seconda edizione riveduta e ampliata a cura di A. Guida, Bologna 2019.

<sup>2</sup> *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, interpretatus est J.-M. Vosté, Lovanii 1940 (CSCO 116/Syr. 63; testo siriano in CSCO 115/Syr. 62).

<sup>3</sup> R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948 (Studi e Testi 141), 289-419.

<sup>4</sup> *Theod. Mops., Comm. in Ev. Ioh. Ap.* pp. 7, 31-8, 6 Vosté: "Deum Verbum esse in principio clare dixit evangelista. Si quis autem velit indagare quoad sensum huius vocis 'principium', sive secundum usum philosophorum sive secundum usum Scripturae, inveniet utrobique aequaliter divinam essentiam Unigeniti indicare. De cetero, et in aliis multis, si quis diligenter examinet verborum usum inter illos (philosophos) receptum, inveniet eum haud discrepare ab usu loquendi Scripturarum. Non enim differentia religiosae doctrinae facit etiam in suppositione vocum diversitatem. Quamvis ergo erraverint in multis, sensus communis tamen cogebat eos ne significationem verborum adulterarent".

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 9, 20-23 "Eadem methodum secuti sunt extranei, qui de usu nominum scripserunt. Cum enim et ipsi naturalibus argumentis quoad hoc obtemperarunt, pulcherrimam sane nominis huius 'principii' definitionem tradiderunt."

ἄν καὶ πρὸ πάντων ὄντα, ἔχοντα δὲ καὶ ὑπερκείμενον οὐδὲν ἑαυτοῦ, οἱ δὲ τινα τῶν ὀρωμένων στοιχείων ἢ γῆν ἢ ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ καὶ τὰ τέσσαρα, ὡς ἂν ἕκαστος ἐνόμισεν, ὡς ἂν τῶν μὲν ὄντων ἀεὶ, τῶν δὲ ὑστέρων ἐξ αὐτῶν ὑποστάντων. καὶ ὅλως διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων χρήσεως καὶ διὰ τῆς τῶν νοημάτων ἐκθέσεως ἔδειξαν ὡς ‘ἀρχὴν’ τὸ πρὸ παντὸς ὄν φασι<sup>6</sup>.

“I filosofi che hanno scritto sull’uso delle parole, poiché anch’essi seguirono almeno in questo i ragionamenti naturali, dettero una bellissima definizione di ‘principio’, definendo ‘principio’ il primo limite di ciò che segue e definendo d’altra parte ‘primo limite’ (essi stessi ritengono difatti giusto interpretare se stessi<sup>7</sup>), ciò che è prima di tutto, e così dunque è loro costume spesso chiamare anche ‘principio’ ciò che è sempre. E difatti alcuni di loro chiamarono Dio ‘principio’ degli esseri in quanto è anche prima di tutti e non ha nemmeno niente di superiore a sé, altri invece, ciascuno secondo il proprio giudizio, (chiamarono principio) qualcuno degli elementi visibili, o la terra o l’aria o l’acqua o il fuoco o anche i quattro (insieme), considerando gli uni come sempre esistenti, gli altri invece come riceventi l’esistenza da loro. E insomma con l’uso dei nomi e con l’esposizione dei propri concetti mostrarono di chiamare ‘principio’ ciò che è prima di tutto”.

Riguardo alla provenienza della definizione di ἀρχή il Devreesse richiama in apparato due passi del *Commento ai Salmi* di Origene. Nel primo Origene cita varie definizioni di Dio offerte da un certo Erofilo nell’opera *Περὶ στωϊκῆς ὀνομάτων χρήσεως*. Per quanto esse non presentino alcuna corrispondenza con quella riferita da Teodoro<sup>8</sup>, è comunque interessante l’autore, uno stoico altrimenti sconosciuto, e su di lui torneremo in seguito. Relativamente interessante, pur se non pertinente alla definizione di ἀρχή, è l’altro passo ricordato dal Devreesse, dove sono citati οἱ περὶ τὰ ὀνόματα δεινοί<sup>9</sup> a proposito della distinzione di θυμός da ὄργη: anche in questo caso

<sup>6</sup> Devreesse, *Essai* (cit. sopra, n. 3), 307, fr. 2, 5-16.

<sup>7</sup> Dall’inciso pare trasparire una punta di ironia da parte di Teodoro.

<sup>8</sup> Il passo origeniano, corrispondente a PG 12, 1053b, è edito (con imprecisioni qui corrette) sulla base dei codd. Vat. gr. 754 e Vat. gr. 1422 da G. Rietz, *De Origenis Prologis in Psalterium quaestiones selectae*, Diss. Iena 1914, 14-15 (e su di esso vd. p. 45) Θεὸν γενικώτατα μὲν λέγουσι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, καθὸ πᾶσα λογικὴ ψυχὴ Θεὸς ἐστίν. Ἄλλως δὲ, ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, καθ’ αὐτὸ ὄν· ὡς τὰς ἐν ἡμῖν περιεχομένας ψυχὰς μὴ εἶναι θεούς, ἀπαλλαγείσας δὲ τῶν σωμάτων ἔσσεσθαι. Κατ’ ἄλλον δὲ τρόπον, Θεὸν λέγεσθαι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, σπουδαῖον· ὥστε πᾶσαν ἀστείαν ψυχὴν Θεὸν ὑπάρχειν, κἂν ἐν ἀνθρώπῳ περιέχηται· Ἄλλως δὲ λέγεσθαι Θεὸν τὸ καθ’ αὐτὸ ὄν ζῶον ἀθάνατον, σπουδαῖον, ὡς τὰς ἐν ἀνθρώποις σοφοῖς περιεχομένας ψυχὰς μὴ ὑπάρχειν θεούς. Καὶ ἔτι ἄλλως λέγουσι Θεὸν ζῶον ἀθάνατον, σπουδαῖον, ἔχον τινα ἐπίστασιν (v.l. ἐπίστασιν) ἐν τῷ κόσμῳ κατὰ τὴν διοίκησιν, ὃν τρόπον ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη. ἄλλως δὲ λέγουσι Θεὸν τὸν πρῶτον διοικητικὸν τοῦ κόσμου. Ἐπὶ πᾶσι δὲ Θεὸν λέγουσι ζῶον ἀφθαρτον καὶ ἀγένητον καὶ πρῶτον βασιλέα, ἣν ἔχει χώραν ὁ σύμπας κόσμος.

<sup>9</sup> Origene in *Ps.* PG 12, 1105c διαφέρει δὲ θυμός ὄργης, ὡς φασι καὶ οἱ περὶ τὰ ὀνόματα δεινοί, τῷ θυμὸν μὲν εἶναι ὄργην ἀναθυμωμένην καὶ ἔτι ἐκκαίωμένην, ὄργην δὲ ὄρεξιν ἀντι-



gli anonimi autori sono di ambito stoico e potrebbe anzi trattarsi piuttosto di un solo autore<sup>10</sup>, e quindi, forse, dello stesso Erofilo.

Una perfetta anche se parziale corrispondenza col passo teodoreo troviamo invece in una raccolta di *Definitiones* edite criticamente e tradotte in tedesco da Johan Ludvig Heiberg nel IV volume teubneriano del matematico Erone d' Alessandria, dove al paragrafo 50 del capitolo 136 leggiamo:

ἀρχὴ ἐστὶ τὸ πρῶτον πέρας τῶν μετὰ ταῦτα. οὕτως οὖν καὶ ἀρχὴν τὸ ἀεὶ ὄν ἔθος αὐτοῖς πολλακίς καλεῖν, καὶ οἱ μὲν αὐτῶν ἀρχὴν τῶν ὄντων ἔφασαν Θεόν<sup>11</sup>.

Potremmo allora pensare di aver individuato in Erone la fonte della definizione di Dio citata da Teodoro, ma in realtà le cose stanno diversamente. Gli "Ὅροι τῶν γεωμετρίας ὀνομάτων di Erone sono tramandati infatti, come ben chiarisce Heiberg, quale prima parte (capitoli 1-132) di una raccolta di *excerpta* matematici compilata da un dotto bizantino, probabilmente intorno all'XI secolo. I successivi capitoli della raccolta sono estratti: il capitolo 133 dalla *Geometria* dello stesso Erone, il 134 dagli *Elementi* di Euclide, il 135 da Gemino, i 136-137 dal *Commento* di Proclo *al I libro degli Elementi di Euclide*, o piuttosto da una raccolta di scoli a Euclide, il 138 da Anatolio e da Teone di Smirne<sup>12</sup>. La definizione di ἀρχὴ si trova dunque in un capitolo di estratti da Proclo, o da scoli a Euclide; di questi per ogni paragrafo Heiberg segnala la fonte<sup>13</sup>, ma proprio del paragrafo 50 non individua alcun parallelo. Ora mi pare che il passo sopra citato di Teodoro non solo non dipenda dalla *definitio* del paragrafo 50, ma ne sia anzi proprio la fonte diretta, scelta in questo caso dall'escertore bizantino di definizioni ma-

τιμωρήσεως. La definizione, presente anche in altri testi origeniani, è di origine stoica: cfr. Chrysipp. fr. 395 e 396 (SVF 3, 96 v. Arnim). Οἱ περὶ τὰ ὀνόματα δεινοὶ sono ricordati da Origene anche nel *Commento al Vangelo di Giovanni* 28, 13, 105 (GCS 10, p. 405 Preuschen) a proposito di chi sia da dirsi veramente medico o architetto, dove l'editore rimanda alla discussione platonica di *Resp.* 341c ss. sulla definizione del vero medico.

<sup>10</sup> Per l'uso del plurale quando non s'intende specificare l'autore di una tesi che si cita si vedano i lavori di F. Dümmler (*Kleine Schriften* II, Leipzig 1901, 426-428), J. Wackernagel (*Vorlesungen über Syntax*, I, Basel 1926, 94-95) e M. Pohlenz, "ZNW" 42, 1949, 104), ai quali rimando in "Prometheus" 45, 2019, 253 e n. 29 a proposito di un passo di Teodoro di Mopsuestia in cui οἱ κατὰ τῶν χριστιανικῶν συντάξαντες δογμάτων non sono altri che l'imperatore Giuliano. Anche nel nostro passo οἱ περὶ τῆς τῶν ὀνομάτων φιλοσοφῆσαντες χρήσεως sta a indicare uno specifico autore non nominato di cui Teodoro si serve.

<sup>11</sup> *Heronis Alexandrini Opera quae supersunt omnia* IV: *Heronis Definitiones cum variis Collectionibus. Heronis quae feruntur Geometrica*, copiiis G. Schmid usus ed. J. L. Heiberg (con trad. tedesca a fronte), Lipsiae 1912 (rist. Stutgardiae 1976), 150, 8-10 (con trad. a 151, 9-12).

<sup>12</sup> Heiberg, *ed. cit.*, *praefatio* IV.

<sup>13</sup> Il precedente paragrafo 49, ad esempio, corrisponde a Proclo, *Comm. in I Euclidis Elem. lib.* p. 133, 20-134, 7 Friedlein; il successivo 51 al testo di p. 115, 10-19 Friedlein.

tematiche per il termine ἀρχή. Nel contesto degli *excerpta* delle *Definitiones*, infatti, non solo non è comprensibile a chi si riferisca il pronome αὐτοῖς della frase ἔθος αὐτοῖς πολλάκις καλεῖν (“pflegen Sie oft” traduce Heiberg), ma addirittura il passo successivo, che intende distinguere nell’ambito di αὐτοῖς quelli che dissero Dio principio di tutto, rimane sospeso con un μὲν che preannuncia una seconda parte assente e che la traduzione di Heiberg (“und einige von ihnen haben Gott Anfang des Seienden genannt”) è costretta a ignorare. Il testo di Teodoro invece non solo chiarisce che con αὐτοῖς si fa riferimento a quei filosofi pagani che hanno trattato di ἀρχή precedentemente chiamati in causa, la prima volta come οἱ περὶ τῆς τῶν ὀνομάτων φιλοσοφήσαντες χρήσεως e poi richiamati due volte con lo stesso pronome (καὶ αὐτοὶ... αὐτοὶ γὰρ ἑαυτούς), ma completa l’esposizione presentando gli attesi οἱ δὲ e illustrando quale dottrina rispetto a οἱ μὲν essi rappresentino<sup>14</sup>. In tale seconda parte, dove l’uso del termine ἀρχή è riferito ai quattro elementi separati o insieme e che il compilatore bizantino ha omesso come inutile ai propri scopi, è riassunta dottrina tradizionale che risale ad Aristotele (ad es. *Met.* 982a ss.), mediata probabilmente da un manuale dossografico del genere dei *Placita* di Aezio 1.3 Diels, che sappiamo utilizzati da altri esegeti e teologi d’indirizzo antiocheno come Teodoreto di Cirro e Nemesio di Emesa<sup>15</sup>.

In conclusione, dunque, la definizione di ἀρχή in rapporto a Dio riportata da Teodoro nel *Commento al Vangelo di Giovanni* è stata scelta e inserita da un compilatore bizantino in una raccolta di *Definitiones* matematiche associata a quelle di Erone di Alessandria.

Quanto alla fonte di Teodoro, la definizione di Dio come ἀρχὴν τῶν πάντων ci porta ad ambito stoico<sup>16</sup>. Un buon candidato fra i filosofi che hanno scritto περὶ τῆς τῶν ὀνομάτων χρήσεως potrebbe quindi essere l’Erofilo stoico utilizzato da Origene<sup>17</sup> e segnalato, come abbiamo prima visto, da

<sup>14</sup> In realtà nell’uso dei pronomi c’è uno slittamento, dal riferimento al lessicografo (οἱ περὶ... αὐτοὶ γὰρ ἑαυτούς... αὐτοῖς) alle diverse opinioni espresse dai filosofi citati (οἱ μὲν αὐτῶν... οἱ δὲ), provocato da uno stile estremamente denso e concentrato sul contenuto, tipico di Teodoro. Questi infatti, seguendo punto per punto il testo da interpretare e nello stesso tempo inserendo digressioni esplicative spesso diventa involuto, come rilevava già la critica di Fozio, *Bibl.* cod. 177, 28-38, e particolarmente l’accumulo e la sovrapposizione di pronomi dimostrativi in funzione epanalettica finiscono per rendere il dettato talora poco chiaro e faticoso da seguire; cfr. anche la mia edizione citata sopra (n. 1), 145.

<sup>15</sup> Cfr. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, 45-49.

<sup>16</sup> Si vedano ad es. i fr. 153 (ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων) e 85 di Zenone (SVF 1, 41 e 24 v.Arnim; Aet. *Plac.* 1.3. 23 Mansfeld-Runia (*Aëtiana* V, 207) nonché i fr. 493 e 495 di Cleante (SVF 1, 110 e 111 v.Arnim).

<sup>17</sup> Di lui abbiamo notizia solo dai passi di Origene citati sopra (n. 8 e PG 12, 1053ab); cfr. H. v.Arnim, *Herophilos* 2, RE 8, 1104.

Devreesse, pur se non possono essere esclusi altri lessicografi, tenendo conto sia dell'interesse degli stoici per la lingua e i suoi fenomeni sia del frequente e anonimo uso da parte di Teodoro di strumenti lessicografici<sup>18</sup>.

AUGUSTO GUIDA

ABSTRACT:

One of the few citations from classical texts by Theodore of Mopsuestia, which derives from a stoic lexicographer (perhaps Herophilos, an author cited by Origenes), is proved to have been inserted in a Byzantine Collection of geometric definitions (edited by Heiberg) to explain the term ἀρχή.

KEYWORDS:

Heron Alexandrinus; Theodore of Mopsuestia; Herophilos stoicus; stoic lexicography; philosophical and mathematical definitions.

<sup>18</sup> Dei "lexikalische Hilfsmittel" impiegati da Teodoro per le "Wörterklärungen" tratta C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln-Bonn, 95-108, che ipotizza anche un uso di Diogeniano.

L'ASINO: ANIMALE MESSIANICO E DIONISIACO  
IN NONNO, *PAR. JO. M* 61-69

*Fools! For I also had my hour;  
One far fierce hour and sweet:  
There was a shout about my ears,  
And palms before my feet.*  
G.K. Chesterton, *The Donkey*, 13-16

*I. Il testo nonniano, l'armonia con i Sinottici e l'elaborazione esegetica dei primi secoli.*

Se, come è noto, l'originalità teologica e artistica della *Parafrasi* è rintracciabile principalmente nelle amplificazioni efrastiche, nelle ricche perifrasi e nella sostituzione di vocaboli con i quali il poeta interpreta la pagina evangelica, il canto XII, sin qui fruibile nell'edizione teubneriana di Scheindler (1881, 133-145), offre al lettore numerosi aspetti ancora inesplorati che meritano di essere approfonditi. In questo studio saranno proposte alcune novità critico-testuali ed ermeneutiche circa i versi nei quali il poeta descrive l'asino sul quale Gesù entra in Gerusalemme (*par. Jo. M* 61-69 ~ *Jo.* 12.14-15), animale che, nella complessa tecnica parafrastica di Nonno, diviene figura simbolica sulla quale si innesta una sorprendente trasversalità sincretistico-letteraria fin qui ignorata tra la figura di Cristo e quella di Dioniso:

|   |                  |
|---|------------------|
| καὶ πολὺν ἔνθα καὶ ἔνθα κορυμβοφόροιο κελεύθου          | <i>Jo.</i> 12.14 |
| δίζυγα πομπῶν ἔχων καὶ ὀπίστερον ἔσμων ὀδίτην           |                  |
| Ἰησοῦς πεφόρητο μέσος μιτρούμενος ἀνδρῶν,               |                  |
| ἰθύνων ἀχάλινον ὄνον ταλαεργὸν ὀδίτην,                  |                  |
| ἐζόμενος νότοισιν ἀπειρήτοιο φορῆος,                    | 65               |
| Ἥσαϊας τόπερ εἶπεν, ὅπως πληρούμενον εἶη                |                  |
| μητέρος ὑψιλόφου, θύγατερ μὴ δείδιθι Σιών·              | <i>Jo.</i> 12.15 |
| ἠνίδε ποικιλόδωρος ἄναξ τεὸς εἰς σὲ περήσει             |                  |
| πῶλον ἔχων ταχύγουνον ὀπηδεύοντα τεκούση <sup>1</sup> . |                  |

<sup>1</sup> “E fra due ali di folla lungo la via inghirlandata / – e più indietro una moltitudine in cammino – / Gesù avanzava nel mezzo, attorniato da uomini, / dirigendo un asino senza morso, viandante paziente, / seduto sulla groppa di quel trasportatore inesperto, / affinché risultasse compiuto ciò che Isaia aveva annunciato: / Non temere figlia di Sion, di una madre elevata: / ecco, il tuo Signore, largitore di molteplici doni, fa il suo ingresso in te / con un puledro dal passo veloce che segue colei che lo ha generato”. Per quanto riguarda la ‘Vorlage’, il testo evangelico di riferimento è quello dell’edizione Nestle-Aland<sup>28</sup> 2012. I versi di Nonno, come già indicato, parafrasano i versetti giovannei 12.14-15 εὐρῶν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄναριον ἐκάθεισεν ἐπ’ αὐτό, καθὼς ἔστιν γεγραμμένον· μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου. Il passo nonniano si colloca dopo una controversa lacuna testuale nella quale è stata inghiottita la resa parafrastica dell’acclamazione generale (*Jo.*

Per comprendere il grado di rielaborazione poetica, innanzitutto, occorrerà specificare che, dal punto di vista dello svolgimento narrativo, mentre nei Sinottici sono descritte dettagliatamente le modalità con cui viene reperita la bestia da soma che trasporterà Gesù, nel quarto Vangelo si dice soltanto che Cristo “salì su un asinello”<sup>2</sup>. L’avvenimento realizza le parole profetiche tratte dal *Libro di Zaccaria* (9.9) che preannunciavano l’arrivo del Messia non a cavallo ma su un animale più umile che, nell’ottica cristiana, incarna il rovesciamento dei valori secondo il mondo<sup>3</sup>. Un aspetto da tenere presente, infatti, riguarda l’interpretazione cristologica: nella Scrittura la cavalcatura dell’asino, oltre a caratterizzare la mitezza del mandato messianico<sup>4</sup>, richiama per analogia anche il celebre passo biblico di *3 Reg.* 1.38-39, nel quale Salomone viene fatto salire sulla mula di re Davide al momento della sua incoronazione regale<sup>5</sup>.

Venendo al testo nonniano, dopo la descrizione delle folle festanti (vv.

12.13): ὠσαννά· / εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, / [καὶ] ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Koechly (1860, 8) ipotizza giustamente che il testo sia stato sfigurato da un guasto della tradizione. Scheindler (1881, 137 e 1881-1882, 246-247), invece, ritiene che Nonno con la locuzione σύνθροος ἡχῶ del v. 58 abbia concettualmente reso l’ὠσαννά inneggiato a Gesù dalle folle, ipotesi che è stata ripresa da Greco (2014, 307), secondo la quale il poeta avrebbe escluso questa espressione poiché reputata eccessivamente connotata in senso giudaico. Non sembra plausibile nemmeno la spiegazione di Janssen (1903, 47) il quale, considerando scorrevole la sintassi dei versi, spiega l’assenza del segmento testuale, poiché “non attingit Nonnus”, postulando un guasto nella ‘Vorlage’. Ciò che risulta dirimente per formulare un’ipotesi di ricostruzione è comprendere fino a che punto Nonno abbia voluto escludere un passo troppo marcatamente legato alla liturgia e ricco di spunti cristologici. In altre parole, se così fosse, si tratterebbe di un’omissione voluta. Questa proposta, però, trova difficoltà se si osserva che, dopo il v. 58, si avverte la mancanza di un’esplicitazione della σύνθροος ἡχῶ, tanto che il Bordatus aggiunge due *versus ficti*. Sarà allora forse più opportuno, sulla scorta di Koechly, ipotizzare una lacuna di un paio di versi nell’archetipo della *par. Jo.*, dal momento che l’assenza di questo passo non trova riscontri nella tradizione manoscritta del NT e pare inverosimile che Nonno non abbia parafrasato un punto così significativo, oltretutto di ascendenza veterotestamentaria, cf. LXX *Ps.* 117.25-26 ὦ κύριε, / σώσον δὴ, / ὦ κύριε, εὐδόσω δὴ. / Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· / εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου.

<sup>2</sup> In *Mt.* 21.1-11, in *Mc.* 11.1-11 e in *Lc.* 19.28-39 Cristo invia due discepoli nel villaggio di Bètfage dove troveranno un asinello con sua madre, legato, sul quale ancora nessuno è salito, e che essi condurranno al Maestro.

<sup>3</sup> Per di più, in base all’antica Legge ebraica, l’asino era considerato impuro (LXX *Lev.* 11.3 e *Dr.* 14.6). Per quanto riguarda l’esegesi di *Zach.* 9.9 nei primi due secoli di Cristianesimo, si rimanda a Serra 1983.

<sup>4</sup> Cf. Schnackenburg 1977, 624-626 e Grasso 2008, 507.

<sup>5</sup> Nell’AT sono testimoniati altri personaggi potenti che si muovono su di un asino: l’indovino Balaam (LXX *Num.* 22.21-35), nel celebre episodio dell’asina che si inginocchia di fronte all’angelo di Dio, la figlia del principe Caleb (LXX *Jos.* 15.18) e Achitofel, infido consigliere di Davide (LXX 2 *Reg.* 17.23). Un’asina accompagna anche il patriarca Abramo al sacrificio di Isacco (LXX *Gen.* 22.3-5).

61-63), ai vv. 64-65, che rappresentano un'amplificazione rispetto alla 'Vorlage', è introdotta la figura dell'ὄναριον. Anche la tradizione manoscritta testimonia, segnalandola nel margine di due codici, la speciale attenzione che il poeta rivolge all'asino: il ms. *Vat. Pal. Graecus* 90 (P) presenta, nel margine destro del v. 64 (f. 161<sup>r</sup>), la nota περὶ τοῦ ὄνου che il copista del *Vat. Graecus* 989 (V) ha invece trascritto erroneamente accanto al v. 58 (f. 89<sup>r</sup>). L'annotazione sembrerebbe derivare quindi dal subarchetipo β (sebbene sia assente nel *Marc. Graecus* Z 481 [N] che, come P, discende da un perduto γ) ed evidenzerebbe che già per il lettore antico il passo nonniano era di notevole rilevanza. È infatti al v. 64 che Nonno inizia a tratteggiare la figura dell'asino. L'attenzione del poeta si appunta sul procedere di Cristo sopra l'umile cavalcatura; l'animale è definito attraverso due espressioni: ἀχάλινος ὄνος<sup>6</sup> e ταλαεργὸς ὀδίτης ("patient voyageur", tr. Marcellus 1861, 183). Tralasciando il fatto che è una costante stilistica di Nonno l'uso di ὀδίτης in clausola<sup>7</sup> e che ciò spiega l'altrimenti inusitato riferimento a un asino, pare utile soffermarsi sull'attributo ταλαεργός<sup>8</sup>. Esso, nella *par. Jo.*, è associato a coloro che portano il corpo di Cristo e in T 220-221 (ὄπη ταλαεργὸς Ἰωσήφ / Ἰησοῦν ἐκόμισσεν ἔῶ πεφορημένον ὄμω ~ *Jo.* 19.42) l'aggettivo qualifica la *pietas* di Giuseppe di Arimatea che trasporta Gesù al sepolcro<sup>9</sup>. Con un certo margine di sicurezza si può avanzare l'ipotesi che l'immagine

<sup>6</sup> Occorre segnalare che il nesso ἰθύνων ὄνον e la *iunctura* ἀχάλινος ὄνος sono creazioni nonniane. Quest'ultima sembra ricalcata sulla descrizione di una bestia da soma, cf. e.g. *Plut. Aem.* 18.1 ἀχάλινος ἵππος. Fra i vari impieghi di ἀχάλινος, al di là di quelli di ascendenza euripidea (ἰωή / στόμα, cf. *E. Ba.* 386, *Pl. Lg.* 701c, *Gr. Naz. carm.* 2.2.6.80 Bacci e Nonn. *D.* 33.117, detto metaforicamente delle parole da tenere a freno come si fa con il morso al cavallo), vi sono tre passi in cui Nonno si serve dell'epiteto in riferimento ad animali, anche se non per un asino: in *D.* 1.102-103 (ἄλλοφανῆς ἀχάλινον ἐν ὕδασι πεζὸν ὀδίτην / Νηρεῖς ἔλκεσιπέπλος ἀήθεα ταῦρον ἐλαύνει) è riferito a Zeus sotto forma di toro; in 11.70 è usato per una tigre (ἀστεμφῆς ἀχάλινον ἐτέρπετο τίγριν ἐλαύνων) e in 28.14 nuovamente per un toro. Più incerta l'interpretazione proposta da Greco (2014, 311), la quale spiega l'uso di ἀχάλινος in *par. Jo.* M 64 alla luce di [Orph.] *H.* 55.13 (ἀχαλινώτοισιν ἀνάγκαις), per cui l'aggettivo esprimerebbe l'idea dell'inevitabilità del destino di Cristo che si sta avviando verso la Passione.

<sup>7</sup> Sarà sufficiente rimandare allo studio di Gigli Piccardi 1980.

<sup>8</sup> Sempre per connotare animali, ταλαεργός risulta già impiegato in *Od.* 4.636; in *h. Merc.* 568 ἵππους τ' ἀμφιπόλευε καὶ ἡμίονους ταλαεργούς e in *Hes. Op.* 46; in *Mosch. API* 200.3 = *HE* 2685 καὶ ζεύξας ταλαεργὸν ὑπὸ ζυγὸν ἀγένα ταύρων e in *Opp. H.* 5.19-20 ὑπὸ ζευγλησι δ' ἔθηκαν / οὐρήων ταλαεργὸν ἔχειν πόνον ἔλκυστήρα. Cf. anche Nonn. *D.* 37.705 ἡμίονον ταλαεργὸν ἐνεστήριζεν ἀγῶνι. Inoltre, è possibile che nella scelta di ταλαεργός Nonno abbia risentito altresì del composto ἀθοφόρος, impiegato da Origene (*in Jo.* 10.29.178, p. 202 Preuschen) proprio per descrivere l'asino su cui sale Cristo, cf. *infra*, n. 24.

<sup>9</sup> Quest'uso dell'epiteto, più che ascrivere a imitazione interna, pare rimandare a quella tradizione poetica che lo riferisce a uomini ed eroi: cf. *A. R.* 4.1062 γυνὴ ταλαεργὸς ἐλίσσει e *Theoc.* 13.19, detto di Eracle (ταλαεργὸς ἀνήρ).

nonniana dell'ὄνος ταλαεργός sia stata ripresa da Eud. *Homeroc.* β 1223 Schembra ἄψατο δ' ἡμίονου ταλαεργοῦ, in cui è usata proprio per descrivere la bestia nella scena dell'ingresso trionfale di Cristo a Gerusalemme, anche se l'origine di questa *iunctura* è da individuare nel celebre passo omerico in cui viene narrato che Achille mette in premio un'indomita mula di sei anni per una gara di pugilato in occasione dei giochi funebri per Patroclo: *Il.* 23.653-655, 666 αὐτὰρ ὁ πυγμαχίης ἀλεγεινῆς θῆκεν ἄεθλα· / ἡμίονον ταλαεργὸν ἄγων κατέδης' ἐν ἀγῶνι / ἐξέτε' ἀδμήτην, ἥ τ' ἀλγίστη δαμάσασθαι / [...] / ἄψατο δ' ἡμίονου ταλαεργοῦ φώνησέν τε<sup>10</sup>.

Nel verso 65, poi, si ribadisce che Gesù è seduto sul dorso del giumento (ἐζόμενος νώτοισιν)<sup>11</sup> e, nel finale del verso, il poeta elabora un'ulteriore perifrasi per nominare l'asino: ἀπειρήτος φορέυς. La *iunctura* in Nonno connota sempre un animale e compare anche in *D.* 1.305 (καὶ παλάμας νοέοντες ἀπειρήτιοι φορῆος) a proposito di Zeus in sembianze di toro. Questa puntualizzazione del “portatore inesperto”, assente in *Jo.*, è probabilmente la rielaborazione di *Mc.* 11.2 (πῶλον δεδεμένον ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὐπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν) in cui è specificato che sul puledro sopra al quale il Maestro intende sedersi non è ancora salito nessuno<sup>12</sup>.

La parafrasi nonniana continua con la celebre profezia *noli timere, filia Sion*<sup>13</sup>, il cui autore è indicato da Nonno come Isaia (Ἡσαΐας τόπερ εἶπεν, v.

<sup>10</sup> Come fa osservare Schembra (2007, 187), Eudocia parla di un ibrido sterile, il mulo, laddove le fonti neotestamentarie indicano una razza pura, il puledro d'asina. Se Rey (1998, 387) spiegava ingegnosamente questo cambiamento in relazione all'unica e negativa menzione dell'asino in Omero (*Il.* 11.558-559 ὄνος [...] / νωθῆς, ᾧ δὴ πολλὰ περὶ ῥόπαλ' ἀμφὶς ἔαγη), poco consona al riuso in senso cristiano del passo, più verosimilmente, d'accordo con Schembra (*ibid.*), pare che abbia prevalso come modello *Il.* 23.666. Inoltre, tutto il brano del centone di Eudocia dedicato all'*introitus in Jerusalem*, nella seconda redazione (vv. 1222-1236), mostra notevoli contatti con l'elaborazione parafrastica nonniana: grande rilievo, infatti, è dato alla glorificazione di Cristo da parte delle folle in giubilo, cf. *Homeroc.* β 1224-1232 Schembra λαοὶ ἔπονθ', ὡς εἶ τε μετὰ κτίλον ἔσπετο μῆλα, / παῖδες πρωθῆβαι πολιοκρόταφοι τε γέροντες. / Τετρήχει δ' ἀγορῆ, ὑπὸ δὲ στεναχίζετο γαῖα· / ἄλλη δ' ἄλλων γλώσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων. / Ἄλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε πόλιν δύσεσθαι ἔραννῆν, / ἦλθον ἔπειθ' ὄσα φύλλα καὶ ἄνθεα γίνεται ὄρη, / ὄζοισιν πυκνοῖσι γεφύρωσάν γε μιν αὐτόν· / οἱ δ' εἰς ὄρηστών τε καὶ ἱερόεσσαν αἰοιδῆν / τρεψάμενοι τέρποντο κτλ.

<sup>11</sup> La locuzione nonniana sembra derivare da un epigramma del Nazianzeno proprio per la Domenica delle Palme (εἰς τὰ Βαΐα), *AP* 1.52 Χαῖρε, Σιών θύγατερ, καὶ δέρκεο Χριστόν ἄνακτα / πῶλῳ ἐφεζόμενον καὶ ἐς πάθος αἴψα κίοντα. Inoltre, nella *par. Jo.* il participio ἐζόμενος compare, sempre in *incipit* di esametro, nell'episodio della Samaritana al pozzo, in riferimento a Gesù che, stanco, si siede per riposarsi ( $\Delta$  21-23 ~ *Jo.* 4.6, cf. Caprara 2005, 162).

<sup>12</sup> Nella *par. Jo.* l'aggettivo ἀπειρήτος ricorre in sole altre due occorrenze: in  $\Gamma$  63 (μᾶλλον ἀπειρήτοισι πόθεν πείθεσθε μενοιναῖς ~ *Jo.* 3.12) e in  $\Lambda$  202 (οὐδὲν ἀπειρήτω πεπνυμένον ἴστε μενοινῆ ~ *Jo.* 11.49), con il significato di “ignaro / inesperto”, in contrapposizione a chi conosce come veramente stanno le cose (ἐὺ εἰδώς); cf. Spanoudakis 2014, 333.

<sup>13</sup> Nonn. *par. Jo.* M. 67 θύγατερ μὴ δεῖδιθι Σιών. Il parafraste utilizza una *variatio* di tono

66)<sup>14</sup>. Anche in questo caso, la resa di *Jo.* 12.15 (μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών κτλ.) presenta alcune singolarità, in quanto il poeta riprende e amplifica il parallelismo Gerusalemme = “figlia di Sion, madre elevata (μήτηρ ὑψίλοφος)”, identificando la Città Santa rispetto al territorio montuoso su cui è situata<sup>15</sup>. Le modalità con cui Nonno parla di Gerusalemme, per altro, aprono

epico rispetto al testo di *Jo.* (μὴ φοβοῦ), cf. anche n. 14. Questa allocuzione, nell’ottica evangelica, è tipica delle apparizioni angeliche o comunque positive per le quali il messaggero, presentandosi, invita il destinatario a prestare ascolto senza timore, vd. e.g. *Lc.* 1.30 μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. Per l’imperativo negativo μὴ δεῖδιθι, cf. Mosch. *Eur.* 154 θάρσει παρθενική· μὴ δεῖδιθι πόντιον οἶδμα. Se nella *par. Jo.* compare solo in questo passo, nelle *D.* tale locuzione è usata dal poeta con una certa frequenza e sempre nella medesima collocazione all’interno del verso, cf. *D.* 2.681; 33.351; 34.319; 38.61 e 41.339.

<sup>14</sup> Questa attribuzione è estremamente problematica, tanto che Kuiper (1918, 230) la imputa a un’imprecisione di Nonno. Ciò comunque pare riduttivo, poiché nel passo giovanneo è presente la formula generica καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον ed è assente il nome del profeta da cui è tratta la citazione, anche se il quarto Evangelista si rifà chiaramente a LXX *Zach.* 9.9 (χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών· κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἴδου ὁ βασιλεὺς σου ἐρχεται· σοι, δίκαιος καὶ σφύζων αὐτός, πρᾶϋς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον). Dal punto di vista della tecnica parafrastica, per di più, è possibile osservare che è tipico di Nonno esplicitare l’autore veterotestamentario da cui *Jo.* – *verbatim* o meno – trae una citazione, anche quando questi non è menzionato nel *Vangelo*. Ritengo infatti che lo scopo dell’operazione del parafraste sia stato quello di comunicare al destinatario l’autore della profezia, affinché il messaggio evangelico e la narrazione risultassero comprensibili nella molteplicità dei loro dettagli, mostrando il continuo rapporto che si instaura fra Antico e Nuovo Testamento. A questo punto, però, si ripropone la questione dell’attribuzione della profezia. La mia ipotesi è che Nonno abbia fatto un uso ampio delle fonti veterotestamentarie, allargando i suoi modelli ad altri tre passi che presentano vistose analogie: LXX *Zach.* 2.14 τέρπου καὶ εὐφραίνου, θύγατερ Σιών, διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἐρχομαι καὶ κατασκευάσω ἐν μέσῳ σου, λέγει κύριος, *Soph.* 3.14 χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· εὐφραίνου καὶ κατατέρπου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, θύγατερ Ἱερουσαλήμ e *Is.* 40.9 ἐπ’ ὄρος ὑψηλὸν ἀνάβηθι, ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών· ὑψώσον τῇ ἰσχύϊ τὴν φωνήν σου, ὁ εὐαγγελιζόμενος Ἱερουσαλήμ· ὑψώσατε, μὴ φοβεῖσθε· εἰπὸν ταῖς πόλεσιν Ἰουδα· Ἰδοὺ ὁ θεὸς ὑμῶν. La menzione di Isaia come autore della citazione è allora chiarita se si confronta l’imperativo μὴ δεῖδιθι di *M* 67 con *Is.* 40.9 (μὴ φοβοῦ), laddove tutti gli altri *loci similes* riportano la forma positiva χαῖρε (o sinonimi). L’attribuzione a Isaia sarebbe quindi dovuta alla ripresa che il poeta ne fa all’inizio del passo scritturistico. Inoltre, come ha evidenziato Greco (2014, 308 n. 19), nel quarto *Vangelo*, Isaia è il più evocato fra i profeti dell’AT e nel canto *M* il suo nome ricorre altre tre volte (152, 156, 163), sempre in *incipit* di esametro, tranne che in *M* 156.

<sup>15</sup> L’epiteto ὑψίλοφος è uno *hapax* nella *par. Jo.* In *Pi. O.* 13.111 esso è adoperato per l’Etna (in Asclep. *AP* 5.153.2 = 3.2 Sens è *v.l.* in riferimento a una finestra); cf. anche Coll. 121 ὧς ὁ μὲν ὑψιλόφοιο φυτῶν ὑπένερθε καλύπτρης, su cui vd. Livrea 1968, 128-129. Nel passo nonniano il significato più appropriato è quello di “dall’alta cima”, con un riferimento orografico e metaforico a Gerusalemme come città sul Monte Sion. A ragione, Franchi (2011, 484) ravvisa alla base della scelta di Nonno il celebre passo di LXX *Ezech.* 40.2, in cui il profeta Ezechiele è trasportato in visione ἐπ’ ὄρους ὑψηλοῦ σφόδρα. Inoltre, Sion è l’alto monte poiché nel passo nonniano agisce un’equiparazione teologica con il Tempio di Gerusalemme



la strada a un nuovo spunto sincretistico che può essere evidenziato nel v. 68, in cui Cristo è definito ποικιλόδωρος ἄναξ. La *iunctura* risulta infatti impiegata dal poeta anche in *D.* 18.69 (τόφρα δὲ ποικιλόδωρος ἄναξ ἐπεδείκνυε Βάκχῳ), nel racconto dell'ingresso di Dioniso nel palazzo di Stafilo<sup>16</sup>. È dunque questo un indizio che dimostra come il nostro autore si serva simmetricamente della stessa 'imagery' per la descrizione di Gerusalemme e del palazzo di Stafilo. Quest'ultimo, per di più, come il Tempio di Salomone (vd. Nonn. *par. Jo.* E 2 κιονέην ἀμάρυσσε λίθων ἑτερόχροον αἴγλην), svetta in lontananza a motivo della lucentezza versicolore delle sue pietre<sup>17</sup>.

L'ultima menzione dell'asino (πῶλον ἔχων ταχύγουνον ὀπηδεύοντα τεκούση) compare al v. 69. Essa, sebbene non arricchisca la panoramica dei confronti in senso strettamente sincretistico, è molto interessante per quanto riguarda la profondità dell'elaborazione poetica<sup>18</sup>. La divergenza più macro-

(cf. LXX Ps. 14.1 e 23.3): possono essere infatti istituiti confronti con l'*incipit* del canto E, dove il Tempio è detto essere "prossimo al cielo" (tr. Agosti 2003, 245 δόμος αἰθέρι γείτων) e con alcune raffigurazioni artistiche tardoantiche nelle quali la Città Santa è rappresentata come sovrastante (cf. Agosti *ibid.*, 271-273). Oltre a ciò, la *paradosis* pone per questo verso un dilemma riguardante l'interpunzione. Se si accettasse il testo stampato da Scheindler, che inserisce una virgola dopo θύγατερ, esso andrebbe spiegato in senso metaforico: il poeta si starebbe rivolgendo a Sion (= Gerusalemme) come figlia dell'alta montagna su cui è arroccata la città. In questo modo il passo è stato interpretato anche da Marcellus 1861, 183. Sembra tuttavia più corretto – così anche Agnosini 2014, 423 – spostare la virgola prima di θύγατερ, al fine di conservare il nesso veterotestamentario e giovanneo θυγάτηρ Σιών (12.15a), interpretando il primo emistichio (μητέρος ὑψιλόφου) come apposizione dell'indeclinabile Σιών.

<sup>16</sup> L'aggettivo ποικιλόδωρος, secondo Esichio (a 2033 Cunningham), è un equivalente del pur inconsueto αἰολόδωρος ("che reca doni vari", cf. Epimen. 3 B 19 D.-K. e Gr. Naz. *car.* 1.1.3.5 Moreschini-Sykes).

<sup>17</sup> Nonn. *D.* 18.63 τηλεφανῆς στίλβουσα λίθων ἑτερόχροϊ κόσμῳ, cf. Gonnelli 2003, 333-334 e Agosti 2003, 277.

<sup>18</sup> Le parole di cui l'autore si serve sono auliche: per quanto riguarda ὀπηδεύω, Nonno sembra risalire di un verso apolloniano (4.674 s. μῆλα / ἐκ σταθμῶν ἄλις εἰσιν ὀπηδεύοντα νομῆι). Il verbo, assente nelle *D.*, nella *par. Jo.* compare in K 16 (εἰς ὄροσεροῦς λειμῶνας ὀπηδεύουσα νομῆι ~ *Jo.* 10.4), sempre in riferimento a greggi, e in Φ 120 s. (ὀπηδεύοντα δὲ ταρσῶ, / κοίρανος ὄν φιλέεσκεν, ὀπίστερον εἶδε μαθητῆν ~ *Jo.* 21.20). Inoltre, la peculiarità dell'attributo ταχύγουνος ha spinto alcuni studiosi precedenti a Scheindler a emendarlo: Koechly (*ap.* De Stefani 2003, 313) suggerisce di correggere il testo vulgato in βραδύγουνος, ma tale intervento proporrebbe imprudentemente di retrodatarlo a Nonno uno *hapax* attestato in *Jo.* Gaz. 2.29 Friedländer = 418 Lauritzen ἀλλὰ πάλιν βραδύγουνος ἐσῆρετο ναθρὸς ὀδίτης. L'operazione comunque è sintomatica del modo di procedere di Koechly, il quale postula anche al v. 15 di questo canto (ἐκταδίη δέ) un intervento per il quale si può ricostruire la stessa genesi: ἐκταδίη da confrontare con ἐκταδίην... χαιτήν di *Jo.* Gaz. 2.19 Friedländer = 408 Lauritzen. Ad ogni modo, l'uso nonniano dell'epiteto ha come termini di paragone la descrizione che fa Pallada dell'asino (*AP* 11.317), definito "figlio di Indugio" e l'*incipit* di un epigramma di Secondo, noto come "Lamento dell'asino", in cui la bestia, ragliando, espone le proprie lagnanze e dice di muoversi lentamente, cf. *AP* 9.301.1 Τίττε τὸν ὄγκιστήν βραδύ-

scopica rispetto al testo di partenza si può osservare laddove *Jo.* 12.15c parla unicamente di un “puledro d’asina” su cui Gesù sale per il viaggio a Gerusalemme, mentre Nonno, rimandando alla più dettagliata descrizione di Matteo 21.1-2, 5b-d<sup>19</sup>, che a sua volta si rifà a *Zach.* 9.9, inserisce fra i personaggi presenti sulla scena anche la madre del puledro (M 69). Con ogni probabilità, la scelta narrativa ed esegetica del poeta riposa sulla volontà di armonizzare i due passi al fine di arricchire lo scarno dettato della ‘Vorlage’ tramite l’aggiunta di un numero maggiore di particolari provenienti dai Sinottici.

Per comprendere ora quale sia il sostrato teologico dei versi nonniani, occorrerà considerare lo sviluppo dell’esegesi cristiana dei primi secoli<sup>20</sup>. Essa si era soffermata sistematicamente sull’interpretazione allegorica dell’animale quale simbolo dei Giudei (vd. e.g. Greg. Ilib. *tract. Orig.* 6.46, p. 52 Bulhart) o dei pagani (vd. e.g. Or. *hom. in Ies. N.* 15.3, p. 383 Baehrens, Cyr. *in Zach.* 9.9, II p. 416.18-22 Pusey<sup>21</sup> e *in Jo.* 12.15, II p. 306.19-21 Pusey<sup>22</sup>), o di entrambi<sup>23</sup>, indocili prima di essere sottoposti al giogo di Cristo. Nonno, oltre a risentire di queste elaborazioni, è in sintonia anche con altri spunti esegetici: il raro epiteto ἀχάλινος (*scil.* ὄνος, M 64), più che indicare la variante selvatica dell’animale, l’onagro, e riferirsi alla giovane età della bestia – nella stessa direzione va anche l’aggettivo ἀπειρήτος (*scil.*

πουν ὄνον ἄμμυγ’ ἐν ἵπποις κτλ. Marcellus (1861, 333), invece, legge παχύγουνος (“ce porteur inaccoutumé”, p. 183), al fine di evitare la leggera disarmonia fra la lenta solennità dell’ingresso messianico e il passo celere dell’ὄνος παχύγουνος su cui è salito Cristo. In realtà, il testo tradito risulta accettabile se si considerano l’entusiasmo e la concitazione che pervadono la scena. L’aggettivo παχύγουνος, inoltre, è impiegato ben 23 volte da Nonno e nella *par. Jo.* compare anche, e.g., in A 188 (~ *Jo.* 1.47 Ναθαναήλ, cf. De Stefani 2002, 225); in Z 79 (cf. Franchi 2013, 376-377, la quale, sulla scorta di Rigler, ritiene che l’epiteto sia un conio *ex officina Nonniana*, mediato da Call. *Del.* 78 Ἀσωπὸς βαρύγουνος) e in Λ 101 (detto di Maria sorella di Lazzaro, cf. Spanoudakis 2014, 233).

<sup>19</sup> Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγή εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, τότε Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς λέγων αὐτοῖς· πορεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εὐρήσετε ὄνον δεδεμένῃν καὶ πῶλον μετ’ αὐτῆς· λύσαντες ἀγάγετέ μοι. [...] Ἴδού ὁ βασιλεὺς σου / ἔρχεται σοι πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον / καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

<sup>20</sup> Per una panoramica, cf. Ciccarese 2002, 155-176.

<sup>21</sup> Ἐπανεπαύσατο γὰρ ὁ Χριστὸς τῷ νέῳ λαῷ, τουτέστι τῷ κεκλημένῳ πρὸς ἐπίγνωσιν ἀληθείας καὶ εἰδωλολατροῦντι ποτε. Ἦν γὰρ οἷά τις πῶλος, οὐπω δεδαμασμένος, οὔτε μὴν εἰδὼς βαδίζειν ὀρθῶς· οὐ γὰρ που τῷ θεῷ πεπαιδαγῶγῃτο νόμῳ.

<sup>22</sup> Πῶλον δὲ λέγει τὸν ὄνον, ἐπειδὴ ὁ ἐξ ἐθνῶν λαὸς ἀγύμναστος ἦν τῆς εἰς εὐσέβειαν ἀγωγῆς πίστεως.

<sup>23</sup> Cf. Just. *dial.* 53.4 τὸ δὲ καὶ ὄνον ὑποζύγιον ἤδη μετὰ τοῦ πῶλου αὐτῆς ὀνομάζειν τὸ προφητικὸν πνεῦμα (*scil.* *Zach.* 9.9) μετὰ τοῦ πατριάρχου Ἰακώβ ἐν τῇ κτήσει αὐτὸν ἔχειν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ὡς προέφην, ἀμφοτέρα τὰ ζῶα κελεῦσαι ἀγαγεῖν, προαγγελία ἦν καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς συναγωγῆς ὑμῶν ἅμα τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύειν ἐπ’ αὐτὸν μέλλουσιν. Ὡς γὰρ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν σύμβολον ἦν ὁ ἀσαγῆς πῶλος, οὕτως καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου λαοῦ ἢ ὑποσαγῆς ὄνος· τὸν γὰρ διὰ τῶν προφητῶν νόμον ἐπικείμενον ἔχετε.

φορεύς), M 65 – sembra rimandare a quel filone interpretativo che spiega il far salire Gesù sul giumento come sottomissione ai suoi precetti<sup>24</sup>. D'altra parte, il parafraste non attribuisce all'asino le tradizionali connotazioni di stoltezza o di incontinenza, ma riserva alla bestia prerogative positive anche per le sue caratteristiche fisiche: ne vengono infatti lodate la mansuetudine<sup>25</sup> e la laboriosità, qualità che sembrano aver ispirato l'attributo *ταλαεργός* (*scil. ὀδίτης*, v. 64).

## II. Aspetti originali del sincretismo dionisiaco-cristiano.

L'indagine testuale non può dirsi conclusa nell'analisi dei pur vasti modelli letterari ed esegetici già individuati. D'ora in poi, infatti, sarà messa in evidenza la pregnanza dei versi in relazione alla possibilità di rinvenire inediti spunti sincretistici dionisiaco-cristiani nella descrizione nonniana dell'asino. Innanzitutto, nella tradizione misterica e letteraria greca sono testimoniati vari legami tra Dioniso e l'asino, a partire da alcuni passi delle *Rane* di Aristofane (vv. 27, 31-32), nei quali Santia, in compagnia di Dioniso, entra in scena su un asino lamentandosi di essere onerato di carichi come la bestia. Al v. 159, poi, compare l'enigmatica espressione proverbiale “fare l'asino ai misteri” che pare rimandare alla presenza dell'animale nei misteri

<sup>24</sup> Cf. Paul. Nol. *Carm.* 24.617 (*sit fortis anima mortificans asinum suum*) e Cyr. in *Zach.* 14.15, II pp. 534-535 Pusey. Per quanto si constati la perdita quasi totale del *Commento al Vangelo di Giovanni* di Origene al cap. 12, è possibile recuperare l'interpretazione dell'Alessandrino da altri passi, in cui la pericope giovannea è spiegata alla luce di *Mt.* 21.1-11 attraverso una lettura spirituale dell'episodio, secondo la quale l'entrata messianica nella Città Santa è simbolo dell'ingresso di Dio nell'anima dell'uomo. Inoltre, per Origene, il giovane e agile puledro (si veda l'epiteto nonniano *ταχύγουνος*) costituisce una metafora del NT, mentre l'asina che lo segue è immagine della Legge ebraica, gravata da innumerevoli pesi, che si contrappone alla leggerezza dello Spirito che anima la Buona Novella, cf. Or. in *Jo.* 2.15, 10.28.174-175; 10.29.178-179, pp. 201-202 Preuschen Ἰησοῦς τοῖνυν ἐστὶν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ὅστις εἰσέρχεται εἰς τὴν Ἱεροσόλυμα καλουμένην ψυχὴν, ὀχρούμενος τῇ ὑπὸ τῶν μαθητῶν λελυμένη ὑπὸ τῶν δεσμῶν ὄνῳ, λέγω δὲ τοῖς ἀφελέσι τῆς παλαιᾶς διαθήκης γράμμασι, σαφηνιζομένοις ὑπὸ τῶν λυόντων αὐτὰ μαθητῶν δύο· τοῦ τ' ἐπὶ τὴν θεραπείαν τῆς ψυχῆς ἀνάγοντος τὰ γεγραμμένα καὶ ἐπ' αὐτὴν αὐτὰ ἀλληγοροῦντος, καὶ τοῦ τὰ μέλλοντα ἀγαθὰ καὶ ἀληθινὰ διὰ τῶν ἐν τῇ σκιᾷ κειμένων παριστάντος. Ὅχεϊται δὲ καὶ τῷ νέῳ πώλῳ, τῇ καινῇ διαθήκῃ· ἐν ἀμφοτέραις γὰρ ἔστιν εὐρεῖν τὸν καθαίροντα ἡμᾶς τῆς ἀληθείας λόγον καὶ ἀπελαύνοντα τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν ἡμῖν πάντας λογισμοὺς. [...] Καὶ τάχα οὐκ ἀλόγως ὄνῳ εἰκάσαι <ἂν τις> τὰς περιστάσας φωνᾶς τὸν ἄγοντα αὐτὰς εἰς τὴν ψυχὴν λόγον· ἄχθοφόρον γὰρ τὸ ζῴον, πολὺ δὲ τὸ ἄχθος καὶ φορτίον βαρὺ δηλοῦνται ἀπὸ τῆς λέξεως, καὶ μάλιστα τῆς παλαιότερας, ὡς δῆλον τῷ ἐπιστάντι τοῖς ὑπὸ Ἰουδαίων γινομένοις. Οὐχ οὕτω δὲ ὁ πῶλος ἀχθοφόρος ὡς ἡ ὄνος. Εἰ γὰρ καὶ βαρὺ πᾶν τὸ τοῦ γράμματος φορτίον ἐστὶν τὸ ἀνόφορον καὶ κουφότατον τοῦ πνεύματος χωρεῖν μὴ δυναμένοις, ἀλλὰ γε ἔλαττον ἔχει βᾶρος τὸ καινὸν γράμμα παρὰ τὸ πρεσβύτερον.

<sup>25</sup> Questo tratto è oggetto di un'interpretazione di tipo morale, e.g., da parte di Agostino, *Enarr. in Ps.* 33, s. 2.5, p. 284 Dekkers-Fraipont *esto iumentum Domini, id est, esto mansuetus*.

eleusini, durante i quali gli oggetti sacri del culto, all'interno di un'arca, venivano caricati sul dorso di un asino<sup>26</sup>. Una menzione dell'ὄνος, accanto a quella del *boukolos*, che costituiva un grado di iniziazione nei misteri dionisiaci (cf. Scarpi 2002, *Dionisismo* B6), si trova anche al r. 25 del problematico Papiro di Gurob (Scarpi 2002, *Orfismo* C8, pp. 404-405; 654-657), datato alla fine del III sec. a.C. Si tratta di un passo di non facile collocazione, tanto che Colli (1978, 404) ritiene che costituisca un documento attestante una confluenza orfico-dionisiaco-eleusina e ciò spiegherebbe bene le testimonianze che collocano l'animale in ambito sia eleusino sia dionisiaco.

La relazione fra il dio e l'asino è affrontata da Kerényi (1992, 166, 284) in rapporto a varie raffigurazioni vascolari. Lo studioso ritiene che la bestia sia da connettersi altresì al festoso corteo (*πομπή*) che celebrava l'*adventus* del dio ad Atene, poiché in alcune immagini Dioniso è raffigurato in sella al quadrupede<sup>27</sup>.

Un preciso riferimento alla cavalcatura di un asino da parte del dio si trova nei *Catasterismi* di Eratostene dove si legge che, durante lo scontro tra gli dèi e i Giganti, Dioniso, Efesto e i Satiri loro alleati arrivano in groppa ad asini per unirsi alla lotta. Dal momento che i Giganti non hanno mai udito i loro ragli, sono messi in fuga da quello strepito, temendo che un mostro stia per attaccarli. Ciò costituisce la benemerenzia eziologica del catasterismo di questi animali: in seguito alla battaglia, Dioniso sistema gli asini in cielo a entrambi i lati dell'ammasso stellare, visibile nella costellazione del Cancro, detto Mangiatoia (*Phatne*), oggi conosciuto come Alveare<sup>28</sup>. A questo episodio Nonno accenna in *D.* 1.459 (Ὀνων παρὰ γείτονι Φάτνη), all'interno

<sup>26</sup> Cf. Tzetz. *ad Ran.* 159 ὄνος ἄγων μυστήρια] μακρηγορούντων Ἑρακλέους καὶ Διονύσου θλιβόμενος ὁ Ξανθίας τῷ βάρει τῶν στρωματίων τῶν παρ' αὐτοῦ φερομένων, ἀκηκοῦς λεγόντων αὐτῶν καὶ περὶ τῶν μεμνημένων ἦτοι τῶν τελεσθέντων τὰ τῆς Κόρης καὶ Δήμητρος ὄργια, τουτέστι τὰς ἐορτάς, ἐπεὶ ἤδει, ὅτι ἐν τοῖς μυστηρίοις τῆς Δήμητρος τῶν Αθηναίων ἐκ τῆς πόλεως εἰς Ἐλευσίνα ἐξερχομένων, οἱ ὄνοι βαρῶς ἐθλίβοντο φορηγούντες – ἐνωπόφουρον γὰρ τὰ ἐκείνους χρειώδη, διατροφάς τε καὶ στρώματα –, φησὶν αὐτὸς ὄνος εἶναι ἄγων μυστήρια ἦτοι τὰ πρὸς τὴν τῶν μυστηρίων τελετὴν χρήσιμα τοῖς ἀφικνουμένοις τῇ πανηγύρει τῆς ἐορτῆς κτλ. Per di più, Anneo Cornuto (p. 50.24-26 Torres) riferisce che l'asino spesso fa parte del corteo dionisiaco per il fatto che anch'esso è incline alle unioni sessuali: τάχα δὲ ἂν χαιροὶ τοιοῦτοῦ θύματι ὁ Διόνυσος διὰ τὸ ὀχευτικὸν εἶναι τὸν τράγον, ἀφ' οὗ καὶ ὁ ὄνος ἐν ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ θαμίζει κτλ. Si veda anche Kerényi 1992, 339-340.

<sup>27</sup> Per quanto riguarda la statuaria, invece, spicca un piccolo manufatto, di I-II d.C., rappresentante Dioniso seduto sull'asino, conservato al Minneapolis Institute of Art (John R. Van Derlip Fund. N. inv. 63.41) e proveniente dalla collezione Mattei.

<sup>28</sup> Cf. Eratosth. *Cat.* 11 (p. 36.5-11 Pàmias i Massana - Zucker) λέγεται δὲ καὶ ἄλλη ἱστορία περὶ αὐτῶν αὕτη· ὅτε ἐπὶ Γίγαντας ἐστρατεύοντο οἱ θεοί, ὡς εἴρηται, Διόνυσον καὶ Ἥφαιστον καὶ Σατύρουσ ἐπὶ ὄνων πορεύεσθαι· οὐπω δὲ ἐωραμένων αὐτοῖς τῶν Γιγάντων πλησίον ὄντες ὠγκήθησαν οἱ ὄνοι, οἱ δὲ Γίγαντες ἀκούσαντες τῶν φωνῶν ἔφυγον· ἐνθεν ἐτιμήθησαν καὶ ἐν τοῖς ἄστροις ἐτέθησαν.

del racconto del catasterismo che il mostro Tifeo promette a Cadmo travestito da pastore, qualora questi suoni per lui una melodia.

Altre importanti informazioni si ricavano da Aristid. *Or.* 41.6-7 Keil<sup>29</sup>, dove è riportato il mito in cui Dioniso riconduce Efesto sull'Olimpo a dorso d'asino<sup>30</sup>. Ad ogni modo, è il cristiano Giustino a rilevare forti somiglianze, per lui inaccettabili, fra Dioniso e Cristo, in quanto accomunati dalla figura dell'asino. Due passi dell'apologeta chiariscono questo rapporto: *1 apol.* 54.6-7<sup>31</sup> e *dial.* 69.2<sup>32</sup>. In essi Dioniso è associato a Cristo sulla base di una profezia veterotestamentaria, quella di LXX *Gen.* 49.10-11, pronunciata da Giacobbe in punto di morte nel benedire Giuda, in cui l'attesa venuta del Messia troverà compimento in "[...] colui che lega alla vite il puledro della sua asina [...] e lava [...] nel sangue della vite la propria veste"<sup>33</sup>. Tale annuncio, come chiarito in *dial.* 53.1, rappresenta la prefigurazione della prima venuta di Cristo<sup>34</sup>. Secondo la ben nota teoria dell'adulterazione diabolica della rivelazione divina nei miti pagani, attraverso cui Giustino illustra le somiglianze fra certi personaggi della mitologia classica e alcuni della fede cristiana, i demoni avrebbero introdotto la figura dell'asino nei misteri di Dio-

<sup>29</sup> Καὶ μὴν καὶ τὴν Ἥραν λέγουσιν ὡς μόνος θεῶν τῷ υἱεὶ διήλλαξε κομίσας τὸν Ἥφαιστον ἄκοντα εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ταῦτά γε ἀναθεῖς ὄνῳ. Καὶ ὡς μὲν αἰνιγμὰ ἐστὶν ἐν τῷ λόγῳ δῆλον, δῆλον δὲ καὶ οἱ τελευτᾶ τὸ αἰνιγμα, ὡς ἄρα πολλή τις καὶ ἄμαχος ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, καὶ δύναται ἂν καὶ ὄνου πτεροῦν, οὐχ ἵππους μόνον.

<sup>30</sup> Anche sul Vaso Francois, nella processione degli dèi che si recano alle nozze di Peleo e Teti, Dioniso è raffigurato mentre conduce il mulo cavalcato da Efesto.

<sup>31</sup> Τοῦτων οὖν τῶν προφητικῶν λόγων ἀκούσαντες οἱ δαίμονες Διόνυσον μὲν ἔφασαν γεγενῆσθαι υἱὸν τοῦ Διός, εὐρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπέλου παρέδωκαν, καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγράφουσι, καὶ διασπαραχθέντα αὐτὸν ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανὸν ἐδίδαξαν. Καὶ ἐπειδὴ διὰ τῆς Μουσεῶς προφητείας οὐ ρητῶς ἐσημαίνετο, εἴτε υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ παραγενησόμενός ἐστι, καὶ εἰ ὀχοῦμενος ἐπὶ πῶλον ἐπὶ γῆς μενεῖ ἢ εἰς οὐρανὸν ἀνελεύσεται, καὶ τὸ τοῦ πῶλου ὄνομα καὶ ὄνου πῶλον καὶ ἵππου σημαίνειν ἐδύνατο, μὴ ἐπιστάμενοι εἴτε ὄνου πῶλον ἄγων ἔσται σύμβολον τῆς παρουσίας αὐτοῦ εἴτε ἵππου ὁ προκηρυσσόμενος, καὶ υἱὸς θεοῦ ἐστὶν, ὡς προέφημεν, ἢ ἀνθρώπου, τὸν Βελλεροφόντην καὶ αὐτὸν ἐφ' ἵππου Πηγᾶσου, ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπου γενόμενον, εἰς οὐρανὸν ἔφασαν ἀνεληλυθέναι.

<sup>32</sup> Ὅταν γὰρ Διόνυσον μὲν υἱὸν τοῦ Διός ἐκ μίξεως ἦν μεμῖχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγωσι, καὶ τοῦτον εὐρετὴν ἀμπέλου γενόμενον, καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστήναι, εἰς οὐρανὸν τε ἀνεληλυθέναι ἱστορῶσι, καὶ ὄνον (v.l. difesa convincentemente da Agnosini 2015, 287-288) ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρωσιν, οὐχὶ τὴν προλελεγμένην ὑπὸ Μουσεῶς ἀναγραφείσαν Ἰακώβ τοῦ πατριάρχου προφητείαν μεμιμῆσθαι αὐτὸν νοῶ;

<sup>33</sup> Οὐκ ἐκλείπει ἄρχων ἐξ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκεῖμενα αὐτῷ, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν. Δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ· πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ.

<sup>34</sup> Καὶ τὸ Δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου καὶ τῶν ἔργων, τῶν ἐπὶ τῆς πρώτης αὐτοῦ παρουσίας γενομένων ὑπ' αὐτοῦ, καὶ τῶν ἐθνῶν ὁμοίως, τῶν μελλόντων πιστεύειν αὐτῷ, προδήλωσις ἦν.

niso proprio ispirandosi al passo della *Genesi* che prelude all'episodio evangelico dell'entrata trionfale di Gesù a Gerusalemme. Al di là di piccole discrepanze testuali, i due brani di Giustino permettono di ricostruire un quadro completo, quasi una mappatura dei principali tratti che accomunano Dioniso a Cristo, molti dei quali sono presenti nei pochi versi di *par. Jo.* M 61-69. Massa (2014, 91) li riassume in sei punti: la condizione di figlio di una divinità, il rapporto con la vite, la presenza del vino e dell'asino nei misteri, la morte violenta, la risurrezione e, infine, l'ascesa al cielo.

Oltre a quanto enunciato finora, per rintracciare e comprendere gli elementi sincretistici nella rappresentazione nonniana dell'*introitus in Jerusalem*, sarà decisivo notare che il passo mostra precise analogie lessicali e tematiche con un brano delle *Dionisiache* (14.247-259) e con uno dello Pseudo-Oppiano. In particolare, è opportuno soffermarsi su una sezione dell'*excursus* dionisiaco del quarto libro dei *Cynegetica*, vv. 244-256, in cui l'asino è portatore del *λίχνον* contenente Dioniso appena nato:

|  |     |
|--|-----|
| εἰλατίνῃ χηλῶ δῖον γένος ἐγκατέθεντο,<br>νεβρίσι δ' ἀμφεβάλοντο καὶ ἐστέψαντο κορύμβοις  | 245 |
| ἐν σπέϊ, καὶ περὶ παῖδα τὸ μυστικὸν ὠρχήσαντο·<br>τύμπανα δ' ἐκτύπεον καὶ κύμβαλα χερσὶ κρόταινον,<br>παιδὸς κλαυθυρίδων προκαλύμματα· πρῶτα δ' ἔφαινον<br>ὄργια κευθομένη περὶ λάρνακι· σὺν δ' ἄρα τῆσιν<br>Ἀόνια λάθρη τελετῶν ἄπτοντο γυναῖκες· | 250 |
| ἐκ δ' ὄρεος πιστῆσιν ἀγερμοσύνην ἐτάρησιν<br>ἔντυον ἰθῦσαι Βοιωτίδος ἔκτοθι γαίης·<br>μέλλε γὰρ ἦδη, μέλλεν ἀνήμερος ἢ πρὶν ἐοῦσα<br>γαῖα φυτηκομέειν ὑπὸ λυσιπόνῳ Διονύσῳ.<br>Χηλὸν δ' ἀρρήτην ἱερὸς χορὸς ἀείρασαι                               | 255 |
| στεψάμεναι νότοισιν ἐπεστήριξαν ὄνοιο.   |     |

Con dovizia di particolari, è descritta la scena in cui Dioniso neonato viene adagiato dalle Baccanti in una cassetta in legno d'abete, avvolto nelle nebridi e adornato di grappoli<sup>35</sup>. Colpisce la similarità degli onori resi a Dioniso, in quanto essere divino (νεβρίσι δ' ἀμφεβάλοντο καὶ ἐστέψαντο κορύμβοις, v. 245), con quelli offerti a Cristo che entra in Gerusalemme lungo "una via inghirlandata" (καὶ πολὺν ἔνθα καὶ ἔνθα κορυμβοφόροιο κελεύθου / δίζυγα πομπὸν ἔχων, M 61-62)<sup>36</sup>. L'*excursus* prosegue poi con la descrizione dei clamori tipici dei misteri dionisiaci compiuti attorno alla culla del dio.

<sup>35</sup> Questo *logos* dionisiaco è stato approfonditamente studiato da Zumbo 2000 e da Bartley 2003, 129 ss.

<sup>36</sup> È possibile che tutta la scena dell'*introitus* messianico risenta anche delle descrizioni del cerimoniale per l'ingresso (*adventus*) dell'imperatore nelle città, a ulteriore dimostrazione di come l'iconografia cristiana tardoantica sia conformata in larga parte su quella imperiale, come sostenuto da Grabar 1979, 87-90. Cf. anche Stutzinger 1983 e Massa 2014, 147.

Essi possono rimandare alle acclamazioni messianiche delle folle parafrasate enfaticamente da Nonno al v. 58: εὐφήμοις στομάτεσσιν ἀνέκλαγε σύνθροον ἡχώ. Infine, lo Ps.-Oppiano precisa che il *liknon*, nuovamente “inghirlandato”, è posto sul dorso di un asino<sup>37</sup>.

Ritengo ipotizzabile, inoltre, che Nonno abbia composto il passo della *Parafrasi* in parallelo con *D.* 14.247-259, dove si parla di muli e asini come di animali dionisiaci: qui il dio, con armatura guerriera e accompagnato da un *komos* di Baccanti, inizia la sua marcia processionale contro gli Indiani<sup>38</sup>:

ἀλλ' ὅτε δὴ Διόνυσος ἔσω Κορυβαντίδος αὐλῆς  
 χρύσειον εὐποίητον ἐδύσατο κόσμον ἐνουῶς,  
 εὔια καλλείψας χοροτερπέος ἔνδια Ῥεΐης  
 Μηονίην παράμειβεν. Ὀρεσσιπόλοις δ' ἅμα Βάκχαις 250  
 δαίμονι βοτρύοντι συνεσσεύοντο μαχηταί·  
 οἱ μὲν ἐντροχάλιοι κυβερνητῆρες ἀπήνης  
 φυταλιῆς κομίσαντο νέης μοσχεύματα Βάκχου.  
 Πολλαὶ δ' ἡμιόνων στίχες ἦιον, ἀμφὶ δὲ νώτῳ  
 νέκταρος ἀμπελόεντος ἐκούφισαν ἀμφιφορῆας· 255  
 καὶ βραδέων ἐπέθηκαν ὄνων τετληῶτι νώτῳ  
 ῥήγεα φοινικέοντα καὶ αἰόλα δέρματα νεβρῶν.  
 Ἄλλοι δ' οἰνοποτῆρες ἅμα χρυσεόισι κυπέλλοις  
 ἀργυρέους κρητῆρας ἀγίνεον, ὄπλα τραπέζης.

Incuriosisce il lettore una serie di corrispondenze. Innanzitutto, nelle due scene il poeta raffigura una moltitudine in cammino; in particolare, ai vv. 254-257, è verosimile che Nonno abbia utilizzato gli stessi elementi di *par. Jo.* M 61-65, o perlomeno quelli che più potevano prestarsi a essere adoperati nel versante dionisiaco, e che se ne sia servito in maniera scopertamente allusiva. Nel dettaglio: i muli, trasportando sul dorso le vettovaglie del dio e le anfore di vino, simbolicamente portano Dioniso stesso e, per di più, la bevanda è un simbolo che manifestamente accomuna la divinità pagana e l'eucaristia cristiana<sup>39</sup>. Un'interessante notizia che rafforza questo legame si legge in Pausania, il quale riporta che a Nauplia era presente una scultura raffigurante un asino che brucava una vigna non già per danneggiarla bensì

<sup>37</sup> Per quanto riguarda i paralleli figurativi, come è possibile riscontrare in alcune raffigurazioni di epoca imperiale, fra cui lo stucco murale nella tomba di P. Elio Massimo di Ostia (120-130 d.C.), in cui è effigiata una scena di iniziazione dionisiaca, l'asino è sovente rappresentato nell'atto di portare il *liknon* contenente gli oggetti delle τελεταί e dei μυστήρια celebrati in onore di Dioniso; cf. Massa 2014, 149 n. 131.

<sup>38</sup> Cf. Gonnelli 2003, 152-153.

<sup>39</sup> La vicinanza di Dioniso al vino si esprime, tra l'altro, nell'attributo di “Custode dell'uva” (Σταφυλίτης), che riceve in Ael. *VH* 3.41 (ἐντεῦθεν τὸν Διόνυσον Φλεῶνα ἐκάλουν καὶ Προτρύγιον καὶ Σταφυλίτην καὶ Ὀμφακίτην), oltre che, chiaramente, nel noto episodio di Ampelo, cf. *D.* 12.138-391, con l'ampia discussione di Gigli Piccardi 2003, 732-47 e 830-65.

per infondere vigore ai tralci, quasi a insegnare la potatura delle viti<sup>40</sup>.

Del passo delle *Dionisiache* colpisce poi la descrizione degli asini che sono detti essere *tolerantes* (τετληότι νότω, 14.256), proprio come nella *Parafrasi* (ταλαεργός οδίτης, M 64). Anche in questo caso essi costituiscono la metaforica cavalcatura di Dioniso, poiché procedono caricati di altri oggetti dionisiaci: drappi purpurei e “pelli di cervo screziate”, che facilmente possono rimandare ai mantelli utilizzati sia per creare la sellatura all’asino su cui Cristo entra in Gerusalemme, sia per ornarne il percorso, come narrato in *Mt.* 21.7-8<sup>41</sup>, in *Mc.* 11.7-8 e in *Lc.* 19.35-36. Ciò risulta tanto più vero, dal momento che l’intero episodio, studiato da Accorinti (2004, 25-36, 504-509), presenta vistose analogie con la descrizione delle strade ateniesi decorate dai cittadini di drappi ricamati per l’ingresso trionfale di Dioniso (*D.* 47.1-34<sup>42</sup>), come risulta evidente dal confronto di *D.* 47.5-7 (καὶ πολλὸς ἔβρεμε κῶμος· ὀμηγερέες δὲ πολλῖται / εἴμασι δαιδαλέοισιν ἀνεχλαίνωσαν ἀγυῖας/ χερσὶ πολυσπερέεσσιν) con *par. Jo.* M 61-63 (καὶ πολλὸν ἔνθα καὶ ἔνθα κορυμβοφόροιο κελεύθου / δίζυγα πομπὸν ἔχων καὶ ὀπίστερον ἐσμὸν οδίτην / Ἰησοῦς πεφόρητο μέσος μιτρούμενος ἀνδρῶν).

### III. Conclusioni

Come è stato mostrato, Cristo e Dioniso sono accomunati da essere divinità che in momenti importanti della propria missione siedono in groppa a un asino. In particolare, l’analisi incrociata di [Opp.] *C.* 4.244-256, di Nonn. *D.* 14.247-259 e di *par. Jo.* M 61-69 ha permesso di verificare che Nonno tratta consapevolmente l’asino su cui sale Gesù da animale tanto cristiano quanto dionisiaco. La possibilità di questo doppio legame, comunque, è già riscontrabile in tre passi di Giustino (*I apol.* 54.6-7; *dial.* 53.1-4, 69.2) nei quali la

<sup>40</sup> Paus. 2.38.3 τὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἐν Ναυπλῖα λεγόμενα ἐς τὸν ὄνον, ὡς ἐπιφαγὸν ἀμπέλου κλήμα ἀφθονώτερον ἐς τὸ μέλλον ἀπέφηνε τὸν καρπὸν – καὶ ὄνος σφίσις ἐν πέτρα πεποιημένος διὰ τοῦτο ἐστὶν ἄτε ἀμπέλων διδάξας τομὴν –, παρήμι οὐκ ἀξιόλογα ἡγούμενος. Si veda anche Kerényi 1992, 167.

<sup>41</sup> Ἦγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον καὶ ἐπέθηκαν ἐπ’ αὐτῶν τὰ ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν. Ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος ἔστρωσαν ἑαυτῶν τὰ ἱμάτια ἐν τῇ ὁδῷ. Per di più, come aveva già constatato Golega (1930, 137), il versetto matteo 12.8b (ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννουν ἐν τῇ ὁδῷ) è ben presente nella mente di Nonno che se ne serve per la menzione del giardino da cui sono colti i rami di palma agitati al passaggio di Cristo. Infatti, l’indicazione ἀπὸ τῶν δένδρων, assente in Giovanni, è sicuramente riecheggiata dal poeta nella locuzione ἀπ’ εὐδένδροιο δὲ κήπου del v. 55. Inoltre, Greco (2014, 306) ritiene che l’elaborazione nonniana risenta anche dell’omiletica precedente, cf. e.g. [Ath.] in *ram. palm.* PG 26, 1309B-1314A.

<sup>42</sup> Esso, a sua volta, come evidenziato da Fayant 2000, 9-12, mostra chiari rimandi con la narrazione dell’ingresso del dio a Tebe (*D.* 44.123-129), su cui cf. Tissoni 1998, 120-123 e Accorinti 2004, 374-375.



venuta del Messia, annunciata nella profezia di *Gen.* 49.10-11, proprio in virtù della presenza dell'asino, fornisce agganci con la tradizione misterica dionisiaca. Si può quindi asserire che la rappresentazione letteraria e simbolica dell'animale, che passa anche per la ripresa di dettagli desunti dai Sinottici e delle elaborazioni teologiche precedenti, è per il parafraste sofisticato strumento del suo complesso programma culturale e per il lettore moderno chiave di volta per decodificarlo.

Le presenze dionisiache riscontrate in *par. Jo.* M 61-69, inoltre, non si limitano a mere riprese lessicali, ma piuttosto conducono a considerazioni più ampie circa la funzione dell'asino nelle pratiche rituali, come si evince dai testi letterari e dall'iconografia. Tuttavia, se si è cercato di dimostrare che il brano della *Parafrasi* risente di fonti riccamente stratificate e di rimandi interni all'*opus* nonniano, non è possibile stabilire con certezza una cronologia interna rispetto ai *Dionysiaca* che spieghi, cioè, se Nonno abbia composto prima il passo delle *Dionisiache* e successivamente quello della *Parafrasi*. Infatti, vi è una forte interdipendenza fra i due testi, sia dal punto di vista linguistico sia da quello ideologico – e ciò risulta anche dal confronto con la descrizione dell'ingresso di Dioniso al palazzo di Stafilo e ad Atene – tanto che sarà più utile sottolineare che i pochi versi nonniani esaminati dimostrano ancora una volta come nel poeta l'ambito dionisiaco e quello cristiano procedano di pari passo<sup>43</sup>.

Università della Campania “L. Vanvitelli”

MARTINO DONATI

<sup>43</sup> Il presente contributo offre alcune osservazioni elaborate a partire dalla mia tesi magistrale discussa a Firenze nel febbraio 2020 (“Nonno di Panopoli. *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto dodicesimo [M]*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento”), mentre ne viene allestita la pubblicazione. Desidero esprimere la mia gratitudine ai Professori R. Franchi, E. Giannarelli, D. Gigli Piccardi ed E. Magnelli per i preziosi e attenti suggerimenti di cui ha beneficiato questo lavoro.

### Riferimenti Bibliografici

- D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, IV: *Canti XL-XLVIII*, Milano 2004.
- M. Agnosini, recensione a Franchi 2013, "MEG" 14, 2014, 413-429.
- M. Agnosini, *Dioniso e Cristo nelle attuali prospettive di studio: in margine a un recente contributo*, "MEG" 15, 2015, 283-298.
- G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003.
- A.N. Bartley, *Stories from the Mountains, Stories from the Sea: The Digressions and Similes of Oppian's Halieutica and the Cynegetica*, Göttingen 2003.
- M. Caprara, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Quarto*, Pisa 2005.
- M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del Bestiario cristiano*, I (agnello-gufo), Bologna 2002.
- G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano 1978.
- C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*, Bologna 2002.
- C. De Stefani, *Congetture inedite di Hermann Koechly alla Parafrasi di Nonno*, "Eikasmós" 14, 2003, 259-329.
- M.-Ch. Fayant, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, XVII: *Chant 47*, Paris 2000.
- R. Franchi, *La simbologia del monte e l'importanza del verbo  $\nu\acute{\nu}\omicron\varsigma$  nella Parafrasi del Vangelo di San Giovanni di Nonno di Panopoli*, "Augustinianum" 51, 2011, 474-499.
- R. Franchi, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Sesto*, Bologna 2013.
- D. Gigli Piccardi, *Tradizione e novità in una ricorrente espressione nonniana*, "GIF" 32, 1980, 107-117.
- D. Gigli Piccardi, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, I: *Canti I-XII*, Milano 2003.
- J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Breslau 1930.
- F. Gonnelli, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, II: *Canti XIII-XXIV*, Milano 2003.
- A. Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Age*, Paris 1979.
- S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008.
- C. Greco, *City and Landscape in Nonnus' Paraphrase 12.51-69: Poetry and Exegesis*, in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity, with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin-Boston 2014, 303-312.
- R. Janssen, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*, Leipzig 1903.
- K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, tr. it. di L. Del Corno, Milano 1992.
- H. Koechly, *De Evangelii Joannei paraphrasi a Nonno facta dissertatio*, Turici 1860.
- K. Kuiper, *De Nonno Evangelii Joannei interprete*, "Mnemosyne" 46, 1918, 225-270.
- E. Livrea, *Colluto. Il ratto di Elena*, Bologna 1968.
- Marcellus (Lodois de Martin du Tyrac, comte de), *Paraphrase de l'Évangile selon Saint Jean par Nonnos de Panopolis*, Paris 1861.
- F. Massa, *Tra la vigna e la croce: Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart 2014.
- A.-L. Rey, *Centons homériques (Homerocentra). Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem*, Paris 1998.
- P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, I: *Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano 2002.
- A. Scheindler, *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*, Lipsiae 1881.

- A. Scheindler, *Zur Kritik der Paraphrase des Nonnos von Panopolis*, "WS" 3, 1881, 219-252; 4, 1882, 77-95.
- R. Schembra, *La seconda redazione dei centoni omerici*, Alessandria 2007.
- R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, II, ed. it. a c. di O. Soffritti, Brescia 1977.
- A.M. Serra, "Esulta, Figlia di Sion!" *Principali riletture di Zc 2, 14-15 e 9, 9a-c nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo del I-II secolo*, "Marianum" 45, 1983, 9-54.
- K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis. Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford 2014.
- D. Stutzinger, *Der Adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem*, in H. von Beck - P.C. Bol (edd.), *Spätantike und frühes Christentum. [Katalog zur] Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik, Frankfurt am Main, 16. Dez. 1983 bis 11. März 1984*, Frankfurt am Main 1983, 284-307.
- F. Tisconi, *Nonno di Panopoli. I Canti di Penteo (Dionisiache 44-46). Commento*, Firenze 1998.
- A. Zumbo, *Un logos dionisiaco nei Cynegetica di Oppiano di Apamea*, in M. Cannatà Fera - S. Grandolini (edd.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli 2000, 711-723.

ABSTRACT:

This paper offers a philological and exegetical analysis of Nonnus *par. Jo.* 12.61-69. In the light of Just. *I apol.* 54.6-7 and *dial.* 53.1-4, 69.2, of [Opp.] *C.* 4.244-256, and of Nonn. *D.* 14.247-259, it is argued that Nonnus describes the donkey which Jesus rides during his triumphal entry into Jerusalem (*Jo.* 12.13-15) both as a messianic and a Dionysiac animal.

KEYWORDS:

Nonnus of Panopolis, *Paraphrasis of the Gospel of St. John*, triumphal entry into Jerusalem, donkey, Dionysiac-Christian syncretism.

NOTE ALLA PARAFRASI DI NONNO

Propongo qui alcune riflessioni testuali ed interpretative suscitate dalla lettura di una recentissima e meritoria traduzione integrale della *Parafraasi* di Nonno<sup>1</sup>, un'opera che non smette di offrire agli studiosi occasioni di utile approfondimento.

1. *Par.* 8.103 e 8.180

Cristo tiene il suo discorso ai diffidenti Ebrei nel Tempio, e le due fazioni del dialogo chiamano in causa (ripetutamente nel canto) Abramo<sup>2</sup>:

103 ἡμείων γενέτης τελέθει πρωτόσπορος Ἀβράμ  
πρωτοσπόρος L V<sup>pc</sup> (coniecerat Juvenis) : πρωτόσπορος cett.

180 ὑμείων γενέτης πρωτόσπορος ἔνθεος Ἀβράμ  
deest L : πρωτοσπόρος V : πρωτόσπορος cett.

Così il testo di Scheindler, di cui ho ripreso e precisato l'apparato ricollazionando i manoscritti. Dunque πρωτόσπορος proparossitono con significato passivo, cioè "primo nato", e non πρωτοσπόρος parossitono con significato attivo e transitivo-causativo, "primo seminatore" – che è la lezione migliore per definire Abramo (cfr. Gv 8.39 Ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστὶν per il v. 103 e Gv 8.56 Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ὑμῶν κτλ. per il v. 180). La differenza di accento nei manoscritti non ha un gran peso per la *constitutio textus*, e sul problema si era già opportunamente soffermato Pontani nella discussione su *Par.* 2.4, con la scelta dell'accentazione parossitona ed il significato attivo sia lì che in quasi tutti gli altri luoghi nonniani, anche del poema pagano (tranne che *Dion.* 41.67)<sup>3</sup>. In 103, indipendentemente da L, l'accento era stato corretto dallo Juvenis, nella sua edizione del 1556<sup>4</sup>. Tale correzione, pur accolta da una buona parte degli umanisti, non è stata accettata da tutti quanti siano venuti dopo di lui, ed un ritorno a πρωτόσπορος si ha ad esempio nell'edizione dello Stephanus del 1578 (scelta testuale che segnalava con dissenso già Nansius nelle note all'edizione del

<sup>1</sup> Il volume è Agnosini 2020, che ho recensito in questo numero di "Prometheus", p. 311 ss.

<sup>2</sup> I *sigla* qui utilizzati per i codici sono quelli usati nelle edizioni più recenti: L = Laur. Plut. 7.10; V = Vat. Gr. 989; N = Marc. Gr. Z 481; P = Vat. Pal. Gr. 90; R = Par. Gr. 1220; M = Mosq. Syn. Gr. 442.

<sup>3</sup> Pontani 1996, 95 e, sulla diversa interpretazione in qualche caso, n. 13. Per *Par.* 2.4, cfr. anche Livrea 2000, 160-161, con paralleli per la spiegazione di questa parola di "caratura orfica". Per i passi delle *Dion.* in cui ricorre (1.398, 3.360, 9.142, 9.221, 41.67, 41.129), cfr. Vian 1976, 159 con le sue proposte di accentazione parossitona di senso attivo; diversamente, cfr. Chrétien 1985, 113, che propendeva per un'accentazione proparossitona di senso passivo per l'aggettivo riferito alla divinità ancestrale Phanes.

<sup>4</sup> Per le edizioni della *Par.*, dalla *princeps* in poi, cfr. Livrea 1989, 9-10; Accorinti 1996, 7-11; De Stefani 2002, 66-78; Agosti 2003, 222-226 e poi gli editori successivi.

1589), e poi in quella del Sylburg del 1596. Si può dire che i due diversi significati potevano essere ben presenti agli umanisti: il Nansius in nota ai due versi (che per lui erano rispettivamente 221 e 310, perché nella numerazione dei versi contava anche i suoi famigerati *ficti*) indica chiaramente πρωτοσπόρος come *primogenitor*, mentre πρωτόσπορος come *primogenitus*, sebbene egli stesso avesse scelto πρωτόσπορος per *Par. 2.4*<sup>5</sup>. Ci si potrebbe chiedere come mai, alla luce di una effettiva comprensione dei due diversi significati del termine in epoca umanistica (testimone il Nansius), si sia deciso ciò nonostante di ritornare alla lezione proparossitona.

Inoltre, ciò che resta da capire è la genesi di πρωτόσπορος nella tradizione, lezione che si riscontra soltanto nel ramo γ e la cui scelta può essere significativa. Non è da escludere che nel ramo γ si volesse esprimere proprio il senso di un Abramo “primo nato” di una stirpe ben precisa, a differenza del valore attivo che troviamo in L e poi (corretto dal passivo) in V. Quanto invece alla correzione di V, il fatto che πρωτόσπορος sia stato corretto nell’accentazione da quella che sembrerebbe essere la medesima mano in corso di scrittura<sup>6</sup> fa pensare che il copista conoscesse il senso attivo di πρωτοσπόρος e lo ritenesse giusto: tanto più che al v. 180 ha vergato πρωτοσπόρος, dove peraltro non vi sono tracce di correzione – forse memore dell’errore commesso poco prima.

Che Abramo venga definito da Nonno “primo genitore” (πρωτοσπόρος in senso attivo e causativo)<sup>7</sup>, non desta alcuna meraviglia, se comparato anche al φυτοσπόρος Ἀβράμ di 8.105, o al γενέτης dei vv. 103 e appunto 180, e se si pensa semplicemente al fatto che da lui ha antica origine una nuova stirpe, in quanto nonno di Giacobbe padre a sua volta dei dodici figli, scaturigine delle dodici tribù d’Israele – ma in realtà, Abramo è all’origine anche dei discendenti di Ismaele<sup>8</sup>. Invece è da capire se con πρωτόσπορος del ramo γ si possa intendere coscientemente un Abramo “primo nato”, in senso di “inizio statico” prima del quale non c’è nulla o nulla viene considerato, un punto di partenza di una nuova stirpe, osservando che Abramo è detto nel mede-

<sup>5</sup> Al proposito, cfr. anche il già citato Pontani 1996, 95.

<sup>6</sup> Cfr. Livrea 1989, 72; Accorinti 1996, 77-78; De Stefani 2002, 43-44 (e lì bibliogr.) e 61.

<sup>7</sup> Così traduce anche Agnosini 2020, 223 e 228, il quale però aveva Scheindler (πρωτόσπορος passivo) come testo di base per questo canto.

<sup>8</sup> A tal proposito, si veda a titolo di esempio la spuria *Hom. Clem. 2.16* καὶ ἀπὸ μὲν τοῦ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους ἡμῶν Ἀβραάμ δύο πρώτοι γεγονασιν, πρώτος Ἰσμαήλ, εἶτα Ἰσαάκ ὁ ὑπὸ Θεοῦ εὐλογημένος, dove Abramo è il primo del popolo (degli Ebrei), mentre non così i suoi predecessori nella *Homilia*. Questo lascerebbe pensare a come possa essersi diffusa anche una percezione di un Abramo “primo uomo” di una stirpe, prima del quale non si considerava nessun antenato per il popolo ebraico – e in questo senso quindi un “primo nato”, “primo creato”.

simo canto anche “capostipite”, con l’idea di un principio senza precedenti in sé, un principio primordiale (v. 83 Ἀβράμ ἀρχηγόνου). Messo in chiaro naturalmente che qui debba intendersi Abramo primo genitore della stirpe, bisogna osservare che egli stesso può esser definito come primo della stirpe in quanto i suoi predecessori (da Adamo a Noé ed i suoi figli) potevano non essere propriamente considerati progenitori del popolo d’Israele – mentre Adamo è sia primo genitore che primo nato di tutta l’umanità in generale: cfr. *Par.* 19.90 Ἀδάμ πρωτογόνοιο φερόνυμον ἄντυγι κόρσης, dove peraltro sembrerebbe che Nonno stia facendo leva sul doppio significato di πρωτογόνοιο<sup>9</sup>. Ma in Nonno troviamo menzione anche di altri due capostipiti (seppur successivi ad Abramo, e ciò nonostante definiti “capostipiti”): Mosè (1.179 Μωσῆς ἀρχιγένεθλος) e David (7.163 Δαβὶδ ἀρχηγόνου), entrambi intesi come “capostipiti” o “archetipi” delle loro rispettive discendenze o di particolari rami dell’antica discendenza abramitica, e nel caso di David della stirpe di Cristo<sup>10</sup>, a prescindere dalla cognizione dei loro antenati. In questo senso, non è inverosimile che nel ramo γ Abramo fosse inteso come “primo nato”, “primo uomo” di una stirpe in particolare, per di più nel contesto di questo canto, quando gli Ebrei si contrappongono a Cristo nel Tempio.

Nel caso della *vexata* alternanza dell’accento, è di qualche interesse, seppur marginale, la testimonianza dell’anonima – e tuttora inedita – dissertazione umanistica sugli epiteti nonniani ordinati alfabeticamente, conosciuta nelle recenti edizioni come Z (= Vat. Pal. Gr. 429)<sup>11</sup>, nella quale si trova la parola proparossitona tra i vari epiteti che nella *Par.* vengono attribuiti ad Abramo. Lì però πρωτόσπορος non presenta una traduzione (senza quindi lasciar intendere cosa ne pensasse l’anonimo compilatore), traduzione che invece troviamo di norma per gli altri epiteti della dissertazione: ciò in questo caso può significare una insicurezza del compilatore stesso a proposito del senso di tale parola<sup>12</sup>. Resta da capire davvero se il compilatore della disser-

<sup>9</sup> Al proposito, cfr. Agnosini 2020, 363 n. *ad loc.*, a proposito del Golgota, “luogo del cranio” di Adamo, cioè il luogo dove secondo la tradizione egli sarebbe sepolto.

<sup>10</sup> Cfr. De Stefani 2002, 221.

<sup>11</sup> Il testo è stato datato nei cataloghi al XVI secolo: com’è naturale, tale indicazione purtroppo non riesce al momento ad orientare su nessun umanista in particolare quale autore del manoscritto, poiché tante furono le edizioni nonniane della *Par.* che sono date alle stampe in quel secolo, e quindi altrettanti se non di più gli studiosi che si dedicarono a Nonno ed alla *Par.* Per la prima indicazione di questo testo, cfr. Livrea 1989, 78; e poi successivamente Accorinti 1996, 77 n. 111; Livrea 2000, 130; De Stefani 2002, 49. Cfr. in particolare Agosti 2003, 217: “È un testo curioso, che merita uno studio più approfondito e forse anche una edizione”, di cui ci siamo occupando A. Rossi (Università di Macerata) ed io.

<sup>12</sup> Da esame autoptico della dissertazione, si nota che il termine è ripetuto due volte con la medesima accentazione proparossitona, scritto in due momenti diversi ma dalla medesima mano (che doveva aver aggiunto la seconda occorrenza nel corso della lettura o della copia di

tazione avesse presente la precisa differenza tra le due accentazioni, oppure se avesse fatto uso di un'edizione di riferimento (ma quale?) dove l'accento fosse proparossitono, senza troppi interrogativi. Che in epoca umanistica vi fosse coscienza del differente significato (quantomeno per alcuni degli editori), l'abbiamo visto proprio con le annotazioni del Nansius.

## 2. Par. 17.78-79

Durante la preghiera al Padre affinché Egli custodisca i discepoli, prima di giungere al giardino del Getsemani (che avviene nel canto successivo), Cristo chiede che il mondo comprenda il messaggio divino, dapprima ai vv. 70-71 (κόσμος ἵνα γνοίη πολυμήχανος, ὅτι με κόσμῳ / ἀνδρομέης προέηκας ὅλης ρύτῃρα γενέθλης) del medesimo canto – che molto somigliano a quelli in questione – e poi ai vv. 78-79:

κόσμος ἵνα γνοίη βαρυκάρδιος ἴδμονι θυμῷ  
ὅτι σύ με προέηκας ἀρηγόνα μάρτυρι κόσμῳ  
μύθῳ codd. : corr. Hermann

Riprendo qui l'apparato di Scheindler, avendo ricollazionato i manoscritti. Il testo trådito unanimemente riporta μύθῳ, e la correzione è di Hermann<sup>13</sup>, il quale forse non era convinto da ἴδμονι θυμῷ senza genitivo di appartenenza e voleva intendere "... affinché il mondo, *pur duro di cuore*, conosca con animo sapiente etc.". La correzione di Hermann può essere stata invogliata dal βαρυκάρδιος immediatamente precedente alla clausola, anche in virtù di una 'Verwechslung' di θυμός e μῦθος che facilmente poteva occorrere in questo come in altri casi<sup>14</sup>.

Ma tornando al proposto ἴδμονι θυμῷ: come può il mondo, che in questo caso è duro di cuore proprio perché impermeabile al messaggio di Cristo, avere poi un animo d'un tratto sapiente nel comprendere il messaggio evan-

altri appunti): nessuna delle due occorrenze presenta traduzione, quando mediamente accade che le occorrenze segnate per prime nella colonna di sinistra abbiano traduzione in latino – ma non è comunque questo un caso isolato di mancata traduzione in tutta la dissertazione. L'accentazione e quindi il senso della parola non possono considerarsi un *terminus* per la datazione più precisa e l'eventuale individuazione dell'autore, al momento: s'è visto che anche dopo l'edizione dello Juvenis i successivi editori sono spesso tornati alla lezione proparossitona. Anche di questo ci occuperemo più approfonditamente altrove.

<sup>13</sup> Hermann 1834, 100: "78. ist ἴδμονι θυμῷ statt ἴδμονι μύθῳ zu schreiben", ma non v'è ulteriore spiegazione del motivo.

<sup>14</sup> Ad es., 8.16 per cui Scheindler proponeva dubbiosamente in apparato di correggere il trådito μύθῳ in θυμῷ appunto per questo motivo, e con lui indipendentemente Koechly, ma comunque c'è margine per difendere il testo trådito (si veda De Stefani 2003, 302-303); oppure in virtù di 7.105 dove il trådito ξυνήμονι μύθῳ è stato corretto da Koechly (cfr. De Stefani 2003, 300) in ξυνήμονι θυμῷ in cui è il pensiero degli Ebrei che fa conoscere loro Cristo; cfr. anche l'appendice *infra*.

gelico? Poco prima nel medesimo canto, e quindi nella medesima preghiera di Cristo al Padre, il mondo dove è stato inviato il Figlio viene definito “mondo privo di luce”, 17.16 ἀφεγγέος... κόσμου: un mondo privo di luce e che quindi non conosce Cristo, che è appunto luce – così come ad es. in 8.2 εἰμὶ φάος κόσμοιο λιπαυγέος κτλ. È chiaro qui che la luce porti con sé l’idea della conoscenza della vera fede: un mondo senza luce è, una sessantina di versi più tardi, un mondo anche πολυμήχανος e poi ancora βαρυκάρδιος. L’aggettivo βαρυκάρδιος ricorre solo un’altra volta in Nonno, precisamente *Par.* 4.2 ὅττι θεοπνεύστων βαρυκάρδιος ἀμφὶ λοετρῶν κτλ., riferito all’ostinata schiera dei Farisei che non vuole credere al battesimo di Cristo. Tentativi di emendare la parola in 4.2 ci sono stati, in particolare Marcellus e Koechly, tuttavia non necessari<sup>15</sup>: il “duro di cuore” bene si addice al ritratto (non felice) dei Farisei delineato qui ed altrove nella *Par.* A maggior ragione se in 4.2 βαρυκάρδιος non ha un senso positivo, come potrebbe poi il κόσμος di 17.78 essere d’improvviso sapiente nel conoscere? Se invece, così come riportano i manoscritti, è la parola ad esser sapiente, è allora la Parola di Cristo e del Padre (e quel dativo strumentale non è da riferire al mondo, il quale *ascolta* quella parola sapiente per mezzo di cui comprende)<sup>16</sup> a far credere al βαρυκάρδιος κόσμος nella venuta salvifica di Cristo stesso (Cristo *loquens* in questo punto!), e a far sì che il mondo diventi testimone di ciò (v. 79 ὅττι σύ με προέηκας ἀρηγόνα μάρτυρι κόσμῳ).

Sebbene nessuna delle due *iuncturae*, né ἴδμονι μύθῳ né ἴδμονι θυμῷ, si ritrovi altrove in Nonno, μύθῳ sarebbe preferibile tanto per senso quanto per *usus* nonniano. Volendosi limitare ad alcuni esempi, in particolare alla clausola finale nell’esametro nonniano ed al senso più pertinente per questo passo discusso, e cioè la scelta tra parola (μῦθος) e animo (θυμός), l’aggettivo ἴδμων è riferito nella *Par.* nella maggior parte dei casi alla φωνή<sup>17</sup>: 3.57 μαρτυρίης κήρυκι διδάσκομεν ἴδμονι φωνῆ, Cristo risponde agli interrogativi di Nicodemo, e la voce è sapiente ed annuncia la testimonianza; 4.34 πῶς παρὰ

<sup>15</sup> Ben fondata e ricca di paralleli del greco cristiano è l’argomentazione di Caprara 2005, 141-143, per mantenere βαρυκάρδιος come calzante caratterizzazione dei Farisei, “qui all’inizio del canto Δ caratterizzati da durezza di cuore, avversione ed invidia (cfr. v. 3 δῶσ-μαχος e βαρυζήλων) e da incapacità di farsi ‘sedurre’ dai miracoli di Gesù (v. 10 ἀκηλήτων)” (142), e quindi gli interventi di Marcellus (βαθυκάρδιος) e Koechly (θρασυκάρδιος) sono evitabili, alla luce della tradizione cristiana del termine e della perfetta caratterizzazione di quel popolo nei confronti di Cristo. Per la congettura ritrovata di Koechly, ed una sua smentita, cfr. De Stefani 2003, 282: “Non necessario: i Farisei sono avviliti dalla pubblicità di cui gode Gesù con i suoi battesimi. Non altrimenti, a 17, 78 βαρυκάρδιος è attribuito al mondo, costretto a riconoscere che Gesù si è preso cura dei discepoli”.

<sup>16</sup> Cfr. Agnosini 2020, 332, che traduce il v. 78 “Perché il mondo dal duro cuore conosca con sapiente parola”.

<sup>17</sup> Per la φωνή e l’importanza cristologica del termine e dei suoi utilizzi, cfr. Rotondo 2008.



θηλυτέρης Σαμαρείτιδος ἴδμονι φωνῆ κτλ., quando Cristo domanda l'acqua alla Samaritana con una voce (sapiente) che sa bene chi lei sia<sup>18</sup>; 7.186-187 εἰ μὴ πάρος ἀνδρὸς ἀκούων / φθεγγομένου κρίνειε δικασπὸλος ἴδμονα φωνήν, Nicodemo rimbrotta il giudizio tempestivo della Legge dei Giudei che vuole condannare l'uomo che ha parlato con voce sapiente (cioè, Cristo); 21.114 εἶπε προθεσπίζων θανάτου τέλος ἴδμονι φωνῆ, Cristo prevede, con sapiente voce, il supplizio cui andrà incontro Simon Pietro nella sua missione di evangelizzazione. Oppure ἴδμων è riferito alla σιγή<sup>19</sup>, in quanto contrario di φωνή, 12.167 ἔμπης ἀπλανέες τινὲς ἀνέρες ἴδμονι σιγῆ, quando alcuni (e solo alcuni...) dei capi dei Giudei hanno creduto a Cristo, tacendo sapientemente<sup>20</sup>.

Bisogna poi anche valutare il significato che avrebbe ciascuna delle due clausole, ἴδμονι μῦθῳ tradito e ἴδμονι θυμῷ congetturato. In Nonno ἴδμων significa “sapiente”, “che conosce bene”, “esperto”, dunque un aggettivo che si addice ad un qualcosa o qualcuno che *già sa*, e non “che impara”: solo per fare alcuni esempi, nella *Par.*, i già citati casi di ἴδμων φωνή, poi nelle *Dion.* a proposito di ἴδμων τέχνη come “gesto esperto”, oppure ancora di Satiri che sanno ballare (14.124 ἴδμονες ὀρχηστῆρες) così come anche i Coribanti (27.119-120 ἴδμονας εὐπήληκος ἐνυάλιο χορείης / ἄξατέ μοι Κορυβάντας ἀτευχέας), oppure “esperto di qualcosa”, come gli astronomi conoscitori degli astri (38.392 Ἡελίου κραδίην ἐπεφήμισαν ἴδμονες ἄστρον), ed altri svariati esempi dove sempre l'aggettivo ha il senso di “sapiente”, “esperto”<sup>21</sup>. In ἴδμων la conoscenza è connaturata, o quantomeno già acquisita, e soprattutto nella *Par.* la conoscenza veicolata da ἴδμων può essere “conoscenza della fede” o riferita alla “prescienza di Cristo”<sup>22</sup>: dunque il mondo

<sup>18</sup> Ma a proposito di questo, cfr. *infra*.

<sup>19</sup> Senza contare quando l'aggettivo è riferito alla τέχνη (*Par.* 7.56, e poi nelle *Dion.* 7.186, 13.206, 14.219, 34.283, 37.534, 38.33) o alla βουλή (*Par.* 8.143), oppure ancora al ταρσός (*Dion.* 19.138, 28.291 e 309, 30.57), mantenendosi sempre nella sede della clausola finale (con ἴδμονι al dativo al quinto piede).

<sup>20</sup> Per il *topos* del silenzio eloquente in Nonno, cfr. Rotondo 2012. A proposito poi dell'area semantica della conoscenza o coscienza, si potrebbero citare vari casi in cui il μῦθος è detto ἔμφρων, sempre in clausola finale e limitatamente alla *Par.* (4.109, 7.174, 9.67 dove peraltro si contrappone a ἄφρωνι μῦθῳ degli Ebrei del verso precedente, 15.67, 18.39), mentre più raro è il nesso con θυμός (1.31). E poi, μῦθος detto σοφός: 1.61 (dove peraltro è la parola di Cristo che interroga Simon Pietro); 3.132; etc.

<sup>21</sup> Per tutte le occorrenze nelle *Dion.*, cfr. Peek 1968-1975, II 724. E non è di poco conto che l'indovino delle *Dion.* si chiami appunto Idmone (38.31), “colui che sa” (e non “che impara”), appunto per le sue capacità di indovino (38.42 μαντιπὸλος) che ha sapienza con fare esperto (38.33 ἴδμονι τέχνη); e al proposito, cfr. il commento di Simon 1999, 188-189.

<sup>22</sup> Sul denso significato e le due sfumature, cfr. Caprara 2005, 174, a proposito di 4.34, nell'incontro tra Cristo e la Samaritana quando questa Gli chiede “Come mai tu, che sei Giu-

(che è sempre “duro di cuore”, ricordiamo) deve conoscere che Cristo sia stato mandato dal Padre – non è già *cosciente della fede* con un ἴδμων θυμός – e ἴδμωνι μύθῳ è la Parola del Padre e del Figlio, poiché la conoscenza verrà data dalla diffusione di tale Parola nel mondo, nella missione di evangelizzazione.

E che con μῦθος in particolare si possa intendere la Parola di Dio, lo conferma l'*usus* nonniano della *Par.*, solo per limitarsi ad alcuni chiari esempi: 1.8-9 καὶ ἐργοπόνου δίχα μύθου / οὐδὲν ἔφυ κτλ., è la Parola creatrice; 1.17 ἄγγελος ἐμπεδόμυθος riferito al Battista che è nunzio della Parola di Dio, e che è definito così, quando testimonia la Parola di verità, anche in 5.130-131 μῦθον ἀληθείης ἀλύτῳ σφρηγίσσατο δεσμῶ / μάρτυρος ἐμπεδόμυθος<sup>23</sup>, 1.59 μαρτυρίας δ' ὅδε μῦθος è la Parola di testimonianza (che testimonia Cristo) che pronuncia il Battista, concetto poi ripreso anche nel già citato 5.130, e poi anche in 8.9 μάρτυρος οὐ σέο μῦθος ἐτήτυμος<sup>24</sup>, 1.209 μάρτυρον ἐμπεδόμυθον ἀμῆν, ἀμῆν σέβας ἔστω, simile a 3.52 = 5.89 μάρτυρον ἐμπεδόμυθον ἀμῆν, ἀμῆν πάλιν ἔστω, dove l'*Amen* è salda testimonianza della Parola<sup>25</sup>; 2.107-109 τότε μῦθον ἀνεμνήσαντο μαθηταί, / ὅττι δόμον δέμας εἶπε· θεογλώσσοιο δὲ βίβλου / θεῖον ἐπιστώσαντο λόγον πείθοντό τε μύθῳ, quando i discepoli, durante le nozze di Cana, ricordano la parola che Cristo aveva pronunciato, e credettero alla Parola<sup>26</sup>; 3.9 ῥαββὶν ποικιλόμυθε, così Nicodemo chiama Cristo, e sempre riferito a Cristo come profeta di Galilea la medesima parola (ποικιλόμυθος) in 7.193, peraltro quando gli Ebrei rispondono proprio a Nicodemo persuaso da Cristo<sup>27</sup>; 3.158 μάρτυρα

deo, mi hai chiesto l'acqua, ben sapendo che io sono Samaritana?": "Dall'esame delle ricorrenze di ἴδμων nella *Parafraσι* si ricavano le seguenti accezioni: 1) significato relativo alla *conoscenza della fede* [...]; 2) significato relativo alla *prescienza* di Gesù". La studiosa tuttavia, per la prima accezione, riporta proprio il parallelo qui esaminato e con il testo di Scheindler (dunque la congettura di Hermann) ἴδμωνι θυμῶ, col rischio di contraddire la propria ottima interpretazione di "conoscenza della fede" (in quell' ἴδμων) da parte di un mondo βαρυνκάριος.

<sup>23</sup> Per l'aggettivo ἐμπεδόμυθος ed i suoi paralleli nella letteratura, cfr. De Stefani 2002, 120-121.

<sup>24</sup> Cfr. De Stefani 2002, 150 e Agosti 2003, 497.

<sup>25</sup> Ma per questa complicata espressione, per l'allotropo μάρτυρος e per la resa in Nonno dell'espressione giovannea, cfr. De Stefani 2002, 237, Agosti 2003, 454 s., poi anche ora Agnosini 2020, 123 s. per le altre occorrenze dell'ἀμῆν nella *Par.*

<sup>26</sup> Il passo non è esente da problemi: al v. 107 μῦθον è congettura palmare di Koechly (cfr. apparato di Scheindler 1881, 23 e poi De Stefani 2003, 277) in luogo del tràdito μοῦνον (non in L poiché ivi manca il v. 107) che viene messo a testo da Scheindler e da Livrea 2000, 148 e 299-300.

<sup>27</sup> Ποικιλόμυθος un termine di "caratura orfica" anch'esso (che troviamo in *H. Orph.* 13.5 riferito a Crono e poi 28.8 a Hermes), che nelle *Dion.* è riferito a Hermes (3.423), poi alla Mente primordiale che ha scritto i vaticini letti dalla sacerdotessa dell'Anno (12.68), o alla

μῦθον ἔδεκτο θεηγόρον ἀνθερεῶνος, la testimone Parola che l'uomo accoglie dentro di sé come testimonianza di Dio; 4.156 εἶδαρ ἐμὸν πέλε μῦθος, ἐμὸν ποτὸν ἔργα τοκῆος, per Cristo la Parola del Padre è cibo, le opere sono bevanda, quando rifiuta il cibo offertogli dai discepoli in Samaria<sup>28</sup>; 7.90-91 ὀπότε σάββατον ἦεν, ἐμῶ χραισμήτορι μῦθῳ / ζωγρήσας ὄλον ἄνδρα καὶ οὐ τμητῆρι σιδήρῳ, Cristo rimprovera gli Ebrei che non accettano che egli abbia guarito con la sua salvifica Parola il paralitico (il miracolo del canto V) nel giorno di sabato, qui peraltro con una significativa opposizione tra la Parola ed il ferro (degli Ebrei) che taglia e che non porta alla salvezza; e vari altri casi in cui il μῦθος è prerogativa di Cristo o mezzo attraverso cui Egli parla o riporta la Parola del Padre, a prescindere dal significato contingente di parola (articolazione del pensiero e della bocca) o Parola (messaggio di Dio). Per quanto μῦθος sia uno dei termini che più riesce ad inserirsi nel testo in vari altri passi, qui non c'è ragione di dubitare di una menzione della "Parola di Dio" nella preghiera di Cristo e nell'anticipazione della missione degli apostoli.

In sostanza, il proposto ἴδμονι θυμῶ non striderebbe troppo con l'*usus* nonniano, ma il punto è che βαρυκάρδιος e ἴδμονι θυμῶ non riescono ad accordarsi perfettamente nel senso, e soprattutto tanti sono i *loci* in cui il μῦθος è strumento di fede e Parola della fede. Lo straniante e quasi ossimorico effetto (βαρυκάρδιος, "pur duro di cuore", in contrasto con "animo sapiente", ἴδμονι θυμῶ) che si otterrebbe con la correzione di Hermann non è totalmente estraneo allo stile nonniano. Ma in effetti, alla luce del significato cristologico di ἴδμων e soprattutto di μῦθος che si nota nella presente analisi, il testo ha implicazioni teologiche ben più ricche, portando con sé il significato della Parola di evangelizzazione.

### 3. *Par.* 17.92-93

Queste sono le ultime parole di Cristo (e del canto) prima di arrivare al Getsemani, nel canto successivo. Cristo prega ancora il Padre, in questo caso in vista della futura missione di catechesi dei discepoli:

ὄφρα σε γινώσκωσι πολὺ πλέον, ὥς κεν ἐν αὐτοῖς  
θεσμὸς ἐμῆς ἀγάπης καὶ ἐγὼ πεφορημένος εἶην

δεσμὸς codd. : corr. Marcellus : δάσμα τεῆς dub. Scheindler : θεσμὰ τεῆς Golega

I manoscritti unanimemente conservano δεσμὸς. Anche Golega è intervenuto sul passo notando come il δάσμα τεῆς di Scheindler non sia nonniano, e propone piuttosto θεσμὰ τεῆς ἀγάπης κτλ., dunque intervenendo su due pa-

danza silenziosa ed eloquente (come un pantomimo) di Marone (19.200), o alle parole di lusinga rivolte da Dioniso a Beroe (42.362).

<sup>28</sup> Cfr. Caprara 2005, 256-258.

role (e presupponendo una corruzione in più momenti, θεσμὰ τεῆς > θεσμὰ ἐμῆς > δεσμὸς ἐμῆς?), trovando paralleli a sostegno in *Par.* 15.40, e poi *Dion.* 3.309 = 42.378, 31.90, 41.165, 46.54, 48.229<sup>29</sup>. Il senso voluto da Golega non è da scartare, e tuttavia la proposta è forse più invasiva rispetto a quella di Marcellus. I casi di interscambio tra le due parole nei codici della *Par.* sono vari: ad es. 5.130 μῦθον ἀληθείης ἀλύτω σφρηγίσσατο δεσμῶ (già citato *supra* al punto 2), dove δεσμῶ è congettura del Marcellus, poi accettata da Tiedke, Scheindler ed Agosti, contro il θεσμῶ riportato da L ed il μύθω (!) del ramo β della tradizione<sup>30</sup>; oppure 19.74, dove Marcellus proponeva di correggere il trådito τετράζυγι δεσμῶ (riferito alla croce) in τετράζυγι θεσμῶ, congettura giustamente non accettata da Scheindler<sup>31</sup>.

Entrambe le espressioni, “legame di carità” o “accordo di carità” (volendo precisare il significato di ἀγάπη in quanto virtù teologale) sono ugualmente diffuse in ambito cristiano e scritturistico. Qui comunque si può fare a meno di intervenire, poiché “il legame (δεσμὸς) del mio amore” non costituirebbe un’immagine nuova per Nonno: ad es. 8.119 ἀρραγέος φιλῆς ἀλύτω ξυνώσατε δεσμῶ<sup>32</sup>; 14.59 εἰ δέ με πιστοτάτης φιλῆς ξυνώσατε δεσμῶ, dove è Cristo che parla ai discepoli; 15.39 δεσμὸν ἐμῆς φιλότητος ὑπὸ φρένας αἰὲν ἀέξει; 15.47 e l’identico 15.68 δεσμὸν ἐς ἀλλήλους φιλῆς ἀλύτῳ φυλάσσειν<sup>33</sup>; 16.103-104 (dove l’idea del legame d’amore è divisa su due versi) ὅτι θεοῦ λόγον νῖα σοφῶ καὶ ὁμόφρονι δεσμῶ / θέσκελον εἰς ἐμὲ φίλτρον ἐπιστώσασθε καὶ ὑμεῖς<sup>34</sup>; e vari altri passi in cui l’unione tra δεσμὸς e amore (ἀγάπη o φιλή) è resa in più versi e con diverse formulazioni. Ma è pur vero che il termine δεσμὸς in Nonno ha spesso valenza negativa (“legaccio” del peccato) o cristologica per la Crocifissione (si pensi a quante volte la parola ricorra nel canto XIX, per il “legame” fisico e soteriologico di Cristo con la croce). Questo significato negativo del “legaccio” poteva probabilmente essere il motivo che aveva incoraggiato ad emendare, così come anche l’idea che δεσμὸς possa fare riferimento ad un elemento esterno e fisico, e non interno e spirituale come in questo caso. Ma l’ossimo-

<sup>29</sup> Golega 1966, 27.

<sup>30</sup> Cfr. Agosti 2003, 256 e 497-498.

<sup>31</sup> Per altri casi, cfr. *infra* in appendice.

<sup>32</sup> Dove δεσμῶ è congettura di Tiedke approvata giustamente da Scheindler, così come anche nel successivo 14.59; cfr. *infra* in appendice.

<sup>33</sup> In questi ultimi tre casi citati, 15.39 e 15.47 = 15.68, δεσμὸς è lezione certa nella tradizione. Ma per 15.35 dove ἀλωφῆτω τυὶ θεσμῶ trådito, parlando appunto dell’amore di Dio, è difeso contro la congettura δεσμῶ di Marcellus, cfr. De Stefani 2003, 317, ed ora Agnosini 2020, 306-307 n. 478.

<sup>34</sup> Per 16.103 Scheindler propone dubbiosamente in apparato θεσμῶ, ma l’intervento non è necessario.

ro generato da questa idea, un δεσμός “esterno” che diviene “interno” agendo sullo spirito, è consentaneo al gusto nonniano: nel già citato 15.39 vediamo appunto che il δεσμός (sicuro testualmente) ἐμῆς φιλότητος di Cristo cresce ὑπὸ φρένας, ancora una volta in favore del “legame” interno<sup>35</sup>.

#### 4. Par. 19.68

È il momento ormai della Crocifissione, dopo il processo e l’interrogatorio di Pilato a Cristo. Il condannato è portato nel luogo chiamato Gabbatà, nel momento dell’*ecce homo* davanti alla folla urlante degli Ebrei:

καὶ Πιλάτος θρασυεργὸς ἐπ’ εὐλαίγῃ θοώκῳ  
Ἑβραίοις ἐβόησεν· ἴδε, σχεδὸν ἴσταται ἀνήρ κτλ.  
θρασυεργὸς V : ταχυεργὸς cett. et edd.

Pilato è qui definito “arrogante sul seggio dalle belle pietre”, un’immagine non inaspettata. Definirlo arrogante comunque mi sembra in contrasto con l’immagine che di lui ne ha dato Nonno finora. Forse θρασυεργός, che altrimenti è *difficilior* (si trova in Nonno solo in *Dion.* 35.365) può esser sintomo ed esempio di uno zelo cristiano operante nella mente del copista di V e censore verso un Pilato arrogante sul un trono che sta per mandare a morte Cristo<sup>36</sup>. L’immagine di tale atteggiamento per la tradizione cristiana non

<sup>35</sup> Idea della contrapposizione tra legame interno e legame esterno suggeritami da E. Magnelli. Bisogna dire che anche in favore di θεσμός si possono fare degli esempi nel dettato nonniano della *Parafrasi*. Un esempio è 11.20 Ἰησοῦς ἀγάπαζε φιλοστόργῳ τινὶ θεσμῶ, dove però la *iunctura* finale con θεσμῶ è spesso tradotta “in modo...”, a seconda del contesto. Ad es. la traduzione di Agnosini 2020 spesso adotta questa traduzione per le *iuncturae* con θεσμῶ finale preceduto da un aggettivo, come nel caso di 11.20 da lui tradotto appunto come “in modo affettuoso”; oppure cfr. De Stefani 2002, 89, e commento 137-138, per 1.40 ὀψίγονος προγένεθλος, ἐν ἀρρήτῳ τινὶ θεσμῶ “venuto dopo, nato prima, in modo indicibile etc.”, intendendo cioè come un modale per un’azione compiuta o una disposizione d’animo, a seconda del contesto. Ancora, 14.111 εἰ δέ μοι ἀκλινέας φίλους ἐκεράσσετε θεσμούς; e poi 15.40-41 ὡς καὶ ἐγὼ γενετῆρος ἀμεμφέα θεσμὰ φυλάσσω / πατρώης ἀγάπης ἀπονήμενος εἰσέτι μίμνω, laddove quest’ultimo parallelo peraltro sarebbe molto interessante per θεσμός, ma non si può non tener conto anche degli altri in favore di δεσμός. Non mancano poi casi in cui anche θεσμός riferito all’amore di Cristo o dei discepoli ed il vincolo di sacralità (come quello del battesimo) venga inteso proprio come “legame d’amore” (ad es. 13.139-140, dove entrambe le parole ricorrono in fine di due esametri consecutivi). Cfr. Greco 2004, 165-166: “la concordia tra i fedeli si realizza attraverso l’istituzione di un vincolo la cui sacralità emerge dalle implicazioni battesimali del termine σφρηγίζω”, e poi ancora (166) “Un ulteriore sostegno alla congettura δεσμῶ è recato dal concetto, rilevato da Savelli *ad O* 47 ~ Jo. 15. 12, p. 158, della “catena d’amore” tra gli uomini e Dio, sulla base di Jo. Chrys. 415 ὀρᾶς τοῦ Θεοῦ τὴν ἀγάπην συμπεπλεγμένην τῇ ἡμετέρᾳ καὶ ὡσπερ σειρᾶν τινα συνημμένην”. In questo passo δεσμός è congetturato (dal Marcellus) proprio perché si sta parlando del legame d’amore di Dio (e di Cristo) coi discepoli: allora perché a 17.93 dobbiamo squalificare proprio il trādito δεσμός, in un contesto e significato del tutto simile, se non identico?

<sup>36</sup> Nondimeno, in questo passo ταχυεργός nei codici all’infuori di V (che spesso è più puro

sarebbe nuova né insolita, anzi: tuttavia in questo e nel canto precedente, Pilato non è mai trattato da Nonno come quel mostro di lavativa arroganza cui la tradizione cristiana è abituata – al punto da far pensare quasi ad un atteggiamento filoromano (o quanto meno, non antiromano) nella caratterizzazione nonniana del processo e morte di Cristo, a scapito invece della partecipazione ebraica alla cattura ed al processo di Cristo<sup>37</sup>. In altre parole: se altrove Pilato è sempre stato rapido (18.140 καὶ Πιλάτος ταχυεργός, 18.181 καὶ ἐὼν θρόνον ὀξὺς ἐάσας, 19.16 καὶ Πιλάτος ταχύμητις ἀνέδραμε δώματος ἔξω, 19.40 σπερχομένοις δὲ ποδέσσιν ἐδύσατο πανδόκον αὐλήν)<sup>38</sup> in fede anche alla diffusa idea di rapidità e movimento dei poemi nonniani, e poi è persona onesta, acuta e rigorosa (18.141 νηπόλους δ' ἐρέεινεν ὀφειλομένῳ τινὶ θεσμῶ, 18.149 ὁ δὲ φθόνον ὀξὺν νοήσας κτλ., 19.30 καὶ Πιλάτος λαοῖσιν ἐχέφρονα ῥήξατο φωνήν, 19.39 καὶ σοφὸς ὡς κλύε τοῦτο δικασπὸλος ἔτρεμεν ἀνὴρ, dove addirittura Pilato ha paura di quel che sta per compiere, come se sapesse della divinità di chi sta per morire), in alcuni momenti è quasi titubante verso la condanna a morte, quando per ben sei volte cerca di non mandare a morte Cristo, fino alla fine, asserendo la sua innocenza, più che una banale dimostrazione di neutralità (18.180-185, 19.18-20 dove giudica l'innocenza di Cristo *πραπίδεσσιν ἀμωμήτοισι*, 19.24-25, 19.31-32, 19.53-54, 19.82-83 dove Pilato è *ἐκὼν ἀέκων*), come mai d'improvviso è arrogante?<sup>39</sup> La parola non suscita scalpore nel lettore conscio della tradizione cristiana, e perciò non crea problemi: ma accade appunto per la memoria

di altri) potrebbe essere stata una interpolazione sulla scorta di 18.140 e di quante altre volte il termine ricorre come epiteto di Pilato, cfr. anche Accorinti 1986-1987, 79-80. È vero, ma vediamo che in Nonno l'idea di velocità è associata più volte a Pilato – non così invece quella della superbia o del cattivo comportamento.

<sup>37</sup> Cfr. Livrea 1989, 114, e poi Agnosini 2020, 334 n. 556, quando è un esercito di sommi sacerdoti (18.12-14 καὶ στρατὸν ἀσπιστήρα δεδεγμένους ἀρχιερέων / καὶ πολὺν οἰστρήεντα παρ' ἀρχεκάκων Φαρισαίων / σύνδρομον ἄλλον ἔχων κορυνηφόρον ἐσμὸν ὀδίτην) insieme con una schiera di Farisei armati con la clava che va a prendere Cristo nel Getsemani, e non i Romani; e poi ancora Livrea 1989, 138 e Agnosini 2020, 338 n. 562, quando è il custode del Tempio e non il tribuno della coorte romana (come in Gv 18, 12) a prendere Cristo in catene (18.58-59 φύλαξ δ' ἱεροῦ μελάθρου / χιλιάδος ζαθέης στρατιῆς πρόμος κτλ.).

<sup>38</sup> Per 18.140, dove Pilato è detto per la prima volta *ταχυεργός*, cfr. Livrea 1989, 178: “Non può riferirsi alla dura spregiudicatezza che le fonti profane attribuivano al procuratore romano [...]”, preferendo poi *θρασεργός* per 19.68.

<sup>39</sup> La disamina dei passi e dell'atteggiamento di Pilato in Nonno è già in Preller 1918, 66-71: è chiaro che Nonno nomina con benevolenza Pilato (69: “Pilatum porro Nonnus non sine benevolentia quadam nominat neque expressis verbis indicat eum in culpa fuisse”), però poi diventa “arrogante”, poiché era già detto “fiero comandante” in 18.131 e 19.163 (71: “Sed cum solet esse elato animo – dicitur enim ἀρχήεις ἡγεμονεύς – inter dum depulso timore θρασεργός est”). Ma quando Pilato avrebbe cambiato atteggiamento verso Cristo, dopo tutti i tentativi di lasciarlo andare per conclamata innocenza?

della lunga tradizione cristiana, dalla quale Nonno – almeno per la caratterizzazione di Pilato – sembra discostarsi. In alternativa, è da capire quale sia il momento in cui, in questo canto, Pilato cambi natura secondo Nonno e di conseguenza il suo atteggiamento verso Cristo e la faccenda della Crocifissione. Un momento del genere si potrebbe ritrovare in 19.45-48, quando Pilato sembra quasi perdere la sua calma nel secondo interrogatorio a Cristo ed afferma la sua duplice possibilità sul condannato (di morte o di grazia). E tuttavia, subito dopo la risposta di Cristo, ritorna il consueto Pilato nonniano, che nel prendere la sua decisione vuole ancora una volta e definitivamente rilasciare Cristo senza colpe, non condannato, ma gli si oppongono le folle di Ebrei. Qui forse si può intendere ταχυεργός tradito dagli altri codici come “con fare sbrigativo”, come sempre per Pilato, oppure “frettoloso”, in ossimoro con l’idea della staticità del trono su cui sedeva – e in un certo senso, dimostrandosi *qui* negligente verso la sorte di Cristo? Il verso, se isolato e letto da solo con θρασυεργός, è perfettamente consentaneo all’idea di Pilato della tradizione cristiana all’infuori di Nonno, arrogante e lavativo. Ma il verso *non* è isolato.

##### 5. Par. 20.91-92

Cristo è risorto in questo canto, e si mostra ai discepoli, per la prima volta dopo la morte, in 20.61-63 e con l’agnizione di Maria al v. 72 (quindi era già riapparso nel canto), e poi di nuovo qui in 91-92:

ὄψιφανῆ δὲ  
κοίρανον ἀθρήσαντες ἐγήθειον αὐτίς ἐταῖροι.

La lezione ὄψιφανῆ, neoconio nonniano<sup>40</sup>, è tramandata unanimemente da tutti i testimoni. La spiegazione data per l’aggettivo attribuito a Cristo risorto e che “tardi si manifesta”<sup>41</sup> ai compagni è sì plausibile, poiché si ritrova anche in 7.49 riferito a Cristo che arriva tardi alla festa “delle capanne” degli Ebrei e poi 16.81 riferito alla gioia dei discepoli nel rivedere Cristo (dove però è congettura del Marcellus contro il tradito ὄψιφανές), creando così una “sutura linguistica” tra i due canti<sup>42</sup>. Tuttavia la spiegazione mi sembra un

<sup>40</sup> Cfr. Accorinti 1996, 201, con bibliografia.

<sup>41</sup> Oppure, in questo caso, “immagine di una cosa lungamente attesa” (suggeritomi da C. De Stefani).

<sup>42</sup> Accorinti 1996, 201 “E N. riesce davvero con grande finezza a cogliere questa cerniera (sentita da Jo. Chrys., 470) fra Jo., 16.22 πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἶρει ἀφ’ ὑμῶν e 20.20 ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον attraverso l’epiteto che, riferito qui al Cristo (si noti come riprenda l’inizio di Jo., 20.19 οὐσης οὖν ὄψίας!), illumina il senso di quel profetico ὄψιφανές χάριμα di Π 81 [...], creando una ‘sutura linguistica’ fra i due canti”; Agnosini 2020, 389-390 n. 678: “[...] in Par. XVI 18 [...] dove Gesù preconizza la gioia immutabile ‘tardi apparsa’ (ὄψιφανές δε / χάριμα) che i discepoli sperimenteranno quando lo vedranno dopo la Risurrezione”.

po' faticosa. In effetti, la tardività dell'apparizione (intendendo cioè: "che si manifesta dopo del tempo", e non "di sera") non riesce qui a spiegarsi se non appunto con una sottilissima disamina del modello giovanneo e di richiami interni (più o meno espliciti o evidenti), che forse potevano risultare vaghi al lettore antico e moderno. A questo si aggiunge il fatto che la manifestazione di Cristo risorto non avviene per la prima volta in questi versi del canto, quindi giustificando l'attesa implicita in ὀψιφανῆ: si era già manifestato a Maria di Magdala, nei vv. 61-63, citati *supra*. A questo punto, mi domanderei se non fosse possibile correggere, se non in ὀψιφανῆ, in ἀρτιφανῆ (forse suggerito anche dal successivo αὐτίς), che non è troppo dissimile paleograficamente (pensando in minuscola) e trova riscontro come parola nonniana in altre occorrenze: oltre alle *Dion.* (3.14, 12.5, 25.493, 26.189, 41.131), è attestato nella *Par.* in 6.66 riferito alla tenebra che porta la notte e 16.77 ad un bambino appena nato, dopo le sofferenti doglie della madre (metafora della rinascita di Cristo?). Per l'idea di Cristo che appare nuovamente, bisogna aggiungere che proprio nel già citato canto XVI, precisamente in 16.66-67 εἰ μετὰ βαιὸν ἔειπον ἀπὸ βλεφάρων μεταβαίνω, / καὶ πάλιν εἰσέτι βαιὸν ἐσαθήρησθε φανέντα, Cristo anticipa ai discepoli che di lì a poco (μετὰ βαιὸν) si sarebbe allontanato da loro (ἀπὸ βλεφάρων) e che sarebbe *apparso di nuovo* (πάλιν... φανέντα), intendendo cioè il proprio destino morte e Resurrezione: in questo senso, e parallelamente a quanto si dice in 16.66-67, canto con cui si creerebbe la "sutura", non sarebbe inverosimile nel passo qui discusso pensare allora ad ἀρτιφανῆ.\*

Scuola Normale Superiore, Pisa

FEDERICA SCOGNAMIGLIO

\* Ringrazio Domenico Accorinti per avermi dato modo di leggere la sua dissertazione inedita su *Par.* XIX; Andrea Rossi per aver letto in anteprima queste pagine e per i suoi suggerimenti; infine Claudio De Stefani ed Enrico Magnelli, che mi hanno salvata da errori ed hanno migliorato il mio lavoro con le loro osservazioni. Errori e responsabilità sono imputabili a me soltanto.



Appendice: θυμός-μῦθος e δεσμός-θεσμός nella *Par.*

Lo scambio tra le due parole di ciascuna coppia non è raro nei codici della *Par.*, e a volte l'una è proposta come congettura al posto dell'altra; inoltre non è infrequente che nella tradizione ci sia θυμός o μῦθος in luogo di δεσμός o di θεσμός, e viceversa. Riporto i versi in prima istanza secondo quanto è nella *paradosis*, segnalando tuttavia quando una correzione è a mio avviso necessaria<sup>43</sup>. I due elenchi si integrano a vicenda, e permettono di apprezzare quanto il fenomeno sia diffuso nella tradizione della *Parafrasi*<sup>44</sup>.

a. θυμός-μῦθος

- 2.102 κείνος νηὸν ἔειπεν ἐοῦ χροός, ὄν τιμι μῦθῳ mss., Livrea : θεσμῶ Tiedke, prob. Scheindler
- 3.128 ἦλθον ἐς ἀνέρα θεῖον, ἐμειλίξαντο δὲ μῦθῳ mss., Scheindler, recte ut vid. (cf. 6.13) : θυμῶ V (sed in marg. d. μῦθῳ, ft. varia lectio)
- 4.97 πείθεο μευ, Σαμαρεῖτι γύναι, νημερτέι μῦθῳ mss., Scheindler, Caprara : θυμῶ Marcellus
- 4.145 εἰς θεὸν οἰστρηθέντες ἐνὶ φρενοθελγεί μῦθῳ mss., Scheindler, Caprara : θυμῶ Marcellus, prob. Toussain
- 4.152 ἄλλην δαῖτα φέρω βιοτήσιον ἦν ἐνὶ μῦθῳ mss. : ἐνὶ μῦθῳ Sylburg : ἐνὶ θυμῶ Nansius, prob. Scheindler, Caprara, recte
- 5.40 καὶ φθονεροῦς ἀπάμειπτο σοφῶ θεοπειθεί θυμῶ L V, Scheindler, Agosti : μῦθῳ γ, Golega, Accorinti
- 7.93 ἄλλὰ δίκην κρίνοντες ἀληθεί τάμνετε μῦθῳ mss., Scheindler recte: μίμνετε θεσμῶ Marcellus
- 7.105 ἴστε περισσόνῳ καὶ ἐμὲ ξυνήονι μῦθῳ mss., Scheindler, recte ut vid. : θυμῶ Tiedke, Koechly, prob. De Stefani
- 7.158 Χριστὸς ἀναξ πέλεν οὔτος. ἀμιλλητῆρι τε μῦθῳ mss., Scheindler, recte : θυμῶ Marcellus
- 8.16 ἀνδρομένη κατὰ σάρκα δικάζετε νήιδι μῦθῳ mss. : θυμῶ dub. Scheindler, ft. recte
- 13.143 ἀλλήλους φιλέοντας, ὅτι ζαθέῳ τινὶ θυμῶ γ, Scheindler, Greco : θεσμῶ sscr. θυ V (coniecerat Marcellus)
- 16.105 ἦθεσιν ἀπλανέεσσιν· ἐπεφράσασθε δὲ μῦθῳ mss., recte ut vid. : θυμῶ Nansius, prob. Scheindler
- 17.19 μῦθον σεῖο φύλαξαν. ἐπεφράσαντο δὲ μῦθῳ mss., recte ut vid. : θυμῶ Hermann, prob. Scheindler
- 17.78 κόσμος ἴνα γνοιῆ βαρυκάρδιος ἴδμοι μῦθῳ mss., recte : θυμῶ Hermann, prob. Scheindler
- 18.27 καὶ στρατιῶν ἐρέεινε σακεσπάλον ὀξεί μῦθῳ mss. plerique, Scheindler, Livrea : θυμῶ R.

<sup>43</sup> Per la discussione delle varianti nei canti riediti dopo Scheindler, si rimanda ai commenti *ad locc.*

<sup>44</sup> Non ho qui ripreso anche le occorrenze delle *Dion.*, per le quali possiamo avvalerci del lessico di Peek.

18.109 εἰ θρασὺς ὠμίλησα κακῶς ἀεσίφρονι μύθῳ γ : θυμῶ V (coniecerat Marcellus), Scheindler, Livrea

20.108 ἔννεπε μῦθον ἄπιστον, ἐπεὶ βραδυδινεῖ μύθῳ β, Scheindler, Livrea, recte ut vid. : θυμῶ Marcellus, prob. Tiedke, Scheindler, Accorinti : βραδυδινεῖ θυμῶ Hermann

#### b. δεσμός-θεσμός

1.40 ὀνήγιονος προγένεθλος, ἐν ἀρρήτῳ τινὶ θεσμῶ mss. plerique, Passow, Scheindler, De Stefani, recte : δεσμῶ ex θ- P : δε & θε mg. P<sup>5</sup> : θυμῶ M

3.36 πνεῦμα πέλει ζωαρκές, ἀμαιεύτῳ τινὶ θεσμῶ mss., recte : “duplicis scripturae θεσμῶ et δεσμῶ vestigia habet P” (Scheindler)

5.130 μῦθον ἀληθείης ἀλύτῳ σφρηγίσσατο θεσμῶ L (coniecérant Wernicke, Koehly) : δεσμῶ Marcellus, prob. Tiedke, Scheindler, Agosti : μύθῳ β, edd. ante Scheindler

7.86 ἔννομα μὴ Μωσῆος ἀνέγγυα δεσμὰ λυθείη mss. : θεσμὰ Nansius, prob. Hermann, Scheindler, recte

8.119 ἀρραγέος φιλήης ἀλύτῳ ξυνώσατε θεσμῶ β, edd. ante Scheindler : μύθῳ in mg. θεσμῶ V : δεσμῶ Tiedke, prob. Scheindler, recte

10.51 ταῦτά με γινώσκουσιν ἴσῳ διδυμάονι θεσμῶ γ, Scheindler : θυμῶ V R

10.129 καὶ καθαρῆς παλάμης ἀγίῳ σφρηγίσσατο θεσμῶ β : δεσμῶ Tiedke, ft. recte

12.105 ὅστις ὑποδρήσσειεν ἐμοῖς θεσμοῖσιν πιθήσας γ, Scheindler : δεσμοῖσι V

13.139 ὑμέας ὡς ἀγάπαζον, ἴσῳ καὶ ἀμεμφεῖ θεσμῶ β, Scheindler, Greco, recte : θυμῶ Marcellus

13.140 ἀλλήλων φιλήν ὀσίῳ σφρηγίσσατε θεσμῶ : hunc versum om. β, ins. in mg. sup. P<sup>3</sup> : δεσμῶ Marcellus, prob. Tiedke, Scheindler, Caprara, recte

14.59 εἰ δε με πιστοτάτης φιλήης ξυνώσατε θεσμῶ β : δεσμῶ Tiedke, prob. Scheindler, recte

15.35 ὡς με πατήρ ἐφίλησεν ἀλωφῆτῳ τινὶ θεσμῶ β, Scheindler, recte : δεσμῶ Marcellus, prob. Savelli

16.103 ὅτι θεοῦ λόγον νῆα σοφῶ καὶ ὁμόφρονι δεσμῶ mss. : θεσμῶ dub. Scheindler

17.55 δαίμονος ἀρχεκάκοιο δυσαντήτων ἀπὸ θεσμῶν β : δεσμῶν Koehly, prob. Scheindler

17.93 δεσμὸς ἐμῆς ἀγάπης καὶ ἐγὼ πεφορημένος εἶην β, recte : θεσμός Marcellus : δάσμα τεῆς dub. Scheindler : θεσμὰ τεῆς Golega (vd. supra)

18.141 νηπόλους δ' ἐρέεινεν ὀφειλομένῳ τινὶ θεσμῶ β, Scheindler, Livrea : δεσμῶ R (et ft. P)

19.74 δουρατέου θανάτοιο ταθεῖς τετράζυγι δεσμῶ mss., Scheindler, recte : θεσμῶ Marcellus

19.212 ὡς ἔθος Ἑβραίοις ἐπιτύμβια θεσμὰ φυλάσσειν mss., Scheindler, recte : δεσμὰ V

#### c. Casi dubbi

1.87 Ἥσαϊας πολύιδρις ἐπέγραφε, θέσπιδι βίβλω mss., Scheindler, De Stefani : κέντρῳ vel μύθῳ vel φωνῆ Koehly : δέλτῳ Fritzsche : χειρί Marcellus

- 2.107 οὐρανίην, τότε μόνον ἀνεμνήσαντο μαθηταί mss., Scheindler, Livrea : om.  
L : μῦθον Koechly
- 3.41 πνεῦμα παλινδίνητον ἀθηήτω τινὶ παλμῶ mss. plerique, Scheindler : θεσμῶ V
- 4.109 καὶ θεὸν αὐτογένεθλον ἀείδομεν ἔμφρονι μύθῳ mss., Scheindler, Caprara,  
recte : ῥύθμῳ Marcellus
- 5.48 ὕβριν ἀναμνήσας προτέρημι ποιήτορι νούσῳ L, Agosti : νούσου β : μύθῳ De  
Stefani, ft. recte
- 6.13 ἐζόμενον δὲ Φίλιππον ἐῶ μειλίξατο μύθῳ mss., Scheindler, Franchi, recte (cf.  
3.128) : ἔῃ μυθήσατο φωνῆ Marcellus (refutavit Ludwig)
- 18.158 Ἰησοῦν δ' ἐκάλεσσε καὶ εἶρετο μάρτυρι φωνῆ γ, Livrea : μύθῳ V Scheindler  
(v. 1.)

Dai dati dell'appendice si vede che θυμός e μῦθος tendono a presentarsi come varianti, o ad esser proposti per congettura, anche in quei casi in cui si trovano δεσμός e/o θεσμός. Il fenomeno contrario invece, che in luogo del trådito θυμός-μῦθος si trovi o si congetturi δεσμός-θεσμός, seppur presente è comunque più raro. Inoltre, nel caso dello scambio δεσμός-θεσμός, è più frequente trovare θεσμός (che in alcuni passi sarebbe forse *facilior*, per la sua funzione modale quando è insieme ad un aggettivo). Il codice più ricco di correzioni (di varie mani) e di *variae lectiones* è V, mentre la parola che più viene corretta, anche senza una precisa necessità, è μῦθος, ritenuta probabilmente *facilior* in ogni caso. Le congetture più frequenti sono ad opera del Marcellus, spesso non necessarie, come ad es. in 7.93, 19.74, forse anche 7.158 e 20.108. Altri casi su cui si potrebbe ancora riflettere in favore del trådito μῦθος sono ad es. 16.105 e 17.19, simili nel dettato, se si considera anche la valenza teologica sopra dimostrata della “Parola” (μῦθος appunto) presso Nonno e quindi quel gioco di velata contrapposizione (“parola” o “Parola”) che essa può portare con sé nell'interpretazione di ciascun passo.

F. S.

## Riferimenti bibliografici

- D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto T (=XIX)*, Diss. Firenze a.a. 1986-1987.
- D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*, Pisa 1996.
- M. Agnosini, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*, Roma 2020.
- G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto V*, Firenze 2003.
- G. Chrétien, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. IV: Chants IX-X*, Paris 1985.
- M. Caprara, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto IV*, Pisa 2005.
- C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di Giovanni. Canto I*, Bologna 2002.
- C. De Stefani, *Congetture inedite di Hermann Koehly alla Parafrasi di Nonno*, "Eikasmós" 14, 2003, 259-329.
- D. Gigli Piccardi, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Canti I-XII*, Milano 2003.
- J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Breslau 1930.
- J. Golega, *Zum Text der Johannesmetabole des Nonnos*, "BZ" 59, 1966, 9-36.
- C. Greco, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, Alessandria 2004.
- G. Hermann, recensione a F. Passow, *Nonni Panopolitae metaphrasis evangelii Ioannei* (Lipsiae 1834), "Zeitschrift für die Altertumswissenschaft" 1, 1834, 987-1002.
- E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*, Napoli 1989.
- E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, Bologna 2000.
- F. Pontani, *Su Nonno, Parafrasi B 1-60*, "ASNP" s. IV, 1, 1996, 93-102.
- F. A. Rigler, *Melemata Nonniana I-VI*, Gymn. Progr. Potisdamiae 1850-1862.
- W. Peek, *Lexicon zu den Dionysiaka des Nonnos*, I-IV, Hildesheim-Berlin 1968-75.
- A. H. Preller, *Quaestiones Nonnianae desumptae e Paraphrasi Sancti Evangelii Ioannei cap. XVIII-XIX*, diss. Noviomagi 1918.
- A. Rotondo, *La voce (φωνή) divina nella Parafrasi di Nonno di Panopoli*, "Adamantius" 14, 2008, 287-310.
- A. Rotondo, *Il silenzio eloquente nella Parafrasi di Nonno di Panopoli*, in AA.VV., *Silenzio e parola nella patristica. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 6-8 maggio 2010)*, Roma 2012, 431-452.
- B. Simon, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques, XIV: Chants XXXVIII-XL*, Paris 1999.
- A. Scheindler, *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*, Lipsiae 1881.
- H. Tiedke, *Quaestionum Nonnianarum specimen*, diss. Berolini 1873.
- F. Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques, I: Chants I-II*, Paris 1976.
- F. Vian, *Préludes cosmiques dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, "Prometheus" 19, 1993, 39-52; rist. in Id., *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, a c. di D. Accorinti, Alessandria 2005, 483-496.

## ABSTRACT:

The paper deals with some textual notes to the *Paraphrasis of the Gospel of John* by Nonnus of Panopolis (Par. 8.103, 8.180, 17.78-79, 17.92-93, 19.68, 20.91-92). At the end, an *Appendix* records a list of "Verwechslungen" between θυμός and μῦθος, and between δεσμός and θεσμός, in the whole text of the *Paraphrasis*.

## KEYWORDS:

Nonnus of Panopolis, *Paraphrasis*, notes on the text, textual criticism.

UN'EPITOME DEL LESSICO SEGUERIANO *SULLA SINTASSI*  
NEL MS. LAUR. PLUT. 57.24

Il *Laurentianus Pluteus* 57.24 (F) è un codice cartaceo di 229 fogli (mm. 230 x 250). Questa miscellanea d'argomento principalmente lessicografico e grammaticale è composta da tre sezioni maggiori (o dodici minori), facenti probabilmente parte di un medesimo progetto editoriale e vergate nella prima metà del XIV s. (forse intorno all'a. 1328)<sup>1</sup>. Ai ff. 27<sup>r</sup>-32<sup>r</sup><sup>1.10</sup>, il codice conserva un'epitome del lessico Segueriano *περὶ συντάξεως*, di recente edito da D. Petrova dopo l'edizione ottocentesca di I. Bekker<sup>2</sup>. I fogli in questione fanno parte di un'unica ed uniforme sezione codicologica, comprendente i ff. 27-34 e vergata da un'unica mano<sup>3</sup>.

Il lessico Segueriano *περὶ συντάξεως* consiste essenzialmente in un elenco di verbi: di ciascun verbo vengono indicati i casi a cui si accompagna e,

<sup>1</sup> Un'approfondita descrizione codicologica del manoscritto si trova in D. Cufalo, *Il Lexicon quod Theaeteti vocatur e il codice Palatino greco 173 di Platone*, in: M. Tziatzi, M. Billerbeck, F. Montanari, K. Tsantsanoglou (eds.), *Lemmata. Beiträge zum Gedenken an Christos Theodoridis*, Berlin/Boston 2015, 452-472: 454-460, a cui va anche il merito di aver retrodatato il codice dal XV s. La provenienza del codice non è nota. Su questo ms. vd. anche: A. M. Bandini, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Laurentianae*, II, Florentiae 1768, 367-372; P. Egenolff, *Die orthoepischen Stücke der byzantinischen Litteratur*, Leipzig 1887, 12; E. Fischer, *Die Ekloge des Phrynichos* (SGLG 1), Berlin/New York 1974 (sigl. B); P. Krafft, *Die handschriftliche Überlieferung von Cornutus' Theologia Graeca*, Heidelberg 1975 (sigl. L); E. Villani, *Le sezioni Lambda e Rho dell'Ecloga vocum Atticarum aucta di Tommaso Magistro nel codice Ambrosiano M 51 sup.*, "Aevum" 86, 2012, 713-758, 724 n. 61, 728-730; I. Taxis, *Two unedited epigrams from codex Laur. Plut. 57.24*, "MEG" 15, 2015, 241-247, *passim*; Id., *Les Epigrammes de Maxime Planude*, Berlin 20172017 (sigl. L<sup>2</sup>). Alcuni dei principali contenuti del codice sono: *Epistole* di Giorgio Lecapeno (ff. 1<sup>r</sup>-26<sup>v</sup>); *Lexicon quod Theaeteti vocatur* (ff. 43<sup>v</sup>-45<sup>v</sup>); gli *Epimerismi grammaticali* (ff. 47<sup>v</sup>-74<sup>r</sup>) e il *Dialogus de grammatica* di Massimo Planude (ff. 75<sup>r</sup>-125<sup>v</sup>); *Ecloga* di Frinico (ff. 129<sup>r</sup>-137<sup>r</sup>); *Mischlexikon* sugli spiriti edito da Valckenaer 1822<sup>2</sup>, 188-215 (ff. 143<sup>r</sup>-150<sup>v</sup>); *De natura deorum* di Cornuto (ff. 158<sup>r</sup>-175<sup>r</sup>); *Schedografia* costruita sulle *Imagines* di Filostrato (ff. 178<sup>r</sup>-187<sup>v</sup>); *Ecloga* di Tommaso Magistro (ff. 189<sup>r</sup>-229<sup>v</sup>).

<sup>2</sup> D. Petrova, *Das Lexikon 'Über die Syntax'. Untersuchung und kritische Ausgabe des Lexikons im Codex Paris. Coisl. gr. 345*, Wiesbaden 2006, e I. Bekker, *Anecdota Graeca*, I, Berlin 1814, 117-180. Non mi è nota alcuna precedente identificazione di questo testo all'interno del codice Laurenziano.

<sup>3</sup> Su questa sezione, e per una descrizione della filigrana rilevata in corrispondenza di questi fogli, vd. Cufalo (n. 1), 455-456. Oltre alla mano principale, sui margini interviene una seconda mano, forse di fine XIV o inizio XV s., con inchiostro marrone chiaro: questa si limita a riprendere alcuni dei lemmi del nostro lessico, e ad aggiungere note grammaticali e lessicografiche di vario genere, ricavate soprattutto dalle epistole di Lecapeno e dagli epimerismi di Planude che pure sono traditi all'inizio del nostro codice, come si è visto alla n. 1. Ad ogni modo, questa mano postuma interviene sui margini anche di altre sezioni del manoscritto, dunque sarà intervenuta successivamente all'assemblaggio del codice.

talvolta, le varie accezioni di significato che un medesimo verbo assume se combinato a casi differenti. L'opera è stata forse prodotta a Gaza tra il 600 e il 625, e il suo valore risiede anche nel fatto di recare alcuni frammenti letterari antichi non altrimenti noti (soprattutto dalle *Storie* di Cassio Dione, ma anche da opere perdute di Lisia, Procopio, etc.). L'unico testimone sinora noto dell'opera è il celebre *Coislinianus* gr. 345, ff. 257<sup>v</sup>-269<sup>r</sup> (C), un codice lessicografico pergamenaceo di X s. una volta appartenuto a Pierre Séguier (1588-1672), da cui il lessico prende nome<sup>4</sup>.

### 1. L'epitome e la *versio plenior*

La versione rabberciata del Laurenziano è mutila all'inizio, a causa della caduta materiale dei fogli contenenti la prima parte dell'opera: il f. 27<sup>r</sup> apre *ex abrupto* alla metà di κ 31 Petrova (...) ἔθνος ἀνακαθαίροντες), quindi l'epitome manca delle lettere α-ι e di parte di κ. Dal confronto tra l'epitome e la *versio plenior*, emergono alcune caratteristiche peculiari dell'epitome, tra le quali vi sono:

I) L'omissione di alcuni lemmi<sup>5</sup>;

II) L'omissione costante dei nomi degli autori (e relative opere) dei frammenti letterari citati a mo' di esempio<sup>6</sup>;

<sup>4</sup> Su questa celebre miscellanea lessicografica vd, soprattutto, R. Devreesse, *Catalogue des manuscrits grecs. II. Le fonds Coislin*, Paris 1945, 329-330. Vd. anche: J. de Borries, *Phrynichi Sophistae Praeparatio Sophistica*, Lipsiae 1911 (sigl. B); D. U. Hansen, *Das attizistische Lexikon des Moeris. Quellenkritische Untersuchung und Edition* (SGLG 9), Berlin-New York 1998 (sigl. C); M. de Leeuw, *Der Coislinianus 345 im Kloster Megisti Lavra (Athos)*, "ZPE" 131, 2000, 58-64; O. Tribulato, *Making the Case for a Linguistic Investigation of Greek Lexicography: Some Examples from the Byzantine Reception of Atticist Lemmas*, in: E. Passa, O. Tribulato (eds.), *The Paths of Greek: Literature, Linguistics and Epigraphy. Studies in Honour of Albio Cesare Cassio*, Berlin/Boston 2019, 241-270: 243; G. Ucciardello, *Esegesi linguistica, glosse ed interpretamenta tra hypomnemata e lessici: materiali e spunti di riflessione*, in: G. Avezzi, P. Scattolin (eds.), *I classici greci e i loro commentari: dai papiri ai "marginalia" rinascimentali. Atti del Convegno, Rovereto, 20 ottobre 2006*, Rovereto 2006, 35-83: 63 n. 119; G. Ucciardello, *Hypomnemata papiracei e lessicografia. Tra Alessandria e Bisanzio*, Messina 2012, 91-94; S. Valente, *The Antiatticist. Introduction and Critical Edition* (SGLG 16), Berlin/Boston 2015 (sigl. C). Nel codice Laurenziano il lessico è seguito (ff. 32<sup>r</sup><sup>11</sup>-34<sup>v</sup>) dagli stessi trattati in materia di sintassi verbale trãditi dal Coisliniano ai ff. 271<sup>r</sup><sup>16</sup>-272<sup>v</sup>, e editi in L. Bachmann, *Anecdota Graeca*, II, Lipsiae 1828, 310-316.

<sup>5</sup> Nel dettaglio, l'epitome omette i seguenti lemmi (la numerazione è quella dell'ed. Petrova): κ 35, 38, 41, 47, 49-50; λ 2, 6; μ 6, 13; ο 5, 7-8; π 3, 7, 10, 20, 22-23, 26, 29-30, 32, 39, 41-43, 50, 54, 61, 68, 73-75, 77, 81, 83, 89, 91; σ 8a, 10, 21-22, 26; τ 2; υ 4, 17, 19, 23; χ 1.

<sup>6</sup> Salvo alcuni, pochi casi. Vd., e.g. (cito il testo di F): π 9 Καὶ "εἰσπράττω ταυτόν"· εἰσπράττομαι δὲ τὸ ἀπαιτοῦμαι· αἰτιατικῆ· πραττόμενοι· ἀπαιτοῦντες· "οὐδὲ γε ἴσως Συρακούσιοι, πάλαι δημοκρατούμενοι καὶ φόρους Καλχηδονίους πραττόμενοι" [Dem. *Lept.* 161.6-8]. ἐπὶ δὲ τοῦ ποιεῖν δοτικῆ καὶ αἰτιατικῆ· Θουκυδίδης· "μὴ αἴσχιον καὶ ἀπορώτερον Πελοποννήσῳ πράξομεν" [Thuc. 1.82.5.2-6.1]; π 88 Παρατροχάσαι· ἤγουν παρατρέχειν, δοτικῆ· Ἀπ-

III) L'omissione di alcune citazioni. Si consideri, ad esempio, il seguente confronto:

Laur. Plut. 57.24  
 λ 3 Λοιδороῦμαι: δοτικῆ·  
 “κἂν εὖρης τὴν ἐμὴν βελτίω τῆς σῆς,  
 παῦσαι λοιδορούμενος αὐτῆ”, καὶ  
 αἰτιατικῆ· “ἀλλ’ ἐλοιδόρουν  
 ἀλλήλους καὶ διέβαλ<λ>ον”.

Coisl. gr. 345 (ed Petrova)  
 λ 3 Λοιδороῦμαι: δοτικῆ. ἐκ τοῦ Περί  
 τοῦ στεφάνου· “κἂν εὖρης τὴν ἐμὴν  
 βελτίω τῆς σῆς, παῦσαι λοιδορούμενος  
 αὐτῆ.” Δίων δὲ ἐν δευτέρῳ βιβλίῳ αἰ-  
 τιατικῆ· “τὸν γὰρ πατέρα πολλὰ καὶ  
 ἄτοπα ὡς καὶ τυραννοῦντα καὶ παρα-  
 σπονδοῦντα φανερωῶς ἐκ συνθήκης  
 λοιδορήσας.” καὶ τριακοστῶ ἐνάτῳ·  
 “ἀλλ’ ἐλοιδόρουν ἀλλήλους καὶ  
 διέβαλλον.”

Vi sono anche lemmi in cui tutte le citazioni vengono omesse:

Laur. Plut. 57.24  
 υ 3 Ὑβρίζω: αἰτιατικῆ, μετὰ τῆς εἵς.

Coisl. gr. 345 (ed. Petrova)  
 Ὑβρίζω: αἰτιατικῆ συντάσσεται μετὰ τῆς  
 εἵς προθέσεως. ἐκ τοῦ Κατὰ Μειδίου·  
 “ἐάν τις ὑβρίζη εἰς τινα, ἢ παῖδα ἢ γυ-  
 ναῖκα ἢ ἄνδρα.” καὶ Λυσίας ἐν τῇ  
 Ἀπολογία ὑπὲρ τοῦ Ἐρατοσθένους  
 φόνου· “ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὁ ὑβρίζων εἰς σὲ  
 καὶ τὴν σὴν γυναῖκα.”

IV) La sostituzione di alcuni frammenti letterari con *exempla ficta*, come:

Laur. Plut. 57.24  
 κ 48 Κατηγοῦμαι: δοτικῆ [[δοτικῆ]]·  
 “σοὶ τὴν ὁδὸν κατηγοῦμαι τοῦ  
 στρατοῦ”.

Coisl. Gr. 345 (ed. Petrova)  
 κ 48 Κατηγοῦμαι: δοτικῆ. Ἀρρίανος  
 τετάρτῳ τῶν μετὰ Ἀλέξανδρον· “καὶ ἐς  
 τὸν λιμένα κατηγοεῖσθαι.”

V) La riduzione di alcune citazioni, come:

Laur. Plut. 57.24  
 π 6 Πολεμῶ: δοτικῆ· “ὅτι τῇ πόλει  
 Φίλιππος πολεμεῖ”.

Coisl. Gr. 345 (ed. Petrova)  
 π 6 Πολεμῶ: δοτικῆ. Περί τῶν ἐν  
 Χερρόνησῳ· “βεβαίως γινῶναι, ὅτι τῇ  
 πόλει Φίλιππος πολεμεῖ καὶ τὴν εἰρήνην  
 λέλυκεν.”

σ 12 Στοχάζομαι: γενικῆ, αἰτιατικῆ·

σ 12 Στοχάζομαι: γενικῆ. Ἐρμογένους

πιανὸς Συριακῆ (-κει cod.)· “παραιοχάσαι ἐπὶ πλείστον αὐτῶ” [337.2-3]; τ 5 Τιμῶ: ἀντί τοῦ προκρίνω καὶ ἄξιον ἡγοῦμαι, γενικῆ· “καίτοι τοῦτο Φίλιππος ἀπάντων ἂν ἐτίμησατο πλείστον τοῦ τοῦτον τὸν τρόπον πραχθῆναι” [Dem. leg. 159.1-2], “τρεῖς δὲ μόναι ψήφοι διήνεγκαν τὸ μὴ θανάτου τιμῆσαι” [Dem. leg. 167.10-168.1], καὶ ἀλλαχοῦ· “ὅς αὐτὸς αὐτοῦ θανάτου τετίμηκεν” [Dem. Aristog. 1 80.7]. τιμῶ δὲ ἐπὶ τιμῆς καὶ δόξης, αἰτιατικῆ τὸ τιμώμενον πρόσωπον, ἢ δὲ τιμῆ δοτικῆ· “ὕμεις δ’, ὦ Ἀθηναῖοι, πάσης τῆς πόλεως μεταδόντες αὐτῶ καὶ τετιμηκότες ἀλλήλοις” [Dem. Aristocr. 241.1-2], καὶ Δίων· “τούτῳ τε οὖν αὐτὸν ἐτίμησαν” [Cass. D. 5 fr. 15d.1]; υ 16 Ὑποστάς: αἰτιατικῆ· “καὶ οὕτω παρὰ δόξαν ὑποστάντες τοὺς διώκοντας ἀντεπεκράτησαν” [Cass. D. ad 48.30.7], καὶ Θουκυδίδης· “καὶ συμφοραῖς ταῖς μεγίσταις ἐθέλειν ὑφίστασθαι” [Thuc. 2.61.4.2-3].

“ἐπεὶ καὶ μεγέθους καὶ ἡδονῶν  
στοχάζονται καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων”.

ἐν τῷ Περι τοῦ ἀπλῶς † πολιτικοῦ †·  
“πάντως † δὲ † δεῖ καὶ τοὺς  
ἱστοριογράφους ἐν τοῖς πανηγυρικοῖς  
τετάχθαι, ὡσπερ οἶμαι καὶ εἰσίν, ἐπεὶ<sup>7</sup> καὶ  
μεγέθους καὶ ἡδονῶν στοχάζονται καὶ  
τῶν ἄλλων <...> ἀπάντων.”

È probabile che l'opera di epitomazione risalga proprio al copista del Laurenziano. A suggerire ciò concorrono alcuni indizi. In corrispondenza del margine inferiore del f. 28<sup>r</sup>, il nostro copista aggiunge a π 8 l'indicazione dei casi a cui si accompagna il verbo πωλῶ (“τὸ μὲν πωλούμενον αἰτιατικῆ, τὸ δὲ λαμβανόμενον γενικῆ”), avendola evidentemente omessa in un primo momento. La tendenza generale dell'epitome è di mantenere solo l'essenziale, cioè il lemma e, della/e citazione/i, quanto di strettamente necessario a semplificare la concordanza; i casi sono quasi sempre indicati in forma tachimigrafica ai margini del foglio, in corrispondenza dei vari lemmi. Un'altro esempio simile si trova al f. 28<sup>v</sup><sup>1.18</sup> (π 19): il significato di παραιτοῦμαι (“ἀντὶ τοῦ ἰκετεῦω”), è dapprima omesso in quanto elemento dispensabile, poi reintegrato nell'interlineo sopra il lemma. Anche alcuni lemmi interi sono dapprima omessi, e poi aggiunti sui margini: ad esempio, κ 34 e 37 sono prima omessi, poi aggiunti sul mg. superiore del f. 27<sup>r</sup>; lo stesso vale per σ 27 (nell'epitome “Σισίνης, Σισίνου δεῖ κλίνειν”), sul mg. superiore del f. 30<sup>v</sup>. In F, nei margini vengono anche aggiunti alcuni *exempla, ficta* e letterari: vd., e.g.: π 37 Προέσθαι: ἀντὶ τοῦ προτιμήσασθαι, γενικῆ καὶ αἰτιατικῆ· “οὔτε γὰρ πρὸς ἐμοῦ οὔτε πρὸς ἄλλου ἀνδρὸς ἀγαθοῦ οὐδενός ἐπιπροέσθαι τι τῶν κοινῆ συμφερόντων” [Cass. D. 12 fr. 43.31]. “προέσθαι τῇ πόλει τὰ χρήματα”; π 48 Πρεσβεύειν: ἀντὶ τοῦ προάρχειν, γενικῆ· “καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ὅσον ἐξ ἴσου οἱ ἄρχειν, ἀλλὰ καὶ πρεσβεύειν αὐτοῦ ἤθελεν” [Cass. D. 57.12.3.5-4.1], καὶ “πρεσβεύων τοῦ Ὀλύμπου” [cf. Soph. Aj. 1389].

## 2. Il rapporto tra C e F

Il Laurenziano F reca tutti gli errori del Coisl. C<sup>8</sup>, salvo questi pochi casi:

κ 34 καρτέρει F (sicut etiam Isocr.) κατέρει C

κ 36 ἐπικηρυκεύεται (sicut etiam Isocr.) F: -εσθαι C

κ 43 τοῖς F (sicut etiam Thuc.): τοὺς C

κ 45<sup>9</sup> τὸ (sicut etiam Gr. Nyss.<sup>9ell</sup>) F: τὸν C (sicut etiam Gr. Nyss.<sup>KOSHv</sup>)

μ 10 διδομένου F (iam Bekker): δεδ- C

<sup>7</sup> Su questo ἐπεὶ, segnalo che Petrova qui in C legge ἐπί (attribuendo ἐπεὶ a congettura di Bekker), ma a me sembra di leggere la lezione corretta già in C.

<sup>8</sup> Vd., ad es.: κ 39 ὄλω Bekker] ὄλωσ codd., ὄπως F<sup>pc</sup>; μ 10 †τιμῆν† F (sicut etiam C)] τομήν Bekker; π 88 Συριακῆ Bekker] συρρακεῖ F, συρρακεῖ C.

<sup>9</sup> Va comunque osservato che la variante τὸν è attestata τὸν è attestata dalla maggior parte della tradizione manoscritta diretta, perciò poteva essere facilmente presente anche nel lessico.



- ο 2 τῆς alt. F (sicut etiam Thuc.): τοῖς C  
 π 51 τῶν F (sicut etiam Cass. D.): τὸ C  
 σ 9 συκοφαντεῖς F (sicut etiam Cass. D.): -φάντης C  
 σ 9 δεδανεισμένον F (iam Bekker, sed δεδυνημένον Cass. D.): δεδανειμένον C  
 τ 6 προσημασάντων F<sup>p.c.</sup> (sicut etiam Dem.)] προτ- CF<sup>a.c.</sup>  
 υ 22 τῶν pr. F (iam Bekker)] τῆς C  
 υ 22 ἐξείρπυσαν Bekker] ἐξήρπυσαν F: ἐξήπυσαν C  
 ψ 2 ἔσεσθε F<sup>p.c.</sup> (-σθ' Dem.): -σθαι F<sup>a.c.</sup> (sicut etiam C)

Come si vede, questi sono tutti errori facilmente emendabili per via congetturale, mentre è improbabile che, eventualmente, le correzioni che si trovano in corrispondenza dei frammenti letterari di opere conservate siano avvenute per via di collazione; in caso contrario, non si capirebbe perché, ad esempio, in corrispondenza di σ 9, F abbia δεδανεισμένον, la corrispondente forma corretta di δεδανειμένον in C, mentre l'intera tradizione di Cassio Dione ha δεδυνημένον. Una propensione alla correzione in F è peraltro attestata in corrispondenza di τ 6 e ψ 2, dove F recava dapprima la variante corrotta presente anche in C, salvo poi correggere in un secondo momento *supra lineam*. Degli altri undici casi, cinque consistono nella correzione dell'articolo (κ 43, κ 45, ο 2, π 51, υ 22<sup>1</sup>); la variante corretta ἐπικηρυκεύεται in κ 36 potrebbe essere sorta da quella corrotta ἐπικηρυκεύεσθαι per ragioni paleografiche, o per la volontà di dare un verbo finito al frammento; κατέρει in κ 34 poteva essere facilmente emendato in καρτ- semplicemente guardando alla voce del lemma, καρτερῶ. Degne di menzione sono le due correzioni (già di Bekker) in F a υ 19, in corrispondenza del fr. 74 Wehrli di Eraclide Pontico, non attestato altrove se non nel nostro lessico.

A queste poche varianti corrette di F contro C in errore se ne aggiungono altre due. Al f. 266<sup>v</sup> 1.25, C fonde due diversi lemmi (π 54 e 54a), παραινῶ e πλεονεκτῶ, cosicché al lemma παραινῶ seguono subito frammenti letterari recanti il verbo πλεονεκτῶ. In F, questa confusione non esiste: benché π 54 qui sia omissa, in π 54a abbiamo il lemma corretto seguito da due frammenti di Cassio Dione e uno di Gregorio di Nazianzo, recanti appunto forme del verbo πλεονεκτῶ:

Laur. Plut. 57.24

π 54a Πλεονεκτῶ: γενικῆ·  
 “πλεονεκτοῦντες ἅμα ἀλλήλων”, και  
 αἰτιατικῆ· “τοὺς μὲν οὖν δυνατοὺς μὴ  
 πλεονεκτεῖν τινα”, “μὴ τι τὸν λαὸν  
 τοῦτον ἐπλεονεκτήσαμεν;”

Coisl. gr. 345 (ed. Petrova)

π 54 Παραινῶ: δοτικῆ. Δίω  
 τεσσαρακοστῶ ὀγδῶ βιβλίῳ· <...>  
 π 54a <Πλεονεκτῶ: γενικῆ>· “κάκ  
 τούτου πλεονεκτοῦντές τε ἅμα ἀλλήλων  
 και ἐλαττούμενοι οἷς εἶπον.” και  
 πεντηκοστῶ δευτέρῳ βιβλίῳ αἰτιατικῆ·  
 “τοὺς μὲν δὴ οὖν δυνατοὺς μὴ  
 πλεονεκτεῖν τινα † μήτ' † αὐ  
 συκοφαντεῖσθαι ἔα.” και ὁ Θεολόγος,

Εἰς τὸν Συντακτῆριον, αἰτιατικῆ· “μή τι τὸν λαὸν τοῦτον ἐπλεονεκτήσαμεν;”

Ma che un anonimo copista – o il nostro copista di F – possa essersi accorto del pasticcio è certificato da un altro caso simile, che s’incontra poco dopo a π 72 e 72a Petrova: al f. 267<sup>r</sup> 1. 12 di C, sono mescolati i lemmi περιφρονῶ e προκινδυνεύω, cosicché al lemma περιφρονῶ viene fatto corrispondere un esempio tratto da Thuc. 1.73.4, recante una forma del verbo προκινδυνεύω. F, da parte sua, sostituisce Thuc. 1.73.4 con Aristoph. *Nub.* 225 che reca una forma del verbo περιφρονῶ, ridando così senso al passo:

Laur. Plut. 57.24  
π 72 Περιφρονῶ: γενικῆ καὶ αἰτιατικῆ·  
“ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον”.

Coisl. Gr. 345 (ed. Petrova)  
π 72 Περιφρονῶ: αἰτιατικῆ. <...>  
π 72a <Προκινδυνεύω: δοτικῆ.>  
Θουκυδίδης πρώτῳ· “φάμεν γὰρ †  
Μαραθωνῖται † μόνοι προκινδυνεύσαι τῷ  
βαρβάρῳ.”

Che quella di F sia una sostituzione, e non lezione genuina, è reso certo dal fatto che nel lessico *περὶ συντάξεως* le citazioni poetiche sono rarissime<sup>10</sup> (mentre abbondano quelle di prosa oratoria). Al contrario, la nostra epitome in più di un’occasione tende ad aggiungere esempi ricavati da opere, anche poetiche, largamente diffuse in età bizantina e, soprattutto, paleologa: la redazione epitomata proviene dunque da un atto non solo di mera copia, ma anche di locupletazione del lessico con materiale letterario d’altra provenienza, fatto che mostra la cultura letteraria del nostro anonimo redattore. Si è già vista *supra* l’aggiunta marginale di Soph. *Aj.* 1389 in corrispondenza di π 48; sono probabilmente da ritenersi aggiunte anche le seguenti (in sottolineato):

Laur. Plut. 57.24  
μ 16 Μεταλαμβάνω: ἀντὶ τοῦ ἀρπάζω·  
δοτικῆ καὶ αἰτιατικῆ· “ἀνεπήδων τε ἐξ  
ὑπνου καὶ τὰ ὄπλα μετελάμβανον”.  
γενικῆ· “μετέλαβον τῆς εἰκόνοσ, καὶ οὐκ  
ἐφύλαξα” [Greg. Naz. *theoph.* 325.43].

ο 6 Ὅμνύω: αἰτιατικῆ· “οὐκ ἄριστα  
νῦν ἡμᾶς ἀξιοῖ ψηφίσασθαι τοὺς  
ὁμωμοκότας τοὺς θεοὺς;”. δοτικῆ·  
“ὄμνυμί σοι θεὸν ὃν φιλοσοφία  
πρεσβεύει” [Syn. *ep.* 5. 123-124].

π 31 Παραδυναστεύω: γενικῆ καὶ  
δοτικῆ· “ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν  
παραδυναστευόντων αὐτῶν”, καὶ πάλιν·

Coisl. gr. 345 (ed. Petrova)  
μ 16 Μεταλαμβάνω: ἀντὶ τοῦ ἀρπάζω,  
αἰτιατικῆ. Ἀππιανὸς † Ἀννιβαϊκῆ †·  
“ἀνεπήδων τε ἐξ ὑπνου καὶ τὰ ὄπλα  
μετελάμβανον.”

ο 6 Ὅμνύω: πρὸς αἰτιατικὴν ὁ ὄρκος.  
ἐκ τοῦ Περὶ στεφάνου· “οὐκ ἄριστα νῦν  
ὑμᾶς ἀξιοῖ ψηφίσασθαι τοὺς  
ὁμωμοκότας τοὺς θεοὺς;”

π 31 Παραδυναστεύω: γενικῆ. Δίῳ  
τρίτῳ· “οὐχ ὅπως πρὸς αὐτῶν τῶν  
βασιλευόντων σφῶν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν

<sup>10</sup> Gli unici, pochi frammenti di commedia e tragedia si trovano in corrispondenza di α 66 ed ε 76 (Cratete x 1, Cratino x 2 e Sofocle x 4). In tutta l’opera, poi, sono traditi solo otto passi iliadici (vd. α 14, α 15, α 25, ε 76, ε 89, κ 35, π 23, υ 4).

“παραδυναστεύει τῷ Πέρσῃ” [Syn. ep. 110.29-30].

σ 30 Σπανίζω: γενικῆ· “ὄθεν ἐσπάνιζε τροφῶν”, “εἰ δ’ ἐσπάνιζες χημαίων, ἦν ἄν σοι παῖς” [Eur. *Hec.* 1227-1228].

παραδυναστευόντων αὐτοῖς γίνεται.”  
σ 30 Σπανίζω: γενικῆ· Ἀππιανὸς δευτέρῳ· “ὄθεν ἐσπάνιζε τροφῶν.”

Peraltro, le aggiunte in μ 16, ο 6 e π 31 sono giustificate dal fatto che l’epitome aggiunge casi di concordanza dei verbi che invece non compaiono in C (per i quali, dunque, l’anonimo autore dell’epitome doveva individuare nuovi esempi).

Sulla base questi elementi si può concludere che, per questa particolare sezione (ff. 27-34), F è molto probabilmente apografo di C. Se davvero F proviene da C, le varianti in F riscontrate in corrispondenza di frammenti non altrimenti conservati sono da ritenersi secondarie rispetto a quelle di C: κ 39 ἀποδύεται F: -εσθαι C [= Proc. Gaz. fr. 2.21]; π 35 οὔκ ἔτι F: οὐ τέ τι C [= Cass. D. 33 fr. 104.8]; π 90 τυραννίδος F: τυραννίας C [= App. *Ital.* fr. 14.1]; χ 5 καὶ ἄς δ’ ἐχηρσάμην F: ἄς δὲ ἐχηρσάμην C [= App. *hist.* fr. 15.1]. Va osservato che, in π 90, οὔκ ἔτι di F potrebbe provenire da un’errata lettura di οὐ τέ τι, che in C è in *scriptio continua*, con l’asta orizzontale del primo *tau* inclinato in obliquo verso il basso, in legatura con *epsilon*, e dunque facilmente confondibile con un *kappa*; anche in χ 5, il καὶ di F potrebbe sorgere dall’errata lettura del numerale ζ’, che in C (f. 269<sup>r1.6</sup>) presenta una morfologia molto simile alla forma tachigrafica di καὶ (un καὶ in forma tachigrafica, peraltro, si ritrova anche nel rigo subito precedente a quello in questione). La derivazione di F da C viene confermata dalla presenza in F di tutti gli errori di C in corrispondenza dei testi sulla flessione verbale e nominale che seguono immediatamente il lessico in F (ff. 32<sup>r</sup>-34<sup>v</sup>) e in C (ff. 271<sup>r</sup>-272<sup>v</sup>)<sup>11</sup>.

Pisa, Scuola Normale Superiore

MARIA GIOVANNA SANDRI

ABSTRACT:

This paper identifies the lexicon preserved at ff. 27<sup>r</sup>-32<sup>r</sup> of ms. Laur. Plut. 57.24 (first half of the 14th cent.) as an epitome of the *Lexicum Seguerianum* περὶ συντάξεως, recently edited by D. Petrova in 2006. Additionally, it argues that, for this very section of the codex, ms. Laur. Plut. 57.24 is the apographon of ms. Coisl. gr. 345 (10th cent.), the only surviving witness of the lexicon περὶ συντάξεως in its *versio plenior*.

KEYWORDS:

*Lexicon Seguerianum*, Laur. Plut. 57.24, Coisl. 345, Lexicography, Syntax.

<sup>11</sup> 310-315 II Bachmann. Vd., ad es., la lacuna segnalata in 311.22 Bachmann. Ἐπίτα... a 315.19 Bachmann non è altro che la forma tachigrafica di ἐπίτασιν, riconosciuta dall’autore dell’epitome, che infatti ha ἐπίτασιν (f. 34<sup>v1.7</sup>).

Ringrazio Filippomaria Pontani per i preziosi suggerimenti.

## AN UNEDUCATED HUMAN BEING IS A TREE WITHOUT FRUIT

This proverbial phrase is famously known from a manuscript of Giovanni Boccaccio, who transcribed it on the last folio of his autograph copy of the *Bucolicum Carmen*, written between 1367 and 1368 (now Firenze, Biblioteca Riccardiana, MS 1232).

According to Oskar Hecker, the scholar who discovered the transcription, the phrase was written in the Greek language but in Latin script as follows: *Antropos agramatos fylon acarpon*, standing for ἄνθρωπος ἀγράμματος φυτὸν ἄκαρπον. Hecker was unable to identify its source (“wo dieser Spruch herkommt, habe ich nicht ergründen können”), but he pointed to a similar thought in the *Decameron*, where (VI, 9) it is said that *uomini idioti e non litterati* are *peggio che uomini morti* (“idiotic and illiterate men” are “worse than dead men”)<sup>1</sup>.

The phrase has recently received new attention. Giuseppe De Gregorio, who examined the manuscript afresh, transcribed the words slightly differently, *An{r}joppo agramatos fylon acarpo*, and offered a corrected interpretation, ἄνθρωπος ἀγράμματος ξύλον ἄκαρπον<sup>2</sup>. He compared it with an adage mentioned later in the work of Lucius Vitruvius Roscius, published in 1536 in Bologna: *bene usurpant Graeci vetus illud adagium*, ἄνθρωπος ἀγράμματος ξύλον ἄκαρπον ἐστὶ, *idest homo illitteratus infructuosa est arbor* (“The Greeks well use that old adage, an uneducated human being is a tree without fruit”). De Gregorio then associated it with the modern Greek proverb ἄνθρωπος ἀγράμματος ξύλο(ν) ἀπελέκητο(ν) (“an uneducated human being is an unplanned wood”). In the latest contribution on the matter, Augusto Guida has shown that the same phrase occurs somewhat earlier in the writings of the humanists Francesco Filelfo (1398-1481) and Agostino Dati (1420-1478)<sup>3</sup>.

The question about the origins of the phrase therefore remains unsettled. The object of this contribution is to make known the fact that a version of the phrase was in circulation before Boccaccio.

<sup>1</sup> O. Hecker, *Boccaccio-Funde*, Braunschweig 1902, 43. One might also compare Dante, *Inf.* III, 64 *Questi sciaurati, che mai non fur vivi* (“These wretched men, who never were alive”), as suggested in V. Branca, *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. IV, Milan 1976, 1344.

<sup>2</sup> G. De Gregorio, *A proposito del detto greco nell'autografo riccardiano del Bucolicum Carmen di Giovanni Boccaccio*, “Aevum” 92, 2018, 459-474.

<sup>3</sup> A. Guida, *Un proverbio greco registrato dal Boccaccio*, “Prometheus” 46, 2020, 280-285.

The famous Syrian scholar Ḥunayn ibn Ishāq (d. 873) is usually regarded as the author of a work titled the *Kitāb ādāb al-falāsifa* (“Book of the Sayings of the Philosophers”), a gnomological collection of wise dicta. This work survives in a few Arabic manuscripts, as well as in various Spanish and Hebrew translations, and the text of the work differs between them<sup>4</sup>.

One of these Hebrew translations, by the celebrated scholar-poet Yehuda Alharizi (1170-1235), survives in Paris ms. 896. An edition of the Hebrew text has been published without translation (*Sēfer Mūsreḥ haf-ḥilōsōfīm*, Luneville 1807). Now, one of the sayings of the philosophers in this particular manuscript, attributed to the wise man Luqman, reads as follows (p. 19):

ושכל עם מוסרכאילן פרי כאילן בלא פרי שכל בלי מוסר

“The mind without education is like a tree without fruit, the mind with education like a tree with fruit”<sup>5</sup>.

This is self-evidently the same saying as the one written down by Boccaccio, the minor variant being “mind” for “human being”. The word *sékhel* (שכל) can be translated in different ways, not only as “mind”, but also as “brains”, “intelligence”, “intellect”, and so on. A different translation of this line is only available in A. Pichard, *Le livre d’Hénoch sur l’amitié*, Paris 1838, 86, where it is interpreted in this way: “L’esprit sans instruction est comme un arbre sans fruit, tandis que l’esprit réuni à l’instruction est semblable à un arbre fruitier”.

Clearly then a version of this proverbial phrase was in circulation before Boccaccio, and in languages other than Greek. One can only guess at the processes of transmission by which it came to be written in Boccaccio’s pen. This example can therefore serve as an illustration of the vast and sometimes unexpected textual transmission of sayings of this kind, and as a reminder that it can be profitable to look for evidence beyond Greek and Latin texts.

Trinity College, Oxford

KONSTANTINE PANEGYRES

ABSTRACT:

No prior source has yet been discovered for the proverbial phrase transcribed by Boccaccio in his autograph manuscript of the *Bucolicum Carmen*, ἄνθρωπος ἀγράμματος ξύλον ἄκαρπον (“an uneducated human being is a tree without fruit”). This paper provides new evidence from medieval Hebrew, which shows that a version of the saying was in fact in circulation prior to Boccaccio.

KEYWORDS:

Boccaccio, proverbial saying, textual transmission, Greek, Latin, Hebrew.

<sup>4</sup> On the manuscripts, see A. Loewenthal, *Honein Ibn Ishāk, Sinnsprüche der Philosophen. Nach der hebräischen Übersetzung Charisi’s ins Deutsche übertragen und erläutert*, Berlin 1896, 36-44.

<sup>5</sup> Translated by the author.

## NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

A. Benaissa, *Dionysius. The Epic Fragments*, edited with introduction, translation, and commentary, CUP, Cambridge 2018, pp. XIII-352

*Habent sua fata libelli, et praeclari*. Enrico Livrea aveva perfettamente ragione quando, nei primi anni '70 del secolo scorso, scriveva che “di una nuova edizione delle *Bassariche* e della *Gigantiade* di Dionisio si sentiva urgente bisogno, sia perché *Pap. Oxyrh.* 2815 ci ha enlargito una nuova messe di frammenti del tardo epico, sia perché *Pap. Lit. Lond.* 40, mai più rivisto dopo la frettolosa *editio princeps* del Milne [...], andava attentamente ristudiato” (*Dionysii Bassaricon et Gigantiadis fragmenta*, Roma 1973, 5): in effetti, la sua edizione, corredata di ampi prolegomeni (si vedano i giudizi più che positivi di P. Chuvin, “*REA*” 77, 1975, 279-280, di F. Vian, “*RPh*” 50, 1976, 303-304, e di R. Keydell, “*Gnomon*” 48, 1976, 506-508 = *Kl. Schr.* 617-619), segnò un enorme passo avanti rispetto a quella di Heitsch in *GDRK* XIX. Eppure, dopo oltre quarant’anni l’enigmatico Dionisio richiedeva nuovamente ulteriori cure sia ecdotiche sia esegetiche. Vi si è dedicato Amin B(enaissa), ben noto agli studiosi per il suo assiduo lavoro sui papiri letterari e documentari (l’impresa dei *POxy.* ha ormai in lui una delle sue colonne portanti), che alle pp. XI-XIII chiarisce le ragioni della nuova edizione delle *Bassariche*: l’inclusione di *POxy.* 2818+5103 e di varie voci di Stefano di Bisanzio che quasi sicuramente derivano da tale poema; le rettifiche e nuove lezioni frutto di una ricollazione di *PLit. Lond.* 40 (già presentate da B. in “*APF*” 59, 2013, 280-297; altri contributi ai frammenti papiracei di entrambi i poemi ha offerto C. Meliaddò, “*ZPE*” 190, 2014, 76-80); un riesame approfondito del rapporto tra Dionisio e Nonno, alla luce anche delle importanti ricerche del compianto Pierre Chuvin e della nuova edizione Budé delle *Dionisiache* (nonché, aggiungerei, dei quattro volumi del Nonno BUR del 2003-4); infine, un commento sistematico e dettagliato a tutti i frammenti. Forse l’editore eccede in modestia quando afferma che “it has not seemed useful to re-edit fully and write a continuous commentary on the fragments of the *Gigantias*” (cui è ribadita con ottimi argomenti, a 226-228, la pertinenza di *POxy.* 2815): ma per fortuna l’edizione critica c’è, seppur confinata in una *Appendix* alle pp. 230-289, e le dense note a piè di pagina non mancano di osservazioni linguistiche e di passi paralleli.

L’introduzione tratta della possibile datazione dell’ignoto Dionisio (1-2: B. propende per il I sec. d.C., e penso che abbia ragione), della sua ricezione in età imperiale (“*Ancient Fortunes*”, 2-4: che Stefano di Bisanzio leggesse ancora Riano e Demostene di Bitinia, come ritiene M. Billerbeck, io non lo credo; ma quasi sicuramente leggeva Euforione, e con ogni probabilità, come argomenta B., anche il nostro Dionisio) e degli studi moderni su di lui (“*Modern (Mis)fortunes*”, 4-9: è un piacere veder riconosciuti i non trascurabili meriti di Wilamowitz). Le due sezioni seguenti analizzano in dettaglio la presenza delle *Bassariche* in Stefano (9-13) e il loro uso da parte di Nonno (13-31: un contributo di primaria importanza per tutti gli studiosi delle *Dionisiache*). L’ipotesi (p. 15) che il poema si estendesse omericamente su 24 libri, e che quindi i 48 nonniani simboleggiassero non solo una combinazione di *Iliade* e *Odissea* ma anche un emulativo raddoppiamento di Dionisio, è a mio avviso molto attraente. Il sesto capitolo (“*Dionysus in India: Background of the Legend and Poetic Antecedents*”, 31-50) è prezioso, e fa giustizia di molte idee infondate tuttora circolanti. Segnalerei che Dionisio Scytobrachion (p. 38) sembra essere in realtà un contemporaneo di Callimaco (vd. L. Lehnus, “*ZPE*” 97, 1993, 25-28 = *Maasiana & Callimachea*, Milano 2016, 69-72), il che rivela un’altra connessione piuttosto precoce tra l’impresa di Dionisio e la celebrazione dei Tolemei. Chiaro ed efficace il settimo, “*Language and Epic Style*” (50-58); eccellente l’ottavo, “*Metrical Profile*” (58-75), ben diciotto pagine dedicate a un totale di circa 82 versi. B. padroneggia molto bene la

bibliografia specifica, e nella sua analisi, sempre ragionata e tutt'altro che meccanica, dà prova di una encomiabile attenzione per le appositive. Di infrazioni alla norma di Giseke, ossia parole inizianti nel I piede che terminano alla fine del II (68, cfr. anche 17 e 160), ne indicherei in realtà due: *Bass.* fr. 33v.38 (ove ἐπὶν νύξ è parola metrica, infrangendo contemporaneamente le norme di Giseke e di Hilberg) e *Gig.* fr. 53r.16 (se πυρό[χροον di Henry coglie nel segno, come io e B. riteniamo; su 52v.5 vd. *infra*). Quanto ai problemi relativi allo iato, sarei quasi sicuro che in *Gig.* fr. 50r.7 ]ω εὐνηθεῖ[σα (B., 61) vi sia *corruptio epica*, quantomai tradizionale per tale struttura in poesia esametrica: oltre ai paralleli addotti a p. 279 n. 41, cfr. *Il.* 2.821, *Hes. Th.* 133, 634, *hVen.* 255, A. R. 2.3, 4.895, anon. *SH* 906.5, [Opp.] C. 1.5. Chiudono l'introduzione un'accurata descrizione dei papiri (75-79) e le precise "Editorial Conventions" (81-83).

La *constitutio textus* è condotta in modo egregio. B. propone numerose nuove letture, congetture e integrazioni, alcune palmari (*Bass.* fr. 18.1, 33r.46, 33v.52, 34v.9, 35r.2, *Gig.* fr. 49r.9), tutte comunque interessanti, e nello scegliere tra quelle da accogliere in testo e quelle da segnalare in apparato mostra le stesse doti di equilibrio e di acume critico nel valutare sia le altrui idee, sia le proprie; ha inoltre potuto beneficiare di ottime proposte di G. B. D'Alessio, W. B. Henry, M. L. West. L'apparato è adeguatamente ricco: confrontando le due edizioni, non trovo in quella di Livrea informazioni rilevanti che B. abbia ommesso di riportare (di alcune integrazioni particolarmente fantasiose di Ludwig in *Bass.* fr. 33v non sentiremo troppo la mancanza). Poche aggiunte sul testo: in *Bass.* fr. 33v.14 è forse possibile anche [καὶ ἔβρεμε]ν, o, con un ricercato aoristo callimacheo, ἔβραμε]ν (vd. Mineur a *Call. Del.* 140): se in clausola si legge ἡύτε τ[αύρος con Livrea, cfr. i paralleli di A. fr. 158.2-4 Radt ἔνθ' Ἄδρα-στείας ἔδος / Ἴδη τε μυκηθμοῖσι καὶ βρυχήμασιν / βρέμουσι μῆλων e soprattutto di Nonn. *D.* 6.201 τρηχάλειον μύκημα δι' ἠέρος ἔβρεμεν Ἥρη, 40.333-334 καὶ ἔβρεμεν εἰν ἐνὶ χώρῳ / φλοῖσβος ἀλός, μύκημα βοῶν, ψιθύρισμα πετῆλων, 27.224-225, 43.288-289. – In 33v.31-32, οὐ γάρ κεν πρὶν τοῦτο κατὰ φρονός αἴθο[πος ] / οἶνου ἐρωήσαιτε καὶ ἐκ κακότητα φύ[γοιτε, in alternativa ad ἄλλος di Henry considererei ἄχθος. – In 33v.43, al posto dell'incolore α[ὐτὰρ ἔπειτα] di Kenyon (che non avrei accolto nel testo: vd. le giuste riserve di Henry in B., 198) mi aspetterei un epiteto di Deriade: p. es. α[ὐτὰρ ἀνιγρός], cfr. *Call Aet.* fr. 75.14 Pf./Harder = 174.14 Massimilla e la verisimile integrazione di Barber e Maas in 85.12 Pf./H. = 187.12 M. (quasi sempre in clausola in poesia successiva: vd. Massimilla a 174.14). – In fr. 35r.2, impossibile dire se ἀτασθαλί[η ο ἀτασθαλί[ησι (s. s. *Il.* 2x, *Od.* 4x, [Opp.] C. 2.480, Q. S. 2x, etc.). – Nel fr. 40 (*POxy.* 2818 = *SH* 940), per il v. 5 ]ων ἐπήραν.[ la posizione dei versi precedenti e seguenti mostra che ]ων si trova alla cesura pentemimere (B<sub>1</sub>), non all'eftemimere (C<sub>1</sub>): sono quindi da escludere sia ἐπίηρα ν[εμ- di Livrea ("Gnomon" 57, 1985, 600 = *Studia Hellenistica* I 301), che violerebbe il ponte di Hermann, sia ἐπήραν.[ ἔργων] ipotizzato da B. sulla scia di Lobel. I paralleli di *Emp.* 31 B 129.3 D.-K. σοφῶν ἐπήρανος ἔργων e di *Ion* fr. 26.15 W.<sup>2</sup> καλῶν ἐπήρανε ἔργων (già segnalati da Lloyd-Jones; vd. ora F. Valerio, *Ione di Chio. Frammenti elegiaci e melici*, Bologna 2013, 82) sono senz'altro validi, ma qui mi aspetterei ]ων ἐπήραν.[ - - - ἔργων]. – In *Gig.* fr. 51r.6 possibile anche τεκέε[σσιγ]. – In fr. 52v.5 αἰσυμν[ήτης ο -τήρ ad inizio verso comporterebbe violazione simultanea delle norme di Hilberg e di Giseke, a meno che non seguisse un'appositiva (γάρ vel sim.): considererei la possibilità di αἰσυμν[ήτης, rarità callimachea (*Hec.* fr. 17.10 Hollis, poi nell'epigrafe metrica riedita da G. Agosti, "ZPE" 215, 2020, 24-26), che implicherebbe un'assai meno sgradita violazione della I norma di Meyer.

Per *Bass.* fr. 28\*, nell'apparato delle fonti secondarie, a "Et. *Sym.* β 120 Lasserre-Livadaras (124 Berger)" si dovrà aggiungere "~ EM β 165 L.-L.". Si noti che i dati dell'apparato di

Berger (riportati da B.) divergono a volte da quelli di Lasserre e Livadaras; ma questo non è di importanza capitale (sappiamo del resto che nessuna delle due edizioni brilla per acribia).

Il commento è ampio e completo, nella miglior tradizione dei “Cambridge Classical Texts and Commentaries”, con interesse per le strutture narrative e per i dati geografico-etnografici, per problemi testuali, esegetici, lessicali, stilistici, metrici, per i modelli e per le imitazioni; B. affronta con costante attenzione filologica non solo i frammenti di Dionisio, ma anche gli altri testi che di volta in volta sono chiamati in causa (cfr. le ottime osservazioni su Nic. *Th.* 150 a p. 210 n. 11, ove si aggiunga F. Overduin, *Nicander of Colophon's Theriaca*, Leiden-Boston 2015, 244, che cita anche Dionisio). Insomma, ci sono (come si suol dire) la foglia, l'albero e la foresta intera. Ben poco si può aggiungere, se non su questioni di dettaglio. – Per *Bass.* fr. 2.1 Ἰλάταο θεοῦ ἔδος Ἀπόλλωνος cfr. Call. *Hec.* fr. 71.2-3 Hollis Λυκείου / καλὸν ἀεὶ λιπὸντα κατὰ δρόμον Ἀπόλλωνος, A. R. 4.1218 Νομίτιο καθ' ἑρὸν Ἀπόλλωνος. – Su *Bass.* fr. 11, cfr. in prosa Eus. *HE* 5.1.57 ἄγρια καὶ βάρβαρα φύλα (forse sentito da Eusebio come un poetismo?). – Per l'iterazione di αὐτῆμαρ in *Bass.* fr. 18.3-4 cfr. Colluth. 199 αὐτῆμαρ προβέβουλε καὶ αὐτῆμαρ κάμε νῆας, notando che mentre in Dionisio ciò avviene Ἀθηναίης ἰότητι in Colluto invece si precisa νῆας δ' οὐκ ἐνόησε καὶ οὐκ ἤσκησεν Ἀθήνη (v. 200: *oppositio in imitando*). Se Nonno e Stefano di Bisanzio leggevano le *Bassariche*, è verosimile che anche l'autore del *Ratto di Elena* ne avesse la possibilità. – Riguardo alla natura della scena in *Bass.* fr. 33v, credo che le interpretazioni di B. (182-183) e di G. Agosti (“APapyrus” 13, 2001, 115-147, in part. 124-127) non siano in realtà inconciliabili: Modeo travestito da cervo non è un φαρμακός nel senso più tradizionale della concezione religiosa greca, e tuttavia evoca manifestamente tale tradizione sia nel rituale, sia nei probabili effetti contaminanti che avrebbe avuto (o che Dionisio sperava che avesse) sull'esercito indiano. – Per la clausola di *Bass.* fr. 33v.33, altri paralleli in A. Ludwich, *De hexametris poetarum Graecorum spondiacis*, Halle 1866, 106. – Per *Bass.* fr. 34v.6 αἶμ' ἀπέλειχ[ο]γ cfr. *epic. adesp.* 1.10 Powell (ricordato anche da B., 182 n. 8) αἶμά τ' ἔλαψαν, con la palmare emendazione dello Scaligero: gli Indiani si comportano animallescamente quanto i cani (impazziti) di Atteone. – In *Bass.* fr. 35r.2, così come in Nonno, il nome Ὀρθάων applicato a un centauro non può non avere una sfumatura sessuale (vd. “MEG” 4, 2004, 307). – In *Bass.* fr. 38r, che si tratti di “a battle-scene in which Bacchants are the actual or intended object of an assault” (210) mi sembra plausibile per i vv. 1-4: ma i vv. 5-6 ([ἔγ]χεά τ' ἄχρεα πάντα ... / [δῆ]σεν ἀμηχανίη στρωφ[-]) parrebbero proprio riferirsi al fallimento di tale attacco di fronte ai poteri soprannaturali del corteggio dionisiaco, come pensavano Wilamowitz e Livrea (se non valesse il principio *iuxta lacunam ne mutaveris*, ipotizzerei al v. 5 [ἔγ]χεά δ': al v. 6 forse στρωφ[ώ]μενα, per il disperdersi vano delle armi degli assalitori). – In *Gig.* fr. 53r.13 νύμφαι κορυνηφόροι mostra una ricerca di originalità e forse di scherzosa paradossalità: è vero che qui si tratta della κορύνη pastorale (B., 284 n. 50), ma in greco κορυνηφόρος significa abitualmente κορυνήτης, ossia un omaccione armato di clava, cfr. Hdt. 1.59.5 (le guardie del corpo di Pisistrato), Arist. *Ath.* 14.1, Plu. *Sol.* 30, etc. (Teseo in Nonn. *D.* 47.436; gli emissari dei Farisei in *Par.* 18.14, vd. Livrea *ad l.*).

Dopo quattro pagine di “Concordance of fragments” (290-293, con riferimento alla numerazione non solo di Livrea e di Heitsch, ma anche di Bernhardt, Düntzer, Müller, Milne e Lobel) e sedici di bibliografia (294-309), concludono l'opera un esaustivo *index verborum*, un altrettanto capillare *index locorum* e un valido “Index of Subjects”.

Alcune osservazioni più minute. – 3 e n. 6: la datazione dei *Lithica* ps.-orfici sembra ormai sicura al IV secolo, vd. N. Zito, “RFIC” 140, 2012, 134-166 e “REG” 130, 2017, 701-721. – 40: su Euph. fr. 19a.40-41 Lightfoot negli *Etymologica* vd. *Studi su Euforione*, Roma 2002, 146. – 47 n. 113: *GDRK* LVI è riedito in D. F. Sutton, *Papyrological Studies in Dionysiac Literature*, Oak Park 1987, 61-106, e in W. D. Furley, “ZPE” 162, 2007, 63-84 (imminente



una nuova edizione a cura di Marco Perale). – 159: *IG XIV 2012* è il carne di Q. Sulpicio Massimo, riedito come *GVI 1924* e *IGUR 1336* (cfr. S. Dopp, “ZPE” 114, 1996, 99-114). – 172: Γυγώνειος anche in *Et. Gen.* A, vd. Baldi a *Et. Sym.* γ 95. – 179: ἠλκτόμηνος è anche attraente congettura di D’Alessio in *Call. Aet. fr.* 114a.6 Harder = 64.23 Massimilla. – 184: sul duale per il plurale vd. anche Campbell ad *A. R.* 3.206. – 189: se la *Meropis (SH 903A)* sia ellenistica o tardo-arcaica, si continua a discutere: vd. *SSH* p. 105, P. Angeli Bernardini, in G. Cerri - A.-T. Cozzoli - M. Giuseppetti (edd.), *Tradizioni mitiche locali nell’epica greca*, Roma 2012, 184-188. – 192: per lo smaccato omerismo di ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι cfr. anche Lucill. *AP* 11.140.5 = 49.5 Floridi (col comm. dell’editrice). – 208: per *PVindob.* 29801 citei l’ed. commentata di H. Bernsdorff, *Das Fragmentum Bucolicum Vindobonense*, Göttingen 1999 (un nuovo testo critico offre ora C. De Stefani, “WS” 133, 2020, 87-106). – 214: *AP* 9.580 è databile alla prima metà del VI sec., vd. E. Courtney, “MH” 45, 1988, 37; su *Nonn. D.* 22.247 (ove μάτην è, a mio avviso, sicuramente corrotto) cfr. “Eikasmós” 16, 2005, 301-302. – 227 n. 1 (e 330): per *Gr. Naz. carm.* 1.2.29 si citi l’ed. di A. Knecht, Heidelberg 1972. – 233 n. 4: su *E. El.* 1 vd. anche C. De Stefani, “Maia” 49, 1997, 87-90 e N. Distilo, *Commento critico-testuale all’Elettra di Euripide*, Padova 2012, I 17-22. – 235 n. 7: *h.Hom.* 8 rimango convinto che non sia genericamente imperiale, bensì opera di Proclo o della sua cerchia, come argomentò M. L. West, “CQ” 20, 1970, 300-304 = *Hellenica* III 472-479. – Bibliografia: per Lightfoot 2008 si legga “*Signs of Life? Studies in Later Greek Poetry*”; Livrea 1995b, 1999 e 2002 sono ristampati in Id., *ΠΑΡΑΚΜΗ. 63 studi di poesia ellenistica*, Alessandria 2016, 281-284 e 311-336; Vian 1998 e 2000 in Id., *L’épopée posthomérique. Recueil d’études*, Alessandria 2005, 585-608. – Pochissimi i *corrigenda*: segnalo solo che a p. 179 r. 24 (e nell’*index locorum* a p. 327) si deve leggere “*Jov. 63*”, a p. 182 r. 23 (e a p. 330) “v 7 Keaney”, a p. 220 r. 6 (e a p. 329) “2.249”.

Questa è un’opera davvero esemplare, al cui autore ogni studioso di poesia greca postclassica avrà motivo di essere riconoscente. L’importante lavoro di Livrea continuerà ad essere usato con sicuro profitto (così come per i tragici il *monumentum aere perennius* di Snell, Kannicht e Radt non ci esime dal consultare Nauck), ma l’edizione e il commento di riferimento sono ormai quelli di B., e c’è da presumere che lo resteranno per molto tempo a venire.

ENRICO MAGNELLI

M. Tentori Montalto, *Essere primi per il valore. Gli epigrammi funerari greci su pietra per i caduti in guerra (VII-V sec. a.C.)*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2017, pp. 238.

Nell’attuale fervore di studi sulla poesia epigrafica greca è ovvio, e comunque giusto, che accanto alle grandi raccolte vecchie e nuove – dagli *Epigrammata Graeca* di Kaibel alle *GVI* di Peek, e poi ai *CEG* di Hansen (di cui si prepara una continuazione diretta da A. Petrovic), alle *IGUR* di Moretti, agli *SGO* di Merkelbach e Stauber – si affianchino sillogi più circoscritte su base cronologica, geografica o tematica, che permettano di corredare i testi di un vero e proprio commento dettagliato. Un precedente era stato J. Ebert, *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen* (Berlin 1972); in tempi più recenti ricorderei almeno Eleonora Santin, *Autori di epigrammi sepolcrali greci su pietra: firme di poeti occasionali e professionisti* (Roma 2009). Alla medesima categoria appartiene questo valido volume di Marco T(entori) M(ontalto), che fornisce edizione critica, traduzione italiana e commento di 45 epitafi (quattro dei quali non presenti nei *CEG*, vd. p. 14 n. 3; si aggiunga la breve descrizione di un inedito, il n° 17) dall’età arcaica alla fine della guerra del Peloponneso.

Sia detto subito che T.M. non è un raccoglitore: ha riesaminato le pietre (o i loro calchi), discute le questioni testuali e non esita a prender posizione su esegesi controverse, unendo proficuamente i ferri del filologo, dello storico e dell'epigrafista. A una breve ma densa introduzione (13-26), che ha tra l'altro la virtù di non rispiegarci per la millesima volta cosa sia un epigramma, bensì va dritta al punto sulle specificità del presente lavoro, seguono l'edizione critica e il commento dei testi, ripartiti in cinque sezioni con numerazioni autonome e graficamente distinte: epitafi privati per i caduti in guerra (1-17); epitafi per guerrieri forse morti non in guerra (a-e); epitafi pubblici per i caduti in guerra (I-XV); copie di epitafi o componimenti seriori (A-D); epigrammi di status incerto ( $\alpha$ - $\epsilon$ ). Il sistema può sembrare laborioso, ma alla prova dell'uso risulta funzionale. Infine, una sintetica conclusione (pp. 169-176) trae le fila, anche in prospettiva diacronica, dei risultati di questa ricerca.

Le fatiche di T.M. sono state ben spese: l'accuratezza dei dati epigrafici, la qualità del lavoro ecdotico, la ricchezza e l'equilibrio del commento rendono quest'opera un'acquisizione importante, da cui nessuno che si occupi di carmi greci su pietra dovrà prescindere. Fra i molti esempi possibili, si possono citare l'originale esegesi di 14.3 (CEG 87), l'innovativo assetto testuale proposto per a (CEG 19: già in "RCCM" 57, 2015, 11-23), la trattazione dei complessi problemi di IV+A (CEG 2: già in "QUCC" 133, 2013, 139-154) e l'ampia e lucida discussione dell'apparente conflitto tra dialetto e sintassi in 6 (CEG 142), ove T.M. giustamente preferisce postulare una rarità morfologica piuttosto che ammettere una sintassi assurda. Qualche osservazione su passi controversi. – 1 (CEG 145): mentre T.M. stampa  $\sigma\acute{\alpha}\mu\alpha \tau\acute{o}\delta\epsilon \text{ } \acute{\alpha}\rho\eta\tau\acute{\alpha}\delta\alpha \text{ } \chi\acute{\alpha}\rho\omicron\pi\omicron\varsigma \text{ } \tau\acute{o}\nu\delta' \text{ } \acute{\omicron}\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu \text{ } \acute{\alpha}\rho\epsilon\varsigma$ , io sono più incline al 'vulgato'  $\sigma\acute{\alpha}\mu\alpha \tau\acute{o}\delta\epsilon \text{ } \acute{\alpha}\rho\eta\tau\acute{\alpha}\delta\alpha \text{ } \chi\acute{\alpha}\rho\omicron\pi\omicron\varsigma \text{ } \tau\acute{o}\nu\delta' \text{ } \acute{\omicron}\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu \text{ } \acute{\alpha}\rho\epsilon\varsigma$ . La questione è complessa, e T.M. la discute molto bene, senza dogmatismi: ma non direi che l'eventuale  $\chi\acute{\alpha}\rho\omicron\pi\omicron\varsigma$  "non serve a rafforzare l'evidente coloritura omerica" poiché in Omero il suo uso "è circoscritto agli animali" (29 e n. 3; al contrario, Friedländer e Hoffleit erano entusiasti nel rilevare che l'epiteto "is here admirably applied to Ares"). È proprio l'unica attestazione omerica, *Od.* 11.611  $\chi\acute{\alpha}\rho\omicron\pi\omicron\iota \text{ } \tau\epsilon \text{ } \lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$  (> *hMerc.* 569, *hVen.* 70, *Hes. Th.* 321) a fornire la migliore chiave di lettura: Ares "dallo sguardo fiammeggiante" ha ucciso Arniadas con ferocia leonina. Se poi davvero il sepolcro era decorato con l'immagine di un leone, come si riteneva un tempo (vd. Kaibel, *Ep. Gr.* 180), la questione si fa ancora più interessante. – 4 (CEG 136): il v. 4,  $\sigma\acute{o}\phi\rho\nu\nu\alpha, \acute{\alpha}\epsilon\text{-}\theta\lambda\omicron\phi\omicron\rho\omicron\nu\kappa\alpha\iota \text{ } \sigma\omicron\phi\omicron\nu\kappa\alpha\iota$ , lo intenderei "assennato, vincitore di gare e saggio per la sua età". – 14 (CEG 87): se il v. 2 è un pentametro, per la scansione dattilica di  $\Phi\rho\acute{\upsilon}\mu\alpha\iota\omicron\varsigma$  si dovrà parlare non di *correptio epica*, bensì di *correptio* interna, fenomeno lecito ma meno comune (vd. West, *GM* 11-12; B. Gentili - L. Lomiento, *Metrica e ritmica*, Milano 2003, 21). – d (CEG 83): al v. 1 per  $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omicron$  più che "nobile" direi "valoroso", secondo l'uso omerico (*Il.* 2.768 etc.; così anche al v. 1 di XI = CEG 4), e al v. 3  $\acute{\epsilon}\pi\tau\acute{\alpha} \delta\acute{\epsilon} \acute{\alpha}\rho\omicron\rho\rho\acute{\eta}\xi\epsilon\alpha\varsigma \text{ } \lambda\acute{o}\gamma\chi\alpha\varsigma$  "spezzando sette lance". L'epigramma è metricamente riprovevole. Dal novero delle anomalie registrate a p. 81 n. 3 si tolga  $\Pi\upsilon\theta\omega\nu$  del v. 2, che non è un cretico bensì uno spondeo con consonantizzazione di  $\iota$  (cfr. West, *GM* 14), ma si aggiunga la diersi mediana al v. 1; quanto al v. 5, ciò che stona non è il quinto piede spondiaco, ma il fatto che lo  $\sigma\omicron\nu\nu\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha\zeta\omicron\nu$  sia privo di cesura C e si chiuda, invece che con clausola tri-, tetra- o esasillabica, con un bisillabo preceduto da monosillabo non appositivo. – e (CEG 94): al v. 6,  $\Delta\eta\mu\omicron\phi\acute{o}\omega\nu$  sarà soltanto un errore grafico (*pace* Thraette; meglio Wilamowitz osservava che "die Verwendung der Zeichen schwankte noch") per la tradizionale forma poetica  $\Delta\eta\mu\omicron\phi\acute{o}\omega\nu$ , cfr. *hCer.* 234, 248, etc. – I (*SEG* XLI 540, la *polyandron* di Ambracia): T.M. ha ragione a negare che  $\Pi\upsilon\rho\alpha\iota\beta\acute{o}\nu \text{ } \pi\acute{\alpha}\iota\delta\epsilon\varsigma$  esprima "timorosa riverenza". Aggiungerei che l'espressione si giustifica in virtù della sua caratura epica: cfr.  $\pi\acute{\alpha}\iota\delta\epsilon\varsigma \text{ } \tau\rho\acute{\omega}\nu$  (*Od.* 11.547) e il frequente  $\upsilon\acute{\iota}\epsilon\varsigma\text{-}\alpha\varsigma \text{ } \acute{\alpha}\chi\alpha\iota\omega\nu$  (spesso in ottica troiana, vd. *LfgrE* s.v.  $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$  B III; forse diverso  $\pi\acute{\alpha}\iota\delta\epsilon\varsigma \text{ } \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\acute{\iota}\omega\nu$  in *hCer.* 266, vd. Richardson

*ad l.*) – VII (CEG 155): nell'emistichio Τόκεω ἡ[ό]νεκεν ἦβην un'elisione di ω sarebbe inconsueta (e certo non la si può ammettere nel Πηληϊάδεω di *Il.* 1.1, vd. p. 117 n. 9): si tratta senz'altro di sinalefe, come anche T.M. sembra incline a pensare. Poi è ovvio che spesso la distinzione tra i due fenomeni risulti ambigua (è ancora fondamentale L. E. Rossi, "RFIC" 97, 1969, 433-447). – X (CEG 10): il v. 9, τεῖχος πιστοτάτην ἡελπίδ' ἔθεντο [βίο, lo tradurrei "scelsero le mura come la più sicura speranza di vivere". Il tema dei vv. 6-7 è assai diffuso negli epigrammi: σῶμα μὲν ἐν γαίῃ, ψυχὴ δ' εἰς οὐρανὸν εὐρύν κτλ. (molti esempi in *GVI* 1756-1784). Quanto alla struttura dell'iscrizione, io credo che abbia ragione chi, come Wilhelm e Hansen (vd. p. 132 n. 5: il confronto con B = *GVI* 33 mi sembra poco pertinente), vi vede tre epigrammi distinti: ma su questo si continuerà inevitabilmente a discutere. – XI (CEG 4): in questo contesto, μέγα κῦδος più che pindarico sarà omerico, così come il λαμπρός guerresco di XII (*SEG* XLVIII 83), per cui cfr. *Il.* 5.6, 22.30. – XIV (CEG 5): al v. 4 (per cui in app. crit. si aggiunga [ἀτραπὸ]ν di Griffith, vd. *CEG* II p. 300, *Add. et corr.*) la traduzione "contrapponendo [l'entrata] divina" mette in luce l'intrinseca difficoltà di θεῖαν [ἔσοδο]ν ἀντιάσας. Se si dà fede allo ΕΙΣΟΔΟ aggiunto all'epigrafe già nell'antichità, sarà arduo non leggere [ἔς ἄλλο]ν con Bowra e Cameron (cfr. p. 148 n. 1; i passi sofoclei alla n. 4 non aiutano); altrimenti, [ἔς ἔρι]ν di Gronewald si impone. – XV (CEG 6): al v. 4 αὐτοῖς οὐρανῶσι? – B (*GVI* 33): al v. 7, προπάραιθεν "in prima linea"; al v. 12, "e fondarono Nau-crati" etc. (su entrambi i passi vd. le traduzioni di Merkelbach-Stauber e di Boulay a p. 159 n. 2). – C (*GVI* 9): al v. 1 (ἄμαρ) ἀέξειν "difendere" ("zu fördern" Petrovic), e ai vv. 3-4 non "dove si invoca l'area sacra", bensì "dove c'è la nota area sacra" (vd. Page a *FGE* 742). Per il v. 10 (r. 14) cfr. Posidipp. 118.18 A.-B. λαοφόρῳ κείμενον εἰν ἀγορῇ (già segnalato da D. M. Lewis, Lloyd-Jones, E. Fernández-Galiano). L'epigramma è di ottimo livello formale: quindi, nell'ipotesi che l'ultima riga di testo fosse originariamente un pentametro, non introdurrei per congettura uno spondeo nel secondo emistichio (p. 163 n. 3). – β (CEG 47): νεῖκεα συνμείσχιν πόλεμόν θ' ἄμα δακρυόεντα ("intellegitur versum tituli e poemate epico ignoto sumptum esse", Hansen; e potrebbe aver ragione) varrà "to join in strife and woeful war" (Dover).

Alcuni rilievi più marginali. – P. 13: per la fortuna moderna di questa tipologia epigrammatica, ricorderei anche i due tersi distici di Edgar Lobel per i caduti del Queen's College (il testo in L. Lehnus, *Incontri con la filologia del passato*, Bari 2012, 547) e il celeberrimo, autenticamente 'simonideo' *Kohima Epitaph* attribuito a J. M. Edmonds ("When you go home, tell them of us and say, / For your tomorrow, we gave our today"). – P. 20 n. 5: la foto di *CEG* 2 è solo sulla copertina della ristampa di Peek, *GVI* (Chicago 1988), non su quella dell'ed. originale. – P. 29: τόνδε non è una particella. – P. 42 n. 2: su Faillo vd. Olson ad *Ar. Ach.* 214-8. – P. 44 n. 3: sul Phanes orfico vd. almeno West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, in part. 203-215. – P. 53 n. 3: *App. Anth.* II 680 è ora *GVI* 850 = *IME* 16. – P. 55: che l'epigr. 10 (CEG 114) sia 'tout court' scritto in eolico è messo in discussione, come rilevava Hansen, dallo *he* iniziale del v. 3 (a meno che esso, come ipotizzava West, non esprimesse ἦ = *ubi*). – P. 67: su ἦβης ἄνθος e simili vd. la mia nota ad *Alex. Aet.* fr. 3.5; T.M. ha ragione, contro Hansen, ad osservare che la teorica mancanza di paralleli in età arcaica e classica per (ἀπ)ώλεσας ἄνθος non sarebbe un problema, tanto più che paralleli, seppur non esatti, ve ne sono: cfr. *Hes. fr.* 132 M.-W. τέρεν ὄλεσεν ἄνθος, *Thgn.* 1070 ἦβης ἄνθος ἀπολλόμενον, *Thuc.* 4.133.1-2. – *Ibid.* n. 4: in un trimetro comico quale *Ar. Ec.* 426 è impossibile dire se lo *iota* di Νάυσικύδους fosse lungo o breve. – P. 68 n. 5: su *Sol. fr.* 13.52 W.<sup>2</sup> vd. Noussia *ad l.*, con ampia discussione. – P. 69 e n. 5: sull'Aonia vd. Massimilla a *Call. Aet.* fr. 3.9. – P. 76: δυσμενέων non è un participio. – P. 90 n. 1: in *Archil. fr.* 216 W.<sup>2</sup> Κάρ significa "Cario". – P. 91: in greco ἀδάμας può indicare, più spesso che il diamante, soprattutto in contesti guerreschi, un imprecisato metallo durissimo, vd. Braswell a *Pi. P.* 4.71 (e alla n. 8 togliere

Ar. *Ach.* 491, che per di più non è del tutto elogiativo: vd. Olson *ad l.*. – P. 133: un'eventuale sinizesi in Ἐπεχθέως non sarebbe affatto anomala, cfr. E. *Hipp.* 1095, *Ion* 10, 546, fr. 481.10 Kannicht. – P. 134: si legga “AP, 7, 254”, segnalando in nota “Codd.: P = Pal. gr. 23; C = corrector Palatini; Pl = Marc. gr. 481” e correggendo l'apparato critico di conseguenza. – P. 160: il non omerico ἐσχατίοιο è un po' poco per teorizzare “un gioco letterario ellenistico con il modello”. – P. 161: Timo *SH* 802 (fr. 28 Di Marco) non è un epigramma, bensì proviene dai *Silli*. – Avrei citato qua e là S. Nicosia, *Il segno e la memoria. Iscrizioni funebri della Grecia antica*, Palermo 1992, un volumetto divulgativo ma intelligente, che include la traduzione annotata di dieci epigrammi editi qui da T.M. (i nn. 1, 2, 5, 7, 14, c, VI, XV, β, γ).

Concludono il volume la bibliografia, le concordanze, copiosi indici e un utile corredo fotografico. I refusi sono in genere irrilevanti; segnalo soltanto a p. 19 r. 13 (cfr. p. 110) “Plu., *Mor.* 11, *De mal. Herod.*, 870” (si legga “Plu., *De mal. Herod.*, 870e”; l'opera è il n. 57 delle edizioni recenti, il n. 76 del catalogo planudeo), a p. 53 r. 4 “suppliv.”, a p. 69 r. 38 “Talles” per “Tellen”, a p. 110 n. 4 “De archet. [...] descripti sunt”; a p. 131 manca la traduzione del v. 4. Solo la bibliografia richiede qualche correzione in più: per Bergk 1883 si legga “*Anthologia Lyrica*”, per Finkelberg 1986 “*formula?*”, per Gentili 1978 “*La metrica greca oggi?*”, per Parke-Wormell 1956 “Donald”, per *CIG* “Röhl”, per *LGPN* “Matthews”; “Boegehold” si corregga in “Boegehold”; l'editore di Bechtel 1917 era Max Niemeyer, di Brunck 1772 J. H. Heitz e J. G. Bauer, di Susini 1966 non precisato (quella di Bretschneider era la ristampa del 1968), di *CIL* e *IG* inizialmente Reimer; “Helikon” era edito a Napoli, “Hermes” a Berlino (poi a Wiesbaden, infine a Stuttgart), “*QUCC*” a Urbino (poi Roma, infine Pisa-Roma); e non scriverei “Review” per le recensioni (specie quella di L. Robert a Peek, uscita in francese su una rivista tedesca).

Epigrafisti e filologi, storici e archeologi avranno ben ragione di essere grati a T.M. per quest'opera, che segna un netto passo avanti nella nostra conoscenza delle iscrizioni metriche greche dei primi secoli. Un progetto affine è portato avanti, per gli epitafi di soldati in età ellenistica, da Silvia Barbantani (vd. intanto i suoi contributi in *Hellenistic Studies at a Crossroads*, Berlin-Boston 2014, 301-334; “Aevum(ant)” 16, 2016, 183-239; “Eikasmós” 29, 2018, 283-312; *Greek Epigram from the Hellenistic to the Early Byzantine Era*, Oxford 2019, 154-175; *Celebrity, Fame, and Infamy in the Hellenistic World*, Toronto 2020, 37-69): vedremo se uno dei due studiosi deciderà di rivolgere le proprie attenzioni anche a quella interessante terra di confine che è il quarto secolo.

ENRICO MAGNELLI

E. Sistakou, *Tragic Failures. Alexandrian Responses to Tragedy and the Tragic*, de Gruyter, Berlin-Boston 2016, pp. XI-249

La tragedia postclassica ha suscitato e continua a suscitare meritato interesse: tra i contributi recenti, particolarmente importante è A. Kotlinska-Toma, *Hellenistic Tragedy. Texts, Translations and a Critical Survey*, London 2015. Il volume qui recensito ha un obiettivo diverso: riflettere sull'evoluzione, in età ellenistica, della “tragic idea itself beyond the generic boundaries of drama” (p. X), illustrando “how the Alexandrian poets instill tragedy into sophisticated poetry [...] and whether they eventually succeed in reconciling tragic aesthetics with their own innovative conceptions of poetry and, in a broader sense, with the intellectual and cultural challenges of the Hellenistic epoch” (9). Un lavoro complesso, che richiedeva uno studioso in possesso di un'intima conoscenza sia dei testi, sia del moderno dibattito critico intorno ad essi, e capace di cogliere il significato profondo di determinate strategie letterarie. Tutte qualità di cui Evina S(istakou), una delle voci più autorevoli nel panorama attuale degli

studi sull'Ellenismo, è ben provvista. Non traggano in inganno sottotitoli un po' alla moda quali "The star system of the Alexandrian tragedians" (63) o "*Hecale*, a mundane tragedy" (105; cfr. anche "dead poets' society" nel testo a 54): l'analisi di S. poggia su solida dottrina, come gli studiosi di gusti tradizionali – categoria cui il presente recensore appartiene – avranno ben modo di constatare.

Il cap. I, "Tragedy, from Athens to Alexandria" (11-30), traccia le coordinate storiche di base: i nuovi contesti del teatro ellenistico, la politica culturale dei Tolemei, la fruizione dei testi e lo studio filologico di essi. L'informazione e la bibliografia sono sintetiche ma ben selezionate: non manca nulla di importante. Nel cap. II, "The Metaclassical Tragic" (31-62), si analizza il rapporto tra la teorizzazione di IV/III secolo (Aristotele, Teofrasto, Neottolema di Pario) e la nuova poesia, in particolare la poetica di Callimaco e il ciclo epigrammatico di Dioscoride sul teatro, sottolineando altresì – molto giustamente – l'importanza della Commedia Nuova: "the emergence of the everyday, first in character and by consequence in plot, may be the key to the modern turn in the Alexandrian tragic too" (42; S. parla di "tragic", non di "tragedy"). Anch'io, come Richardson e S. (48 e n. 69), ritengo opportuno ridimensionare la tradizionale idea di un Callimaco nettamente anti-aristotelico. Quanto alla sua presunta produzione scenica, credo che la menzione di σατυρικά δράματα, τραγωδίαι, κωμωδίαι (*Sud.* κ 227 Adler = Call. test. 1 Pf.: vd. S. 51-52, 89) non debba necessariamente essere accolta o rigettata in blocco: la nozione da un lato di suoi esperimenti tragici, quali che fossero, dall'altro della sua famosa ποικιλία, può ben aver prodotto la leggenda di un Callimaco anche commediografo e satirografo. Il cap. III, "Alexandrian Tragedy" (63-88), fa il punto sulla Pleiade alessandrina e sulle nuove strade percorse dalla drammaturgia – l'evoluzione della tragedia di argomento storico, l'influsso della religione e della filosofia, la rilevanza del dramma satiresco. Giustissima l'affermazione secondo cui "the Pleiad had a threefold role to fulfil, as the body of dramatists in the service of Ptolemy Philadelphus, as the star company of tragedians that would participate in the official ceremonies of the palace [...] and as a closed circle of tragedians that would academically reform tragedy in the Museum" (82-83). Non attribuirei importanza storica (83 n. 70) all'aneddoto dello ps.-Aristea su Teodette e l'Antico Testamento, che probabilmente è una mera invenzione del fantasioso autore della *Lettera a Filocrate*, e comunque afferma solo che Teodette avrebbe cercato di "trasporre qualcosa delle Scritture in una tragedia", non necessariamente di "write a tragedy on a Biblical story" come Ezechiele.

Col cap. IV, "Callimachus Displaces the Tragic" (89-114), si entra nel cuore del volume. S. indaga la presenza in Callimaco del "tragic mode", chiedendosi "if and how he displaced the tragic to fit into the untragic vision prevalent in his poetry" (90). L'analisi degli *Inni* giunge a risultati assai interessanti: S. fa buon uso dei risultati di studiosi precedenti (Ambühl, Hunter, Sier, Stephens; aggiungerei M. Giuseppetti, *L'isola esile. Studi sull'Inno a Delo di Callimaco*, Roma 2013, in part. 116-120), ma l'insieme da lei delineato è più della somma delle parti. Tra l'altro, che il rapporto con la tragedia emerga soprattutto negli ultimi tre inni fornisce ulteriori spunti di riflessione sull'organizzazione, presumibilmente autoriale, del *liber callimacheo* (cfr. J. Lightfoot, "Aitia" 8.1, 2018: <https://journals.openedition.org/aitia/2156>). Ho qualche riserva sull'interpretazione dell'*Inno a Demetra*, in cui non mi pare che Erisittone sia "worth of our sympathy", né che emerga "the idea that human existence is absurd" (96-97); tuttavia che Callimaco tratti "an essentially tragic plot comically" (97) è assolutamente vero. Indubbia anche la presenza in *Aet.* I-II di "stories with rich tragic undertones" (103; accanto al fondamentale commento agli *Aitia* di A. Harder citerei quello, parimenti indispensabile, di G. Massimilla), e del tutto convincenti sono le pagine che analizzano (sulla scia di B. Acosta-Hughes e S. Stephens) l'*Ecale* "as a poem coming after tragedy" (105-114, qui nella fattispecie 114). Il cap. V, "Redefining the Tragic in the *Idylls* of Theocritus" (115-140), offre una

intelligente rilettura dei carmi 1, 2 (un “dramatic monologue”) e 26: particolarmente convincente trovo l’interpretazione del 26 come “a philological tribute to the entire range of tragedy” (117), in cui “theatricality is further reinforced by one of the most striking devices of the messenger speech, the direct speech that is embedded in the third-person narrative” (119) – il che, aggiungerei io, è tanto più significativo in un carme brevissimo come questo. “Tragedy into Epic in Apollonius’ *Argonautica*” è l’argomento del cap. VI (141-167). Partendo dalla premessa, del tutto giusta, che “the need for radical revision of both epic and tragedy becomes a fundamental tenet of poetics in the Hellenistic era” (141), S. rilegge i molteplici influssi, impliciti ed espliciti, della tragedia sul poema apolloniano a livello non solo tematico ma anche strutturale e narrativo: benché molto si sia scritto in proposito, almeno da Stoessl in poi, neppure qui mancano osservazioni originali e penetranti (tra i precedenti delle sofferenze notturne di Medea, è possibile che alla tragedia si debba aggiungere Cleone Curiense, qualora l’interessante POxy. 4712 appartenga a quest’ultimo: vd. F. Pontani, “Phasis” 10, 2007, 133-149).

Gli ultimi due capitoli affrontano l’Ellenismo minore e/o seriore. Il VII, “In the Metatragic Cosmos of the *Alexandra*” (168-192), è un’acuta rivisitazione del poema licofroneo, che si affianca utilmente a quanto S. ha scritto in *The Aesthetics of Darkness. A Study of Hellenistic Romanticism in Apollonius, Lycophron and Nicander*, Leuven-Paris-Walpole MA 2012. Le osservazioni secondo cui l’autore “dismantles tragedy and questions its unity by expanding one episode so that it acquires the magnitude of a tragedy”, con  $\mu\eta\kappa\nu\theta\eta\iota$  del v. 2 come “a metadramatic comment on this expansion” (173), ed “experiments with the possibility of a tragedy written on an epic scale” (175) mi sembrano del tutto condivisibili, così come l’ipotesi di un legame con la prassi postclassica di recitare singole parti di tragedia (179-180). Tra i testi tragici evocati dal v. 51, τὸν Ἀἰδῶν δεξιούμενον πάλαι (S., 187), aggiungerei l’*Alceste* di Euripide (cfr. Tzetz. *ad l.*, anche se lì la moglie di Admeto è Eriboia; gli *schol. vet.* pensano invece a *Il.* 5.395-7). Altre ipotesi, p. es. che “Alexandra, this tragic mouth separated from its body, is herself the visualization of the Dionysiac *sparagmos*” (185), mi paiono più aleatorie; ma nell’insieme la lettura di S. è persuasiva e feconda di spunti (peccato solo che l’autrice non abbia fatto in tempo a vedere C. McNelis - A. Sens, *The Alexandra of Lycophron. A Literary Study*, Oxford 2016, con cui peraltro concorda in più aspetti). Nel cap. VIII, “The Romantic Tragic” (193-220), S. analizza come alcuni caratteri tipicamente ellenistici di storie *lato sensu* tragiche – la sfera non pubblica dell’*oikos*, l’attenzione per la quotidianità, il punto di vista femminile – siano sviluppati nella *Megara* dello ps.-Mosco, nell’*Erigone* di Eratostene e nel *Fragmentum Grenfellianum* (cui si aggiunge, in prospettiva maschile e omoerotica, [Theoc.] 23): questi personaggi “become the archetypes of romantic sentimentality, which pervades a great part of late Alexandrian poetry” (202). Anche qui, occasionali dissensi (che “Erigone liberates herself from the constraints of the *oikos*”, risultando “a modern version of Antigone”, come si legge a p. 201, francamente non lo credo: S. ha un parziale antecedente in P. Bourgeaud, *D’Antigone à Erigone*, in M. Gilbert [éd.], *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève 2005, 44-58) non invalidano il mio apprezzamento per la ricostruzione storico-letteraria d’insieme. Vi è anche un’attenta analisi degli *Ἐρωτικά παθήματα* di Partenio di Nicea come un testo che “looks forward to melodrama” (215). Sul fatto che Partenio sia stato “deeply influenced by [...] Euphorion’s dark aesthetics that display a taste for sensationalism, morbidity, pathetic love stories and uncanny effects” (216 n. 71) vale la pena di soffermarsi. Queste caratteristiche della poesia di Euforione sono state analizzate (e molto bene) da S. in *The Dark Side of Euphorion*, in C. Cusset - É. Prioux - H. Richer (éds.), *Euphorion et les mythes: images et fragments*, Napoli 2013, 225-246; allo stesso tempo, da Lloyd-Jones in poi si è più volte sottolineato quanto di ironico e di scherzoso possa celarsi in più d’uno dei suoi frammenti (mi permetto di rimandare ai miei *Studi su Euforione*, Roma 2002, 98-101; è una prospettiva re-

centemente condivisa da vari studiosi, soprattutto A. Kolde e J. A. Clúa Serena, in parte anche J. Lightfoot). Le due posizioni non sono necessariamente in contraddizione tra loro: è anzi molto alessandrino, da parte di Euforione, scegliere storie fosche ridimensionandone – almeno in alcuni casi – la drammaticità. Sarà allora da riconoscersi una diversa ottica in Partenio, che vira più nettamente verso il *pathos* e il melodramma a scapito dell'ironia?

Poche osservazioni marginali. 24 n. 50: il compianto Alan Cameron non fu “the first to reject the ‘Ivory Tower’ theory”, ma certo è stato uno dei più decisi ed autorevoli. – 34 n. 12: su Dicearco e le *hypotheses* vd. anche C. Meccariello, *Le hypotheses narrative dei drammi euripidei*, Roma 2014, 67-82. – 45 n. 59: sull'eventuale presenza di Antimaco e di Cherilo nel prologo degli *Aitia* si discute tuttora (e probabilmente non si finirà mai di discutere). – 50 n. 79: la sezione di Jennings - Katsaros 2007 su Ione di Chio come poeta tragico è da integrarsi con F. Valerio, “QUCC” 94, 2010, 170-173. – 67 n. 16: sulla *proeccosis* di Apollonio citerei G. Schade - P. Eleuteri, in T. D. Papanghelis - A. Rengakos (edd.), *Brill's Companion to Apollonius Rhodius*, Leiden-Boston 2008<sup>2</sup>, 31-36 e soprattutto M. Fantuzzi, *Ricerche su Apollonio Rodio*, Roma 1988, 87-120. – 68: Timo SH 786 = fr. 12 Di Marco non lo definirei “iambic”, che sembrerebbe riferirsi al metro. – 72: Dioces oltre che in Partenio (e forse già in Filita, fr. 1 Sbardella = 1 Spanoudakis) anche in anon. SH 964.16, ellenistico o protoimperiale. – 83 n. 72: aggiungere P. Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ézéchiel le tragique*, Leiden-Boston 2006. – 85: per la fortuna di Adone in poesia ellenistica, si aggiunga Sotade (fr. 3 Powell: vd. “SemRom” 11, 2008, 303). – 168 n. 4: è bene distinguere tra gli *scholia vetera* a Licofrone, riediti da P.L.M. Leone (Galatina 2002), e il commento tzetiziano, per cui si ricorre ancora a Scheer (una nuova edizione ne prepara adesso Thomas Coward). – 169 n. 5: si informi il lettore che in Clem. Al. Str. 5.8.50.3 πασιών è congettura, peraltro eccellente, di J. Davies per il tramandato ἄπασιν. – Bibliografia: per TrGF I 1986<sup>2</sup>, per IV 1999<sup>2</sup>; per l'Ecale di Hollis 2009<sup>2</sup>; di Bing 1988 (*The Well-Read Muse*) citerei ora la II ed., Ann Arbor 2008; Durbec 2006 e 2008 sono ristampati in Id., *Essais sur l'Alexandra de Lycophron*, Amsterdam 2011, 17-25 e 55-62; Fantuzzi - Hunter è del 2004 (nel 2002 uscì l'ed. italiana); M. L. West 2000 è ristampato in Id., *Hellenica II*, Oxford 2013, 227-249. – Pochissimi gli errori di stampa: segnalò solo che a p. 28 r. 7 si deve leggere “*Didaskaliai*”, a p. 43 r. 18 “πέντε... πηγάι”, a p. 48 n. 69 “Richardson (1994, 25-28)”, a p. 53 r. 2 “gaping”, a p. 66 r. 8 “Alexander Aetolus”, alle pp. 81 r. 8 e 178 n. 41 “TrGF 2”, a p. 130 r. 3 “138-139”, a p. 232 r. 3 “del teatro”, a p. 233 r. 6 “ICS”, a p. 239 r. 13 “Rehm”, a p. 241 r. 10 “in memoria”.

Questo libro colma una lacuna, e lo fa con risultati eccellenti. Tanto gli studiosi di tragedia quanto quelli di poesia ellenistica lo troveranno estremamente istruttivo, e indispensabile per il loro lavoro. Εὐχαριστοῦμεν.

ENRICO MAGNELLI

M. G. Iodice - A. Marchetta (edd.): *Delectat varietas. Miscellanea di Studi in memoria di Michele Coccia*, Borgia, Roma 2020, pp. III-268.

A più di tre anni dalla scomparsa di Michele Coccia, allievi, colleghi, amici, studiosi hanno collaborato alla pubblicazione di una Miscellanea di Studi, che raccoglie gli interventi presentati durante la giornata di commemorazione in onore dell'illustre latinista (7 ottobre 2017, Università di Roma La Sapienza) e due ulteriori contributi. Maria Grazia Iodice nella Premessa (1-3) delinea lo scopo della raccolta: fornire un saggio dell'ingegno poliedrico di Coccia che, spinto da singolare *curiositas*, fu dedito a vasti e variegati interessi. Di qui il titolo, *Delectat varietas*.

Due contributi della raccolta sono dedicati a Seneca. Il primo, che apre il volume (Michele Coccia e il teatro di Seneca, 5-13), è ad opera di Antonio Marchetta e prende le mosse da uno scritto di Coccia (*L'anteprima del Tieste di Seneca* (Roma, Teatro Valle, 6 febbraio 1953), "Maia" 54, 2002, 227-294), in cui, a molti anni di distanza, lo studioso tirava le fila sull'acceso dibattito tenutosi durante la tavola rotonda che seguì l'anteprima della rappresentazione del *Thyestes* di Seneca, curata dalla compagnia del "Teatro d'Arte Italiano". Il tentativo di verificare sul campo se le tragedie di Seneca potessero effettivamente essere messe in scena era stato voluto da Ettore Paratore, pioniere nella rivalutazione del teatro senecano, che per le sue caratteristiche strutturali e stilistiche ben si presta a pareri fortemente discordanti sulla sua 'rappresentabilità'. Marchetta getta uno sguardo non soltanto sulla figura di Coccia acuto latinista e intellettuale capace di "trovarsi sempre nel posto giusto al momento giusto", ma anche sul vivido clima culturale dell'Italia del dopoguerra, che lo stesso Coccia ebbe a rimpiangere ricordando quella sera.

Nel secondo contributo (*L'esilio per maiestas e lo svolgimento di una vicenda editoriale*, 53-119), Paolo Schimmenti torna ad indagare la questione dell'unitarietà genetica del *De ira*, di cui Coccia fu convinto assertore. L'autore, ricorrendo a fonti letterarie e storiche, interpreta gli elementi di discontinuità tra i tre libri – che per lungo tempo hanno indotto la critica a considerare il III libro un trattato a sé stante – alla luce delle varie fasi che condussero Seneca ad essere condannato non soltanto per adulterio, ma anche, come pare, per *laesa maiestas*.

Dato il grande interesse di Coccia per la letteratura di età neroniana, non poteva mancare Petronio. L'articolo di Aroldo Barbieri (*Il giudizio di Trimalchione su Cicerone e Publio Siro nel Satyricon*, 35-52) prende in esame un celebre episodio della *Cena Trimalchionis*, in cui il ricco liberto, rivolgendosi al retore Agamennone, gli chiede che differenza ci sia tra Cicerone e Publio e, senza attendere risposta, esprime la sua personale opinione ('*ego alterum puto disertioem fuisse, alterum honestioem*' Petr. 55.8), per poi esibirsi nella declamazione di sedici senari giambici 'publiliani' contro la *luxuria*. Prendendo le distanze dal cliché ormai superato che dipinge Trimalchione esclusivamente come un rozzo ignorante e cogliendo quindi la complessità del personaggio, Barbieri indaga le ragioni dell'accostamento tra Cicerone e Publio, che a una lettura superficiale potrebbe apparire bislacco, e ipotizza che dietro questa apparente assurdità si possa intravedere il sorriso beffardo di Petronio, abile 'autore nascosto', nei riguardi della *verve* scopertamente comica che diverse fonti attribuiscono a Cicerone (cf. p. es. Macr. *Sat.* 2.11.12; Quint. 6.3.2-4; 6.3.48; Plut. *Cic.* 5), nonché una critica al giudizio che Seneca retore (*Contr.* 7.3) e Seneca filosofo (*Epist.* 8.8) espressero su Publio, *disertissimus* per la capacità di condensare ampi orizzonti morali in una breve *sententia*. Particolarmente rilevante, a mio avviso, il parallelo con Seneca il Vecchio, soprattutto considerando la somiglianza tra la formula utilizzata dal retore per introdurre una citazione publiliana e quella che precede i versi recitati da Trimalchione (Sen. *Rhet. Contr.* 7.3.8 *illum versum quo aiebat unum versum inveniri non posse meliorem* ~ Petr. 55.5 *quid enim his melius dici potest?*), corrispondenza testuale che confermerebbe la volontà di Petronio di inserire il suo personaggio nel solco di un dibattito in voga tra i critici letterari del suo tempo. Che l'accostamento Cicerone-Publio non fosse uno strafalcione trimalchionesco e che potesse invece nascondere una certa consapevolezza letteraria del liberto era idea già di Sandy (*Publius Syrus and Satyricon* 55.5-6, "RhM" 119, 1976, 286-287), il quale attribuì i versi a Publio sia sulla base dell'attestata associazione con Cicerone, sia perché la condanna del lusso era parte del repertorio di Publio. Barbieri si sofferma infine sull'inserito metrico e riprende una tesi di Baldwin (*Trimalchio and Maecenas*, "Latomus" 43, 1984, 402-403), per il quale i vv. 5-6 presenterebbero una certa affinità con Maec. *Carm.* fr. 2 Blänsdorf (= Isid. *Orig.* 19.32.6), e la affianca a quella di Courtney (*The Poems of Petronius*, Atlanta 1991), secondo cui i versi potrebbero



costituire una parodia delle citazioni di Publilio nei discorsi filosofici di Seneca. Barbieri ipotizza quindi che Petronio possa essersi servito di Trimalchione da un lato per parodiare il moralismo di stampo senecano, dall'altro per prendere le distanze dal ministro di Augusto, il cui stile di vita era accomunato a quello dell'*arbiter* dagli avversari alla corte di Nerone.

Pur senza menzionarli, l'articolo celebra gli interessi di Coccia per l'opera di Petronio, che si sono concretizzati non soltanto in alcuni originali contributi esegetici e interpretativi su singoli passi, come *Il pollice di Ulisse* (Petronio 48, 7) ("RCCM" 20, 1978, 799-804) o *Circe maga 'dentata'* (Petron. 126-140) ("QUCC" 12, 1982, 85-90), ma anche in uno studio di più ampio respiro come *Le interpolazioni in Petronio* (Roma 1973). Il riesame delle presunte interpolazioni ipotizzate da Konrad Müller (e da Eduard Fraenkel) nella prima edizione di Müller del romanzo petroniano (München 1961) costituisce ancor oggi un utile punto di partenza per chiunque voglia confrontarsi con i molteplici problemi testuali del *Satyricon*.

Due articoli sono dedicati a questioni di carattere strettamente testuale. Francesco Ursini (Vertere solum in *Giovenale, Satira XI, v. 49. Una nota testuale*, 121-129) propone di emendare il primo emistichio di Iuv. 11.49, *qui vertere solum*, in *vertere opusque solum*. L'intervento sul testo tradito potrebbe apparire troppo invasivo, ma lo studioso offre due motivazioni plausibili alla genesi dell'errore: *opusque* potrebbe essere caduto accidentalmente, generando una lacuna poi integrata erroneamente con l'aggiunta di *qui*; oppure, la corruzione potrebbe essersi generata per un errato scioglimento dell'abbreviazione dell'enclitica che avrebbe indotto ad espungere *opus* e ad invertire la sequenza *vertere qui*. Si aggiunge quindi un'ulteriore, verisimile congettura accanto all'ottimo *iam* di Courtney e a *quo* di Stramaglia.

Marcello Nobili (*La 'Nebenform' uti in Ver. 10,4; Heliog. 18, 3; Trig. Tyr. 1,2: una tipologia di errori nella tradizione della Historia Augusta*, 132-156) analizza le tre occorrenze della forma 'arcaizzante' *uti* nella *Historia Augusta* e dimostra che in due dei tre casi la lezione *uti* non è da accogliere nel testo. In *Ver. 10,4*, a *uti* di Peter si dovrà preferire *ut sibi* – di tutta la tradizione manoscritta – che restituisce con *usurpaverit* una locuzione cara allo scrittore. In *trig. tyr. 1,2* è verisimile che dietro a *uti* si debba scorgere un originario *ut vix*, che sana la corruzione tramite un intervento sul testo minimo e, a ben guardare, paleograficamente plausibile. Solo in *Heliog. 18,3 uti* è da mantenere come lezione consona alla natura del passo, imitazione di una *devotio*. Nel rilevare poi un parallelo tra *Heliog. 18,3* e *Macr. Sat. 3,9* Nobili – con le cautele che un caso peculiare come la *Historia Augusta* richiede – offre alcuni spunti di riflessione interessanti in merito alla cronologia relativa della *HA* e dei *Saturnalia*.

All'età arcaica è dedicato l'articolo di Maria Elvira Consoli (*Perché leggere Ennio (e Pacuvio) oggi?*, 213-245), la quale, tramite una lettura sorvegliata dei testi, enuclea alcuni tratti 'rivoluzionari' che possono emergere dall'opera del *pater linguae Latinae* e del suo successore, malgrado l'esiguità dei testi giunti sino a noi. Particolarmente significative, a mio avviso, le osservazioni in merito al fr. X vv. 105-115 D'Anna = fr. XIV Ribbeck-Klotz, nel quale vengono delineati due pensieri filosofici antitetici circa il ruolo della fortuna nelle vicende umane. Consoli rileva la portata innovativa del frammento: Pacuvio, pur rivolgendosi ad un pubblico per larga parte ancora condizionato dalla *superstitio*, porta sulla scena una *quaestio* filosofica complessa, nel tentativo di ingenerare nello spettatore una riflessione critica su un tema di centrale rilevanza nel dibattito ideologico delle *élites* nell'età degli Scipioni.

Oltre a specifiche questioni intorno a testi della letteratura latina, nel volume vengono dedicate alcune pagine alla didattica del latino nei licei e nelle università con gli articoli di Gianfranco Mosconi (*Storia e letterature antiche nella scuola: tre criteri per la selezione necessaria*, 157-211) e Alberto De Angelis (*L'esperienza didattica nei corsi di latino base tra liceo e università*, 247-267); l'orizzonte tematico viene ancor più ampliato tramite il contri-

buto di Giuseppe Parlato (*Michele Coccia e la letteratura della modernità*, 15-34), che offre uno spaccato del fervido interesse di Coccia per la storia contemporanea e per la politica.

La Miscellanea tiene quindi perfettamente fede alla programmatica *varietas* annunciata in apertura e sa tratteggiare, con rigore scientifico che non manca di far trasparire la sentita stima di chi scrive, l'eccezionale personalità del Maestro.

Università di Pisa

LAURA GIANCOLA

M.A. Barbàra Valenti, *Estratti catenari esegetici greci. Ricerche sul Cantico dei cantici e altro*, Edizioni ETS, Pisa 2020, 136 pp.

L'agile volumetto contiene una serie di studi sulle catene esegetiche greche di Maria Antonietta B(arbàra), ordinaria di letteratura cristiana antica all'Università di Messina e autrice di numerosi contributi sulle catene e sui commentari patristici alle Sacre Scritture, tra cui ricordiamo l'edizione critica con traduzione e commento dei frammenti greci del *Commentario al Cantico dei Cantici* di Origene (Bologna 2005). È composto da sette capitoli: il primo è uno scritto inedito, mentre gli altri sei contengono versioni riviste e aggiornate di saggi già apparsi in riviste, miscellanee ed atti di convegno.

Dopo la premessa (7-11), il volume si apre con un capitolo generale, decisamente importante, dedicato al genere letterario delle catene greche (*Aspetti del genere letterario delle catene esegetiche greche*, 15-42). La prima parte riguarda le origini del genere, la denominazione di "catena" e la rilevanza delle catene esegetiche dal punto di vista della critica del testo. Il primo autore di catene a noi noto è Procopio di Gaza (morto nel 530 d.C.), il quale realizzò un'imponente raccolta di passi desunti dai Padri a commento dei libri dell'Ottateuco e di altri libri veterotestamentari: da questa monumentale catena, oggi perduta, egli ricavò epitomi in cui selezionò e rielaborò i vari escerti creando un commento continuo. Nel corso dell'età bizantina compaiono altri nomi di autori di catene (Filoteo, Pietro di Laodicea, Niceta di Eraclea, Giovanni Drungario, Leone Magistro) e questo genere si diffuse anche tra i latini e nelle letterature orientali. Le due sezioni successive sono dedicate alle catene a due autori (cioè quelle in cui si alternano i commentari di due soli autori) e alla "mise en page" dei manoscritti catenistici. La parte finale del primo saggio concerne la metodologia da applicare allo studio e all'edizione delle catene (in particolare viene trattato il problema dell'attribuzione dei frammenti testimoniati) e la storia degli studi (le prime edizioni cinque-seicentesche; i lavori di A. Mai, J.-P. Migne e J.-B. Pitra; il contributo di G. Karo e H. Lietzmann, M. Faulhaber e A. Rahlfs; le più recenti edizioni di testi catenari).

Il secondo capitolo (*I frammenti attribuiti ad Ambrogio e Agostino nella tradizione catenaria bizantina*, 43-47) contiene un'interessante rassegna dei frammenti dei Padri latini tramandati all'interno delle catene greche. Nella Catena di Niceta di Eraclea a Luca (typus IV Karo-Lietzmann; typus C Reuss; CPG C135 – typus F) si trovano circa settanta frammenti di autori latini, e B. si sofferma su quelli attribuiti ad Ambrogio, analizzandone le fonti; nella Catena a Marco conservata nel Vat. gr. 1692 (typus I Karo-Lietzmann; CPG C126.4) vengono individuati due frammenti di Ambrogio e uno di Agostino, già tramandati negli Atti del Concilio Lateranense del 649.

Il cap. 3 (*Su un frammento catenario di Origene dalle Homiliae in Canticum canticorum*, 49-51) presenta un breve contributo in cui l'autrice identifica un nuovo frammento origeniano nella Catena dello ps. Eusebio al Cantico dei Cantici (typus V Karo-Lietzmann; CPG C84 – Typus E).

Nel quarto capitolo (*Lezioni della tradizione catenaria alternative a lezioni della tradizione diretta delle Homiliae in Canticum canticorum di Gregorio di Nissa*, 53-67) si analizzano nel dettaglio alcune lezioni di Greg. Nyss. *hom. in Cant.* tramandate per via indiretta dalle catene: i casi discussi riguardano *hom. 3 in Can.* 94.6-12 e 94.21-95.3 Langerbeck; *hom. 3 in Can.* 77.5-8 Langerbeck; *hom. 6 in Can.* 189.12 Langerbeck. Sulla base di questa indagine, l'autrice dimostra come la testimonianza delle catene alcune volte corregga errori presenti nella tradizione diretta, altre volte offra lezioni alternative che meritano almeno di essere tenute in considerazione all'interno degli apparati critici, a differenza di quanto ha fatto Langerbeck nella sua edizione.

Nel cap. 5 (*Su una recente edizione del Commentario al Cantico dei Cantici di Nilo di Ancira*, 70-92) è riproposto un ricco "review-article" tutto dedicato al lavoro di H.-U. Rosenbaum (Nilus von Ancyra, *Kommentar zum Hohelied*, Berlin-New York 2004): i numerosi rilievi critici di B. riguardano la tradizione manoscritta del *Commentario* niliano, le forme principali di tradizione, i rapporti con l'*Epitome* di Procopio, le fasi di trasmissione, le relazioni stemmatiche, i frammenti di Teodoreto di Cirro, gli estratti di Gregorio di Nissa e di Basilio di Cesarea.

Il sesto capitolo (*Interpretazioni patristiche del Cantico dei cantici 2, 7, 93-104*) è incentrato sull'esegesi patristica del celebre passo: «Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, / per le gazzelle o per le cervi dei campi: / non destate, non scuotete dal sonno l'amore, / finché non lo desiderate» (*Cant.* 2.7). Vengono passati in rassegna con particolare attenzione i commenti a questo versetto di Origene, Gregorio di Nissa, Agostino, Ambrogio e molti altri autori ecclesiastici greci e latini.

Il settimo e ultimo contributo (*Il prologo della catena di Filoteo sui Profeti minori*, 105-108) contiene l'edizione con traduzione italiana del prologo della Catena di Filoteo ai Profeti minori (typus I Karo-Lietzmann; CPG C55). Chiudono il libro la bibliografia, l'indice dei nomi e quello dei manoscritti.

Non c'è dubbio che la presente raccolta, per la sua ricchezza e per l'alto livello scientifico degli studi contenuti, rende ottimamente giustizia agli studi di lungo corso di B. sulle catene esegetiche greche. Il volume potrà essere utile e interessare sia gli specialisti sia i neofiti e, soprattutto, ritengo che il primo saggio sia una delle migliori introduzioni dedicate al genere letterario delle catene e ai metodi con cui studiare e pubblicare le catene, insieme agli articoli di G. Dorival (1984, 1985), di S. Leanza (1989, 1995, 1997) e di C. Curti e della stessa B. (2000).

Alcune note sparse, che possano fungere da approfondimento agli argomenti sviluppati nel libro. P. 25: La proposta di datazione della catena alla Genesi nelle forme in cui le leggiamo oggi (dopo il 540 d.C.) è legata al fatto che tanto la cosiddetta "Ur-Katene" quanto l'epitome di Procopio di Gaza non contenevano frammenti di Severo di Antiochia, morto nel 538; invece nei tre tipi registrati da Karo-Lietzmann i testi severiani sono ben presenti, in particolare nel tipo II (cf. P. Carrara, *Severo di Antiochia nelle Catene esegetiche alla Genesi*, "Sileno" 14, 1988, 171-178; S.J. Voicu, *Confusioni e restituzioni: Severo e Severiano*, "Orpheus", n.s. 16, 1995, 434-440).

P. 37: Oltre a quella alla Genesi e all'Esodo, il vescovo di Verona Luigi Lippomano (1500-1559) approntò anche una catena ai primi dieci Salmi, formata da eserti provenienti da Padri latini e greci in traduzione: essa fu pubblicata postuma nel 1585, a cura del nipote Andrea Lippomano. Nel suo lavoro Luigi Lippomano fu aiutato da Basilio Zanchi (1501-1558), letterato, bibliofilo e *custos* sovranumerario della Vaticana tra il 1553 e il 1558 (cf. A. Lippomanus, *Catena in Genesim ex authoribus ecclesiasticis*, Parisiis 1546, f. a2r).

P. 43: Tra i passi dei Padri latini testimoniati dalle catene, B. ricorda anche due frammenti di papa Giulio testimoniati dalle catene a Giovanni tipo B Reuss e tipo F Reuss, e provenienti

rispettivamente ἐκ τοῦ λόγου τοῦ ἐπιγεγραμμένου πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοίου εἰς ἐκ τῆς περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα. Si tratta però di due casi eccezionali all'interno della rassegna, giacché non provengono da opere latine tradotte, ma da due opere pseudoepigrafe riconducibili ad Apollinare di Laodicea, cioè il *De fide et incarnatione* (conservatosi interamente in siriano e in parte in greco) e il *De unione corporis et divinitatis in Christo* (conservatosi interamente in greco e in siriano). In particolare, il primo frammento proviene da Apoll. *fid. et inc.* 6-7, 198.18-199.21 Lietzmann, il secondo da Apoll. *corp. et div.* 7-8, 188.4-18 Lietzmann.

P. 64: Come aggiunta all'apparato di Langerbeck, segnalo che l'integrazione di ἐν in Greg. Nyss. *hom. 3 in Cant.*, 77.6 Langerbeck: πᾶσαν ἀλλόφυλον κακίαν τε καὶ ἁμαρτίαν <ἐν> τῷ ὕδατι καταλιπὼν καθαρὸς ἀναδύη potrebbe essere avvalorata da un *locus parallelus* presente nell'opera dello stesso Gregorio, ovvero v. *Mos.* 2, 76.14-15 Musurillo: Ὁ γὰρ ἐν τῷ ὕδατι καταλιπὼν νεκρὸν τὸν Αἰγύπτιον.

P. 84: L'errore di Rosenbaum, il quale afferma che nel codice Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, C.VI.28 la catena al Cantico dei cantici termina al f. 107v, potrebbe dipendere da questo. Nel catalogo settecentesco G. Pasini, *Codices manuscripti bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei per linguas digesti*, I, Taurini 1749, 382, si legge che il testo successivo alla catena al Cantico, cioè le *Homiliae de beatitudinibus* di Gregorio di Nissa, inizia al f. 108r, quindi probabilmente Rosenbaum riteneva che la catena terminasse al f. 107v; in verità M. Faulhaber, *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen*, Wien 1903, 23, dice che la catena terminava al f. 103r, in quanto vi erano alcuni fogli bianchi tra la Catena e le *Omellie* del Nisseno (da Faulhaber trae l'informazione A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen*, Göttingen 1914, 300). Tuttavia, dopo l'incendio che colpì la Biblioteca Nazionale nel 1904 e il restauro, da un mio controllo la catena termina attualmente al f. 84r (Proc. G. *Cant.* fr. 384, 440 Auwers: τῶν ἀρωμάτων δηλούντων τὸ εὐῶδες τῶν οὐρανίων καὶ καθαρὸν), secondo la numerazione inserita successivamente al restauro. Al f. 86r iniziano le *Omellie* di Gregorio di Nissa.

P. 105: I codici citati da B. che non tramandano il prologo di Filoteo intrattengono con i codici C (Chis. R.VIII.54) e O (Vat. Ott. gr. 452) i seguenti rapporti: il Vat. gr. 1153 (insieme al Vat. gr. 1154) è da alcuni studiosi ritenuto copia, da altri gemello del codice C; Il Vat. Reg. gr. Pii II 18 è copia del Vat. gr. 1153 (e 1154); il Vat. Ott. gr. 437 è copia del codice O.

GIANMARIO CATTANEO

G. P. Tsomis, *Quintus Smyrnaeus. Kommentar zum siebten Buch der Posthomerica*, Franz Steiner, Stuttgart 2018, pp. 454.

Il commento di Georgios T(somis) al libro VII dei *Posthomerica* costituisce per lettori e studiosi di Quinto di Smirne un notevole ausilio, chiaro e completo. Il commento è preceduto da un'introduzione che colloca il libro VII nel contesto generale dell'opera e fornisce alcune informazioni sulle vicende del protagonista di questa sezione dei *Posthomerica*, Neottoleomo, figlio di Achille e Deidamia; viene qui dedicata particolare attenzione al nome del personaggio e alle sue variazioni (Pirro/Neottoleomo) nella tradizione. Il commento si articola in più parti che seguono l'andamento della trama: ognuna di esse è introdotta da premesse narrative, cui fa seguito un'analisi puntuale del testo, parola per parola. Notevole è lo sforzo dell'autore nel rintracciare le fonti e nell'individuare le riprese testuali. La sua analisi minuziosa non tralascia le questioni mitologiche, stilistiche, narrative, alle quali viene dato spazio, spesso anche piuttosto ampiamente, in coda al commento dei versi che le contengono:

per ogni vicenda e personaggio vengono messe a confronto le versioni del mito disponibili nella tradizione per vedere da quali Q. S. abbia attinto e in che misura.

La posizione di T. (p. 191) a proposito delle fonti del discorso di Licomede a Neottolema, prima della dipartita di questi da Sciro, mi sembra particolarmente equilibrata: da un lato egli respinge la tesi di Pfeiffer ("Philologus" 88, 1933, 1-15 = *Ausgew. Schriften* 85-97) di una dipendenza diretta del discorso di Licomede (vv. 294-311) da Sofocle, fr. 555 Radt (POxy. 2077 fr. 1), riprendendo le argomentazioni di Carden (*The Papyrus Fragments of Sophocles*, Berlin-New York 1974, 95-96 e 108), dall'altro si dichiara convinto che Q. S. conoscesse gli *Sciri* di Sofocle e non esclude che il passo in cui questo frammento si collocava avesse fornito al poeta l'ispirazione per il discorso di Licomede. T. non si limita a chiarire i termini del dibattito e a prendere posizione a favore di Carden, ma individua degli interessanti paralleli tra questi versi e alcuni epitafi dell'*Anthologia Graeca*, che condividono con il discorso di Licomede i numerosi riferimenti astronomici.

Tra le questioni narratologiche affrontate dall'autore merita particolare attenzione quella relativa all'incoerenza nella cronologia della narrazione dell'ambasceria a Sciro, che occupa la fine del VI e la prima metà del VII libro: il problema consiste nel fatto che il viaggio sembra essere avvenuto in quattro giorni (comprensivi di andata, soggiorno a Sciro e ritorno), mentre gli avvenimenti a Troia si svolgono probabilmente in un arco temporale di sei giornate. A ragione T. scarta la proposta di espunzione, con cui Vian tentava di ripristinare la corretta cronologia, e invoca la "Lex Zielinski" (la caratteristica narratologica osservata da Th. Zielinski, *Die Behandlung gleichzeitiger Ereignisse im antiken Epos*, "Philologus" Suppl. 8, 1899-1901, 405 ss.: nell'epos omerico la narrazione non percorre mai lo stesso arco temporale due volte; nel caso di eventi contemporanei, il poeta li racconta come se si svolgessero l'uno di seguito all'altro), che sembra in effetti l'unica via plausibile per spiegare, pur senza risolverlo, il problema. La conclusione, che T. non trae esplicitamente, è che l'uso di questo espediente narrativo è in Q. S. sicuramente consapevole e manifesta l'intento di imitare il modello omerico non solo a livello stilistico e lessicale, ma anche sul piano della tecnica narrativa.

Il testo e l'apparato si basano su quelli di Vian e Pompella. Di seguito segnalo alcuni dei punti in cui il testo di T. si discosta da quello dei suoi predecessori.

Al v. 79 Pompella accoglie l'emendamento di Zimmermann οὐκ εἰκόως, sul trådito οὐ τὶ ἐκόν, che è espressione omerica (*Il.* 8.81; *Od.* 4.337, 22.351) presente in Q. S. anche in 9.506. La correzione, motivata dal fatto che ἐκόν sarebbe riferito a ὄλβος, è sicuramente da respingere: in questi versi si evidenzia un procedimento stilistico tipico del poeta, la personificazione di entità astratte (cfr. anche il v. 79 dove il βίος viene definito ἄλαός, "cieco"). Giustamente T. si discosta dal testo di Pompella che contiene una notazione di carattere morale che sarebbe del tutto contraria all'intento complessivo del discorso di Nestore.

Al v. 218, invece, l'autore ha ragione a mettere a testo l'emendamento di Platt βασιλείη, discostandosi da Pompella che manteneva la lezione dei codici βασιλῆη: l'infinito ἔπεσθαι chiarisce infatti che il v. 218 fa riferimento alla dote che accompagnerà la futura sposa di Neottolema (cfr. 1.279).

Al v. 226, a differenza di T., seguirei Vian che, grazie ad una minuziosa conoscenza dell'*usus* metrico di Q. S., nota che in questa posizione metrica il poeta si serve quasi sempre dell'elisione.

Sul v. 250 gli studiosi di Q. S. si dividono tra chi, come Vian (*Recherches sur les Posthomeric de Quintus de Smyrne*, Paris 1959, 165), ritiene che il trådito e più comune ἄμπεχε sia il risultato di un'azione di normalizzazione del testo ad opera di un revisore e corregge in ἄμπεχε e chi, come Erbse ("Gnomon" 43, 1971, 566), considera questa forma *lectio facillior* e ritiene che si debba mantenere il testo dei manoscritti. La questione, discussa anche da West

(“Philologus” 130, 1986, 145) e James - Lee (*A Commentary on Q. of S., Posthomerica V*, Leiden 2000, 66, in relazione al caso analogo di 5.106), rimane aperta e T. sceglie di non correggere.

Al v. 381 la situazione dei codici è piuttosto confusa e la maggior parte di essi presenta una lezione ametrica ἀμφὶ πόλιν τε φέρων καὶ ὄσσ’ ἀτρείδησι, corretto in ἀμφὶ πόλιν Πριάμοιο (PN<sup>r</sup>) φέρων κλέος (Scaliger) Ἀτρείδησι. L’apparato di T. per questo verso (p. 47) manca di alcune indicazioni fondamentali: stando a quanto l’autore scrive, il lettore non ha modo di apprendere che i problemi riguardano anche la prima parte del verso e che la correzione dello Scaligero ha senso solo in virtù della sostituzione di τε con Πριάμοιο.

Al v. 444 T. spiega l’anomala reggenza di ἐρύω con due accusativi attraverso il confronto con *Il.* 22.323 (cfr. anche 22.367-9; 17.186 e ss.), dando un fondamento più solido alla correzione di Tychsen in εἴρυσσε sul trådito e ametrico εἴρυσσε.

Il problema testuale dei vv. 445-452, nei quali l’espressione ἀλλά ἐ χειρὶ / Πηλιάς difficilmente può essere riferita all’elmo e sembrerebbe piuttosto da attribuire alla lancia, serve a T. per svolgere alcune acute osservazioni su un tema centrale per il libro VII, ma che percorre l’intero poema, vale a dire l’analogia tra Neottolema e il padre e per rimarcare il fatto che il primo assuma il ruolo di “nuovo Achille” (cfr. 8.199 e ss. e 5.118-120; *Il.* 16.135 e ss. e 19.388-91). Attraverso questa rete di rimandi testuali T. ribadisce giustamente la necessità, già osservata dai suoi predecessori (ad eccezione di Chryssafis), di pensare ad una lacuna al v. 450 e, tra le varie proposte di emendamento, esprime la propria simpatia per quella di Zimmermann. L’identificazione padre-figlio costituisce per T. una vera e propria chiave di lettura del libro: lo studioso è particolarmente attento nel rintracciare rimandi e allusioni a questo tema che Q. S. dissemina nel testo, e li interpreta in maniera acuta e convincente.

Concordo con T. nel respingere la proposta di Vian ai vv. 548-552: le due azioni descritte, rimanere fermi ed evitare il tumulto, sono consequenziali, non opposte. Inoltre, come anche T. fa notare (p. 304), il verbo ἐέλδομαι è in perfetta correlazione con ἐγκονέοντες: i viandanti aspettano sull’argine del torrente, pur avendo fretta, così come i Troiani rimangono fermi sotto il muro dei Greci, pur desiderando combattere. Il participio ἐελδόμενοι rafforza l’idea della paralisi causata dal terrore che è esattamente il *tertium comparationis* di questa similitudine. Inoltre, nei versi nei quali, secondo Vian, il poeta esprimerebbe l’esitazione dei Troiani (vv. 529, 534, 537) si dice solo che essi provano paura, non che non volessero battersi.

Al v. 585 la soluzione adottata da T. crea insormontabili difficoltà sintattiche: μαρναμέ-voio e εὐοικῶς sarebbero chiaramente riferiti alla medesima persona, ma si presenterebbero l’uno in caso genitivo l’altro nominativo, mentre ci si aspetterebbe per entrambi un genitivo in dipendenza da ἦψατο. Manterrei, con Vian, il δέ che mi pare necessario per marcare la contrapposizione con quanto precede. La lacuna, ipotizzata per la prima volta da Köchly, non mi sembra qui improbabile: il copista potrebbe avere sovrapposto δέος e μένος, che si trovavano probabilmente nella medesima posizione metrica, e avere saltato i versi nel mezzo (cfr. v. 593).

A ragione T., a differenza di Vian e Pompella, segue Zimmermann nel porre un punto dopo τεῖχεῖ al v. 626: l’espressione chiarisce il motivo per il quale anche i Troiani si debbano riprendere dallo sforzo della battaglia, mentre i versi successivi riguardano solo gli Achei. Questo cambio di focalizzazione è chiarito dal v. 630, in cui si descrive Fenice che si avvicina a Neottolema.

Occorre infine segnalare che nel testo a p. 53 viene omissio il v. 594, che compare in apparato prima del v. 595 senza alcuna spiegazione. Poiché viene esaminato nel commento, penso si tratti con ogni probabilità di un errore di stampa.

Alla bibliografia finale aggiungerei il lavoro di A. Ferreccio (*Commento al libro II dei Posthomerica di Quinto Smirneo*, Roma 2014), che presenta un’impostazione assai simile a

quello di T. e, come quest'ultimo, si inserisce in un filone di studi che approfondiscono e rivalutano le peculiarità stilistiche di Q. S.

Il volume, grazie ad un'accurata analisi testuale coniugata alla particolare attenzione alle fonti narrative e mitologiche, restituisce a Q. S. lo *status* che i più recenti studi sul poeta stanno contribuendo a delineare: quello di un poeta particolarmente dotto, in grado "einen sehr komplexen mythologischen Stoff großepisch zu gestalten" (p. 9).

Università di Palermo

MARTA RUSTIONI

M. Agnosini, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*, introduzione, traduzione e commento, Città Nuova, Roma 2020, pp. 444.

Per la *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni* di Nonno si sentiva ormai particolarmente forte il bisogno di una traduzione integrale in italiano, non solo completa (come quella inglese di M.A. Prost, *Nonnos of Panopolis. Paraphrase of the Gospel of St. John*, San Diego 2003), ma aggiornata in base alla ricerca recente, corredata di note sufficientemente ampie ed arricchita da una coesione di pensiero e da uno sguardo d'insieme che potessero giovare alla comprensione di tutto il poema. È ciò che ha fatto Matteo A(gnosini), il cui lavoro si inserisce a pieno titolo nel processo iniziato da qualche decennio di rivalutazione e di riedizione della *Par.*, e risulta uno strumento utilissimo per lo studio del Panopolitano. La mancanza del testo a fronte è dovuta alle caratteristiche della "Collana di Testi Patristici". Ma la traduzione di A. ha quegli elementi che si auspicherebbe di trovare leggendo il testo in una lingua moderna senza il testo greco: aderenza all'originale, chiarezza ed efficacia dell'espressione nel tradurre senza tradire la ricchezza originaria di Nonno, una (quasi) esatta corrispondenza tra verso greco e rigo italiano in una resa per certi versi *ad verbum* (tranne in qualche caso, quando la sintassi italiana non permetteva altrimenti, pena l'incomprensibilità), nonché note esplicative per passi di complicata traduzione ed interpretazione. Tali caratteristiche favoriscono in definitiva la comprensione, nonché l'apprezzamento, dell'intero poema in una visione d'insieme.

Nell'*Introduzione*, la cui ampiezza (7-86) rende conto della complessità dei temi affrontati, A. dimostra equilibrio nell'analizzare le varie posizioni sui punti nevralgici della tradizione e dell'opera nonniana: la personalità di un autore cristiano ma di cultura anche pagana, la data di composizione delle opere e la correlazione tra le due, una panoramica storica ed interpretativa su entrambi i poemi. Si inizia *in medias res*, per così dire, con il parallelismo Omero-Nonno, e dunque col confronto per sommi capi tra "questione omerica" e "questione nonniana", e con la precisa analisi della "Buchaufschrift" di AP 9.198, portando così il lettore in una prospettiva avanzata ma chiara (7-19). A. poi si sofferma sui problemi di attribuzione e datazione delle due opere (19-33), sulle *Dionisiache* (cui sono dedicate le pp. 34-45), e brevemente sulla tradizione manoscritta della *Par.* (45-47). Alcune dense pagine sono dedicate al genere parafrastico, in particolar modo alle parafrasi bibliche come sviluppo delle parafrasi retoriche e letterarie (47-66), pagine di grande interesse per la comprensione del genere (e di una caratteristica intrinseca) della *Par.* e soprattutto per la genesi della parafrasi biblica in sé. Non mancano infine le coordinate per il lettore sul non facile rapporto del poema nonniano con la "Vorlage" evangelica e con i vari testi-modello (66-70), sui problemi cristologici (71-79), come il dogma del *Filioque* (problematica che accompagnerà la traduzione di molti passi nonniani e cui A. farà spesso riferimento nelle note) o l'epiteto Θεητόκος con le sue implicazioni per la datazione dell'opera. Infine (79-86), A. analizza accuratamente un solo ma icastico esempio di riscrittura nonniana della "Vorlage" giovannea, cioè l'episodio delle nozze di Cana, inizio della vita pubblica di Cristo – all'inizio appunto di quella sezione del *Vangelo* di

Giovanni che solitamente si definisce nella tradizione cristiana come “Libro dei Segni” (i capp. 2-12, mentre i successivi 13-21 sono nella tradizione il “Libro della Gloria”). I limiti di spazio non consentivano di trattare della fortuna umanistica (e poi sfortunata) della *Par.*, con ben quindici edizioni dalla *princeps* aldina del 1504 a quella di Abram nel 1623, prima dei *crucifige* dell’*Aristarchus Sacer* di Daniel Heinsius del 1627 e del conseguente disinteresse che oscurerà il poema – e Nonno in generale – fino alla vera riscoperta ad opera di Passow (1834), Marcellus (1861) e Scheindler (1881, cui ancora si fa riferimento per alcuni canti). È una fortuna che, nel più ampio processo di riscoperta umanistica dei classici, si è diramata anche per via di quell’interesse che la *Par.* poteva suscitare in un’epoca di conflitti e rinnovamento della fede. Riferimenti di A. al lavoro umanistico sul poema si trovano comunque in varie note, ad es. a 14.38-39, 15.39 e 47, etc., in particolar modo in quella a 12.17 (p. 270), a proposito dei famosi *versus ficti* del Bordatus – che peraltro non fu l’unico a modellare dei versi *ex novo* per integrare Nonno – nella sua edizione del 1561: all’elenco riportato da A. si aggiungano 12.94, 14.49 e 57-58.

Dettagliata ed aggiornata, seppur inevitabilmente selettiva, è la bibliografia (89-106); di F. Doroszewski - K. Jazdzewska (edd.), *Nonnus of Panopolis in Context III*, Leiden-Boston 2020, A. ovviamente non ha avuto modo di tenere conto. Di massima utilità gli indici finali, scritturistico (421-426) e dei nomi (427-441): quest’ultimo è opportunamente diviso in “nomi citati nell’*Introduzione*” e “nomi citati nella *Parafraasi*”.

Forte è l’impegno di A. nel mantenere il contatto col testo originale, attraverso frequenti rimandi al greco di Nonno, discussioni di lezioni e congetture in passi dubbi o corrotti, nonché riferimenti ad altri testi, primo fra tutti il commento evangelico di Cirillo di Alessandria (di cui Nonno aveva conoscenza). Il testo seguito è quello di Scheindler per i canti III, VII, VIII, XII, XVI, XVII, XXI; per i rimanenti quattordici canti, si fa riferimento alle edizioni edite (e inedite) più recenti – e ricordiamo che A. stesso si è occupato del canto X (nella tuttora inedita *Edizione e prova di commento del canto K della Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni di Nonno di Panopoli*, Diss. Pisa, a.a. 2011-12). Non è da poco che i canti non riediti dopo Scheindler, che mancano tuttora di commento, siano stati ampiamente (ed utilissimamente) annotati. In alcuni punti la traduzione di A. si discosta, più o meno significativamente, dalle edizioni precedenti, così come si precisa nella “Nota del traduttore” (87-88). Le discrepanze sono frequentemente di natura esegetica, non senza una precisa motivazione puntualmente esposta in nota. Ma vi sono anche divergenze di natura testuale: pur senza greco a fronte, la discussione critico-testuale non è bandita dalle note, e di tale discussione vale la pena di riportare qualche esempio.

Per quanto riguarda la difesa dei manoscritti, un caso interessante è 3.72, ὄφιν δηλήμονα φωτῶν, che Scheindler (“WS” 3, 1881, 228) proponeva di emendare in ληθήμονα: la congettura (“troppo ardita”, secondo A. 147-148 n. 90; lo stesso dicasi di χρασιμήτορα e κηληδόνα di Koechly, cf. C. De Stefani, “Eikasmós” 14, 2003, 279) non renderebbe appieno la contrapposizione che desta sorpresa, dal gusto per il contrasto tipicamente nonniano, tra il serpente vivo (distruttore) e il serpente morto-effigie (guaritore), esplicitata poco dopo al v. 76 ove il serpente è detto λυσιπόνου μίμημα δρακοντείοιο προσώπου in quanto effigie (non vivo e reale!), appunto *per differentiam* rispetto a δηλήμονα (difeso anche da Golega, Livrea e De Stefani). In 8.125 Cristo nel Tempio apostrofa gli Ebrei come figli del demonio, πατὴρ ἀερσινόου μενεαίνετε πάντες ἀνόσσοι. A., pur conservando con Scheindler la lezione trādita, considera con qualche interesse ἀμερσινόου di Koechly (p. 224 n. 294): mi pare tuttavia che ἀερσινόου si adatti perfettamente alla superbia, il peccato tipico del demonio, che allontana Lucifero da Dio, cf. ad esempio LXX *Is.* 14.11 κατέβη δὲ εἰς ἄδου ἡ δόξα σου, ἡ πολλή σου εὐφροσύνη (ove ἡ δόξα σου è tradotto nella *Vulgata* come *detracta est ad inferos superbia*



tua). Convincente anche il ripristino della *paradosis* in 12.108 νῦν δ' ἐμὸν ἦτορ ἔχω δεδονημένον· ἀλλὰ τί λέξω; rispetto ad ἦθος di Tiedke (*Quaestionum Nonnianarum specimen*, Berolini 1873, 46) accolto da Scheindler: alle ben fondate motivazioni in favore dell'omerico ἦτορ di E. Livrea (*Κρέσσονα βασκανίης. Quindici studi di poesia ellenistica*, Messina-Firenze 1993, 209, seguito da A.; ἦθος è più consueto per Nonno secondo J. Golega, *Zum Text der Johannesmetabole des Nonnos*, "BZ" 59, 1966, 22, ma è appunto questa consuetudine che rende *difficilior* ἦτορ!), si può aggiungere che il binomio ἦτορ-ψυχή (cf. qui 12.109 ψυχὴ ἐμὴ κλονέει με) è endiadi frequente in poesia greca (cf. la significativa, seppur tarda, conferma di Eust. *Il.* 1.188-189 ἦτορ δὲ κατὰ τοὺς παλαιοὺς ἢ ψυχῆ). Molti altri sono i casi di un opportuno ripristino della tradizione manoscritta da parte di A., e per i canti in attesa di riedizione la discussione nelle note è particolarmente proficua. Altrove A. ha ragione a rivalutare congetture umanistiche e moderne: così in 3.35 con τελελεσμένον ἀτιμῶ di Fritzsche in luogo del tràdito καθαροῖο λοετροῦ (difeso invece da Livrea); in 7.94 con χθονίοιο... προσώπου, congettura palmare formulata indipendentemente da Tiedke e da Koehly, in luogo del tràdito χρονίοιο; in 7.105 dove θυμῶ viene preferito al tràdito μύθῳ, anche nel solco delle argomentazioni di altri studiosi; vari altri esempi si potrebbero menzionare.

Qualche osservazione su alcuni punti in cui il lavoro di A. offre spunto per ulteriori riflessioni. In 8.103 ἡμείων γενέτης τελέθει πρωτόσπορος Ἀβράμ (cf. Gv 8, 39 ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστίν) e 180 ὑμείων γενέτης πρωτόσπορος ἔνθεος Ἀβράμ (cf. Gv 8, 56 Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ὑμῶν κτλ.), A. traduce l'epiteto con "che per primo seminò la stirpe": ciò implica πρωτοσπόρος parossitono, probabilmente la lezione migliore. Che nei codici sia diffusa l'altra (103: πρωτοσπόρος L V<sup>pc</sup>, πρωτόσπορος cett.; 180: deest L, πρωτοσπόρος V, πρωτόσπορος cett.; ho ricollazionato personalmente i mss.) non ha gran peso per la *constitutio textus*, ma resta da capire se πρωτόσπορος derivi dalla concezione di Abramo "primo nato", punto di partenza di una nuova stirpe (cf. v. 84 Ἀβράμ ἀρχηγόνιοιο). Ma di questo e della presenza dell'aggettivo in *Par.* 2.4 e in vari passi delle *Dionisiache* mi occuperò più diffusamente altrove.

In 17.78, nella preghiera di Cristo al Padre prima di giungere al giardino del Getsemani, A. difende il tràdito κόσμος ἵνα γνοίη βαρυκάρδιος ἴδιμονι μύθῳ ("Perché il mondo dal duro cuore conosca con sapiente parola") rispetto al θυμῶ di Hermann. La preferenza è giustificata e sensata: sebbene nessuna delle due *iuncturae* si ritrovi precisamente in Nonno, si noti che in clausola di esametro nonniano l'aggettivo ἴδιμων è riferito nella maggior parte dei casi alla φωνή (*Par.* 3.57, 4.34, 7.187, 21.114), oppure alla σιγή (*Par.* 12.167). Vari sono poi i casi in cui il μύθος è detto ἔμφρων, sempre in clausola (*Par.* 4.109, 7.174, 9.67 dove peraltro si contrappone ad ἄφρονι μύθῳ degli Ebrei del verso precedente, 15.67, 18.39), mentre più raro è il nesso con θυμός (1.31). Del resto, se il mondo è duro di cuore, come fa ad avere un animo sapiente e che capisca? Se invece è la parola ad esser sapiente, è allora la parola di Cristo e del Padre (un vero e proprio dativo strumentale) a far credere al βαρυκάρδιος κόσμος nella venuta salvifica di Cristo stesso. Nell'ultimo verso del canto, con le ultime parole di Cristo prima di arrivare al Getsemani (v. 93: θεσμός ἐμῆς ἀγάπης καὶ ἐγὼ πεφορημένος εἶην), A. traduce sulla base di Scheindler ("...perché in essi) sia la norma del mio amore e io mi muova in essi", riferito naturalmente agli apostoli ed alla loro ventura missione di catechesi. I manoscritti conservano δεσμός, e la correzione θεσμός è del Marcellus. Se nella letteratura patristica entrambe le espressioni, "legame di carità" e "accordo di carità", sono ugualmente diffuse, l'*usus* nonniano fa propendere per la prima: cf. *Par.* 8.119 ἀρραγέος φιλῆς ἀλύτῳ ξυνώσατε δεσμῶ, 14.59 εἰ δέ με πιστοτάτης φιλῆς ξυνώσατε δεσμῶ (dove è Cristo che parla ai discepoli), 15.39 δεσμὸν ἐμῆς φιλότητος ὑπὸ φρένας αἰὲν ἀέξει, 15.47 = 68 δεσμὸν ἐς ἀλλήλους φιλῆς ἀλύτῳ φυλάσσειν, 16.103-104, etc. (qualche esempio anche in favore di

θεσμός, ad es. 11.20, 14.111 e l'interessante 15.40-41: ma è evidente che il testo tràdito va più che bene così com'è). E d'altronde: τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τίς δύναται ἐξηγήσασθαι; (*I Clem.* 48).

Il volume di A., con l'equilibrio dell'*Introduzione*, la traduzione completa e le ottime note esegetiche, offre in più casi allo specialista una discussione ricca e puntuale, vuoi del testo vuoi della complicata cristologia nonniana, e al contempo costituisce un buon viatico per la conoscenza dell'autore e della sua opera per chi voglia accostarsi, per la prima volta ma con un fare assolutamente critico, al poema cristiano di Nonno ed all'autore stesso. Un lavoro quindi davvero apprezzabile, che sarà sicuramente apprezzato dagli specialisti del Pano-politano, inclusi i venturi curatori di quei canti che restano tuttora in attesa di una nuova edizione e di un commento approfondito.

Pisa, Scuola Normale Superiore

FEDERICA SCOGNAMIGLIO

## SEGNALIAMO INOLTRE...

- S. Audano, *Tacito. Germania*, saggio introduttivo, nuova traduzione e note, testo latino a fronte, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2020
- F. Bargellini, *Il canto e il veleno. Bucolici greci minori*, prefazione di A. Fo, Inschibboleth, Roma 2021
- F. Bellandi, *Giovenale. Satira 9*, introduzione, testo, traduzione e commento, De Gruyter, Berlin-Boston 2021
- S. Beta, S. Romani (edd.), *Tirsi per Dioniso. A Giulio Guidorizzi*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2021
- A. Bierl, *Sappho. Lieder*, Griechisch/Deutsch, mit Anmerkungen und Nachwort, Reclam, Stuttgart 2021
- M. Borea, *Accento e melodia nei metri lirici di Eschilo*, Fabrizio Serra Ed., Pisa-Roma 2021
- T. Braccini, *Miti vaganti. Leggende metropolitane tra gli antichi e noi*, Il Mulino, Bologna 2021
- C. Burgeon, *La virtus, la fides et la pietas dans les Punica de Silius Italicus*, Brepols, Turnhout 2021
- G. Cattaneo, *Le lettere greche del cardinal Bessarione. Nuovi percorsi di ricerca*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2020
- B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma 2021
- J. A. Clúa Serena (ed.), *Mythologica Plutarchea. Estudios sobre el mito en Plutarco*, XIII Simposio Intern. de la Sociedad Española de Plutarquistas (Univ. de Lleida, 4-5-6 de oct. de 2018), Ediciones Clásicas, Madrid 2020
- G.B. D'Alessio, L. Lomiento, C. Meliaddò, G. Ucciardello (edd.), *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Cannatà Fera*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2020
- M. Davies, *Lesser and Anonymous Fragments of Greek Lyric Poetry. A Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2021
- M. Di Marco (ed.), *Storia del teatro greco*, Carocci, Roma 2020
- M. Erbi, *Epicuro. Lettere: frammenti e testimonianze*, Fabrizio Serra Ed., Pisa-Roma 2020
- G. Galvani, *Eschilo, Agamennone: i canti*, Fabrizio Serra Ed., Pisa-Roma 2021
- M. Labate, *Petronio. Ricostruzioni e interpretazioni*, a cura di G. Vannini e G. Zago, Ed. della Normale, Pisa 2020
- A. La Penna, *La favola antica. Esopo e la sapienza degli schiavi*, a c. di G. Niccoli e S. Grazzini, Dellaporta, Pisa 2021
- M. Lentano, *Straniero*, Inschibboleth, Roma 2021
- J. L. Lightfoot, *Pseudo-Manetho. Apotelesmatica, Books Two, Three, and Six*, Oxford University Press, Oxford 2020

- A. Magnolo, *La poesia nonniana dentro e oltre la volta celeste: i Fenomeni di Arato nelle Dionisiache*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2020
- E. Magnelli, *Pseudo-Luciano (Acacio?). Ocyprus*, introduzione, ed. critica, trad. e commento, Ed. dell'Orso, Alessandria 2020
- C. Markschies, *L'ellenizzazione del cristianesimo. Senso e non senso di una categoria storica*, Paideia, Torino 2021
- M. Menghi, *Tertulliano. L'anima*, presentazione di M. Vegetti, La Vita Felice, Milano 2021
- †C. Miralles, V. Citti, L. Lomiento, *Eschilo. Supplici*, ed. critica, trad. e commento (Bollettino dei Classici, Suppl. 23), Bardi Editore, Roma 2019
- G. Moretti, B. Santorelli (edd.), *Leggere e guardare. Intersezioni fra parola e immagine nella cultura latina e nella sua fortuna*. Atti del Convegno (Genova, 7-8 maggio 2019), Ledizioni, Milano 2020
- P. Mureddu, *Esiodo. Teogonia*, saggio introduttivo, nuova traduzione e note, testo greco a fronte, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 2019
- G. Palermo, *Metri lirici nella poesia greca d'età imperiale: tra riuso e innovazione*, EUT, Trieste 2020
- A. Pellettieri, *I composti nell'Alessandra di Licofrone. Studi filologici e linguistici*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021
- M. Perale, *Adespota Papyracea Hexametra Graeca, I*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020
- M. Raffa, *Il tessuto delle Muse. Musica e mito nel mondo classico*, Inschiboleth, Roma 2021
- M. Salanitro, *"Satyricon" di Petronio. Saggi esegetici e critici*, Fabrizio Serra Ed., Pisa-Roma 2021
- L. Sardone, *I papiri del "De corona" di Demostene. Storia e critica del testo*, Edipuglia, Bari 2021
- B. Scardigli, *Plutarco. Arato e Artaserse*, testo greco a fronte, con un saggio di A. La Penna e un contributo di M. Manfredini, BUR 2020
- D. Sider, *Simonides. Epigrams and Elegies*, ed. with Introduction, Translation, and Commentary, Oxford University Press, Oxford 2020
- M. Tulli (ed.), *Graziano Arrighetti e la produzione letteraria dei Greci*. Atti del Convegno di Pisa 9-10 gennaio 2018, Fabrizio Serra Ed., Pisa 2020
- M. Taufer (ed.), *Manipolazioni e falsificazioni nella e dell'antichità classica*, Rombach, Baden-Baden 2020
- C. Uccello, *Paradigma: l'esempio per l'argomentazione*, Ed. dell'Orso, Alessandria 2020
- I. Worthington, *Athens After Empire. A History from Alexander the Great to the Emperor Hadrian*, Oxford University Press, Oxford 2021
- S. C. Zinsli, G. Martin (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Turicense* (Atti dei Convegni sulla Historia Augusta, 14), Edipuglia, Bari 2021

## PROMETHEUS

XLVII 2021

### INDICE PER AUTORE

|                        |  |       |
|------------------------|--|-------|
| A. Beghini:            | Crantore, Panezio e la <i>metriopàtheia</i>  | p. 49 |
| Á. Cancela Cilleruelo: | Firmico Materno, <i>Mathesis</i> 4.9.5: fuoco e cauterio   | ” 198 |
| A. Casanova:           | I figli di Plutarco  | ” 214 |
| M. Catrambone:         | Aeschylus fr. 486 Radt, tragic Homerisms, and ancient scholarship on Sophocles                                     | ” 29  |
| G. Cattaneo:           | Il fr. 222 Rauer di Origene  | ” 225 |
| G. A. Cecconi:         | Fondazione testamentaria su una tavoletta ansata da Montalcino ( <i>CIL</i> XI 2596)                               | ” 159 |
| A. Crotto:             | Un nuovo teletico in Orazio, <i>C.</i> 1.11  | ” 118 |
| M. L. Delvigo:         | <i>Deus ipse loci</i> : il Tevere e la certificazione della meta   | ” 97  |
| P. Desideri:           | Roman festivals in Plutarch’s <i>Life of Romulus</i>   | ” 203 |
| C. De Stefani:         | L’ <i>Agamennone</i> di Enrico Medda   | ” 3   |
| J. Diggle:             | An emendation in Strabo (15.2.12)  | ” 87  |
| M. Donati:             | L’asino: animale messianico e dionisiaco in Nonno, <i>Par. Jo.</i> M 61-69   | ” 252 |
| A. Emiliani:           | Una lacuna in Mimnermo, fr. 4.1 W. <sup>2</sup>  | ” 24  |
| A. Guida:              | Una riflessione lucreziana ( <i>De rer. nat.</i> 2.1) a Pompei. Con appendice su una revisione critica tardoantica | ” 127 |
| A. Guida:              | Una citazione lessicografica di Teodoro di Mopsuestia  | ” 247 |
| C. M. Lucarini:        | Per il testo, il ritmo e lo iato dell’Epistola di Aristeia a Filocrate   | ” 74  |
| E. Magnelli:           | Atena è sempre bella: <i>Call. Lav. Pall.</i> 17   | ” 65  |
| M. Oliva:              | <i>Utraque lingua eruditi</i> : il bilinguismo greco-latino tra I e IV sec. d.C.                                   | ” 167 |
| G. Palermo:            | Gli usignoli di Stratone, <i>Ep.</i> 2.3 Fl. (= <i>AP</i> 12.2.3)  | ” 69  |
| K. Panegyres:          | An uneducated human being is a tree without fruit  | ” 292 |
| M. Russo:              | A meaningful omission: Phaedrus in Seneca’s <i>Ad Pol.</i> 8.3-4   | ” 137 |

|                  |  |        |
|------------------|--|--------|
| M. Rustioni      | Sul testo del settimo libro di Quinto Smirneo  | p. 233 |
| M. G. Sandri:    | Un'epitome del Lessico Segueriano <i>Sulla sintassi</i><br>nel ms. Laur. Plut. 57.24 | ” 285  |
| A. Sassoli:      | Tre congetture a Tacito ( <i>Agr.</i> 24.2, 31.4)                                    | ” 156  |
| F. Scognamiglio: | Note alla <i>Parafrasi</i> di Nonno  | ” 268  |
| M. Shumilin:     | A shepherd with a lyre? Reconsidering <i>Einsiedeln</i><br><i>Eclogues</i> 1.18      | ” 191  |
| M. von Albrecht: | <i>Cicero ad colloquium evocatus</i>   | ” 89   |
| M. von Albrecht: | Dialogo con Cicerone (traduzione di A. Setaioli)                                     | ” 92   |

## NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

|   |                   |        |
|---|-------------------|--------|
| M. Agnosini, <i>Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni</i> ,<br>introduzione, traduzione e commento                             | (F. Scognamiglio) | p. 311 |
| M. A. Barbàra Valenti, <i>Estratti catenari esegetici greci. Ricerche sul</i><br><i>Cantico dei cantici e altro</i>                               | (G. Cattaneo)     | ” 306  |
| A. Benaissa, <i>Dionysius. The Epic Fragments</i>   | (E. Magnelli)     | ” 294  |
| M. G. Iodice - A. Marchetta (edd.): <i>Delectat varietas. Miscellanea di</i><br><i>Studi in memoria di Michele Coccia</i>                         | (L. Giancola)     | ” 303  |
| E. Sistikou, <i>Tragic Failures. Alexandrian Responses to Tragedy and the Tragic</i>  | (E. Magnelli)     | ” 300  |
| M. Tentori Montalto, <i>Essere primi per il valore. Gli epigrammi funerari</i><br><i>greci su pietra per i caduti in guerra (VII-V sec. a.C.)</i> | (E. Magnelli)     | ” 297  |
| G. P. Tsomis, <i>Quintus Smyrnaeus. Kommentar zum siebten Buch der</i><br><i>Posthomerica</i> ,   | (M. Rustioni)     | ” 308  |
| 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 2021

€ 28,00